

these



**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

X

Heft 114/115

München 2002

200

Hinweise der Redaktion:

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

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: 4,-€ (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

Abteilung Biblische Theologie

Geschwister-Scholl-Platz 1

D – 80539 München

ISSN 0178-2967

**BIBLISCHE NOTIZEN**

**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 114/115

München 2002

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller

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

[Biblische.Notizen@kaththeol.uni-muenchen.de](mailto:Biblische.Notizen@kaththeol.uni-muenchen.de)

# Inhalt

## Notizen

P. Auffret	Dans la colonne de nuée il leur parlait. Etude structurelle du psaume 99	5
J. Becker	Gegen Textverbesserungen in 2 Chr 20,25	11
K. Braunger	Wenn der Geruch des Lebens in die Nase steigt... Der Duft aus der Bibel – in rezeptionsgeschichtlicher Perspektive bei Klara von Assisi. Zum 750. Todesjahr der Hl. Klara von Assisi (1193-1253)	17
P. Galpaz-Feller	The Hidden and Revealed in the Sign of the Serpent (Exodus 4:2-5; 7:8-14)	24
M. Görg	Zu einer weiteren Königsinschrift Tukulti-Ninurtas I.	31
M. Görg	Ismael: Wüstenbewohner und Bogenschütze (Gen 21,20)	34
M. Görg	Zu einem Lehnwort in Achiqar IX (53) 5	38
M. Heide	Wheat and Wine. A New Ostrakon from the Shlomo Moussaieff Collection	40
L.D. Morenz	(Unrechtmäßiges) Erwerben von Schlachtopfer-Fleisch (?). Eine Metapher für Hungersnot aus der Zeit der Regionen (Erste Zwischenzeit)	47
V. Premstaller	A Problematic Treatment of Ezekiel? Observations on the Relationship between YHWH and His Prophet	53
W. Schütte	Hosea 9,7-9 – Eine crux interpretum?	57

## Abhandlungen

Th.R. Eißner	Das dekalogische Namensmißbrauch-Verbot (Ex 20,7/Dtn 5,11)	61
B. Karger	Die Biene in der Bibel. Ein Beitrag zur Exegese der דבורה - Stellen	71
E. Reidinger	Die Tempelanlage in Jerusalem von Salomo bis Herodes aus der Sicht der Bautechnischen Archäologie	89
H.N. Rösel	The Emergency of Ancient Israel – Some Related Problems	151
Th. Seidl	„Mein Geliebter gehört mir und ich gehöre ihm“. Zu den sprachlichen Ausdrucksmitteln der Paarbeziehung in Hld 2,8-17 und 3,1-5	161
D. Volgger	Dtn 25,5-10 – Per Gesetz zur Ehe gezwungen?	173



## Dans la colonne de nuée il leur parlait

(l'Étude structurelle du psaume 99)

Pierre Auffret - Lyon

Dans une critique de notre première étude structurelle du Ps 99<sup>1</sup> Girard<sup>2</sup> reproche à notre étude "d'avoir loupé le seul indice critiquement fiable : le parallélisme si clair des v.2-3, 5 et 9". Et il ajoute : "A notre avis, du moins, l'idée d'une «charnière» au v.5 complique inutilement les choses. De plus, la proposition sur la mini-structure des v.6-8 se base sur les actants-sujets; or, en contre-proposition, on remarque que la récurrence du verbe «répondre» [ʿnh] est la plus apte - pour ne pas dire la seule - à fonder une proposition acceptable". Le parallélisme en question est peut-être plus complexe que ne l'avance Girard. L'appartenance simultanée de 5 aux deux parties du psaume permet au mieux de percevoir la structure tant de chaque partie que de l'ensemble. A charge pour nous de montrer dans une étude structurelle plus ajustée ce que nous avançons là, et également de reprendre l'étude structurelle de 6-8. Nous considérerons successivement 1-5, 6-8 et 5-9 (avec secondairement 2-6), et enfin l'ensemble. Nous utilisons la traduction de Girard, transcrite ici en don entier, mais en faisant valoir les récurrences à l'aide de diverses typographies et en indiquant seulement entre parenthèses les prépositions de l'hébreu (*b, l, c, l, l*).

Après *YHWH* le parallélisme en 1 est d'autant plus patent qu'il utilise non moins de deux paires stéréotypées, soit *mlk/yšb* et *rš'c/mym*<sup>3</sup>. En 2 nous lisons cette fois un chiasme de type *ab + c / c' + a'b'*, les deux termes centraux appartenant à la paire stéréotypée *gdl/rwm*<sup>4</sup>. Les deux situations de *YHWH dans Sion* et de *lui par-dessus tous les peuples* sont à la fois opposées et complémentaires<sup>5</sup>. On ne voit pas de structure bien nette à 3. On pourrait cependant y voir après le verbe initial un certain chiasme où *ton nom* appelle *lui*, puis *grand et craint*<sup>6</sup> pour leur part *saint*. En 4, après l'expression d'ordre général en 4a nous voyons en 4bcd comme une symétrie concentrique, avec au centre *le jugement*, terme déjà présent dans l'introduction de 4a, entouré successivement de *droiture* et *justice*, lesquels forment une paire stéréotypée<sup>7</sup>, puis des deux interpellations *toi, tu as fixé* et *toi, tu as faits*. Seule la précision *en Jacob* en 4c n'a pas de répondant en 4b. Formellement 5 semble structuré comme 4, l'invitation initiale (*Haussez*) annonçant le centre de la symétrie concentrique qui suit où autour de l'invitation développée de 5b se répondent successivement les deux déterminations

<sup>1</sup> Pierre Auffret, *Merveilles à nos yeux - Étude structurelle de vingt psaumes dont celui de 1 Ch 16, 8-36*, BZAW 235, Berlin/New York 1995, chapitre V (pp. 77-86). On se référera à cette étude pour ce qui concerne les propositions antérieures sur la structure de notre psaume.

<sup>2</sup> Dans son CR du livre cité à la note précédente dans *ScEs* 49 (1997) 241-242.

<sup>3</sup> Selon Y. Avishur, *Stylistic studies of word-pairs in biblical and ancient semitic literatures*, AOAT 210, Neukirchen-Vluyn (ci-après : Avishur et les pages), pp. 141 et 384 pour la première, 278 pour la seconde.

<sup>4</sup> Avishur pp. 131-132 et 191.

<sup>5</sup> Une sorte d'expression holistique bipolaire pour utiliser l'expression de Girard.

<sup>6</sup> Paire stéréotypée *gdl/yr'* selon Avishur, *Stylistic* pp. 128-129 et 132.

<sup>7</sup> Avishur, *Stylistic* p.765, à l'index. Relevons aussi *šp/šdq* (p.768, à l'index).

de *notre Dieu* et de *saint*, s'appliquant respectivement à *YHWH* et à *lui* que nous lisons aux extrêmes de ladite symétrie.

Qu'en est-il de l'ensemble 1-5 ? Donnons d'emblée un schéma qui fera voir au lecteur la structure de l'ensemble, et nous en montrerons ensuite le bien fondé :

1 ( <i>roi, assis</i> )	2 ( <i>YHWH, haussé, lui</i> )
	<i>grand... lui</i>
	3
	<i>saint... lui</i>
4 ( <i>roi, jugement</i> )	5 ( <i>YHWH, haussez, lui</i> )

Les récurrences entre parenthèses se retrouvent de 1 à 4 et de 2 à 5. En 1 et 4 nous avons aussi signalé les termes qui forment ici et là des paires stéréotypées avec *roi*. Entre 2 et 3 et entre 3 et 5 nous avons disposé les termes récurrents de 2 à 3 et de 3 à 5. On peut donc percevoir autour de 3 un certain parallèle entre 1 + 2 et 4 + 5, tandis que 3 se trouve en rapport avec les seconds termes dudit parallèle (soit 2 et 5). Remarquons par ailleurs que le centre 3 comporte une invitation (*Qu'ils rendent grâce*) tandis que les unités extrêmes en comportent chacune deux (*qu'ils tremblent et qu'elle frémit* en 1, *haussez et prosternez-vous* en 5). Les deux invitations visent les peuples de la terre en 1, mais Jacob en 5, tandis qu'en 3 l'invitation s'adresse simultanément à Sion et à tous les peuples mentionnés en 2. Notons que si 1 et 5 s'appellent comme on vient de le dire, de 2 à 4 nous voyons se répondre les noms propres de Sion (lieu) et de Jacob (peuple). On pourrait donc dire qu'existe encore entre 1 + 2 et 4 + 5 un certain chiasme (moins manifeste cependant que le parallélisme)<sup>8</sup>. Le roi YHWH siègeant sur les chérubins (1) a donc établi en Jacob le jugement (4). Il est grand en Sion et haussé pardessus tous les peuples (2), aussi convient-il de le hausser et de se prosterner devant lui (5). A sa grandeur (2) devra répondre l'action de grâce pour ce même motif (3). S'il est saint (3), il a droit à l'hommage qu'appelle précisément cette sainteté (5). L'ensemble se tient fort bien d'un point de vue structurel.

Il nous faut à présent considérer 6-8 et mieux ajuster notre première proposition. Un simple repérage des contenus, se basant en effet sur les actants-sujets comme l'a vu Girard, nous amène à distinguer ce qui revient aux acteurs nommés en 6, soit 6abc et 7bα, et ce qui revient à YHWH, soit 6d et 7a, puis 7bβ-8. Tentons une étude structurelle de 6, puis de 7b-8 pour en venir enfin à l'ensemble (en y incluant donc 7a). Bien entendu il faudra que soit honorée la récurrence de *nh* dont Girard a tout à fait raison de souligner l'importance<sup>9</sup>, ce qui ne l'autorise pas pour autant à sous-estimer celle d'autres indices dont nous allons faire état ci-dessous. Ecrivons donc d'abord 6 comme ceci :

6a	<i>mšh w ḥrwn</i> (A)	<i>b.khny l</i> (B)	<i>.w</i> (c)
6b	<i>wšmw l</i> (A')	<i>b.qr 'y</i> (B')	<i>šn.w</i> (C)
6c		<i>qr 'ym l</i> (B')	YHWH (C')
6d		WHW'	YN <sup>c</sup> .m

<sup>8</sup> Et du coup 3 se trouverait être le centre d'une symétrie concentrique.

<sup>9</sup> Qui quand même ne nous avait pas échappé dans *Merveilles* (p.82).



Les trois premières lignes ont pour sujets Moïse, Aaron et Samuel, la dernière YHWH (auquel se rapporte le pronom indépendant. Le chiasme entre c et d est clair : eux appellent vers / YHWH, et lui / répond à eux. En abc la figure en "escalier" est facilement repérable (AB(c) / A'B'C' / B'C'). En 7b-8 il nous semble avoir à faire à une symétrie concentrique qui se présente comme ceci :

7b	<i>šnrw</i>	<sup>c</sup> <i>dtw</i>	
		<i>wḥq ntn*</i>	<sup>l</sup> <i>mw</i>
8a			YHWH
			<sup>l</sup> <i>hynw</i>
			<sup>l</sup> <i>th</i> <sup>c</sup> <i>nyt.m</i>
8b		<sup>l</sup>	
		<i>nš*</i>	<sup>l</sup> <i>hyt l.hm</i>
	<i>wnqm</i>	<sup>c</sup> <i>lylwt..m-</i>	

Autour du centre (8aβ) nous voyons se répondre les désignations de Dieu, puis les deux verbes construits avec *l* (et un suffixe désignant les mêmes), lesquels verbes constituent une paire stéréotypée<sup>10</sup>. Le rapport entre les termes extrêmes n'est que thématique, mais non inconsistant pour autant : ici et là il s'agit de garder les témoignages, les premiers le feront en leur étant fidèles, le second en assurant la sanction des infractions. En 7b on peut repérer un chiasme de même type qu'en 6cd : eux gardèrent les témoignages, et la Loi lui l'avait donnée (verbe + complément / complément + verbe).

On peut voir à présent que si en 6 comme en 7b-8 il s'agit successivement des actions de Moïse, Aaron et Samuel (en 6abc et 7bα), puis de celles de YHWH (en 6c et 7bβ-8), d'ici à là cependant les proportions s'inversent, le premier point étant largement développé en 6, le second en 7b-8. On a vu comment l'inversion (chiasme) en 6cd (au terme de 6) et 7b (au début de 7b-8) assurait ici et là l'échange entre les élus et YHWH. Ici seule la proposition finale (6d) a pour sujet YHWH, là c'est un long développement qui lui revient avec pour centre 8aβ. Or 6d et 8aβ sont étroitement apparentés (pronom indépendant se rapportant à YHWH + verbe <sup>c</sup>*nh* + pronom suffixe *-m*), s'agissant ici et là de la réponse de YHWH aux siens. Considérons maintenant 7a entre 6 et 7b-8, et plus précisément entre 6d (au terme de 6) et 8aβ (au centre de 7b-8). On notera d'ici à là non seulement une identité de thème (parole de YHWH aux siens), mais aussi des effets d'assonances entre (*b*)<sup>c</sup>*md* <sup>c</sup>*nn yd*(*br*) <sup>l</sup>(*l*)*hm* et *yn*<sup>c</sup>*m* (7a) ou <sup>l</sup>*th* <sup>c</sup>*ntm*. On notera aussi un rapport entre 7a et ici et là l'avant-dernière proposition. En 6c et 7a non seulement les verbes sont construits avec la même préposition <sup>l</sup>, mais encore ils constituent une paire stéréotypée<sup>11</sup>. En 7a et 8bα on lit ici et là le même pronom-suffixe *hm* pour désigner les mêmes<sup>12</sup>. Ainsi 6-8 sont-ils structurés selon deux volets entourant la déclaration de 7a. Le premier volet développe ce qui concerne Moïse, Aaron et Samuel, le

<sup>10</sup> *nš'ntn* d'après Avishur, *Stylistic* pp. 82-83.

<sup>11</sup> *dbr/qr'* selon Avishur, *Stylistic* pp. 120 et 309. Il semble que, à partir de ladite paire on puisse repérer en 6-7a une petite symétrie concentrique (autour de *yn*<sup>c</sup>) que nous pouvons présenter comme ceci :

(élus)	<i>qr'ym*</i>	<sup>l</sup>	YHWH	: dernière colonne : d'abord deux
			<i>whw'</i>	désignations de YHWH (nom et pronom)
	<i>yn</i> <sup>c</sup>			
(YHWH)	<i>ydbr*</i>	<sup>l</sup> <i>y</i>	<i>m</i>	: dernière colonne : au terme deux
			<i>hm</i>	désignations des élus (deux pronom-suffixes)

<sup>12</sup> Dans notre proposition de *Merveilles* nous n'avions pas perçu la place de 7a entre les volets 6 et 7b-8.

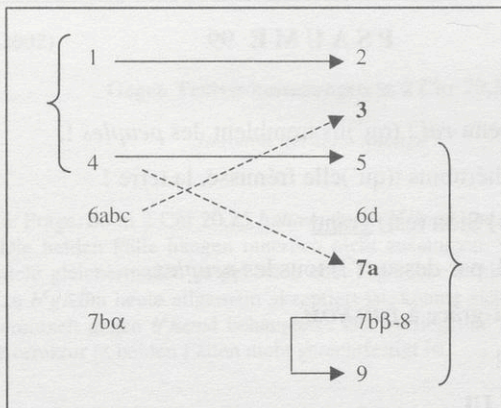
second ce qui concerne YHWH, même si chacun respecte la même séquence action des élus + action le de YHWH. Le centre 7a est en rapport tant avec l'ultime affirmation de 6 qu'avec l'affirmation centrale de 7b-8, et encore, même si c'est de façon moins manifeste, avec l'avant-dernière proposition ici et là. Pour complexe qu'elle soit, cette composition nous paraît assez nette et significative. Tout s'ordonne autour de cette parole du Dieu présent dans la colonne de nuée. A ceux qui l'appellent il répond, et il répond en tant qu'auteur et garant des commandements. Nous voyons maintenant comment 6-8 sont encadrés par 5 et 9 très étroitement apparentés entre eux. On notera comment *YHWH notre Dieu* se lit dans la première proposition en 5 et 9 (et dans ce dernier également dans la dernière), mais aussi dans la proposition centrale de 7b-8.

Avant de passer à la structure d'ensemble du psaume considérons un ensemble partiel, soit celui de 2-6. Il se présente en effet selon le chiasme que fera voir le tableau suivant :

2. <b>YHWH</b>	<i>Sion</i>		
	[ <i>grand/haussé</i> ]		
	<b>Lui</b>	3. <b>ton nom</b>	
	<i>grand*</i>		saint, Lui
	4. le jugement		Toi
	le jugement	[ <i>Jacob</i> ]	Toi
5. <i>Haussez*</i>		[ <i>YHWH</i> ]	saint, Lui
	6. <i>Moïse...</i>	<b>son nom</b>	
<b>YHWH</b>	<b>Lui</b>		

De 2-3a à 6 on voit le parallèle entre *Sion + Lui* et *Moïse + Lui*, mais l'inversion entre *YHWH + ton nom* et *son nom + YHWH*. De 3bc à 5 on retrouve la même séquence de *grand\* + saint + Lui* en *haussez\* + saint + Lui* (on se souvient de la paire stéréotypée *gdl/rwm*), et en 4ab et 4cd *le jugement + toi*. De plus en 2-3a (début du premier volet 2-4b) nous lisons entre *Sion* et *Lui* les deux termes qu'on lit en 3b et 5a (*grand/haussé*), tandis qu'en 4cd et 5ab (début du deuxième volet 4c-6) nous lisons *Jacob* et *YHWH*, soit ces termes correspondant à *Sion* et *Moïse...* en 2a et 6ab, et à *YHWH* en 2a et 6c. On aura remarqué l'importance ici des pronoms indépendants de la troisième et de la deuxième personnes comme indices pour la structure de cet ensemble. Certes ce chiasme ne commande pas la structure d'ensemble du psaume, mais pour le moins il assure une certaine articulation entre les deux parties 1-5 et 5-9.

Nous pouvons maintenant en venir à la structure d'ensemble de notre psaume. Reprenant ce que nous avons repéré ci-dessus nous pouvons schématiser l'ensemble comme ceci :



On se souvient des deux parties 1-5 et 5-9 avec leurs centres respectifs en 3 et 7a. Nous voudrions maintenant montrer certains enchaînements (entre eux parallèles) d'une partie à l'autre. Commençons par les deux unités extrêmes, soit 1 + 2 et 7bβ-8 + 9. On relèvera en 1 et 8 la répartition des termes de la paire stéréotypée *'l/mlk*<sup>13</sup>, la récurrence de *YHWH* de 1 à 2, et de *YHWH* *notre Dieu* de 8 à 9, et enfin de 2 à 9 la récurrence de *rwm* (*hausse*, *haussez*) et la correspondance entre *Sion* et *la montagne de son lieu-saint*. On peut donc avancer qu'existe une certaine séquence entre les deux premières et les deux dernières unités de notre psalme<sup>14</sup>. Mais la même chose peut être avancée à propos des dernières unités de 1-5 (4 et 5) avec les dernières de 5-9. On lit en effet *toi* (pron. indépendant se rapportant à *YHWH*) tant en 4 (*bis*) qu'en 8, et de nouveau les termes de la paire stéréotypée susdite en 4 (*roi*) et 8 (*un Dieu*). Et nous avons déjà relevé le rapport étroit entre 5 et 9. En 4 (avant-dernière unité de 1-5) et 6abc (deuxième unité de 5-9) nous lisons les noms propres ici de Jacob, là de Moïse, Aaron, et Samuel. En ne considérant que les ensembles 1-5 et 6-8 nous pouvons faire les constatations suivantes. De 1 à 5 nous retrouvons *YHWH*, mais étant précisé en 5 qu'il est *notre Dieu*, et de même de 6abc à 8. En 4 et 7a, centre de 6-8 nous voyons répartis les termes de la paire stéréotypée *hqq/špt*<sup>15</sup>, tandis que de 3, centre de 1-5, à 6abc passe la récurrence du *nom* (divin), nom objet de l'action de grâce ou de l'appel, *jugement* instauré et *loi* donnée par le même *YHWH*.

Tels sont les rapports structurellement situés que le texte nous invite à faire jouer dans notre lecture, une fois exploités les divers indices structurels qu'il contient tout en prenant conjointement en considération les contenus entre lesquels ils suggèrent les rapports.

<sup>13</sup> Avishur, *Stylistic* pp. 350.440.636.

<sup>14</sup> On pourrait encore relever de 1 + 2 à 7bβ - 8 + 9 l'inversion suivante : on lit la préposition *'l* en 2 et 8, mais en 1 et 9 les termes de la paire stéréotypée *hr/ʾrs* (Avishur p. 278). On voit bien l'opposition et la complémentarité entre la terre (tous les peuples) et la montagne du lieu-saint. Il est plus difficile de découvrir un rapport entre 2b et 8 à partir de l'emploi de *'l*. Dira-t-on que *YHWH* exerce son pouvoir tant sur tous les peuples que sur (les méfaits de) son peuple ?

<sup>15</sup> Avishur, *Stylistic* p.758, à l'index.

## PSAUME 99

- 1a YHWH est devenu-*roi* : (qu')ils tremblent, les *peuples* !,  
1b assis (sur) les chérubins :(qu')elle frémisses, la terre !
- 2a YHWH dans (*b*) Sion (est) grand  
2b et HAUSSE, **LUI**, par-dessus (<sup>c</sup>*l*) tous les *peuples*.
- 3a (Qu')ils rendent-grâce à *TON NOM*  
3b grand et craint !  
3c (Il est) **SAINT, LUI**.
- 4a (C'est) une force, un *roi* aimant le jugement.  
4b **TOI** tu as fixé la droiture.  
4c Le jugement et la justice en (*b*) Jacob,  
4d **TOI** tu (les) as faits.
- 5a HAUSSEZ YHWH NOTRE DIEU,  
5b et PROSTERNEZ-VOUS VERS (*l*) l'escabeau de ses pieds.  
5c (Il est) **SAINT, LUI**.
- 6a Moïse et Aaron, parmi ses prêtres,  
6b et Samuel, parmi (*b*) les (gens) a p p e l a n t SON NOM,  
6c (en) a p p e l a n t vers (<sup>c</sup>*l*) YHWH,  
6d **LUI**, il leur **répondait** :
- 7a dans (*b*) la colonne de nuée il leur (<sup>c</sup>*l*ym) parlait.  
7b Ils gardèrent ses témoignages et la Loi (qu')il leur (*lmw*) avait donnée.
- 8a YHWH NOTRE DIEU, **TOI** tu leur **répondais**;  
8b un DIEU endurent, (voilà ce que) tu as été pour eux (*lhm*),  
8c et te vengeant de (<sup>c</sup>*l*) leurs actions (mauvaises).
- 9a HAUSSEZ YHWH NOTRE DIEU,  
9b et PROSTERNEZ-VOUS VERS (*l*) la montagne de son lieu-SAINT.  
9c Car (il est) **SAINT, YHWH NOTRE DIEU**.

## Gegen Textverbesserungen in 2 Chr 20,25

Joachim Becker - Aachen

Es geht um die Frage, ob in 2 Chr 20,25 *bāhæm* durch *b<sup>e</sup>hemâ* und *p<sup>e</sup>gārîm* durch *b<sup>e</sup>gādîm* zu ersetzen ist. Die beiden Fälle hängen innerlich nicht zusammen, wie denn auch die beiden Korrekturen nicht gleichermaßen gutgeheißen oder abgelehnt werden. Während die Korrektur von *p<sup>e</sup>gārîm* zu *b<sup>e</sup>gādîm* heute allgemein akzeptiert ist, konnte sich das masoretische *bāhæm* wenigstens vereinzelt gegen *b<sup>e</sup>hemâ* behaupten<sup>1</sup>. Der vorliegende Beitrag versucht aufzuzeigen, daß die Korrektur in beiden Fällen nicht gerechtfertigt ist.

I. *bāhæm* oder *b<sup>e</sup>hemâ*

## 1. Textüberlieferung

Die Lesart *b<sup>e</sup>hemâ* ist in der Überlieferung des hebräischen Textes nirgendwo anzutreffen. Die masoretische Lesart *bāhæm* wird von Targ und Syr gestützt, ferner von der Vg, die *bāhæm* auf die im vorausgehenden V.24 erwähnten Leichen bezieht und es verdeutlichend mit »inter cadavera« wiedergibt. Nur die LXX setzt *b<sup>e</sup>hemâ* anstelle von *bāhæm* voraus und übersetzt es mit *ktênê*. Erstaunlich ist, daß die Vetus Latina, die doch als Tochter der LXX deren Lesart aufweisen müßte, mit »in illis« den TM stützt<sup>2</sup>.

## 2. Der heutige Trend

Den älteren Übersetzungen der Neuzeit ist eine Korrektur von *bāhæm* fremd. Genannt seien die Übersetzung Luthers, die King James Version (1611), die niederländische Statenvertaling (1637), die American Standard Version (1901) und die Leidse Vertaling (1912). Es versteht sich, daß überall da, wo die Vg maßgebend war, keine Korrektur vorgenommen wurde. Die neueren Bearbeitungen vollziehen einen Kurswechsel zugunsten der Lesart *b<sup>e</sup>hemâ*. So die revidierte Lutherbibel (1984), die New King James Version (1982), die Revised Standard Version (1952), die New Revised Standard Version (1989) und die Nova Vulgata (1979). Genannt seien noch die einflußreiche Bible de Jérusalem, die New English Bible (1970) und die Traduction Oecuménique de la Bible (TOB) (1975). Resistent geblieben sind zum Beispiel die Deutsche Einheitsübersetzung (1980), die niederländische Canisius-Bijbel (1948), die Revidierte Elberfelder Bibel (1993) und die niederländische Willibrordvertaling (1981, neubearbeitet 1995) (»stussen de lijken«).

In BHK und BHS wird ohne Umschweife *b<sup>e</sup>hemâ* vorgeschlagen; in ThWAT I, Art. *bzz*, 587 (Ringgren), und VII, Art. *r<sup>e</sup>kûš*, 518 (Thiel), wird es vorausgesetzt. Die neueren Kommentare liegen erwartungsgemäß auf dieser Linie. So A.Noordtzij, *De boeken der Kronieken II* (Korte verklaring van de Heilige Schrift), Kampen 1938; J.Goettsberger, *Die Bücher der*

<sup>1</sup> Leider nicht in dem textkritischen Standardwerk D.Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. I. Josué, Juges etc. (OBO 50,1), Fribourg/Göttingen 1982, 496f, das sich für beide Korrekturen ausspricht.

<sup>2</sup> Vgl. Barthélemy, op.cit., 496, der jedoch darauf hinweist, daß die Lesart nur in der ersten Bibel von Alcalá (= Complutum) bezeugt ist, wobei die Herkunft nicht geklärt zu sein scheint. Die handschriftliche Bezeugung der Vetus Latina ist für die Chronikbücher äußerst spärlich. Vgl. R.Gryson, *Altlateinische Handschriften*. Manuscripts Vieux Latins, Première partie : Mss 1-275 (VL 1/2A), Freiburg/Brsq. 1999, 184.

Chronik oder Paralipomenon (HSAT), Bonn 1939; L.Marchal, Les Paralipomènes, in: L.Pirot-A.Clamer, La Sainte Bible IV, Paris 1949; H.Bückers, Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon (HBK IV,1), Freiburg/Brsgr. 1952; K.Galling, Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia (ATD 12), Göttingen 1954, <sup>2</sup>1958; W.Rudolph, Chronikbücher (HAT 21), Tübingen 1955; A. van den Born, Kronieken (BOT), Roermond/Maaseik 1960; M.Myers, II Chronicles (AB 13), Garden City-New York 1965; H.G.M. Williamson, 1 and 2 Chronicles (NCeBC), London 1982<sup>3</sup>; S.Japhet, I & II Chronicles (OTL), London 1993.

### 3. Argument aus dem Kontext

Der inhaltliche Vergleich von *b<sup>e</sup>hemâ* und *r<sup>e</sup>kûš*, von dem man etwas erwarten könnte, bietet keine Entscheidungshilfe. Daß Großvieh (*b<sup>e</sup>hemâ*) Beute sein kann, ist klar. Gerade zum Troß eines Heeres gehören Pferde, Maultiere, Esel und eventuell Kamele (vgl. 2 Kön 3,9.17)<sup>4</sup>. In 2 Chr 20,25 könnte dann *b<sup>e</sup>hemâ* passend das an erster Stelle genannte Beutegut sein<sup>5</sup>. Mit *r<sup>e</sup>kûš*, das an zweiter Stelle steht, wäre dann wohl »allerlei Habe« mit Ausnahme des bereits erwähnten Großviehs gemeint. Dagegen läßt sich sogleich einwenden, daß der inhaltlich so variable Terminus *r<sup>e</sup>kûš* den gesamten Besitzstand, *b<sup>e</sup>hemâ* mit einbegriffen, bezeichnen kann<sup>6</sup>. Unter dieser Voraussetzung wäre die Lesart *b<sup>e</sup>hemâ* in 2 Chr 20,25 sogar auszuschließen.

Eine wirkliche Entscheidungshilfe bietet m.E. der Zusammenhang. In V.24 nähern sich die Judäer dem feindlichen Heerhaufen und stellen fest, daß die Feinde als Leichen daliegen. In V.25 geht man daran, sich ihrer Beute zu bemächtigen (*lāboz ʾet-š<sup>e</sup>lālām*), nämlich der Beute derer, die als Leichen daliegen<sup>7</sup>. Man findet bei/an ihnen (*bāhæm*) sehr viel (*lārob*). Die Präposition *b<sup>e</sup>* schafft keine Klarheit, da sie nicht mehr als irgendeine vage lokale Zuordnung ausdrückt<sup>8</sup>. Man hat jedoch nicht den Eindruck, daß hier Großvieh oder Kleinvieh zur Beute zu rechnen ist<sup>9</sup>. Es scheint sich um Dinge zu handeln, die man an den Gefallenen erbeuten kann, nämlich um allerlei Habe (*r<sup>e</sup>kûš*), Waffenrüstung und Kleider der Toten (s. Nr.II) sowie Kostbarkeiten (Ringe, Armspangen, Halsketten, Juwelen), die eigens Erwähnung verdienen.

<sup>3</sup> Williamson mit der Bemerkung »may well be right«. Er bringt ferner folgenden beachtenswerten Hinweis: »The syntax of the MT seems not to be impossible for the Chronicler and gives good sense.« Er findet *b<sup>e</sup>hemâ* sogar »a slightly curious item in the context«.

<sup>4</sup> In 2 Kön 3,17 steht außer *b<sup>e</sup>hemâ* sogar *mignæh*, womit – wenigstens auch – Kleinvieh gemeint ist. Eine LXX-Lesart setzt allerdings *ūmaj<sup>h</sup>nēkæm* »und euer Lager« anstelle des Pseudoplrals *ūmiqnēkæm* voraus.

<sup>5</sup> Dem widerspricht natürlich nicht, daß *b<sup>e</sup>hemâ* in Dtn 2,35; 3,7; 13,16; 20,14; Jos 8,2,27; 11,14 aus einem besonderen Grund von der Beute unterschieden wird. Eine Erörterung dieses Sachverhalts bei A.Michel, *Theologie aus der Peripherie. Die gespaltene Koordination im Biblischen Hebräisch* (BZAW 257), Berlin/New York 1997, 189-191. – M.Görg, *Josua* (EB), Würzburg 1991, zu Jos 22,8, weist darauf hin, daß in altorientalischen Geschenklisten zunächst der Viehbestand genannt wird. Ein Argument für die Lesart *b<sup>e</sup>hemâ* in der Beuteliste von 2 Chr 20,25 ist daraus wohl nicht zu gewinnen.

<sup>6</sup> Vgl. etwa 1 Chr 27,31; 2 Chr 32,29. Die LXX gibt *r<sup>e</sup>kûš* in Num 16,32 sogar mit *ktēnē* wieder. In Num 35,3 steht *r<sup>e</sup>kûš* zwischen *b<sup>e</sup>hemâ* und *hayyâ*; es fehlt jedoch in der LXX und wohl auch in der Vg.

<sup>7</sup> Das Suffix in *š<sup>e</sup>lālām* bezieht sich auf die Auszuplünderten. An sich kann es sich, wie zahlreiche Stellen mit *šālāl* ausweisen, sowohl auf die Plünderer als auch auf die Auszuplünderten beziehen.

<sup>8</sup> Vgl. E.Jenni, *Die hebräischen Präpositionen*, Band 1: Die Präposition Beth, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, bes. 25f.175.179.

<sup>9</sup> Vgl. auch die Einschätzung von Williamson (s. oben Anm.3). Es ist bemerkenswert, daß *r<sup>e</sup>kûš* nicht nur von Befürwortern der Lesart *b<sup>e</sup>hemâ*, bei denen es verständlich ist, sondern auch von Befürwortern des masoretischen *bāhæm* spontan nicht von tierischem Besitz verstanden wird. Man findet *apokeuē* (LXX), supellex oder supellectilis (Vg), Güter (Luther), Waren (Einheitsübersetzung), riches (King James Version), des biens (Bible de Jérusalem), sonst noch: Besitz, Habe, Fahrhabe, Fahrnis, Habseligkeiten.

Diese Gegenstände sind von der Art, daß man sie an sich rafft (*way<sup>e</sup>našš<sup>e</sup>lû lāhem*)<sup>10</sup>. Schließlich wird die Beute, wie aus *l<sup>e</sup> ʔn maššā*<sup>7</sup> hervorgeht, transportiert, was zu *b<sup>e</sup>hemâ* nicht passen will.

#### 4. Die Funktion von *lārob*

Der Ausdruck *lārob* ist typisch für die Sprache des Chronisten, der ihn in 1 und 2 Chr wohl 36mal verwendet<sup>11</sup>. In 22 Fällen steht *lārob* in gleichsam attributiver Beziehung zu einem oder mehreren Substantiven. Dieser Gebrauch wäre in 2 Chr 20,25 gegeben, wenn die Lesart *b<sup>e</sup>hemâ* authentisch wäre. In 13 Fällen wird *lārob* gleichsam adverbial auf Satzebene gebraucht. Dies ist in 2 Chr 20,25 der Fall, wenn das masoretische *bāhem* authentisch ist. Wiederum handelt es sich um gut chronistischen Sprachgebrauch<sup>12</sup>. Von daher ist keine Entscheidung zugunsten der einen oder anderen Lesart möglich.

Wohl kann zu einer Entscheidung verhelfen, daß in 2 Chr 20,25 durch *lārob* nicht direkt die Menge der einzelnen Güter hervorgehoben wird, wie die Befürworter der Lesart *b<sup>e</sup>hemâ* anzunehmen genötigt sind<sup>13</sup>, sondern die Menge der Beute insgesamt. Die einzelnen Beutegüter werden nur als Beispiele aufgezählt, und zwar mit Hilfe eines *Wāw* explicativum. Nach der Aufzählung wird noch hervorgehoben, daß die zusammengeraffte Beute wegen der Menge nicht zu transportieren war (*l<sup>e</sup> ʔn maššā*), und daß das Sammeln der Beute drei Tage in Anspruch nahm, eben weil sie so zahlreich war (*kî rab-hû*<sup>7</sup>).

Ähnlich liegt auch in 2 Chr 14,12ff der Nachdruck auf der Menge der Beute. Sie trugen viel Beute davon (*šālāl harbeh m<sup>e</sup> ʔd*); weiter heißt es, daß sie alle Städte plünderten, weil zahlreiche Beute in ihnen war (*kî bizzâ rabbâ hay<sup>e</sup>tâ bāhem*). Erst danach werden zwei konkrete Beutegüter genannt, deren man sich nach der Eroberung des Zeltlagers der Herden bemächtigt hat, nämlich Kleinvieh in Menge und Kamele (*so ʔn lārob ūg<sup>e</sup>mallim*). Man beachte an dieser Stelle nicht die Ausdrucksweise *so ʔn lārob ūg<sup>e</sup>mallim* in V.14, die von den Befürwortern der Lesart *b<sup>e</sup>hemâ* herangezogen wird (s. unten Nr.5), sondern das verräterische *bāhem* am Ende von V.13, das dem Chronisten auch an unserer Stelle 2 Chr 20,25 in die Feder kommt. In 2 Chr 14,13 geht es um zahlreiche Beute in den Städten (*bāhem*), in 2 Chr 20,25 bei den Leichen der Feinde.

#### 5. *Wāw* explicativum oder »gespaltene Koordination« mit *Wāw* copulativum

Wieder geht es um die beiden Lesarten. Bleibt man beim masoretischen *bāhem*, ist in *ūr<sup>e</sup>kūš* sowie in *ūp<sup>e</sup>gārīm* und *ūk<sup>e</sup>lê h<sup>a</sup>mudôt* ein *Wāw* explicativum anzunehmen. Der Satz ist dann folgendermaßen zu verstehen: Sie fanden bei ihnen in Menge, nämlich (»und zwar«, »unter anderem«) *r<sup>e</sup>kūš* usw. Nimmt man die Lesart *b<sup>e</sup>hemâ* an, schließen sich *r<sup>e</sup>kūš* und die beiden anderen Beutegüter mit einem *Wāw* copulativum an *b<sup>e</sup>hemâ* an. Daß nur *b<sup>e</sup>hemâ*, nicht aber die drei weiteren Beutegüter, ein *lārob* bei sich hat, ist ein gut zu belegendes bibelhebräisches

<sup>10</sup> *lāhem* ist als Dativus commodi auf die Beutemachenden zu beziehen. Vgl. ThWAT V, 575 (Hossfeld/Kalthoff).

<sup>11</sup> In 2 Chr 9,1 ersetzt er ein *rab-m<sup>e</sup> ʔd* der Vorlage 1 Kön 10,2 durch *lārob* und in 2 Chr 9,9 ein *harbeh m<sup>e</sup> ʔd* der Vorlage 1 Kön 10,10 durch *lārob m<sup>e</sup> ʔd*.

<sup>12</sup> Hervorgehoben auch von Williamson (s. oben Anm.3).

<sup>13</sup> Durch »gespaltene Koordination« (s. unten Nr.5) gilt *lārob* nicht nur für *b<sup>e</sup>hemâ*, sondern auch für die drei anderen Beutegüter. – In der Patlochbibel (1962; AT bereits 1955; Chronikbücher bearbeitet von M.Stenzel) wird die Stellung von *lārob* verzeichnet: »Man fand Vieh, mengenweise Waren usw.«.

Stilmittel. Das *lārob* gilt aufgrund »gespaltener Koordination« für die gesamte Kette der aufgezählten Beutegüter<sup>14</sup>.

Was Befürworter der Lesart *b<sup>e</sup>hemā* beeindruckt, ist die Tatsache, daß die »gespaltene Koordination« im Zusammenhang mit *lārob* an vier chronistischen Stellen vorkommt<sup>15</sup>: in 2 Chr 9,1 (*b<sup>e</sup>sāmīm w<sup>e</sup>zāhāb lārob w<sup>e</sup>ʿwbæn y<sup>e</sup>qārā*), in 2 Chr 9,9 (120 Talente Gold und *b<sup>e</sup>sāmīm lārob m<sup>e</sup>ʿod w<sup>e</sup>ʿwbæn y<sup>e</sup>qārā*), in 2 Chr 14,14 (*soḥ lārob ūg<sup>e</sup>mallim*) und in 2 Chr 32,5 (*šəlah lārob ūmāginnim*). Außer der stilistischen Übereinstimmung der vier genannten Stellen mit 2 Chr 20,25 trägt ein gewisses Mißtrauen gegenüber dem bei der Lesart *bāham* erforderlichen *Wāw* explicativum dazu bei, daß man sich für die Lesart *b<sup>e</sup>hemā* entscheidet<sup>16</sup>.

Die Textüberlieferung sowie die oben in Nr.3 und 4 gemachten Beobachtungen raten davon ab, in 2 Chr 20,25 eine »gespaltene Koordination« unter Voraussetzung der Lesart *b<sup>e</sup>hemā* anzunehmen. Es darf auch darauf hingewiesen werden, daß in 2 Chr 9,1.9; 14,14 und 32,5 auf *lārob* jeweils nur ein einziger weiterer Terminus folgt, während es in 2 Chr 20,25 ihrer drei wären. Das Mißtrauen gegenüber dem *Wāw* explicativum ist nicht begründet; der freiere Gebrauch der Konjunktion *w<sup>e</sup>* steht außer Zweifel.

## II. *p<sup>e</sup>gārīm* oder *b<sup>e</sup>gādīm*

### 1. Textüberlieferung

Die absonderlich anmutende Lesart *p<sup>e</sup>gārīm* hat in der Überlieferung des hebräischen Textes relativ wenige Abweichler gegen sich, unter anderem die Complutensische Polyglotte<sup>17</sup>. Sie werden wohl wie die heutigen Befürworter der Lesart *b<sup>e</sup>gādīm* zu einer sich anbietenden *Lectio facilians* gegriffen haben. Der masoretische Text wird von Targ und Syr gestützt. Die LXX bietet *skyla* (Neutrum pluralis), womit im Griechischen gängig das aus Waffen, Rüstung und Kleidern bestehende Beutegut bezeichnet wird. Die schwach bezeugte *Vetus Latina* liest »et vestium«<sup>18</sup>. Handelt es sich um eine Interpretation des *skyla* der LXX oder um eine *Lectio facilians*, wie man sie in der Überlieferung des hebräischen Textes antrifft? Die Vg (»vestes quoque«) könnte von der *Vetus Latina* beeinflusst sein oder ihrerseits konjekturen, eventuell unter Rückgriff auf eine damals bereits vorhandene abweichende Lesart.

Da *Vetus Latina* und Vg sowie hebräische Handschriften, die unter dem Verdacht stehen, eine *Lectio facilians* zu bieten, nicht ernsthaft gegen die masoretische Überlieferung antreten können, wird viel von der Beurteilung der LXX-Lesart abhängen. Barthélemy (s. Anm.1) meint, *skyla* stehe der Lesart *b<sup>e</sup>gādīm* jedenfalls näher als dem masoretischen *p<sup>e</sup>gārīm*. Daß Kleider bessere Beute sind, als Leichen es sein können, ist nur allzu wahr. Textkritisch ist diese Feststellung jedoch wertlos. Es darf als sicher gelten, daß die LXX nicht *b<sup>e</sup>gādīm*, sondern *p<sup>e</sup>gārīm* in ihrer Vorlage stehen hatte; *b<sup>e</sup>gādīm* hätte sie nämlich nicht mit

<sup>14</sup> Vgl. Michel, op.cit. (s. Anm.5). Der Verfasser optiert für die Lesart *b<sup>e</sup>hemā* (S.292, Anm.570).

<sup>15</sup> Barthélemy, op.cit. (s. Anm.1), 496, führt nur 2 Chr 14,14 und 32,5 an.

<sup>16</sup> Neuere Stellungnahmen: H.A.Brongers, Alternative Interpretationen des sogenannten *Waw copulativum*, ZAW 90 (1978) 273-277; D.W.Baker, Further Examples of the *Waw Explicativum*, VT 30 (1980) 129-136; B.A.Mastin, *Waw Explicativum* in 2 Kings VIII, 9, VT 34 (1984) 553-555; H.-P.Müller, Nicht-junktiver Gebrauch von *w-* im Althebräischen, ZAH 7 (1994) 141-174; G.Vanoni, Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion *w =*. Am Beispiel von Ps 149,6, in: FS W.Richter, St.Otilien 1991, 561-575 (ablehnend).

<sup>17</sup> Vgl. Barthélemy, op.cit. (s. Anm.1), 497. Luther (»und Kleider«) steht unter dem Einfluß der Bibel von Brescia (vgl. ebd.).

<sup>18</sup> Vgl. Anm.2 zur Lesart »in illis«.



*skyla*, sondern mit *himatia* übersetzt. Bei *p<sup>e</sup>g<sup>a</sup>řim* hat sie treffend an den überaus bekannten Vorgang der Ausplünderung Gefallener gedacht; es handelt sich um Waffen, Rüstungen und Kleider, die zusammen *skyla* genannt werden. In 1 Sam 31,8//1 Chr 10,8 ist vom Ausplündern Gefallener die Rede, wobei der Ausdruck *paššet* (ausziehen) *’et-ha’lālīm* vorkommt. So vertraut ist der Vorgang, daß in 2 Sam 23,10 einfaches *paššet* mit Ellipse von *l<sup>h</sup>lālīm* genügt<sup>19</sup>. In 2 Makk 8,27 ist bei *skyla* wie im klassischen Griechisch eher an Rüstungen gedacht; es heißt dort: »... ihnen ihre Waffen wegnehmend (*hopologêsantes autous*) und ihre Rüstungen ausziehend (*ta skyla ekdysantes*).

## 2. Der heutige Trend

Die Lesart *b<sup>e</sup>g<sup>a</sup>řim* ist heute weithin anerkannt. Wer sich für *b<sup>e</sup>hemâ* entscheidet (s. I,2), entscheidet sich erst recht für *b<sup>e</sup>g<sup>a</sup>řim*<sup>20</sup>. Schon in früheren Zeiten war protestantischerseits wegen der Übersetzung Luthers (s. Anm.17) und katholischerseits wegen der Autorität der Vg nicht viel anderes zu erwarten. Dem TM treu geblieben ist die angelsächsische Übersetzungstradition, zum Teil bis auf den heutigen Tag. Sie geht aus von der King James Version (1611) (»riches with the dead bodies«)<sup>21</sup>. Man vergleiche ferner die New King James Version (1982) (»valuables on the dead bodies«), die American Standard Version (1901) (»and dead bodies«)<sup>22</sup> sowie einige andere angelsächsische Übersetzungen des vorigen Jahrhunderts. Genannt seien noch die niederländische Statenvertaling (1637) (»en dode lichamen«), die Elberfelder Bibel (1905) (»sowohl Habe als Leichname«)<sup>23</sup>. Die niederländische Willibrordvertaling (1981, 1995) läßt *p<sup>e</sup>g<sup>a</sup>řim* aus, ohne es durch *b<sup>e</sup>g<sup>a</sup>řim* zu ersetzen<sup>24</sup>.

## 3. Versuch einer Lösung

Die solide masoretische Überlieferung läßt die Lesart *b<sup>e</sup>g<sup>a</sup>řim*, in welcher Phase der Textüberlieferung auch immer, als *Lectio facilis* erscheinen. Die graphische Verwechselbarkeit von *pgr* und *bgd*<sup>25</sup> ist ambivalent; sie kann zu Fehlern führen, aber auch zur Textverbesserung verleiten. Daß *p<sup>e</sup>g<sup>a</sup>řim* unter dem Einfluß des im vorausgehenden V.24 stehenden *p<sup>e</sup>g<sup>a</sup>řim* als fehlerhafte Lesart entstanden sein soll, ist schwer vorstellbar.

Zu bedenken ist, daß Texte nicht nur in der Textüberlieferung, sondern auch im Entstehen (im »Original«) verunglücken können, sei es beim (synchronen) Erstautor, sei es in der Phase der kanonischen Rezeption<sup>26</sup>. Ein solcher Text wäre zu respektieren. Doch scheint der masoretische Text gar nicht verunglückt zu sein; er ist nur etwas anspruchsvoll. Ein *wâw* con-

<sup>19</sup> Entsprechend ist eventuell auch *paššet* in Hos 7,1 zu verstehen. – Auch Fliehende werfen *b<sup>e</sup>g<sup>a</sup>řim* und *kelim* weg, so daß der Weg davon übersät ist (2 Kön 7,15). Man flieht eben »nackt« (Am 2,16). Ohne daß der Vorgang der Ausplünderung ins Bild käme, werden in Jos 7,21; 22,8 und Ri 5,30 neben anderen Beutegütern Kleider erwähnt.

<sup>20</sup> Williamson (s. I,2 und Anm.3), der die Lesart *b<sup>e</sup>hemâ* mit einem gewissen Zögern gutheißt, findet die Lesart *b<sup>e</sup>g<sup>a</sup>řim* »almost certainly right«.

<sup>21</sup> Hier wird mit einem *Wâw* concomitantiae gerechnet.

<sup>22</sup> Die Revised Standard Version (1952) und die New Revised Standard Version (1989) sind zu *b<sup>e</sup>g<sup>a</sup>řim* übergegangen.

<sup>23</sup> Die Revidierte Elberfelder Bibel (1993) liest »als auch Kleider«.

<sup>24</sup> »Tussen de lijken« (vgl. »inter cadavera« der Vg) ist nicht Wiedergabe von *p<sup>e</sup>g<sup>a</sup>řim*, sondern von *bâhæm*.

<sup>25</sup> Die ersten Radikale lauten ähnlich, die mittleren sind identisch, die dritten sind im Schriftbild leicht verwechselbar.

<sup>26</sup> Vgl. etwa die Verwechslung der Namen in 2 Chr 22,6 (Asarja statt Ahasja) sowie *kohî* in Ps 22,16, wo der Verfasser wohl *hikki* schreiben wollte.

comitantiæ, wie es zum Beispiel die King James Version annimmt (s. Nr. II,2), könnte schon die Lösung sein<sup>27</sup>. Ansprechender sind jedoch die oben (in Nr. II,1) angestellten Erwägungen zur Übersetzung der LXX. Daß die Leichen der Gefallenen ausgeplündert wurden, war dem Verfasser des hebräischen Textes nicht weniger vertraut als dem griechischen Übersetzer; mit *p<sup>e</sup>gārîm* schien ihm genug gesagt zu sein. Neben beweglicher Habe (*r<sup>e</sup>kûš*) und den an dritter Stelle noch eigens genannten Kostbarkeiten (*k<sup>e</sup>lê h<sup>e</sup>mudôî*) ist also von auszuplünderten Leichen die Rede, wobei vor allem Waffen, Rüstungen und Kleider zu erbeuten waren.

---

<sup>27</sup> Ähnlich M. Buber, Die Schriftwerke, Heidelberg 1962, <sup>6</sup>1986, 647: » ... und fanden an ihnen, so an der Habe, so an den Leichen, die Menge, auch kostbare Geräte.«

## Wenn der Geruch des Lebens in die Nase steigt...

(( Der Duft aus der Bibel - in rezeptionsgeschichtlicher Perspektive bei Klara von Assisi  
Zum 750. Todesjahr der Hl. Klara von Assisi (1193-1253) ))

Klaus Braunger – Münster

Die Vorstellung vom Duft, des Geruchs und der Nase beflügelte in allen Zeiten die Menschen ihre Gedanken, Phantasien und Vorstellungen literarisch zu Papier zu bringen. Der irische Schriftsteller James Joyce zählt ebenso zu ihnen wie der französische Philosoph Montaigne, von dem das berühmte Wort stammt: der beste Geruch einer Frau ist, nach nichts zu riechen. Zu einem ganz anderen Schluss kam ich, als ich das Parfüm des Erfolgsautors Patrick Süskind zur Hand nahm. Dieser Krimiroman veranlasste nicht nur mich, einige Tage nach der Lektüre mit schnüffelnder Spürnase konzentriert die Duftmischungen der Wirklichkeit aufzusaugen und nach ihren Duftquellen zu analysieren, sondern eröffnete einen Dufthorizont. Was tat sich da für mich auf, auf eine neue Art der Wirklichkeit zu begegnen. Nach acht Jahren olfaktorischer Abstinenz bin ich erneut auf den Geruch in literarischer Hinsicht aufmerksam geworden und zwar stolperte ich über die eigentümliche, sonderbar anmutende Redewendung des Franziskus (1182-1226), der in einer Predigt von den *wohlduftenden Worten meines Herrn Jesus Christus* spricht. Wie ist er denn auf diesen Gedanken gekommen, so fragte ich mich, und: was liegt da bei ihm näher als in der Bibel und in den Schriften seiner Weggefährtin Klara (1193-1253) nachzusehen?

### Wie schreibt Klara von Assisi über den Duft?

Wie spricht nun Klara von Assisi von den Düften, den Wohlgerüchen ja gar dem Geruchsorgan der Nase? Welche Wirkung löst in ihr der Duft aus, welche Bedeutung misst sie ihm bei? Über Klara von Assisi gibt es nur wenige Schriften, noch weniger sind von ihr selbst erhalten. Desto erstaunlicher ist es, dass sie in ihren Schriften dem Duft eine nicht geringe Rolle einräumt. Um ein klareres Bild zu bekommen, wird zunächst versucht, Klara selbst in ihren Schriften reden zu lassen und diese auf dem biblischen Hintergrund zu lesen und zu deuten.

Klara von Assisi selbst schreibt nur zweimal in ihren erhaltenen Schriften über den Duft und zwar in ihrem *vierten Brief an Agnes von Prag*<sup>1</sup> in einem Preis auf Christus:

#### LATEIN

Nr. 13 cuius odore mortui reviviscunt, cuius visio gloriosa beatificabit omnes cives supernae Jerusalem.

Nr. 30 Trahe me post te, curremus in odorem unguentorum tuorum, sponse caelestis!

#### DEUTSCH

Nr. 13 durch dessen Duft Tote wieder aufleben werden, dessen glorreicher Anblick selig machen wird alle Bewohner des himmlischen Jerusalems.

Nr. 30 Ziehe mich hin zu dir, wir wollen dem Dufte seiner [deiner (sic!)] Salben (Hld 1,3) naheilen, himmlischer Bräutigam!

<sup>1</sup>GRAU Engelbert (Hg.) Leben und Schriften der heiligen Klara, Vierter Brief an die heilige Agnes von Prag (1253), Werl 1997, in: FQ 2, 224-227.

Wie aus den Textpassagen deutlich wird, betont Klara zwei Momente des Duftes: die belebende Wirkung und die anziehende Wirkung.

**Klara von Assisi: "Durch dessen Duft Tote wieder lebendig werden..."**

Zum Einen stellt sie die belebende Kraft seines Duftes heraus, der sogar Tote aufleben, wiederleben lässt und kommt in einer christozentrischen Deutung des Bräutigams im Hohelied auf den Duft seiner Salben zu sprechen. Hierin fordert sie sich selbst und Agnes auf: Lasst uns dem Duft deiner Salben nacheilen, nachfolgen.

Klara greift hier auf die Vorstellung im Johannesevangelium zurück, in dem die Rede vom 'Duft des Verherrlichten' ist. Um das Bedeutungsspektrum des Duftes aufzuzeigen, das im Johannesevangelium transportiert wird, ist es von Vorteil, auf einige exegetische Hinweise im Anschluss an Joachim Kügler<sup>2</sup> einzugehen:

**Wie schreibt der Evangelist Johannes über den Duft?**

In dem Textabschnitt über die Salbung in Betanien (Joh 12) geht die Erweckung des Lazarus von den Toten durch Jesus voraus (Joh 11). Danach wird die Salbung der Füße durch Maria geschildert. Martha bediente und Maria goss Salböl über die Füße Jesu. Sie salbte ihn mit kostbarem Nardenöl und trocknete mit ihrem Haar die Füße ab. Dann kommt es zum Streit darüber, ob das Öl nicht besser verwendet hätte werden können. Jesus gibt zur Antwort: Die Tat der Maria geschehen zu lassen, und zwar: für den Tag seines Begräbnisses. Maria wischt daraufhin die Füße Jesu mit ihrem Haar ab. Das Haus wurde vom Duft des Öls erfüllt. In der Bibel ist dies die einzige Stelle, an welcher ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen den Motiven der Totenerweckung und des Duftes hergestellt werden kann. Wenn nun die Salbung mit der Totenerweckung des Lazarus - durch eine Verzahnung von Vorverweisen und Rückverweisen - in einem engeren Zusammenhang steht, dann versucht der Evangelist Johannes hier einen Mehrgehalt von Christus mitzuteilen.

Die enge Verzahnung von Joh 11, - der Totenerweckung des Lazarus und Joh 12, - der Salbung in Betanien kann deutlich werden am Zentralbegriff des Duftes: Dem Leichengestank des Todes in Joh 11 entspricht in Joh 12,3 der Duft als Gegenzeichen. Von Lazarus wird berichtet: 'er riecht schon'. Das bedeutet, dass der Verwesungsprozess und der damit verbundene stechende Leichengestank bereits eingesetzt hat und riechbar für die Nase Marthas wird. Er ist Zeichen des wirklich eingetretenen Todes. Lazarus haftet bereits dieser Todesgeruch an. Im Gegensatz dazu ist der Duft der Salbung das Oppositum, das auf ein Leben über den Tod hinausweist. Verwunderlich ist es deshalb nicht, dass in Joh 12 die Duftwirkung, nämlich die Verbreitung im ganzen Haus betont wird. In Joh 12, 3 heißt es: Das Haus aber wurde erfüllt vom Duft des Öls. Drei Interpretationsstränge stehen für die Deutung zur Verfügung:

(1.) Die symbolische Dimension nach Bultmann rekurriert auf das kerygmatische Ziel des Johannesevangeliums, das durch 2 Kor 2,14 inspiriert ist. Im 2. Korintherbrief betont Paulus, dass die Christen dazu berufen sind den Wohlgeruch Christi und damit implizit seine Botschaft zu verbreiten und zu verkünden. Der Duft dient dann als Hinweis auf die

---

<sup>2</sup>Vgl. KÜGLER Joachim, Duftmetaphorik im Neuen Testament, Stuttgart 2000, 158-171\*.

Ausbreitung der christlichen Botschaft in der ganzen Welt. (Das Haus entspricht dann der Welt). Symbolisch versteht Calduch Benages das Haus nicht bloß als Wohnung des Lazarus, sondern als geistliches Haus, in dem die Glaubensgemeinschaft, in der Christus stets gegenwärtig ist, gemeint ist.

(2.) Mehr die christologische und soteriologische Dimension betont Schnackenburg. Er weist dem Evangelisten die Absicht zu, die Hoheit Jesu hervorzuheben: diese Ehrung der Salbung empfängt demnach dieser bereits *'vor'* seinem Tod. Und - auch *'nach'* seinem Tod wie in Joh 19,39-40 (-Bestattung des Leichnams) deutlich wird: Nikodemus brachte eine Mischung aus Myrrhe und Aloe, etwa 100 Pfund. Sie banden den Leichnam Jesu in Leinentücher mit wohlriechenden Ölen. Dabei hat der johanneische Christuskönig die Macht sein Leben hinzugeben *'und'* zu nehmen. Das heißt, er hat die Vollmacht selbst über seine Salbung zu entscheiden, und zwar schon vor dem Tod. Dann ist die Salbung Hinweis auf ein Leben über den Tod hinaus.

(3.) Auf die stoffliche Dimension des Öls legt Calduch Benages Wert. Sie stellt eine Verbindung der Narde als Zeichen der Liebe her. Sie sieht die Narde als Verbindungsglied zwischen Joh 12,3 und dem Hohelied 1,12. Ein weiteres Glied ist der *'Sitz im Leben'*: das Mahl in beiden Bibelstellen. Richtig ist der königliche Kontext, und der Anlass des Mahles, so urteilt aus exegetischer Sicht jüngst Joachim Kügler. Fraglich bleibt, ob daraus eine Analogie herzustellen ist zwischen Bräutigam und Christus bzw. Braut und Duftspenderin Maria?

Auffällig ist, dass bereits in Joh 11,2 (Totenerweckung des Lazarus) Maria als diejenige vorgestellt wird, die den Herrn mit Öl gesalbt und seine Füße mit ihrem Haar abgetrocknet hat. Ein enger Kontakt der Berührung besteht durch das Öl. Der Geruch Jesu, der im Öl gebunden ist, wird somit durch Marias Haar aufgenommen. Die Dimension der Liebe ist durch das Tun Marias nicht ausgeschlossen. Die Narde gehört nach dem äthHen 32,1 / Apk Mos 29,6 zu den *'Düften des Paradieses'*. Damit wird die These unterstützt, dass das Salböl Hinweis auf das Leben nach dem Tod geben soll. Die Ausbreitung des Wohlgeruchs zielt wohl auf die universale soteriologische Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu ab. Bedeutsam ist das Moment, dass Marias Haar vom Duft Jesu getränkt ist und so zugleich Duft Marias wird. Sie geht eine hierarchische Duftgemeinschaft mit ihm ein, sie beugt ihr Haupt gleichsam unter seine Füße.

Problematisch scheint nach textimmanenter Sicht auch die stoffliche Verknüpfung zu sein, die Calduch Benages vornimmt, da das Nardenöl in Joh 19,39 explizit nicht *'als Bestattungsöl'*, - wie die 100 Pfund mächtige Mischung aus Myrrhe und Aloe-, erwähnt wird. Die angezeigte Analogie zwischen Braut und Bräutigam und Maria und Christus bekommt eine Schiefelage durch die hierarchische Duftgemeinschaft, von der wie noch unten im Hohelied deutlich wird, keine Rede sein kann. Nachdem ein Einblick gewonnen ist über die *'belebende Wirkung'* des Duftes ist nun der Aspekt der *'anziehenden Wirkung'* zu inspizieren.

**Klara von Assisi: "Wir wollen dem Duft deiner Salben nachlaufen..."**

In der Verszählung Nr. 30 kommt Klara im *'vierten Brief an Agnes von Prag'* auf das Hohelied Salomos zu sprechen. Klara formuliert den Inhalt der ersten Verse des Hohenliedes in Bezug auf sich selbst. In einem gebetartigen Ausruf an Christus stellt sie die Verse im Hohelied um. Sie setzt implizit Hld 1,2 voraus: Köstlich ist der Duft deiner Salben, dein Name hingegossenes Salböl; darum lieben dich die Mädchen. Dann greift sie den Anfang von

Hld 1,3 auf und interpretiert ihn in der Weise eines Appells an Agnes: "Ziehe mich hin zu dir, laß uns dem Duft deiner Salben nacheilen, himmlischer Bräutigam." Damit macht sie aus der singulären Selbstaufforderung eine hortative Wendung, in welcher Agnes verbal ungefragt, - doch auf dynamische, fordernde Weise angefragt - in den Adressatenkreis aufgenommen wird.

### *Wie wird im Hohelied über die Düfte geschrieben?*

Im Anschluss an Walter Bühlmann<sup>3</sup> ergibt sich folgender Interpretationsrahmen. Für unseren Kontext ist auf die Einheit Hld 1,2-2,7 einzugehen. Dem Sehnsuchtslied in 1,2-4 entspricht das Rahmenlied in 2,4-7, das hier jedoch nicht näher erläutert wird, da zum Duft keine Aussagen gemacht werden. Das Salböl gehört zu den festlichen Höhepunkten des Lebens. In Ägypten war es üblich, parfümierte Salbkegel auf den Kopf zu legen. Bei ihrem Zerfließen verbreiteten sie einen betörenden Duft. Wobei bedeutsam ist, dass Lotusblüte (EÜ: Lilie) und Salbkegel häufig miteinander eine Einheit bilden. Der Lotus steht für Neugeburt der Schöpfung, Zeichen der Regeneration des Lebens. In der Lotusblüte wird das typische Sich-Öffnen und das Duft-Verströmen angesprochen. Auf vielen ägyptischen Bildern halten sich Lebende und Verstorbene offene, duftende Lotusblüten an die Nase. Vom Lotus geht die frische Lebenslust aus. Der Geliebte findet bei der Geliebten immer wieder Liebeshauch und erfrischtes Leben. Im Hebräischen findet sich ein Wortspiel mit SCHEM und SCHEMEN - Name und Öl. Sein Name, d.h. sein Wesen ist so wohltuend und angenehm, wie duftendes Salböl. Doch soll aufgezeigt werden, dass die Salben, deren Wohlgeruch Begierden zu wecken vermögen ebenso wenig an den Genuss der Liebe heranreichen. Bedeutsam ist bei der Verwendung der Metaphern im Hebräischen ihre dynamische Bedeutung z.B. Nase meint dann Schnauben. In Hld 7,5 lautet dies dann: Die Nase die schnaubt vor Ärger und Unwillen, die das Mädchen stolz hoch trägt: Deine Nase ist wie der Libanonturm. Im Hohelied wird dem Duft auf unterschiedliche Weise begegnet. Als Akteurin gibt die Geliebte den Nardenduft ab. (Die Narde ist ein parfümiertes Fett, das schnell verdunstet und als besonders kostbar galt. Der Duftstoff wird aus einem Kraut, das zu den Baldriangewächsen zählt im Himalaja gewonnen). Erwähnt werden an Duftstoffen die Myrrhe, der Weihrauch, und weitere Gewürze des Krämers. Der Wind soll durch den Paradiesesgarten wehen und so den Gewürzen ihren Duft verströmen lassen. Zudem wird der Duft ihrer Kleider mit dem Duft des Libanon qualifiziert. Bemerkenswert ist die Redeweise des Duftes im Zusammenhang mit dem Atem sowie der Äpfel. Diese geben später den Duft ab (Hierbei handelt es sich um die Alraune, ein Aphrodisiakum). Gemeint ist hier im Hebräischen also die Dynamik des bewegten, gehauchten, schnaubenden Atems.<sup>4</sup>

Bedeutsam ist, dass dem Duft eine dynamische Kraft zugeeignet wird, der betörende, anziehende Wirkung hat. Der Kontext stellt dar, dass die Geliebte als Duftversprengerin auftritt, die Nardenöl angelegt hat. Bei Klara von Assisi wird nicht näher auf den Ursprungstoff des Duftes eingegangen. Klara von Assisi bildet eine verschränkte Analogie: sie setzt erstens den Bräutigam mit Christus in Beziehung, zweitens implizit sich selbst und Agnes von Prag mit denjenigen, die dem Duft seiner Salben nacheilen. Erscheint hier der Duft gleichsam in einer Doppelbrautmystik, so legt Klara das Zentrum ihrer Ausführungen in Christus. Christus ist der Angelpunkt ihres Briefes an Agnes. Hierbei identifiziert Klara den

<sup>3</sup>BÜHLMANN Walter, Das Hohelied, in: NSK AT 15 (1997).

<sup>4</sup>Vgl. BÜHLMANN Walter, Das Hohelied, in: NSK AT 15 (1997) 42.25.26.31.

Bräutigam mit Christus in einer Art Brautmystik. Sie formuliert indirekt die Liebesbekundungen der Bräute Christi. Aus dieser Liebesbeziehung erwächst frischer Atem für das Leben. In dieser Umschreibung wird in metaphorischer Weise die Wechselbeziehung und das Beziehungsgefüge zwischen Geliebter und Geliebtem dargestellt. Als Aufgabe sieht sie sowohl in ihrem Brief an Agnes als auch in ihrem Testament für sich und die Schwestern Christus nachzueilen. Rezeptionsgeschichtlich zeigt sich, dass Klara den Stand der Forschung zum Hohelied wiedergibt. Zieht man das St. Trudperter Hohelied (1160) hinzu, so fällt auf, dass Klaras Christusbrautschaft und diejenige Agnes von Prags eingebunden ist in die Mitverantwortung des Wachstums der Schwestern.<sup>5</sup> In die Nachfolge Mariens zu treten, nimmt bei Klara hier keine Rolle ein, für sie ist ganz selbstverständlich Christus als der Bräutigam anzusehen. Anders hingegen formuliert zeitgleich Gregor IX 1228 in einem Brief an die Klarissen ihre Aufgabe.

"Zu diesem Zweck habt ihr euch auf göttliche Eingebung hin in die Klöster der strengen Klausur zurückgezogen, um der Welt und dem, was in der Welt ist, heilsam zu entsagen, mit unversehrter Liebe an euerem Bräutigam zu hangen und dem Dufte seiner Salben, nachzueilen, (Hld 1,3), bis er euch einführt in das Gemach seiner Mutter, um euch ewig mit der Süßigkeit seiner Liebe zu erquicken."<sup>6</sup>

Inwiefern sich Klara dessen Inhalt zueigengemacht hat, bleibt offen. Es steht fest, dass diese Interpretation dem Duft seiner Salben nachzueilen in der Linie Klaras liegt, sie jedoch Maria nicht ausdrücklich erwähnt wissen will. Schon aufgrund der hierarchischen Duftgemeinschaft, wie sie zwischen Maria und Christus nach Johannes herrscht, ist eine Brautmystik in welcher Maria eine Bedeutung spielt ausgeschlossen.

#### *Klara von Assisi "... sie sollen stets den Wohlgeruch eines guten Rufes verbreiten"*

Im sogenannten "Testament der heiligen Klara"<sup>7</sup> wird noch einmal auf den Duft eingegangen. Dieses mal jedoch aus einem anderen Sinnhorizont heraus, dem zweiten Brief des Apostels Paulus an die Korinther. Es geht um den Wohlgeruch des guten Rufes, den die Schwestern aufgetragen sind zu verbreiten.

Nr. 58 "Ex quibus, non nostris meritis, sed sola misericordia et gratia largitoris, ipse Pater misericordiarum, tam his qui longe sunt quam his qui prope sunt, bonae famaeparsit odorem."

Nr. 58 "Darum sollen die Schwestern nicht durch unsere Verdienste, sondern einzig durch die Barmherzigkeit und Gnade des freigebigen Spenders, der der Vater der Erbarmungen ist, sowohl jenen, die fern, als auch denen, die nahe sind, stets den Wohlgeruch (2 Kor 2,15) eines guten Rufes verbreiten."

<sup>5</sup>BÜHLMANN Walter, Das Hohelied, in: NSK AT 15 (1997) 101.

<sup>6</sup>GRAU Engelbert (Hg.) Leben und Schriften der heiligen Klara. Der Brief des Papstes Gregor IX. an die Klarissen (1228), Werl 1997, in: FQ 2, 351.

<sup>7</sup>GRAU Engelbert (Hg.) Leben und Schriften der heiligen Klara. Das Testament der heiligen Klara, Werl 1997, in: FQ 2, 316-317.

## *Wie redet Paulus im 2. Brief an die Korinther über die Düfte?*

Wie ist bei Paulus die Duftmetaphorik zu verstehen? Es ergibt sich die Frage, inwiefern dies zum Verständnis im Testament der heiligen Klara beitragen kann: Die wesentlichen Züge nach Joachim Kügler sind<sup>8</sup>: Die Bildsprache des Paulus in 2 Kor 2,14f ist mehrdimensional. In der exegetischen Diskussion stehen sich zwei Konzeptionen gegenüber: der Triumphzug und die Konzeption des göttlichen Wohlgeruchs, sowie deren Verhältnis zueinander.

In der weisheitlichen Tradition ist der verströmte Duft die Erkenntnis Gottes und Paulus selbst sieht sich als Repräsentant der duftenden Weisheit Gottes: KRISTOU EUWDIA ESMEN. Er rekurriert hier auf Sir 24,15 in welcher die Weisheit den göttlichen Wohlgeruch versinnbildet, der dann in Sir 39,14 auf die Frommen selbst übergeht. Wer zur duftenden Weisheit gehört, der wird selbst zum Duftträger, so auch Paulus, der Verbreiter der göttlichen Gnosis selbst zum Duft wird. Zwei Momente schwingen hier ineinander: (1) die ansteckende Dimension des sittlich guten Beispiels zur Verbesserung der sozialen Umgebung: Wie der Weise die Umgebung sittlich bessert, so breitet sich der Wohlgeruch eines guten Duftes aus. (2) die polare Dimension von Lebens- und Todesduft, sowie deren Ausbreitung. Duft des Lebens ist gleichbedeutend dem göttlichen Wohlgeruch. Entsprechend der Duft des Todes gleichbedeutend mit dem Gestank ist. Wenn auch hier die Rede des Paulus von den Düften ambivalent erscheint, so verknüpft er hier die Rahmenhandlung der Konzeption vom göttlichen Wohlgeruch mit dem Triumphzug zur Verbreitung des Duftes, dann ist der Apostel Paulus *'nicht nur Instrument zur Verbreitung des göttlichen Wohlgeruchs, sondern verkörpert sogar diesen selbst'*. Als Klammer für die Gefangenschaft des Paulus durch Gott, kann das Gnadenhandeln Gottes, die Gnade aufgefasst werden. Damit wird Christus vergegenwärtigt. Es geht also nicht um den Triumph des Paulus, sondern um den Triumph Gottes in Christus.

Hier hat der Geruch Beispielcharakter und ist auf Gott bezogen, dieses mal auf die Person des Vaters, gegenüber dem Johannesevangelium. In ihrem Testament legt sich Klara noch einmal darauf fest, dass die Quelle des guten Rufes letztendlich nicht ihre eigenen Taten sind, sondern aus der Barmherzigkeit und Gnade des Spenders leben und überall - präzise verstärkt durch die Stiffigur eines Merismus, der Universalität beansprucht: die ferne / die nahe sind -, den Wohlgeruch eines guten Rufes verbreiten. Klaras Vermächtnis an die Schwestern ist also erneut, sich ihres Ursprungs, ihrer Liebesgeschichte mit dem Bräutigam Christus bewusst zu werden, um somit den Wohlgeruch eines guten Rufes zu verbreiten. In weisheitlicher Perspektive heißt dies dann, dass sie selbst den göttlichen Wohlgeruch tragen und verkörpern und als Glaubensbeispiel ansteckend wirken.

### *Der Duft aus der Bibel - aus rezeptionsgeschichtlicher Perspektive bei Klara von Assisi*

Nach dem Zeugnis der Schriften der Klara von Assisi ist der Duft nicht als selbständiges Phänomen anzusehen, sondern stets hingeordnet auf Christus, der durch seinen Duft die Macht hat, Tote wieder aufleben zu lassen, der durch den Duft seiner Salben in Klara und seinen Schwestern die Sehnsucht weckt, ihm nachzufolgen und bewirkt, ihm nachzueilen. Den guten Duft eines guten Rufes will sie und ihre Schwestern verbreiten.

---

<sup>8</sup>KÜGLER Joachim, Paulus und der Duft des triumphierenden Christus. Zum kulturellen Basisbild von 2 Kor 2,14-16. In: HOPPE Rudolf / BUSSE Ulrich, Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag, in: GRÄBER Erich (Hg.), Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 93 (1998) 155-173. bes. 162-173.



Aus rezeptionsgeschichtlicher Perspektive bedient sich Klara der biblischen Vorlagen, wie sie im Johannesevangelium, im Hohelied und bei Paulus im zweiten Korintherbrief überliefert sind. Sie rekurriert auf das Johannesevangelium im Neuen Testament und verweist auf den engen Zusammenhang von Leben und Tod, der durch den Geruch, die Ausdünstung des Salböls überwunden wird. Sie verweist auf den Gesalbten Christus, der Hinweis gibt zum Leben hin über den Tod hinaus. Durch seinen Duft reißt er die Toten ins Leben zurück, er lässt sie wieder lebendig werden. Sie verknüpft nun diese Duftmetaphorik in ihrer eigenen Weise, ja damals weitverbreiteten Brautmystik mit Christus. Bezeichnend ist, dass sie Christus nicht für sich allein in Beschlag nimmt, sondern im Brief an die Heilige Agnes von Prag diese mitaufruft Christi` Duft nachzueilen. Sie macht in ihrem Testament deutlich, um was es ihr eigentlich geht: die Schwestern sollen nicht den Geruch ihrer eigenen Dienste und Anstrengungen verbreiten, sondern in der Glaubenshaltung des Bewußtseins, dass alles Erbarmen und Gnadenwirken von ihm ausgeht, im Anschluß an Paulus Korintherstelle: als Christen (Griech: XRISTOI) - als Gesalbte mit Öl - und Wohlgeruch - ja den Wohlgeruch Christi verbreiten. Dem liegt die weisheitliche Konzeption in Jesus Sirach zugrunde, dass der Wohlgeruch des Göttlichen auf die Gläubigen übergeht, so dass jene diesen verkörpern. Als auf Christus Getaufte und Gefirmte kann schließlich etwas von dem Duft des Evangeliums ausströmen, sich breitmachen und der Geist der in uns atmet, Tote wieder lebendig machen und zum Leben erwecken. Wenn der Geruch des Lebens in die Nase steigt..., dann hat er eine dynamisierende Wirkung, bei der Geliebten, bei Klara und - sogar bei uns? !

**The Hidden and Revealed in the Sign of the Serpent (Exodus 4:2-5; 7:8-14)**

Pnina Galpaz-Feller - Jerusalem

When Moses encounters the burning bush, God shows him three signs in order to convince him to accept upon himself the mission of taking the children of Israel out of Egypt. The sign is an act by God or his emissary and it is given as proof of God's words and their divine nature. The sign is done both at God's (or his emissary's) initiative and in response to an individual's request (Judges 6:17, 37; Kings II 11, 19, 20, Isaiah 37:30 and others). In the first sign demonstrated to Moses, his rod turns into a *nāhās* (נחש = serpent) (Exodus 4:2-5). This sign occurs again, but the second time the author used a different Hebrew term, *tannīn* (תנין = crocodile), to describe what the rod was turned into (Exodus 7:1-13)<sup>1</sup>.

In the Bible, the word *tannīn*, crocodile is similar in meaning to serpent and *peten* (פתן = viper)<sup>2</sup>. Both are mentioned in various passages in the Bible and have been linked to mythological traditions that were blurred by the Biblical editor and underwent theological adjustments. In order to weaken the mythological strength attributed to them by ancient Eastern cultures, the Bible stresses God's exclusive control over the serpent and crocodile<sup>3</sup>. The idea that God rules over his creations is expressed in various ways in different Biblical passages. When the sign is shown to Moses, the two facets of this concept are presented: the victory over the serpent and the victory over the crocodile. The question is why did the Biblical author deem it necessary to do so and why did he specifically use the sign of the serpent to begin the series of miracles that took place in the land of Egypt? Illuminating the hidden layer in the description of this sign and highlighting the Egyptian elements of the story at hand should answer this question.

A wide array of Egyptian texts provides some insight on the Egyptians' attitudes to the serpent and crocodile. Their fear of these animals is clearly reflected in medical texts such as the Brooklyn Papyrus and the Ebers Papyrus, which discuss serpent bites and how to treat them<sup>4</sup>. The fear of encountering a serpent or crocodile led to these animals being described as

<sup>1</sup> W.G. Plaut, *The Torah: A Modern Commentary* (New York), UAHC, 1962, p. 423.

Today there are some researchers who see the story of the rod as the first plague brought on Egypt; D.J. McCarthy, "Moses Dealings with Pharaoh," *CBQ*, 27 (1965), pp. 336-347. (There were other signs, such as the one involving leprosy, which disappeared completely and apparently were included in the description of the plague of boils and the sign of the blood, which was the first plague to strike the Egyptians.) Others note two different traditions that were preserved in the Biblical text. Regarding different opinions on the sign of the serpent, see S.E. Loewenstamm, *The Tradition of the Exodus in its Development*, Jerusalem 1987, p. 51 off. W.H.C. Propp, *Exodus 1-18*, Anchor Bible, New York 1999, pp. 190-191, 227.

<sup>2</sup> The crocodile is also used in Ugaritic mythology to mean a sea monster. See: U. Cassuto, *Biblical and Canaanite Literatures*, Jerusalem, 1972, pp. 62-90; U. Cassuto, *The Goddess Anath*, Jerusalem, 1965; J. Loewenstamm, "The Ugaritic Myth of the Sea and its Biblical Counterparts", *Eretz-Yisrael*, IX, 1969, pp. 96-101; B. Uffenheimer, "Biblical Theology and Monotheistic Mythology," *Eighth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1983, pp. 79-94; T.L. Fenton, "Differing Approaches to the Theomachy Myth in Old Testament Writers," *Studies in Bible and Ancient Near East*, eds. Y. Avishur and J. Blau, Jerusalem 1978, pp. 337-381; M.K. Wakeman, *God's Battle with the Monster*, Leiden 1973; O. Kaiser, "Die Mystische Bedeutung des Meers" in: *Ägypten, Ugrait und Israel*, Berlin 1959, pp. 44-47.

<sup>3</sup> G.J. Botterweck, *Theological Dictionary of the Old Testament*, VII, Grand Rapids, 1995, pp. 360-366; E. Auerbach, *The Sages - Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1969, pp. 81-102.

<sup>4</sup> J.F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, Norman 1996, pp. 183-189.

having hostile, supernatural powers that bring bad luck. The Egyptians believed that by worshiping these threatening forces they could appease the gods and make the destructive forces in them into forces of protection and agents of justice. Consequently, the Egyptians were disgusted by the serpent and crocodile, but at the same time, they also admired them in both the world of the living and the world of the dead<sup>5</sup>. Thus it can be concluded that the Biblical text's use of serpent and crocodile reflects mythological traditions that were also part of the ancient Egyptians' worldview for hundreds of years.

The fear of encountering a snake features prominently in an Egyptian story dating from the period of Sesostri I (*sn-wsrt*), from the 12th dynasty (1943-1898 BCE). This story describes the life of a sailor whose ship is wrecked and who then escapes to a deserted island. Suddenly the earth there trembled and a serpent of frightening proportions appears: "And it was a snake that was coming and he was 30 cubits (long) and his beard was more than two cubits..."<sup>6</sup>. The snake first appeared with his satanic power and threatened to kill the sailor. As the story develops, the snake's positive powers were revealed and the sailor merited protection, security and valuable gifts. The serpent is also depicted in a similar fashion in the Instruction of Amenemope (*imn-m-ipt*): "Give your goodness before people. Then you are greeted by all welcomes the Uraeus one, spits on Apopis (*'3pp*)"<sup>7</sup>. In other words, the serpent, Uraeus grants protection, whereas the serpent, Apopis, symbolizes hostility and danger. The Egyptian texts specifically refer to different types of serpents: some had negative attributes and some had positive attributes. Some examples are: the serpents, Hefau (*hf3w*)<sup>8</sup> and Apopis, which represented negative forces and the serpents, Khty (*hty*)<sup>9</sup> and Mehen (*mhn*)<sup>10</sup>, which were perceived as being good and protective omens. Egyptian culture had a special place for the cobra, i.e., Uraeus, who is described as standing on his tail and ready to bite instantly. Uraeus became the symbol of the royal crown and its wearer was perceived as one with protective powers and deterrent abilities. Egyptian writings stress the power of the Egyptian king to defeat his enemies when he is adorned with the crown of Uraeus. The Uraeus was also believed to provide its wearer with magical powers and the ability to perform sorcery. With the passage of time, it was identified with the goddess, Maat (*m3't*), who represented the cosmic order<sup>11</sup>.

Holding serpents as an omen of strength and for protection against harmful forces is an image that appears frequently on amulets known as the Cippus stelae. These stelae feature the god,

<sup>5</sup> R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford 1969, spells no. 241, 242, 292, 293, 378, 380, etc.

<sup>6</sup> M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I*, Berkeley 1973, pp. 211 off; H. Goedlicke, "The Snake in the Story of the Shipwrecked Sailor," *GM*, 39 (1980), pp. 27-31.

<sup>7</sup> M. Lichtheim (note 6 above), II, p. 153; G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, Austin, 1994, pp. 20 off; J.F. Borghouts, "The Evil Eye of Apopis," *JEA*, 59 (1973), pp. 114-150.

<sup>8</sup> R.T. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, London 1991, p. 241.

<sup>9</sup> E.A.W. Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, II, New York, 1973, pp. 233.

<sup>10</sup> R.O. Faulkner, (tr. & ed.), *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, 3 vols., Warminster 1977, spells no. 493, 495, 758-760.

On the god, Mehen, see P. Piccione, "Mehen Mysterious and Resurrection from the Coiled Serpent," *JARCE*, 27, (1990), pp. 43-52. The pyramid texts feature the phrase "Mehen's ways." See R.O. Faulkner (above note 5), spells no. 659 and 756.

Also discovered were games known as "Mehen games," after the twisting serpent. Illustrated texts from the period of the New Middle Kingdom help to explain the game. The purpose of the game was to walk along nine circles created by the serpent's twisting and reach the serpent's head located in the center circle. Each circle represented a path that had to be crossed. Between each path was a circle called "the path of fire" and the Mehen's goal was to protect the paths of fire. Each path had a gate and in the middle of the game was the "bad" god. This game emphasizes the fact that the perception of the snake Mehen as a protector was common in ancient Egypt.

<sup>11</sup> An example of this appears in the description of Ramses II in his eight year see J.H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, London 1988, II § 38, 62, 721, 895; H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948, p. 107; J.D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament*, Grand Rapid, Mich. 1997, pp. 83-103.

Horus, as a naked, curly-haired boy, surrounded by the cobra serpent, Uraeus. Or Horus stands with both feet on the back of a crocodile with his right foot turned slightly inward and animals clasped in his hands, usually serpents. Above Horus' head, most of the stelae depict the protector god, Bas. Engraved on the backside of the stelae are magical serpents. Protective powers against poisonous serpents, scorpions and other animals were attributed to these stelae. The stelae were intended for wearing, as indicated by the loop on the end of them, as well as for placing in temples to be seen by those coming there in search of cures. Such stelae were also found in graves, where they had been placed in order to protect the deceased from animals waiting to ambush them in the world of the dead<sup>12</sup>.

There are also other sources for images of figures clasping serpents: some archeological excavations uncovered scarabs featuring figures clasping serpent-shaped rods<sup>13</sup>. A wall illustration in the Edfu Temple shows a king guiding a flock of animals with a serpent-shaped rod in his hand. Excavations at Thebes uncovered a wooden figure from the seventh century BCE wearing a demonic mask in the image of a lion holding serpent-like rods in its hand. This figure was found near a box containing magic tools and next to a papyrus containing spells<sup>14</sup>. A stela from King Tantamani, from the 25th dynasty, (c. 664-656 BCE) engraved in the Gabel Barkal Temple depicts a dream in which the king holds a serpent in each hand; when the king awoke, he asked what the meaning of his dream was. He heard a prophecy that Upper Egypt and Lower Egypt would be given to him, the prophecy came true and in the last part of the stela, the king declares that the prophecy told to him indeed came true<sup>15</sup>. The king, who came from the Kushite dynasty, was crowned at Napata and afterwards conquered Egypt. The stela commemorates this conquest and the clasping of serpents emphasizes this success.

One of the symbols of royalty that always appears in Egyptian iconography is the rod. The rod appears in the ancient kingdom in shepherding scenes, and is used by the shepherd to guide his flock. This image is later transplanted into royal scenes where the king is seen holding a slightly shorter version of a shepherd's rod in his hand. In this case, the king is perceived as the shepherd of his people. For example, the Instruction of Merikare (*mri-k3-r'*) says: "Well tended is mankind – god's cattle,"<sup>16</sup> and the Berlin 3029 Papyrus states in the writings of Sesostris I: "I will settle firm decrees for Harakhty. He begat me to do what should be done for him, to accomplish what he commands to do. He appointed me shepherd of his land, knowing him who would herd it for him"<sup>17</sup>. Starting with the 18th dynasty (1550/1539-1295 BCE), high officials appear in Egyptian iconography with rods in their hands.

---

<sup>12</sup> K.C. Seele, "Horus on the Crocodiles" *JNES* 6 (1947), pp. 43-52; Ritner, R.K., 'Horus on the Crocodiles: A Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt', in: W.K. Simpson (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, Yale Egyptological Studies, Yale 1989, pp. 103-116; R.K. Ritner, "A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection," *JNES*, 43 (1984), pp. 219-220; R.K. Ritner, "O. Gardiner 363a: A Spell Against Night Terrors," *JARCE*, 27 (1990), pp. 25-41; K. Martin, "Uräus," *LÄ*, VI (1986), pp. 864-868.

<sup>13</sup> D. Ben-Tor, *The Scarab, A Reflection of Ancient Egypt*, Jerusalem 1989, p. 70, no. 42-43 and O. Tufnell and W.A. Ward, *Studies on Scarab-seals II*, Warminster, 1984, pp. 352-353 pl. XLVII, 10c2c.

<sup>14</sup> G. Pinch (above note 7), pp. 55-57.

<sup>15</sup> J.H. Breasted (note 11 above), IV § 919; K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, Warminster 1986, pp. 393 off.

<sup>16</sup> M. Lichtheim (note 6 above), I, p. 106.

<sup>17</sup> M. Lichtheim (note 6 above), I, p. 116; The shepherding theme appears in the Bible. God is perceived as the shepherd of His people and David is seen as the prototype of the king as shepherd. This model is highlighted in the story under review "Now Moses tended the flock of Jethro, his father-in-law, the priest of Midyan, and he led the flock far away into the desert...." Exodus 3:1. Moses, the shepherd, will lead his people in the desert. The shepherding motif also appears in ancient Near Eastern cultures. See: J.W. Vancil, 'Sheep, Shepherd', *The Anchor Bible Dictionary*, vol. V, ed. D.N. Freedman, New York 1992, pp. 1187-1188.

In Egypt, rods were frequently used and they were linked to the embodiment of various gods and endowed their users with divine powers. Bas reliefs and drawings from the Early Kingdom show the gods' holding rods in their hands and then presenting them to the king. According to the Egyptians, these scepters were also supposed to provide authority over the forces of nature. The importance of the scepter as a symbol of authority, i.e. the pharaoh, can be seen clearly in P. Harris 500 which is today in the British Museum. The papyrus describes Djehuty's conquest of Joppa by trickery during the period of Tuthmosis III. Djehuty was the king's general who was responsible for that operation. Djehuty needed to use trickery in order to enter the fortified city. At the beginning of the papyrus, we learn that Djehuty hosted the prince of Joppa. The prince asked to see the king's scepter, which symbolized the power of Tuthmosis III. Djehuty showed him the scepter and used it to kill his guest<sup>18</sup>.

Egyptian perceptions reveal another layer of the sign of the serpent that was previously hidden. During the first sign, God asks Moses: "What is that in your hand and he said, a rod." (Exodus 4:2) Moses is not aware of the hidden significance of the rod in his hand as a symbol of authority and power. To him it was a simple shepherd's rod to be used for guiding a flock in the desert. God asks Moses to cast the rod on the ground and the text states: "And he cast it on the ground." This repetition is meant to emphasize that this entire episode is being directed by God. The same is true of what follows – God asks Moses to take the serpent by its tail and Moses obeys<sup>19</sup>. This is where there the shaping of Moses' persona takes place and he undergoes a kind of rite of passage symbolizing his readiness for the leadership and then he asks "Who am I" (Exodus 3:11. When the rod was transformed into a serpent, he flees. Moses is frightened, put off and refuses to accept the mission. In order to make the sign a more powerful one, God asks Moses to take the serpent by its tail. At the end of the sign, the serpent becomes a rod, just as it was to begin with. When Moses takes the rod in his hand, it is as if he is symbolically accepting the leadership role. This sign is a kind of rite of initiation at the end of which he will undergo circumcision<sup>20</sup>. It separates between the frightened Moses and the mature, responsible Moses who recognizes his own power, and grasps the rod, which is the symbol of authority. Moses' grasping the serpent and the rod gives him special powers, which he will need in order to carry out his mission in the land of Egypt. Much symbolism was attributed to the snake in ancient Near Eastern cultures, but the snake grasping motif was actually quite common in Egypt. Therefore, on the surface, the first sign helps to allay Moses' fears about the mission. Underneath the surface, clasping the serpent, on one hand, gives Moses protections and on the other hand gives him the ability to attack his enemies. From that point onward, he possesses magical ability and via his actions will be able to implement the principles of Maat – instituting universal justice and order.

The sign that God showed Moses when he was alone recurs similarly when Moses and Aaron face Pharaoh, his servants and magicians (Exodus 7:9-12), that is, in public. Unlike in the first case, God announces in advance that a sign will happen. And through hints, we are informed

---

<sup>18</sup> On rods in Egypt, see: G. Graham, 'Insignias', *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. II, ed D.B. Redford, Oxford 2001, pp. 163-167.

The motif of murdering guests recurs in many stories. In the Bible it appears, for example, Yael kills Sisra Judges 5:24-27 and Yehu kills the prophets of Baal, after inviting to perform some rites Kings II 25:21-25 and it also appears in The Odyssey, where Odysseus kills Penelope's suitors Homer, *The Odyssey*, translated from the Greek by S. Tchernichovsky, Tel Aviv 1987, pp. 414 off; H. Goedlicke, "The Capture of Joppa," *Chd'E*, 86 (1968), pp. 219-233; J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near East Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969, pp. 22-23.

<sup>19</sup> According to the Abarbanel, Moses was afraid of the serpent and grabbed it forcefully by the body and not by the tail Don Yitzhak Abarbanel, Commentary on the Torah, Sefer Shemot, Jerusalem, 1964, p. 36.

<sup>20</sup> D.F. Zelig, *Moses, A Psychodynamic Study*, New York 1986, pp. 72-74.

that the sign will be a miracle for Moses and Aaron, but not for Pharaoh (verse 4). The advance notice of the events removes any doubts about the possibility of the phenomenon being a coincidence, thereby making the sign that much greater. This time Aaron performs the sign, and not Moses, and he does it using his own rod and not Moses' rod, in order to eliminate any suspicion on our part lest Moses' rod has hidden powers<sup>21</sup>. The rod is not transformed into a serpent as it was at first, but into a *tannin* (crocodile) (Exodus 7:9). It is no coincidence that the Biblical author chose to use a crocodile in the sign that takes place on Egyptian territory. He did not do so for literary reasons alone, in order to diversify the story, nor did he do so because of the commonness of crocodiles in the waters of the Nile River. The crocodile, like the serpent sparked a fear in the hearts of the Egyptians that was very tangible because of the crocodiles that dwelled in the Nile River. And like the serpent, it too appeared in Egyptian culture as a destructive and killing force and at the same time also as something with great power, as the ruler of the Nile and the ally of the sun god. The crocodile was also worshiped as a sacred animal. The Biblical story's use of the crocodile created a connection between the sign it describes and a familiar Egyptian story about a rod that was transformed into a crocodile. This story appears in the Westcar Papyrus which tells of Pharaoh Snefru, the founder of the fourth dynasty (2600 BCE) and is dated to the 18-17 centuries BCE<sup>22</sup>, although the folkloric literary material in it is much older and is based on traditions attributed to the 26th century BCE. The story, about magic that was performed in the time of King Cheops, tells of the wife of a magician who betrays her husband. When the husband learns of his wife's meeting with her lover at the house of pleasures on the lake, he takes a box that contains instruments of magic, prepares a small crocodile made of wax, tosses it into the lake and the figurine turns into a giant crocodile, seven cubits long, which grabs the lover and drags him into the lower world. At the end of the story, the husband collects the crocodile, which reverts back to being wax. It is interesting to note that wax was one of the most common tools used in magic in ancient Egypt<sup>23</sup>. Another interesting point is that the person performing the magic is a chief lector priest, associated with an institution known as the house of life, which was attached to the palace or a temple and was a place where subjects such as medicine, astronomy, magic and others were studied. The magicians appear in our passage as the Hebrew term, *hartōm*, which is a variation of the Egyptian, *hry-tp*, which means, "that is at the head." *hry-tp* is a shortening of the title *hry-tp hry-hb*, which means "the one who stands at the head of those (the priests) who are declaiming"; the title is generally translated as chief lector priest. The *hry-hb* priests were training to read the books that were kept in the house of life<sup>24</sup>.

Pharaoh, without any particular excitement, calls the magicians. The magicians in Egypt, who were generally referred to as *hk3w*, were a common feature and also worked in service of the king. For example, in the Westcar Papyrus, the lector priests perform miracles for Pharaoh. In Bubastis, in the celebration hall of King Osorkon II (*wsrkn*) (874-850 BCE), an illustration was found showing three magicians (*hk3w*) participating in a march of the learned ones,

<sup>21</sup> The rod was perceived as God's rod already in Exodus 7:17. Regarding the demythologizing of the rod, S.E. Loewenstamm, *Encyclopedia Biblical*, IV, pp. 825-832; U. Cassuto, "The Rise of Historiography in Israel," *Eretz-Israel*, 1 (1951), pp. 85-88; *ibid*, *Biblical and Canaanite Literatures* (note 2 above), pp. 12-19. On the development of the motif in the book of Joshua see: Y. Amit, "And Joshua stretched out the javelin that was in his hand" Joshua 8:18', *Shnaton – an Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies*, V-VI, (1981-1982), pp. 11-18.

<sup>22</sup> A. Erman, *Ancient Egyptian Poetry and Prose*, republished 1995, pp. 36-38.

<sup>23</sup> E. A. W. Budge, *Egyptian Magic*, London 1988, pp. 77-78.

<sup>24</sup> The *hartummim* in the Bible appear in the story of Joseph Genesis 41:9 and in the book of Daniel 2:2. On the *hartummim*, see: R.K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago 1995, pp. 220-233; J. Quaegebeur, "On the Egyptian Equivalent of Biblical *Hartummim*" in *Pharaonic Egypt*, ed. S.I. Grol, Jerusalem 1985, pp. 172-182.

According to Redford, the origin of the word *hartummim* is in the Demotic language. Contrary opinion: Quaegebeur's article above, L. Habachi & P. Ghalioungui, "The House of Life of Bubastis," *Chd'E*, 91 (1971), pp. 62 off; A.H. Gardiner, "The House of Life," *JEA*, 24 (1938), pp. 157-179; G. Pinch (note 14 above), pp. 47-60.

holding scrolls in their hands<sup>25</sup>. The magicians in the Biblical story copied Aaron's action without any trouble, because it was part of the known repertoire of magical performances in Egypt, as is apparent in the Westcar Papyrus. The Bible stresses that the miracle is an action by God, whereas magic and sorcery are done in accordance with human desire: "Every man cast down his rod." In contrast to the first sign, the crocodiles did not revert back to being rods. The power of the sign was in the fact that Aaron's rod swallowed up the other rods-crocodiles: "But Aaron's rod swallowed up their rods" (Exodus 7:12). The act of swallowing marks the high point of the sign. The victory of Aaron's rod is emphasized even more by the choice of the word *bāla'* (בָּלַע, swallow), which has important Egyptian connotations relevant to our discussion.

The verb, *bāla'* in Egyptian (*shb*) is typical of the crocodile, which is depicted in Egyptian literature as aggressive, gluttonous and lustful. The hieroglyph (*msh*) was used not only to describe a crocodile, but also as a definition for the words representing such concepts as gluttony, lust, anger and aggression. The Pyramid texts already contain the phrase *3d*, anger, along with a determinative of crocodile. The same is true of the phrases *skn* – lustful and greedy, *hnty* – greedy and *3f* – voracity. The quality of lust (*skn*) is particularly emphasized by the crocodile, which in addition to being referred to as *msh*, is also called *snk*, a word that sounds like *skn*. In spell 317 from the tomb of Unas (*wnis*), the king is depicted as Sobek, the crocodile, who is gluttonous, wastes water, spills his seed and covets married woman<sup>26</sup>. In a papyrus dating from the Middle Kingdom, "The Eloquent Peasant," a high-ranking official is admonished for not having been less like a greedy crocodile. In the Instruction of Petahotep, from the Middle Kingdom, as well, a bribe taker is compared to a crocodile: "If he robs he is like a crocodile in court"<sup>27</sup>. A similar description appears in the coffin texts<sup>28</sup>.

The Biblical author chose the verb, swallow, and not the verb, devour, to highlight the Egyptian connotation of the sign demonstrated to an Egyptian audience. The reference to a crocodile swallowing up something is also used later on by the prophet Jeremiah, when he describes Babylon as a crocodile swallowing up Israel (Jeremiah 51:34). A crocodile swallowing up spells was a common motif in Egypt. In spell no. 1017 in the coffin texts, we read: "I took away their strength, swallowed their spirit, ate their magic." In the case under review as well, Aaron's crocodile swallowed the magic of the magicians. The coffin texts contain other spells for getting rid of a crocodile who steals magic. Swallowing, over the course of time, acquired the metaphorical meaning of internalizing and knowing that which was swallowed. That is also the case with Aaron's crocodile, which now "knows" the magicians' secrets<sup>29</sup>.

The sign demonstrated in Egypt is performed in front of Pharaoh, his servants, courtiers and magicians. Despite the similarity to the sign shown to Moses, the target audience in this case is different, and therefore the Biblical author makes some changes that ostensibly seem marginal: the second sign is performed by Aaron, not Moses, the rod becomes a crocodile and not a serpent. This is a common sign that does not instill fear in the hearts of the spectators, or even spark any interest. Pharaoh's response is to invite the magicians to repeat the act. For a moment, it seems as if Aaron's act, even though it was carried out at the behest of God, is a

<sup>25</sup> G. Pinch (note 14 above) p. 53 and A.H. Gardiner, *Professional Magicians in Ancient Egypt*, Proceedings of the Society for Biblical Archeology, 1917.

<sup>26</sup> M. Lichtheim (note 6 above), I, p. 40.

<sup>27</sup> *Ibid*, pp. 174,177, 66.

<sup>28</sup> R.O. Faulkner (tr. and ed.), *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, II, Warminster 1977, spell 424.

<sup>29</sup> R.O. Faulkner, (note 28 above), 3, spell 424, 1017; *ibid* (note 5 above), text 273, 274; R.K. Ritner (note 24 above), pp. 102-110; S.B. Noegel, 'Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus', *JANES*, 24 (1996), pp. 45-59.

simple magic trick<sup>30</sup>. However, the moment Aaron's rod, the crocodile, swallows the magicians' crocodiles, a clear dichotomy emerges between the magicians' abilities, which are human, and divine ability<sup>31</sup>. The Biblical author therefore uses Egyptian raw materials in order to highlight the Egyptian atmosphere and builds up the hidden message in the sign. He belittles the power of the magicians, who became famous for their magical talents, and stresses the helplessness of Pharaoh and his god, in the face of the absolute will of God. When Aaron's rod swallows the magicians' rods, the conflict reaches its peak. When the crocodile is swallowed, it is as if the entire Egyptian royalty, which was depicted as a crocodile, was swallowed up.

The use of terms from Egyptian culture: rod, crocodile, serpent, magician and swallowing and the adjustment of their meanings to the Biblical text add another layer that was previously hidden and contribute to an understanding of the entire story, as well as the sign of the serpent, in particular.

The first sign of the serpent performed in front of Moses has a different significance than the second one; the only similarity between the two is in the way the sign is performed. On the surface level, the purpose of the first sign is to instill Moses with confidence and convince him to accept the mission, whereas under the surface it hastens his initiation while providing him with special powers to impose justice, hinting at the transformation over the years of Moses into someone who instituted law and order. The second sign stresses the exclusivity of God, who overpowers the Egyptian magicians, and His supernatural abilities (swallowing the magicians' rods), by virtue of His being the Creator of the world and its ruler. Below the surface, the sign stresses the swallowing up of the entire Egyptian kingdom, when magic was in the service of a flesh and blood king. The sign also hints at Aaron's role as a priest in service of God.

---

<sup>30</sup> Josephus Flavius senses the difference between the first and second signs that were performed. The second time, Moses is not frightened by the event and Josephus perceives the hartummim's act as a competition between divine and earthly abilities, see Josephus Flavius, *The History of the Jews*, translated by A. Shalit, Jerusalem 1967, book II, § 286-287.

<sup>31</sup> Philo of Alexandria, *Historical Writings*, Vol. I, Suzanne Daniet-Nataf, ed., Jerusalem 1986, section 93.



## Zu einer weiteren Königsinschrift Tukulti-Ninurtas I.

*Manfred Görg - München*

In einer Notiz der Anfangsjahre der BN konnte ich erstmals auf eine bis dahin unbekannt komplette Fassung einer Königsinschrift aus der Regierungszeit des mittellassyrischen Königs Tukulti-Ninurta I. hinweisen<sup>1</sup>. Von der mir durch Zufall zugänglichen Steintafel konnte ich seinerzeit Aufnahmen machen lassen, die dann mit einer vorläufigen Transliteration und Wiedergabe in einem Sammelband mit eigenen Studien zur zeitgenössischen Umwelt der Anfänge Israels veröffentlicht worden sind<sup>2</sup>.

Der Zufall wollte es wiederum, daß ich jüngst eine weitere, anscheinend noch unveröffentlichte Steintafel des gleichen Königs zu Gesicht bekam, und zwar bei der diesjährigen Kunstmesse in München. Diesmal handelt es sich jedoch um eine nur fragmentarisch erhaltene und noch dazu teilweise beschädigte Inschrift mit ursprünglich wohl 4 Kolonnen mit insgesamt ca. 120 Zeilen, deren lesbarer Anteil gleichwohl eine sichere Zuordnung erlaubt. Ein Vergleich mit den publizierten Texten erwies schnell, daß hier nicht eine Dublette zu einem bekannten Text vorliegt. Bemerkenswert erscheint, daß es sich wie bei der von uns entdeckten und behandelten Inschrift vom Neuen Palast in Assur ebenfalls um eine Urkunde zum Bau eines Palastes handelt, hier jedoch um den offiziellen Text zur Errichtung des weiteren Königspalastes in der Zweitresidenz des Königs in „seiner“ und nach ihm benannten Stadt Kartukulti-Ninurta 3 km nordwestlich von Assur auf der östlichen Seite des Tigris. An Königsurkunden zu dieser Neugründung und deren Ausstattung sind bisher lediglich vier identifiziert worden, darunter der längste mit 146 Zeilen zum Bau der Stadt selbst mit dem dem Gott Assur gewidmeten Kultzentrum Ekurmešarra<sup>3</sup>, und ein weiterer mit 67 Zeilen zur Vollendung der Stadtmauer<sup>4</sup>. Eine gewisse Sonderstellung nimmt anscheinend der relativ jüngste Text aus der Regierungszeit Tukulti-Ninurtas I. ein, der sich nochmals auf den Assurtempel bezieht und möglicherweise dem Ausbau oder der Restaurierung gewidmet ist<sup>5</sup>. Die

<sup>1</sup> Vgl. M. GÖRG, Namenstudien V: Zwei Nachbarn Assurs im 13. Jahrhundert, BN 10, 1979, 22. Die Notiz ist dankenswerter Weise erwähnt in A.K. GRAYSON, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods* (Abk.: RIMA), Volume I, Toronto 1987, 233.

<sup>2</sup> Vgl. M. GÖRG, *Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels, Dokumente - Materialien - Notizen*, ÄAT 2, Wiesbaden 1989, 197-217 mit Tafeln 31-40. Ergänzungen und Korrekturen u.a. bei W. SCHRAMM, *AfO* 36/37, 1989/90, 122f. O. PEDERSEN, *BO* 47, 1990, 703f. W. RÖLLIG, *WdO* 25, 1994, 144f. Eigene weitere Bezugnahmen füge ich zur bibliographischen Erfassung bei: M. GÖRG, *Assyrische Keilschriftplatte entdeckt und entziffert*, in: *Bamberger Universitätszeitung*. Aus der *Forschung* 3, 1982, 2-5 (Ich lege Wert auf die Feststellung, daß ein offenbar an diese Pressemitteilung anschließender und mit meinem Namen versehener Beitrag in *Folia Humanistica. Ciencias-Artes-Letras* 21, 1983, 353-353 weder von mir verfaßt noch autorisiert worden ist). M. GÖRG, *Die Eigennamen in der Großen Inschrift Tukulti-Ninurtas I. vom „Neuen Palast“ in Assur*, BN 47, 1989, 10-12. M. GÖRG, *Besprechung von: GRAYSON, RIMA I*, in: *ZA* 82, 1992, 274-276.

<sup>3</sup> Vgl. GRAYSON, *RIMA I*. A.O. 78.23. Vgl. bereits E. WEIDNER, *Die Inschriften Tukulti-Ninurta I. und seiner Nachfolger*, *AfO Beiheft* 12, Graz 1959, 26-29 (Nr. 16). Die Inschrift RIMA A.O. 78.25 ist anscheinend ebenfalls der Fertigstellung des Assur-Tempels gewidmet und kommt in dem erhaltenen Bestand einem Duplikat zu 78.23 sehr nahe, ohne daß hier bisher Eindeutigkeit erzielt worden ist, vgl. bereits WEIDNER, *Inschriften*, X (zu 16B).

<sup>4</sup> Vgl. GRAYSON, *RIMA I*. A.O. 78.22. Vgl. bereits WEIDNER, *Inschriften*, 24-26 (Nr. 15).

<sup>5</sup> Vgl. GRAYSON, *RIMA I*, 277f. (A.O. 78.25); dazu bereits WEIDNER, *Inschriften*, 29-31 (Nr. 17).

bekanntem Texte sind in der jüngsten Edition von GRAYSON mit jeweils knapper Kommentierung wiedergegeben<sup>6</sup>.

Der Aufbau der Inschrift<sup>7</sup> entspricht offenbar im wesentlichen der üblichen Struktur, wonach zunächst die Präsentation des Königs, dann die Leistungen des Herrschers, schließlich Segen- und Fluch-Formulierungen geboten werden. Ob eingehende Ausführungen wie in der Regel sonst auch den außenpolitischen Taten gewidmet waren, ist trotz der nicht mehr identifizierbaren Zeilen und Zeilenreste in Kol. I und II und vor allem wegen der möglichen Namens- und Titelnennung des Herrschers im Rahmen seiner Vorgänger (Kol. II, Z. 8f) eher unwahrscheinlich. Nur im Bereich der anscheinend ungewöhnlich ausgedehnten, teilweise mit der Inschrift A.0.78.16 parallelen Königsprädikationen und den Baunachrichten sowie im Abschlußteil sind zusammenhängende Lesungen möglich, die auch von den bekannten Wendungen abweichen bzw. diese ausweiten können. So bezeichnet sich der König offenbar u. a. als „Flut“ (*edū*) gegen seine Gegner (Kol. I, Z. 7), ein Bild, das an einschlägige Vergleiche erinnert<sup>8</sup>.

Der eigentliche Anlaß zur Herstellung der Inschrift, also allem Anschein nach die Errichtung des Palastes, wird im Anschluß an die vorgängigen Baumaßnahmen mitgeteilt, freilich ohne, daß alle Teilanlagen nochmals aufgeführt oder daß alle Details der jeweiligen Erstellung beschrieben würden.

Die einschlägige Passage zum Bau von Egalmesarra hat folgenden Wortlaut, der an einen noch erhaltenen Restbestand zur Konstruktion der Wasserversorgung anschließt.

#### Kol. IV Z. 3-10

3	<i>ina u-me<sub>4</sub> - šu-ma ina URU.ia</i> <i>URU.GIŠ.Tukul.ti-MAŠ</i>	In diesen Tagen: in meiner Stadt Kar-Tukulti-Ninurta,
4	<i>ma-ha-az ab-nu-ù</i> <i>É.GAL.ME ŠÁR.RA</i>	dem Kultsz, den ich gebaut habe: Egalmešarra,
5	<i>É ša ita-ti-ia</i> <i>É.GAL kiš-ša-ti</i>	das Haus meiner Nachbarschaft, den Palast der Gesamtheit,
6	<i>šu-bat MAN-ti-ia ab-ni</i>	den Wohnsitz meiner Majestät baute ich.
7	<i>iš-tu uš-še-ši</i>	Von seinem Fundament
8	<i>a-di gaba-dib-bi-ši</i>	bis zu seiner Abschlußschicht
9	<i>ú-še-ek-li-il ù na-re-ia</i>	vollendete ich (ihn), und meine Urkunden
10	<i>aš-ku-un...</i>	legte ich nieder...

Der Königspalast Egalmešarra, sonst nur noch in der Inschrift zum Bau der Stadtmauer als „Haus der Gesamtheit“ (*É kiššati*) bzw. als „Wohnsitz meiner Majestät“ (*šu-bat MAN-ti-ia*) erwähnt<sup>9</sup>, trägt eine sumerische Bezeichnung, der die akkadische Übersetzung *bit kiššati* entspricht<sup>10</sup>. Sein Ort wird mit „unweit des Tigris auf einer mächtigen Lehmziegelterrasse von etwa 80 Meter Klänge und 40 Meter Breite“ bestimmt<sup>11</sup>. Der Palast soll dazu mit farbiger Wanddekoration ausgestattet gewesen sein<sup>12</sup>, wovon unser Text jedoch nicht eigens gehandelt haben wird.

<sup>6</sup> Vgl. GRAYSON, RIMA I, 269-278. Ausführlicher fällt der Kommentar bei WEIDNER, Inschriften, 24-31 (zu Nr. 15-17) aus.

<sup>7</sup> Zur vorläufigen Information seien in Abb. 1 Photos von der Vorderseite (oben) und Rückseite (unten) des Fragments beigelegt, die mir der Aussteller freundlicherweise überlassen hat.

<sup>8</sup> Vgl. dazu u. a. bereits A. SCHOTT, Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften, Leipzig 1926, 83f.

<sup>9</sup> GRAYSON, RIMA I A.0.78.22 Z. 51

<sup>10</sup> Vgl. WEIDNER, Inschriften, 25 zu Z. 51.

<sup>11</sup> WEIDNER, Inschriften, 25.

<sup>12</sup> Dazu WEIDNER, Inschriften, 25 mit weiteren Literaturhinweisen.

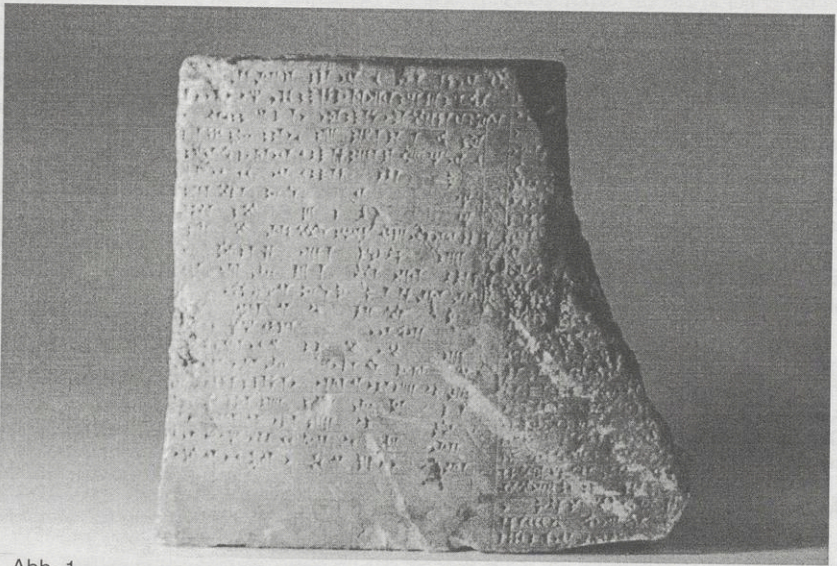


Abb. 1

## Ismael:|Wüstenbewohner und Bogenschütze (Gen 21,20)

Manfred Görg - München

Die Überlieferungen um Ismael als Ahnherrn der Araber sind in jüngerer Zeit verstärkt in das Interesse der religionswissenschaftlichen Arbeit getreten, zumal Ismael als erstgeborener Sohn Abrahams wie dieser in den Traditionen des Islam fest verankert ist. Auch die bibelwissenschaftliche Forschung ist auf dem Wege, die Rolle des biblischen Ismael als eines eigenen Verheißungsträgers neu zu entdecken und so eine wichtige Brücke zur islamischen Rezeption zu bauen<sup>1</sup>. In diesem Kontext mag es von Bedeutung sein, einer wohl noch nicht im vollen Umfang transparent gewordenen Notiz näher zu treten, nämlich einer Information über das Verbleiben des heranwachsenden Ismael „in der Wüste“ und seine Profession als „Bogenschütze“.

Der Wortlaut von Gen 21,20a-d:

וַיְהִי אֱלֹהִים אֶת־הַנֶּעַר	Und Elohim (war) mit dem Knaben,
וַיָּשָׁב בְּמִדְבָּר	und er verblieb in der Wüste,
וַיִּגְדַּל	und er wurde groß
וַיְהִי רֹכֵחַ קֶשֶׁת׃	und wurde ein 'Bogenschütze'.

hat bisher nur in 20d ein textkritisches Problem zur Diskussion<sup>2</sup> stellen lassen, nämlich die TM-Fassung קֶשֶׁת רֹכֵחַ, die von älteren Kommentatoren u.a. im Anschluß an LXX τοξότης in *romae kaeſact* „Schleuderer eines Bogens“ (vgl. Ps 78,9) emendiert wird. Während weiter gehende Vorschläge das Lexem *robac* lieber als Partizip zu *RBY* „groß werden“ verstehen<sup>3</sup> oder mit dem später belegten Homonym „Jüngling“ verbinden wollten, um so eine Entsprechung zu 20c erkennen zu wollen<sup>4</sup>, wurde unter Belassung der jetzigen Gestalt vielfach erwogen, eine Folge von zwei Synonyma anzusetzen, „indem das zweite das erste erklären soll“: „er war Schleuderer. nämlich ein Bogenschütze“ oder „Schütze ein Bogner“<sup>5</sup>, wobei freilich angenommen wird, daß *RBH* als „Nebenform“ von *RBB* „schleudern“ (Gen 49,23 Jer 50,29 Hi 16,13) zu gelten habe. Das eigentliche Textproblem, nämlich die Identifikation der lexikalischen Verhältnisse, wird gegenwärtig entweder beiseite gelassen<sup>6</sup> oder lediglich unter bloßer Notierung unterschiedlicher Lösungsmodelle<sup>7</sup> demonstriert.

<sup>1</sup> Vgl. besonders Th. NAUMANN, Die biblische Verheißung für Ismael als Grundlage für eine christliche Anerkennung des Islam?, in: A. RENZ / S. LEIMGRUBER (Hg.), Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte - Theologische Grundlagen - Begegnungsfelder (Forum Religionspädagogik interkulturell 3), Münster 2002, 152-170.

<sup>2</sup> Eine detaillierte Einsicht und Beurteilung der älteren Vorschläge findet sich bei B. JACOB, Das erste Buch der Tora: Genesis, Berlin 1934, hier zitiert nach der amerikanischen Ausgabe: New York o.J., 485.

<sup>3</sup> Dazu kritisch bereits A. DILLMANN, Die Genesis, Vierte Auflage, Leipzig 1882, 270.

<sup>4</sup> Jüdische und nichtjüdische Vertreter dieser Deutung bei JACOB, Genesis, 485.

<sup>5</sup> So JACOB, Genesis, 485. Vgl. bereits F. DELITZSCH, Commentar über die Genesis, Leipzig 1860, 410 mit Hinweis auf die Fügung *ns' sbj* in 1Kön 5,29

<sup>6</sup> Wie beispielsweise bei C. WESTERMANN, Genesis, 2. Teilband Genesis 12-36, BK I/2, Neukirchen-Vluyn 1981, 412 und jüngst L. RUPPERT, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 2. Teilband: Gen

Als m.W. noch nicht näher untersuchte Alternative wäre auch zu überlegen, ob nicht eine falsche Trennung im Konsonantentext ursächlich für ein Mißverständnis gewesen ist. So wäre denkbar, daß das scheinbar auslautende *h* von *rbh* eher als Artikel zum folgenden *qšt* zu ziehen wäre, so daß eine Konstruktusverbindung mit dem nomen *rb* „Meister, Oberer, Kommandant“<sup>8</sup> u.ä. und dem Nomen *qašūt* „Bogenschütze“ als „Intensivform zur Bezeichnung beständiger Handlungsweise, des Berufes und Gewerbes“<sup>9</sup> vorläge und die Wiedergabe „Meister des Bogenschießens“ bzw. „Bogenoberst“ o.ä. gegeben wäre. Bei diesem Weg wäre man zu keiner Emendation des Konsonantentextes und zu keiner Bemühung einer Nebenform genötigt, müßte lediglich eine Änderung der masoretischen Vokalisation in Kauf nehmen.

Wie auch immer die nähere Positionsbestimmung des „Bogenschützen“ ausfallen mag, eine Beziehung zum ständigen Aufenthalt in der Wüste legt sich nicht unmittelbar nahe. Demnach begnügt man sich in der Auslegungsgeschichte, das Leben in der Wüste und die Funktion als „Bogenschütze“ als eine Art Überlebenstraining zu charakterisieren, das von Gottes Segenswirken begleitet sei. Der Bogen sei nichts weiter als eine Waffe zum Lebensunterhalt<sup>10</sup>, er diene anscheinend „einem eher friedlichen Ismael nur zur Lebensfristung und nicht zum Kampf“<sup>11</sup>. Danach sieht es aus, als wäre das Geschick Ismaels auf ein abseitiges und karges Dasein hin vorprogrammiert, das nur dank göttlichen Erbarmens Bestand habe. Man darf sich fragen, ob die Variante der Beistands- oder Mitseinsformel in 20a bei dieser Deutung nicht doch einer gewissen Entwertung preisgegeben wird.

Insgesamt sind die bisherigen Erklärungsversuche zu Ismaels Wüstendasein als Bogenschütze eher von der Verlegenheit gekennzeichnet, einen Zusammenhang konstruieren zu müssen. So sollen noch nach E. A. KNAUF die „drei ethnologischen Bemerkungen V.20f.“ zwar „Aussagen ihres Verfassers über Sachverhalte seiner Gegenwart sein“, ohne jedoch „zur Klärung der Geschichte der Ismaeliter“ sonderlich beitragen zu können<sup>12</sup>. Demgemäß finden sich bei KNAUF vor allem Hinweise auf die Rolle des Bogens in der arabischen Kulturgeschichte sowie auf die Existenz arabischer Bogenschützenkontingente im persischen Heer und später<sup>13</sup>. Die „Bemerkung über Ismaels Bogenschießen“ in V.20 könnte sich nach KNAUF freilich „auch nur auf *k-mšhwy qšt* V.16“ beziehen; wahrscheinlicher sei aber, daß sich V.16 auf V.20 beziehe<sup>14</sup>, so daß die Angabe „etwa einen Bogenschuß weit“ von der Professionsnotiz in V.20 abhängig wäre.

Vielleicht ist hier doch zunächst ein Blick auf die Titulatur von Nutzen. Sollte es sich nicht nur um einen beiläufigen Hinweis zum Lebensunterhalt handeln, sondern um eine profilierte Qualifikation mit einer übergreifenden Funktionsbestimmung mit quasi-militärischen Aufgaben, kann womöglich ein Vergleich mit der benachbarten Kulturzone weiterhelfen.

Der Titel eines Chefs der Bogenschützen oder „Bogenoberst“ ist zwar nicht ausdrücklich im AT, wohl aber in Ägypten bezeugt, wo er in der Form *hrj-pdwt* („Der über den Bogentruppen

---

11,27 -25,18, FzB 98, Würzburg 2002, 467, die sich offenbar mit BHK den Versionen mit der rekonstruierten Lesung *robae qaešæet* („Bogenschütze“) anschließen möchten.

<sup>7</sup> Vgl. etwa HALAT 1099.

<sup>8</sup> Vgl. HALAT 1094.

<sup>9</sup> JACOB, Genesis, 485.

<sup>10</sup> So etwa WESTERMANN, Genesis, 420, der dazu vermerkt, daß es „das erste und fast einzige Mal“, sei, „daß in der Vätergeschichte eine Waffe genannt wird“.

<sup>11</sup> RUPPERT, Genesis, 481.

<sup>12</sup> E. A. KNAUF, Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabiens im 1. Jahrtausend v. Chr., Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins, Wiesbaden 1985, 22.

<sup>13</sup> KNAUF, Ismael, 22f.

<sup>14</sup> KNAUF, Ismael, 23 mit Anm. 97.

Befindliche“) begegnet<sup>15</sup>. Vielleicht kommt noch eher der Titel *tz-pdwt* als Analogon in Frage, da hier der „Organisationsoffizier“<sup>16</sup>, d.h. der Kommandant gemeint sein könnte, der nicht nur für die Leitung der Kampfeinsätze zuständig ist sondern u.a. auch für die Zuteilung der Proviandrationen Verantwortung trägt<sup>17</sup>. Diese übergreifende Funktion dürfte auch für die folgenden Erwägungen zur Rolle der Traditionsfigur Ismael von Interesse sein.

Das missing link zwischen Lebensbereich und Funktion des Ismael scheint jedoch in größere Nähe zu rücken, wenn man nach Äquivalenten in der Nachbarkultur sucht, die die angehende Wüstenregion und die dort angesetzte Bevölkerung mit einer qualifizierten Namengebung erfaßt.

Es sei hier darum in Erinnerung an die im letzten Heft der BN besprochene Rolle eines der sogenannten Neun-Bogen-Völker, einer geprägten Gruppe der ‘Ökumene’ aus ägyptischer Sicht, nämlich der *pdjw-šw*, auf die Wortbedeutung dieser Namensfügung verwiesen, die aller Wahrscheinlichkeit nach „Bogenschützen der Wüste“ meint<sup>18</sup>. Der primäre Lebensbereich dieser Formation war offenbar die Region zwischen Nil und Rotem Meer gewesen, also das Wüstengebiet der östlichen Anrainer Ägyptens. Die Bezeichnung *pdjw* „Bogen-Leute“ ist allerdings, wie längst erwiesen<sup>19</sup>, keilschriftlich in den Amarnabriefen mit *pidati* und Varianten wiedergegeben, also ein in kanaanäischen Kreisen längst eingeführter und etablierter Terminus für „ägyptische Feldtruppen“ geworden<sup>20</sup>, die freilich wohl genauer als auswärtige Hilfstruppen des Pharaos zu bestimmen sein werden. Darüber hinaus darf man vielleicht damit rechnen, daß auch die volle Bezeichnung, d.h. unter Einschluß des Genetivattributs *šw*, welches Nomen wohl von dem Verbum *šwj* „leer, öde sein“ abzuleiten ist<sup>21</sup>, keilschriftlich in der Lautung *pidati-šu* bewahrt ist, wie sie ebenfalls mehrfach (mit Varr.) in den Amarnabriefen bezeugt ist<sup>22</sup>. Wenn sich die Frühgeschichte der Ismaeliter auf diesen Sektor Nordwestarabiens einschließlich der Sinaihalbinsel konzentriert hat, können die *pdjw-šw* geradezu als die historischen Vorfahren der Ismaeliter gelten, d.h. aber, daß sie sogar als ‘Primär-Araber’ anzusprechen sein dürften, ohne daß man damit natürlich eine sprachliche und ethnische Kontinuität behaupten müßte. Die Erinnerung Israels hat jedenfalls mit den Ismaelitern, darunter vor allem den Kedarenern, die charakteristische Profession als „Bogenschützen“ verbunden und so auch den Stammvater ausgewiesen<sup>23</sup> (vgl. den Völkerpruch in Jes 21, 12-17).

<sup>15</sup> Vgl. A. ERMAN / H. GRAPOW, Wörterbuch der Ägyptischen Sprache I, 571 mit Belegstellen. Zum Titel u.a. Th. SCHNEIDER, Nahum und Theben. Zum topographisch-historischen Hintergrund von Nah 3,8f., BN 44, 1988, (63-73), 72f. mit Anm. 59, der das hebräische Gegenstück in der Apposition zur Namensnennung des Nahum (1,1) vermuten möchte.

<sup>16</sup> Vgl. W. HELCK, Militär, in: Lexikon der Ägyptologie IV, 132f.

<sup>17</sup> Vgl. dazu u.a. H.-W. FISCHER-ELFERT, Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I., Übersetzung und Kommentar, Ägyptologische Abhandlungen 4, Wiesbaden 1986, 152 im besonderen Blick auf den Kontext von Pap. Anastasi I, 17,8.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu M. GÖRG, Zur Diskussion um das Land Put, BN 113, 2002 (5-11), 11 mit weiteren Literaturangaben.

<sup>19</sup> Vgl. H. RANKE, Keilschriftliches Material zur altägyptischen Vokalisation (Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Berlin 1910, 16f mit Hinweis auf W.W. MÜLLER, Zeitschrift für Assyriologie 7, 64f. Dazu u.a. J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 594f.

<sup>20</sup> G. FECHT, Wortakzent und Silbenstruktur, Untersuchungen zur Geschichte der ägyptischen Sprache, Ägyptologische Forschungen 21, Glückstadt 1960, 43, Anm. 134 weist ausdrücklich darauf hin, daß die „Fülle der Varianten“ als „Hinweis auf Übernahme des Terminus als Fremdwort in das Kanaanäische“ zu verstehen sei.

<sup>21</sup> Diese Erklärung geht auf eine noch unveröffentlichte Deutung E. EDELS zurück, vgl. Anm. 22.

<sup>22</sup> Das Rectum der Verbindung ist also nicht, wenigstens nicht immer, als akkadisches Possessivum zu deuten. Näheres zu diesem Vorschlag in meinem Kommentar zur Neubearbeitung der Liste A durch E. EDEL, in: E. EDEL / M. GÖRG, Weitere Studien zu den Ortsnamenlisten im Totentempel Amenophis' III., ÄAT 50.

<sup>23</sup> Vgl. bereits A.KNOBEL, nach DILLMANN, Genesis, 270.

Auch von dem übergreifendem Tätigkeitsfeld der *pdjtjw-šw* ist bereits die Rede gewesen, da diese Leute nach einer Nachricht aus der Zeit der Ramessiden (Merneptah) von ägyptischer Seite aus mit der Organisation von Lebensmittelhilfen an die Hethiter beauftragt worden sind<sup>24</sup>. Noch in viel späterer Zeit sind Ismaeliter als Händler über Landesgrenzen hinweg unterwegs, woran u.a. die biblischen Bemerkungen über die einschlägige zwischenstaatliche Aktivität in der Josefsgeschichte erinnern mögen (Gen 37,25ff.39,1).

Wie man sich die „Bogenschützen der Wüste“ vorzustellen hat, könnte eine wohlbekannte Szene aus der ägyptischen Grabdekoration illustrieren, die meist unter ganz anderen Aspekten interpretiert wird. Anlaß zu einer neuen Betrachtungsweise bietet die Darstellung einer „Asiatenkarawane“ im Grab des Chnumhotep (II.) von Beni Hassan<sup>25</sup>, die vor allem in der Zeit nach ihrer Entdeckung mit angenommenen frühen Beziehungen der biblischen Väterzeit nach Ägypten in Zusammenhang gebracht worden ist<sup>26</sup>. Hier ist vor allem die Bezeichnung des Herkunftsgebiets der Asiaten (*šmw*) von Interesse, das in einem mit hieroglyphischer Kursive beschrifteten und dem Grabherrn überreichten Dokument mit *šw(t)* benannt wird. Ohne hier die diversen Interpretationen und Identifikationsvorschläge zu diskutieren, möge doch der These der Zuschlag gegeben werden, in *šw(t)* eine ägyptische<sup>27</sup>, vielleicht auf eine semito-hamitische Basis<sup>28</sup> zurückgehende Landschaftsbezeichnung zu sehen, wie sie allem Anschein nach auch bei den bekannten Namengebungen Retenu (*Rtnw*) oder Djahi (*D3hj*) vorliegt<sup>29</sup>, d.h. die gleiche Bedeutung als „Wüstenland“ anzusetzen, die schon für den zweiten Bestandteil der Fügung *pdjtjw-šw* vermutet worden ist.

Können somit sowohl die Leute aus *šw* wie auch die „Bogenschützen von *šw*“ als Bewohner der Ostwüste bzw. des Raums zwischen Nil und Rotem Meer unter Einschluß des Sinai angesprochen werden, ergäbe sich auch von der Ausstattung und Kleidung der asiatischen Besucher auf der Grabwand in Beni Hassan her ein Einblick in das Vorstellungsbild von den ‚Vorfahren‘ der Ismaeliter. Unter den Mitgliedern der Semitenkarawane befindet sich auch eine Gruppe von vier Leuten, die u.a. Pfeil und Bogen mit sich führen und eine augenfällige Kleidung tragen<sup>30</sup>, die auf den Ägypter offenbar einen nachhaltigen Eindruck gemacht haben wird, so daß er sie im Grab des Chnumhotep II. ‚verewigen‘ konnte.

<sup>24</sup> Vgl. G.A. WAINWRIGHT, Meneptah's Aid to the Hittites, *Journal of Egyptian Archaeology* 46, 1960, 24-28. GÖRG, *Put*, 11.

<sup>25</sup> Jüngste Wiedergabe bei A.G. SHEDID, Die Felsgräber von Beni Hassan in Mittelägypten, *Antike Welt* 25 Sondernummer 1994, 53-65, bes. 54 mit Abb. 91 und 61 mit Abb. 103.

<sup>26</sup> Vgl. dazu zuletzt M. GÖRG, Zur Rezeptionsgeschichte der Asiatenszene von Beni-Hassan, *BN* 88, 1997, 9-15.

<sup>27</sup> Vgl. dazu u.a. auch D. KESSLER, Die Asiatenkarawane von Beni Hassan, in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 14, 1987 (147-165), 147, der *šw* mit „Ödland“ wiedergibt.

<sup>28</sup> Zu dieser übergreifenden Basis vgl. bereits M. GÖRG, Mißbrauch des Gottesnamens, *BN* 16, 1981, 16f.

<sup>29</sup> Vgl. dazu G. FECHT, Sinuhes Zweikampf als Handlungskern des dritten Kapitels des Sinuhe-„Romans“, in: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens* (Fs W. Westendorf), Göttingen 1984 (465-484), 474.

<sup>30</sup> Vgl. die Abb. 101 bei SHEDID, Felsgräber, 60 oben.

## Zu einem Lehnwort in Achiqar IX (53) 5

Manfred Görg - München

Das Lexematerial der Achiqarsprüche enthält über den genuin aramäischen Wortschatz hinaus auch Wörter fremder Herkunft, darunter nach I. KOTTISIEPER vor allem „auffällig viele Kanaanismen“<sup>1</sup>. Als eine Besonderheit ist freilich vermerkt worden, daß sich auch ein ägyptisches Lehnwort identifizieren lasse, nämlich das Lexem *ḥnt* in IX (53) 5, das im folgenden Kontext begegnet:

5 (83) *mḥ'h l'lym k'[wr] ḥnt 'p lkl 'bdyk '[p'n ]*

Ein Schlag für den Knaben, ein Schelt[wort] für die Magd,  
ja, für alle deine Diener Dis[ziplinierung...]<sup>2</sup>

Das angehende Lexem wird im lexikalischen Teil der Bearbeitung KOTTISIEPERs mit der Lautung *ḥanat* versehen, als ägyptisches Lehnwort identifiziert und mit dem ägyptischen *ḥn* in der Bedeutung „Leute anstellen, befehlen“<sup>3</sup> verbunden<sup>4</sup>. Als von dieser Basis *ḥn* abgeleitete Nominalbildung sei *ḥnt* in das Reichsaramäische gelangt, um dort als Lehnwort mit der Bedeutung „Magd, Angestellte“ im Status absolutus weiter zu leben<sup>5</sup>. Zu dieser Auffassung passe überdies die These, daß die Achiqarsprüche im südsyrischen Raum des 8./7. Jh. v. Chr. beheimatet seien. Es sei „nicht wahrscheinlich, daß dieses Wort erst in Ägypten aufgenommen wurde“, da der reichsaramäische Schreiber „seine alte Vorlage weitestgehend genau wiedergibt“ und ein eventuell außer Gebrauch geratenes Wort nicht „durch ein ungewöhnliches Fremdwort“ ersetzt hätte<sup>6</sup>.

Obwohl KOTTISIEPER auch eigens darauf hinweist, daß das Wort noch in anderem Zusammenhang bezeugt sei, ohne daß für diesen Beleg bisher eine überzeugende Etymologie geltend gemacht worden wäre<sup>7</sup>, kann doch die philologische Deutung von *ḥnt* als sekundäres Derivat von ägypt. *ḥn* aufs erste nicht vollends zufrieden stellen. Abgesehen von dem Problem, daß ein Lexem *ḥnt* mit der angenommenen Basis und der davon abgeleiteten Bedeutungsangabe „Magd“ im älteren Ägyptischen wie im Demotischen nicht bezeugt ist<sup>8</sup>, läßt ein Blick

<sup>1</sup> Vgl. I. KOTTISIEPER, Die Sprache der Achiqarsprüche, BZAW 194, Berlin-New York 1990, 244.

<sup>2</sup> Wiedergabe von Transliteration und Übersetzung nach KOTTISIEPER, Sprache, 19 bzw. I. KOTTISIEPER, Die Geschichte und die Sprüche des weisen Achiqar, in: TUAT III/2, Gütersloh 1991, 334. Zur Frage der Vervollständigung des Textes vgl. KOTTISIEPER, Geschichte, 334.

<sup>3</sup> Mit Verweis auf A. ERMAN - H. GRAPOW, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, III, 102.

<sup>4</sup> KOTTISIEPER, Sprache, 204.

<sup>5</sup> KOTTISIEPER, Sprache, 244.

<sup>6</sup> KOTTISIEPER, Sprache, 245; vgl. auch Ds., Sprüche 323.

<sup>7</sup> Vgl. KOTTISIEPER, Sprache, 244 mit berechtigter Kritik an früheren Deutungsversuchen (Anm. 27). Zu dem weiteren Beleg vgl. bereits C.-F. JEAN / J. HOFTIJZER, Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest, Leiden 1965, 92 bzw. 137.

<sup>8</sup> Daß auch der von KOTTISIEPER angesetzte Vokalismus nicht den Gesetzen der ägyptischen Nominalbildung entspricht, sei hier nur am Rande vermerkt (zu den fem. Nominalbildungen passiver Bedeutung bei zweiradikalen Verben vgl. J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 214).



auf den Kontext fragen, weshalb auf der semantischen Ebene ein Abhängigkeitsstatus gefordert wird, der nach der Wiedergabe KOTTSEPERs für das zuvor genannte Nomen *'lym* „Knabe“<sup>9</sup> nicht zwingend reklamiert werden müßte.

So könnte nach einem nachweisbaren Lexem gefragt werden, das sich morphologisch und semantisch besser eignen würde, um als ägyptisches Lehnwort im Reichsaramäischen gelten zu können. Es ließe sich etwa das Nomen *ḥwnt* ins Spiel bringen, das „Mädchen“ bedeutet und vielfach bezeugt ist<sup>10</sup>. Das Femininum findet näherhin Verwendung „allgemein für Mädchen und reife junge Frauen“<sup>11</sup>. Das graphisch auslautende, aber nicht mehr gesprochene *-t* der Femininendung wäre bei der Übernahme als Lehnwort semitischer Wortbildung entsprechend sozusagen restituert worden. Auf jeden Fall ließe sich die Bedeutung „junge Frau“ in dem angehenden Spruch mit dem zuvor genannten *'lym* „junger Mann“ vereinbaren, ohne daß damit notwendigerweise eine soziale Position angedeutet sein müßte.

Dennoch möchte ich grundsätzlich bei dem Vorschlag KOTTSEPERs bleiben, eine nominale Ableitung von der ägyptischen Basis *ḥm* anzusetzen, die aber im ägyptischen Vokabular nachweisbar sein müßte. So sollte man nicht ein hypothetisches Nomen *ḥnt* postulieren, sondern auf die belegte Nominalbildung *ḥnwtt* „die Dienstuende“<sup>12</sup> zurückgreifen, das feminine Gegenstück zu *ḥnwjt* „Diensttuender“, welch letztere Ableitung KOTTSEPER immerhin anmerkungswise benannt hat<sup>13</sup>. Das Nomen *ḥnwtt* könnte problemlos in der Gestalt *ḥnt* in das Reichsaramäische übernommen worden sein, ohne daß der sonst regelhafte Abfall der Femininendung *-t* im Ägyptischen den Verbleib eines auslautenden *-t* verhindert hätte.

Der gesellschaftliche Bezug der Anweisung kommt m.E. in der Wiedergabe dann erst klarer zur Geltung, wenn man für das wohl kanaänäische Nomen *'lym* die unzweideutige Übersetzung „Knecht“<sup>14</sup> und für *ḥnt* die Entsprechung „Magd“ ansetzt, um dann den Blick auf die „Dienerschaft“ richten zu lassen, die in der zweiten Spruchhälfte mit dem Plural des gemeinsemitischen Nomens *'bd* angesprochen ist. Insofern wird eine Wiedergabe, wie sie bereits J.A. MONTGOMERY vorgeschlagen hatte, nämlich: „Beat a manservant, scold a maidservant, and to none of thy slaves (give liberty)“<sup>15</sup> dem gemeinten Sachverhalt deutlicher gerecht. Man darf vielleicht noch einen Schritt weitergehen und angesichts des wohl kanaänäischen Lehnworts *'lym* (vgl. ugar. *ḡlm*) und des ägyptischen Lehnworts *ḥnt* < *ḥnwtt* von Bezeichnungen für Vertreter der gehobenen Dienstpersonals sprechen, das von der gewöhnlichen Dienerschaft (*'bd*) unterschieden werden sollte.

<sup>9</sup> Vgl. KOTTSEPER, Sprache, 224, der „Knabe“ zwar im etymologischen Zusammenhang mit „Knappe“ sieht, ohne jedoch den Bedeutungswandel im Deutschen auch in der Wiedergabe erkennen zu lassen.

<sup>10</sup> Vgl. ERMAN / GRAPOW, Wörterbuch, III, 53f.

<sup>11</sup> E. FEUCHT, Das Kind im alten Ägypten. Die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen, Frankfurt/New York 1995, 534.

<sup>12</sup> Vgl. R. HANNIG, Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch, Mainz 1995, 536.

<sup>13</sup> KOTTSEPER, Sprache, 245, Anm. 28.

<sup>14</sup> Diese Wiedergabe gibt KOTTSEPER, Sprache, 224 ausdrücklich erst in seinem Glossar für unsere Stelle.

<sup>15</sup> J.A. MONTGOMERY, Some Notes on Sachau's Ahikar Papyri, OLZ 15, 1912, 535, der freilich den Lehnwortcharakter der beiden Bezeichnungen nicht erkannt hat.

Wheat and Wine

( A New Ostracon from the Shlomo Moussaieff Collection

Martin Heide, München

חֶמֶד וְרִמְסֵי עֵינַב תִּשְׁתַּחֲחֶמֶר ...

Deut 32:14

Mr. Shlomo Moussaieff, who is known for his unparalleled collection of Hebrew seals and ostraca, very kindly brought this ostracon to my attention and allowed me to publish it<sup>1</sup>.

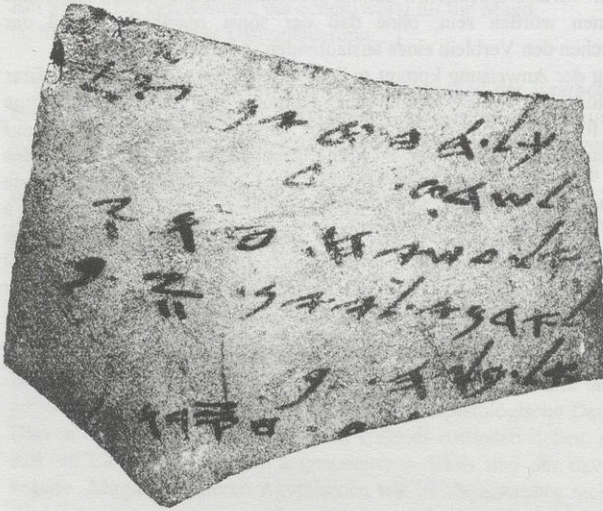


Fig. 1: Ostracon "Wheat and Wine"

(AI: 133). At least four signs should be read as Hieratic signs. One sign probably designates a corn measurement, commonly interpreted as the *ephah*, the meaning of the other signs is disputable. Unfortunately, the ostracon is not complete, but it seems that only a part of the last line is missing. The concave side of the ostracon has not been used for writing.

The inscription was written on a sherd that was presumably part of a bowl or pithos. Measuring the surface (the convex side) of the ostracon yields the following data: left upper side 70 mm, left lower side 42 mm, upper side 102 mm, right upper side 53 mm, right lower side 49 mm. Its weight is 127.14 g, its thickness about 9 mm. The provenance of the ostracon is unknown.

The inscription is easily legible. The Hebrew letters look similar to those known from Arad Stratum VI

<sup>1</sup> I want to thank Prof. Joseph Naveh (HU Jerusalem) for his interpretation suggestions and Dr. Stefan Wimmer (LMU München) for advising me to interpret the difficult Hieratic signs.

### Proposed Reading of the Ostracon

1	kl*hhṭym	< amounts of wheat > < seah? ḡ? >
2	lš/šdq*	.
3	l*šyhw	. w < z <sub>1</sub> >
4	l'dmy*lyyn*	< z <sub>2</sub> > b
5	l*blgh*	b
6	[xxxxx]xb*ḥsrw	l

### Palaeographical Remarks

The ostracon has clearly visible word-dividers. The script should be classified as belonging to the VII.th/VI.th century.

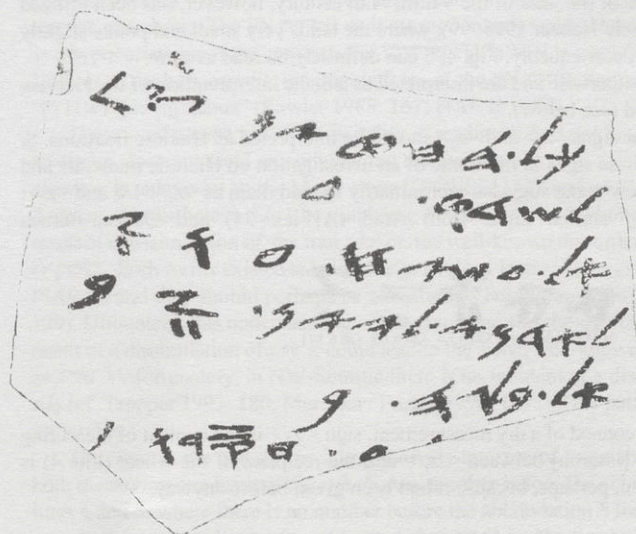


Fig. 2: Ostracon "Wheat and Wine", drawing.

known from the cursive script of the 7th century.

d. The *yod* does not show its horizontal line, the "tail", at the lower right and therefore has a "7"-form (cf. Renz 1999: 137), known mainly from the VII.th/VI.th century of Arad (AI no. 1 - 21 etc.) and Lachish (HAE II/1: 151).



Fig. 3: *šin*,  
line 3



Fig. 4: *šin / šade*,  
line 2

e. In line 2, the second letter could be read as *šade* or as *šin*. If it is read as *šin*, its shape seems to differ not very much from the very clear *šin* in line 3. Unfortunately, the reading *lšdq* would be unexplainable, since there is virtually no Hebrew root *šdq*, and no PN embracing these characters is known (in lines 3-5 there is a PN in each line). If we look more closely at both

a. The *bet* seems to have a tendency to open; cf. the *b* in the PN *blgh* (line 5). This tendency also appears on ostracon no. 78:3.6 (Deutsch / Heltzer 1995: 89; Lehmann 1998: 410), and on the "beqa" of Jerusalem" - ostracon (Heide 2003).

b. *dalet* and *reš* are clearly distinguished, compare HAE II/1: 117

c. The upper horizontal of the *he* extends far to the right of the vertical (especially line 1), and the lower two horizontals converge slightly with the upper horizontal to the left (line 1; cf. Herr 1998: 50), a feature

letters, they reveal a greater difference than might be expected:

While the *šin* in line 3 (Fig.3) has a clear V/ arrangement (Lehmann 1998: 412 n.45), known from other ostraca of the VII.th/VI.th century (Heide 2003), Fig. 4 was composed differently. The left stroke of the letter was drawn first, a “z”-like stroke following. The inception of the “z” rests slightly below the middle of the left dash and is very thin. The left stroke looks as if the scribe had been interrupted for a second and then continued, moving his hand slightly upwards, and, dependent on that, the remainder of the letter was turned anti-clockwise. So we may tentatively read Fig. 4 and 5 as the letter *šade*. In his article on the “Palaeographic Dating of Judaeen Seals”, Vaughn (1999: 46) suggested that “the letter with the most



Fig. 5: *šade* (turned by 30° clockwise).

notable degree of variation is *šade*”. The missing of the leftward tail at the right end of the letter (Fig. 4, 5) is, of course, not a common feature of the late seventh and early sixth century’s cursive script. A *šade* written in that way would normally appear on Judaeen seals (Vaughn 1999: 46) or on monumental inscriptions and ostraca of earlier times (HAE II/1 191: a, b; Lehmann 1998: 418). A similar cursive form of the *šade* of the VII.th/VI.th century, however, has been utilized in ostracum no.79:10 (Deutsch/ Heltzer 1995: 99), where the tail is very small and points slightly upwards (Renz 1999: 143); consequently, Fig. 4, 5 can definitely be read as *šade*.

If Fig. 4 and 5 are read otherwise and are interpreted as *šin*, the interpretation of the Hebrew root *šdq* has to be discussed (see below).

f. The two very peculiar signs  $\langle z_1 \rangle$  and  $\langle z_2 \rangle$  should be interpreted as Hieratic fractions. S. Wimmer, who will study these signs in the frame of an investigation on Hieratic numerals and other signs in palaeo-Hebrew texts, suggests preliminarily to read them as  $\langle z_1 \rangle$ : 1/8 and  $\langle z_2 \rangle$ : 2/8. He noticed possibly similar signs from Arad (AI no. 34) and Qadesh-Barnea (Lemaire/Vernus 1983: 304f.):

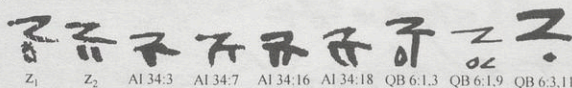


Fig. 6: Hieratic fractions (?)

Sign  $\langle z_1 \rangle$  was used in the context of a dry measurement, sign  $\langle z_2 \rangle$  in the context of measuring wine. An (expected) unit ‘[issaron] between  $\langle z_1 \rangle$  and the recipient of the wheat (line 4) is missing - perhaps by chance, perhaps, because it had been given before anyway.

### Translation and Meaning of the Ostracum

Evidently this ostracum represented a list of quantities of grain and wine given out or sent to various persons.

1	All the wheat:	$\langle$ amounts of wheat $\rangle$ $\langle$ seah/6? $\rangle$
2	to Šadoq	‘[issaron 1],
3	to ‘Ašyahu	‘[issaron 1], and $\langle z_1 \rangle$
4	to the Edomite. Of the wine:	$\langle z_2 \rangle$ b[ath 1].
5	to Bilgah	b[ath 1].
6	[xxxxxx] lacking are	[bath?] /

**Line 1:** *All the wheat* <amounts of wheat> < seah/6? >. In the pre-exilic Hebrew inscriptions, *wheat* was commonly written in the plural form חטם (AHI 349); the form חטיח, attested in the OT and in post-Exilic inscriptions (DCH III: 201), is unusual. Contrary to Aramaic, which utilized *yod* to indicate its plural ending *-in* e.g. already in the Tell Fekherye inscription (SHAO 166), no pre-exilic Hebrew inscription using *yod* to indicate the masculine plural suffix *-im* has been published (GEH 190; cf. Zevit 1980: 33; PPG § 222). Our ostrakon belongs to the domain of the informal texts, so this fact should not be overestimated. Nevertheless, it is noteworthy in the face of quite a number of Hebrew ostraca that have an informal character but do not show any plene writing of the masculine plural morpheme.

The Hieratic sign designating “amounts of wheat” (Naveh 2000: 4) is usually interpreted as the *ephah* (AI no. 31. 32) or the *lethech* (AHI xix).

It is tempting to read the last Hieratic sign in line 1 as the number 6, but the two small strokes usually visible on top of this sign are missing (cf. Möller 1912: 59; Verhoeven 2001: 212).

**Line 2:** *to Šadoq*: [iissaron 1]. For the argument of reading *šdq* instead of *šd̄q* on palaeographic reasons, see above. The PN צדק is well attested in epigraphic Hebrew. צדק may be interpreted as a hypocoristic of the common PN צדקיהו [YHWH] is “(my) righteousness” (Fowler 1988: 162), or as the hypocoristic, epigraphic form of the PN צדריק [YHWH] is righteous” (Fowler 1988: 167; HAE II/1: 82).

There is, of course, still the possibility of reading *šd̄q*. Looking for a NW-Semitic root *šdq*, however, does not yield any convincing results; there is only a doubtful attestation of *šdq* (its meaning is unknown) on the Meša’ stone (DNWSI 1112), and another (doubtful) one in Official Aramaic. Nevertheless, *šdq* (the grapheme *š* embracing both phonemes, /š/ and /s/) may be the result of a dissimilation of the root *šdq*; cf. the well-known dissimilation of *š* to *s* in the PN יצחק יצחק. Both forms existed side by side in Biblical Hebrew (Bergsträsser I: § 14f; GVG I: 156; PIAP 8), and they should perhaps be classified as belonging to different dialects (BL 28; PIAP 129). Ultimately, this understanding of the grapheme *š* in the expression *šd̄q*, i.e. viewed as the result of a dissimilation of *š* to *s*, could lead to the same, well-known PN צדק, written differently as צדק. Unfortunately, in NW-Semitic there is no incident of a dissimilation of the root *šdq* to *šd̄q* (cf. Tropper 1993: 180; Muraoka / Porten 1998: 18)<sup>2</sup>; so the palaeographic solution remains preferable.

The ‘ayin at the end of line 2 is tentatively interpreted as an abbreviation for עמר or עכר, both measuring one tenth of the *ephah*. Any number before the abbreviation is missing; cf. also lines 4 and 5, where there is no number before the abbreviation *b* for “bath 1”. AI 31:2 and 61:1 were both interpreted as having an ‘ayin, abbreviated for ‘br “grain”, but a specific measurement is to be expected here in line 2.

**Line 3:** *to ‘Asyahu* [iissaron 1], and < z<sub>1</sub> >. עשיהו is very common in epigraphic Hebrew (AHI 466), meaning “YHWH made” or “YHWH created”. The OT has the shortened form עשה. Lines 2 and 4 utilize the preposition ל, while lines 3 and 5 have אל before the PN. Since any verbal form is missing in lines 1-5, the PN together with the prepositions may be reconstructed as having the following formula:

<sup>2</sup> In contrast to any expected dissimilation of *šdq* to *šd̄q*, the Ugaritic PN *šdkn* may result from a dissimilation of *q* to *k* (Tropper 2000: 98). The change of *šdq* to *zdk* in Syriac is an assimilation of *š* to *z* before *d* (GVG I: 166). Only the Amorite writing *la-aš-du-uq* etc. may be viewed as a dissimilation of *šdq* to *šd̄q* (Huffman 1965: 257), but it is a specific East-Semitic development, showing the effect of the de-affrication of *š* to *s* immediately before *d* (Streck 2000: 230; cf. GAG<sup>3</sup> §30g).

[*ntn*] l+PN: <measurement> “given to PN <measurement>” and  
[*šlh*] 'l+PN: <measurement> “sent to PN <measurement>” respectively.

The recipient of the verbal form נתן is usually introduced by ל (cf. AHI: 445), the addressee of שילח is sometimes introduced by ל, but more often by אל (AHI 493f.; cf. GEH 208f.).

The ו at the end of line 3, together with the Hieratic sign < z<sub>1</sub> > (see discussion above), starts a new sequence that continues to line 4.

**Line 4:** *to the Edomite. Of the wine:* < z<sub>2</sub> > b[ath]. *To the Edomite* was given < z<sub>1</sub> > of the wheat (lines 3 and 4). *The Edomite* is to be understood as a nickname, by which people were called in their own social circle (Naveh 1990: 112f.). These nicknames could designate a person's origin, occupation, characteristics etc. (Naveh 1990: 117). The ethnicum אדומי, without a PN in apposition (more probably האדומי: the article regularly coincides with the preposition ל) may mean, that this man was or had been an Edomite, or that he was either affiliated to somebody from Edom or that his father or grandfather had been in Edom etc. Some ethnica attested in various pre-exilic Hebrew inscriptions and in Masada do likewise not have a PN in apposition. The gentilic or informal name, מצרי, e.g., is attested on a pithos from Kuntillet-Ağrūd (PIAP 279), on ostracon no.79 (Deutsch / Heltzer 1995: 99) from the Shlomo Moussaieff collection and on further NW-Semitic inscripational material (Deutsch 1999: 129; Lehmann 1998: 436), and is probably to be interpreted as “the Egyptian”. The name הקרני “the Qarnaite” or “the Cyrenian” appears on ostracon no. 421 from Masada (Naveh 1990: 115). Informal Hebrew names designated by an ethnicum are also known from the OT. האדומי (line 4) is comparable to האדומי דאג “Doeg the Edomite” in 1Sam 21:8<sup>3</sup>: the apposition האדומי is a nickname and does not necessarily denote Doeg as a foreigner.

After the writer of the ostracon has listed three persons to whom he gave or sent wheat, he continues with wine, giving first the amount total which he had given out: *Of the wine:* < z<sub>2</sub> > b[ath]. ל designating “of” is well known from Hebrew seals and bullae (l+PN: “belonging to”), from some ostraca, e.g. lhdš “of the month” (AI no. 8:3.4; 17:8) and from the OT (HALAT 484: 15). The Hieratic sign < z<sub>2</sub> > was discussed above. For writing b, without a number, for “bath 1”, cf. AI no. 10:2; 22:1.2.

**Line 5:** *to Bilgah:* b[ath 1]. Up to now, epigraphic Hebrew attested only the form בלגי (AHI: 303), which also appears in the book of Nehemiah (Neh 10:9). This is the first reference of the form בלגה outside the Bible, known from 1Chr 24:14 and Neh 12:5.18. This PN signifies “shining forth” or “cheerfulness”.

**Line 6:** [xxxxx] *lacking are [bath?] 1?* . The last line states the balance. The expression חסר presumably pertains to wine. At the end of line 6, only a vertical stroke (“1”) is readable, but in face of the plural form חסר we would expect a greater number (hieratic “6”? Any other Hieratic sign?). The verbal form חסר appears, without any context, on a jug from Arad (AI no.98). If the Qal of חסר is used in the context with specific goods that are lacking or decreasing, they are fluids. So, both water (Gen 8:3) and oil (Ecc 9:8) can be subjects of חסר, cf. especially 1Ki 17:14: החסר לא תכלה וצפתת השמן לא תחסר “the meal in the barrel shall not waste, neither shall the oil in the cruse fail”.

<sup>3</sup> The expression האדומי הדרד, “Hadad the Edomite” (1Ki 11:14), however, is in its context clearly signifying Hadad's origin, and האדומי should here not be classified as an informal name.

## Bibliography

Abbreviations (except for Journals and series):

- AI Aharoni, *Arad Inscriptions*  
AHI Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions*  
BL Bauer-Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache*  
DCH Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*  
DNWSI Hofstijzer / Jongeling: *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*  
GAG<sup>3</sup> von Soden, *Grundriß der akkadischen Grammatik*, 3rd edition.  
GEH Gogel, *A Grammar of Epigraphic Hebrew*  
GK Gesenius / Kautzsch: *Hebräische Grammatik*  
GVG Brockelmann: *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*  
HAE Renz / Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*  
HAH Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, 18th edition  
HALAT Koehler / Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*  
IH Lemaire, *Inscriptions Hébraïques*  
IPN Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*  
m.l. *mater lectionis*  
OT Old Testament  
PIAP Zadok, *The Pre-Hellenistic Israelite Anthropometry and Prosopography*  
PN personal name  
PhPG Friedrich / Röllig, *Phönizisch-Punische Grammatik*, 3rd edition.  
QB Qadesh-Barnea  
SHAO Freedman, *Studies in Hebrew and Aramaic Orthography*  
WSS Avigad, *Corpus of West Semitic Stamp Seals*

Aharoni, Yohanan: 1966: "The Use of Hieratic Numerals in Hebrew Ostraca and the Shekel Weights", *BASOR* 184, 13 - 19.

1981: *Arad Inscriptions* (AI), Jerusalem.

Avigad, Nahman: 1997: *Corpus of West Semitic Stamp Seals* (WSS), Jerusalem.

Bauer, Hans / Leander, Pontus: 1922: *Historische Grammatik der hebräischen Sprache*, Halle.

Bergsträsser, Gotthelf: 1918: *Hebräische Grammatik*, Part I (1918) and II (1929), Leipzig.

Brockelmann, Carl: 1908: *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* (GVG), Vol. I, Berlin.

Clines, David J.A. (ed.): 1993f.: *The Dictionary of Classical Hebrew* (DCH), Vol. I - V, Sheffield.

Davies, G.I.: 1991: *Ancient Hebrew Inscriptions* (AHI), Cambridge.

Deutsch, Robert: 1999: *Messages from the Past. Hebrew Bullae from the Time of Isaiah Through the Destruction of the First Temple*, Tel Aviv.

Deutsch, Robert / Heltzer, Michael: 1995: *New Epigraphic Evidence from the Biblical Period*, Tel Aviv-Jaffa.

Fowler, Jeaneane D.: 1988: *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study*, JSOTS 49.

Freedman, David Noel / Forbes, A. Dean / Anderson, Francis I.: 1992: *Studies in Hebrew and Aramaic Orthography* (SHAO) = Propp, W.H. (ed.): *Biblical and Judaic Studies* Vol.2, Winona Lake.

Friedrich, Johannes / Röllig, Wolfgang: 1999: *Phönizisch-Punische Grammatik* (PhPG), 3rd edition, AnOr 55, Rome.

Gesenius, Wilhelm (ed. by R. Meyer and H. Donner): 1987: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, 18. Auflage (HAH), Fasc. 1 and 2, Berlin.

Gesenius, Wilhelm / Kautzsch, Emil: 1983: *Hebräische Grammatik*, 28th edition, Reprint Hildesheim.



- Gogel, Sandra L.: 1998: *A Grammar of Epigraphic Hebrew* (GEH) = Sweeney, Marvin A. (Ed.): Society for Biblical Literature - Resources for Biblical Study, no. 23, Atlanta (Georgia).
- Goldwasser, Orly: 1991: "An Egyptian Scribe from Lachish and the Hieratic Tradition of the Hebrew Kingdoms", TA 18, 248-253.
- Heide, Martin: 2003: "'One Sack for a Beqa' of Jerusalem' - A Puzzling Ostrakon from the Shlomo Moussaieff Collection" (not yet published).
- Herr, Larry G.: 1998: "The Palaeography of West Semitic Stamp Seals", BASOR 312, 45-77.
- Hoftijzer, J. & Jongeling, K.: 1995: *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions* (DNWSI). HdO I/21, Leiden.
- Huffman, Herbert B.: 1965: *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore.
- Koehler / Baumgartner: 1967f.: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (HALAT), Leiden.
- Lehmann, Reinhard G.: 1998: "Typologie und Signatur. Studien zu einem Listenostrakon aus der Sammlung Moussaieff", UF 30 (1998).
- Lemaire, André: 1977: *Inscriptions Hébraïques*. Tome I: Les Ostraca, Paris.
- 1983: "L'ostrakon paléo-hébreu No.6 de Tell Qudeirat (Qadesh-Barnéa)", in: Görg, Manfred (ed.): *Fontes atque Pontes. Festgabe für Helmut Brunner*, ÄuAT 5, 302-46.
- Möller, G.: 1909-12: *Hieratische Paläographie I-III*, Leipzig.
- Muraoka, Takamitsu / Porten, Bezalel: 1998: *A Grammar of Egyptian Aramaic*, HdO I/32, Leiden.
- Naveh, Joseph: 1990: "Nameless People", IEJ 40, 108-123.
- 2000: "Hebrew and Aramaic Inscriptions" in: Ariel, Donald T.: *Excavations at the City of David* Vol. VI = Qedem 41, 1-14.
- Noth, Martin: 1928: *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (IPN), Stuttgart.
- Renz, Johannes (with Wolfgang Röllig): 1995: *Handbuch der althebräischen Epigraphik* (HAE), Vol. I, II/1, III, Darmstadt.
- 1997: *Schrift und Schreibertradition. Eine paläographische Studie zum kulturgeschichtlichen Verhältnis vom israelitischem Nordreich und Südreich* = Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 23, Wiesbaden.
- 1999: "Schrifttypologie und Handschrift. Eine synchrone Studie der Inschrift DEUTSCH / HELTZER 1995, Ostrakon Nr. 4 im Kontext gleichzeitiger Inschriften", ZDPV 115 (1999) 2, 127-62.
- Soden, Wolfram von: 1995: *Grundriß der akkadischen Grammatik* (GAG<sup>1</sup>), AnOr 33, 3rd edition.
- Streck, Michael P.: 2000: *Das amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit*, Vol. 1, AOAT 271/1, Münster.
- Tropper, Josef: 1993: *Die Inschriften von Zincirli* = ALASP 6, Münster.
- 2000: *Ugaritische Grammatik*, AOAT 273, Münster.
- Vaughn, Andrew G.: "Palaeographic Dating of Judaeon Seals and its Significance for Biblical Research", BASOR 313 (1999), 43-64.
- Verhoeven, Ursula: 2001: *Untersuchungen zur späthieratischen Buchschrift*, OLA 99, Leuven.
- Wimmer, Stefan: 1995: *Hieratische Paläographie der nicht-literarischen Ostraka der 19. und 20. Dynastie* = ÄuAT 28, Vol. I - II., Wiesbaden.
- Zadok, Ran: 1988: *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponomy and Prosopography* (PIAP), OLA 28, Leuven.
- Zevit, Ziony: 1980: *Matres Lectionis in Ancient Hebrew Epigraphs*, ASOR Monograph No.2, Cambridge.






**(Unrechtmäßiges) Erwerben von Schlachtopfer-Fleisch(?)**  
 ( Eine Metapher für Hungersnot aus der Zeit der Regionen (Erste Zwischenzeit) )

Ludwig D. Morenz, Tübingen und Berlin

In Zeiten von Nahrungsmangel war auch der Götterkult betroffen, besonders wenn nicht genügend Lebensmittel für Opfergaben zur Verfügung standen. Dieses Krisenphänomen führte zu einer bestimmten phraseologischen Ausprägung eines Hunger-Versorgungs-Topos in der Zeit der Regionen (sogenannte Erste Zwischenzeit)<sup>1</sup>. In zwei etwa kontemporären Belegen aus der Zeit der Regionen ist das Wort *rhz* belegt, beide Male in der anscheinend festen, idiomatischen Verbindung *htm rhz*. Dies bereitete den Interpreten bisher große Schwierigkeiten. Im Folgenden soll ein Lösungsvorschlag unterbreitet werden.

In der Selbst-Präsentation (sogenannte Autobiographie) des *Nfr-jw* aus Dendera wird von dem Jahr der \*Hungersnot gesprochen: *rnp.t* <sup>2</sup>. Was aber bedeutet die doch wohl metaphorische Wendung *htm rhz* genau? J.H. Walker<sup>3</sup>, J. Vandier<sup>4</sup> und W. Schenkel<sup>5</sup> verbanden  mit *rhs/z* - „schlachten“ (WB II, 448, 6 - 7). Damit waren sie m.E. auf dem richtigen Weg, doch wurde dies von H.G. Fischer zurückgewiesen, der seine Überlegungen zu *rhz* folgendermaßen abschloß: „The word therefor remains unexplained, unless it is a figurative term for „stomach““<sup>6</sup>. Fischers Argumentation schloß sich später auch W. Schenkel an<sup>7</sup>. Zuletzt wurde diese Ansicht von R. Hannig aufgenommen, der *rhz* als „Bauch“ verstand und die Wendung *htm rhz* mit „den Gürtel enger schnallen“ paraphrasierte<sup>8</sup>.

Das Wort *rhz* wird mit den beiden folgenden Zeichen determiniert: <sup>9</sup> und <sup>10</sup>. Nach der Paläographie läßt sich eine Lösung nicht erzwingen. Man könnte an die Zeichen *Sign list* Aa 2 oder Aa 3 denken, aber es kommen auch andere Hieroglyphen dafür in Frage. Dabei erscheint mir auch eine Umwandlung aus einem ursprünglichen Zeichen für Fleisch zumindest nicht ausgeschlossen. So halte ich es durchaus für möglich, in  eine vereinfachte Form des *iw*<sup>c</sup>-Knochens (Sign-list F 44) zu erkennen. Auf diesem Weg kommt man einer Bestimmung freilich kaum näher.

Zu einer plausiblen Lösung führt dagegen die Analyse des zweiten Beleges, der Selbst-Präsentation des *Rhw[j](?)* aus Theben (Fig. 1). Auf dessen Steintafel heißt es in Z. 3:

<sup>1</sup> Zum Hunger-Versorgungs-Topos in Zeit der Regionen vgl. zuletzt J.C. Moreno-Garcia, *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire, Ægyptiaca Leodiensia* 4, Liège 1997, S. 1 - 92, und L.D. Morenz, *Versorgung mit Getreide: Historische Entwicklungen und intertextuelle Bezüge zwischen ausgehendem Alten Reich und Erster Zwischenzeit aus Achmim*, in: SAK 26, 1998, S. 81 - 117.

<sup>2</sup> Vgl. zuletzt L.D. Morenz, *Versorgung*, S. 97f.

<sup>3</sup> J.H. Walker, bei W.M.F. Petrie, *Qurneh*, London 1909, gab mit „sacrificial oxen“ wieder, S. 17.

<sup>4</sup> J. Vandier, *La famine dans l'Égypte ancienne, Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire* 7, Kairo 1936, S. 109.

<sup>5</sup> W. Schenkel, *Memphis - Herakleopolis - Theben (MHT)*, ÄA 12, Wiesbaden 1965, S. 30 mit Anm. d.

<sup>6</sup> H.G. Fischer, *Dendera in the Third Millennium B.C.*, New York, 1968, S. 207f.

<sup>7</sup> W. Schenkel, *Die Bewässerungsrevolution im alten Ägypten*, Mainz 1978, S. 41 mit Anm. 163.

<sup>8</sup> R. Hannig, *Großes Handwörterbuch Ägyptisch - Deutsch*, Mainz 1995, sub *rhz*.

<sup>9</sup> H.G. Fischer, *Dendera*, S. 207, Fig. 42.

<sup>10</sup> J.J. Clère, J. Vandier, *Textes de la Première Période Intermédiaire et de la XIème Dynastie*, BAe 10, Brüssel 1948, § 7, W.M.F. Petrie, *Qurneh*, Pl. X.

„Ich versorgte das *Haus des Amun* während der schlimmen Jahre des *h<sub>tm</sub> rhz* um am Fest des Monatsanfangs für die Opfertische zu geben und am Jahresbeginn zu versorgen (*mnj*)“<sup>11</sup>.

Exkurs zu *mnj*:

Das Verb *mnj* könnte im Text des *Rhw[j](?)* eine spezielle Konnotation getragen haben. Es dürfte sich um metaphorischen Gebrauch von *mnj* mit der ursprünglichen Bedeutung „anpflocken“ handeln. In Hatnub 20, 8 - 11 heißt es im partizipialen Stil und am Anfang und Ende von der Wurzel *tz* gerahmten Abschnitt:

Der seine Stadt in den *Sandbänken* (*tz*) am Leben erhält,

**Versorgung während der Notjahre**

Der sie versorgt, wenn es nichts gibt,

**gerechte Verteilung**

Der für sie gibt, ohne in ihr zu unterscheiden,  
ihren Großen wie ihren Kleinen,

**Getreideverteilung durch Begleiter**

Dessen Gefolgsleute herauskamen und sagten:

„Wer ist gekommen, der keine volle Gerste<sup>12</sup> hat?“,

Der sie anpflockte (= weidete/belehnte), der sie zufrieden machte auf (meinen) Äckern  
in den Jahren der *Sandbänke* (*tz*).

**„Weiden“  
während der Notjahre**

Interessant ist der Bezug des (zumindest titularen) Gaufürsten auf seine Stadt statt seinen Gau. Man kann dies mit der gewachsenen Bedeutung der Städte aber auch mit der Prägekraft der Formel *Versorgung seiner Heimatstadt* erklären. Wahrscheinlich wurde die Rede der Gefolgsleute in der grammatischen Form der wörtlichen Rede wiedergegeben, um Authentizität zu suggerieren. Das Wort *mnj* verstehe ich hier als Metapher für Versorgung im Sinne des Sprachbildes *Menschen weiden*<sup>13</sup>, was Fürsorge ausdrückt. In administrativen Texten ist *mnj m 3ht* als Ausdruck der *Belehnung mit Äckern* belegt. Wahrscheinlich soll zum Ausdruck gebracht werden, daß *Nhrj* in Notzeiten auch andere Menschen, eben Bedürftige, seine Äcker nutzen ließ, wahrscheinlich als eine Art Lehen.

Ein Wort *rhz* ist bisher außerhalb der Wendung *h<sub>tm</sub> rhz* nicht belegt. Man kann aber mit W. Schenkel *rhz* als Ableitung von *rhs/z* - „schlachten“ - (WB II, 448, 6-7) verstehen<sup>14</sup> und eine Bedeutung „Schlachtstück“<sup>15</sup>, also in diesem Kontext wohl Opferfleisch - vielleicht insbesondere von Stieren<sup>16</sup> -, ansetzen<sup>17</sup>. Außerdem dürfte, wie auch der Kulturvergleich nahelegt, das Schlachten grundsätzlich sakrale Bedeutung getragen haben<sup>18</sup>.

Was aber bedeutet dann *h<sub>tm</sub>*? Herkömmlich wird es mit siegeln, verschließen o.ä. übersetzt<sup>19</sup>, und dies ist auch die Grundbedeutung. In eben dieser Inschrift des *Rhw[j](?)* erscheint das Wort, wie auch gelegentlich anderswo<sup>20</sup>, in metaphorischer Bedeutung, wenn es heißt: *h<sub>tm</sub> <.n?21>(=j)*

<sup>11</sup> Die m. W. letzte Übersetzung stammt von W. Schenkel, MHT, S. 30.

<sup>12</sup> Hinzuweisen ist auf die Assonanz *j<sub>w</sub> jw<sub>f</sub>(?) j<sub>t</sub>*.

<sup>13</sup> Dies ist tatsächlich in figürlicher Rede belegt, so wenn *Ägypten geweidet* (*mnj*) wird.

<sup>14</sup> Der Wechsel *s - z* ist gelegentlich schon im Alten Reich belegt, vgl. W. Schenkel, Frühmittelägyptische Studien (FmÄS), Bonn 1962, § 21. Zu den dort vorgeführten Beispielen aus der Zeit der Regionen kann man noch *zz3* (Kairo, CG 20001, Z. 3) zufügen, was doch wohl für *ss3* steht, L.D. Morenz, *Geschichte(n) der Zeit der Regionen* (Erste Zwischenzeit) im Spiegel der Gebelein-Region, Eine fragmentarische *dichte Beschreibung*, Habilitationsschrift, Tübingen 2001, S. 305, Anm. e. Ein weiteres Beispiel für den Wechsel *s - z* bietet H.G. Fischer, *Some Old Kingdom Names Reconsidered*, in: *Orientalia* 60, 1991, 289 - 301, S. 309 zu Ranke PN II 323 (21).

<sup>15</sup> W. Schenkel, MHT, S. 30, Anm. d.

<sup>16</sup> Viele Belege von *rhs* - „schlachten“ - beziehen sich auf Stiere.

<sup>17</sup> Tatsächlich wird denn *rhz/s* oft zur Bezeichnung von Opferhandlungen, besonders das Schlachten von Stieren, verwendet (vgl. neben WB II, 448, 6-7 auch noch KRI II, 250?).

<sup>18</sup> N. Himmelmann, *Schlachten und Opfern*, in: *ders., Minima Archaeologica*, Mainz 1996, S. 84 - 91.

<sup>19</sup> W. Schenkel, MHT, S. 30, H.G. Fischer, *Dendera*, S. 207f.

<sup>20</sup> H.G. Fischer, *The Nubian Mercenaries of Gebelein during the First Intermediate Period*, in: *Kush* 9, 1961, 44 - 80, S. 49f., Anm. f, und W. Schenkel, MHT, S. 30, Anm. c.

3*h.t* 3*t* - „ich erwarb das große Feld (rechtmäßig)“. In diesem und ähnlichem Zusammenhang kann *htm* mit vertraglich bzw. rechtmäßig erwerben paraphrasiert werden<sup>22</sup>. Bisher ist dieser metaphorische Gebrauch von *htm* nur für Immobilien belegt, also Dingen wo man mutmaßlich tatsächlich einen Vertrag aufsetzte und diesen siegelte. Immerhin könnte man mit etwas ähnlichem oder ausgeweiteter Metaphorisierung auch bei der Wendung *htm rhz* rechnen. Damit würde gesagt, daß wegen der Notzeit die Menschen in ihrer Ernährung auf für Götteropfer vorgesehenes Fleisch auswichen<sup>23</sup>. Noch besser kann aber *htm rhz* noch besser als Euphemismus verstanden werden, so daß hier *htm* statt beglaubigt erwerben geradezu im Gegenteil das nicht-legale, unrechtmäßige Erwerben bedeutete.

Bei Formulierungen des Hunger-Versorgungs-Topos bediente man sich auch sonst gelegentlich euphemistischer Redewendungen<sup>24</sup>, wobei hier besonders an die gleichfalls mit *rnp.t/rnp.wt* beginnende euphemistische Phrase *rnp.t/rnp.wt (n.t) snb-jb* - „Jahr/Jahre der Herzgesundheits“ - zu erinnern ist. Auf der Steintafel des *Htpj* aus El-Kab<sup>25</sup>, der zur Zeit von Antef *W3h-nh* aus der XI. Dynastie lebte, heißt es in einem Abschnitt der Selbst-Präsentation, in dem der Actor der Vorsorge während starker Hungersbedrohung gerühmt wird:

Es geschah aber *Herzgesundheits (snb-jb)* in diesem Gau über viele Jahre:

...

während der Jahre der *Herzgesundheits (rnp.wt n.t snb-jb)*.

Während (sonst) Korn fehlte, war es in diesem ganzen Gau vorhanden.

Man kann bei der Schilderung solcher sprach-magisch gefährlicher Sachverhalte wie Hungersnot euphemistische Redeweise geradezu erwarten<sup>26</sup>. Außerdem darf auch wegen eines anderen Aspektes mit euphemistischer Redeweise gerechnet werden, nämlich der Beeinträchtigung des Sakralen. In solchen Zusammenhängen wurden auch im Alten Ägypten relativ häufig Euphemismen verwendet. Wenn man dieser Annahme folgt, bedeutet die Wendung *htm rhz* wörtlich etwa „rechtmäßiges Erwerben von (für Schlachtopfer vorgesehenem) Fleisch“ oder genauer wohl Fleisch, das eigentlich für Schlachtopfer bestimmt gewesen wäre<sup>27</sup>. Wenn diese Wendung konkret euphemistisch interpretiert wird, bedeutete sie unrechtmäßiges Erwerben von für Schlachtopfer vorgesehenem Fleisch<sup>28</sup>. Vielleicht kann man in diesem Sinn auch die Verwendung des Nomens *rhz* statt etwa *stp.w*, den „choice cuts“<sup>29</sup>, mit sprachtabuistischen Gründen erklären, sofern möglicherweise absichtlich kein gängiges Wort für (Opfer-)Fleisch verwendet wurde. Von daher ließe sich das Determinativ von *rhz* in der Selbst-Präsentation des *Rhw[j](?)* als Zeichen Sign-list Aa 2 - Wunde<sup>30</sup> - interpretieren, womit der Autor des Textes

<sup>21</sup> Es scheint mir nicht zwingend, hier zu einem *sdm.n-f* zu konjizieren.

<sup>22</sup> Vgl. G.P.F. van den Boorn, *The Duties of the Vizier*, London und New York 1988, S. 183 sub 8: gibt *htm* wieder mit „to turn into a contract, to formalize, to ratify“, vgl. auch S. 273 sub 10.

<sup>23</sup> Weit verbreitet war im ganzen Altertum - und so auch in Ägypten - die Nachnutzung von Opferfleisch. Dies konnte auch den Verkauf einschließen, wofür hier nur an I. Korinth. 8 erinnert sei.

<sup>24</sup> J. Vandier, *La famine*, S. 89 - 93 sub V. Antiphrase, und vgl. schon H.J. Polotsky, *Zu den Inschriften der 11. Dynastie*, UGAÄ 11, Leipzig 1929, S. 52.

<sup>25</sup> Veröffentlicht von G. Gabra, *Preliminary Report on the Stela of htpj from El-Kab from the Time of Wakhankh Inyötef*, in: *MDAIK* 32, 1976, 45 - 56.

<sup>26</sup> Vgl. grundlegend zu dieser Problematik: S. Schorch, *Euphemismen in der Hebräischen Bibel*, *Orientalia Biblica et Christiana* 12, Wiesbaden 2000.

<sup>27</sup> Vgl. S. Ikram, *Choice Cuts*, *OLA* 69, bes. Kap. 10, *Using the Evidence: Toward a Sociology of Meat*.

<sup>28</sup> Immerhin kann darauf hingewiesen werden, daß zumindest der meiste Teil des Opferfleisches wohl in den *wdb*-Umlauf einging, zuletzt S. Ikram, 219 - 223.

<sup>29</sup> S. Ikram, *Choice Cuts*.

<sup>30</sup> Vgl. jetzt M. Pezin und F. Janot, *La „pustule“ et les deux doigts*, in: *BIFAO* 95, 1995, S. 361 - 365.

bzw. der Schreiber sich in der Schreibung durch das Determinativ von *rḥs* und dessen negative Konnotation dysphemistisch von dem wohl als frevlerisch und jedenfalls schlecht empfundenen Sachverhalt schriftsymbolisch distanzierte.

Mutmaßlich wird durch *ḥtm rḥz* mittels Metaphorisierung und eventuell durch einen Euphemismus eine Notzeit beschrieben, in der Menschen wegen dringenden Bedarfs eigentlich für Opfer bestimmtes Fleisch für sich selbst erwarben, statt daß es - wie kulturell geboten - den Göttern gespendet wurde.

Eben des ordnungsgemäßen In-Gang-Haltens des Kultes im Tempel des Amun mit Nahrungsoffern während Notjahren rühmt sich m.E. *Rḥw[j](?)* in jener oben zitierten Passage.

Mit dieser Interpretation von *ḥtm rḥz* - „(unrechtmäßiges) Erwerben von Opferfleisch“ - als Metapher für Hungersnot in der offenbar fixen Wendung *rnp.t n.t ḥtm rḥz* bzw. *rnp.wt-ksn.wt n.t ḥtm rḥz* „Jahr des (unrechtmäßigen) Erwerbens von Opferfleisch“ bzw. „schlimme Jahre des (unrechtmäßigen) Erwerbens von Opferfleisch“ wäre eine neue Spielart und Ausdrucksform des Hunger-Versorgungs-Topos<sup>31</sup> in der Zeit der Regionen gewonnen.

Man wird durchaus damit rechnen können, daß in der Praxis während Notzeiten auch der Götterkult beeinträchtigt war. Nun weiß man, daß leere Götteraltäre und das Ausbleiben der Opfer so interpretiert wurden, daß dies das Wohlwollen der Götter von den Menschen abzöge<sup>32</sup>.

Von daher versteht sich, wessen *Rḥw[j](?)* gerühmt wird. Insgesamt möchte ich seine Selbstpräsentation (Fig. 1) folgendermaßen verstehen:

Ein Opfer, das der König gibt, ein Opfer, das Anubis gibt,

ein Anrufungsoffer für den *einzigsten Freund*, den Vorsteher der Priester, *Rḥw[j](?)*  
der sagt: [Ich bin einer, den sein Herr(?) lobt], den die Menschen lieben,  
einer an der Spitze von Seinesgleichen.

Ich erwarb 20 Köpfe (= Abhängige) und ich erwarb das große Feld  
zusätzlich zu meinem Anteil aus dem Vermögen meines Vaters.

Ich versorgte das *Haus des Amun* während der schlimmen Jahre des  
(unrechtmäßigen) Erwerbs von Opferfleisch.  
um am Fest des Monatsanfangs für die Opfertische zu geben  
und am Jahresbeginn zu versorgen.

Ich gab einen Hirten hinter die Rinder,  
einen Hirten hinter die Ziegen,  
einen Hirten hinter die Esel<sup>33</sup>

[...<sup>34</sup>]

Ich tue das Siebente von dem, was getan wird für Amun<sup>35</sup>,  
den Herren(?) [...]<sup>36</sup>.

*Rḥw[j](?)* wird hier ganz starker Beteiligung am Kult für Amun<sup>37</sup> gerühmt.

<sup>31</sup> S. Anm. 1.

<sup>32</sup> Eindrucksvoll ist die Schilderung in der sogenannten Restaurationsstele des Tut-anch-amun.

<sup>33</sup> Mit W. Schenkel, MHT, S. 30.

<sup>34</sup> Die Kolumne schließt mit dem Zeichen eines Mannes und drei Pluralstrichen.

<sup>35</sup> Wahrscheinlich kann man den Vogel unter *jmn* als Falken interpretieren und entsprechend als Umsetzung einer Vorlage aus dem Hieratischen erklären, wo hinter dem Gottesnamen *jmn* vermutlich der Falke auf der Standarte stand.

<sup>36</sup> In dem *nb* könnte man dann den Teil eines Epithetons mutmaßen. Die zweite Hälfte der letzten Kolumne ist zerstört, doch kann man mit einer abschließenden Titel- und Namensnennung rechnen.

Inhaltlich läßt sich an das Versorgungsthema besonders die Selbst-Präsentation des *Mrr* (Krakow MNK XI 999)<sup>38</sup> aus der Gebelein-Region anschließen. Über diesen „Aufwärter und Vorsteher der Schlächter“ (*wḏpw* und *jmj r3 sft*) wird eingangs in einer Kleinstrophe von drei Versen, die den Übergang zwischen Name + Titeln und der eigentlichen, narrativen Präsentation bildet, die kultische Funktion von *Mrr* herausgestellt, wenn es heißt:

„... der sagt: „Ich war ein Reiner (*w<sup>c</sup>b*) zum Schlachten und Darbringen  
in zwei Tempeln<sup>39</sup> für das Wohlergehen des Herrschers.  
Ich opferte<sup>40</sup> für 13 Herrscher<sup>41</sup>.  
Niemand kam etwas dabei vor, ich stahl nicht“.

Mit *w<sup>c</sup>b* wird wohl eine Qualitätsbezeichnung gemeint, doch könnte auch geradezu als -priesterlicher - Titel<sup>42</sup> verstanden werden. Hier geht es offenbar um kultische Reinheit. Man kann etwa das Epitheton *w<sup>c</sup>b ʿ.wj drp=f ntr* - „rein an Händen, wenn er dem Gott darbringt“ - (Hatnub Graffito 26) vergleichen<sup>43</sup>.

In diesem Text wurde die gängige Schuldlosigkeits-Formel<sup>44</sup> - *n zp jw.t jh.t jm* - noch spezifiziert durch die Bemerkung, daß *Mrr* nicht stahl - *n jw3(=j)* -, wobei man besonders an seine Tätigkeit als Opferer denken kann. Dies war eine priesterliche Tätigkeit, die ihm mutmaßlich Gelegenheit zur Bereicherung geboten hätte. Man vergleiche aus dem priesterlichen Teil der negativen Konfession von Totenbuch-Spruch 125:

„Ich habe die Opferspeisen in den Tempeln nicht vermindert  
und die Götterbrote nicht angetastet;

Ich habe die Opferkuchen der Verklärten nicht fortgenommen“<sup>45</sup>.

Solcherart eigensüchtiges Bedienen an Opfern dürfte in der Praxis gelegentlich vorgekommen sein. Im Kulturvergleich weist darauf etwa 1. Sam. 2,11ff, wo den Söhnen des Eli vorgeworfen wird, daß sie sich zu Unrecht an Teilen des Opfers bedient hätten. Jener *Mrr* hätte offenbar durch sein Amt über die Möglichkeit verfügt, sich an den Opfergaben für die Götter eigennützig zu bedienen, und eben dieser Versuchung widerstanden zu haben, rühmt er sich. Man kann die Verbindung zu der Präsentation des *Rḥw[j(?)]* noch etwas enger knüpfen, sofern auch in der Selbst-Präsentation des *Mrr* der Hunger-Versorgungs-Topos stark zur Geltung kommt, wobei der Actor in einer längeren Strophe gerühmt wird, seine Stadt in einer Notzeit versorgt zu haben<sup>46</sup>.

<sup>37</sup> Der Kult des später in der ägyptischen Geschichte so bedeutenden Gottes Amun kam erst in der Zeit der thebanischen XI. Dynastie stärker auf, vgl. L.D. Morenz, Die thebanischen Potentaten und ihr Gott. Zur Bedeutung des Sakralzentrums Karnak und der (Vor-) Geschichte des Gottes Amun in der XI. Dynastie. i.V.

<sup>38</sup> Grundlegende Veröffentlichung: J. Cerny, The Stela of *Mrr* in Cracow, in: JEA 47, 1961, 5 - 7 und pl. 1.

<sup>39</sup> Mit den „beiden Tempeln“ könnte aus dem Gebeleiner Gebiet der Tempel von Hathor und der von Sobek gemeint sein oder, aber es muß Edfu mit in die Erwägungen einbezogen werden. Hier stehen zu viele Interpretationsmöglichkeiten, um sich sicher auf eine festlegen zu können.

<sup>40</sup> Hier ist ein *n* ausgelassen worden, wahrscheinlich handelt es sich um Haplographie: *jw drp.n(=j) (n)*.

<sup>41</sup> Mit den 13 Herrschern werden wahrscheinlich lokale Potentaten bezeichnet.

<sup>42</sup> Tatsächlich war ja *w<sup>c</sup>b* ein gängiger Priestertitel.

<sup>43</sup> Weitere Belege in Epithetaform bietet D.M. Doxey, Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom, PdÄ 12, Leiden 1998, S. 66f. mit Table 11 auf S. 67.

<sup>44</sup> W. Schenkel, „Nie kam ein Mißgeschick über mich“, in: ZÄS 91, 1964, S. 137f.

<sup>45</sup> Übersetzung nach E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter, BdAW, Zürich und München, 1990, S. 234.

<sup>46</sup> Ausführliche Diskussion bei L.D. Morenz, Geschichte(n), S. 281 - 293.

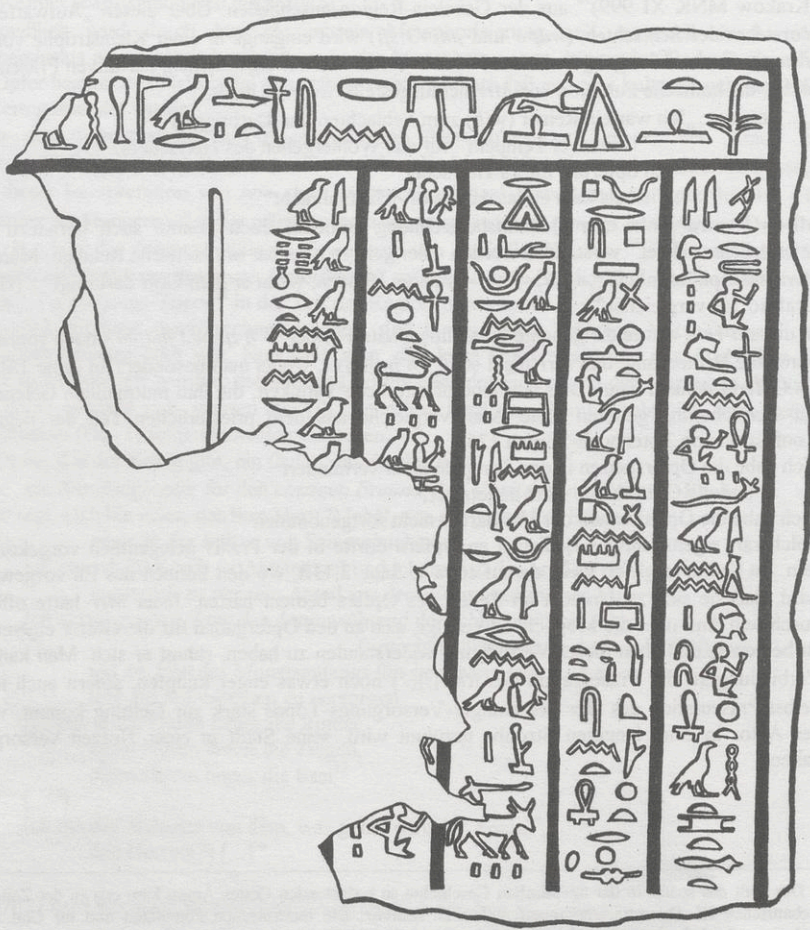


Fig. 1) Stele des *Rhw*[*j*](?) aus Theben, W.M.F. Petire, Qurneh, London 1909, pl. X.

**A Problematic Treatment of Ezekiel?  
 // Observations on the Relationship between YHWH and His Prophet**

Volkmar Premstaller – Kronburg

The Book of Ezekiel is well known for the fact that it is written from the point of the prophet's view to such an extent that deviations from the perspective of the 1<sup>st</sup> person narrator are regarded as later literary additions. Nevertheless this strong autobiographical tendency fades away in the presence of the ever mightier self of YHWH and the message which should be delivered by Ezekiel.<sup>1</sup> This simple stylistic feature of the book is one of the various reasons why our attention is turned to the specific relationship between God and his prophet.

First of all, this contact is overwhelmingly positive for both sides: YHWH reveals himself to Ezekiel (1:1-3:13) and gives insights into his present and future plans (chs. 8-11; chs. 40-48). He makes known his word to be proclaimed, grants Ezekiel a vocation for prophetism (2:1-3:11) strengthening his mind (3:8f) and banishing fears (2:6; 3:9). On the other hand, Ezekiel acknowledges YHWH as what he is – which could be observed in Ezekiel's prostration before the divine vision in ch. 1 (see v28) depicting all recognition formulas that so often form the ultimate goal of Ezekiel's prophecies. Ezekiel thus differs from his stubborn countrymen as he listens to YHWH and openly receives his word (2:8). The scroll held out by God to be eaten (2:9-3:3) indicates that the message to be announced has certainly been intended as words of doom and woe. Ezekiel has to absorb it deep into his heart, which, together with his prophetic vocation, leads to his total dependency on YHWH. So there is no rejection of, nor even any single objection to YHWH's call. The two texts appointing him as watchman over Israel (3:16-21; 33:1-9) pretend personal freedom of decision to let know or to restrain words of God. But in both cases following texts reveal that God reserved the right to make Ezekiel's tongue stick or to open his mouth again (3:26f; 33:21f). Ezekiel seems to be totally devoid of free will.<sup>2</sup> On a next stage the prophet's private life is strongly connected with his mission, as indicated by the death of his wife (24:15-27). And generally it could be observed that the Book of Ezekiel consists of a unique sequence of divine orders to proclaim the word of YHWH with only few remarks on their fulfillment by Ezekiel (cf. 11:25; 24:18,24).

Within the scope of this holistic concept of prophecy Ezekiel has also to perform a number of sign-acts (4:1-5:4; 12:1-20; ch. 24) which cannot be summarised only by the observation that they depict the future judgement and conquest of Judah and Jerusalem. They can as well be distinguished in actions, in which Ezekiel represents YHWH judging his people, and acts in which the prophet symbolises his fellow-Judeans being punished. So when he turns his face and raises his arm against the city of Jerusalem scratched on a mudbrick (4:3,8), when he burns, cuts to pieces and scatters his hair into the wind (5:2-4) he performs YHWH treating

<sup>1</sup> R. R. WILSON, *Prophecy in Crisis. The Call of Ezekiel*, in: J. L. MAYS – P. J. ACHTEMEIER (eds.), *Interpreting the Prophets*, Philadelphia 1995, 157-169, 157 already stated that Ezekiel is completely hidden behind his prophetic message.

<sup>2</sup> Cf. R. R. WILSON, *Prophecy in Crisis*, 165.

the wicked and sinful Israel. When, on the other hand, he lies bound on his left and right side (4:4-8) and lives on uneatable food (4:9-13), when he has to leave his home in the manner of displaced people (12:1-20) or faces the death of the "joy of his eyes" without any sign of sorrow and consternation (24:15-27), Ezekiel symbolises the fate that will fall upon the citizens of Judah and Jerusalem soon. In this way the last sign-act in 4:1-5:4 forms a climax in so far as Ezekiel represents in 5:1-5 both sides in a singular performance: It is his own hair be to mistreated as Jerusalem and Judah will be dealt with. And it is the violent way in which he deals with his hair that depicts divine judgement.

In this context it should not be forgotten that Ezekiel's prophetic mission takes place against the background of his own experience of life: In the course of the first conquest of Jerusalem in 597 B.C.E. he is taken captive together with others and deported to Babylonia, where he lives in the middle of the exilic community. Thus he will for ever be a member of his people passing through the divine judgement and receiving the word of YHWH. On the other hand, his divine vocation transforms him, making him confront his countrymen impersonating YHWH's opposition and proclaiming the divine words of doom and later salvation.

In this process YHWH provokes Ezekiel from the first moment as he reveals himself to the future prophet at a place which is predominantly limited by its impurity (cf. 1:1-3:13). Only the proximity of the Kebar River diminishes this fact a little bit. For Ezekiel the problem arises when YHWH goes so far in this sort of extravagance that he demands that his prophet leave his priestly purity by baking bread for beleaguered people on human excrements (4:12) – a clear sign of divine passing over Ezekiel's individuality and assigned way of a priestly life. So Ezekiel enters a protest, affirming his continuous innocence by two negative statements<sup>3</sup> and attains a divine concession<sup>4</sup> which replaces the excrements by cow dung (4:15). Here it seems that only owing to Ezekiel's shocked interference does YHWH get his prophet's personality back in sight not overstraining him too much.

But it is a matter of fact that it is for the present only Ezekiel's personal affair in which his intercession is granted any success. When he becomes witness of the massacre done to the citizens of Jerusalem (ch. 9), he again sets up a howl of complaint and inquires after the total destruction of the rest of the Israelites (9:8). Maybe Ezekiel was overcome by his feelings,<sup>5</sup> his intercession, however, was in vain, and this third verbal communication of ch. 9 ends with YHWH's powerful and affirmative restatement and justification of Jerusalem's destruction.<sup>6</sup> There is no sign that God wasn't willing to listen to the prophetic plea any longer,<sup>7</sup> but he utilizes this opportunity to confirm the coming punishment in all its inexorability and mercilessness.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Along with W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1-24 (BK-AT XIII/1)*, Neukirchen Vluyn<sup>2</sup> 1979, 126.

<sup>4</sup> See K. W. CARLEY, *The Book of the Prophet Ezekiel (CNEB)*, Cambridge 1974, 35; L. C. ALLEN, *Ezekiel 1-19 (WBC 28)*, Dallas 1994, 70; W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1-24*, 126.

<sup>5</sup> So G. A. COOKE, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel (ICC)*, Edinburgh 1936, 107.

<sup>6</sup> Already stated by nearly all commentaries. Cf. for instance H. F. FUHS, *Ezekiel 1-24 (NEB 7)*, Würzburg 1986, 56; D. I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24 (NICOT)*, Grand Rapids 1997, 309; L. C. ALLEN, *Ezekiel 1-19*, 149; K.-F. POHLMANN, *Der Prophet Hesekiel/Ezekiel. Kapitel 1-19 (ATD 22,1)*, Göttingen 1996, 147; P. JOYCE, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel (JSOTS 51)*, Sheffield 1989, 63.

<sup>7</sup> Versus J. W. WEVERS, *Ezekiel (NCEB)*, Grand Rapids – London 1969, 72.

<sup>8</sup> Along with W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1-24*, 229; K.-F. POHLMANN, *Hesekiel/Ezekiel. Kapitel 1-19*, 147.



Shortly afterwards, in the face of Petaliah's death Ezekiel reports another personal outcry (11:13), which Daniel Block characterises as a rare emotional outburst expressing the prophet's horror at the ruthlessness of YHWH's judgement.<sup>9</sup> But this intercession, forming a link to the next literary unit – is answered by YHWH in 11:14-21. And his response is predominantly positive as it indicates that, although idolaters will be punished (v21), YHWH will gather the scattered house of Israel, bring his people back to Israel providing him a new heart as well as a new spirit (v16-21). Thus a remnant of Israel will survive the divine judgement and Ezekiel's questioning cry is replied positively.<sup>10</sup> Unlike Jeremiah, whom YHWH prohibited from pleading for his people,<sup>11</sup> Ezekiel seems to be reestablished in his role as intercessor taking advantage of his mediatorship between God and his people.

This position and Ezekiel's double function are finally brought up in 3:14f immediately after the first vision account of the book (1:1-3:13) respectively Ezekiel's vocation to prophecy. Ezekiel narrates here that he was carried away by the same spirit that had lifted him up before. And the next thing to be done by the prophet is to go bitterly in the anger of his spirit (cf. ואלך מר בהמת רוחי). The Book of Ezekiel uses the adjective מר only here and in 27:31, where the mariners are mentioned mourning over Tyre's fall with a bitter wailing (מספד מר). So in both verses מר stands for some frustrated reaction, but in 3:14 as a response not to Ezekiel's call, as Cooper suggested,<sup>12</sup> but rather to the fact that he has to deliver a very calamous message to his countrymen, as Rashi pointed out.<sup>13</sup> In this way Ezekiel depicts all witnesses of Jerusalem's and Judah's fate, even before he starts to prophesy YHWH's words of doom.

Also the syntagm בהמת רוחי denotes a feeling of great excitement,<sup>14</sup> and it is beyond any doubt that it's Ezekiel who is infuriated here. But if one takes into consideration that in the Book of Ezekiel המה always signifies the anger of YHWH – except for 23:25 – then it's highly probable that this very divine fury was transmitted to the prophet.

This impression is further intensified by the fact that the whole phrase ואלך ... בהמת רוחי appears closely related to Lev 26:28, where YHWH proclaims to his people in the case of disobedience: "and I will go with you contraveningly in anger (וההלכתי עמכם בהמת קרי)", thus introducing the following predictions of punishment. הלק together with בהמת occurs only twice in the OT, namely in Ezek 3:14 and in Lev 26:28. And as there are far more verses in which Ezekiel had Lev 26 before him,<sup>15</sup> Ezek 3:14 is a further example of it and illustrates in this way that Ezekiel was addicted to his prophetic ministry as well as to YHWH so generally that he could be depicted more or less literally as executor of the divine judge himself. From this point of view 3:14 doesn't indicate any problematic treatment of Ezekiel by God. The verse rather illustrates that their relationship had become so close that Ezekiel could deliver words of YHWH at the most. And when the last part of v14 shows the hand of YHWH becoming strong upon Ezekiel (cf. (יודייהוה עלי חזקה), this is a recollection of similar personal experiences

<sup>9</sup> D. I. BLOCK, *Ezekiel. Chapters 1-24*, 338.

<sup>10</sup> This point was already observed by F. L. HOSSFELD, *Die Tempelvision Ez 8-11 im Licht unterschiedlicher Zugänge*, in: J. LUST (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation (BETHL LXXIV)*, Leuven 1986, 151-165, 155.

<sup>11</sup> Cf. Jer 7:16; 11:14; 14:11.

<sup>12</sup> L. E. COOPER, *Ezekiel (NAC 17)*, w. P. 1994, 93.

<sup>13</sup> See S. FISCH, *Ezekiel (Soncino Books of the Bible)*, London – New York 1952, 15.

<sup>14</sup> This was already stated by C. A. COOKE, *Ezekiel*, 42; K. W. CARLEY, *Ezekiel*, 25; J. W. WEVERS, *Ezekiel*, 51.

<sup>15</sup> See J. MILGROM, *Leviticus 26 and Ezekiel*, in: C. A. EVANS – S. TALMON (eds.), *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Leiden – Köln – New York 1997, 57-62.

of God's presence granted to Ezekiel and normally expressed by the phrase "the hand of the Lord has fallen upon me" (1:3; 3:22; 8:1; 33:22; 40:1) and also a recollection of events in Israel's history in which YHWH acted for the benefit of his people using his strong arm (זרקה [ב-]יד).<sup>16</sup> But additionally this statement could also be understood as fulfillment of God's promise to strengthen Ezekiel's face and forehead (3:8), which was delivered quite recently before v14. So in this whole verse the reader becomes acquainted with YHWH confirming and supporting his prophet.

Finally v15 tells that Ezekiel went back to the exilic community near the Kebar River and sat down seven days (משמים). Many commentaries read this participle in accordance with Ezra 9:3f as Polal (משמים) and take this remark as an allusion to some kind of stunning or paralepsis of Ezekiel.<sup>17</sup> But due to the methodological criteria of textual criticism the *lectio difficilior* has to be preferred and משמים interpreted as an intransitive Hiphil<sup>18</sup> and describes as in Ezek 32:10, where שמים hi. occurs parallel to שער („to tremble“), the appalled reaction to the divine judgement.<sup>19</sup> With regard to the usage of שמים hi. to describe YHWH's devastating actions within his punishments (see 14:8; 30:12.14) משמים in 3:15 could also slightly indicate how disastrous the impact of Ezekiel's prophetic messages will bear on Jerusalem's and Judah's future. Again we observe the coincidence of the two positions Ezekiel had to hold during his life: as a member of the exilic community he is passive, shocked and stunned by the coming reality of doom. But as a prophet of YHWH's word he adopts an active role representing and disseminating YHWH's judgement on Judah, Jerusalem and the foreign nations.

In the end, there is no problematic treatment of Ezekiel by the God of Israel. It is rather Ezekiel's position between the two opponents YHWH and Judah that causes his troubles: as a prophet Ezekiel is emissary and addressee at the same time. All relevant texts in Ezek illustrate this fact and possibly invite us to rethink our own life accordingly.

<sup>16</sup> Cf. Exod 3:19; 6:1; 13:9; 33:11; Num 20:20; Dtn 4:35; 5:15; 6:21; 9:26; 26:8; Ps 136:12; Jer 33:21; Dan 9:15 and especially Ezek 20:33f.

<sup>17</sup> See for instance G. FOHRER, *Ezechiel (HAT 13)*, Tübingen 1955, 22; H. F. FUHS, *Ezechiel 1-24*, 29.

<sup>18</sup> Already stated by D. I. BLOCK, *Ezekiel. Chapters 1-24*, 137; E. VOGT, *Untersuchungen zum Buch Ezechiel (AnBib 95)*, Rome 1981, 19.

<sup>19</sup> Along with S. FISCH, *Ezekiel*, 16; J. W. WEVERS, *Ezekiel*, 51; M. GREENBERG, *Ezekiel 1-20 (AB 22)*, New York etc. 1983, 72.

## Hosea 9,7-9 // Eine crux interpretum ?

Wolfgang Schütte - Remscheid

Hos 9,8 gilt als „eine schlimme crux interpretum“<sup>1</sup>. Die Vielfalt exegetischer Kombinationskraft ist in Kürze nicht darstellbar<sup>2</sup>. Kein mir erreichbarer neuerer wissenschaftlicher Kommentar bietet eine Übersetzung ohne Textänderungen<sup>3</sup>. Ich möchte darauf nur Rekurs nehmen, soweit sie die Stärke der hier vorgestellten wörtlichen Übersetzung verdeutlicht. Die Auslegung von V.7 scheint nur wenig leichter und ist sachlich mit V.8 verbunden. Verschiedene Satzteile lassen sich verschiedenen Handlungssubjekten zuordnen, sie sind inhaltlich rückbezüglich oder vorwärtsweisend deutbar.

Der Text ist hebräisch ohne varia lectio überliefert. Das Problem liegt ausschließlich in der Interpretation. Die älteren Kommentatoren gehen davon aus, daß Aussagen über Propheten in Hos 9,7f stets fremden (wahren oder falschen) Propheten zuzuordnen sind<sup>4</sup>. Etwa seit von Orelli und Wellhausen<sup>5</sup> erkennen die Textausleger in diesen Passagen Aussagen über das eigene Geschick Hoseas.

Mit Anderson/Freedman<sup>6</sup> halte ich die Einbeziehung von V.9 für sinnvoll und übersetze Hos 9,7-9 wörtlich mit Berücksichtigung der masoretischen Akzentsetzungen:

Gekommen sind die Tage der Heimsuchung, gekommen sind die Tage der Vergeltung. Israel wird erkennen<sup>7</sup>: - „Ein Narr der Prophet, ein Verrückter der Mann des Geistes“; zur Größe deiner Schuld auch große Anfeindung: Ein Wächter, Ephraim, (ist) mit meinem Gott; ein Prophet – ein Vogelstellerklappnetz (ist) auf all seinen Wegen, Anfeindung im Haus seines Gottes. - Sie sind tief verderben wie in den Tagen von Gibea. Er gedenkt ihrer Schuld, er sucht heim ihre Sünde.

Mit vier Verben (2 x „gekommen“, „gedenken“, „heimsuchen“) ist die Rahmenaussage beschrieben: Gott bringt Gericht über Israel. Ein zweiter innerer Rahmen beschreibt, daß Israel dann seine Verderbnis erkennen wird: die Tage von Gibea charakterisieren die

<sup>1</sup> so W.Rudolph, Hosea, KAT XIII,1, 1966, S. 173; vgl. H.W.Wolff, Hosea, BK AT XIV,1,1965, S. 202.; F.I.Anderson/D.N.Freedman, Hosea, AncB, 1980, S. 532; A.A.Macintosh, Hosea, ICC, 1997, S. 354.

<sup>2</sup> R.Dobbie, The Text of Hosea IX 8, VT 5, 1955, S. 199-203, gibt eine sehr breite Übersicht älterer Deutungen von LXX und Targum bis ins 20. Jh.

<sup>3</sup> außer den in Anm. 1 genannten Kommentare vgl. J.M.Wards, Hosea, 1966; J.L.Mays, Hosea, OTL, 1969; J.Jeremias, Der Prophet Hosea, ATD 24,1, 1983.

<sup>4</sup> vgl. A.Wünsche, Der Prophet Hosea, 1868, S. 393, mit Übersicht der Vertreter beider Traditionslinien.

<sup>5</sup> C.von Orelli, Der Prophet Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten, 1888; J.Wellhausen, Die kleinen Propheten 1892; heute common sense der Exegeten.

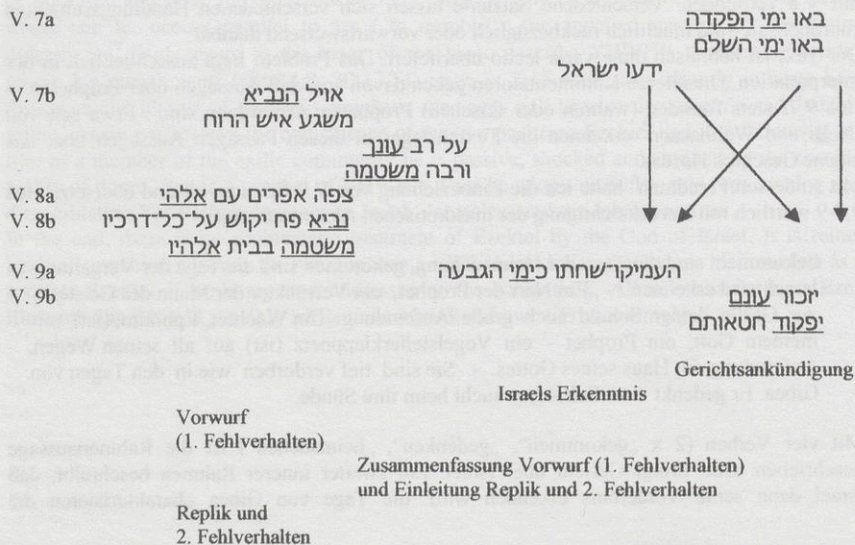
<sup>6</sup> S. 532.

<sup>7</sup> ישראל ist ein Kollektivsubjekt zu דָּעָה, vgl. Hos 4,6 עָמִי יִשְׂרָאֵל.

Gegenwart und rechtfertigen die kommenden Tage des Gerichts. Damit werden beide Rahmen zugleich verschränkt<sup>8</sup>.

In den doppelten Rahmen werden zwei Fehlverhalten Israels hineingestellt. Erstens wirft Israel dem Prophet vor, ein Narr und ein Verrückter zu sein. Dieser Vorwurf qualifiziert - als Sünde wider den Heiligen Geist – die Größe der Schuld Ephraims. In einer Scharnierfunktion bringt V. 7b<sup>9</sup> das Fehlverhalten auf den Begriff (עון) und erweitert die Anklage um ein zweites Fehlverhalten (משטמה)<sup>10</sup>. Die „große Anfeindung“ betrifft den Propheten als

Schaubild: Hos 9,7-9 Satzgliederung und Textmerkmale



<sup>8</sup> s. Schaubild. Indem W.Rudolph, aaO, „Israel wird es erfahren“ an V. 7a rückbindet, zerbricht der Rahmen und V. 9 wird zu einem „abschließenden Urteil“ (S. 179).

<sup>9</sup> von Anderson/Freedman, aaO, S. 533f verstanden als Teil des Vorwurfs gegen den Propheten steht die Anfeindung Israels durch den Propheten neben V. 8 der Anfeindung des Propheten durch Israel unvermittelt nebeneinander.

<sup>10</sup> Entscheidend ist es, hinter משטמה einen Doppelpunkt zu setzen. V. 7b<sup>9</sup> repräsentiert keinen in sich geschlossenen Satz (so Wolff, aaO, S. 192, und setzt darum den Artikel vor משטמה; Rudolph, aaO, S. 173, will deshalb mit LXX das 1 von רבה gestrichen wissen), noch ist es insgesamt Teil des ersten Vorwurfs (Anderson/Freedman, aaO, S. 515.533). Auch darf על רב nicht mit רבה parallelisiert werden. Durchweg ergänzen die neueren Exegeten das Suffix ך von עוןך unnötig ad sensum zu המשטמה על-ו. מ. Buber/Fr. Rosenzweig, Bücher der Kündigung, Die Schrift Bd. 3, 1985, z. St. „zu...auch“ (vgl. W.Gesenius, Aramäisches und Hebräisches Handwörterbuch, ND 17.Aufl., 1962, Art. על B 1 θ, gegen H.W.Wolff, aaO, S. 193) Das Wesen der משטמה wird erst im Folgenden vorgestellt!

Mensch und wird erst jetzt expliziert: „... Nachstellungen auf seinen Wegen, Anfeindungen“ – nochmals auf diesen Begriff *משטמה* gebracht – gerade auch „im Haus seines Gottes“<sup>11</sup>.

Die exegetische „*crux interpretum*“ birgt V. 8a. *צפה* als Partizip (und im status absolutus) bezeichnet gewöhnlich einen „Späher“/„Wächter“<sup>12</sup>. Die Satzbildung scheint unklar, da sich das Suffix *עם־אלהי* mit dem des späteren *כל־דרכיו* bzw. *בבית אלהיו* reibt. Statt das Problem mit den Suffixen durch textkritische Operationen zu lösen<sup>13</sup>, oder den Suffixen verschiedene Bezugsgrößen zuzuordnen<sup>14</sup>, liegt eine Lösung in der genauen Ansicht des Vorfindlichen. Es bietet sich V. 8 eine klare Satzgestalt, wenn mit Buber (*עם אלהי*) *צפה* als Apposition zu *נביא* zu lesen<sup>15</sup> oder *עם אלהי צפה* als Nominalsatz anzusehen ist<sup>16</sup>, jeweils mit *אפרים* als Vokativ<sup>17</sup>. Der Wendung *עם אלהי* sehr nahe steht *יהוה עם* und bezeichnet Dt 18,13; 9,24 untadelige bzw. tadelige Gottesbeziehung<sup>18</sup>. *נביא* geht als proleptisches Subjekt/casus pendens<sup>19</sup> der Benennung des zweiten Fehlverhaltens voraus.

Jenseits der so belassenen Textebene stellt sich neu die Interpretationsfrage: wie verhalten sich „ich“- und „er“- Aussagen, Selbst- und Fremdaussagen im gezeichneten Prophetenbild? Aus seinem Verstehen der kompositionellen Gesamtanlage des Prophetenbuches zeichnet E. Zenger eine Antwort vor<sup>20</sup>. Pointiert sieht Zenger die Grobheit Hos 4,1-9,9 in den Konflikt

<sup>11</sup> ob *בית* hier, wie gemeinhin (z.B. J.Jeremias, aaO, S. 118 Anm. 16) angenommen, das Land (*ארץ* (ישראל) bezeichnet, entscheidet sich an unserem Verstehen des historischen Prophetenwirkens. Für ein wörtliches Verstehen („Haus, Tempel“) spricht, daß Hos. 9,3 *expressis verbis* von *ארץ ישראל* spricht.

<sup>12</sup> So in 32 von 36 alttestamentlichen Belegen, davon verwenden acht Belege das Bild vom prophetischen Wächteramt; die drei Belege mit als Verbalform zu denkendem Partizip (Ps. 37,32; Ct 7,5; Pr. 31,27) können Hos 9,8 die folgende Präposition *עם* nicht erhellen (s. Anm. 16). Für die substantivische Deutung spricht kompositorisch der Rückbezug auf *משגע*, das, nur als Partizip belegt, Dt 28,34; 1 Sam 21,16; 2 Rg 9,11 ebenso substantivisch verstanden wird; nur Jer 29,26 hat die Formulierung *משגע אויל*. Auch *איש משגע* wird überwiegend substantivisch gebraucht.

<sup>13</sup> Wolff, aaO, S. 193f., löst die Spannung, indem er *אלהי* mit *LXX* *αληιης* liest.

<sup>14</sup> Macintosh, aaO, S. 354-356, ordnet *אלהי* Hosea zu und setzt es absolut „*Mag Efraim lauern*“.

<sup>15</sup> Buber/Rosenzweig, aaO, z.St.: „Der als Späher, o Efrajim, zugesellt ist meinem Gott, ein Kündler – Vogelstellerschlinge...“.

<sup>16</sup> Die einfache Übersetzung „Ein Wächter ist Ephraim mit meinem Gott...“ mit dem Subjekt „Ephraim“ schließt der Kontext aus.

<sup>17</sup> sonst wird entweder *אפרים צפה* zur status-constructus-Verbindung umpunktiert (Wolff, aaO, und Macintosh, aaO, z.St.) oder das Partizip *צפה* wird als Verbalform gedeutet, deren Subjekt jetzt *אפרים* ist. Einspruch gegen die Verbalformdeutung („lauern“) ergibt sich von der folgenden Präposition *עם* her, die nicht zu *צפה* paßt (Wünsche, aaO, S. 397; Macintosh, aaO, S. 355.). So spaltet J.Jeremias, aaO, S. 113, *אפרים צפה* vom weiteren Text ab und setzt es absolut „*Mag Efraim lauern*“.

<sup>18</sup> Macintosh, aaO, S. 354f.; Wolff, aaO, S. 203, verweist weiter auf Ex.34,28 (Mose); 1Sam 2,21 (Samuel), das dtr. Urteil über Könige 1 Kön 8,61; 11,4; 15,3,14; sowie innerhalb des Dodekaprophetens auf Mi 6,8.

<sup>19</sup> vgl. C.F.Keil, *Biblicher Commentar über die zwölf kleinen Propheten*, 1873, S. 88; *נביא* wird heute meist als Glosse verstanden, die nachträglich das Beziehungsgefüge V. 8 auf sich ziehen will (vgl. Wolff, aaO, S. 194, Macintosh, aaO, S. 354-356).

<sup>20</sup> E.Zenger, „Durch Menschen zog ich sie ...“ (Hos 11,4). Beobachtungen zum Verständnis des prophetischen Amtes im Hoseabuch, in: L.Ruppert – P.Weimar – E.Zenger (Hg.), *Kündler des Wortes*, Fs. J.Schreiner, Würzburg 1982, S. 183-201.

um das prophetische Amt münden<sup>21</sup>: mit "Narr" (אױל) wird Hosea von Israels Repräsentanten politischer Sachverstand abgesprochen, mit "ein Verrückter" (משגע) die geistliche Legitimation. Es "bedeutet im jetzigen Kontext das in 9,7ba angeführte Zitat eine grundsätzliche Bestreitung der Sachkompetenz des Propheten."<sup>22</sup> Dieser grundsätzlichen Bestreitung seiner Sachkompetenz begegnet Hosea ebenso grundsätzlich sofort - nicht erst Hos 12,1-15 unter Verweis auf die "successio mosaica"<sup>23</sup>. Hos 9,8 unterscheidet sich darin von V. 7, dem ersten durch Zitation benannten Fehlverhalten, daß das zweite Fehlverhalten (משטמה) Teil einer Replik Hoseas ist. V. 8a weist das erste Fehlverhalten, Israels Vorwurf, zurück: "ein Wächter (צפה) – und eben nicht ein Narr (אױל), ein Verrückter (משגע) – ist mit meinem Gott". So beschreibt Hosea seine Sicht der existentiellen Bezogenheit eines Propheten (נביא), um daran einen zweiten, seinen (!) Vorwurf des Verfolgtwerdens anzuschließen. Auch "ein Prophet" (נביא) gehört formal zu dieser Aufzählung verallgemeinernder Charakterisierungen des Propheten. Ihr konkreter Bezugspunkt, der Prophet Hosea selbst<sup>24</sup>, spiegelt sich in הנביא איש הרוח (V. 7) und אלהי (V. 8). "Mein Gott" (אלהי) benennt die tiefste, persönliche, seine Wächterexistenz begründende und erfordernde Beziehung. Zugleich verweisen die undeterminierten, allgemeinen Formulierungen צפה und נביא<sup>25</sup> ebenso wie בית אלהיו auf ein typisiertes Prophetenbild<sup>26</sup> und auf die "quasi-institutionelle Kette von Einzelgestalten in der successio mosaica"<sup>27</sup>, an deren Ende zu seiner Zeit Hosea steht<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> Zenger zeigt vielfältige kompositionelle Verknüpfungen des Makrotextes zu Hos 9,7-9 auf (durch דוד/חטאת/עונ/פקד/Wächter- und Prophetenthema).

<sup>22</sup> Zenger, aaO, S. 188.

<sup>23</sup> so Zenger, aaO, S. 191f.

<sup>24</sup> hier schließe ich mich der heute gängigen Deutung an, vgl. Anm. 5.

<sup>25</sup> auch Mose ist Hos 12,14 („successio mosaica“) nicht nennenswert!

<sup>26</sup> Hos 9,8 fügt dem hoseanischen positiven Bild von Propheten (eine Ausnahme ist Hos 4,5) die Akzentuierung der verfolgten Propheten zu. Hier ist eine mögliche Quelle für die dtr. Prophetenaussage vom „verfolgten Propheten“, vgl. O.H.Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, WMANT 23, 1967, S. 65-72;199-201.

<sup>27</sup> Zenger, aaO, S. 196. Bemerkenswert ist, wie Macintoshs Beobachtung einer sprachlichen Parallele von עם אלהי zu Dt 18,13 עם יהוה (vgl. Anm. 18) in die traditionsgeschichtlichen Überlegungen Zengers integriert werden kann. Das von Zenger "skizzierte Amtsverständnis hat schließlich seine geradezu klassische Systematisierung im (vermutlich exilischen) Verfassungsentwurf Dtn 16,18-18,22 erhalten." Dieser Entwurf ordnet die drei unabhängigen Gewalten Recht, Königtum und Priesterschaft "einem 'Propheten wie Mose' unter (Dtn 18,9-22), der anders als die drei 'üblichen' Gewalten seinem Volk von Jahwe selbst gegeben wird." (Zenger, aaO, S. 196).

<sup>28</sup> Diese bivalente Deutung vertritt bereits E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, 3. Aufl. 1929, S. 94f.

## Das dekalogische Namensmißbrauch-Verbot (Ex 20,7 / Dtn 5,11)

Thomas R. Elßner - Barsbüttel

### 1. Das Namensmißbrauch-Verbot im Dekalog

In der Bibel ist der Dekalog zweimal überliefert (Ex 20,2 – 17 / Dtn 5,6- 21). Jedoch ist er nicht nur zweimal überliefert, sondern zwischen beiden Dekalogfassungen lassen sich in der Hebräischen Bibel<sup>1</sup> mindestens 20 synoptische Differenzen feststellen<sup>2</sup>, was schon immer notiert worden ist. Das dekalogische Namensmißbrauch-Verbot (NMV) selbst weist in beiden hebräischen Textfassungen keine synoptische Differenz auf und besitzt folgende syntaktische Struktur:

לא תשא את שם יהוה אלהיך לשוא

כי לא ינקה יהוה את

אשר ישא את שמו לשוא

Beim NMV handelt es sich um ein Satzgefüge. Dieses besteht aus einem Prohibitivteil, dem unmittelbar ein zweiteiliger Begründungssatz folgt. Der vordere Teil kündigt im Falle einer Übertretung eine Sanktion an, und der hintere Teil, ein abhängiger Objektsatz, wiederholt das Verbot selbst noch einmal, aber in Form eines Aussagesatzes. Somit läßt sich das NMV von seiner Form und von seinem Inhalt her in drei Teile gliedern:

- 1) Prohibitiv (Ex 20,7a / Dtn 5,11a)
- 2) Begründungssatz mit Sanktionsandrohung (Ex 20,7b / Dtn 5,11b)
- 3) Von 2) abhängiger Objektsatz mit abschließender Bekräftigung des Verbots in Form eines Aussagesatzes unter Verwendung von Termini des Prohibitivteiles (Ex 20,7c / Dtn 5,11c)

Am Beginn des Prohibitivs steht die Negation **לֹא**, die auch aus stilistisch-rhetorischen Gründen bei negierten Aussagen verwendet wird, insbesondere wenn es sich dabei um göttliche handelt<sup>3</sup>. Der Prohibitiv wird in Ex 20,7 / Dtn 5,11 durch ein Akkusativobjekt präzisiert, welches schon deshalb erforderlich ist, weil ein bloßes **לֹא תשא** (Nicht wirst du anheben) unvollständig bleibt und somit keinen rechten Sinn ergibt. Das Akkusativobjekt bildet das Nomen **שם**, welches durch die deiktische Partikel **את** gekennzeichnet ist. Auf **שם**

<sup>1</sup> In der LXX sind einige synoptische Differenzen, die im kanonischen hebräischen Text festzustellen sind, nicht mehr verifizierbar, so daß man sogar mit Blick auf die sog. zweite Dekalogtafel teilweise von einer Dekalogharmonie sprechen könnte, vgl. z. B. die Aufgabe der syndetischen Reihung in LXX Dtn 5,18 – 21, was eine Angleichung an Ex 20,14-17 bedeutet, und im Unterschied zu den hebräischen Fassungen besteht zwischen Ex 20,17 und Dtn 5,21 Übereinstimmung in Reihenfolge der Verbote.

<sup>2</sup> Vgl. F.-L. Hossfeld, Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen, in: F.-L. Hossfeld (Hrsg.), Vom Sinai zum Horeb, FS E. Zenger, Würzburg 1989, 73 – 117.

<sup>3</sup> Vgl. E. Jenni, Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments, Basel – Frankfurt am Main <sup>2</sup>1981, 121.

im st. cstr. bezieht sich grammatikalisch das nachfolgende nomen proprium (NP) יהוה, so daß der Ausdruck שׁם in der Konstruktusverbindung mit dem NP יהוה determiniert wird: Nicht sollst du anheben den Namen JHWH(s).

Auf das Akkusativobjekt שׁם אתּ שׁם mit seiner Näherbestimmung יהוה אלהיך, die zusammen mit לא תשא auch noch keinen rechten Sinn ergeben, folgt der präfigierte Ausdruck לשוא. Bei diesem stellt sich die Frage, ob er als ein weiteres, und zwar präpositionales Objekt oder als ein adverbialer Ausdruck aufzufassen ist. Anhaltspunkte für eine Entscheidung lassen sich durch Stellenvergleiche finden<sup>4</sup>, und nicht zuletzt entscheidet sich auch an diesem Ausdruck, ob das NMV ein abstraktes oder ein konkretes Vergehen thematisiert<sup>5</sup>.

Dem Prohibitiv folgt der Begründungsteil, der mit der Konjunktion כִּי eingeleitet wird. Syntaktisch und grammatikalisch läßt sich diese Konjunktion sowohl als eine koordinierende als auch als eine subordinierende Konjunktion verstehen. Im ersten Fall müßte כִּי mit „denn“ und im zweiten mit „weil / da“ wiedergeben werden. Beide Fälle sind hier durchaus möglich<sup>6</sup>. Im Begründungsteil wird JHWH als ein neues Satzsubjekt eingeführt. Während ein in Ex 20,7a / Dtn 5,11a selbst nicht näher gekennzeichnetes „Du“ angesprochen ist<sup>7</sup>, wird jetzt der in der 3. P. eingeführt, welcher bei Übertretung des Verbots die Sanktion vornehmen lassen wird. In dem abhängigen Objektsatz des zweiten Teils des Begründungssatzes wird der Prohibitiv von Ex 20,7a / Dtn 5,11a noch einmal, aber jetzt in Aussageform aufgegriffen, fügt aber inhaltlich nicht Neues hinzu. Somit erhält die Sanktionsdrohung eine weitgehend terminologisch identische Rahmung. Die Wiederholung des Verbots im abhängigen Objektsatz läßt sich zudem mnemotechnisch als Einschärfung verstehen. Abgesehen von der in ihm fehlenden Negation לא besteht der Unterschied in Ex 20,7c / Dtn 5,11c zu Ex 20,7a / Dtn 5,11a darin, daß die theophor-theominale Wendung יהוה אלהיך hinter dem Nomen שׁם fehlt, aber dafür im Suffix der 3. P. Sg. m. von שׁמו sachlich enthalten ist, welches somit

<sup>4</sup> Vgl. T. R. Elßner, Das Namensmißbrauch-Verbot (Ex 20,7 / Dtn 5,11) Bedeutung, Entstehung und frühe Wirkungsgeschichte (EThSt 75), Leipzig 1999, 46 – 67; F. V. Reiterer, Die Bedeutsamkeit von Syntax, Stil und Paralleltermini zur Erfassung des Inhalts von saw, in: F.V. Reiterer / P. Eder (Hrsg.), Liebe zum Wort. FS Bernhard, Salzburg 1993, 173 – 214.

<sup>5</sup> Vgl. M. Görg, Mißbrauch des Gottesnamens, BN 16 (1981) 16f; T. R. Elßner a. a. O. 61 – 67.

<sup>6</sup> Das Targum Onkelos und die Peschitta verwenden für כִּי jeweils eine subordinierende Konjunktion in der Bedeutung von „weil“ [״אר], vgl. G. Dalman, Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch, Frankfurt / Main <sup>2</sup>1922, 40b; מטל (hier aus drucktechnischen Gründen in hebräische Quadratschrift transkribiert), vgl. C. Brockelmann, Lexicon Syriacum, Halis Saxorum <sup>2</sup>1928; zudem Th. Nöldeke, Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft, Straßburg 1910, § 360].

<sup>7</sup> Vom jeweiligen Kontext der beiden Dekalogfassungen her läßt sich das Du der 2. P. Sg. m. näher bestimmen. In Ex 19,25 ist von dem Volk (st. abs.) die Rede, zu welchem Mose spricht. Dieses Volk kann auf Endtextebene als Adressat in Ex 20 in Frage kommen, was auch durch 20,18f gestützt wird, obgleich der Übergang von Ex 19 zu Ex 20 nicht konsistent ist. In Dtn 5,1 wird „ganz Israel“ von Mose angesprochen, der daran erinnert, daß er ihnen das Wort JHWHs (5,5aß) berichtet hat. In Dtn 5,22 wird als Adressat der Worte JHWHs קהלכם genannt (2. P. Pl. m. Suff., zu eurer ganzen Versammlung). Zur Adressatenstruktur in Dtn insgesamt z. B. vgl. T. Römer, Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition (OBO 99), Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1990 sowie N. Lohfink, Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer (OBO 111), Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1991.



einen zweifachen anaphorischen Bezug impliziert. Zum einen bezieht sich das Suffix grammatikalisch auf das NP JHWH in V 7b / 11b und zum anderen auf die Wendung יהוה לְשׂוֹאֵלֶיךָ in V 7a / 11a. Da jeweils am Ende von V 7a / 11a und V 7c / 11c der Ausdruck לְשׂוֹאֵלֶיךָ die Endposition innehat, liegt daher nach F. V. Reiterer eine Assonanz vor<sup>8</sup>, so daß auch jener Ausdruck die Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Von daher ist das Satzgefüge des NMV so strukturiert, daß die Sanktionsdrohung (7b) syntaktisch die Mitte bildet, aber zugleich mit Hilfe der Assonanz die Zielspitze der Verbotsintention betont bleibt und womit auf solche Weise konzentrische Aufmerksamkeit erzielt wird.

Das NMV folgt in beiden Dekalogfassungen asyndetisch auf den vorausgehenden Nominalsatz von Ex 20,6 / Dtn 5,10, aber auch das nachfolgende Sabbat-Gebot schließt sich asyndetisch an das NMV an.

## 2. Sprechwechsel in der JHWH-Rede

Von seinem Selbstverständnis her will der Dekalog als Rede, wenn nicht sogar als die Rede JHWHs verstanden werden. Dies begründet nach F. Crüsemann auch die Sonderstellung des Dekalogs. Nicht der Inhalt allein konstituiert jene Sonderstellung andren Texten der Tora gegenüber, sondern der Modus der direkten Gottesrede<sup>9</sup>. Der erste Satz des Dekalogs (Ex 20,2 / Dtn 5,6) beginnt mit der Selbstvorstellung JHWHs<sup>10</sup> in der 1. P. Sg. (...אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיךָ). Diese Selbstvorstellungs-Formel besitzt in Strukturanalogie zu anderen Gesetzestexten die Funktion, JHWH als den vorzustellen, der im folgenden als Gesetzgeber spricht<sup>11</sup>, womit gleichzeitig auch der Geltungsrahmen abgesteckt wird<sup>12</sup>.

Der den Dekalog eröffnende Satz in der 1. P. Sg. „Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich herausgeführt habe ...“ insinuiert, daß der folgende Text auf Sprecherebene insgesamt vom אֲנִי JHWHs stilistisch geformt bleibt, zumindest dazu nicht in Widerspruch gerät. Mit einem Wort, daß der Dekalog auf Sprecherebene in sich konsistent ist. Dies bestätigt sich zu Beginn auch insofern, als die in Ex 20,3 - 6 und Dtn 5,7 - 10bα verwendeten Pronomina welche der 1. P. Sg. sind: pronomina personale separatum (אֲנִי) und pronomina suffixum (י) <sup>13</sup>.

Ein anderer Befund ergibt sich hingegen, wenn man daraufhin das NMV untersucht. In ihm findet sich kein Pronomen der 1. P. Sg. mehr, welches auf JHWH als Sprecher hindeutet. Mehr noch, im NMV ist nicht nur kein Pronomen der 1. P. Sg. für JHWH als Sprecher bezeugt, sondern in Ex 20,7b / Dtn 5,11 ist explizit von JHWH in der 3. P. Sg. die Rede. Das

<sup>8</sup> Vgl. F. V. Reiterer, a. a. O. 200.

<sup>9</sup> Vgl. F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 410f.

<sup>10</sup> Vgl. W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Berlin 1978, 95. Im Unterschied dazu spricht A. Jepsen von einer Huldformel, vgl. ders. Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs, ZAW 79 (1967), 291.

<sup>11</sup> Vgl. C. Dohmen, Freiheit für Israel oder Gesetz für alle Völker? Die Geltungsfrage des Dekalogs im Horizont des jüdisch-christlichen Verhältnisses (BBB 90), Bodenheim 1993, 191; L. Perliß, Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969, 83.

<sup>12</sup> Vgl. C. Dohmen, a. a. O. 197f.

<sup>13</sup> Ex 20,3 / Dtn 7, 7: עַל־פְּנֵי; Ex 20,5 / Dtn 5,9: אֲנִי, לְשֵׁנָי; Ex 20,6 / Dtn 5,10: מִצְוֹתַי, לְאַהֲבֵי; Dtn 10bα: לְאַהֲבֵי.

bedeutet auf der Sprecherebene, daß nicht mehr JHWH spricht, sondern daß nunmehr von JHWH selbst gesprochen wird<sup>14</sup>. Dieser Befund trifft in dieser Form auch für das Sabbat- und Elterngelot zu. Vom NMV sowie vom Sabbat- und Elterngelot sind wiederum die Prohibitiv in Ex 20, 13 – 17 / Dtn 5, 17 – 21 abzuheben. Bei diesen ist aufgrund der Satzstruktur nicht erkennbar, ob JHWH als Sprecher in der 1. P. Sg. in Frage kommt. Anhaltspunkte fehlen hierzu nicht zuletzt aufgrund der Kürze. Somit lassen sich drei Ebenen bezüglich der Sprecherperspektive im Dekalog unterscheiden. Die erste weist JHWH eindeutig als Sprecher aufgrund der Pronomina der 1. P. Sg. aus. Diese Ebene erstreckt sich auf das Fremdgötter- und Bilderverbot (Ex 20,2-6 / Dtn 5,6-10a). Die zweite Ebene ist dadurch gekennzeichnet, daß sich nicht mehr JHWH als Sprecher verifizieren läßt, sondern daß von ihm selbst in der 3. P. gesprochen wird. Diese Ebene ist auf das NMV zu beziehen und schließt das Sabbat- und Elterngelot ein (Ex 20,7-12 / Dtn 5,11-16). Die dritte zeichnet sich schließlich dadurch aus, daß weder von JHWH expressis verbis in der 3. P. gesprochen wird, noch daß JHWH aufgrund von Pronomina eindeutig als Sprecher selbst erkennbar wird. Diese Ebene erstreckt sich vom Tötungsverbot bis hin zum Begehrensverbot (Ex 20,13-17 / Dtn 5,17-21). In diesem Zusammenhang spricht L. Perlitt davon, daß zwar das Ich JHWHs nach der erkennbaren Gottesrede die Prohibitiv stützt, aber nicht auf literarischer Ebene<sup>15</sup>. Der Kontext substituiert hier, was grammatikalisch nicht bestimmbar ist. Von daher läßt sich auch von einem Bruch in der Redesituation aufgrund eines zweifach zu konstatierenden Sprecherwechsels sprechen. Dieser Wechsel wird allermeist am NMV festgemacht. Diese Beobachtung ist zwar schon notiert worden<sup>16</sup>, aber zumeist aus Sicht der Ex-Fassung des Dekaloges. Deshalb ist es nun angezeigt, das Problem des binnendekalogischen Sprecherwechsels innerhalb der Dtn-Fassung zu untersuchen.

## 2.1 Das Problem einer textkritischen oder literarkritischen Zuordnung der pronomina suffixa in Ex 20,6b / Dtn 5,10b

Ein synoptischer Vergleich der beiden hebräischen Dekalogfassungen ergibt, daß der Sprecherwechsel in der Dtn-Fassung im Unterschied zur Ex-Fassung nicht erst beim NMV (5,11), sondern bereits am Ende von Dtn 5,10b eintritt. Außer von F.-L. Hossfeld<sup>17</sup> ist dieser Befund bisher kaum ernsthaft zur Kenntnis genommen und lediglich als eine Differenz Ex 20,6b gegenüber aufgelistet worden<sup>18</sup>, der jedoch keine weitere Bedeutung zukomme<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Vgl. G. Fohrer, Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog, KuD 11 (1965), 65.

<sup>15</sup> Vgl. L. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969, 83; vgl. zudem G. Fohrer, Recht und der Dekalog, 66.

<sup>16</sup> Vgl. z. B. H. J. Boecker, Recht und Gesetz: Der Dekalog, in: H. J. Boecker u. a. (Hrsg.), Altes Testament (Neukirchner Arbeitsbücher), Neukirchen – Vluyn <sup>2</sup>1986, 210; L. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969, 83; ders., Art. Dekalog, in TRE 8 (1981), 410; W. Zimmerli, Grundriß, 95.

<sup>17</sup> Vgl. F.-L. Hossfeld, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO 45), Freiburg – Göttingen 1982, 276.

<sup>18</sup> Vgl. A. Bertholet, Deuteronomium (KHC 5), Freiburg – Leipzig – Tübingen 1899, 21; M. Rose, 5. Mose. Teilband 2: 5. Mose 1-11 und 26 – 34 Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus (ZBK AT 5), Zürich 1994, 427; H. Rucker, Die Begründungen der Weisungen JHWHs im Pentateuch (ETHSt 30), Leipzig 1973, 107; C. Steuernagel, Deuteronomium und Josua (HK 1,3), Göttingen 1900, 22, mit Hinweis auf Samaritanus und LXX; ders. Deuteronomium und Josua (HK 1,3) <sup>2</sup>1923, 72f. Hingegen E. Nielsen, Die zehn Gebote. Eine traditionsgeschichtliche Skizze (AthD 8), Kopenhagen 1965, 34f, notiert in seinem textkritischen und literarischen Vergleich diese synoptische Differenz nicht.

<sup>19</sup> Vgl. E. König, Das Deuteronomium (KAT III), Leipzig 1917, 88.

### 2.1.1 Textkritische Perspektive

In der Dtn-Fassung des Dekaloges ist der Wechsel der JHWH-Rede grammatikalisch eindeutig am Versende von Dtn 5,10b zu bestimmen, und zwar mit Blick auf das Suffix des Ausdrucks **מִצְוֹתָי**<sup>20</sup>. Da zudem der Ausdruck **מִצְוֹתָי** in syntagmatischer und inhaltlicher Verbindung mit dem syndetisch V 10ba folgenden Partz. Pl. cstr. **וְשָׁמְרֵי** steht, ist der Wechsel zur dritten Person bereits bei jenem Partz. anzusetzen. Dies läßt sich jedoch von der Leserichtung erst am Versende von 10b feststellen. Das heißt, erst dort kann grammatikalisch verlässlich konstatiert werden, daß sogar schon vor dem Ausdruck **מִצְוֹתָי** in V 10b der Wechsel zur dritten Person sozusagen stillschweigend erfolgt ist. Dies erklärt sich so, daß beim Partz. **וְשָׁמְרֵי** selbst kein Anhaltspunkt für einen Wechsel zur dritten Person morphologisch erkennbar ist. Dekalogsynoptisch stellt sich dieser Befund wie folgt dar:

Ex 20,6b : **לְאַהֲבֵי וְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתַי**

Dtn 5,10b: **לְאַהֲבֵי וְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתָיו**

Ex 20,6b : derer, die mich lieben, und derer, die *meine* Gebote beachten

Dtn 5,10b: derer, die mich lieben, und derer, die *seine* Gebote beachten

Das sich in diesem Befund dartuende Konsistenzproblem ist als erstes textkritisch zu bewerten. Nach den Regeln der Textkritik handelt es sich bei Dtn 5.10b gegenüber Ex 20,6b um eine *lectio difficilior*, so daß der Lesart von Dtn 5,10b die größere Aufmerksamkeit zukommt. Die schwierigere Lesart von Dtn 5,10b findet auch eine Stützung in einer Reihe von in Qumran gefundenen Phylakterienfragmenten.

#### 2.1.1.1 Dekalogtext und Phylakterienfragmente in Qumran sowie der Papyrus Nash

Da das Phylakterion 4 Q phyl<sup>a21</sup> so gut wie vollständig erhalten ist, ist es für unsere Fragestellung von Bedeutung. Auf der Vorderseite von 4 Q phyl<sup>a</sup> befindet sich der Dekalog von Dtn 5. In diesem Text steht unmittelbar vor dem NMV der Ausdruck **מִצְוֹתָיו**<sup>22</sup>, d.h. mit dem Suffix der 3. P. Sg. m. Da das Suffix ך bei K. G. Kuhn weder in eine eckige Klammer gesetzt noch über jenem Suffix ein circulus angebracht ist, bedeutet das, daß dieser Buchstabe

<sup>20</sup> H. Rücker, a. a. O. 107, beobachtet zwar auch die grammatikalische Inkongruenz zwischen **מִצְוֹתָי** einerseits (V10b) und **לְשֹׁנָי אֲנִי** (V9) sowie **לְאַהֲבֵי** (V10) andererseits, aber er mißt diesem Bruch keine weitere Bedeutung bei und sieht ihn unter Hinweis auf die Randmasora und auf andere meist spätere Textzeugen für beseitigt an.

<sup>21</sup> Im folgenden übernehmen wir die Sigel, mit denen die bei von K. G. Kuhn edierten Phylakterienfragmente versehen sind, vgl. ders., Phylakterien aus Höhle 4 von Qumran, Heidelberg 1957. Das bei K. G. Kuhn mit 4Q phyl<sup>a</sup> gekennzeichnete Phylakterienfragment ist noch einmal von J.T. Milik in DJD VI, 1977, 64-66 unter dem Sigel 4Q 137 ediert.

<sup>22</sup> Die Buchstaben **מִצְ** sind beim Ausdruck **מִצְוֹתָיו** in eine eckige Klammer gesetzt, d.h., sie sind auf dem Fragment nicht mehr vorhanden, vgl. K. G. Kuhn, a. a. O. 7.

auf dem Fragment gut erhalten ist<sup>23</sup>. Auch beim Phylakterienfragment 4 Q phyl<sup>b</sup> läßt sich vor dem NMV der Ausdruck מְצוֹרָה lesen<sup>24</sup>.

Bezüglich unserer Fragestellung ist jedoch an dieser Stelle insgesamt einschränkend hinzuzufügen, daß der Text auf dem 4 Q phyl<sup>a</sup> jedoch in sehr kleiner Schrift geschrieben ist und die Buchstabenhöhe im Durchschnitt etwa 1 mm (!) beträgt<sup>25</sup>. Dies hängt zweifellos mit der Aufbewahrungsweise von Phylakterien zusammen, welche schließlich die Schriftgröße bestimmen läßt. Stellt man nun die durchschnittliche Buchstabenhöhe von nur 1 mm in Rechnung, so ist es nicht verwunderlich, daß auf jenem Fragment die Buchstaben וּ und ױ nicht präzise genug unterschieden werden<sup>26</sup> bzw. zu unterscheiden sind. Somit ist es letztlich so gut wie eine Frage der Interpretation, ob man das Suffix bei מְצוֹרָה als ein וּ oder als ein ױ ansieht. Eine indirekte Bestätigung für diesen Sachverhalt liefert J. T. Milik, der dasselbe Phylakterienfragment ediert<sup>27</sup>. In seiner Edition ist vor dem NMV das Suffix der 1. P. Sg. zu lesen: ױ[מְצוֹרָה]<sup>28</sup>. Im Unterschied zu diesem Befund kann auf ein in 8 Q gefundenes Phylakterienfragment verwiesen werden, auf welchem das Schriftzeichen vor dem NMV nur als ein וּ angesehen werden kann<sup>29</sup>.

Auch auf dem Papyrus Nash<sup>30</sup> (P<sup>N</sup>) findet sich eine Dekalogfassung, die jedoch eine Mischform von Ex 20 und Dtn 5 ist. Vergleicht man das Suffix des Ausdrucks מְצוֹרָה mit der unmittelbar darauf folgenden plene geschriebenen Negation לֹא־ am Beginn des NMV (Zeile 7), so läßt sich feststellen, daß das Waw in dieser Plene-Schreibung erkennbar kleiner geschrieben ist als das Schriftzeichen am Schluß<sup>31</sup> von מְצוֹרָה וּ/. Deshalb ist es nicht unbegründet, im P<sup>N</sup> an fraglicher Stelle מְצוֹרָה statt מְצוֹרָה וּ zu lesen, wenn nicht paläographische Anhaltspunkte zwingend dagegen sprechen. Zumindest legt es sich vom Schriftbild her nicht eindeutig nahe, ein מְצוֹרָה וּ zu lesen, wofür sich aber E. Würthwein im transkribierten Text entscheidet<sup>32</sup>.

Gegen die Lesart מְצוֹרָה וּ in P<sup>N</sup> kann eingewandt werden, da der P<sup>N</sup> in bezug auf die direkte JHWH-Rede des Dekalogs anscheinend der Ex-Fassung (20,2-6) folgt - aber nicht nur dort -,

<sup>23</sup> Eine von K. G. Kuhn angebrachte eckige Klammer weist auf nicht mehr vorhandene Buchstaben hin, und ein über einem Buchstaben gesetzter circulus kennzeichnet teilweise zerstörte Buchstaben, vgl. ders. A. a. O. 6 Anm. 7.

<sup>24</sup> Vgl. K. G. Kuhn, a. a. O. 14.

<sup>25</sup> Ders., a. a. O. 5.

<sup>26</sup> Ders., a. a. O. 20.

<sup>27</sup> Vgl. J. T. Milik / R. de Vaux (Hrsg.), Qumran Grotte 4 (DJD VI), Oxford 1977, 65f.

<sup>28</sup> Vgl. dies., a. a. O. 65.

<sup>29</sup> Vgl. M. Baillet / J. T. Milik / R. de Vaux (Hrsg.), Les 'Petites Grottes' de Qumran (DJD III), Oxford 1962, 154.

<sup>30</sup> Der Papyrus Nash wird allgemein in die Zeit zwischen dem 2. Jh. v. und dem 2. Jh. n. Ch. datiert, vgl. G. Stemberger, Der Dekalog im frühen Judentum, in: „Gesetz“ als Thema Biblischer Theologie (JBTh 4), Neukirchen - Vluyn 1989, 97.

<sup>31</sup> Das Original des Dekalogtextes des P<sup>N</sup> wird von E. Würthwein in einer vergrößerten Infrarot-Photographie in ders., Der Text des Alten Testaments, Stuttgart 1973, 131, allgemein zugänglich gemacht.

<sup>32</sup> Ders. a. a. O. 130. Für die Lesart von מְצוֹרָה וּ hatte sich vor E. Würthwein auch A. Jepsen entschieden, vgl. ders. Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs, ZAW 79 (1967), 281.

daß daher eher der Ausdruck מִצְוֹתֵי zu erwarten sei. Dies ist aber kein unangefochtenes paläographisches Entscheidungs-Kriterium.

### 2.1.2 Literarkritische Perspektive

Das Problem des pronomen suffixum bei Dtn 5,10b / Ex 20,6b läßt sich aber nicht nur textkritisch, sondern durchaus auch literarkritisch diskutieren. Wenn Literarkritik u. a. die Kohärenz eines Textes untersucht und wenn gilt, daß „die literarkritischen Kriterien durchweg Inkohärenzkriterien“<sup>33</sup> sind, so ist zu konstatieren, daß die Kohärenz im Mikrotext am Übergang von Dtn 5,10ba zu Dtn 5,10bβ gestört ist und somit Inkohärenz vorliegt. V 10 lautet übersetzt: „und Güte tuend an Tausenden derer, die *mich* lieben, und derer, die *seine* Gebote bewahren“. Indem wider Erwarten von „seinen Geboten“ die Rede ist, wird die Inkohärenz manifest, zumal der Wechsel in die 3. P. Sg. unvermittelt in einer aufeinanderbezogenen Partizipial-Konstruktion erfolgt. Hinsichtlich der Erörterung dieses Problems stellt sich die Frage, ob es vielleicht innerbiblische Vorlagen für jene Partizipial-Wendung gibt. Für die zweigeteilte und offenbar zusammengehörende Partizipial-Wendung וְלִשְׁמֵרֵי מִצְוֹתָיו von Dtn 5,10b lassen sich einschließlich der beiden Dekalogstellen fünf innerbiblische Belegstellen notieren.

Ex 20,7:	מִצְוֹתֵי	וְלִשְׁמֵרֵי	לֵאחָבִי
Dtn 5,10:	מִצְוֹתָיו	וְלִשְׁמֵרֵי	לֵאחָבִי
Dtn 7,9:	מִצְוֹתָיו	וְלִשְׁמֵרֵי	לֵאחָבָיו
Dan 9,4:	מִצְוֹתָיו	וְלִשְׁמֵרֵי	לֵאחָבָיו
Neh 1,5:	מִצְוֹתָיו	וְלִשְׁמֵרֵי	לֵאחָבָיו

Eine Untersuchung jener Partizipial-Konstruktion ergibt, daß es sich trotz aller Differenzierungen en detail speziell bei der Wendung שְׁמֵרֵי מִצְוֹתָיו um eine dtn / dtr handelt, wofür weitere Belegstellen sprechen<sup>34</sup>. Auf dieser Folie scheiden Dan 9,4 und Neh 1,5 als Vorlage für Dtn 5,10 aus. Vom biblischen Befund her wird es nun wahrscheinlich, daß Dtn 7,9 als Vorlage für Dtn 5,10b in Betracht kommen könnte<sup>35</sup>. Dies ließe sich so vorstellen, daß der Redaktor des Dtn-Dekalogs die partizipiale Wendung von Dtn 7,9 übernommen hat. Da sie ihm jedoch somit bereits vorgegeben war, hat er sie schließlich auch so übernommen<sup>36</sup>. Diese Wendung entstammt einer JHWH-Rede, die durchgängig in der 3. P. gestaltet ist. In diesem Zusammenhang zeigt sich, daß der Dtn-Dekalog die Wachstumsphasen noch transparenter erscheinen läßt. Zudem dürfen wir bei einem solchen prominenten Text davon ausgehen, daß Inkohärenzen nicht bloßer Unachtsamkeit zuzuschreiben oder lediglich unter

<sup>33</sup> W. Egger, Methodenlehre zum Neuen Testament, Freiburg i. Br. 1987, 165.

<sup>34</sup> Vgl. Dtn 4,2; 5,29; 10,13; 13,19; 28,1,45; 30,10,16; Jos 22,5; 1 Kön 8,58,61; 2 Kön 23,3; Ps 119,60.

<sup>35</sup> Vgl. F.-L. Hossfeld, Der Dekalog, 275f. 284. Dagegen halten N. Lohfink, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5 – 11 (AnBib 20), Rom 1963, 181, und C. Dohmen, Der Dekaloganfang und sein Ursprung, Biblica 74 (1993), 184, eher den umgekehrten Weg für wahrscheinlich.

<sup>36</sup> Vgl. F.-L. Hossfeld, Der Dekalog, 276.

textkritischem Aspekt zu gewichten sind. Eine ähnliche Fragestellung liegt auch in bezug „auf eine winzige Kleinigkeit“<sup>37</sup>, und zwar hinsichtlich der Kopula ו bei וְכָל-הַמּוֹנֵה in Dtn 5,8 im Unterschied zu Ex 20,4 vor.

### 2.1.3 Eine problematische Verbindungsfunktion

Wie bereits festgestellt, handelt es sich in Dtn 5,6-10bα literarisch um eine JHWH-Rede in der 1. P. Sg. Das NMV spricht dagegen klar von JHWH in der 3.P. Indem nun aber beim Ausdruck מְצוֹתוֹ das Suffix ו beibehalten bleibt, wird anscheinend mit der Partizipial-Verbindung von Dtn 5,10b sowohl der bereits vorgegeben JHWH-Rede in der 1. P. Sg. als auch einer Rede von JHWH in der 3. P. Sg. insofern Rechnung getragen, als versucht wird, beide Sprecherperspektiven über jenes Suffix miteinander zu verbinden<sup>38</sup>. Dies kann zudem dadurch evoziert worden sein, daß der Dekalog in Dtn 5 letztlich Zitationscharakter<sup>39</sup> trägt, wie dies sowohl aus seiner Rahmung (V 5: לְהַגִּיד לָכֶם אֶת-דְּבַר יְהוָה...לְאָמַר; V 22: אֶת-דְּבָרֵי הָאֱלֹהִים דִּבֶּר יְהוָה אֶל-כָּל-קְהָלְכֶם (VV12.16: כֹּאשֶׁר צִוָּךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ). Denn auf der literarischen Endtextebene ist nicht JHWH, sondern Mose der Sprecher<sup>40</sup>.

Auf diesem Hintergrund kann vielleicht gesagt werden, daß dem Ausdruck מְצוֹתוֹ eine Scharnier- bzw. Überleitungsfunktion zwischen der JHWH-Rede in der 1. P. zu einer in der 3. P. Sg. zugeordnet worden ist. Dies kann seinen Grund auch darin haben, daß das NMV dem bereits vorhandenen Text der JHWH-Rede in der 1. P. erst später hinzugefügt bzw. in einen vorhandenen Text eingefügt worden ist<sup>41</sup>. Somit wandelt sich auch die Einschätzung hinsichtlich des Suffixes ו beim Ausdruck מְצוֹתוֹ von einem textkritischen zu einem literarkritischen Problem.

## 2.2 Beobachtungen zum NMV in bezug auf Sabbat- und Elterngot

Die nicht unbegründete Vermutung einer späteren Eintragung des NMV in den Dekalogtext kann von der Beobachtung gestützt werden, daß es in seiner Art isoliert im Dekalog dasteht<sup>42</sup>, ganz davon abgesehen, daß es terminologisch und syntaktisch letztlich auch ohne Parallelen

<sup>37</sup> A. Graupner, Zum Verhältnis Ex 20 und Dtn 5, ZAW 99 (1987) 313.

<sup>38</sup> Vgl. F.-L. Hossfeld, Der Dekalog, 276. Dagegen äußert sich kritisch zu einer solchen Überleitung E. König, Deuteronomium, 88.

<sup>39</sup> Dies bedeutet aber nicht, daß „Dtn 5 beweist, daß Ex 20,2-17 eine selbständige, zitierbare Einheit ist“, L. Peritt, Art. Dekalog, in: TRE 8 (1981), 411. Es ist nicht ohne weiteres einsichtig, daß der Dekalog Ex 20,1-17 ursprünglich seinen Platz im Anschluß an Ex 19,25 hatte. Dies kann der Bruch in der Erzählabfolge, aber auch unter inhaltlichem Aspekt andeuten. Denn mit Ex 20,1 wird recht unvermittelt eine JHWH-Rede eingeleitet. Zudem knüpft beachtenswerterweise Ex 20,18 nicht an Ex 20,17, sondern an Ex 19,19 an.

<sup>40</sup> Vgl. F. Crüsemann, a. a. O. 411f.

<sup>41</sup> Vgl. T. R. Elßner a. a. O. 148 – 154.

<sup>42</sup> Vgl. B. Lang, Das Verbot des Meineids im Dekalog, ThQ 161 (1981), 98; H. Schüngel-Straumann, Überlegungen zum JHWH-Namen in den Gottesgeboten des Dekalogs, ThZ 38 (1982), 66.

in der Hebräischen Bibel ist<sup>43</sup>. In seiner „Biographie des Dekalogs“ kommt auch F.-L. Hossfeld zu dem Resultat, daß das NMV nicht zu dem von ihm angenommenen Dekalog-Grundtext gehörte (Dtn 5,6-8a\*·9b\*·10a.17-21\*) und später von einem dtr Redaktor in jenen Text eingefügt worden ist<sup>44</sup>. Aber auch der von C. Levin mit Blick auf die vordere Sinaiperikope rekonstruierte Urdekalog enthält kein NMV<sup>45</sup>. Auch bei grundsätzlich begründeter und bleibender Skepsis rekonstruierten sog. Urdekalogen<sup>46</sup> gegenüber besteht das Novum bei Levin im Unterschied zu anderen Rekonstrukteuren darin, daß auch bei ihm ein NMV keineswegs schon immer zum Dekalog-Grundbestand gehört hat.

Hinsichtlich einer Platzierung des NMV im Dekalog bot sich fast ausschließlich aufgrund seines theologischen Gehalts nur die Position nach dem Fremdgötter- und Bilder-Verbot an<sup>47</sup>. Um so mehr ist auf diesem Hintergrund zu notieren, daß das NMV nicht als JHWH-Rede in der 1. P. stilisiert worden ist<sup>48</sup>, was sich vielleicht angeboten hätte. Dies kann zudem Indiz sein, daß es dem Redaktor(kreis) als vorgegeben galt und bereits unangefochtene dignitive Qualität besaß, die den Redebruch in Kauf nehmen ließ.

Den Befund, daß im NMV von JHWH in der 3. P. Sg. gesprochen wird, teilt es mit dem Sabbat<sup>49</sup>- und Elterngelot (Ex 20,10a.11.12b; Dtn 5,12b.14a.15.16), was gleichzeitig wiederum das tertium comparationis zwischen dem NMV, dem Sabbat- und Elterngelot ist. Bei diesen kommt jener Sachverhalt besonders anschaulich in der sog. Rückverweisnotiz („wie dir geboten hat JHWH, dein Gott“, VV 12.16) zum Ausdruck, die in Ex 20 nicht bezeugt ist. Durch diese Rückverweisnotiz wird transparent, daß jene Gebote nicht JHWH, sondern ein sich von ihm autorisiert Wissender spricht. Zudem bedeutet dies, daß jene zwei Gebote (Dtn 5,12-16) als sog. Sekundärfassungen anzusehen sind<sup>50</sup>. Als Primärfassung können für das Sabbatgelot Ex 34,21a / Ex 23,12 und für das Elterngelot Ex 21,15.17 in Frage kommen.

Das NMV kennt im Unterschied zum Sabbat- und Elterngelot keinen Rückverweis, auch wenn in ihm von JHWH in der 3. P. gesprochen wird. Hinzuzufügen ist, daß sich von der vorliegenden Komposition des NMV her auch syntaktisch kaum eine Stelle für einen solchen Rückverweis anbietet. Dies ist ein stilistisches, jedoch kein zwingendes Argument. Davon einmal abgesehen, wenn die Beobachtung gilt, daß sich die Rückverweise im Dekalog „jeweils auf entsprechende einzelne Jahwegebote außerhalb des Dtn“<sup>51</sup> beziehen, so hätte hierfür vielleicht als Hintergrund Ex 22,27a in Frage kommen können. Schließlich ist bezüglich der Rückverweisformel zu notieren, daß sie in Dtn 5 nur im Sabbat- und Elterngelot verwendet ist. Da dies von der Gattung her die einzigen tatsächlichen *Gebote* im Dekalog sind, stellt sich die Frage, ob dies in Zusammenhang miteinander gebracht werden kann. Diese Beobachtung wird auch durch Dtn 20,17 selbst gestützt, wo in V 17 b noch

<sup>43</sup> Vgl. A. Meinhold, Jüdische Stimmen zum dritten Gebot, KuI 2 (1987) 159; W.H. Schmidt, Überlieferungs-geschichtliche Erwägungen zur Komposition des Dekalogs, in: VT.S 22, Leiden 1972, 205.

<sup>44</sup> F.-L. Hossfeld, Der Dekalog, 283.

<sup>45</sup> Vgl. C. Levin, Der Dekalog am Sinai, VT 35 (1985), 188f.

<sup>46</sup> Es sei an das Wort L. Perllits erinnert, daß „die Rekonstruktion eines ‚Urdekalogs‘ beinahe ohne jeden wissenschaftlichen Wert“ ist, ders., Dekalog, 411.

<sup>47</sup> Vgl. W.H. Schmidt, Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik (EdF 281), Darmstadt 1993, 83.

<sup>48</sup> Eine entsprechende Stilisierung geben z. B. G. Fohrer, a. a. O. 62 und A. Jepsen, a. a. O. 299 an.

<sup>49</sup> Eine Verbindung zwischen NMV und dem Sabbatgelot sieht auch H. Gese, der sie allein unter inhaltlichem Aspekt versteht, und zwar in dem „Kontakt mit dem Heiligen im kultischen, zeremoniellen Geschehen“, ders., Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, ZThK 64 (1967) 134. Jedoch läßt sich das NMV nicht auf den kultischen Bereich eingrenzen.

<sup>50</sup> Vgl. F.-L. Hossfeld, Dekalog, 56; N. Lohfink, Hauptgelot, 60.

<sup>51</sup> F.-L. Hossfeld, Dekalog, 56.

einmal exakt die gleiche Formel gebraucht wird, nachdem es in V 17a um eine Forderung und nicht um ein Verbot ging.

### 2.2.1 Unterschiedlicher Begründungsansatz

Ein Unterschied zwischen NMV und Sabbat- sowie Elterngesetz ist auch hinsichtlich der jeweiligen Begründungen zu konstatieren. Die Begründung des Verbotes von Dtn 5,11a wird in Dtn 5,11b mit einem כִּי-Satz eingeleitet mit sich anschließender Sanktionsandrohung. Auch wenn der Begründungsteil letztlich abstrakt bleibt, womit er wiederum das Verbot selbst spiegelt, ist in ihm doch der Ansatz erkennbar, nicht nur etwas schlicht zu untersagen, wie dies in Dtn 5,17-21 der Fall ist, sondern auch zu begründen bzw. die Folgen bei Übertretung anzudeuten, was wiederum vielleicht auch an kasuistischen Stil erinnern kann. Nimmt man nun den fast symmetrischen Aufbau (a b a) des NWV mit seiner Betonung des Endreimes (Assonanz), in dessen Mitte die Begründung des Verbotes steht, so scheint es nicht ganz unbegründet zu sein, daß das NMV auch vom weisheitlichen Mahnspruch her beeinflusst ist<sup>52</sup>.

Die Begründung des Sabbatgebotes (Dtn 5,12-15) unterscheidet sich schließlich insofern grundsätzlich von der des NMV, als sie keine Strafandrohung enthält. Das trifft auch für das Elterngesetz zu (Dtn 5,16), welches darüber hinaus noch eine konditionierte Verheißung enthält.

### 3. Kurzzusammenfassung

Das Satzgefüge des NMV besteht aus drei Teilen: a) Prohibitiv, b) Begründungssatz und c) von b) abhängiger Objektsatz. Da der abhängige Objektsatz terminologisch den Prohibitivteil aufgreift, wird der Begründungssatz nicht nur syntaktisch, sondern auch über die weitgehend terminologische Einfassung durch a) und c) zentriert. Da zudem am Versende von a) und c) der Ausdruck לִשְׂאָה plaziert ist, liegt Assonanz vor. Beides zusammen bewirkt konzentrische Aufmerksamkeit. Im Unterschied zu Dtn 5,6-10 ist erstmals im NMV eindeutig von JHWH in der 3. P. die Rede. Der Bruch in der Sprecherperspektive ist aber im Unterschied zu Ex 20,6f bereits am Übergang von Dtn 5,10ba zu Dtn 5,10bb zu notieren. Evident wird diese Inkohärenz beim Suffix des Ausdrucks מִצְוֹתָיו. Diese Lesart findet Unterstützung durch Phylakterienfragmente aus Qumran und eventuell durch den Papyrus Nash unter paläographischen Aspekt. Zudem ist die Wendung וְלִשְׂמֹרֵי מִצְוֹתָיו in Dtn 7,9 bezeugt, von wo sie von einem Redaktor nach Dtn 5,10 hin übernommen worden sein kann.

Auf diese Weise fällt dem Suffix ך eine Scharnierfunktion zu, beide Sprecherperspektiven (direkte JHWH-Rede in 1. P. / Rede von JHWH in 3. P.) miteinander zu verbinden. Dies läßt darauf schließen, daß dem Redaktor auch das NMV als bereits vorgegeben vorlag, so daß er es so in den vorhandenen Text einfügte. Deshalb ist das Suffix ך nicht nur unter text-kritischem, sondern vor allem auch unter literarkritischem Aspekt zu bewerten. Dies stützt sich zudem dadurch, daß der Dtn-Dekalog insgesamt in Dtn Zitationscharakter besitzt.

<sup>52</sup> Vgl. Hossfeld, Dekalog, 244; T. R. Elßner, a. a. O. 184 – 190.



## Die Biene in der Bibel

Ein Beitrag zur Exegese der כְּבוֹרָה-Stellen<sup>1</sup>

Bernhard Kagerer · Linz/Salzburg

### I. Einleitung und Befund

#### 1. Einleitung

- ◆ Es dürfte weniger bekannt sein, daß die Biene in den Büchern des Alten oder Ersten bzw. des Neuen Testaments, also in der Bibel, vorkommt. Schon eher ist da die Sprache vom Honig bekannt, wie beispielsweise „Land, das von Milch und Honig fließt“. Kein anderes Geschöpf als die Biene, sieht man vom damals auch üblichen honigartigen Fruchtsirup ab, produziert den Honig. Ich nehme hier das Neue Testament mit herein, da wenigstens in Mt 3,4 || Mk 1,6 von wildem Honig, von dem sich Johannes der Täufer in der Wüste ernährt, die Rede ist. Zudem kennt die lateinische Bibelübersetzung (Vulgata) bei Lukas (24,42) einen Zusatz, nach dem Jesus Fisch und Honig gegessen.
- ◆ Ein weiterer Grund für vorliegende Arbeit war der Gedanke, einmal so viele Materialien wie möglich zu diesem speziellen Thema zusammenzutragen und in einem Stück zusammenhängend zu präsentieren.
- ◆ Warum ich auf den Gedanken gekommen bin, über die Biene in der Bibel, speziell im Alten Testament, eine Arbeit zu schreiben, lässt sich ganz einfach begründen: Mein Vater beschäftigt sich neben seinem Beruf auch mit Imkerei und beinahe alltäglich befindet sich auf unserem Frühstückstisch wohlschmeckender Honig. Mein Bruder Stephan hat als Bestandteil seiner Reifeprüfung aus Biologie und Umweltkunde eine „Fachbereichsarbeit“<sup>2</sup> über die Biene und das Imkerjahr vorgelegt, in der er auf den ersten Seiten kurze geschichtliche Hinweise zur Biene und Bienenzucht gibt, das Vorkommen der Biene und des Honigs in der Heiligen Schrift einschließend.
- ◆ Und ein letzter Grund: Wie wahrscheinlich ebenfalls wenig bekannt sein dürfte, wird dem Hl. Bernhard von Clairvaux – meinem Namenspatron – wie dem Hl. Ambrosius der Bienenkorb als Symbol zugeordnet. Warum das? Ähnlich manchen Dichtern der Antike erhalten die großen Prediger Bernhard und Ambrosius die Biene bzw. den Bienenstock als Attribut, da ihre Redekunst vom Reich Gottes süßer Honig ist.<sup>3</sup> Zudem sind beide Patrone der Bienen.<sup>4</sup> Weil die Biene in der griechisch-antiken Welt Symbol der Reinheit war (priesterliches Tier), wird sie es auch im Abendland. „Für Bernhard v. Clairvaux repräsentiert sie deshalb den Heiligen Geist. Ihre zielgerichtete Arbeit hat sie zum Symbol der theologischen Tugend der Hoffnung werden lassen.“<sup>5</sup> Der Bienenkorb wird weiters in der christlichen Welt zum Symbol für die Kirche bzw. der geordneten

---

<sup>1</sup> Vorliegender Beitrag ist eine Kurzfassung meiner in Salzburg unter dem gleichnamigen Titel bei Univ.-Prof. Dr. Gerhard Bodendorfer vorgelegten Diplomarbeit aus dem Jahr 1999. Univ.-Prof. Dr. Franz Hubmann hat mich dazu ermuntert, vorliegende Kurzfassung als Ausgangspunkt für eine im Entstehen begriffene Dissertation zusammenzustellen. Beiden Herren gebührt mein aufrichtiger Dank!

<sup>2</sup> KAGERER, Stephan, Die Biene im Zusammenhang mit der Arbeit eines Imkers im Laufe eines Bienenjahres. Fachbereichsarbeit zur Erlangung der Reife an allgemein-bildenden höheren Schulen. Vöcklabruck 1993 bzw. Salzburg <sup>3</sup>1999.

<sup>3</sup> Vgl. LURKER, Manfred, Biene, in: DERS. (Hg.), Wörterbuch der Symbolik. (Kröners Taschenausgabe Band 464), Stuttgart <sup>3</sup>1985, 86; Biene, in: LURKER, Manfred, Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole, München <sup>4</sup>1990, 56; RICKERT, Franz, Biene, in: LThK <sup>3</sup> 2, 438; Biene, in: COOPER, J. C., Illustriertes Lexikon der traditionellen Symbole, Leipzig 1986, 25

<sup>4</sup> HAIN, Mathilde, Biene, in: LThK <sup>2</sup> 2, 455; RICKERT, Franz, Biene, in: LThK <sup>3</sup> 2, 438.

<sup>5</sup> Biene, in: HEINZ-MOHR, Gerd, Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst. Mit 225 Zeichnungen von Isabella Seeger (Spektrum Band 4008), Freiburg/Basel/Wien ..., 54; Biene, in: COOPER (wie Anm. 3), 25. Vgl. auch Biene, in: Herder-Lexikon – Symbole, Freiburg/Basel/Wien <sup>7</sup>1985, 27.

Gemeinschaft in einem Kloster.<sup>6</sup> „Die Verbindung v. Honig u. Stachel war ein weiterer Ansatzpunkt, die B. zum Christus-Symbol werden zu lassen: der Honig repräsentiert dabei Christi Milde u. Mitleid, der Stachel Christus, den Weltenrichter.“<sup>7</sup> Maria wird die Biene als Symbol ihrer Jungfräulichkeit und Reinheit wegen zugeordnet.<sup>8</sup> In der althristlichen Osterliturgie gibt es in den Praeconia paschalia einen Lobpreis der Biene ob der Bereitung des Wachses für die Osterkerze.<sup>9</sup> Wir sehen also, daß wir es hier durchaus mit einem interessanten Bild zu tun haben.

## 2. Befund

### Hebräische Bibel<sup>10</sup>

- ◆ *Dtn 1,44:*  
Sie (die Amoriter) verfolgten euch wie ein Bienenschwarm ...
- ◆ *Jes 7,18:*  
An jenem Tag wird der Herr den Fliegen an den Mündungen des Nil in Ägypten pfeifen und den Bienen im Land Assur, und alle kommen und lassen sich nieder ...
- ◆ *Ps 118,12:*  
Sie (die Völker) umschwirren mich wie Bienen ...
- ◆ *Ri 14,8:*  
Da fand er (Simson) im Körper des Löwen einen Bienenschwarm und Honig.
- ◆ *1 Sam 14,25:*  
Nun gab es in jener ganzen Gegend viele Bienennester, so daß Honig auf freiem Feld zu finden war.<sup>11</sup>

### Griechisches Altes Testament (Septuaginta)<sup>12</sup>

- ◆ *Spr 6,8<sup>a-c</sup>:*  
Oder geh zur Biene und lerne von ihr, ...
- ◆ *Sir 11,3:*  
Unansehnlich unter den geflügelten Tieren ist die Biene, und doch bringt sie den besten Ertrag ein.

<sup>6</sup> Vgl. Biene, in: COOPER (wie Anm. 3), 25; HAIN, Mathilde, Biene, in: LThK<sup>2</sup> 2, 455.

<sup>7</sup> Biene, in: Herder-Lexikon – Symbole, Freiburg/Basel/Wien<sup>7</sup>1985, 27.

<sup>8</sup> Biene, in: COOPER (wie Anm. 3), 25; HAIN, Mathilde, Biene, in: LThK<sup>2</sup> 2, 455; RICKERT, Franz, Biene, in: LThK<sup>3</sup> 2, 438.

<sup>9</sup> HAIN, Mathilde, Biene, in: LThK<sup>2</sup> 2, 455.

<sup>10</sup> LISOWSKY, Gerhard, Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament nach dem vom Paul Kahle in der Biblia Hebraica edidit Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text. Verbesserte Auflage, Stuttgart 1958, 336; EVEN-SHOSHAN, Abraham (Hg.), A New Concordance of the Bible, Jerusalem 1990.

<sup>11</sup> In der hebräischen Bibel keine eigentliche Bienenstelle, die aber dennoch im III. Teil vorliegender Zusammenstellung gesondert behandelt wird, da es sich hier mit großer Wahrscheinlichkeit um einen biblischen Bienenstand handelt.

<sup>12</sup> HATCH, Edwin / REDPATH, Henry A. (Hg.), A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books). Volume II. K-Ω, Graz 1954, 909; MORRISH, George, A Concordance of the Septuagint giving various readings from codices vaticanus, alexandrinus, sinaïticus, and ephraemi; with an appendix of words, from Origen's hexapla, etc; not found in the above manuscripts, Grand Rapids 1976, 159.

## II. Die Biene im Orient und der antiken Welt

### 1. Ägypten

In Ägypten findet sich die Biene schon als Hieroglyphenzeichen, was auf eine frühe Bekanntheit derselben schließen lässt. Interessanterweise findet sich das Hieroglyphenzeichen, abgesehen von den Zeichenfolgen für Honig und Imker, in der Titulatur des Pharo von Unterägypten



Abb. 1: Hieroglyphen aus der königl. Titulatur: die Binse u. die Biene, König v. Ober- u. Unterägypten.<sup>13</sup>

Grund dafür könnte die Entstehung der Biene aus einer Träne des obersten Gottes Re sein.<sup>14</sup> Auch sonst ist die Biene in der Literatur – schon die ABC-Schützen<sup>15</sup> lernen von ihr – anzutreffen (Verkaufslisten, medizinische Papyri<sup>16</sup>, Geschichten<sup>17</sup>, ...).

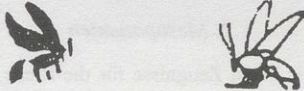


Abb. 2: Das Bienenzeichen als Stempel, eingeschnitzt in einen beinernen Stempelstock, kreisrund, 16mm Durchmesser, Altes Reich.<sup>18</sup> und Hieroglyphenzeichen für Biene<sup>19</sup>.

Frühe Beweise für die Existenz von Bienenzucht liefern „Honigernteszenen“ aus Gräbern hochgestellter Persönlichkeiten (Sonnentempel des Ne-user-re, Grab des Rech-me-re, Grab des Pa-be-sa, ...).

<sup>13</sup> Biene, in: Herder-Lexikon – Symbole, Freiburg/Basel/Wien<sup>7</sup> 1985, 27.

<sup>14</sup> „Und Re (der Sonnengott) weinte aufs neue und Wasser aus seinem Auge fiel auf die Erde. Da wurde es zu einer Biene und die Biene baute und ihre Betätigung ward an den Blüten eines jeden Baumes. Da entstand das Wachs und es entstand der Honig.“ Vgl. ARMBRUSTER, Ludwig, Die Biene im Orient I. Der über 5000 Jahre alte Bienenstand Aegyptens: Archiv für Bienenkunde XII (1931), 224-225. (In der Folge: „Archiv für Bienenkunde“ = AfB.)

<sup>15</sup> ARMBRUSTER (wie Anm. 14), 227: „Der Barbier barbiert am späten Abend ... er begibt sich von Gasse zu Gasse, um aufzusuchen, wer sein Kunde. *Er strengt seine Arme an*, um seinen Leib zu füllen, wie eine Biene, die ihren Leib vollbekommt, wenn sie arbeitet“ („Lehre des Du-a-uf“).

<sup>16</sup> Leipziger Papyrus Ebers (um 1600 v. Chr. – medizinisches Rezeptbuch) sowie der Papyrus Harris I, Papyrus P. 3038 aus Berlin (um 1300 v. Chr.), ...

<sup>17</sup> „Uba-oner, ein Vertrauter des Königs, hatte häuslichen Verdruß. Er wollte dem Wochenend-Badeflirt seiner Frau ein Ende machen. Mit einem kostbaren Gerät verfertigte er ein siebenhandbreit langes Krokodil aus Wachs und las einen Zauber darüber. Das half. Als der Buhle wiederkam, wurde dieses Wachskrokodil ins Wasser geworfen. Es verwandelte sich in ein schauerliches Krokodil von 7 Ellen Länge und brachte den Buhlen auf die Seite. Die nichtsnutzige Frau wurde verbrannt. Zum Schluß hatte Uba-oner wieder sein Wachskrokodil.“ Aus: ARMBRUSTER (wie Anm. 14), 230.

<sup>18</sup> ARMBRUSTER (wie Anm. 14), 225.

<sup>19</sup> NEUFELD, Edward, Apiculture in Ancient Palestine (Early and Middle Iron Age) within the Framework of the Ancient Near East: UF 10 (1978), 229.

Die Verbindung von Gräbern mit Bienenszenen, teilweise auch mit Lotusblüten, ist nicht ganz verwunderlich, da die Biene als „Seelentier“ verstanden worden sein dürfte, das erstens göttlicher Herkunft ist, zweitens sich in Seelen verwandeln konnte. Beigetragen dazu dürfte auch die Beobachtung haben, daß Bienen im Winter zu sterben scheinen, während sie im Frühjahr wieder zum Leben kommen (Tod und Auferstehung). Insofern ist ihr Produkt, der Honig, Lebenselixier, weshalb er auch als Speise der Götter verstanden wurde.



Abb. 3: Teilansicht der Szene aus dem Grab des Rech-me-re.<sup>20</sup>

Die Beobachtung der Darstellungen von Imkerszenen hat ergeben, daß zumindest bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts sich die imkerischen Gegebenheiten und Techniken im Vergleich zur Pharaonenzeit nicht viel verändert haben dürften.<sup>21</sup>

## 2. Mesopotamien

In *Mesopotamien* finden wir kaum Zeugnisse für die Biene (LÄL) bzw. Bienenwirtschaft. Es sei hier lediglich auf die Stele des Schamash-resch-ušur<sup>22</sup> (frühes 8. Jh. v. Chr.) hingewiesen, der sich rühmt, die Bienenzucht für seinen Einflussbereich eingeführt zu haben.

<sup>20</sup> KUENY, V., *Scènes apicoles dans l'Antienne Égypte*: JNES 9 (1950), 85. Vgl. auch ARMBRUSTER (wie Anm. 14), 232, der die folgenden Szenen des gesamten Zyklus auch wiedergibt, in denen es um die Weiterverwendung von Honig geht. Schwarz-Weiß-Photographien des Ausschnittes mit den Bienenröhren finden sich auch bei NEUFELD (wie Anm. 19), 234 und FORBES, R. J., *Studies in ancient technology* V, Leiden <sup>2</sup>1966, 86.

<sup>21</sup> Die Abbildung einer noch heute verwendeten Röhre befindet sich in NEUFELD (wie Anm. 19), 246, Abb. 17 = Abb. 4 hier.

Anschauliche Bilder bringt auch ROTTER, Egon, *Die ägyptische Biene*: AfB III (1921), Tafel I. Ein Bild daraus = Abb. 5.

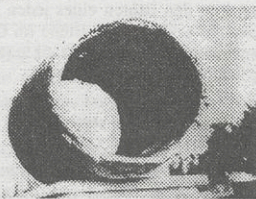


Abb. 4: Leerer Lehm-Stroh-Zylinder von heute. Dr. Yaakov Lensky, Hebräische Universität Jerusalem, Rehovot Campus, Israel.



Abb. 5: „Bienenstand eines Eingeborenen in der Nähe von Kairo. Der Eigentümer, mit einem langen Werkzeug versehen, entfernt die Honigscheiben.“

<sup>22</sup> Der Text lautet folgendermaßen: „Ich, Schamasch-resch-ušur, der Statthalter von Suxi und Ma'er, habe die Bienen, die Honig sammeln, welche seit meinen Vorfahren keiner gesehen und ins Land Suxi herabgebracht hatte, vom Gebirge der Xabxa-Leute herabgebracht und sie in den Gärten der Stadt Gabbarini (?) angesiedelt, daß sie Honig und Wachs sammeln. Die Herstellung des Honigs und Wachses verstehe ich, und die Gärtner verstehen sie auch. Wer auch immer später sich erheben wird, mag die Ältesten seines Landes fragen: Ist es die Wahrheit, daß Schamasch-resch-ušur, der Statthalter von Suxi, die Honig-

### 3. Hethiter

Die *Hethiter* kennen bereits im 14. Jh. v. Chr. Bienenparagrafen<sup>23</sup>. Zusätzlich hat die Biene und ihr köstliches Produkt, der Honig, mythologische Bedeutung. Honig war eine im Götterkult wichtige Substanz. Zusätzlich hielt man Honig für reinigend und böse Geister vertreibend. Die Biene war auch Symboltier der Göttin Hannahanna, der großen Göttermutter.<sup>24</sup>

### 4. Griechisch-römische Welt

Aus der *griechisch-römischen Welt* sind zahlreiche naturhistorische Werke von namhaften Autoren (Aristoteles, Vergil, ...) auf uns gekommen, die das Leben der Biene beschreiben, allerdings nicht ohne biologische Irrtümer (Bienenkönig, Entstehung aus den Kadavern von Pferden/Kühen). Nichtsdestotrotz werden Bienen in ihrem Verhalten zu Vorbildern für unser eigenes soziales Verhalten (Fleiß, ...). Selbstverständlich begegnet der Honig wieder als Nahrungs- und Heilmittel. Wie bei den Hethitern erfordert der Götterkult eine Menge Honig. Demeter/Cybele wird auch die „reine Mutterbiene“ genannt. Ihre Priesterinnen waren die sogenannten „melissae“. Auch die Pythia von Delphi wurde „delphische Biene“ genannt. Sicher wurde die Biene aufgrund ihrer Jungfräulichkeit für diese Göttinnen zum Symbol. Bienen sind auch das Symbol der Artemis von Ephesos. Zudem umschwärmten sie Cupido, der von einer Biene gestochen wurde.<sup>25</sup>

---

bienen im Lande Suxi eingeführt hat?“ Aus: BRENTJES, Burchard, Die Haustierwerdung im Orient. (Die neue Brehm-Bücherei), Wittenberg 1965, 108-109.

<sup>23</sup> FRIEDRICH, Johannes, Die Hethitischen Gesetze. Transkription, Übersetzung, sprachliche Erläuterungen und vollständiges Wörterverzeichnis (Documenta et Monumenta Orientis antiqui 7), Leiden 1971, 44-47; auch zu finden in NEUFELD, Ephraim, The Hittite Laws translated into English and Hebrew with Commentary, London 1951, 28.

„§ 91. (29) [Wenn] jemand Bienen im Schwarme(?) stiehlt, pflegte man früher  
(30) [1 + x Sekel Silber] zu geben, und jetzt gibt er 5 Sekel Silber.

[§] 92 (31) Wenn jemand 2 Bienenstöcke (oder) wenn er 3 Bienenstöcke stiehlt,  
(32) wurde er früher von den Bienen zerstoehen, und jetzt gibt er 6 Sekel Silber.  
(33) Wenn jemand einen Bienenstock stiehlt (und) wenn keine Bienen darin  
(34) sind, gibt er 3 Sekel Silber.“

<sup>24</sup> HAAS, Volkert, Magie und Mythen im Reich der Hethiter. I. Vegetationskulte und Pflanzenmagie, Hamburg 1977, besonders 81ff.; HAAS, Volkert, Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen. Eine Einführung in die altkleinasiatischen religiösen Vorstellungen (Kultgeschichte der antiken Welt 10), Mainz 1982. Vgl. auch HAAS, V., Leopard und Biene im Kult der „hethitischen“ Göttinnen. Betrachtungen zu Kontinuität und Verbreitung altkleinasiatischer und nordsyrischer religiöser Vorstellungen: UF 13 (1981), 101-116.

<sup>25</sup> Vgl. SÜNSKES THOMPSON, J., Bienenzucht, in: Der Neue Pauly 2, 1997, 650-652. Weiters vgl. OLCK, Franz, Biene, in: WISSOWA, Georg (Hg.), Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Fünfter Halbband (III/1): Barbarus bis Campanus, Stuttgart 1897, 430-450; KOEP, L., Biene, in: RAC II, 275-279; SKYDSGAARD, J. E., Bienen, in: Lexikon der Alten Welt, Zürich/Stuttgart 1965, 464-465. Ausführlich besprochen und untersucht wird die Bienenkunde im Altertum bei KLEK, J. / ARMBRUSTER, L., Die Bienenkunde des Aristoteles und seiner Zeit: AfB I (1919), 185-240; KLEK, J. / ARMBRUSTER, L., Die Bienenkunde des Altertums II. Varro und Vergil: AfB II (1920), 243-291; KLEK, J. / ARMBRUSTER, L., Die Bienenkunde des Altertums III. Columella und Plinius: AfB III (1921), 251ff.; KLEK, J., Die Bienenkunde des Altertums IV. Spätzeit: AfB VII (1926), 41-81; BURCK, Erich, Vergils Buch über die Bienen (Georgika IV): AfB VII (1926), 82-90.

## 5. Palästina<sup>26</sup>

Mehr als 20mal finden wir die formelhafte Wendung „Land, das von Milch und Honig fließt“. Honig (שֶׁבַע *šbaš*) kann dabei sowohl und vorwiegend, besonders in den „Milch und Honig“-Stellen, Bienenhonig meinen als auch stark verdickten Dattelsirup. Die Formel ist „Bild für gesegneten Wohlstand, der, weil er von Jahwe geschenkt wird, ohne harte Arbeit mühelos erworben und genossen werden kann“<sup>27</sup>. So ist diese Formel auch „ein Symbol des Überflusses und der Fruchtbarkeit“<sup>28</sup>. Wenn diese Formel die besondere – ich bin versucht zu sagen, die gesteigerte, übernatürliche – Fruchtbarkeit zum Ausdruck bringen will, kann man doch auch sagen, diese Fruchtbarkeit ist eine „ausgesonderte“, „hervorgehobene“ Fruchtbarkeit. Damit aber wird der Terminus „קֹדֶשׁ“ (*qds* = heilig, ausgesondert) angesprochen, womit wir beim „Heiligen Land“ wären. JHWH verheißt ein heiliges Land, in dem „שָׁלוֹם“ (*šalóm* = Friede, Wohlergehen, ...) ist. Das heißt weiter, wir haben es in letzter Konsequenz mit einem eschatologischen Bild zu tun.

Der Ursprung dieser Formel dürfte, obzwar nicht mit Sicherheit auszumachen, in kanaanischer Kultsprache liegen, allerdings wird statt Milch Öl eingesetzt (ugaritischer Mythos von der Rückkehr Baals zur Erde).<sup>29</sup>

Honig hat die Funktion des besonderen Geschenkes (etwa Gen 43,11). Natürlich ist er als Nahrungsmittel zu finden (1 Kön 14,3; Ez 16,13.19<sup>30</sup>; Mk 1,6 || Mt 3,4; Lk 24,42 in der Vulgata<sup>31</sup>).

<sup>26</sup> Ausgenommen sind hier vorerst noch jene Bibelstellen, die die Biene ausdrücklich nennen.

<sup>27</sup> PLOGER, Josef G., Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium (BBB 26), Bonn 1967, 90. Mir erscheinen hier das „mühelos“ und „ohne harte Arbeit“ wichtig. Ohne viel Zutun des Menschen werden ihm die Gaben Gottes zuteil. Milch produziert das Weidevieh (Kühe, Ziegen), Honig die Bienen. Es sei in diesem Zusammenhang auch auf Jes 7,15 (der Immanuel wird Butter und Honig essen bis zu der Zeit, da er das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen versteht) sowie 7,21-25 (die Zurückgebliebenen werden ebenfalls Butter und Honig essen und nicht mehr den Acker bearbeiten, was die Kühe und Ziegen durch Abweiden erledigen). Weiters ist auf die menschliche Muttermilch zu verweisen. Sie ist das „Überlebenselexier“ des Menschen in den ersten Jahren schlechthin. Auch hier genießt das neugeborene Kind ohne sein Zutun. Am Rande sei noch angemerkt, daß im koptischen sowie armenischen Ritus unmittelbar nach der Taufe eine Mischung von Milch und Honig dem/der Getauften noch heute dargereicht wird. Vgl. FORSTNER, Dorothea, Die Welt der christlichen Symbole. Mit 32 Kunstdruckbildern, Innsbruck/Wien <sup>1</sup>1986, 433-437; vgl. auch FORBES (wie Anm. 20), <sup>2</sup>1966, 99. Zu vergleichen ist hier auch BÖCHER, Otto / SALLINGER, Adelheid / (STÄHLIN, Gustav †), Honig, in: RAC XVI, 433-473, besonders 447.

<sup>28</sup> CAQUOT, A., שֶׁבַע *šbaš*, in: ThWAT II, 138.

<sup>29</sup> STERN, Philip D., The Origin and Significance of „the Land flowing with Milk and Honey“: VT 42 (1992), 554.

<sup>30</sup> BODENDORFER, Gerhard, Das Drama des Bundes. Ezechiel 16 in rabbinischer Perspektive (HBS 11), Freiburg / u.a. 1997 beschäftigt sich ausführlich mit den motivlichen Traditionen der Auslegung von Ez 16. Besonders im Teil IV, Kap. 8, wo es um das Manna geht, kommt der Honig vor. Manna wird zum Sinnbild der Erscheinungsweise der Stimme Gottes, die auch trotz der Schuld Israels zu vernehmen ist (Barmherzigkeit und dauerhafte Zuwendung Gottes trotz eines nicht immer entsprechenden Verhaltens Israels). Manna als vom Himmel gekommenes Brot wird sofort dem goldenen Kalb dargebracht. „Da auch das Manna süß wie Honig schmeckte (Ex 16,31), hatte eine spätere Fortschreibung (Ex 16,16-20,32-34) im Manna ein Symbol des Gotteswortes gesehen (vgl. Philo All III, 169.173), das daher vor der Bundeslade aufbewahrt wurde, und nach Weish 16,21 die Süßigkeit Gottes offenbarte.“: MAIBERGER, P., Honig, in: NBL, Lieferung 7, Zürich 1992, 194.

<sup>31</sup> Vgl. auch ARMBRUSTER, Ludwig, Die Biene im Orient II. Biene und Bibel. Naturwissenschaftl.-technische Schriftstellen in neuer Beleuchtung. Mit 4 Abbildungen und einer Schriftdoppeltafel: AfB XIII

Im sakralen Bereich begegnet der Honig in Lev 2,11, wo das Verbot von Honig (hier handelt es sich wahrscheinlich um Dattelsirup) als Speiseopfer entweder von der Gärung, die bei unreinlicher Behandlung von Honig eintreten kann oder von der Verwendung von Honig im kultischen Bereich der Umweltvölker motiviert sein kann.<sup>32</sup>

Das Wort Gottes ist köstlicher, süßer als Honig (vgl. etwa Ps 19,11 und Ps 119,103). In Ps 19,11 lernen wir ein neues Wort für Honig kennen, nämlich חֲנֹיִף (*noḥaf*). – „Von selbst aus den Wabenzellen fließender Honig“ – „Honigseim (poet.)“. Gerade im Zusammenhang der Süße des Wortes Gottes ist auch von der apokalyptischen Tradition zu reden (Ez 3,3 und Offb 10,9f). Ezechiel wie Johannes sollen sich die heilschaffende Wirklichkeit der Botschaft Gottes leibhaftig aneignen: Gott tut sich unwiderruflich kund und setzt sich durch. Diese Verkündigung wird für die wirklichen Hörer „süß“ sein. Für den Propheten – besonders Johannes – selber erweist sich das Wort Gottes als „bitter“, da er selbst bittere Verfolgung riskiert.<sup>33</sup>

Die Weisheit wird mit der Süße des Honigs verglichen (Spr 24,13-14; Spr 24,20). Im Zusammenhang der Weisheit ist Spr 27,7 („Der Satte tritt Honig (*noḥaf*) mit Füßen, doch dem Hungrigen schmeckt alles Bittere süß.“) ein bedenkenswertes Wort, nicht ohne jede Aktualität gerade für Wohlstandsgesellschaften.<sup>34</sup>

Nicht verwunderlich ist es, daß der Honig auch in der Sprache der Liebenden im Hld 4,11 und 5,1 zu finden ist. Auch Spr 5,3 ist in diesen Kontext einzuordnen.

Und in Ez 27,17 finden wir Honig als Handelgut, als Handelsgut erster Qualität<sup>35</sup>.

ARMBRUSTER leitet mit FÜRST<sup>36</sup> von חֲנֹיִף (*sūpim*) mit großer Wahrscheinlichkeit ein mögliches Wort für die Bienenröhre ab. „Mit einer großen Wahrscheinlichkeit kommt meines Erachtens hierfür das Wort *zuph* in Frage. FÜRST gibt dafür an, „1. Honigzelle von *zuph* überfließen; nach anderen: Honigkuchen, von *zuph* in der Bedeutung von ›rundsein‹; richtiger

---

(1932), 38. Zur Einordnung und Bewertung sei hier MICHAELIS, W., μέλι, in: KITTEL, Gerhard (Hg.), ThWNT IV, 559 (Studienausgabe) zitiert: „Lk 24,42 heißt es im Bericht über die Erscheinung des Auferstandenen in Jerusalem von den Jüngern: οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος. Die Koine-Handschriften haben ebenso wie die alten Übersetzungen fast durchweg den auch von Kirchenvätern bezeugten Zusatz: καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου und von einer Bienenhonigwabe. Schwerlich handelt es sich um eine ursprüngliche L[es-]A[rt], die später gestrichen worden wäre mit Rücksicht auf die Verwendung des Honigs bei gnostischen Feiern, schwerlich aber erklärt sich auch der (offenbar ziemlich frühe) Zusatz aus der kultischen oder symbolischen Bedeutung des Honigs innerhalb der alten Kirche. Auch mit antiken Totenbräuchen wird kein Zusammenhang bestehen, erst recht nicht soll der Honiggenuß eine Wiederbelebung zur Folge haben. Vielmehr hat man wohl nach landesüblicher Weise dem Fischgericht die süße Nachspeise des Honigs beigefügt.“ Die entsprechenden Verweise vergleiche am angegebenen Ort.

<sup>32</sup> Vgl. ARMBRUSTER (wie Anm. 31), 23-24. Vgl. aber auch NOTH, Martin, Das dritte Buch Mose. Übersetzt und erklärt von ... (ATD 6), Göttingen 1966, 19 und ELLIGER, Karl, Leviticus (HAT I/4), Tübingen 1966, 46. Hier ist auch auf BLOME, Friedrich, Die Opfermaterie in Babylonien und Israel (Sacra Scriptura Antiquitatis Orientalibus Illustrata 4), Rom 1934, 303-304 hinzuweisen.

<sup>33</sup> Vgl. RITT, Hubert, Offenbarung des Johannes (NEB 21), Würzburg 1986, 59. Vgl. ebenso die Erwähnung in MICHAELIS, W., μέλι, in: KITTEL, Gerhard (Hg.), ThWNT IV, 558 (Studienausgabe).

<sup>34</sup> Vgl. auch Am 6,4-6.

<sup>35</sup> Wenn wir uns genannte Stelle in der Septuaginta anschauen, finden wir dort die Erwähnung eines „πρωτον μέλι“ (*proton meli*), also eines Honigs der Handelsklasse Ia.

<sup>36</sup> FÜRST, Hebräisch-kaldäisches Wörterbuch, Leipzig 1877.

wohl soviel wie *soph*, daher vom Rohre des Zuckers, dessen Saft (Zucker) *nopheth* heißt.<sup>37</sup> Was möglicherweise auch für den Gebrauch des Wortes für „Bienenröhre“ spricht ist eine mögliche Verwechslung des *s*-Lautes mit dem „*s*“, was das Wort שִׁב (šib) ergeben würde.<sup>38</sup> Im GESENIUS<sup>39</sup> wird unter der Bedeutung I. „Süßwasserschilf“ (Ex 2,3.5; Jes 19,6) und „Seegras, Tang“ (Jon 2,6) angegeben. In der Herleitung wird auch auf ägypt. *twf(i)* verwiesen. Wie wir bereits weiter oben gesehen haben, wurden in Ägypten die Nilschlamm-Zylinder, also die üblichen Bienenstöcke, mit Schilf als Grundgerüst verstärkt.<sup>40</sup> Mir ist jedoch bewusst, daß die hier vorgetragene Vermutung gewagt ist, obzwar aus praktischen Gegebenheiten heraus einsichtig.

Ein weiteres Bienenprodukt ist Wachs (דֹנָג [dōnag], κηρός [keros]), das uns in Pss 22,15; 68,3; 97,5 Mi 1,4 und in Judith 16,15 begegnet. Alle diese Stellen haben das Zerfließen von Wachs zum Inhalt. Verwendung fand Wachs in der Medizin sowie bei der Herstellung von Schreibtafeln.<sup>41</sup>

#### 6. Jüdisch-rabbinische Schriften und imkerische Gegebenheiten<sup>42</sup>

Gemäß tBB I,9 sind Bienenstöcke 50 Ellen vor der Stadt aufzustellen, wahrscheinlich ihrer Stechlust wegen. In mSchebi X,7 geht es um die Frage, ob ein Bienenstock ein Grundstück ist oder nicht. Eine Maßregel zum Schutz von Bienenstöcken bietet mBB II,10. Es geht um die Frage, was in der Nähe von Bienenstöcken angepflanzt werden darf. Im Hintergrund steht wohl die Reinerhaltung des Geschmacks von Honig. Wenn ein Bienenschwarm entfliegt, wird das in mBQ X,2c geregelt. Über den Wert von Honig geben B<sup>c</sup>rakh 44b und 57b Auskunft.

#### 7. Weitere profane (jüdische) Schriften

Philo von Alexandrien kennt in seiner Schrift „De vita contemplativa“ eine mönchsähnliche Gemeinschaft (Sekte) – die Therapeuten – die scheinbar Bienenzucht betreiben. Daß Bienen unreine Tiere sind, vermerkt er in „Spec. Leg.“.

Das Damaskus-Dokument (CD XII,12) erwähnt Bienenlarven, die ebenso unrein sind.

Flavius Josephus kommt in „De Bello Judaico“ auf die geringere Qualität von Dattelhonig gegenüber von Bienenhonig zu sprechen.

Der Aristeas-Brief (EpAr), wohl zwischen 127 und 118 entstanden, beschreibt die Fruchtbarkeit des Landes Israel und erwähnt extra das Vorkommen von viel Honig.

4 Makk 14,19 erwähnt die guten Eigenschaften von Bienen.

<sup>37</sup> ARMBRUSTER (wie Anm. 31), 30.

<sup>38</sup> ARMBRUSTER (wie Anm. 31), 30 spekuliert auch mit der Verwechslung von Anfangsbuchstaben, die ich allerdings nicht ganz nachvollziehen konnte.

<sup>39</sup> GESENIUS, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage, Berlin/Göttingen/Heidelberg <sup>17</sup>1962, 539.

<sup>40</sup> Vgl. bei heutigen Hausbauten die Verstärkung und Sicherung von Beton mit Beton-Stahlgittern.

<sup>41</sup> Vgl. BRENTJES (wie Anm. 22), 108; Biene, in: FREYDANK, Helmut / REINEKE, Walter F. / SCHELICH, Maria / THILO, Thomas, Erklärendes Wörterbuch zur Kultur und Kunst des Alten Orients. Ägypten - Vorderasien - Indien - Ostasien, Hanau 1985, 80.81; CANSDALE, George, Animals of Bible Lands, Great Britain 1970, 245.

<sup>42</sup> Ich biete hier nur einen kleinen Ausschnitt, wissend um die Unvollständigkeit der Abhandlung in meiner Diplomarbeit. Vielleicht finde ich ja noch einmal Zeit, eine derartige Zusammenstellung anfertigen zu dürfen.



Die Apokalypse Sedrachs (ApkSedr) bemerkt in 8,3, daß Gott die Bienen von allen Tieren am meisten liebt.

In Joseph und Asenat (JosAs) wird die Bekehrung Asenats, der Tochter des Priesters von On, im Zusammenhang mit Josephs Liebe zu ihr geschildert. Himmelsbienen fertigen in/an ihrem Munde eine Wabe mit Honig, Unsterblichkeit bewirkender Speise der Engel, an. Sie empfängt damit die Weisheit. Gottes unaussprechliche Geheimnisse sind ihr enthüllt.

### III. Die alttestamentlichen Biene(רַבִּיבָה)Stellen

#### 1. 1 Sam 14,25ff. – Ein biblischer Bienenstand?

<sup>25</sup> Nun gab es in jener ganzen Gegend viele Bienenmester, so daß Honig auf freiem Feld zu finden war. <sup>26</sup> Als das Volk zu den Waben kam und sah, daß Honig aus ihnen herausfloss, streckte niemand seine Hand aus, um etwas davon zu nehmen. Denn das Volk fürchtete den Schwur (Sauls). <sup>27</sup> Jonatan aber hatte nicht gehört, wie sein Vater das Volk beschwor. Er tauchte den Stock, den er in der Hand hielt, mit der Spitze in eine Honigwabe und führte den Honig mit der Hand zum Mund. Da leuchteten seine Augen wieder.

Eingebettet sind die V. 24ff. in den größeren Zusammenhang 1 Sam 14,23-46, in dem es um ein unbedachtes Gelübde (Schwur, Fluch) von Saul geht, das besagt, daß seine Leute bis zum Abend bzw. bis zur endgültigen Niederlage der Philister nichts essen dürften. Jonatan, der dieses Gelübde nicht gehört hat, kümmert sich folglich auch nicht darum und stärkt sich am Honig. Sauls Kriegertruppe gelingt daraufhin auch die Niederschlagung der Philister nicht in dem Maß, wie Saul es sich vorgestellt hätte. Aufgrund der Erschöpfung des Kriegsvolkes kommt es dazu, daß die Beute – Schafe, Rinder, Kälber – an Ort und Stelle geschlachtet wird und davon samt dem Blut gegessen wurde, womit sich das Volk versündigt (Verbot des Blutgenusses). Das wird Saul gemeldet, der einen Altar, seinen ersten, für Gott errichten lässt, auf dem rituell korrekt geschlachtet werden kann. Da der Erfolg gegen die Philister nicht ganz war, schlägt Saul eine erneute Verfolgung und Vernichtung der Philister vor. Das Volk aber macht nicht mehr mit. Die Priester sind um Ausgleich bemüht, indem sie eine Gottesbefragung vorschlagen. Gott aber gibt keine Antwort, weshalb es zur Ergründung der eigentlichen Sünde kommt. Es kommt auf, daß Jonatan sich nicht an das Gelübde des Vaters gehalten hat. Entsprechend soll er auch sterben. Jonatan ist auch bereit dazu, jedoch das Volk löst ihn aus, indem es Saul auf dessen Erfolg (Handstreich gegen die Philister mit seinem Waffenträger 1 Sam 14,16-23) hinweist, damit aber auch implizit das Gelübde Sauls letztlich als die Verfehlung, Sünde, hinstellt. Das Gelübde Sauls hat sich somit wider ihn gekehrt.

Die durch Gott dem Menschen (hier Saul und seinen Kriegsleuten) angebotene Gabe – in unserem Fall Honig – brächte ihrem Tun Gelingen (Segen). Gott lässt sich nicht zwingen.

Woraus das Gelübde Sauls motiviert war, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Ein möglicher Hintergrund wäre in einem Bußgestus zu vermuten, ein anderer in der sakral-kultischen Kriegsführung (Reinheit), und wieder ein anderer in der möglichen Abgrenzung zu den Philistern, die, speziell im Zusammenhang mit Honig und Bienen, Honig im Kult verwendet wie Bienengottheiten verehrt haben dürften (dies allerdings bedürfte einer entsprechenden Beweisführung).

Hier noch zwei kleine bedenkenwerte Anmerkungen, bevor wir einen neuen imkerischen Begriff kennenlernen:

Sollte mit dem aufgefundenen Honig etwa eine Parallele zum vom Himmel kommenden Manna mitgemeint sein (vgl. auch Ez 16)? Und ein möglicherweise passendes Jesus-Wort:

„Nicht das, was durch den Mund in den Menschen hineinkommt, macht ihn unrein, sondern was aus dem Mund des Menschen herauskommt, das macht ihn unrein.“ (Mt 15,11)

Gerade der in unserem Zusammenhang interessierende V. 25 ist schlecht überliefert und bietet daher Übersetzungsschwierigkeiten. Mit ein Grund für genannte Übersetzungsschwierigkeiten ist das Wort יַעַר (*ja'ar*). GESENIUS<sup>43</sup> gibt als Hauptübersetzung das „Gestrüpp, Gebüsch“ und den „Wald“ an (BUBER: „Gestockicht“). GESENIUS hält weiters fest, daß יַעַר (*ja'ar*) Ableitung von יַעַר (*ja'ar*) ist. Wenn aber MULDER<sup>44</sup> selbst festhält, daß „im aram. T<sup>O</sup> [...] *ja'rā'* Übersetzung von hebr. *sūp* ‚Schilf‘ (Ex 2,3.5 usw.)“<sup>45</sup> ist, so ergibt sich für mich schon ein Hinweis auf die Bienenzucht bzw. Bienenstöcke. Entsprechend meiner Vermutung<sup>46</sup> – beruhend auf einem Hinweis bei GESENIUS –, daß das ägyptische Wort für Schilf (*twf[il]*) sowie das hebräische (*sūp*) eine Verbindung zu den Bienenröhren hat, könnte sich hier erneut eine Verbindung ergeben, die es berechtigt erscheinen läßt, יַעַר (*ja'ar*) bzw. יַעַר (*ja'ar*) als Bienenröhre, Bienenstock und in der weiteren Folge als „Wabe“ – als Synonym – zu übersetzen. Nocheinmal: Die Verbindung zum „Gestrüpp“ ergibt sich für mich auf dem oben gezeichneten Umweg dadurch, daß in Israel die Bienenröhren in ihrem Grundgerüst aus einem Geflecht von Strauchzweigen bestanden haben, die – wie in Ägypten – mit Lehm verfestigt und geglättet wurden. Zudem kommt das Wort hier im Zusammenhang mit Honig vor (בְּיַעַר הַדְּבַשׁ [*b<sup>e</sup>ja'ar hadd<sup>f</sup>bāš*]). Die einzige Stelle, wo sich das diskutierte Wort erneut dieser Bedeutung nähert ist Hld 5,1 („...; esse meine Wabe samt dem Honig, ...“).

## 2. Dtn 1,44 – Verfolgung bis nach Horma

<sup>44</sup> Da rückten die Amoriter, die dort im Bergland wohnen, gegen euch aus. Sie verfolgten euch wie ein Bienenschwarm und versprengten euch in Seir bis nach Horma hin.

Zitierter Vers findet sich in der Perikope von der verweigerten Landnahme (Dtn 1,19-46). Dabei handelt es sich um die erste Einleitungsrede des Deuteronomium, die unter Aufnahme der Traditionen von Exodus und Levitikus einen Rückblick auf die 40jährige Wanderung vom Horeb (= Sinai) bis Moab zum Inhalt hat. Die vorliterarische Überlieferung dürfte berichtet haben, daß Kaleb durch Vertrauen und Mut sich der Stadt Hebron bemächtigen konnte. Die übrigen Israeliten, die sich erst nachträglich zum Handeln entschlossen, hätten in Südjudäa eine Niederlage erlitten. – Vgl. die Vorlage in Num 13-14. – Erst im Vergleich mit dieser Quelle läßt sich auch die Tendenz der dtv Version erkennen, jene Ereignisse als pervertierten Gotteskrieg, ja als Anti-Exodus zu interpretieren.<sup>47</sup> Mit V. 40 ist die Geschichte noch nicht zu Ende, auch nicht in der Grundschrift der Num-Vorlage (14,40-45). „Israel reagiert auf den Befehl von 40 nicht mit einfachem Gehorsam, sondern in seltsamer Gespaltenheit zwischen Sündenbekenntnis, erneutem Ungehorsam und schließlich großem Jammer (41-45). Die Aus-

<sup>43</sup> GESENIUS (wie Anm. 39), 308-309 und GESENIUS, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament begonnen von D. Rudolf Meyer † unter verantwortlicher Mitarbeit und Dr. Udo Rütterswörden bearbeitet und herausgegeben von Dr. Dr. Herbert Donner. 2. Lieferung ג - ך, Berlin/Heidelberg <sup>18</sup>1995, 477-478. Vgl. auch MULDER, M. J., יַעַר *ja'ar* in: ThWAT III, 777-787.

<sup>44</sup> MULDER, M. J., יַעַר *ja'ar* in: ThWAT III, 777-787.

<sup>45</sup> MULDER, M. J., יַעַר *ja'ar* in: ThWAT III, 780.

<sup>46</sup> Vgl. weiter oben.

<sup>47</sup> BRAULIK, Georg, Deuteronomium 1-16,17 (NEB), Würzburg 1986, 25-26.

führung des Befehls von 40 ist kein Gehorsamsakt, sondern eine Notmaßnahme (44b; 2,1a)<sup>48</sup>, „als wollten sie ihr schlechtes Gewissen wieder beruhigen durch eine schnelle Tat!“<sup>49</sup> Moses warnt das Volk. Einem solchen Unternehmen kann nur eine Niederlage folgen. Die im Bergland wohnenden Amoriter<sup>50</sup> zwingen die Israeliten zur Flucht<sup>51</sup>; sie werden zum Strafwerkzeug. Israel wird zerstreut, versprengt bis hin nach Horma. „The name *Hormah* is related to the Hebrew word *hërem*, meaning ‘ban’, ‘destruction’. There was a touch of irony in the fact that a defeated Israel fled to a place whose name suggested annihilation.“<sup>52</sup>

### 3. Jes 7,18 – Assur die Biene und Äthiopien (Oberägypten?) die Fliege

<sup>18</sup> *An jenem Tag wird der Herr den Fliegen an den Mündungen des Nil in Ägypten pfeifen und den Bienen im Land Assur, <sup>19</sup> und alle kommen und lassen sich nieder in den Schluchten und Felsspalten, in allen Hecken und an allen Wasserstellen.*

Erneut finden wird die Biene im Zusammenhang der Weissagung über den Immanuel. Obwohl WILDENBERGER<sup>53</sup> in 7,18-22 ein redaktionell überarbeitetes Stück zu erkennen glaubt, erwecken die Bilder von V. 18f. und 20 durchaus den Eindruck, daß hier Jesaja selbst am Wort ist. Auch inhaltlich spricht nichts gegen die Herleitung aus der Zeit des „syrisch-ephraimitischen“ Krieges.<sup>54</sup>

Die Zeit des Immanuel ist eine Zeit der Bedrängnis. Wenn Jahwe den „Fliegen an den Mündungen des Nils in Ägypten und den Bienen im Land Assur“ pfeifen wird – ein Bild, das der Prophet in seiner Verkündigung bereits 5,26 als Bild des Gerichts verwendet –, dann erweist er sich als Herr der Völker und Lenker der Geschichte. „... Israel wird gedemütigt. Die Hybris des ausschließlich auf eigene Fähigkeiten und eigenes Tun vertrauenden Menschen wird zerbrochen (vgl. 5,15). Die Soldaten des Pharaos und des assyrischen Königs werden sich – zahlreich, lästig und gefährlich wie Fliegen und Bienen – überall niederlassen und festsetzen (7,18f). Gefangenschaft und Entehrung ist das Los der Israeliten, denen man Haupt- und Barthaar schert (7,20).“<sup>55</sup> Plünderung und Verwüstung des kultivierten Landes werden folgen (7,21f). Ausschließlich „Butter und Honig“<sup>56</sup> werden als Nahrungsmittel bleiben.

<sup>48</sup> PERLITT, Lothar, Deuteronomium (BK.AT V/2), Neukirchen 1991, 123.

<sup>49</sup> SCHNEIDER, Dieter, Das fünfte Buch Mose (Wuppertaler Studienbibel – Altes Testament), Wuppertal 1982, 42.

<sup>50</sup> PERLITT, Lothar, Deuteronomium (BK.AT V/2), Neukirchen 1991, 128: „Man muß einen Blick auf Num 14,45 (den Abschluß der Geschichte in der Num-Version) werfen, um rasch zu begreifen, daß dort wie hier die Namen der Völker und Landschaften beinahe beliebig zur Disposition stehen: הווא אנהו (»Da kamen die Amalekiter und die Kanaaniter, die auf jenem Bergland wohnten, herab und schlugen sie und zersprengten sie bis nach Horma«). Die Num-Version kennt also nicht die den dtv Autoren so wichtigen Amoriter“.

<sup>51</sup> Vgl. die Vorlage in Num 14,45.

<sup>52</sup> THOMPSON, John Arthur, Deuteronomy. An Introduction and Commentary (The Tyndale Old Testament Commentaries), Leicester 1974, 89.

<sup>53</sup> WILDBERGER, Hans, Jesaja (BK.AT X/1), Neukirchen 1972, 301.

<sup>54</sup> Vgl. WILDBERGER, Hans, Jesaja (BK.AT X/1), Neukirchen 1972, 302-303.

<sup>55</sup> HELFMEYER, Franz-Josef, Der Heilige Israels – dein Erlöser. Das Buch Jesaja (Stuttgarter Kleiner Kommentar – Altes Testament 9/10), Stuttgart 1981, 28.

<sup>56</sup> Steht nicht auch hier trotz all der Not und Bedrängnis wieder das Bild – in etwas abgewandelter Form – vom „Land, das von Milch und Honig fließt“ im Hintergrund. Man möge erneut mitbedenken, daß diese Grund-Nahrungsmittel den restlichen Bewohner ohne ihr Zutun gewährt werden.

Zusätzlich sei hier noch erwähnt, daß Bienen- und Fliegenschwärme auch ein homerisches Bild für das Heranstürmen von Völkerscharen sind; vgl. Illias II 86f. und 469f.<sup>57</sup>

#### 4. Ps 118,12 – Die Völker als den König Israels umschwirrende Bienen

<sup>12</sup> Sie umschwirren mich wie Bienen, / wie ein Strohfeuer verlöschen sie; ich wehre sie ab im Namen des Herrn.

Als Dankliturgie ist Ps 118 in das 5. Buch der Psalmen eingereiht. Die Einteilung der Psalmen in fünf Bücher rührt auch aus dem schwer datierbaren Midrasch Tehilim (3.-9. Jh.?) her, in dem es heißt: „Mose gab den Israeliten die fünf Bücher der Tora, und David gab den Israeliten die fünf Bücher der Psalmen“. Nicht mit Sicherheit ist die weithin übliche Spätdatierung zu erweisen. „Schon das Targum (die alte aramäische Übersetzung der alttestamentlichen Bücher) und der Talmud<sup>58</sup> wissen, worauf auch einige Andeutungen im Lied selbst hinweisen, daß der Psalm für den liturgischen Vortrag im Wechselgesang bestimmt war.“<sup>59</sup> Das Fest, für das der Psalm bestimmt ist, wird nicht genannt. Manche Ausleger denken an das Fest der Tempelweihe. Doch spricht der Mangel an konkreten Hinweisen und die allgemeine Form der Liturgie eher für das Jahwefest im Herbst, wie denn auch die jüdische Tradition den Psalm mit dem Laubbüttenfest in Verbindung bringt.

Mit V. 10 wird neu angesetzt und die Bedrängnis durch die Feinde geschildert. Es sind גוֹיִם [gōyim = Völker, Heiden]<sup>60</sup>, die den Leidenden umgeben. [...] Im »Namen Jahwes« (שֵׁם [šēm = Name, Gott]) wehrt der Bedrängte die Feinde ab.<sup>61</sup> In 12 wird der Angriffsschwarm der Gegner bildlich veranschaulicht<sup>62</sup>, zugleich aber wird auch deren völliges Ende geschildert. Der Psalmist befand sich in äußerster Gefahr (13). Der »Stoß«, von dem die Rede ist, sollte tödliche Wirkung haben (vgl. Ps 36,13). Jahwe aber hat geholfen (13b vgl. 6ff.). In 14ff. klingt nun das Lob- und Danklied auf.<sup>63</sup>

<sup>57</sup> WILDBERGER, Hans, Jesaja (BK.AT X/1), Neukirchen 1972, 304.

<sup>58</sup> Pesachim 119b.

<sup>59</sup> Vgl. KITTEL, Rudolf, Die Psalmen übersetzt und erklärt von ... (KAT XIII), Leipzig/Erlangen 3/4 1922, 371.

<sup>60</sup> „Here we have to consider several possibilities: (i) the reference may be to the foreign enemies in a particular situation (e.g. the neighbours of the Judean community during the time of Nehemiah); (ii) the description may be part of the ritual humiliation of the King; (iii) the Psalmist may have borrowed the metaphors, proper to Royal Psalms, and have applied them to his own situation [...]. The second possibility seems the most likely one.“: ANDERSON, Arnold A., The Book of Psalms 2. Psalms 73-150 (NCeB), Greenwood 1977, 799-800.

<sup>61</sup> GUNKEL, Hermann, Die Psalmen übersetzt und erklärt von ... (HK II/2), Göttingen <sup>4</sup>1926, 506 weist auf diesbezügliche außerbiblische Parallelen hin: „dergl. Worte würden am besten in den Mund eines Königs passen, der in der Schlacht, von den Feinden umzingelt, seinen Gott anrufend, Wunderwerke der Tapferkeit verrichtet; man denke an Ramses II., der nach dem über ihn überlieferten Liede im Kampf gegen die Hethiter ganz allein, nur von Amon unterstützt, den Sieg davonträgt vgl. Erman, Lit. d. Ägypter S. 325ff. So haben sich auch die israelitischen Könige als Überwinder ‚der Völker‘ von ihren Hofdichtern besingen lassen vgl. Ps 2,1; 18,44.48; 45,6; 72,11; 110,6; 144,2 [...]“

<sup>62</sup> BAETHGEN, Friedrich, Die Psalmen (HK II/2), Göttingen <sup>3</sup>1904, 353; „Unter einem aus Dtn 1 44 entlehnten Bilde schildert der Dichter weiter das Andringen der zahllosen Feinde. [...]“; vgl. auch HERKENNE, Heinrich, Das Buch der Psalmen übersetzt und erklärt von ... (Die Heilige Schrift des Alten Testaments V), Bonn 1936, 380; Vgl. ANDERSON, Arnold A., The Book of Psalms 2. Psalms 73-150 (NCeB), Greenwood 1977, 800.

<sup>63</sup> KRAUS, Hans-Joachim, Psalmen. 2. Teilband. Psalmen 60-150 (BK.AT XV/2), Neukirchen <sup>5</sup>1978, 981.982. Vgl. SCHNEIDER, Dieter, Das Buch der Psalmen. 3. Teil: Psalm 101 bis 150 erklärt von ... (Wup-

## 5. Ri 14,8 – Im Löwenkadaver ein Bienenschwarm und Honig

<sup>8</sup> *Nach einiger Zeit ging er wieder hin, um sie zu heiraten. Dabei bog er vom Weg ab, um nach dem Kadaver des Löwen zu sehen. Da fand er im Körper des Löwen einen Bienenschwarm und Honig.*

Einer der sogenannten „Großen Richter“ ist Simson. Seine Rettungs- bzw. Heldengeschichte wird im Richterbuch, das ähnlich Josua die Zeit der Inbesitznahme des Landes Kanaan zum Inhalt hat, in den Kapiteln 13-16 erzählt. „Die Simsongeschichten“<sup>64</sup> werden zunächst einen mündlichen Erzählungskranz gebildet haben, der verschiedene kulturgeschichtliche Einzelheiten wie etwa Brautwerbung (14,1-9), Haltung zur Mischehe (14,3) Rätselspiel beim Hochzeitsmahl (14,10 bis 20), Stellung des Brautführers (14,20-15,8), Nasiräat (Die Nasiräer, ‚Geweihten‘ waren durch Gelübde verpflichtet, in besonderer Weise Gott zu dienen, deshalb auf den Genuß von Wein zu verzichten, sich die Haare nicht schneiden zu lassen und sich nicht an Toten zu verunreinigen. 13; 16,17) sowie Lokaltraditionen und eine Tradition über einen Kultort (15,9-19; 13,19f) enthielt. [...] Bei der Aufnahme in das Ganze des deuteronomistischen Geschichtswerks haben die Simson-Geschichten auch eine neue Tendenz bekommen. Die Philisternot ist verschuldet durch die Sünde des Volkes (13,1). Simson ist jetzt einer der Retter und Richter, die Jahwe dem Volk Israel schickt, damit sie in der Kraft des Gottesgeistes die Feindesnot wenden (14,4; 15,20; 16,31). Simson fängt an, Israel aus der Hand der Philister zu retten.“<sup>65</sup>

Als Samson mit seinen Eltern zum zweiten Besuch nach Timna<sup>66</sup>, im Gebiet der Philister, die damals in Israel herrschten, geht, um seine Braut zu treffen, stellt sich ihm in den Weinbergen vor Timna ein junger brüllender Löwe entgegen. Ohne jegliche Waffe, sondern mit bloßen Händen zerreißt er den Junglöwen, als würde er ein Böckchen zerreißen.<sup>67</sup> Durch die

---

pertaler Studienbibel), Wuppertal 1997, 112; LAMPARTER, Helmut, Das Buch der Psalmen II. Psalm 73-150 (Die Botschaft des Alten Testaments 15), Stuttgart 1965, 257

<sup>64</sup> WENNINGER, Robert / ZENGER, Erich, Der siebenlockige Held Simson. Literarische und ikonographische Beobachtungen zu Ri 13-16: BN 17 (1982), 43: „Als ‚Vorlage‘ der Simson-Figur wurden bisher verschiedene Gestalten angeführt: eine Sonnengottheit [vgl. SOGGIN, J. Alberto, Judges. A Commentary (OTL), London 1981, 231f.], die Herakles-Gilgamesch-Figur [vgl. die Zusammenstellung bei BARTELMUS, R., Heroentum in Israel und seiner Umwelt (ATHANT 65), Zürich 1979, 108-111.], der Nasiräer [NOTH, Martin, Das vierte Buch Mose (ATD 7), Göttingen 1966, 50], der vor Kraft strotzende Naturbräuer, der im Unterschied zum Kulturmenschen das Schermesser verschmäht [vgl. GUNKEL, Hermann, Reden und Aufsätze, Göttingen 1913, 39-43] und Märchengestalten, die in besonders hervorgehobenen oder genau beschriebenen Haaren außergewöhnliche Kraft haben [vgl. z. B. die Zusammenstellung bei GUNKEL, Hermann, Reden und Aufsätze, Göttingen 1913, 56-58].

Häufig werden diese ‚Vorlagen‘ auch gemischt, wobei dann angenommen wird, daß eine Primär-Figur durch andere Stoffe angereichert wurde [vgl. CRENSHAW, J. L., Samson. A secret betrayed, a vow ignored, London 1979, aber auch BARTELMUS, R., der Simson sogar mit Gen 6,1-4 in Verbindung bringen will].“

<sup>65</sup> MADL, Helmut, Wenn ihr den Bund haltet. Josua – Richter – Ruth (Stuttgarter Kleiner Kommentar – Altes Testament 5), Stuttgart 1975, 42-43.

<sup>66</sup> „Timna, westl. von Jerusalem, 4 km westsüdwestl. von Bet-Schemesch (Chirbet Tibne) liegt auf der Grenze zwischen Juda (Jos 15,10) und Dan (Jos 19,43; Ri 14,1f.5). Philister und Israeliten wechseln sich im Besitz des Ortes ab (z. Zt. des Ahas erobern die Philister den Ort: 2 Chr 28,18). Der Ort ist nicht zu verwechseln mit Timna südl. von Hebron (Gen 38,12; Jos 15,57), wo Kupfer abgebaut wird.“: HOLLAND, Martin / STEINHOFF, Volker, Das Buch der Richter und das Buch Rut erklärt von ... (Wuppertaler Studienbibel – Altes Testament), Wuppertal/Zürich 1995, 175.

<sup>67</sup> GREBMANN, Hugo, Die Anfänge Israels. Von 2. Mosis bis Richter und Ruth (Die Schriften des Alten Testaments I,2), Göttingen 1914, 249: „Der Erzähler spielt hier an eine sonst unbekannte Schlachtsitte an; wir wissen nur, daß man die Flügel der Tauben ‚anriß‘ (Lev. 1,17). Vielleicht packt Simson das Tier an den

ses Bild wird die ihm durch Gottes Geist vermittelte Kraft und Macht veranschaulicht. Das Motiv des Löwenabenteuers kommt schon in der Bibel vor, etwa bei David (1 Sam 17,34ff.) oder Benaja (2 Sam 23,20) und ist auch in der Umwelt Israels gut belegt. Dabei geht es auch um die Bezwingung chaotisch-dämonischer Mächte.

Auf dem entscheidenden Gang zur Hochzeit, auf der dritten Reise nach Timna, biegt er, weil es ihn interessiert, vom Weg ab, um nach dem getöteten Löwen zu sehen. Da findet er im Kadaver – nach Gr Sah Vulg „im Maul“ – des Löwen einen Bienenschwarm (עֲרַת דְּבוֹרִים – „dat d' bôrim) und Honig.<sup>68</sup> Ob sich eine solche Möglichkeit aufgrund rein biologischer Gegebenheiten nahe legt, ist fraglich, obzwar es für möglich gehalten wird, wenn man bedenkt, daß der Kadaver aufgrund großer Hitze mumifiziert sein könnte. Samson greift in den Schwarm, um daraus Honig, besser gesagt Honigwaben zu entnehmen, um sie im Gehen<sup>69</sup> zu essen (vgl. auch wieder 1 Sam 14,25ff). Für ihn ist es Stärkung. Seinen Eltern erzählt er davon nichts, schon aufgrund des folgenden Rätsels („Vom Fresser kommt Speise, vom Starken kommt Süßes“).

Zu einer eigenen Vermutung: Bei der Suche nach Literatur für vorliegende Diplomarbeit bin ich durch intensives Suchen auf den bemerkenswerten Artikel „Das Rätsel der Biene im Alten Testament“ von Heinrich MARGULIES<sup>70</sup> gestoßen. In genanntem Artikel nimmt er Ri 14,8 als Ausgangspunkt für seine Spurensuche nach dem Rätsel hinter dem Rätsel von Ri 14 bzw. nach dem negativen Bild der Biene, wo doch, wie bereits gezeigt wurde, der Honig, der Biene Produkt, das erlesenste Produkt des Landes ist. Er kommt auch auf den Namen „Deborah“ und sein seltenes Vorkommen zu sprechen. MARGULIES kommt nach der Registrierung all dieser Gegebenheiten auf die Welt der Geschichten und der Mythen und Götter zu sprechen, wo er in der ägäischen Kulturwelt auf „Melyssen-Kulte“ stößt, womit für ihn mit der Biene die schreckende und gräuliche Konnotation verbunden ist, im Gegensatz zur patriarchalen Welt des gerade eingewanderten und seßhaft werdenden Israels. Ich möchte in einer in Arbeit befindlichen Dissertation solchen Gegebenheiten nachspüren, um damit die Interpretation von Ri 14,8 in diese Richtung zu führen und zu festigen, da sie in den Kommentarwerken, die der obigen Darstellung zugrundeliegen, vereinzelt<sup>71</sup> oder noch nicht rezipiert sind, obzwar der Artikel von MARGULIES schon 1974 in einer der namhaftesten Zeitschriften der

---

Hinterbeinen und reißt ihm die Gelenke aus den Pfannen. Orientalische und klassische Parallelen sind in Fülle vorhanden (Herakles!). König Asurbanipal berichtet selbst, wie er ‚zu seiner fürstlichen Belustigung grimmige Wüstenleuen‘ am Schwanz oder an den Ohren ergriffen habe. ‚Gilgamesch‘ wird oft dargestellt, wie er die Bestien über dem Kopfe schwingt (Gießmann TB II Abb. 222ff.), und selbst den Göttern schrieb man Löwenkämpfe zu.“ GÖRG, Manfred, Richter (NEB), Würzburg 1993, 76 meint: „Näher liegt aber ein Vergleich mit dem auf Rollsiegeln und Skarabäenunterseiten belegten Motiv des Bezwinners der Tiere als dämonisch-chaotischer Mächte.“, was auch mir plausibler erscheint.

„‘Tore’ is from the Hebrew verb *shisa*, which is in the intensive piel stem; the piel stem also is found in Leviticus 1:17 where the priest tears a bird by (or at) the wings. The indication is that Samson split the lion in two by pulling the hind legs apart in the manner in which a carcass is torn at a Semitic meal.“ ENNS, Paul P., Judges (Bible Study Commentary), Grand Rapids 1982, 103.

<sup>68</sup> Vgl. vorhergehende Fußnote. Vgl. aber auch Herodot (V 114), wonach ein Bienenschwarm sich das Haupt des Onesilus, das über einem Tor befestigt war, als Behausung wählte.

<sup>69</sup> Daß er den Honig im Gehen gegessen hat, ist für einen Imker leicht verständlich, da ihn gewiß Bienen umschwirren, da er ihnen den Honig, den sie zum Überleben gesammelt haben, genommen hat. Gleichzeitig aber kommt auch die Unmäßigkeit Simsons zum Ausdruck.

<sup>70</sup> MARGULIES, Heinrich, Das Rätsel der Biene im Alten Testament: VT 24 (1974), 56-76.

<sup>71</sup> Einen einzigen Anklang habe ich bei KIM, Jichan, The Structure of the Samson Cycle, Kampen 1993, 242ff. gefunden.

Alttestamentler (Vetus Testamentum) veröffentlicht wurde. Damit hoffe ich der Auslegung und dem besseren Verständnis der Bienenstellen einen Dienst erweisen zu können, bzw. das Rätsel um das Rätsel Biene einsichtiger machen zu können.

6. Spr 6,8<sup>a-c</sup> – Die Biene würdigt die Weisheit

[<sup>a</sup>] ἡ πορεύητι πρὸς τὴν μέλισσαν  
καὶ μάθε ὡς ἐργάτις ἐστίν  
τὴν τε ἐργασίαν ὡς σεμνὴν ποιέεται

[<sup>a</sup>] Oder geh zur Biene  
und lerne wie emsig sie ist,  
wie herrlich sie die Arbeit macht,

[<sup>b</sup>] ἤς τοὺς πόνοους βασιλεῖς καὶ ἰδιώται πρὸς ὑγίειαν προσφέρονται  
ποθεινὴ δέ ἐστίν πᾶσιν καὶ ἐπίδοξος

[<sup>b</sup>] dessen Produkte Könige und gewöhnliche Leute für ihre Gesundheit in Anwendung bringen,  
wie willkommen ist sie allen und gerühmt.

[<sup>c</sup>] καίπερ οὕσα τῇ ῥώμῃ ἀσθενής  
τὴν σοφίαν τιμήσασα προήχθη

[<sup>c</sup>] Obgleich an Körperkraft schwach seiend,  
die Weisheit würdigend, bringt sie es zu etwas.<sup>72</sup>

Der vorliegend Spruch, ursprünglich aus dem Kreis der Weisheitslehrer (Sitz im Leben wahrscheinlich der Unterrichts), findet sich im 1. Teil des Buches (Kap. 1-9)<sup>73</sup> und wird somit als einer der „Sprüche Salomos, des Sohnes Davids, des Königs von Israel“ – so die Überschrift – ausgewiesen, obzwar der angesprochene Teil in der hebräischen Fassung wahrscheinlich aus nachexilischer Zeit stammt und somit die jüngste Sammlung im Buch der Sprüche ist. Der vorliegende Septuagintazusatz ist nicht vor der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts anzusetzen.

Eingeordnet wird der Zusatz in jene Sammlung von Sprüchen (V. 6-11), die vor der Faulheit warnen. Die griechische Übersetzung hat die rege Betriebsamkeit als besonderes Merkmal der Ameise durch die Einfügung einer Betrachtung über die Biene unterstrichen und dabei auch den Nutzen der Biene durch die Erzeugung von Honig hervorgehoben.<sup>74</sup> Eine weitere Möglichkeit der Interpretation ist durch den Zusammenhang „Stärke durch Weisheit“<sup>75</sup> gegeben. Die Idee, daß Stärke durch Weisheit kommt, findet sich auch sonst im Buch der Sprüche, etwa 30,24-28 (vier Tiere, obzwar klein, die doch praktisch veranlagt sind); 24,5 („Der Weise ist dem Starken überlegen, ein verständiger Mensch dem robusten.“). Auf das

<sup>72</sup> Übersetzungen des LXX-Zusatzes finden sich bei LOCH, Valentin / REISCHL, Wilhelm, Die heiligen Schriften des Alten Testaments nach der Vulgata mit steter Vergleichung des Grundtextes übersetzt und erklärt von ... . Mit vielen bischöflichen Empfehlungen und oberhirtlicher Druckgenehmigung, Neue illustrierte Ausgabe. Zweiter Band. Das erste Buch Esdras – Prophetie des Isaia, Regensburg 1905, 452; Biene, in: LURKER, Manfred, Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole, München <sup>4</sup>1990, 55.

<sup>73</sup> Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, IV. Das Buch der Sprichwörter, in: ZENGER, Erich / u. a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1.1), Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 256.

<sup>74</sup> Vgl. PLOGER, Otto, Sprüche Salomos (Proverbia) (BK. AT XVII), Neukirchen-Vluyn 1984, 64.

<sup>75</sup> GIESE, Ronald L. Jr., Strength through Wisdom and the Bee in LXX-Prov 6,8<sup>a-c</sup>: Biblica 73 (1992), 407-409, hier 404.

wiederholte Vorkommen dieses Themas bei Ben Sira (Jesus Sirach) wird ebenso hingewiesen (Sir 7,21a; 10,23-25; 15,5; 20,27).

Zudem wird die Biene in der hellenistischen Welt ihrer Weisheit wegen gepriesen.<sup>76</sup>

*7. Sir 11,3 – Die Biene, trotz ihrer Kleinheit,  
Lieferantin der köstlichsten Süßigkeit*

<sup>3</sup> *Unansehnlich<sup>77</sup> unter den geflügelten Tieren ist die Biene, und doch bringt sie den besten Ertrag ein.*

Das Buch Jesus Sirach (rabbinische Kurzform: Ben Sira) nimmt als deuterokanonisches Buch der Bibel eine besondere Stellung ein; „es ist das einzige nichtkanonische Buch, das im Judentum zeitweise wie ein kanonisches behandelt, d.h. zitiert wurde. Die rabbinische Literatur bezeugt eine wechselvolle Geschichte der Verwendung, des Ausschlusses von der öffentlichen Lektüre (R. Akiba: gest. 135 n. Chr.), des neuerlichen Gebrauches und dessen Ende in der Epoche des Talmuds. Origenes empfiehlt das Buch Sira für die Unterweisung der Anfänger im Glauben. Entstanden sein dürfte die Übersetzung des Buches Jesus Sirach – entsprechend den Hinweisen aus dem Prolog – um 132 v. Chr., was eine Abfassungszeit des hebräischen Originals um 175 v. Chr. vermuten lässt.“<sup>78</sup>

„Weisheit verhilft zu Ansehen, auch wenn einer von geringem Stande ist. Schöne Gestalt (V. 2), prächtige Kleidung (V. 4), die äußere Erscheinung eines Menschen tun's nicht. Davon soll man nicht viel Aufhebens machen, weder im Blick auf andre noch in eitler Selbstgefälligkeit. Auch ein Unansehnlicher<sup>79</sup> kann ein sehr wertvoller Mensch sein, wie der hübsche Vergleich mit der kleinen und doch so nützlichen Biene zeigt (V. 3).“<sup>80</sup>

Wie oben festgehalten, erwähnt Ronald L. GIESE Sir 11,3 in seinem Artikel und weist erneut darauf hin (vgl. oben): „This verse in Sir appears within a context (10,19-11,6) that repeatedly praises the poor for their wisdom and piety an even asserts their ability to usurp the arrogant rich.“<sup>81</sup>

---

<sup>76</sup> GIESE (wie Anm. 75), 410-411. GIESE führt noch weitere Beweise aus der hellenistischen Literatur an, etwa die *Historia Animalium* (622B) von Aristoteles, wo Ameise und Biene ebenfalls nacheinander behandelt werden. Zu nennen ist auch der Papyrus Insinger 25,2 sowie Ps.-Phocylides (164-174).

<sup>77</sup> Ob eine Honigbiene tatsächlich unansehnlich ist, darüber läßt sich streiten. Für mich ist sie es jedenfalls nicht. Man vergleiche dazu Wespen und Hornissen.

<sup>78</sup> Vgl. MARBÖCK, Johannes, VIII. Das Buch Jesus Sirach, in: ZENGER, Erich / u. a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 286.

<sup>79</sup> PETERS, Norbert, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus übersetzt und erklärt von ...* (EHAT 25), Münster 1913, 95: „Die Biene galt als häßlich, „so daß sogar dem Eigennamen ›Deborah‹ etwas Verächtliches anhing“ (Ginzberg 620).“ Dieser Hinweis findet sich auch schon bei MARGULIES (wie Anm. 70), 60: Nach R. Nachman (Meg 14b) hatten die Prophetinnen Hulda und Debora verhaßte Namen. „מַדְבָּרָה: Maximalausdruck für das Hassen verabscheuenswürdiger Dinge“. Vgl. auch die weiteren Anmerkungen dort.

<sup>80</sup> KEEL, Leo, *Sirach. Das Buch von der Weisheit, verfaßt von Jesus, dem Sohne Sirach's, erklärt für das christliche Volk von ...*, Kempten 1896, 92.

<sup>81</sup> GIESE (wie Anm. 75), 411.



#### IV. Tabellarische Übersicht über imkerische Begriffe in der Bibel

Hebräisch	Transskription	Übersetzung
דְּבוּרָה	<i>d<sup>h</sup>bôrāh</i>	Biene
עֲדַת דְּבוּרִים	<i><sup>a</sup>dat d<sup>h</sup>bôrim</i>	Bienenschwarm
דְּבַשׁ	<i>d<sup>h</sup>baš</i>	Bienen-Honig; Fruchtmelasse, Fruchtsirup
נֶפֶת	<i>noṗaet</i>	Bienen-Honig von Ia-Qualität; Honigseim (poet.)
זֶבֶךְ	<i>šûṗ</i>	Überfließendes; Wabe
סוּף	<i>sûṗ</i>	Süßwasserschilf → Bienenröhre (ägypt. Ursprung <i>twf[i]?</i> )
יַעַר / יַעֲרָה	<i>ja'ar</i> <i>ja<sup>e</sup>rāh</i>	Bienenröhre (Bienenstock); Bienenstand; (Honig-)Wabe
דּוֹנָג	<i>dônag</i>	Wachs

#### V. Zusammenfassung

Die Biene kommt in der hebräischen Bibel viermal vor, nämlich in Dtn 1,44, in Ri 14,8, in Jes 7,18 und in Ps 118,12. Diesem viermaligen Vorkommen fügt die Septuaginta zwei weitere Bienen-Stellen hinzu, nämlich Spr 6,8<sup>ac</sup>, als Zusatz zur Biblia Hebraica und Sir 11,3. In allen genannten Bibelstellen kommt die Biene nie als Tier, sondern als Bild vor. In der Biblia Hebraica ist sie negatives Bild für die Israel verfolgende Umwelt-Völker (Amoriter, Assyrer), ist sie persönlicher Feind (des Königs) und vermutlich – das gilt es in einer geplanten schriftlichen Arbeit näher zu beleuchten und aufzuweisen – Bild für in das frühe Israel eindringende Kulte. Als positives Bild für Fleiß und Weisheit erscheint sie dagegen in den beiden genannten Septuaginta-Stellen.

Aufgrund der bienenzüchterischen Gegebenheiten in Ägypten, in Mesopotamien (Assyrien), bei den Hethitern, ..., die uns in vielfältiger Weise überliefert sind – ich erinnere hier nur an die Imkerszenen aus einigen thebanischen Gräbern, an Papyri, die Stele des Schamash-resch-ušur sowie die hethitischen „Bienen-Paragrafen“ –, ist es sehr wahrscheinlich, daß in Israel Bienenhaltung betrieben wurde. Wenn Israel als „ein Land, in dem Milch und Honig fließt“, bezeichnet wird, so ist das zwar hauptsächlich die markante Beschreibung der besonderen Fruchtbarkeit und Ausgesondertheit des Landes (mitunter auch eschatologisches Bild), aber gleichzeitig darf mit dem genannten „Honig“, den die Biene produziert, auf Imkereiwesen geschlossen werden. Die exemplarische Untersuchung der weiteren Honig-Stellen –

Reichheit des Landes an Honig (Dtn 8,8; 2 Kön 18,32), Honig als Exportprodukt (Ez 27,17), Erstlingsabgabe von Honig (Lev 2,12; 2 Chr 31,5), Honig als Heilmittel (Spr 6,8a-c LXX), ... – unterstützt diese Annahme. Zudem hat die Untersuchung des kontrovers diskutierten Begriffs יַעַר (*ja'ar*) bzw. יַעֲרָה (*ja'rah* – eine Ableitung von יַעַר) ergeben, daß es sich hier neben der Hauptbedeutung „Wald, Gestrüpp“ durchaus um einen Bienenstock (Bienenröhre) bzw. einen Bienenstand (Stapel von Bienenröhren), synonym dazu um eine Bienenwabe handeln kann (1 Sam 14,25ff; Hld 5,1). Auch der kurze Blick auf Gegebenheiten der Apiaristik im Talmud legt dies nahe.

# Die Tempelanlage in Jerusalem von Salomo bis Herodes

aus der Sicht der  
**Bautechnischen Archäologie**

*Erwin Reidinger - Wien*

*Für Judith und David*

*Die Sprache des Technikers ist die Zeichnung.  
Bauwerke sind realisierte Baupläne; bei Ver-  
lust von einem kann daher das andere rekon-  
struiert werden.*

Es war das Viereck des Tempelplatzes, das meine Aufmerksamkeit erweckte. Dass die Anlage geplant war, steht für mich außer Zweifel, die Frage nach dem Plan aber ist offen. Nach der Präambel gehe ich davon aus, dass sich dieser aufgrund des Baubestandes finden lässt.

Für manche mag sich die Frage stellen, was hat ein Bauingenieur in der Archäologie zu suchen. Darauf kann ich nur antworten, dass es Bauleute waren, die geplant und gebaut haben. Sie sehe ich als „Kollegen“ an und verstehe auch ihre „Sprache“, die sich im Laufe der Zeit als ungeschriebene Regel der Technik erhalten hat. Deshalb möchte ich den Forschungszweig „Bautechnische Archäologie“ einführen. Der Inhalt dieser Wissenschaft ist durch die Rekonstruktion baulicher Anlagen und Erforschung ihrer Gründungszeiten umschrieben. Bautechnisches, geodätisches und astronomisches Wissen ist hierfür unbedingt erforderlich.

Grundlage der vorliegenden Arbeit sind geodätische Pläne über den Baubestand des Tempelplatzes, Ergebnisse archäologischer Grabungen sowie historische Daten. Die Bibel ist dabei die „Einhüllende“, aber nicht die naturwissenschaftliche Basis. Durch einen eigenständigen Forschungsansatz können Vergleiche und Beweise mit ihr bzw. für sie resultieren. Es wird sich zeigen, ob durch die einzelnen Forschungsschritte bis zum Gründungsdatum der Tempelanlage vorgedrungen werden kann.

Selbstverständlich gehe ich nicht ohne Erfahrung an diese Aufgabe heran. Insbesondere an mittelalterlichen Städten konnte ich schon zahlreiche Planungen nachvollziehen und in einzelnen Fällen auch ihr Gründungsdatum feststellen.<sup>1</sup> Bei letzterem war stets die Orientierung von Sakralbauten nach der aufgehenden Sonne der Schlüssel für die Erforschung von absoluten Zeitmarken.

<sup>1</sup> **Erwin Reidinger**, Planung oder Zufall - Wiener Neustadt 1192; Wien: Böhlau (2001)

Der vorliegende Beitrag stellt eine gekürzte Fassung aus meinem Manuskript dar, das in nachvollziehbarer Weise für ein Buch angelegt ist. Mit ihm strebe ich einen „Brückenschlag“ zu den anderen Wissenschaften, insbesondere zur Biblischen Archäologie und Religionsgeschichte Israels an.

Es ist mir ein besonderes Anliegen, folgenden Personen, die mir im Zuge der Forschung mit Rat und Tat zur Seite standen, herzlich zu danken: Ron Adler (Tel Aviv), Matthias Albani (Leipzig), Georg Braulik (Wien), Helmut Buschhausen (Wien), Carl Ehrlich (Toronto), Harald Gnisen (Wien), Manfred Görg (München), Asher Kaufmann (Jerusalem), Othmar Keel (Fribourg), Rainer Mikulits (Wien), Hermann Mucke (Wien), Johannes Reiss (Eisenstadt), Michael Turner (Jerusalem), Giora Solar (Californien), Wolfgang Zwickel (Mainz).

David Weiss habe ich für die wissenschaftlichen Recherchen in Jerusalem, Peter Neugebauer für die Erstellung der Zeichnungen und Johann Wuketich für das Lektorat zu danken.

Wien, im Jänner 2003

Inhalt:    1 Einführung  
          2 Bauanalytische Untersuchung  
          3 Astronomische Untersuchung  
          4 Schlussbetrachtung - *Summary*

## 1 Einführung

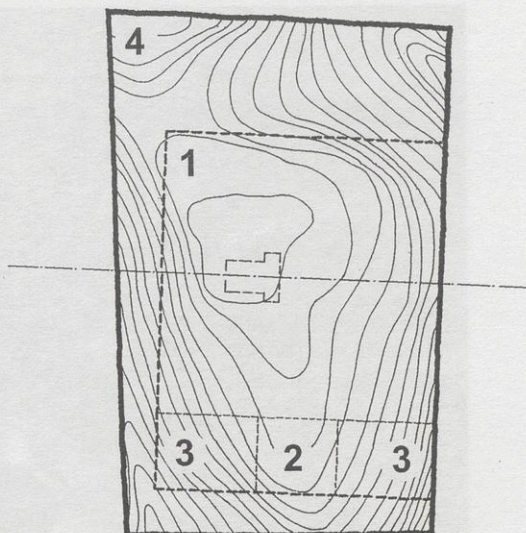
Diese beschränkt sich auf einen kurzen historischen Überblick mit den wesentlichen Baustufen der Tempelanlage ab Salomo (**Abb.1**).<sup>2</sup>

- **10. Jh. v. Chr.:** David erobert Jerusalem von den Jebusitern und macht es zu seiner Hauptstadt.
- **um 966 v. Chr.:** Salomo errichtet den ersten israelitischen Tempel an der von David vorgegebenen Stelle. Der Ausgrabungsbefund lässt auf eine quadratische Tempelplattform mit 500 x 500 Ellen schließen (Baustufe 1 in **Abb.1**).
- **587 v. Chr.:** Nebukadnezar von Babylon nimmt Jerusalem ein, zerstört den Tempel und führt einen Teil der Bevölkerung in die Gefangenschaft nach Babel.
- **539 v. Chr.:** Kyrus von Persien erobert Babylon. Er erlaubt den Juden die Rückkehr nach Jerusalem und den Wiederaufbau des Tempels.
- **515 v. Chr.:** Fertigstellung des zweiten Tempels unter Statthalter Serubbabel an selber Stelle wie der Tempel des Salomo.

<sup>2</sup> Jérôme Murphy - O'Connor, „Der Tempel in Jerusalem von Salomo bis Herodes“, in: Welt und Umwelt der Bibel; Stuttgart: Kath. Bibelwerk e.V., Nr.13 (3/1999) 8f

**Abb.1:** Baustufen des Tempelplatzes

1. Anlage des Salomo
2. Erweiterung der Seleukiden
3. Erweiterung der Hasmonäer
4. Anlage des Herodes



- **186 v. Chr.:** Jerusalem wird von der griechisch-syrischen Dynastie der Seleukiden regiert. Errichtung der Festung Akra unmittelbar an der Südseite des Tempelplatzes als Kontrollpunkt (Baustufe 2 in **Abb.1**).
- **141 v. Chr.:** Eroberung der Festung Akra durch den Hasmonäer Simeon Makka-bäus. Neueinweihung des Tempels und Verlängerung der Tempelplattform um ca. 40m nach Süden (Baustufe 3 in **Abb.1**).
- **63 v. Chr.:** Der römische Feldherr Pompejus besetzt Jerusalem.
- **37 bis 4 v. Chr.:** Regierung von Herodes dem Großen, der von den Römern als König von Judäa eingesetzt wurde. Er plante einen grandiosen Neubau der Tempelanlage. Durch Vergrößerung der ursprünglichen Plattform nach drei Seiten hin schuf er eine der größten Sakralanlagen der römischen Welt. Dabei wurde lediglich die Ostseite des früheren Heiligtums in das Projekt einbezogen (Baustufe 4 in **Abb.1**).
- **70 n. Chr.:** Am 29. August Zerstörung des Tempels durch römische Soldaten unter Titus.
- **638:** Jerusalem wird vom Kalifen Omar eingenommen. Der verödete Tempelplatz wird muslimisches Heiligtum. Errichtung der El-Aksa-Moschee auf dem Haram asch-Scharif (erhabenes Heiligtum), dem früheren Tempelgebiet.
- **691/692:** Im Jahre 72 der muslimischen Zeitrechnung wird unter Abd el-Malik der Felsendom vollendet, der über dem Felsen Morija errichtet ist.
- **Heute:** Die Tempelanlage in Jerusalem von Südosten im Luftbild (**Abb.2**).



Abb. 2: Der Tempelplatz von Südosten (Ausschnitt), Luftbild: Sonia Halliday Photographs (1984)

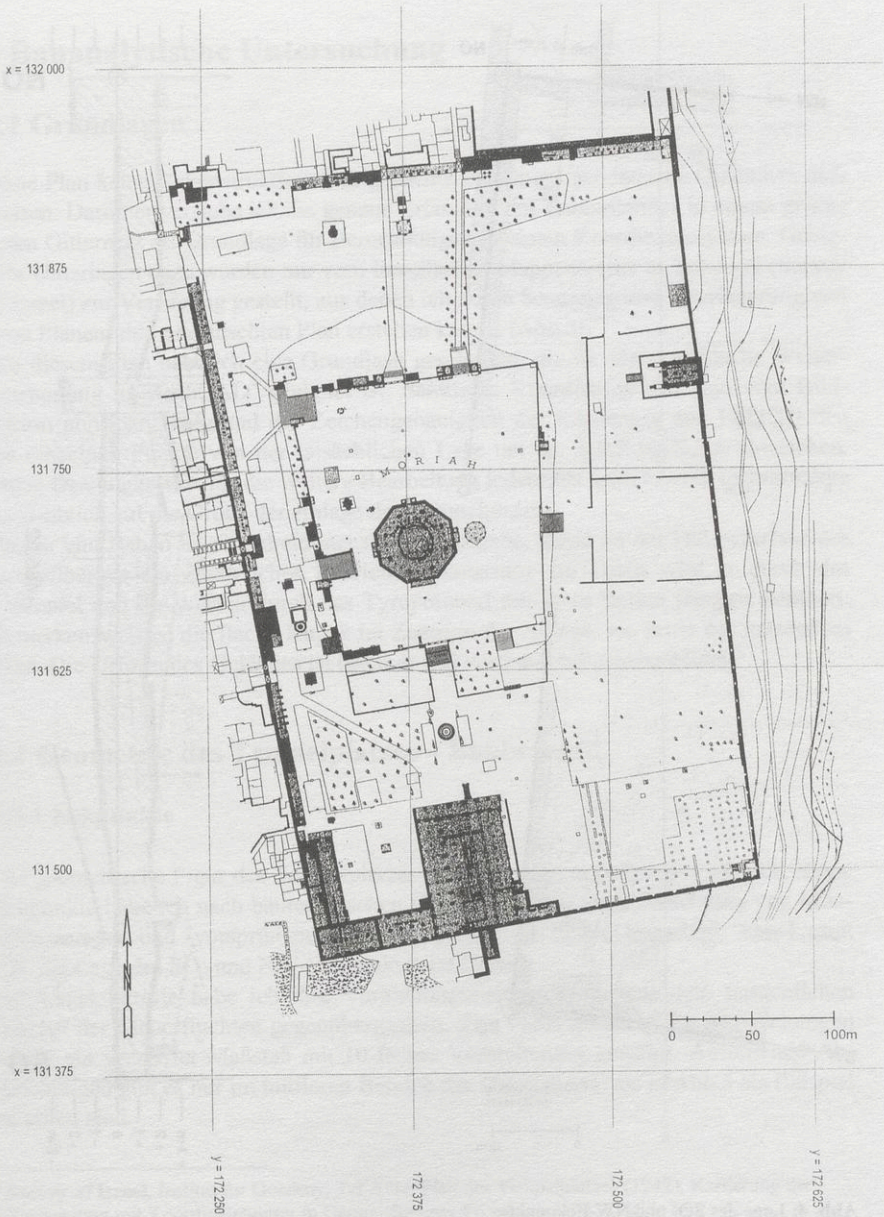


Abb. 3: Plan des Tempelplatzes mit Baubestand und Koordinatengitter

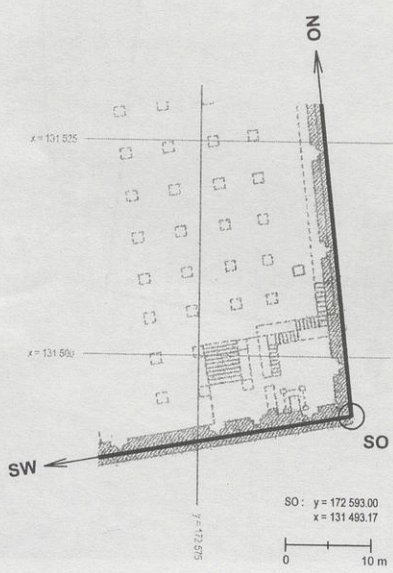
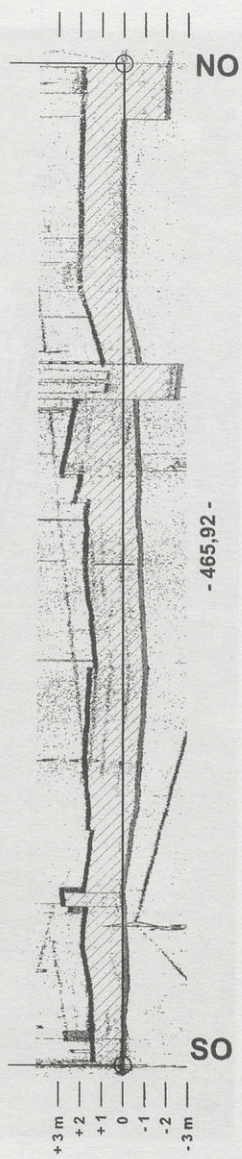
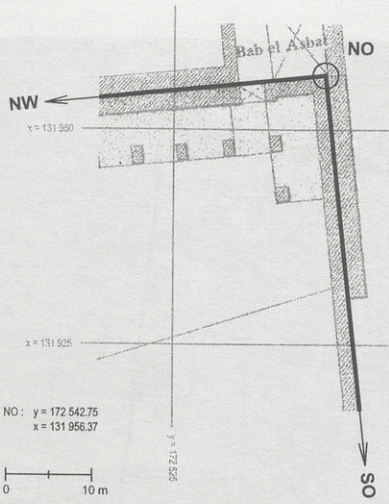


Abb. 4: Lage des SO- und NW-Eckpunktes

Abb. 5: Gegenüberstellung der Ostseite (NO-SO) mit dem tatsächlichen Verlauf der Mauerflucht (10-fach verbreitert).



## 2 Bauanalytische Untersuchung

### 2.1 Grundlagen

Ohne Plan keine Rekonstruktion. Der gesuchte Plan muss geodätische Qualitäten aufweisen. Darunter verstehe ich die genaue Erfassung des Baubestandes in einem genordeten Gitternetz als Grundlage für Berechnungen in einem Koordinatensystem. Geeignete Unterlagen dazu wurden mir vom Israelischen Mappenarchiv in Tel-Aviv (Survey of Israel) zur Verfügung gestellt, aus denen ich durch Scannung und Überlagerung von zwei Plänen<sup>3</sup> den gewünschten Plan erstellen konnte (Abb.3).

Mit diesem Plan habe ich eine Grundlage geschaffen, die für die geodätische Weiterbearbeitung im AutoCAD<sup>4</sup> geeignet ist. Sämtliche Koordinaten sind nun vom Bildschirm abrufbar. Aufgrund der Zeichengenauigkeit der Kartierung aus 1942 können die einzelnen Punkte von der tatsächlichen Lage um ca.  $\pm 0,2$  bis  $0,3\text{m}$  abweichen. Diese Genauigkeit ist für die weitere Bearbeitung jedenfalls ausreichend, insbesondere im Hinblick auf die Größe der Anlage des Tempelplatzes.

Planen und Bauen ist eine dreidimensionale Aufgabe, daher ist der Höhenverlauf des Tempelberges ein zusätzliches Beurteilungskriterium. Im Osten wird er durch das Kidrontal und im Westen durch das Tyropoiontal mit ihren steilen Hängen flankiert. Bemerkenswert ist die flache Kuppe im Zentrum der Anlage, wo heute der Felsendom steht. Die Urform des Geländes ist bekannt und wird durch Felsen gebildet.<sup>5</sup>

### 2.2 Geometrie des Tempelplatzes – Baubestand

#### 2.2.1 Eckpunkte

Die geometrische Figur des Tempelplatzes entspricht einem beliebigen Viereck. Seine Eckpunkte habe ich nach bautechnischen Gesichtspunkten unter Beachtung von Mauerböschungen und -vorsprüngen als Schnittpunkte der Seiten festgelegt. Abb.4 zeigt z.B. die Lage des SO- und NW-Eckpunktes im Detail.

Zur Lagekontrolle habe ich ihre Verbindungslinien (die Seiten) dem tatsächlichen Verlauf der Mauerfluchten gegenübergestellt. Zur Verdeutlichung der Abweichungen wurde ein verzerrter Maßstab mit 10-facher Verbreiterung gewählt. Auffallende Abweichungen gibt es nur im mittleren Bereich der Ostseite, wie sie in Abb.5 als Beispiel zu sehen sind.

<sup>3</sup> Survey of Israel, Institut for Geodesy, Tel Aviv; Plan des Tempelplatzes (1942), Kartierung der Vermessung mit Koordinatengitter in Cassini-Soldner-Projektion (1942), beide M 1 : 625

<sup>4</sup> AutoCAD = Programm für automatisches, computerunterstütztes Konstruieren (automatic computer aided design)

<sup>5</sup> Palestine Exploration Quarterly (PEQ), 98 (1966) Fig.1, 134

Die Koordinaten der Eckpunkte sind in **Tabelle 1** ausgewiesen und für die weitere Arbeit verbindlich. Die Angaben in cm sollen keine übertriebene Genauigkeit vortäuschen. Sie sind das Ergebnis der Lagebestimmung aus dem eingescannten Vermessungsplan (vgl. **Abb.3**).

Ecke	y (m)	x (m)
NO	172 542,75	131 956,37
SO	172 593,00	131 493,17
SW	172 318,06	131 445,68
NW	172 229,57	131 924,70

**Tabelle 1:** Koordinaten der Eckpunkte des viereckigen Tempelplatzes

## 2.2.2 Geometrie des Vierecks

**Abb.6** zeigt das Ergebnis der geometrischen Auflösung durch Angabe der Seitenlängen mit Richtungen<sup>6</sup> und Innenwinkeln.

Strecke	Länge in Meter	Länge in runden Klafterwerten	Klafterlänge (Probierwerte)
Nordseite	314,78	170	1,852
Ostseite	465,92	250	1,864
Südseite	279,01	150	1,860
Westseite	487,12	260	1,874

**Tabelle 2:** Länge der Seiten in Meter, ausgedrückt in runden Klafterwerten bei unterschiedlichen Klafterlängen (Probierwerte)

Wenn man die antike Planung und Ausführung verstehen will, muss man die historische Maßeinheit erforschen, mit der damals geplant und gebaut wurde. Diese ist als Unbekannte anzusetzen und aus dem jeweiligen Baubestand herauszufinden. Das Metermaß wurde erst im 19. Jahrhundert definiert und dient bei der Suche nach der historischen Maßeinheit als Hilfsmaß. Ob Fuß, Elle, Klafter (lateinisch Orgya) oder eine andere Längeneinheit zum Einsatz kamen, wird sich vorerst durch Probieren zeigen (**Tabelle 2**). Ein Hinweis auf die richtige Lösung können runde Abmessungen (z.B. auf 5 oder 10 Klafter genau) sein, die vorzugsweise bei der Planung und Absteckung (Vermessung) angewendet wurden.

<sup>6</sup> Unter Richtung versteht man die Abweichung von geodätisch Nord (0,00°) im Uhrzeigersinn.

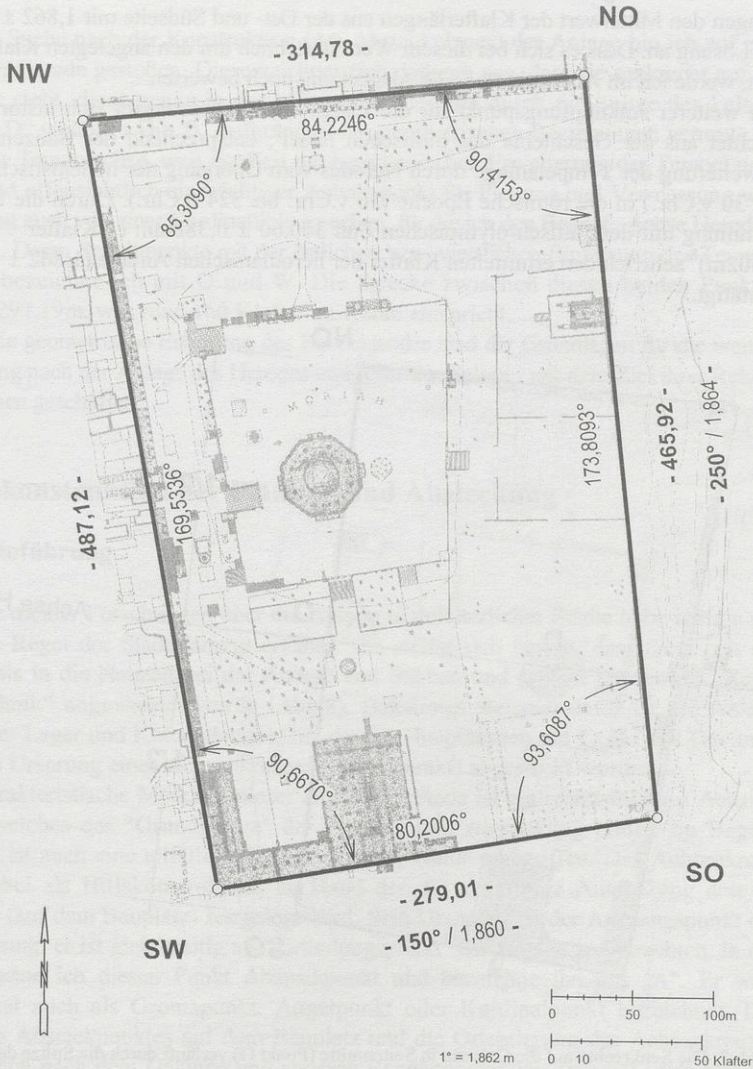


Abb.6: Das Viereck des Tempelplatzes, definiert durch die Eckpunkte NW, NO, SO und SW (Koordinaten **Tabelle 1**) mit Seitenangaben (Länge und Richtung), Innenwinkeln und Klafterwerten (Ost- und Südseite)

Bei der Forschung nach dem unbekanntem Klafter sehe ich nach bautechnischen Überlegungen den Mittelwert der Klafterlängen aus der Ost- und Südseite mit  $1,862 \pm 0,003\text{m}$  als Lösung an. Dass es sich bei diesem Wert tatsächlich um den angelegten Klafter handelt, werde ich im Abschnitt über die Absteckung noch beweisen.

Ein weiterer Anknüpfungspunkt für die Länge des Klafters ergibt sich historisch betrachtet aus der Geschichte des biblischen Israel<sup>7</sup>, entsprechend der Bauzeit für die Erweiterung der Tempelanlage durch Herodes vom Übergang der hellenistischen (332 bis 30 v.Chr.) in die römische Epoche (30 v.Chr. bis 324 n.Chr.). Durch die Übereinstimmung mit dem attisch-olympischen Fuß  $310,60 \pm 0,388\text{mm}$  (1 Klafter =  $1,864 \pm 0,002\text{m}$ )<sup>8</sup> sehe ich den ermittelten Klafter der herodianischen Anlage ( $1,862 \pm 0,003\text{m}$ ) bestätigt.

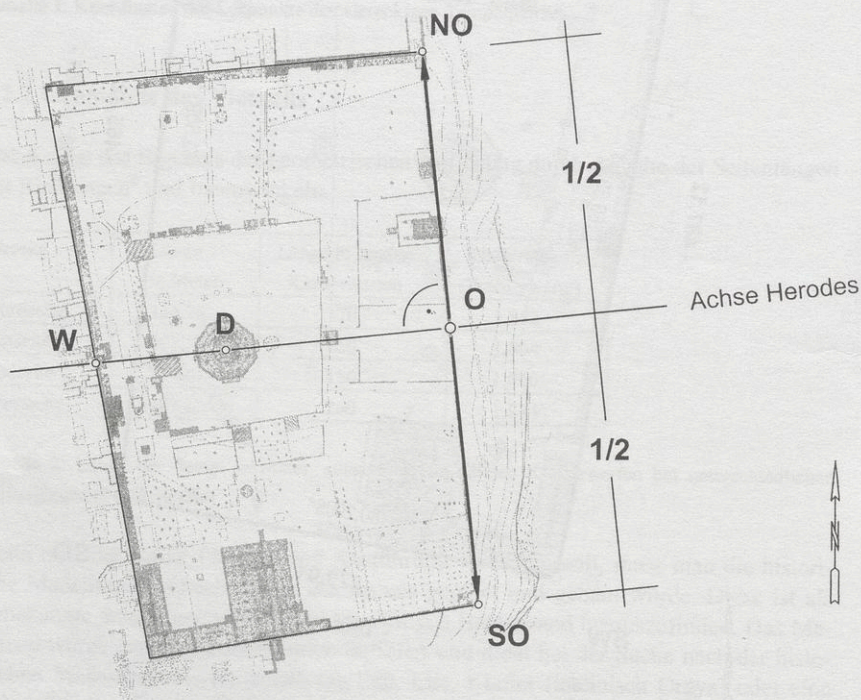


Abb.7: Die Senkrechte auf die Ostseite in Seitenmitte (Punkt O) verläuft durch die Spitze des Felsendomes (Mitte des Heiligen Felsens, Punkt D) und schneidet die Westseite im Punkt W. D ist die Spitze des Felsendomes (Trigonometrie der Landesvermessung)

<sup>7</sup> Erich Zenger u.a., Einleitung in das alte Testament; Stuttgart: Kohlhammer, 4.Auflage (2001) 534

<sup>8</sup> Rolf C. A. Rottländer, „Das neue Bild der antiken Metrologie, Alte Vorurteile - Neue Beweise“, Sonderdruck aus den Jahresheften des Österreichischen Archäologischen Institutes; Band 63, Hauptblatt (1993) 11

## 2.2.3 Eine besondere Gerade

Auf der Suche nach der Konstruktion (des Absteckplanes) der Anlage bin ich auf eine spezielle Gerade gestoßen. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie senkrecht auf die Ostseite steht, diese genau in der Mitte schneidet und durch die Spitze des Felsendomes „D“ verläuft (Abb.7). Aufgrund dieser geometrischen Beziehungen vermute ich in ihr die Tempelachse, weil zur Zeit der herodianischen Erweiterung der Tempel noch stand und offensichtlich ein wichtiger Anhaltspunkt für Planung und Vermessung war. Man kann auch von einer Kardinallinie sprechen, für die ich den Begriff „Achse Herodes“ einführe. Deren Schnittpunkte mit der östlichen bzw. westlichen Einfassung des Tempelplatzes bezeichne ich mit O und W. Die Strecke zwischen diesen beiden Punkten beträgt 297,19m, was rund 160 Klafter zu 1,86m entspricht.

Durch die geometrische Erfassung des Baubestandes sind die Grundlagen für die weitere Forschung nach der Anlage des Herodes und jener des Salomo mit dem Ziel ihrer Rekonstruktionen geschaffen.

## 2.3 Rekonstruktion der Planung und Absteckung

### 2.3.1 Einführung

Im Zuge meiner Forschungen über die Anlage mittelalterlicher Städte habe ich die allgemeine Regel der Stadtplanung erkannt.<sup>9</sup> Es stellte sich heraus, dass diese seit der Antike bis in die Neuzeit bei der Anlage von Städten und großen Plätzen als „Regel der Technik“ angewendet wurde (Abb.8). Bekanntes Beispiel dafür ist die Anlage römischer Lager und Kolonialstädte, bei der die Hauptachsen mit *Cardo* und *Decumanus* vom Ursprung eines Achsenkreuzes (Gromapunkt) abgesteckt wurden.

Das charakteristische Merkmal dieser Absteckmethode ist ein rechtwinkliges Achsenkreuz, welches das "Grundgerüst" der Planung und Absteckung bildet. Im Begriff Planung ist auch eine allfällige Korrektur in der Natur inbegriffen. Das Achsenkreuz dient dabei als Hilfskonstruktion, an Hand der die endgültige Ausführung erst im Gelände (auf dem Bauplatz) festgelegt wird. Sein Ursprung ist der Ausgangspunkt der Vermessung; er ist gleichzeitig als "Gründungspunkt" der Anlage zu betrachten. In der Folge nenne ich diesen Punkt Absteckpunkt und bezeichne ihn mit „A“. Er wird manchmal auch als Gromapunkt, Angelpunkt oder Kardinalpunkt bezeichnet. Die Lage des Absteckpunktes auf dem Bauplatz und die Orientierung des Achsenkreuzes richten sich nach dem Gelände und anderen Randbedingungen, wie z.B. dem Verlauf von Straßen oder Gewässern.

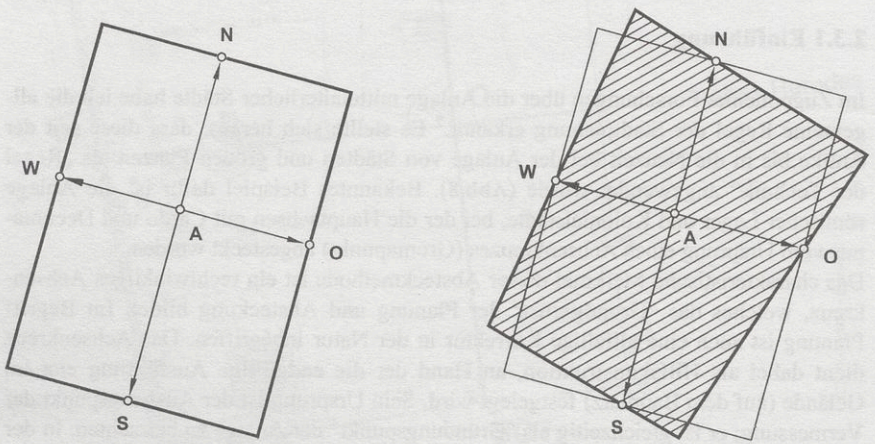
<sup>9</sup> Erwin Reidinger, „Mittelalterliche Gründungsstädte in Niederösterreich, Grundlagen-Regel-Beispiele“, in: Österreichische Ingenieur- und Architektenzeitschrift (ÖIAZ), Wien, 143. Jg., Heft1/1998.-ders. (Anm.1) 141-161, 194ff, 378ff

Die Länge der Achsabschnitte wird meist auf runde Klafterwerte abgestuft (z.B. auf 5 oder 10 Klafter genau). Die vier Endpunkte des Achsenkreuzes bezeichne ich als Hauptpunkte. Sie sind durch ihre ausgewählte Lage bereits auf das Gelände abgestimmt und daher häufig verbindliche Punkte bei der Festlegung der Einfassung (Stadtmauer). Das entsprechend dem Achsenkreuz umschriebene Viereck nenne ich Grundrechteck.

Im Wesentlichen lassen sich bei der Absteckung viereckiger Anlagen zwei Fälle unterscheiden:

- **Fall 1 (Abb.8):** Das Grundrechteck entspricht bereits der Ausführung. Nachträgliche Korrekturen sind nicht erforderlich (Idealfall z.B. bei ebenem Gelände).
- **Fall 2 (Abb.8):** Das Grundrechteck dient als Hilfskonstruktion. Bei seiner Beurteilung in der Natur hat sich die Notwendigkeit von Korrekturen herausgestellt (z.B. Geländeanpassung).

Manchmal wurde von den Hauptpunkten des Grundrechtecks abgewichen. Eine derartige Abweichung geschah aber nicht willkürlich, sondern stets nach geometrisch nachvollziehbaren Gesichtspunkten. Der Tempelplatz in Jerusalem gehört vermutlich zu diesem Fall.



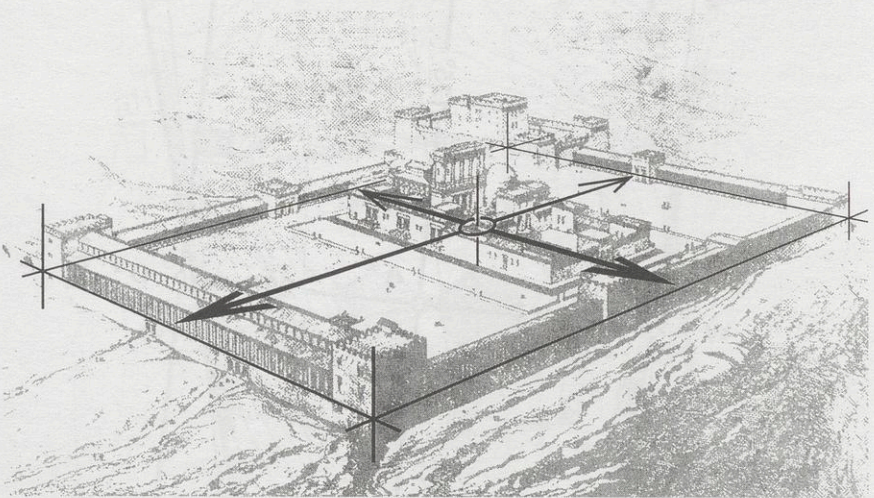
**Abb. 8:** Allgemeine Regeln für die Absteckung von Städten und großen Plätzen

- A ..... Absteckpunkt der Anlage
- N, O, S, W ..... Hauptpunkte (Endpunkte des Achsenkreuzes)
- Strecken AN, AO, AS, AW ..... Achsabschnitte des Achsenkreuzes
- Strecken NS, OW ..... Hauptachsen des Achsenkreuzes (Seiten des Grundrechtecks)

- Fall 1:** Grundrechteck entspricht der Ausführung (Idealplan)
- Fall 2:** Grundrechteck ist Hilfskonstruktion für die Ausführung nach einem allgemeinen Viereck (geradliniger Abweichungsfall)

### 2.3.2 Anlage des Herodes

Wenn ich davon ausgehe, dass es sich beim Idealplan der Anlage des Herodes um einen rechteckigen Entwurf gehandelt hat, könnte dieser so ausgesehen haben wie es ein mögliches „Modell“ in **Abb.9** zeigt. Symmetrieachse wäre die Tempelachse, die der von mir schon als Achse Herodes bezeichneten Geraden gleichkäme (vgl. **Abb.7**).



**Abb.9:** „Modell“ des rechteckigen Idealplanes der herodianischen Anlage. Die Tempelachse (Achse Herodes) ist Symmetrieachse. (Idealplan nach Reidinger, Rekonstruktion der Tempelanlage nach M. de Vogüé, 1864, Lage des Tempels von Reidinger in die Mitte verschoben).

Sollte das Viereck der herodianischen Anlage nach den allgemeinen Regeln für die Absteckung von Städten und großen Plätzen (vgl. **Abschnitt 2.3.1**) geplant und ausgeführt worden sein, dann muss es auch ein Achsenkreuz bzw. Grundrechteck geben. Vorläufig gehe ich davon aus, dass das Viereck des Bestandes (vgl. **Abb.6**) das Viereck der Anlage des Herodes ist. Auch wenn Mauerstellen augenscheinlich aus jüngeren Zeitepochen stammen, nehme ich an, dass die Fundamente unverändert und daher die vorhandenen Mauerfluchten die ursprünglichen geblieben sind.

#### Achsenkreuz und Grundrechteck

Anhaltspunkte bei der Suche nach dem Achsenkreuz bzw. Grundrechteck sind die Ostseite der Anlage mit einer Länge von 250 Klafter und die Senkrechte auf diese in Seitenmitte, die ich schon als besondere Gerade unter dem Begriff Achse Herodes ausgewiesen habe (vgl. **Abb.7**).

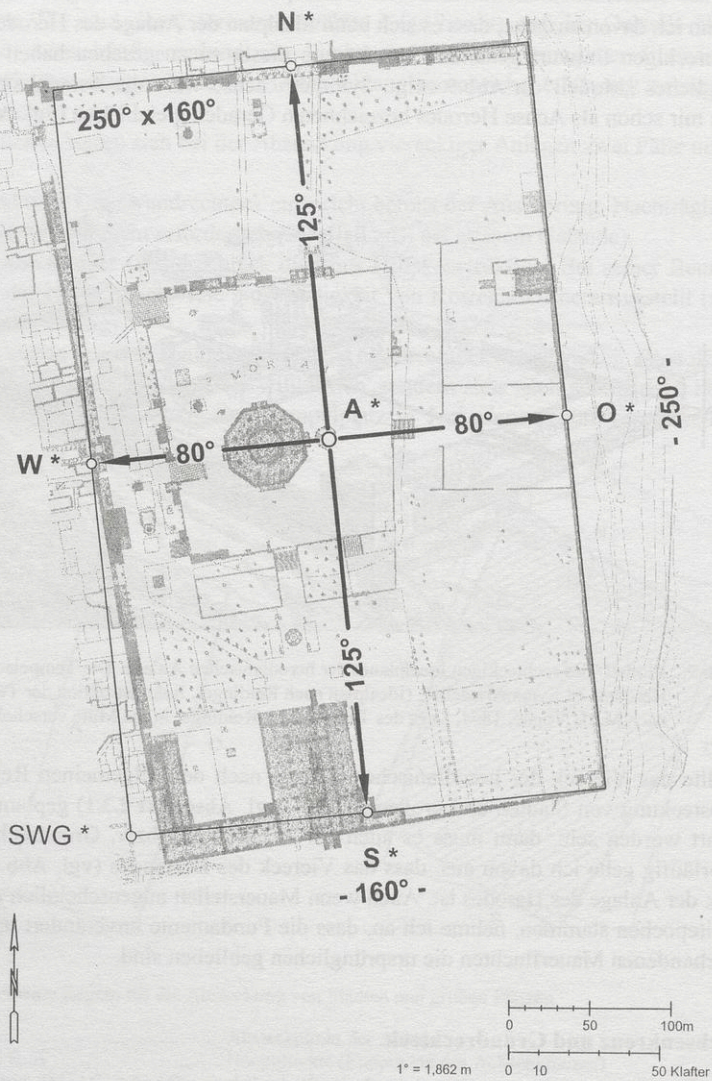


Abb. 10: Das Grundrechteck der herodianischen Anlage (160 x 250 Klafter).



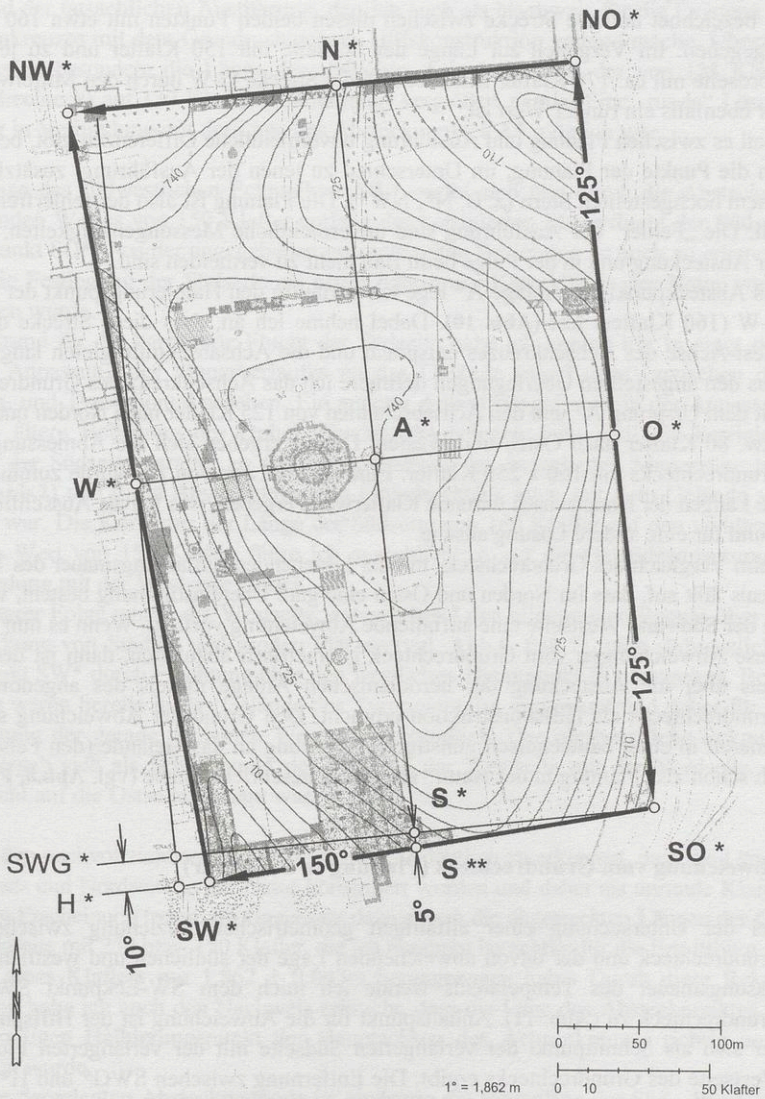


Abb. 11: Absteckung der Einfassungsmauern der herodianischen Anlage mittels des Grundrechtecks von 160 x 250 Klafter als Hilfskonstruktion.

Den Schnittpunkt mit der Ostseite habe ich bereits mit O, jenen mit der Westseite mit W bezeichnet und die Strecke zwischen diesen beiden Punkten mit etwa 160 Klafter angegeben. Im Vergleich zur Länge der Südseite mit 150 Klafter und zu jener der Nordseite mit ca. 170 Klafter zeichnet sich die Strecke O-W durch den Mittelwert aus, der ebenfalls ein runder Wert ist.

Weil es zwischen Planung und Ausführung unvermeidliche Differenzen gibt, bezeichne ich die Punkte der Planung, im Unterschied zu jenen der Ausführung, zusätzlich mit einem hochgestellten Stern (z. B. N\*, NW\*). Die Planung ist also der fehlerfreie Idealfall. Die „Fehler“ der Ausführung sind unvermeidliche Messungenauigkeiten, die bei der Absteckung und in der Folge beim Bau nicht zu vermeiden sind.

Als Absteckpunkt der Anlage A\* lege ich vorläufig den Halbierungspunkt der Strecke O-W (160 Klafter) fest (Abb. 10). Dabei nehme ich an, dass diese Strecke der Ost-West-Achse des Achsenkreuzes entsprach und die Achsenabschnitte gleich lang waren. Aus den angestellten Überlegungen definiere ich das Achsenkreuz des Grundrechtecks mit dem Ursprung A\* und den Achsenabschnitten von 125 Klafter nach Norden und Süden bzw. 80 Klafter nach Osten und Westen. Daraus ergeben sich die Abmessungen des Grundrechtecks mit 160 x 250 Klafter. Eine andere Lage von A\* würde zumindest für die Längen der Hauptachsen unrunde Klafterwerte ergeben, was ich als Ausschließungsgrund für eine andere Lösung ansehe.

Beim Vergleich des Grundrechtecks mit der bestehenden Einfassungsmauer des Tempelareals fällt auf, dass im Norden und Osten eine gute Übereinstimmung besteht, während an der Süd- und Westseite eine auffallende Abweichung vorliegt. Wenn es nun gelingt, diese Abweichungen vom Grundrechteck geometrisch abzuleiten, dann ist der Nachweis über die Absteckung der herodianischen Anlage mittels des angenommenen Grundrechtecks als Hilfskonstruktion erbracht. Den Grund der Abweichung sehe ich generell in einer bautechnisch günstigen Anpassung an das Gelände (den Felsen), die ich schon als „Planung in der Natur“ allgemein beschrieben habe (vgl. Abb.8, Fall 2).

### **Abweichung vom Grundrechteck (Planung in der Natur)**

Bei der Untersuchung einer allfälligen geometrischen Beziehung zwischen dem Grundrechteck und der davon abweichenden Lage der südlichen und westlichen Einfassungsmauer des Tempelareals wende ich mich dem SW-Eckpunkt SWG\* im Grundrechteck zu (Abb. 11). Anhaltspunkt für die Abweichung ist der Hilfspunkt H\*, der sich als Schnittpunkt der verlängerten Südseite mit der verlängerten Flucht der Westseite des Grundrechtecks ergibt. Die Entfernung zwischen SWG\* und H\* beträgt 10 Klafter. Ob nun diese Abweichung in Verlängerung der Westseite des Grundrechtecks mit 10 Klafter nach Süden oder in Verlängerung der Nord-Süd Achse mit 5 Klafter vom Punkt S\* nach S\*\* abgesteckt wurde, ist belanglos, weil beide zum selben Ergebnis führen. Bei diesen runden Werten handelt es sich offensichtlich um den

gesuchten geometrischen Zusammenhang zwischen der Abweichung vom Grundrechteck und der tatsächlichen Ausführung, den ich auch als Nachweis für die Existenz des Achsenkreuzes mit dem Grundrechteck als Hilfskonstruktion geltend mache. Überzeugend ist insbesondere die Länge des südlichen Achsabschnittes, der von 125 Klafter (Grundrechteck) auf 130 Klafter (Ausführung) vergrößert wurde. Eine „runde“ Lösung, die nur in Verbindung mit der Lage des Absteckpunktes A\* möglich war.

Die Lage des südwestlichen Eckpunktes SW\* ergibt sich nun durch die Absteckung des runden Wertes von 150 Klafter entlang der korrigierten Mauerflucht der Südseite vom Punkt SO\*. Aus der angegebenen geometrischen Beziehung ist auch zu erkennen, dass die Festlegung der Südseite als erster Schritt der Korrektur in der Natur vorgenommen wurde.

Den Grund für die korrigierte Flucht der Südseite habe ich vorerst nur in einer optimalen Anpassung des Mauerverlaufes an das Gelände (die Kuppe) zwischen dem Kidron- und Tyropoiontal gesehen. Ein anderer Anlass könnte auch in der Anpassung an die ältere Bebauung des Ophel (Davidstadt) gelegen sein, weil die korrigierte Flucht der Südseite parallel zu den Mauerfluchten der freigelegten Mauerzüge liegt (vgl. **Abb.2**) und diese Abweichung vom Grundrechteck auch mit dem Gelände vereinbar war. Die Korrektur der Länge der Südseite von 160 Klafter auf den verkürzten runden Wert von 150 Klafter führe ich ausschließlich auf die Geländeanpassung in Verbindung mit der Westseite zurück.

In weiterer Folge wurde die Westseite, entsprechend den allgemeinen Regeln über die Absteckung von Städten und großen Plätzen (vgl. **Abb.8, Fall 2**), vom südwestlichen Eckpunkt SW\* durch Fluchtung über den westlichen Hauptpunkt W\* festgelegt. Beide Punkte waren bereits in das Gelände des Tyropoiontales eingepasst und daher für die Festlegung der gerade geplanten Westseite verbindlich. Der nordwestliche Eckpunkt NW\* ergab sich als Schnittpunkt der Fluchten der Westseite mit der Nordseite, die senkrecht auf die Ostseite geplant war.

Durch den nachvollziehbaren Absteckvorgang ist deutlich zu erkennen, dass die Längen der West- und Nordseite in der Natur konstruiert wurden und daher als unrunde Klafterwerte in Erscheinung treten. Im Gegensatz dazu stehen die abgesteckten Längen der Ost- und Südseite mit 250 bzw. 150 Klafter, die ich nunmehr berechtigt für die Ermittlung der Länge eines Klafters mit  $1,862 \pm 0,003\text{m}$  herangezogen habe. Durch diese Rekonstruktion habe ich auch den Nachweis erbracht, dass die Lage des Absteckpunktes A\* im jeweiligen Halbierungspunkt der Hauptachsen des Achsenkreuzes richtig angenommen wurde.

Aus der dargelegten Absteckmethode ist eindeutig die Neuanlage der Süd-, West- und Nordseite der herodianischen Anlage zu erkennen. Eine Ausnahme bildet lediglich der mittlere Abschnitt der Ostseite, der zu dieser Zeit schon bestand und nur beidseitig verlängert wurde.

Die praktischen Auswirkungen dieser Planung zeigen sich in gewaltigen Mauern, insbesondere im Bereich der SO-Ecke, wo ihre Höhe etwa 44m beträgt.<sup>10</sup> Die Gründung der Mauern im anstehenden Felsen war eine wesentliche Voraussetzung für deren Standsicherheit.

Die Planung der Anlage des Herodes konnte ich geodätisch nachvollziehen; ihre geometrische Darstellung zeigt (Abb.12).

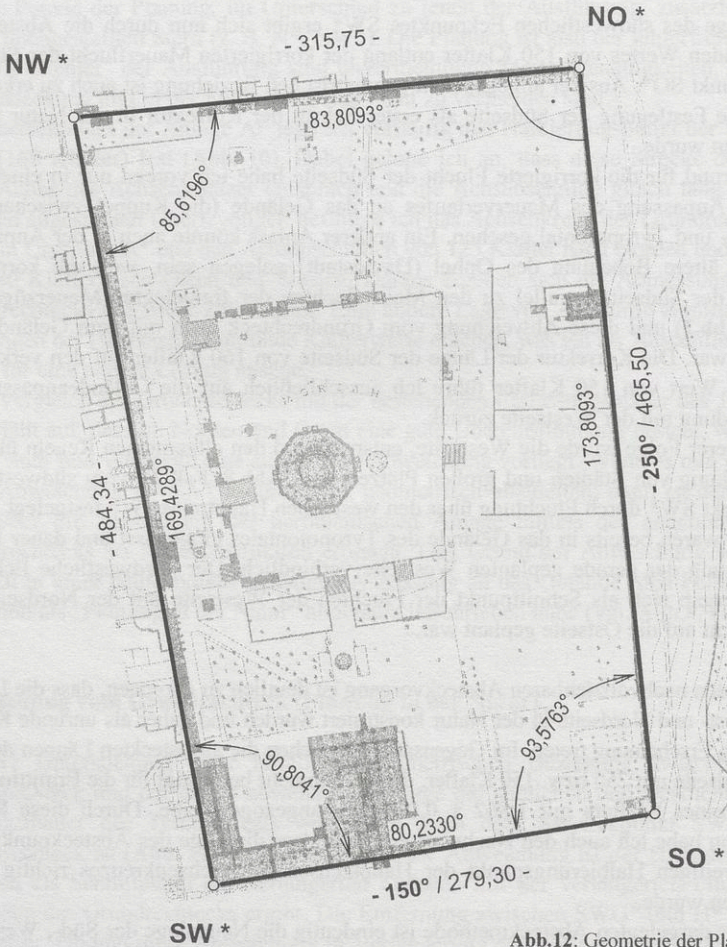


Abb.12: Geometrie der Planung  
(Ausführung vgl. Abb.6)

<sup>10</sup> Die von Busink angegebene Mauerhöhe an der SO-Ecke mit 55m habe ich mit dem Fuß von 30,48cm (statt 30cm) auf 44m korrigiert. Vgl. TH. A. Busink (Zit. Anm.11) 953

## Gegenüberstellung Planung - Ausführung

Auf die Tatsache, dass es zwischen Planung (Soll-Werte) und Ausführung (Ist-Werte) unvermeidbare Differenzen gibt, habe ich schon hingewiesen. Die Abweichungen bei den Seitenlängen, Innenwinkeln und Richtungen sind durch den Vergleich der Werte in **Abb.12** mit jenen in **Abb.6** möglich.

Die Abweichungen in der Lage lassen sich aber am besten durch die Koordinatendifferenzen der Eckpunkte ausdrücken (**Tabelle 3**). Die absoluten Abweichungen berechnen sich als Resultierende der jeweiligen Differenzen der x- und y-Abweichungen.

Ecke	y-Abweichung (m)	x-Abweichung (m)	Resultierende (m)
NO / NO*	+ 0,39	- 0,17	0,43
SO / SO*	+0,34	+ 0,25	0,42
SW / SW*	+ 0,03	+ 0,35	0,35
NW / NW*	- 0,34	- 2,55	2,57

**Tabelle 3:** Lagemäßige Abweichungen der Eckpunkte zwischen Planung und Ausführung

Die resultierenden Abweichungen nach Spalte 4 der **Tabelle 3** lassen sich in drei Werte um 0,4m und einen wesentlich größeren Wert mit 2,57m unterteilen. Die ersten Werte stupe ich im Verhältnis zur Genauigkeit der Plangrundlage ( $\pm 0,2$  bis 0,3m) als gleich ein und erkenne darin eindeutig die Umsetzung der Planung.

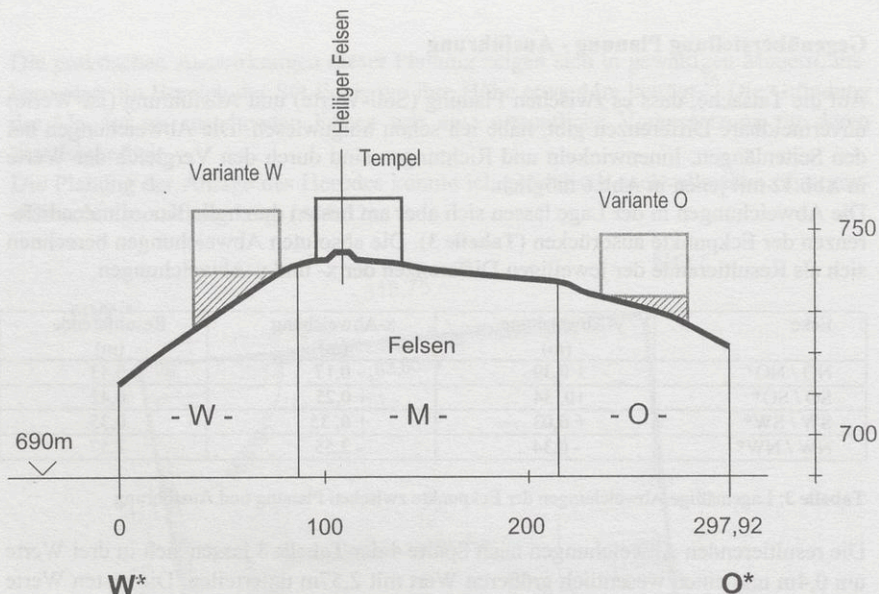
Anders verhält es sich bei der großen Abweichung im NW-Eckpunkt Richtung Norden. Hier sehe ich eine weitere beabsichtigte Korrektur, die mit dem anstehenden Felsen in Verbindung gebracht werden kann. Th. A. Busink<sup>11</sup> beschreibt, dass der westliche Teil der Nordseite über eine Länge von ca. 120m durch den Felsen der Burg Antonia begrenzt wird. Er zitiert auch Vincent, der auf eine Länge von rund 45m eine 6 bis 10m hohe künstliche Abarbeitung des Felsens angibt. Es ist auch möglich, dass die Errichtung der Burg Antonia an dieser Ecke einen Einfluss auf die Abweichung hatte.

## Lage des Tempels

Über die ehemalige Lage des Tempels gibt es heute keine gesicherten Angaben; ebenso schweigt die Bibel darüber. Traditionelle Auffassung ist, dass der Tempel dort stand, wo sich jetzt der Felsendom befindet. Nach anderen Meinungen, könnte der Tempel nördlich oder südlich des Heiligen Felsens situiert gewesen sein. Die Annahme einer Kontinuität in der Lage der Kultstätte von Salomo bis Herodes scheint jedoch gesichert.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Th. A. Busink, Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus; Leiden: Brill, 2.Band (1980) 990, 993

<sup>12</sup> Wolfgang Zwickel, Der salomonische Tempel; Mainz: Zabern (1999) 37



**Abb.13:** Geländeschnitt in der rekonstruierten Tempelachse zur Untersuchung über geeignete Standorte des Tempels (2-fach überhöht).

Aus meiner Sicht müsste der Tempel als wesentlicher Teil der gesamten Anlage mit dieser geometrisch verknüpft sein. Eine zum Planungskonzept beziehungslose isolierte Lage des Tempels schließe ich vorläufig aus. Die gesuchte geometrische Beziehung könnte am einfachsten durch eine besondere Stellung der noch unbekanntenen Tempelachse gegeben sein. Deshalb greife ich wieder auf die Achse Herodes zurück (vgl. **Abb.7**), in der ich bereits die Tempelachse vermutete. Den Planungsgrundsatz der Verknüpfung verfolge ich nicht nur bei der Anlage des Herodes, sondern später auch bei jener des Salomo.

Die Achse Herodes von vornherein als Tempelachse zu postulieren, wäre an sich verfrüht. Im Hinblick auf meine Rekonstruktion der Planung (vgl. **Abb.10** und **Abb.11**), in welcher die gesuchte Verknüpfung mit der Geometrie der Gesamtanlage zu erkennen ist, halte ich aber daran fest, zumal auch die Identität dieser Achse mit der Ost-West-Achse des von mir festgestellten Achsenkreuzes auffallend ist.

Die Bauleute des Herodes hatten bei ihren Überlegungen noch den Tempel vor Augen. Das „Modell“ in **Abb.9** vermittelt einen Eindruck von der dominierenden Stellung des Tempels in der herodianischen Anlage. Es ist daher naheliegend, die Tempelachse als Bezugsachse für die Erweiterung der Anlage zu wählen und von ihr aus Planung und Absteckung aufzubauen. Eine Besonderheit sollte noch in der symmetrischen Ver-

längerung der Ostseite in Bezug auf die Tempelachse bestehen. Bei den gegebenen Geländebeziehungen ein ehrgeiziges Planungsziel verbunden mit einer besonderen bautechnischen Herausforderung.

Vielleicht wollte man mit diesem symmetrischen Ausbau eine alte Ordnung wieder herstellen, die es unter Umständen schon bei der Anlage des Salomo gegeben hat. Es ist denkbar, dass eine solche Ordnung im Laufe der Zeit durch die mehrstufigen Erweiterungen nach Süden (vgl. **Abb.1**) verloren ging, aber noch im Bewusstsein der Priesterschaft und Bauleute vorhanden war.

Bisher habe ich nur von der rekonstruierten Tempelachse gesprochen. Die Achse bestimmt noch nicht die Lage des Tempels; sie schränkt diese aber auf sich ein. Als nächster Schritt sind daher Überlegungen über die Situierung des Tempels auf dieser Achse anzustellen.

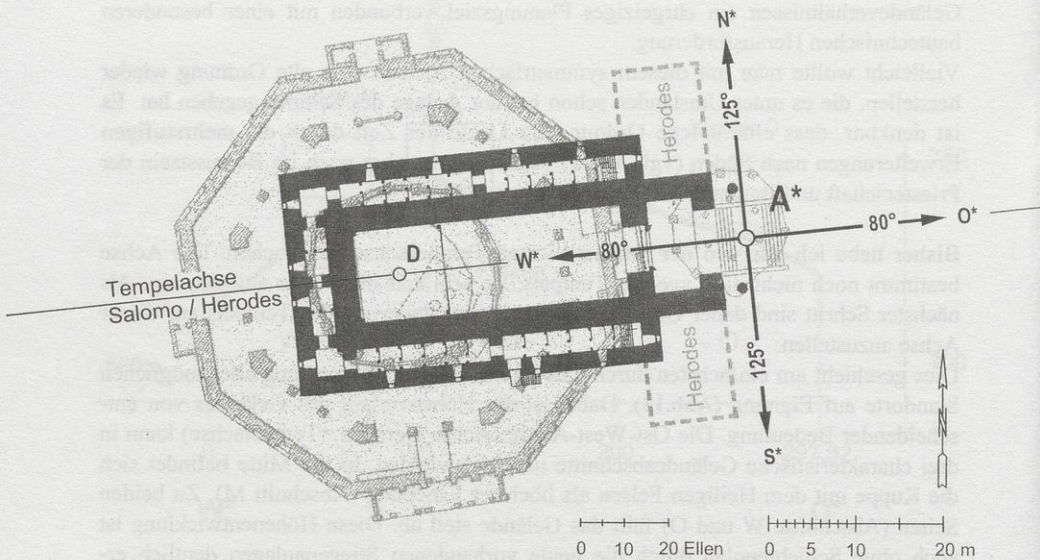
Dies geschieht am einfachsten durch eine bautechnische Überprüfung aller möglichen Standorte auf Eignung (**Abb.13**). Dabei ist der Höhenverlauf des Geländes von entscheidender Bedeutung. Die Ost-West-Achse (Achse Herodes =Tempelachse) kann in drei charakteristische Geländeabschnitte unterteilt werden. In der Mitte befindet sich die Kuppe mit dem Heiligen Felsen als höchste Erhebung (Abschnitt M). Zu beiden Seiten (Abschnitte W und O) fällt das Gelände steil ab. Diese Höhenentwicklung ist auch ohne Schichtenplan durch die heute vorhandenen Stiegenanlagen deutlich erkennbar (vgl. **Abb.2** und **Abb.3**).

Aus bautechnischer Sicht ziehe ich daraus den Schluss, dass sich der Tempel nur im Bereich der Kuppe (Abschnitt M) befinden kann. Dafür spricht der annähernd ebene Bauplatz mit den guten Eigenschaften des anstehenden Felsens als Baugrund. Die Anlage eines entsprechenden Vorplatzes ist auch ein Beurteilungskriterium.

Bei einer Situierung im Hangbereich hätte es erhebliche architektonische, bautechnische und statische Probleme gegeben. Zuzufolge der Geländeneigung wären nämlich Unterkonstruktionen bis zu etwa 15m Höhe notwendig gewesen (Varianten W und O in **Abb.13**).

Außerdem ist zu berücksichtigen, dass der Tempel bei der Planung des Herodes schon als Zwangsbedingung vorgegeben war, womit ich mich im Abschnitt über die Anlage des Salomo noch ausführlich befassen werde. Jetzt kann schon gesagt werden, dass aufgrund der kleineren Anlage des Salomo dessen Tempel nicht so weit westlich vom Heiligen Felsen gelegen sein konnte, als dies bei der größeren Anlage des Herodes möglich gewesen wäre.

In erster Näherung situiere ich aus den angeführten Gründen den Tempel so, dass er auf der bereits festgelegten Tempelachse (Achse Herodes) mit dem Allerheiligsten auf dem Heiligen Felsen zu liegen kommt (**Abb.14**). Zu beachten ist dabei die Anordnung der Zisternen, die zur Lage des rekonstruierten Tempels keinen Widerspruch darstellen dürfen, da der unmittelbare Bauplatz von diesen unterirdischen Einbauten wahrscheinlich frei war.



**Abb.15:** Der Tempel mit dem Allerheiligsten über dem Heiligen Felsen in Beziehung zum Absteckpunkt und Achsenkreuz vor dem Tempelportal. Dargestellt ist der Tempel des Salomo mit der geplanten Erweiterung durch Herodes im Vergleich zur Lage des Felsendomes. (Tempel des Salomo aus W. Zwickel (Anm.12) 94, Erweiterung Herodes nach Reidinger)

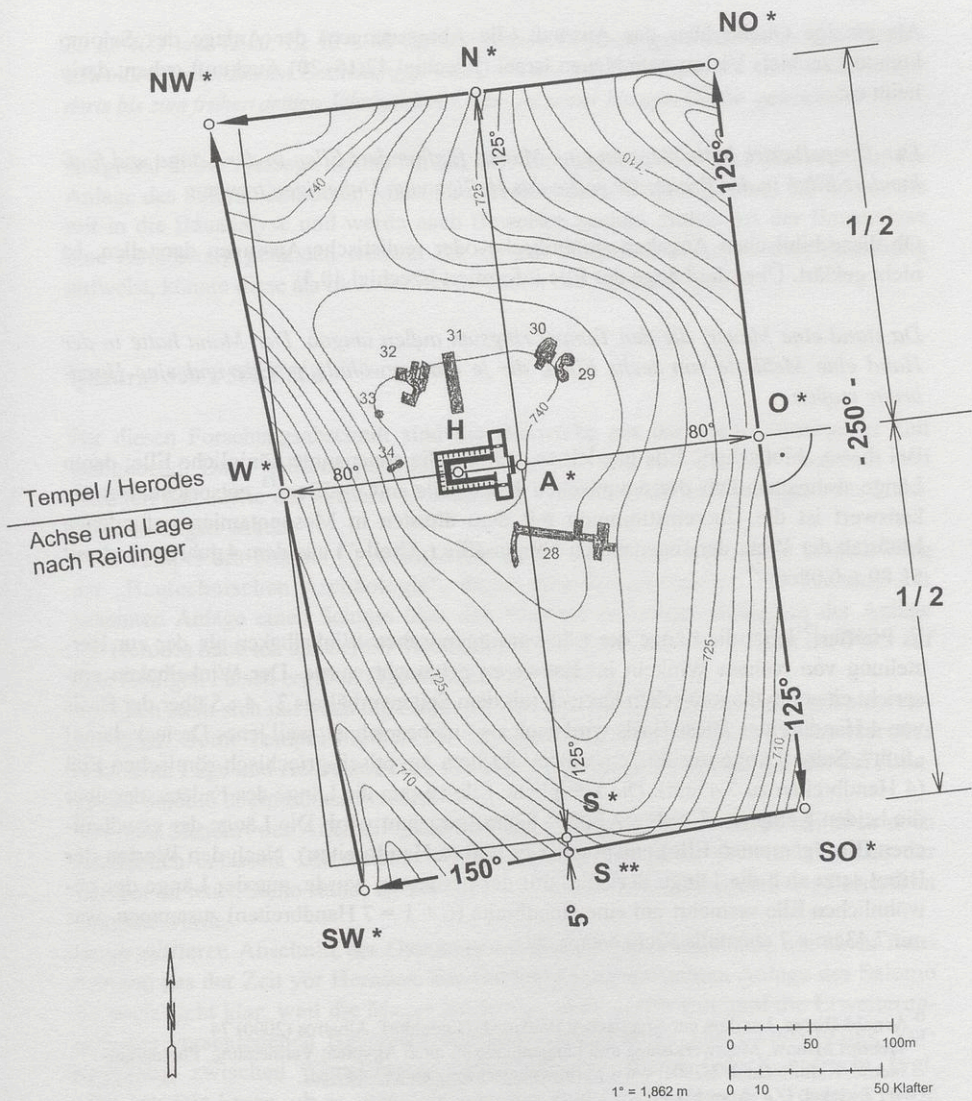
**Abb.15** zeigt im Detail die von mir rekonstruierte Lage des Tempels mit dem Allerheiligsten über dem Heiligen Felsen. Beim Tempel handelt es sich noch um den Tempel des Salomo/Serubbabel, der durch Herodes umgebaut und erweitert wurde.

Vor dem Tempelportal liegt der Absteckpunkt A\* der herodianischen Anlage mit dem Achsenkreuz für die Erweiterung des Tempelplatzes (vgl. **Abb.14**). Nach Norden, Osten und Süden hat es bei der Absteckung der Hauptpunkte N\*, O\* und S\* vermutlich freie Sicht gegeben. Die Lage des westlichen Hauptpunktes W\* musste mittels Hilfslinien (Parallelabsteckung) bestimmt werden.

### 2.3.3 Anlage des Salomo

Im Unterschied zur Anlage des Herodes, die ich noch anhand des Baubestandes rekonstruieren konnte, fehlen für die Rekonstruktion der Anlage des Salomo derartige Grundlagen. Die Bezeichnung „Anlage des Salomo“ habe ich unabhängig davon getroffen, ob Salomo tatsächlich Bauherr war oder nicht.





**Abb.14:** Rekonstruktion der Anlage des Herodes mit Situierung des Tempels auf dem Heiligen Felsen mit Schichtenplan und Lage der Zisternen  
 H ... Heiliger Felsen

## Biblische Hinweise (Tempelareal, Maßeinheit)

Als einzige Quelle über das Ausmaß (die Abmessungen) der Anlage des Salomo könnte Ezechiels Vision vom Neuen Israel (Ezechiel 42,15–20) Auskunft geben; darin heißt es:

*Der Tempelbezirk hatte ringsum eine Mauer, fünfhundert Ellen in der Länge und fünfhundert Ellen in der Breite; sie sollte das Heilige vom Unheiligen trennen.*

Ob diese biblischen Angaben symbolische oder realistische Aussagen darstellen, ist nicht geklärt. Über die Länge der Elle informiert Ezechiel 40,5:

*Da stand eine Mauer, die den Tempel ringsum außen umgab. Der Mann hatte in der Hand eine Meßlatte von sechs Ellen, die je eine gewöhnliche Elle und eine Handbreite maßten.*

Bei dieser „biblischen“ Elle handelt es sich um die sogenannte königliche Elle; deren Länge wahrscheinlich der ägyptischen Königselle mit ca.52cm<sup>13</sup> entspricht. Bemerkenswert ist die Übereinstimmung mit dem ältesten in Mesopotamien gefundenen Maßstab der Welt, der sogenannten Nippur-Elle („Urelle“) aus dem 4.Jahrtausend mit  $51,89 \pm 0,08\text{cm}$ .<sup>14</sup>

E. Pfeiffer<sup>15</sup> leitet die Länge der Elle vom ägyptischen Winkelhaken ab, der zur Herstellung von rechten Winkeln im Bauwesen gebraucht wurde. Der Winkelhaken entspricht einem pythagoräischen Dreieck mit dem Seitenverhältnis 3 : 4 : 5 über der Basis von 4 Handbreiten. Diese Basis wird auch als Fuß bezeichnet, weil jenes Dreieck darauf „fußt“. Seine Länge mit 29,7cm entspricht dem ägyptisch-griechisch-römischen Fuß (4 Handbreiten zu 7,43cm). Die königliche Elle ist nun die Länge des Fadens, der über die beiden Katheten ( $3 + 4 = 7$  Fuß = 52cm) gespannt wird. Die Länge der gewöhnlichen Elle (gemeinen Elle) entsprach  $1 \frac{1}{2}$  Fuß (6 Handbreiten). Nach den Worten der Bibel setzt sich die Länge der Elle, mit der gemessen wurde, aus der Länge der gewöhnlichen Elle vermehrt um eine Handbreite ( $6 + 1 = 7$  Handbreiten) zusammen, was mit  $7,43\text{cm} \times 7$  ebenfalls 52cm entspricht.

<sup>13</sup> Arnold Dieter, Lexikon der ägyptischen Baukunst; Düsseldorf: Albatros (2000) 74  
Helmut Minow, Messwerkzeuge und Längenmaße im alten Ägypten; Vermessung, Photogrammetrie, Kulturtechnik 4/2001, [www.vermessungschweiz.ch/242-247.pdf](http://www.vermessungschweiz.ch/242-247.pdf)  
W. Zwickel, (Zit. Anm.12) 47

<sup>14</sup> R. C.A. Rottländer, (Anm.8) 7, 11

<sup>15</sup> Elisabeth Pfeiffer, „Die alten Längen- und Flächenmaße. Ihr Ursprung, geometrische Darstellung und arithmetische Werte“, in: Siegener Abhandlungen zur Entwicklung der materiellen Kultur; St. Kathrinen: Scripta Mercaturae Verl., Bd.2 (1986) 14, 16f, 63, 66

Über die Entstehungszeit der zitierten Bibelstellen führt Georg Braulik<sup>16</sup> aus:

*Zu Ez 40,5 und 42,20: Ez 40 – 48, der sogenannte Verfassungsentwurf ist in einem wahrscheinlich komplizierten Entstehungsprozess von der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts bis zum frühen dritten Jahrhundert v. Chr. zu seiner jetzigen Größe gewachsen.*

Aufgrund dieser Aussage nehme ich an, dass die Angaben über die Abmessungen der Anlage des Salomo und deren Maßeinheit realistischen Ursprungs sind. Ich nehme sie mit in die Bauanalyse und werde nach Beweisen suchen. Sollte bei der Bauanalyse eine Abmessung gefunden werden, die zu den biblischen Angaben eine Beziehung aufweist, könnte diese als Indiz für das „Quadrat des Ezechiel“ gelten.

### **Quadrat 500 x 500 Ellen**

Für diesen Forschungsabschnitt sind die Bauwerke aus der vorherodianischen Zeit maßgebend. Dazu gehören jedenfalls der Tempel, den Herodes nur umgebaut und erweitert hat, sowie der mittlere Abschnitt der Ostmauer, der in das Projekt des Herodes einbezogen wurde.

Vom Tempel des Salomo ist nichts erhalten. Ich werde versuchen über meinen Weg der „Bautechnischen Archäologie“, durch eine Rekonstruktion der Planung der gesamten Anlage einen Schluss über den Standort zu ziehen. Bezüglich der Anlage des Herodes habe ich das bereits durchgeführt; dabei hat sich als Standort der Platz auf dem Heiligen Felsen ergeben (vgl. **Abb.14** und **Abb.15**).

Für mich stellt sich nur noch die Frage, ob sich auch die Anlage des Salomo konstruieren lässt. Beim Tempel bleiben die im Abschnitt über die Anlage des Herodes erforschte Lage und Achse aufrecht. Sie können somit als wesentliche Teile der Anlage des Salomo übernommen werden.

Mit dem Standort des Allerheiligsten über dem Heiligen Felsen werde ich mich noch ausführlich befassen. Die meisten Wissenschaftler sind heute der Ansicht, dass der Tempel an jener Stelle stand, an der später, in der Zeit der Omajaden, der Felsendom errichtet wurde.

Beim mittleren Abschnitt der Ostmauer handelt es sich unbestritten um einen Bauzustand aus der Zeit vor Herodes. Die Beziehung zur gesuchten Anlage des Salomo ist noch nicht klar, weil die Mauer beidseitig verlängert wurde und die Erweiterungen aus verschiedenen Baustufen stammen (vgl. **Abb.1**). Die rechtwinklige Verknüpfung zwischen Tempelachse und Ostmauer bleibt jedoch aufrecht (vgl. **Abb.14**). Die Frage, ob es zwischen der Lage und Orientierung des Tempels sowie der Ostmauer einen weiteren geometrischen Zusammenhang gibt, soll auch für die Anlage des Salomo Gegenstand der Forschung sein.

---

<sup>16</sup> pers. Mitteilung: **Georg Braulik** (Wien)

Für die Bauanalyse der Ostmauer rufe ich die 10-fach verbreiterte Darstellung der Mauerflucht in **Abb.5** in Erinnerung. Zweck dieser Darstellung ist die exakte Erfassung des Verlaufes der Mauerflucht, die sich vereinfacht als Polygonzug beschreiben lässt (**Abb.16**).

Als „Bezugsgerade“ für die Abweichungen soll die Verbindungslinie zwischen SO- und NO- Eckpunkt der herodianischen Anlage dienen. Vom SO-Eckpunkt ausgehend findet man in einer Entfernung von ca. 32m eine vertikale Baufluge. Im Anschluss daran ist nach ca. 48m im Punkt KS ein deutlicher Knick erkennbar. Zwischen SO und KS verläuft die Mauerflucht etwa entlang der Bezugsgeraden.

Vom Punkt KS bis zum Punkt KN ist die Mauerflucht nach außen gekrümmt und lässt sich in vier gerade Abschnitte unterteilen. Die Abweichungen erreichen im Punkt 2 einen Höchstwert von rund 1m. Der Punkt KN liegt wieder auf der Bezugsgeraden und in der Folge auch die 105m lange Mauerflucht bis zum NO-Eckpunkt. Die Knickwinkel betragen im Punkt KS ca. 1° und im Punkt KN rund 1,3°.

Die Knickpunkte in den äußeren Abschnitten betrachte ich als Grenzpunkte verschiedener Baustufen und lasse außer acht, ob das Mauerwerk noch der ursprünglichen Bausubstanz entspricht, weil ich von der Beibehaltung der Fundamente anlässlich allfälliger Wiederaufbauten ausgehe. Im nördlichen Knickpunkt KN vermute ich den nordöstlichen Eckpunkt der ehemaligen Anlage des Salomo und sehe deshalb in ihm den „Verknüpfungspunkt“ mit der Ostmauer und der Anlage des Herodes. Für den südlichen Knickpunkt KS wende ich diese Überlegung nicht an, weil die früheren Erweiterungen keine derartige Zuordnung erlauben.

Mein Ansatz für die Rekonstruktion der Anlage des Salomo stützt sich nun auf die Entfernung zwischen dem nördlichen Knickpunkt KN und dem Halbierungspunkt O, der als Schnittpunkt der Tempelachse mit der Ostseite bereits definiert ist. Die Entfernung zwischen KN und O beträgt 130m (**Abb. 16**). Teilt man diesen Wert durch die oben beschriebene Maßeinheit der „biblischen Elle“ (52cm), ergeben sich:  $130 : 0,52 = 250$  Ellen. Damit habe ich gefunden, was ich gesucht habe: nämlich eine runde Abmessung in Ellen, die als Planungswert der Anlage des Salomo eingestuft werden kann. Diese Abmessung entspricht genau der halben Seitenlänge des in der Vision des Ezechiel erwähnten Quadrates mit 500 x 500 Ellen. Die Tempelachse (Achse Herodes) ist dabei Symmetrieachse und der Punkt KN der NO-Eckpunkt der Anlage des Salomo.

Da Bauen stets eine dreidimensionale Aufgabe ist, untersuche ich das Forschungsergebnis auch im Aufriss der Ostmauer (**Abb.17**). In der Zeichnung fällt auf, dass die Mauer im Knickpunkt KN auch einen Knick in der Steigung hat. Diesen Steigungsknick gibt es in der Natur nicht, dafür aber einen Höhengsprung. Für die weitere Untersuchung lasse ich diesen Umstand außer acht, weil er sicher einer späteren Zeit zuzuschreiben ist. Bemerkenswert ist jedoch die Übereinstimmung dieser Unstetigkeitsstellen im Grund- und Aufriss, die einen Zusammenhang vermuten lässt.

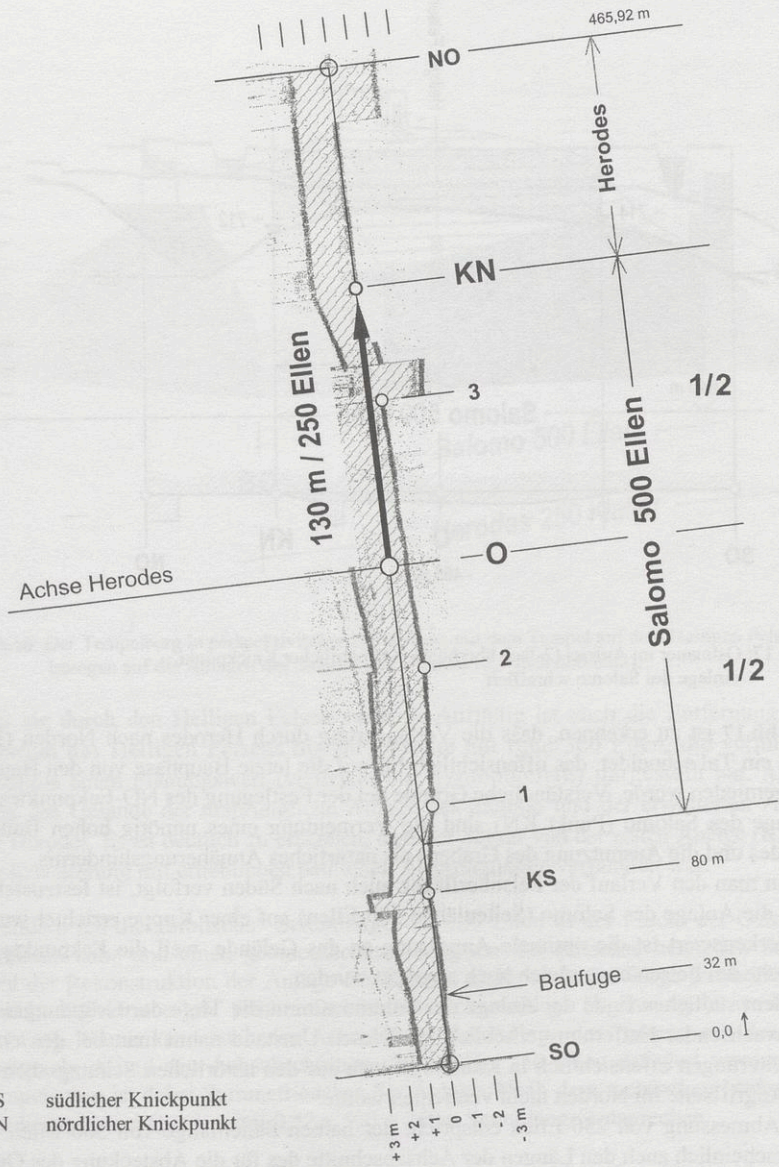
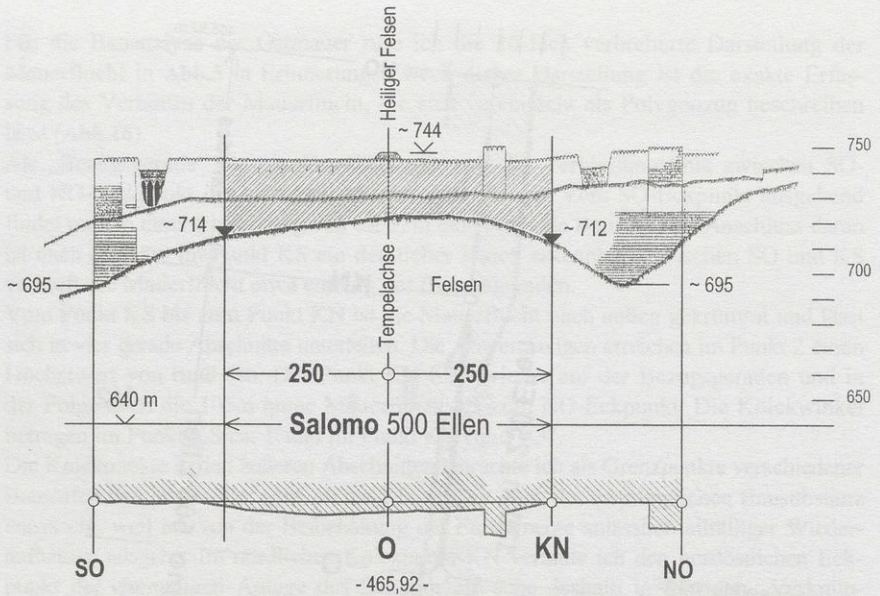


Abb. 16: Östliche Mauerflucht mit Knickpunkten und Abweichungen von der Verbindungsline SO-NO verzerrte Darstellung (10-fach verbreitert)



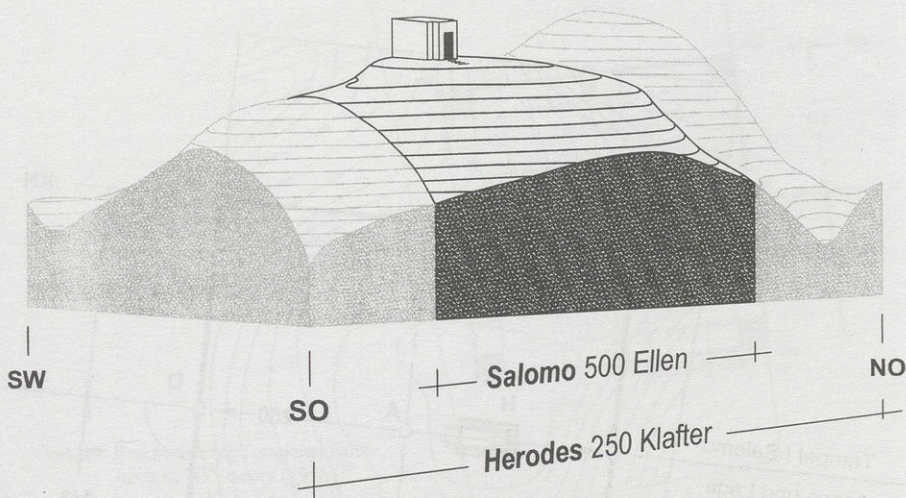
**Abb. 17:** Ostmauer im Aufriss (2-fach überhöht), KN nördlicher Knickpunkt, Anlage des Salomo schraffiert

In **Abb.17** ist zu erkennen, dass die Verlängerung durch Herodes nach Norden (KN-NO) ein Tal schneidet, das offensichtlich bis auf die letzte Bauphase von den Bauleuten gemieden wurde. Verständliche Gründe bei der Festlegung des NO-Eckpunktes der Anlage des Salomo (Punkt KN) sind die Vermeidung eines unnötig hohen Bauaufwandes und die Ausnutzung des Grabens als natürliches Annäherungshindernis.

Wenn man den Verlauf der Felsoberfläche auch nach Süden verfolgt, ist festzustellen, dass die Anlage des Salomo (Seitenlänge 500 Ellen) auf einer Kuppe errichtet wurde. Bemerkenswert ist die optimale Anpassung an das Gelände, weil die Eckpunkte der Ostseite am Felsen etwa gleich hoch angelegt wurden.

Ab dem südlichen Ende der Anlage des Salomo nimmt die Tiefe der Gründungssohle mit wachsender Entfernung erheblich zu. Diesen Umstand nahm man bei den ersten Erweiterungen offensichtlich in Kauf, weil man auf den natürlichen Schutzgraben vor der Angriffseite im Norden nicht verzichten wollte.

Die Abmessung von 250 Ellen entspricht der halben Seitenlänge von 500 Ellen und wahrscheinlich auch den Längen der Achsabschnitte des für die Absteckung des Quadrates erforderlichen Achsenkreuzes. Für beide Fälle (Salomo und Herodes) gilt, dass die Lage des Tempels bzw. die Tempelachse dieselbe ist und mit der jeweiligen Ost-West-Achse des Achsenkreuzes zusammenfällt. Überdies ist sie dadurch ausgezeichnet,

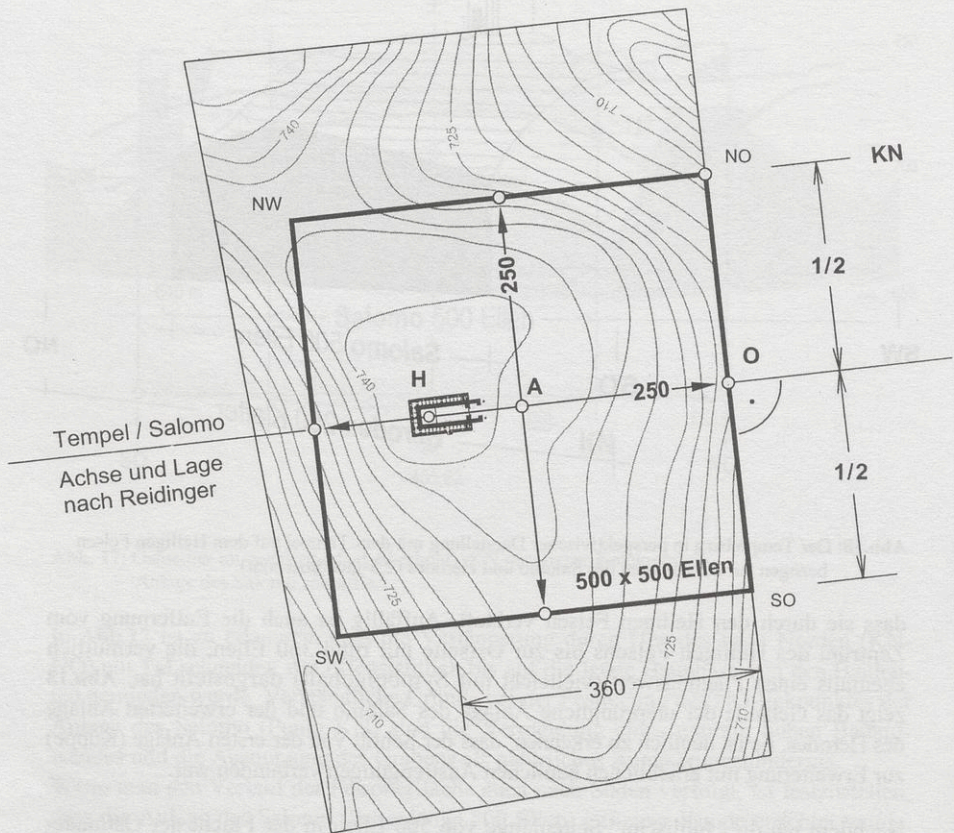


**Abb.18:** Der Tempelberg in perspektivischer Darstellung mit dem Tempel auf dem Heiligen Felsen bezogen auf die Anlagen des Salomo und Herodes (2,5-fach überhöht).

dass sie durch den Heiligen Felsen verläuft. Auffällig ist auch die Entfernung vom Zentrum des Heiligen Felsens bis zur Ostseite mit rund 360 Ellen, die vermutlich ebenfalls einen Planungswert (vielleicht mit Symbolgehalt) dargestellt hat. **Abb.18** zeigt das Gelände der ursprüngliche Anlage des Salomo und der erweiterten Anlage des Herodes. Es ist deutlich zu erkennen, dass der Schritt von der ersten Anlage (Kuppe) zur Erweiterung mit erheblichen baulichen Anstrengungen verbunden war.

Nachdem ich die „biblische“ Seitenlänge von 500 Ellen in der Flucht der Ostmauer gefunden habe und einen geometrischen Bezug zur Tempelachse herstellen konnte, steht der Rekonstruktion der Anlage des Salomo nichts mehr im Wege (**Abb.19**). Das gesuchte Quadrat ergibt sich einfach durch rechtwinklige Ergänzung in westlicher Richtung. Damit kann auch das Achsenkreuz der Anlage des Salomo mit dem Absteckpunkt A und den Achsenabschnitten von jeweils 250 Ellen definiert werden. Die Tempelachse ist dabei Symmetrieachse der Anlage. Nach dem metrischen Maßsystem würde das einem Quadrat mit  $0,52 \times 500 = 260\text{m}$  Seitenlänge entsprechen.

Bemerkenswert ist die gute Übereinstimmung des Ezechielischen Tempelentwurfes nach L.H. Vincent (**Abb.20**) mit meiner Rekonstruktion, obwohl beide Rekonstruktionen von völlig anderen Voraussetzungen ausgehen. Beide Rekonstruktionen zeichnen sich durch Symmetrie und die zentrale Lage des Tempels über dem Heiligen Felsen aus.



**Abb19:** Rekonstruktion der Anlage des Salomo mit 500 x 500 Ellen, Absteckplan mit Achsenkreuz, (Entfernung Heiliger Felsen-Ostmauer = 360 Ellen.



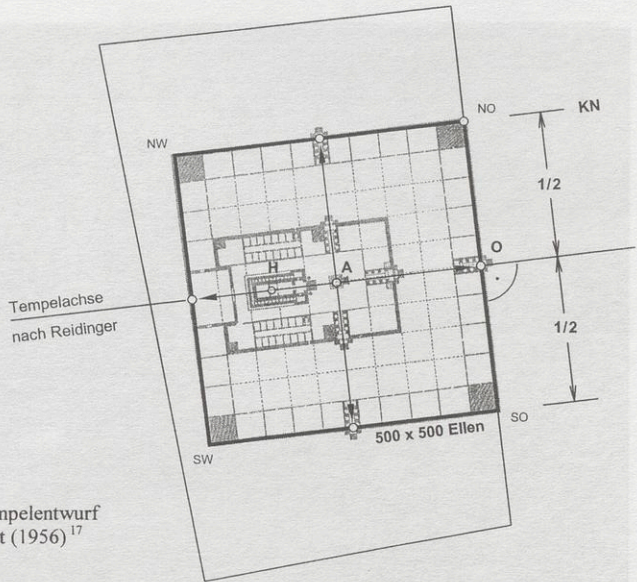


Abb.20: Ezechielischer Tempelentwurf nach L. H. Vincent (1956)<sup>17</sup>

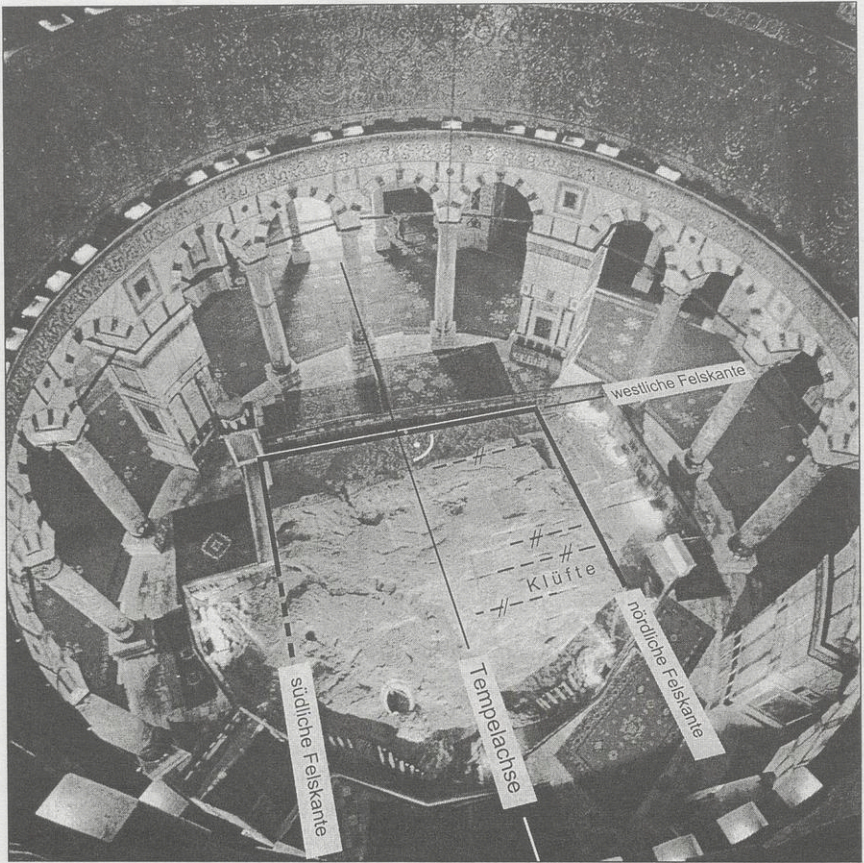
## 2.4 Tempel des Salomo

Bei der Rekonstruktion der Anlage des Herodes habe ich die Lage des Tempels unmittelbar mit dem Allerheiligsten auf dem Heiligen Felsen situiert und bautechnisch begründet (vgl. **Abb.14** und **Abb.15**). Maßgebend dafür war der Höhenverlauf des Geländes entlang der rekonstruierten Tempelachse, das sich an dieser Stelle als höchste Erhebung des Tempelberges erweist (vgl. **Abb.13**).

**Abb.18** zeigt die Lage des Tempels auf dem Heiligen Felsen in perspektivischer Darstellung bezogen auf die Anlage des Salomo (500 x 500 Ellen) und die Erweiterungen für die Anlage des Herodes. Aufgrund dieser speziellen Lage ergibt sich die Frage, ob es nicht doch noch Spuren des Tempels im Heiligen Felsen gibt und dadurch sein Standort nachgewiesen werden kann. In der Folge werde ich danach suchen.

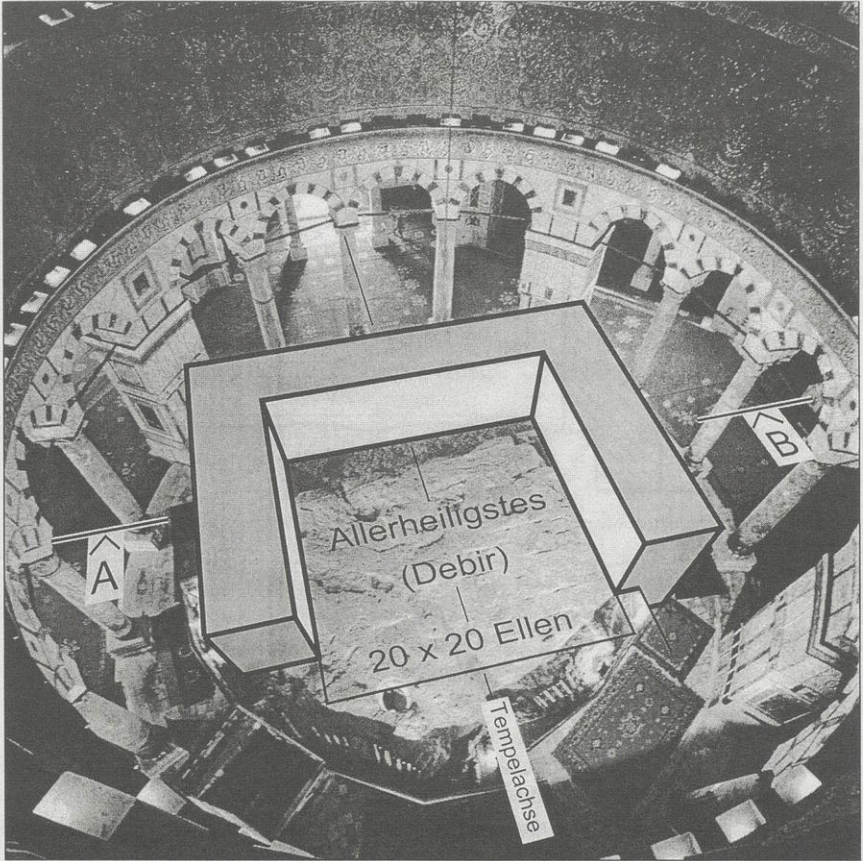
Im Vergleich zu **Abb.15**, in der ich erstmals die Situierung des salomonischen Tempels über dem Heiligen Felsen dargestellt habe, kommen in **Abb.21** wichtige Detailinformationen zum Vorschein. Konkret sind es die künstlich hergestellten Felskanten, die ich mit dem Grundriss des salomonischen Tempels in Verbindung bringe. Es fällt nämlich auf, dass die westliche Felskante mit der Flucht der Westmauer des Allerheiligsten und die nördliche und südliche Felskante mit jener der Längswände zusammenfallen könnte. Gleiches gilt deshalb auch für die Vermutung einer geometrischen Beziehung

<sup>17</sup> aus: P. v. Naredi-Rainer, Salomos Tempel und das Abendland. Monumentale Folgen historischer Irrtümer; Köln: Dumont (1994) 25



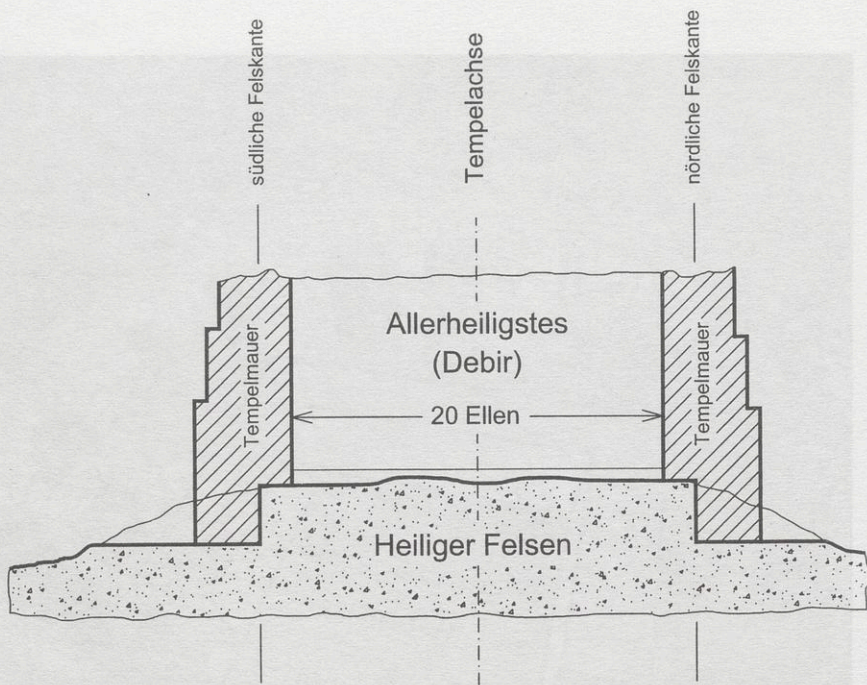
**Abb.21:** Der Heilige Felsen im Felsendom mit seinen geologischen und geometrischen Merkmalen.  
 Interpretation: Erwin Reidinger, Foto: Nalbandian Garo

zwischen den Fluchten der Felskanten und der Geometrie der Anlage. In **Abb.21** ist zu erkennen, dass es sich bei den künstlich hergestellten Felskanten um „aufgezwungene“ Richtungen handelt, weil sie nicht dem Verlauf der natürlichen Klüfte folgen. Das ist umso beachtenswerter, weil der Unterschied in den Richtungen mit etwa  $4^\circ$  klein ist. Daraus leite ich ab, dass sich an dieser Stelle ein Gebäude befand, für dessen Orientierung es einen bestimmten Grund gegeben haben muss. Dass es sich dabei nur um den Tempel des Salomo handeln kann, nehme ich an. Die Antwort zur speziellen Orientierung werde ich im Abschnitt über die astronomische Untersuchung geben.



**Abb.23:** Das Allerheiligste auf dem Heiligen Felsen (Seitenschiffe sind nicht dargestellt)  
 Rekonstruktion: Erwin Reidinger, Foto: Nalbandian Garo

Die Richtungen der Klüfte verlaufen im Bereich des Felsens etwa parallel. Das ist in **Abb.21** ersichtlich und durch strichlierte Linien dargestellt. Auffallend ist eine über die ganze Breite verlaufende Abbruchkante im westlichen Bereich, die sich nach den Klüften orientiert. Darin sehe ich einen späteren Eingriff, der vielleicht den Kreuzfahrern zuzuschreiben ist. Entsprechend der geometrischen Beziehung der in **Abb.21** ausgewiesenen Felskanten mit der von mir rekonstruierten Tempelachse (vgl. **Abb.14** und **Abb.19**) schreibe ich diese dem Tempel des Salomo zu.



**Abb.22:** Der „Sitz“ des Tempels auf dem Heiligen Felsen (ohne Darstellung der Seitenräume).  
Schnitt A-B in **Abb.23**

Bei weiterer Betrachtung der Felskanten in **Abb.21** ist erkennbar, dass die westliche Felskante etwa der heutigen Brüstung folgt. Sie beginnt an der südwestlichen Ecke, wo sich ein Schrein befindet, und endet im Nordwesten beim Sprung auf ein tieferes Felseniveau. Die Entfernung zwischen diesen Eckpunkten beträgt etwa 12,2m.<sup>18</sup>

Der Halbierungspunkt dieser Strecke liegt auf der Tempelachse, die senkrecht auf die Kantenflucht verläuft. Die nördliche Felskante ist durch einen Niveausprung (Stufe) definiert; ihre Länge von ca. 9m erstreckt sich über den sichtbaren Bereich des Felsens. Die südliche Felskante ist mit ca.4,5m nicht so lange; sie endet beim Inneneck der Brüstung. Die Begründung für diese kürzere Kante könnte im Abgang zur Höhle zu suchen sein, der östlich davon anschließt. Bei Weiterführung der Kante hätte man die natürliche Gewölbewirkung des Felsens über dem Abgang zerstört, was man vermutlich aus statischen Gründen nicht wollte.

Die Beziehung zwischen dem Verlauf der Felskanten und der Lage der Tempelmauern lässt sich nach bautechnischen Überlegungen über ihre Fundierung begründen

<sup>18</sup> gemessen aus: **K.A.C. Creswell**, *Early Muslime Architecture*; Oxford, Vol. I/1 (1909) 45, Fig 11 verglichen mit dem Foto **Abb.21**

(**Abb.22**). Dass es sich bei dem Felsen um einen ausgezeichneten Baugrund handelt, steht außer Zweifel. Das heißt aber noch nicht, dass der natürliche Verlauf des Felsens als Gründungssohle geeignet ist. Es entspricht den Regeln der Bautechnik, dass Gründungssohlen waagrecht angelegt werden. Dies ermöglicht eine gute Verzahnung mit dem Untergrund, die für die Standsicherheit und die Mauertechnik mit Quadern spricht. Senkrechte Sprünge in der Fundamentsohle sowohl in der Längs- als auch in der Querrichtung stehen dazu nicht in Widerspruch.

Als Bezug zum Tempel bietet sich der Parallelabstand zwischen der südlichen und nördlichen Felskante mit ca. 12,2m an. Mit der biblischen Elle von 0,52m ausgedrückt, entspricht diese Strecke rund  $23 \frac{1}{2}$  Ellen. Dieser Wert lässt sich nun mit der lichten Weite des Allerheiligsten in Beziehung bringen.

Die dafür maßgebenden Bibelstellen sind 1 Könige 6,2 und 20:

*Das Haus, das König Salomo für den Herrn baute, war sechzig Ellen lang, zwanzig Ellen breit und dreißig Ellen hoch.*

und

*Die Wohnung war zwanzig Ellen lang, zwanzig Ellen breit und zwanzig Ellen hoch;...*

Die ersten Angaben beziehen sich auf das „Haus“; man könnte sie daher auch als Außenabmessungen verstehen. Die zweite Aussage schafft jedoch Klarheit darüber, dass es sich um Innenabmessungen handeln muss. Die Länge von 20 Ellen entspricht  $20 \times 0,52 = 10,40\text{m}$ . Dieser Wert ist dem Abstand der Felskanten mit 12,2m gegenüberzustellen; die Differenz beträgt ca. 1,8m. Der halbe Wert davon mit rund 0,9m, der auch als  $1 \frac{3}{4}$  Elle oder 3 Fuß gedeutet werden kann, entspricht in **Abb.22** dem inneren Fundamentabschnitt, der höher liegt. Der äußere Abschnitt mit der tiefer liegenden Fundamentsohle könnte nach meinem statischen Empfinden etwa doppelt so breit gewesen sein. Die biblischen Abmessungen des Tempels können in diesem Zusammenhang durchaus als realistische Werte betrachtet werden.

Die Grundlagen nach **Abb.21** und **Abb.22** ermöglichen nun eine Rekonstruktion des Tempelabschnittes mit dem Allerheiligsten von  $20 \times 20$  Ellen auf dem Heiligen Felsen, die in **Abb.23** perspektivisch dargestellt ist. Der Tempel des Salomo entspricht in der Lage auch dem Tempel des Herodes. Beide stehen in Beziehung zur jeweiligen Anlage, mit der sie geometrisch verknüpft sind (vgl. **Abb.14** und **Abb.19**).

Aufgrund dieses Ergebnisses stelle ich mich gegen die allgemeine Auffassung, dass vom Tempel des Salomo keine Spuren mehr erhalten sind. Vielmehr erkenne ich in der gebäudebezogenen Bearbeitung des Felsens die Markierung seines Standortes. Konkret ist es die Fundamentsohle, die sichtbar ist. Diese ist die Grenzfläche zwischen Baugrund und Bauwerk, beide gehören untrennbar zusammen. Daher kann man auch von einem „Abdruck“ des Tempels auf dem Heiligen Felsen sprechen. Darin sehe ich den bautechnischen Beweis für seine Lage mit dem Allerheiligsten auf dem Heiligen Felsen.

## 3 Astronomische Untersuchung

### 3.1 Einführung

Im Mittelalter wurden die Achsen von Kirchen häufig in Richtung aufgehender Sonne an bestimmten Tagen orientiert. Das konnte ich an einigen Stadt- und vielen Dorfkirchen feststellen.<sup>19</sup> Bei planmäßigen Anlagen ist die Kirchenachse häufig mit der Geometrie der Stadt verknüpft. Ein charakteristisches Merkmal von „sonnenorientierten“ Kirchen ist der sogenannte Achsknick. Er entstand durch einen zweistufigen Orientierungsvorgang, bei dem die Achse des Langhauses und jene des Chores getrennt festgelegt wurden. Darin sehe ich die symbolische Hinführung vom irdischen zum himmlischen Leben.

In all diesen Fällen wurde durch die Orientierung nach dem Sonnenaufgang im Bauwerk bzw. in der Stadtanlage eine absolute Zeitmarke verewigt. Aus der Orientierung an einem beweglichen Festtag (z.B. Ostern) kann auch das Gründungsjahr erschlossen werden. Auf diese Weise findet zu den drei räumlichen Dimensionen auch die Zeit als vierte Dimension Eingang in die Bauforschung. Bei günstigen Bedingungen kann also nicht nur die Frage, wie, sondern auch wann gebaut wurde, beantwortet werden.

In der Antike mussten die Baumeister Kenntnisse in der Sternenkunde und vom gesetzmäßigen Ablauf der Himmelserscheinungen besitzen.<sup>20</sup> Stand der Forschung ist, dass manche antike Kultstätten nach der aufgehenden Sonne orientiert wurden, wie z.B. der Große Tempel Ramses II. (1279 bis 1213 v.Chr.)<sup>21</sup> in Abu Simbel. Dort wurden zweimal im Jahr (20. Februar und 20. Oktober) die Göttergestalten im Sanktuarium von der aufgehenden Sonne erhellt.<sup>22</sup>

Meine Forschung über den Tempelplatz in Jerusalem wäre daher aus der Sicht der Bauleute nicht vollständig, wenn die Frage nach einer astronomischen Orientierung des Tempels vernachlässigt werden würde. Im Bericht über den Tempelbau (1 Könige 6f) finden sich für eine solche Ausrichtung keine Angaben.

Dass die Tempelachse etwa in Ost-Westrichtung angelegt war, darüber sind sich die Forscher einig, ebenso darüber, dass das Allerheiligste im Westen und der Eingang im Osten lagen. Unklarheit herrscht jedoch über den Grund der Orientierung. Darüber haben sich im Laufe der Zeit verschiedene Meinungen gebildet, die zum Teil widersprüchlich sind. Manche Wissenschaftler sprechen sich für eine Orientierung nach der Sonne aus, andere wieder stellen sich dagegen. Nachstehend einige Beispiele:

<sup>19</sup> E. Reidinger, (Zit. Anm.1) 376ff. - Dorfkirchen im Archiv des Verfassers

<sup>20</sup> Curt Fensterbusch, Vitruv-Zehn Bücher über Architektur; Darmstadt: Wiss. Buchges., 5.Auflage (1991) 25

<sup>21</sup> Manfred Görg, Die Beziehung zwischen dem alten Israel und Ägypten: Von den Anfängen bis zum Exil; Darmstadt: Wiss. Buchges. (1997) 51

<sup>22</sup> D. Arnold, (Zit. Anm.13) 10

**1904: C.V.L. Charlier**<sup>23</sup> geht davon aus, dass der Tempel in Richtung Ost-West orientiert war und daher die Strahlen der aufgehenden Sonne am Frühlings- und Herbstäquinoktium längs der Tempelachse einfielen. Daraus will er beweisen:

*Dass am Versöhnungstage die Strahlen der Sonne längs der Tempelachse in das Allerheiligste gefallen sind und dass eine Offenbarung Jahwes (ein „Leuchten des Angesichts Jahwes“) damit in Verbindung gestanden hat.*

**1994: Matthias Albani**<sup>24</sup> beleuchtet die Beziehung Königtum und Sonne in Jerusalem. Er vertritt die Ansicht, dass es wegen der vieldiskutierten Bibelstellen (2 Könige 23,11 und Ezechiel 8,16) im Jerusalemer Tempelkult eine wie immer geartete Sonnenverehrung gegeben haben muss. Im Tempelweihspruch (1 Könige 8,12):

*Damals sagte Salomo: Der Herr hat die Sonne an den Himmel gesetzt; er selbst wolle im Dunkel wohnen.* sieht er einen Hinweis auf solare Kultelemente, möglicherweise sogar auf eine Ablösung des Sonnenkults durch den JHWH-Kult.

**1999: Wolfgang Zwickel**<sup>25</sup> vertritt zur Orientierung des Tempels folgende Ansicht: *Lässt sich die Gleichsetzung YHWHs mit einem Sonnengott nicht beweisen, so fällt auch der einzige Beleg für die These, dass der Tempel nach der Sonne ausgerichtet war.*

**2002: Manfred Görg**<sup>26</sup> teilte mir aus der Sicht der Religionsgeschichte und Biblischen Archäologie mit, dass bis heute nicht bekannt ist, ob der sogenannte salomonische Tempel in Ost-West-Richtung orientiert war, noch weniger wo er stand. Deshalb meinte er, dass es unmöglich ist aus seinem Fachgebiet, auf eine sichere Tempelachse und Ausrichtung auf einen Sonnenaufgang zu schließen.

**Folgerungen des Autors:** An diesen Beispielen ist zu erkennen, dass es für eine Orientierung des Tempels keine deutliche Antwort gibt. Es stellt sich daher die Frage, ob vielleicht durch meinen Lösungsansatz Klarheit geschaffen werden kann. Dieser geht von der astronomischen Untersuchung der Tempelachse aus, die ich bereits für die Anlage des Salomo rekonstruiert habe (vgl. **Abb.19**). Nach den antiken Kriterien des Bauens wäre meine bautechnische Untersuchung unvollständig, würde ich eine astronomische Bewertung unterlassen; unabhängig davon, ob es eine Lösung gibt oder nicht.

Im Unterschied zu damals, als direkt durch Beobachtung des Sonnenaufganges orientiert wurde, kann dieser Vorgang heute nur durch Berechnung nachvollzogen werden. Durch die von mir geodätisch bestimmte Tempelachse unterscheidet sich meine Arbeit von anderen, die lediglich von einer angenommenen Ost-West-Richtung (90°) ausgingen und daher zwangsläufig die Orientierung des Tempels mit den Tagundnachtglei-

<sup>23</sup> C.V.L. Charlier, Ein astronomischer Beitrag zur Exegese des Alten Testaments, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd.58 (1904) 386-394

<sup>24</sup> Matthias Albani, Astronomie und Schöpfungsglaube, Untersuchung zum Astronomischen Henochbuch; Vluyn: Neukirchner Verl., 68. Bd (1994) 311ff

<sup>25</sup> W. Zwickel, (Zit. Anm.12) 49-53

<sup>26</sup> Manfred Görg (München)

chen (Äquinoktien) in Verbindung brachten. Häufig taucht die Frage auf, wie bei schlechtem Wetter nach der Sonne orientiert wurde. Dazu kann ich mir vorstellen, dass man Tage vorher die Sonnenaufgänge beobachtete und dann am vorgesehenen Orientierungstag die Richtung aus den Ergebnissen extrapolierte.

## 3.2 Grundlagen

### 3.2.1 Tempelachse

Unter dem Begriff „Tempelachse“ habe ich bisher nur die aus der herodianischen Anlage rekonstruierte „Achse Herodes“ verstanden und sie mit jener der salomonischen Anlage gleichgesetzt (vgl. **Abb.14** und **Abb.19**). Bei der astronomischen Untersuchung gilt diese Vereinfachung jedoch nicht von vornherein; es ist vielmehr zu prüfen, ob die Tempelachse nicht genauer erfasst werden kann.

Es gibt nämlich eine zweite Gerade, die den Rang einer Tempelachse haben könnte. Diese steht senkrecht auf die salomonische Mauerflucht im Bereich der Seitenmitte (Länge ca.130m); sie bezeichne ich als „Senkrechte Salomo“ (**Abb.24**). Ihre Richtung ist gegenüber der herodianischen Flucht (SO-NO) um ca.-0,18° verdreht.

Bei der Achse Herodes handelt es sich um die bereits rekonstruierte Tempelachse, die von den Ingenieuren des Herodes offensichtlich mit hoher Qualität aus dem bestehenden Tempelgebäude nachvollzogen wurde. Eine Festlegung der Tempelachse als Verbindungslinie: Tempelportal-Mitte Ostseite (vgl. **Abb.19**) schließe ich aus, weil die Ostseite damals bereits nach Süden verlängert war (vgl. **Abb.1**). Im Vergleich zur Achse Herodes halte ich die Senkrechte Salomo für untergeordnet, weil mir die Ableitung vom Tempel logischer erscheint. Die Senkrechte Salomo werde ich aber im Auge behalten und dabei ihre Auswirkungen auf das Ergebnis prüfen.

Für die astronomische Auswertung ist die geografische (astronomische) Orientierung der Tempelachse maßgebend, die sich unter Berücksichtigung der Meridiankonvergenz<sup>27</sup> von der geodätischen Orientierung ableitet. Daraus ergibt sich für die Achse Herodes eine Orientierung von 83,82°. Ihre Genauigkeit schätze ich sehr hoch ein, weil ich sie aus der „großen“ Anlage rekonstruiert und nicht aus dem „kleinen“ Gebäude abgeleitet habe.

<i>Achse Herodes:</i>	<i>geodätische Orientierung</i>	83,8093°
	<i>Meridiankonvergenz</i>	+ 0,0118°
<b>Tempelachse:</b>	<i>geografische Orientierung (Herodes)</i>	<b>83,8211°</b>
<i>Senkrechte Salomo:</i>	<i>geogr. Orientierung : 83,82 – 0,16 =</i>	83,64°

<sup>27</sup> Unter Meridiankonvergenz versteht man die Abweichung zwischen geodätischer und geographischer Nordrichtung. Ihr Wert beträgt in Jerusalem (Cassini-Soldner-Projektion) +0,0118°(ca.+0,01°) und wurde von **Ron Adler**, Survey of Israel, Tel-Aviv, berechnet.



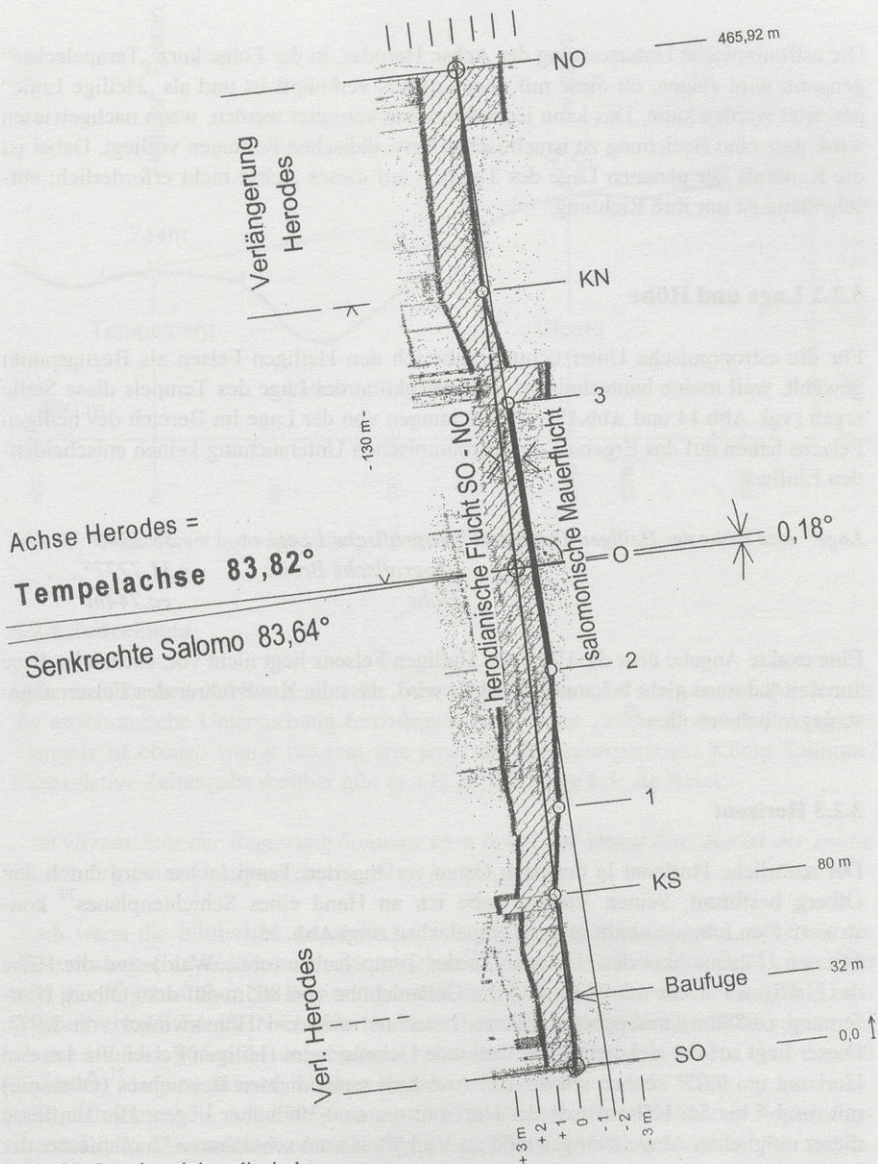


Abb. 24: Ostseite mit herodianischer Flucht (Verbindungsline SO-NO) und salomonischer Mauerflucht (10-fach verbreitert).

Achse Herodes = Tempelachse (Azimut 83,82°)  
Senkrechte Salomo (Azimut 83,64°)

Die astronomische Untersuchung der Achse Herodes, in der Folge kurz „Tempelachse“ genannt, wird zeigen, ob diese mit dem Kosmos verknüpft ist und als „Heilige Linie“ gewertet werden kann. Das kann jedenfalls dann vermutet werden, wenn nachgewiesen wird, dass eine Beziehung zu israelitischen bzw. jüdischen Festtagen vorliegt. Dabei ist die Kenntnis der genauen Lage des Tempels auf dieser Achse nicht erforderlich; entscheidend ist nur ihre Richtung.

### 3.2.2 Lage und Höhe

Für die astronomische Untersuchung habe ich den Heiligen Felsen als Bezugspunkt gewählt, weil meine bautechnische Rekonstruktion der Lage des Tempels diese Stelle ergab (vgl. **Abb.14** und **Abb.15**). Abweichungen von der Lage im Bereich des heiligen Felsens haben auf das Ergebnis der astronomischen Untersuchung keinen entscheidenden Einfluss.

<i>Lage<sup>28</sup> und Höhe des Heiligen Felsens:</i>	<i>geografische Länge</i>	- 35,2346°
	<i>geografische Breite</i>	+31,7777°
	<i>Höhe</i>	ca.744m

Eine exakte Angabe über die Höhe des Heiligen Felsens liegt nicht vor, ebenso ist diese zur Zeit Salomos nicht bekannt. Berichtet wird, dass die Kreuzfahrer den Felsen abgeschlagen haben sollen.<sup>29</sup>

### 3.2.3 Horizont

Der natürliche Horizont in der nach Osten verlängerten Tempelachse wird durch den Ölberg bestimmt. Seinen Verlauf habe ich an Hand eines Schichtenplanes<sup>30</sup> konstruiert. Den Längenschnitt in der Tempelachse zeigt **Abb. 25**.

Für den Höhenwinkel des Horizonts in der Tempelachse (ohne Wald) sind die Höhe des Heiligen Felsens mit 744m und die Geländehöhe von 805m auf dem Ölberg (Entfernung ca.880m) maßgebend. Daraus berechnet sich ein Höhenwinkel von 3,97°. Dieser liegt auf der sicheren Seite, weil jede Hebung beim Heiligen Felsen um 1m den Horizont um 0,07° senken würde. Bei Annahme eines dichten Bewuchses (Ölbäume) mit rund 4 bis 5m Höhe würde der Horizont um ca.0,30° höher liegen. Die Einflüsse dieser möglichen Abweichungen sind im Verhältnis zum scheinbaren Durchmesser der Sonnenscheibe mit ca.0,52° zu sehen.

<sup>28</sup> Survey of Israel, Tel-Aviv

<sup>29</sup> W. Zwickel (Zit. Anm.12) 41

<sup>30</sup> Survey of Israel, Tel-Aviv

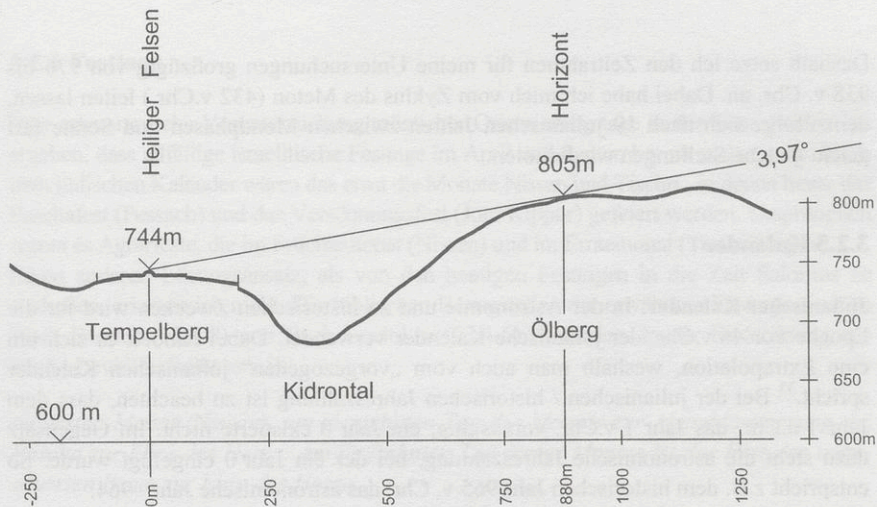


Abb. 25: Längenschnitt in der Tempelachse (2-fache Überhöhung)

### 3.2.4 Zeitrahmen

Um mit Sicherheit den Baubeginn des Tempels zu erfassen, ist noch der Zeitrahmen für die astronomische Untersuchung festzulegen. Der genaue Zeitpunkt der Gründung des Tempels ist ebenso wenig bekannt wie jener des Regierungsantritts König Salomos. Eine relative Zeitangabe darüber gibt es z.B. in 1. Könige 6,1; sie lautet:

*...im vierten Jahr der Regierung Salomos über Israel, im Monat Siw, das ist der zweite Monat, begann er das Haus des Herrn zu bauen.*

Auch wenn die biblischen Angaben als zuverlässig angesehen werden, scheidet die Bestimmung absoluter Daten an der unsicheren Chronologie jener Zeit. In der Literatur sind die Angaben über die Regierungszeit König Salomos sehr unterschiedlich (Unsicherheit etwa 8 Jahre). Nach dem Anchor Bible Dictionary<sup>31</sup> soll z.B. König David von ca.1005 bis 965 und König Salomo von ca.968 bis 928 regiert haben. Nach Lowell K. Handy<sup>32</sup> begann Salomo mit dem Bau des Tempels erst um 957 v.Chr..

Wie auch immer die Angaben lauten, es ist unbestritten, dass wir für den Regierungsantritt König Salomos bzw. den Baubeginn des Tempels kein gesichertes Jahr haben.

<sup>31</sup> M. Cogan, Art. Chronology (Hebrew Bible), Anchor Bible Dictionary Vol.1, New York (1192) 1002-1011/ Tabelle Regierungszeiten 1010

<sup>32</sup> Lowell K. Handy, „On the Dating and Dates of Solomon’s reign“, in: ders.(Ed.), The Age of Solomon. Scholarship at the Turn of the Millennium (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East XI; Leiden: Brill (1997) 96-105, 97

Deshalb setze ich den Zeitrahmen für meine Untersuchungen großzügig von 976 bis 938 v. Chr. an. Dabei habe ich mich vom Zyklus des Meton (432 v.Chr.) leiten lassen, demzufolge sich nach 19 julianischen Jahren zwischen Mondphasen und Sonne fast genau gleiche Stellungen wiederholen.

### 3.2.5 Kalender

**Julianischer Kalender:** In der Astronomie und zu historischen Zwecken wird für die Epoche vor 46.v.Chr. der julianische Kalender verwendet. Dabei handelt es sich um eine Extrapolation, weshalb man auch vom „vorgezogenen“ julianischen Kalender spricht.<sup>33</sup> Bei der julianischen / historischen Jahreszählung ist zu beachten, dass dem Jahr 1 n.Chr. das Jahr 1 v.Chr. vorausging; ein Jahr 0 existierte nicht. Im Gegensatz dazu steht die astronomische Jahreszählung, bei der ein Jahr 0 eingefügt wurde. So entspricht z.B. dem historischen Jahr 965 v. Chr. das astronomische Jahr -964.

**Jüdischer Kalender:** Für diese Arbeit ist der Kalender zur Zeit König Salomos maßgebend. Von ihm ist wenig bekannt. Der Anfang des jüdischen Monats wurde damals nach dem Wiedererscheinen der Mondsichel, des sogenannten Neulichts, feierlich verkündet. Der zu diesem Zweck eingesetzte Kalenderrat versammelte sich an jedem 30. des Monats in der Früh und verkündete auf die Aussagen von zwei glaubwürdigen Zeugen hin: „Der Neumond ist geheiligt.“ So wurde der 30.Tag des Monats als erster Tag des neuen Monats erklärt. War die Mondsichel am 30.Tag nicht gesichtet worden, so begann der neue Monat erst am 31.Tag. Die Nachricht über den Monatsbeginn wurde vom Ölberg aus durch Feuersignale im Land verbreitet.<sup>34</sup>

**Als allgemeine Regel galt:** *Tag des Neulichts = 1. des Monats*  
*(30. oder 31. Tag des alten Monats)*

**Verknüpfung des julianischen mit dem jüdischen Kalender:** Bei der Umsetzung des julianischen ins jüdische Datum und umgekehrt sind die verschiedenen Tageseinteilungen zu berücksichtigen. Der julianische Tag ist von Mitternacht bis Mitternacht definiert, während der jüdische Tag von Abend bis Abend reicht. Das bedeutet, dass der Aufgang der Mondsichel in der Abenddämmerung und der Sonnenaufgang am Morgen derselben Nacht nach dem julianischen Kalender zwei Tage und nach dem jüdischen Kalender denselben Tag betreffen. Bindeglied zwischen beiden Kalendern ist der Mond, dessen Neulicht nach dem julianischen Kalender genau berechnet werden kann und den Monatsbeginn im jüdischen Kalender bestimmt.

<sup>33</sup> ©Dirk Husefeld, -96/03/06-usfeld@usm.uni-muenchen.de

<sup>34</sup> **Jüdisches Lexikon.** Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden.

Begründet von G. Herlitz und B. Kirschner, Bd IV, Kapitel: Rosch Chodesch (1987) Spalte 1485f

### 3.2.6 Festtage

Eine astronomische Voruntersuchung möglicher Orientierungstage in der Tempelachse hat ergeben, dass allfällige israelitische Festtage im April und September zu suchen sind. Nach dem jüdischen Kalender wären das etwa die Monate Nissan und Tischri, in denen heute das Paschafest (Pessach) und das Versöhnungsfest (Jom Kippur) gefeiert werden. Ursprünglich waren es Agrarfeste, die im Früchtemonat (Nissan) und im Erntemonat (Tischri) lagen.

Einen anderen Lösungsansatz, als von den heutigen Festtagen in die Zeit Salomos zu schließen, erkenne ich nicht. Die biblischen Bezugstellen der erwähnten Festtage sind im Buch Exodus (12,1-8) und Buch Levitikus (23,4-6) zu finden. In der Festordnung des Buchs Levitikus heißt es z.B:

*Im ersten Monat (Nissan), am vierzehnten Tag des Monats zur Abenddämmerung, ist Pascha zur Ehre des Herrn. Am fünfzehnten Tag dieses Monats ist das Fest der ungesäuerten Brote zur Ehre des Herrn.*

**Pessach** wird heute am 15. Nissan gefeiert; es ist das Fest zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten. Nach der jüdischen Tageseinteilung entspricht die Abenddämmerung am vierzehnten Tag seinem Ende. Daraus ist abzuleiten, dass die anschließende Nacht und der Sonnenaufgang am Morgen dem fünfzehnten Tag zuzuordnen sind. Astronomisch betrachtet ist dieses Fest durch den ersten „Vollmondtag“ im Frühling bestimmt. Die allgemeine Definition lautet: 15. Tag des 1. Monats.

**Jom Kippur** (Versöhnungsfest) wird heute am 10. Tischri gefeiert. Die Bezugsstelle in der Bibel ist ebenfalls in der Festordnung des Buchs Levitikus 23,26-27 zu finden und lautet:

*Der Herr sprach zu Mose: Am zehnten Tag dieses siebenten Monats (Tischri) ist der Versöhnungstag. Da sollt ihr heilige Versammlung halten.*

Da der zehnte Tag am Abend beginnt, ist der Sonnenaufgang am Morgen ebenfalls diesem Tag, dem 10. Tischri, zuzuordnen.

Ähnlich wie bei den Monatsnamen sind auch hier die Namen der Festtage für das Ergebnis dieser Arbeit nicht von Bedeutung, sondern nur ihr Datum. Monatsbeginn ist der Tag des Neulichts.

Über die Entstehungszeit der zitierten Bibelstellen informierte Georg Braulik:<sup>35</sup>  
*Exodus 12,1-8 ist wahrscheinlich ein priesterschriftlicher Text, also aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, aber möglicherweise auch um 100 -150 Jahre jünger, der in sich einen älteren Grundbestand aufgenommen hat. Levitikus 23,4-6 und 26-27 sind ihm gegenüber wahrscheinlich jüngere Texte des Heiligkeitgesetzes.*

---

<sup>35</sup> pers. Mitteilung: **Georg Braulik** (Wien)

## 3.3 Sonnenaufgänge in der Tempelachse

### 3.3.1 Einführung

Grundsätzlich stellt sich die Frage, ob es in der von mir rekonstruierten Tempelachse überhaupt einen Sonnenaufgang gab. Dies ist zu bejahen, weil ihre Orientierung mit  $83,82^\circ$  zwischen der Sommersonnenwende (-964 07 02) und der Wintersonnenwende (-964 12 29) liegt (**Abb. 26**).

Nach dem astronomischen Rechenprogramm<sup>36</sup> wird die Stellung der Sonne so berechnet, wie man sie sah. Man spricht deshalb von der scheinbaren Höhe im Unterschied zur geometrischen Höhe, die ohne Refraktion ausgedrückt wird. Die Sonne pendelt jährlich zweimal zwischen Sommer- und Wintersonnenwende. Das bedeutet, dass es in der Tempelachse zwei Lösungen geben muss, deren Tage in Bezug auf die Sommersonnenwende mit etwa  $\pm 75$  Tagen symmetrisch liegen.

Diese Lösungen bezeichne ich in der Folge mit „Frühjahrslösung“ und „Herbstlösung“ und ordne sie bei Übereinstimmung mit den beweglichen israelitischen Festtagen (Paschafest bzw. Versöhnungsfest) dem Tempel des Salomo und jenem des Serubbabel zu.

#### *Tempel des Salomo:*

<i>Frühjahrslösungen:</i>	<i>18. April 957 v. Chr.</i>	<i>Herbstlösungen:</i>	<i>14. September 944 v. Chr.</i>
	<i>19. April 968 v. Chr.</i>		<i>13. September 952 v. Chr.</i>
	<i>18. April 976 v. Chr.</i>		<i>14. September 963 v. Chr.</i>

#### *Tempel des Serubbabel:*

*Herbstlösung: 11. September 515 v. Chr.*

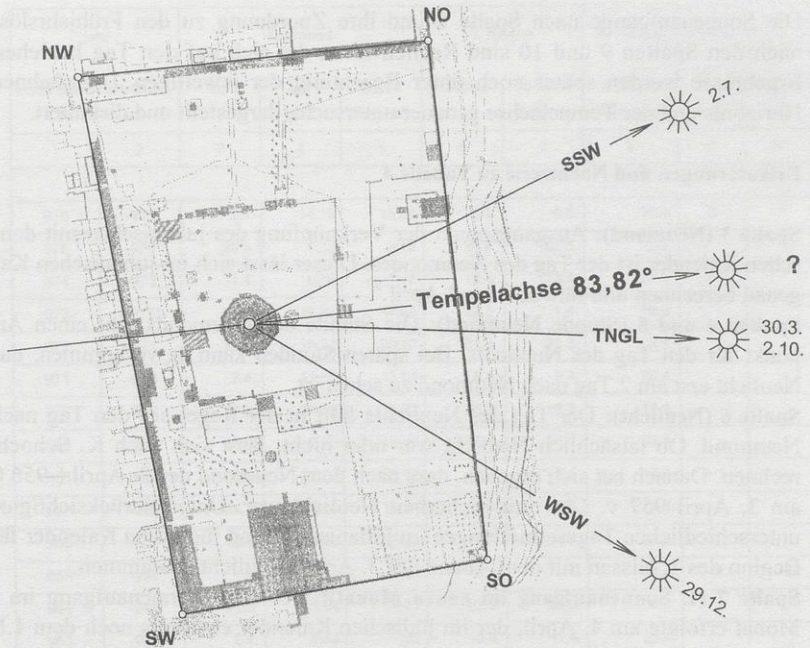
In der weiteren Arbeit werde ich nur die Ergebnisse der Jahre 957, 968 und 515 v. Chr. vorstellen, weil ich in ihnen aufgrund historischer Bezüge wahrscheinliche Orientierungsjahre sehe.

### 3.3.2 Tempel des Salomo

#### **Ermittlung der Jahre**

Die Untersuchung, in welchen Jahren der 18./19. April mit einem 15. Nissan zusammenfällt, habe ich für den festgelegten Zeitrahmen von 976 bis 938 v. Chr. tabellarisch vorgenommen (**Tabelle 4**). Die Tabelle hat allgemeine Gültigkeit und lässt sich auch für andere Tage der Spalte 8 anwenden.

<sup>36</sup> **Pietschnig Michael** und **Vollmann Wolfgang**, Himmelskundliches Softwarepaket Uraniastar 1,1, Wien 1998



**Abb. 26:** Sonnenaufgänge in der Tempelachse ( $83,82^\circ$ ) im Vergleich mit den Azimuten der Sonnenaufgänge zur Sommer- und Wintersonnenwende sowie zu den Tagundnachtgleichen bei einer Höhe des Horizonts von  $4^\circ$ .

Als Beispiel für den Aufbau und die Vorgangsweise bei der Erstellung von **Tabelle 4** habe ich das Jahr 957 v.Chr. (-956) ausgewählt, in dem der 18. April mit dem 15. Nisan zusammenfällt. Die Spalten dieser Jahreszeile enthalten folgende Angaben:

**Spalte 1 und 2:** historisches und astronomisches Jahr

**Spalte 3:** Neumond fiel auf den 2. April

**Spalten 4 und 5:** Zeitpunkt des Neumondes (MEZ und wahre Ortszeit)

**Spalte 6:** 1. Nisan begann am Abend des 3. April (Neulicht)

**Spalte 7:** 1. Sonnenaufgang im neuen Monat war am 4. April, der ebenfalls noch dem 1. Nisan entsprach.

**Spalte 8:** Sonnenaufgang am 15. Nisan erfolgte daher am 18. April

**Spalten 9:** Abweichungen von einer Lösung am 18. April = 15. Nisan (Übereinstimmung = 0 Tage / wie 976 und 946 v. Chr.)

**Spalte 10:** Abweichungen von einer Lösung am 19. April = 15. Nisan (Abweichung = -1Tag, Übereinstimmung = 0 Tage / 968, 949 und 938 v. Chr.)

Die Sonnenaufgänge nach Spalte 8 und ihre Zuordnung zu den Frühjahrslösungen nach den Spalten 9 und 10 sind Rechenwerte, die sich auf den Tag beziehen. Die Ergebnisse werden später noch unter Beachtung der jeweiligen Tagesbahnen, des Horizonts und der Tempelachse genauer untersucht, dargestellt und diskutiert.

#### **Erläuterungen und Nachweise zu Tabelle 4**

**Spalte 3 (Neumond):** Ausgangspunkt der Verknüpfung des julianischen mit dem jüdischen Kalender ist der Tag des Neumondes. Dieser lässt sich im julianischen Kalender genau berechnen und fällt auf den 2. April.<sup>37</sup>

**Spalten 4 und 5 (Stunde Neumond):** Die Stunde des Neumonds gibt einen Anhaltspunkt für den Tag des Neulichts. Bei späten Stunden kann es vorkommen, dass das Neulicht erst am 2. Tag nach Neumond zu sehen ist.

**Spalte 6 (Neulicht):** Der Tag des Neulichts fällt in der Regel auf den Tag nach dem Neumond. Ob tatsächlich Neulicht war oder nicht, lässt sich nach K. Schoch<sup>38</sup> berechnen. Danach hat sich ergeben, dass nach dem Neumond des 2. April (-956 04 02) am 3. April 957 v. Chr. mit Sicherheit Neulicht war. Unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Tageseinteilungen im julianischen und jüdischen Kalender fällt der Beginn des 1. Nissan mit dem Abend des 3. April (Neulicht) zusammen.

**Spalte 7 (1. Sonnenaufgang im neuen Monat):** Der erste Sonnenaufgang im neuen Monat erfolgte am 4. April, der im jüdischen Kalender ebenfalls noch dem 1. Nisan entsprach.

**Spalte 8 (Sonnenaufgang am 15. Nisan):** In weiterer Folge war für alle Jahre des gewählten Zeitrahmens der Sonnenaufgang am 15. Nisan im julianischem Datum zu bestimmen. Dies erfolgte durch Addition von 14 Tagen zu den Werten der Spalte 7. Die berechneten Tage erstrecken sich über einen Zeitraum von rund einem Monat. Der Grund dafür, dass der 15. Nisan im julianischen Datum ständig wechselt, liegt darin, dass es sich wegen der Abhängigkeit vom Mond um ein sogenanntes bewegliches Fest handelt. Die Beweglichkeit dieses Festes im Kalender macht es erst möglich, Zeitmarken zu finden, weil eine Übereinstimmung zwischen dem Festtag am 15. Nisan und dem Sonnenaufgang in der Tempelachse am 18./19. April im Laufe der Jahre nur selten auftritt.

**Spalte 9 (Abweichungen vom 18. April):** In ihr sind die Übereinstimmungen bzw. Abweichungen zum 18. April (Spalte 8) ausgewiesen. Übereinstimmungen (Abweichung = 0 Tage) gibt es in den Jahren 976, 957 und 946 v. Chr.. Abweichungen von z. B. + 1 Tag treten in den Jahren 968 und 949 v. Chr. auf.

**Spalte 10 (Abweichungen vom 19. April):** Im Unterschied zur Spalte 9 beziehen sich diese Werte auf den 19. April.

---

<sup>37</sup> **Uraniasar** (Zit. Anm.36), Jahresübersicht

<sup>38</sup> **K. Schoch**, Planetentafeln für jedermann; Berlin: Linser Verlag (1927) 37



Jahr		Neumond			1. Nissan		15. Nissan	Abweichung vom	
historisch v. Chr.	astronomisch	am	um MEZ	wahre Ortszeit	Neulicht	Sonnen-aufgang	Sonnen-aufgang	18.4. Tage	19.4. Tage
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
976	-975	2.4.	14:18	15:33	3.4.	4.4.	18.4.	0	-1
975	-974	23.3.	7:03	8:18	24.3.	25.3.	8.4.		
974	-973	11.4.	6:33	7:48	12.4.	13.4.	27.4.		
973	-972*	30.3.	16:33	17:48	31.3.	1.4.	15.4.		
972	-971	19.3.	19:22	20:37	21.3.	22.3.	5.4.		
971	-970	7.4.	11:46	13:01	8.4.	9.4.	23.4.		
970	-969	27.3.	14:08	15:23	28.3.	29.3.	12.4.		
969	-968*	14.4.	9:30	10:45	15.4.	16.4.	30.4.		
968	-967	3.4.	22:02	23:17	4.4.	5.4.	19.4.	+1	0
967	-966	24.3.	14:34	15:49	25.3.	26.3.	9.4.		
966	-965	12.4.	14:53	16:08	13.4.	14.4.	28.4.		
965	-964*	1.4.	5:19	6:34	2.4.	3.4.	17.4.	-1	-2
964	-963	21.3.	13:06	14:21	22.3.	23.3.	6.4.		
963	-962	9.4.	6:44	7:59	10.4.	11.4.	25.4.		
962	-961	29.3.	7:13	8:28	30.3.	31.3.	14.4.		
961	-960*	16.4.	0:20	1:35	17.4.	18.4.	2.5.		
960	-959	5.4.	7:55	9:10	6.4.	7.4.	21.4.		
959	-958	25.3.	21:58	23:13	26.3.	27.3.	10.4.		
958	-957	13.4.	22:00	23:15	14.4.	15.4.	29.4.		
957	-956*	2.4.	14:46	16:01	3.4.	4.4.	18.4.	0	-1
956	-955	23.3.	3:30	4:45	24.3.	25.3.	8.4.		
955	-954	10.4.	23:33	24:48	12.4.	13.4.	27.4.		
954	-953	31.3.	2:09	3:24	1.4.	2.4.	16.4.	-2	
953	-952*	17.4.	18:21	19:36	18.4.	19.4.	3.5.		
952	-951	6.4.	21:09	22:24	8.4.	9.4.	23.4.		
951	-950	27.3.	6:46	8:01	28.3.	29.3.	12.4.		
949	-948*	3.4.	22:21	23:36	4.4.	5.4.	19.4.	+1	0
946	-945	1.4.	20:05	21:20	3.4.	4.4.	18.4.	0	-1
938	-937	3.4.	10:48	12:03	4.4.	5.4.	19.4.	+1	0

Tabelle 4: Der 15. Nissan im julianischen Kalender von 976 bis 938 v. Chr. (-975 bis -937)

## Sonnenaufgang am 18. April 957 v. Chr. (Paschafest/15. Nissan)

Die astronomische Berechnung für den 18. April 957 v.Chr. (15. Nissan) ergibt in der Tempelachse (83,82°) eine scheinbare Höhe der Sonne von + 4,07° (Tabelle 5). Zur Bewertung der Sonnengestalt lege ich zwei Horizonte fest (Abb.27). Der höhere bezieht sich auf die Oberkante des Heiligen Felsens (vgl. Abb.25). Von ihr waren von der Sonne etwa 70% des Durchmessers über dem unbewaldeten Horizont des Ölberges zu sehen (Aufgangszeit ca.110 s). Der tiefere Horizont geht etwa von der Augenhöhe eines Beobachters aus, der auf dem Heiligen Felsen stand. Er hätte bereits fast die volle Sonnenscheibe gesehen (Aufgangszeit ca.150 s). Den Anteil der Sonnenscheibe im Schwankungsbereich der Horizonte (0,13°) habe ich strichliert dargestellt.

Für den Fall, dass der natürliche Horizont durch einen 4 bis 5m hohen Wald gebildet wurde, hätte in beiden Fällen noch ein Teil der Sonne über den Horizont geschaut. In der Senkrechten Salomo (83,64°) stand die Sonne um 0,28° tiefer und wäre nur ohne Wald teilweise sichtbar gewesen.

Die Lösung des Jahres 957 v.Chr. gilt jedenfalls innerhalb des Zeitabschnittes von 950 bis 967 v.Chr. (vgl. Tabelle 4); bei einer Orientierung der Tempelachse nach der vollen Scheibe sogar bis 975 v.Chr.. Aus Tabelle 5 geht auch hervor, dass am Abend des 15. Nissan Vollmond war.

### Jerusalem, Sonnenaufgang in der Tempelachse am 18. April 957 v. Chr. (15. Nissan)

Datum MEZ : -956/04/18 4h38m46s Di Sternzeit 19h07m34s  
Datum UT : -956/04/18,1519 JD (UT) : 1371986,6519  
Datum DT : -956/04/18,4110 (□T= 6h13,1m) JD (DT) : 1371986,9110

Geographische Länge = -35,2346°, Breite = +31,7777°, Seehöhe = 744m

#### Sonne und Mond: Auf/Untergang und Dämmerung

Beginn der astronom. Dämm.	2h 53m	Mondaufgang	8h 36m
nautisch. Dämm.	3h 23m	Mond Kulmination	-- --
bürgerl. Dämm.	3h 52m	Monduntergang	5h 09m
Sonnenaufgang	4h 16m	<b>Mond:</b> Beleuchteter Teil	<b>0,98</b>
Sonne Kulmination	10h 39m	Alter	15,6 Tage
Sonnenuntergang	17h 01m	Nach Vollmond	
Ende der bürgerl. Dämm.	17h 26m	<b>Sonne:</b> Geometrische Höhe	<b>+3,87°</b>
nautisch. Dämm.	17h 55m	Refraktion	0,20°
		Scheinbare Höhe	+4,07°
		Azimut	83,82°

**Tabelle 5:** Berechnung des Sonnenaufganges in der Tempelachse am 18. April 957 v. Chr. (-956 04 18) um 4h 38m 46s MEZ bzw. 6:00 Uhr wahrer Ortszeit (umformatierter Computerausdruck)

# Tempel Salomo

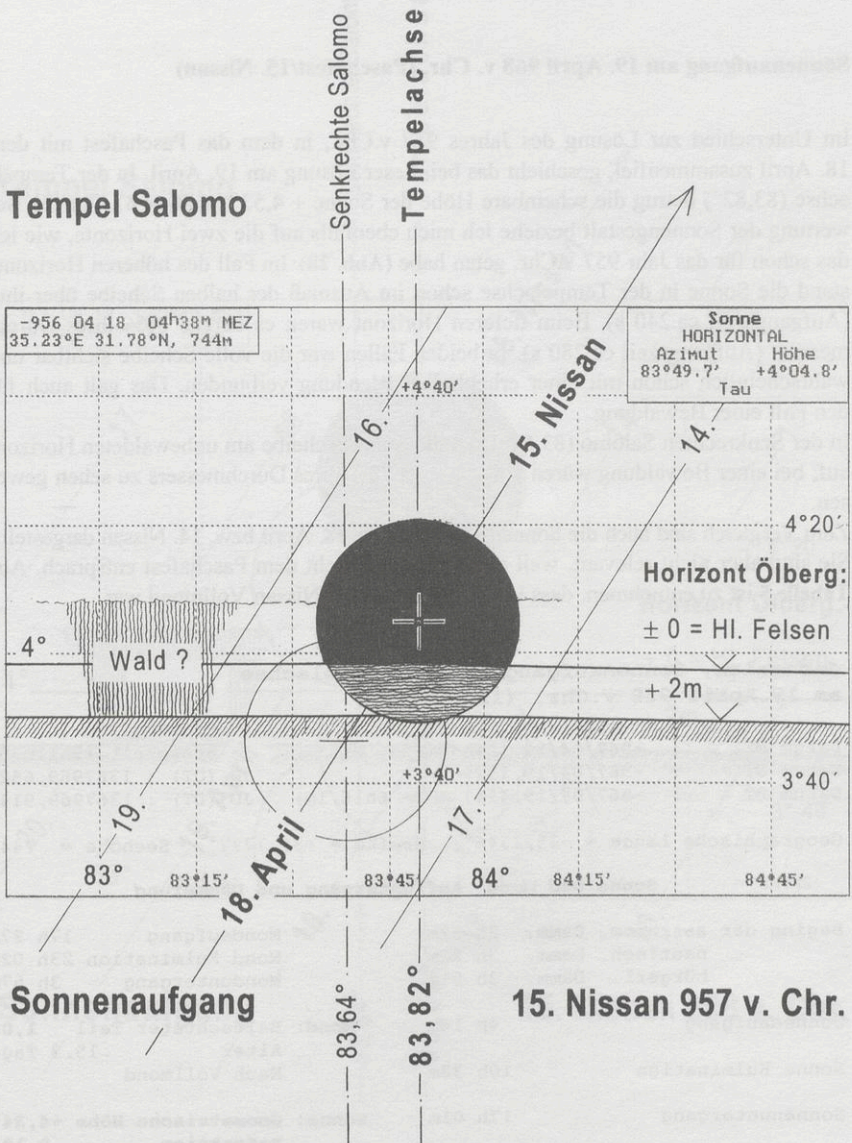


Abb. 27: Darstellung des Sonnenaufganges in der Tempelachse (83,82°) und in der Senkrechten Salomo (83,64°) am 18. April 957 v.Chr. bzw. am 15. Nissan mit zwei Beurteilungshorizonten (± 0 = Oberkante HI. Felsen, +2m = 2m darüber). (Computergrafik mit Ergänzungen)

## Sonnenaufgang am 19. April 968 v. Chr. (Paschafest/15. Nissan)

Im Unterschied zur Lösung des Jahres 957 v.Chr., in dem das Paschafest mit dem 18. April zusammenfiel, geschieht das bei dieser Lösung am 19. April. In der Tempelachse ( $83,82^\circ$ ) betrug die scheinbare Höhe der Sonne  $+4,53^\circ$  (Tabelle 6). Für die Bewertung der Sonnengestalt beziehe ich mich ebenfalls auf die zwei Horizonte, wie ich das schon für das Jahr 957 v.Chr. getan habe (Abb. 28). Im Fall des höheren Horizonts stand die Sonne in der Tempelachse schon im Ausmaß der halben Scheibe über ihm (Aufgangszeit ca.240 s). Beim tieferen Horizont waren es bereits 80% ihres Durchmessers (Aufgangszeit ca.280 s). In beiden Fällen war die volle Scheibe sichtbar und wahrscheinlich schon mit einer erheblichen Blendung verbunden. Das galt auch für den Fall einer Bewaldung.

In der Senkrechten Salomo ( $83,64^\circ$ ) saß die Sonnenscheibe am unbewaldeten Horizont auf; bei einer Bewaldung wären von ihr etwa 70% ihres Durchmessers zu sehen gewesen.

Zum Vergleich sind auch die Sonnenstellungen des 18. April bzw. 14. Nissan dargestellt. Sie sind aber nicht relevant, weil der 14. Nissan nicht dem Paschafest entsprach. Aus Tabelle 5 ist zu entnehmen, dass in der Nacht des 15. Nissan Vollmond war.

### Jerusalem, Sonnenaufgang in der Tempelachse am 19. April 968 v. Chr. (15. Nissan)

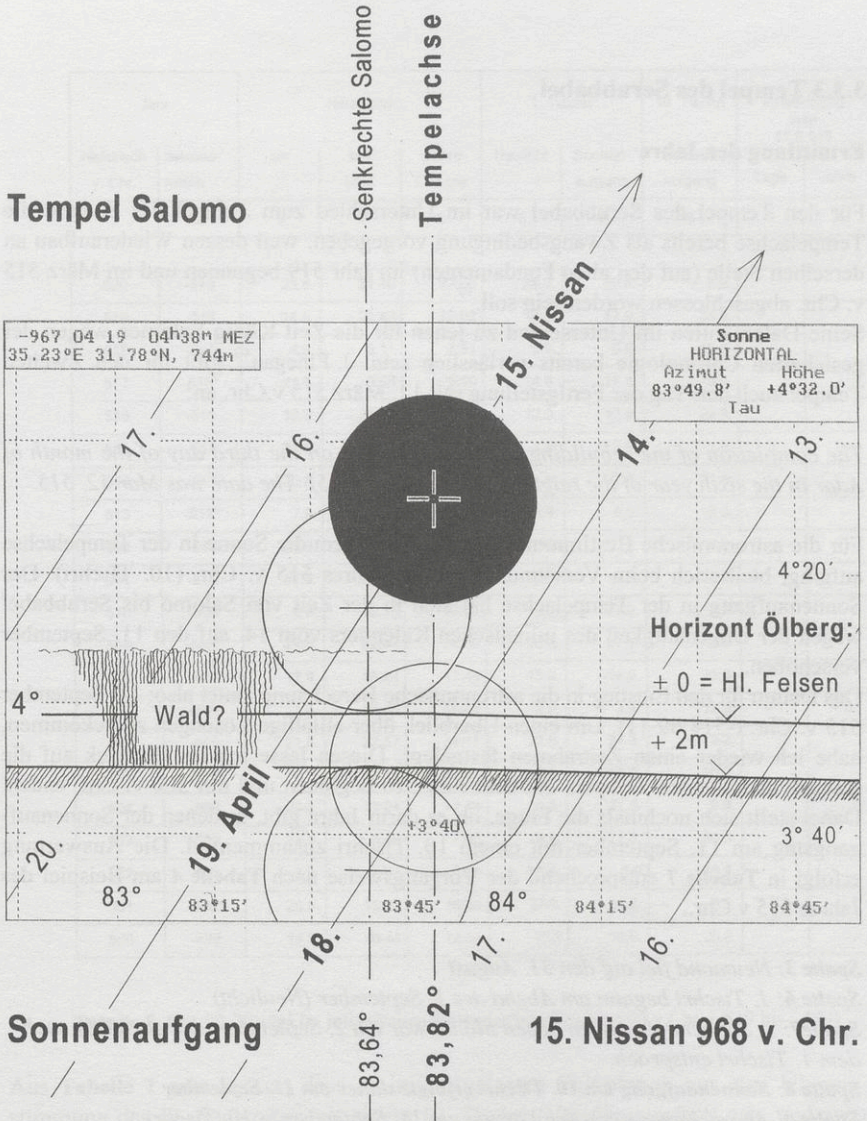
Datum MEZ	: -967/04/19	4h40m09s	Mi	Sternzeit	19h11m35s
Datum UT	: -967/04/19,	1529		JD (UT)	: 1367969,6529
Datum DT	: -967/04/19,	4141	( $\square T = 6h16,1m$ )	JD (DT)	: 1367969,9141

Geographische Länge =  $-35,2346^\circ$ , Breite =  $+31,7777^\circ$ , Seehöhe = 744m

#### Sonne und Mond: Auf/Untergang und Dämmerung

Beginn der astronom. Dämm.	2h 52m	Mondaufgang	17h 27m
nautisch. Dämm.	3h 22m	Mond Kulmination	23h 02m
bürgerl. Dämm.	3h 51m	Monduntergang	3h 57m
Sonnenaufgang	4h 16m	<b>Mond:</b> Beleuchteter Teil	<b>1,00</b>
Sonne Kulmination	10h 38m	Alter	15,3 Tage
Sonnenuntergang	17h 01m	Nach Vollmond	
Ende der bürgerl. Dämm.	17h 26m	<b>Sonne:</b> Geometrische Höhe	<b><math>+4,34^\circ</math></b>
nautisch. Dämm.	17h 55m	Refraktion	<b><math>0,18^\circ</math></b>
astronom. Dämm.	18h 25m	Scheinbare Höhe	<b><math>+4,53^\circ</math></b>
		Azimut	<b><math>83,82^\circ</math></b>

Tabelle 6: Berechnung des Sonnenaufganges in der Tempelachse am 19. April 968 v. Chr. (-967 04 19)  
um 4h 40m 09s MEZ bzw. .6 : 02 Uhr wahrer Ortszeit (umformatierter Computerausdruck)



**Abb. 28:** Darstellung des Sonnenaufganges in der Tempelachse (83,82°) und in der Senkrechten Salomo (83,64°) am 19. April 968 v.Chr. bzw. am 15. Nisan mit zwei Beurteilungshorizonten (± 0 = Oberkante Hl. Felsen, +2m = 2m darüber). (Computergrafik mit Ergänzungen)

### 3.3.3 Tempel des Serubbabel

#### Ermittlung der Jahre

Für den Tempel des Serubbabel war im Unterschied zum Tempel des Salomo die Tempelachse bereits als Zwangsbedingung vorgegeben, weil dessen Wiederaufbau an derselben Stelle (auf den alten Fundamenten) im Jahr 519 begonnen und im März 515 v. Chr. abgeschlossen worden sein soll.<sup>39</sup>

Seine Daten sollen im Unterschied zu jenen für die Zeit König Salomos wegen der gesicherten Chronologie bereits verlässlich sein. J. Finegan<sup>40</sup> gibt für den Zweiten Tempel auch den Tag der Fertigstellung mit 12. März 515 v.Chr. an:

*The completion of the rebuilding of the temple was on the third day of the month of Adar in the sixth year of the reign of Darius (Ezra 6:15). The date was Mar 12, 515.*

Für die astronomische Bestimmung des Tages, an dem die Sonne in der Tempelachse aufging, bleibe ich beim Versöhnungsfest des Jahres 515 v. Chr. (10. Tischri). Der Sonnenaufgang in der Tempelachse hat sich in der Zeit von Salomo bis Serubbabel wegen der Ungenauigkeit des julianischen Kalenders vom 14. auf den 11. September verschoben.

Das Datum für den Einstieg in die astronomische Berechnung lautet also: 11. September 515 v. Chr. (-514 09 11). Um einen Überblick über allfällige Lösungen zu bekommen, habe ich wieder einen Zeitrahmen festgelegt. Diesen lasse ich im Hinblick auf die Bauzeit des Zweiten Tempels mit dem Jahr 520 beginnen und mit 500 v. Chr. enden. Dabei stellt sich nochmals die Frage, ob es darin Jahre gibt, in denen der Sonnenaufgangstag am 11. September mit einem 10. Tischri zusammenfiel. Die Auswertung erfolgt in **Tabelle 7** entsprechend der Vorgangsweise nach **Tabelle 4** am Beispiel des Jahres 515 v.Chr..

*Spalte 3: Neumond fiel auf den 31. August*

*Spalte 6: 1. Tischri begann am Abend des 1. September (Neulicht)*

*Spalte 7: 1. Sonnenaufgang im neuen Monat war am 2. September, der ebenfalls noch dem 1. Tischri entsprach.*

*Spalte 8: Sonnenaufgang am 10. Tischri erfolgte daher am 11. September*

*Spalte 9: Abweichungen von der Lösung am 11. September = 10. Tischri (Übereinstimmung = 0 / nur 515 v. Chr.)*

*Spalte 10: Abweichungen von Nachbarlösungen zur Lösung 515 v.Chr. in Jahren*

<sup>39</sup> J. Murphy-O'Connor (Zit. Anm.2) 3ff

M. Küchler, in: Neues Bibel-Lexikon; Hg. M. Görg und B. Lang, Lieferung 7 (1992) Kapitel Jerusalem, Spalte 305

<sup>40</sup> Jack Finegan, Handbook of Biblical Chronology; Princeton (1998) 267

Jahr		Neumond			1. Tischri		10. Tischri	Abweichung vom 11.9.515	
historisch v. Chr.	astronomisch	am	um MEZ	wahre Ortszeit	Neulicht	Sonnen-aufgang	Sonnen-aufgang	Tage	Jahre
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
520	-519	26.8.	21:40	23:00	28.8.	29.8.	7.9.		
519	-518	14.9.	20:42	22:02	16.9.	17.9.	36.9.		
518	-517	4.9.	3:11	4:31	5.9.	6.9.	15.9.		
517	-516*	23.8.	3:50	5:10	24.8.	25.8.	3.9.		
516	-515	10.9.	21:30	22:50	12.9.	13.9.	22.9.		
515	-514	31.8.	1:32	2:52	1.9.	2.9.	11.9.	0	0
514	-513	20.8.	12:58	14:18	21.8.	22.8.	31.8.		
513	-512*	7.9.	13:45	15:05	8.9.	9.9.	18.9.		
512	-511	28.8.	6:09	7:29	29.8.	30.8.	8.9.		
511	-510	17.8.	20:29	21:49	18.8.	19.8.	28.8.		
510	-509	5.9.	18:15	19:35	6.9.	7.9.	16.9.		
509	-508*	24.8.	22:46	24:06	26.8.	27.8.	5.9.		
508	-507	12.9.	16:24	17:44	13.9.	14.9.	23.9.		
507	-506	1.9.	16:45	18:03	2.9.	3.9.	12.9.	+ 1	+ 8
506	-505	21.8.	22:57	24:17	23.8.	24.8.	2.9.		
505	-504*	8.9.	22:13	23:33	10.9.	11.9.	20.9.		
504	-503	29.8.	13:24	14:44	30.8.	31.8.	9.9.		
503	-502	19.8.	5:48	7:08	20.8.	21.8.	30.8.		
502	-501	7.9.	5:24	7:02	8.9.	9.9.	18.9.		
501	-500*	26.8.	15:22	16:42	27.8.	28.8.	6.9.		
500	-499	14.9.	10:44	12:04	15.9.	16.9.	25.9.		

**Tabelle 7:** Der 10. Tischri im julianischen Kalender von 520 bis 500 v.Chr. (-519 bis - 499)

Aus **Tabelle 7** geht hervor, dass es im festgelegten Zeitrahmen nur eine Übereinstimmung des 11. September mit einem 10. Tischri (Versöhnungsfest) gab, und zwar im Jahr 515 v. Chr.. Der Tag des Neulichts am 1. September 515 v.Chr. wurde nach K. Schoch<sup>41</sup> nachgewiesen.

Am 12. September 507 v. Chr. kam es zu einer Annäherung an diese Lösung. Sie scheidet aber aus, weil die Sonne in der Tempelachse noch unter dem Horizont stand. Eine Frühjahrslösung am 15. Nissan (Paschafest) gab es 515.v. Chr. nicht.

<sup>41</sup> K. Schoch (Zit. Anm. 38) 37

## Sonnenaufgang am 11. September 515 v.Chr. (Versöhnungsfest/10.Tischri)

Die astronomische Berechnung für den 11. September 515 v.Chr. (10. Tischri) ergibt in der Tempelachse (83,82°) eine scheinbare Höhe der Sonne von + 3,93° (Tabelle 8). Im Unterschied zur Orientierung des Ersten Tempels nach der aufgehenden Sonne geht es hier beim bestehenden Tempel um den Lichteintritt in das Innere.

Daher habe ich für die Bewertung der Sonnengestalt drei Horizonte festgelegt und diese auf die Oberkante des Heiligen Felsens und zwei mögliche Türhöhen mit 5 bzw. 10 Ellen (2,6 bzw. 5,2m) bezogen.

Je nach Bezugspunkt des Horizonts hätte man in der Tempelachse bei unbewaldetem Horizont ca. 40, 70 oder 100% der Sonnenscheibe gesehen. Die entsprechenden Aufgangszeiten der jeweiligen Sonnenstellung berechnen sich mit ca. 70, 115 bzw. 160 s. Das bedeutet, dass in allen drei Fällen ein Lichteintritt in den Tempel gegeben war. Wegen der unbekanntenen Türhöhe habe ich den Anteil der Sonnenscheibe bei dem über 5 Ellen bezogenen Horizont strichliert dargestellt.

Im Falle einer Bewaldung hätte es in der Tempelachse ebenfalls einen Lichteintritt gegeben. Bei der Senkrechten Salomo (83,64°) wäre das in allen drei Fällen nicht eingetreten.

### Jerusalem, Sonnenaufgang in der Tempelachse am 11. September 515 v.Chr. (10.Tischri)

Datum MEZ	: -514/09/11	4h37m09s	So	Sternzeit	4h52m50s
Datum UT	: -514/09/11,	1508		JD (UT)	: 1533572,6508
Datum DT	: -514/09/11,	3328	(□T= 4h22,1m)	JD (DT)	: 1533572,8328

Geographische Länge = -35,2346°, Breite = +31,7777°, Seehöhe = 744m

#### Sonne und Mond: Auf/Untergang und Dämmerung

Beginn der astronom. Dämm.	2h 52m	Mondaufgang	14h 09m
nautisch. Dämm.	3h 22m	Mond Kulmination	19h 28m
bürgerl. Dämm.	3h 51m	Monduntergang	-- --
Sonnenaufgang	4h 16m	Mond: Beleuchteter Teil	0,79
Sonne Kulmination	10h 37m	Alter	11,1 Tage
Sonnenuntergang	16h 59m	Vor Vollmond	
Ende der bürgerl. Dämm.	17h 24m	<b>Sonne: Geometrische Höhe</b>	<b>+3,72°</b>
nautisch. Dämm.	17h 53m	<b>Refraktion</b>	<b>0,21°</b>
		<b>Scheinbare Höhe</b>	<b>+3,93°</b>
		<b>Azimut</b>	<b>83,82°</b>

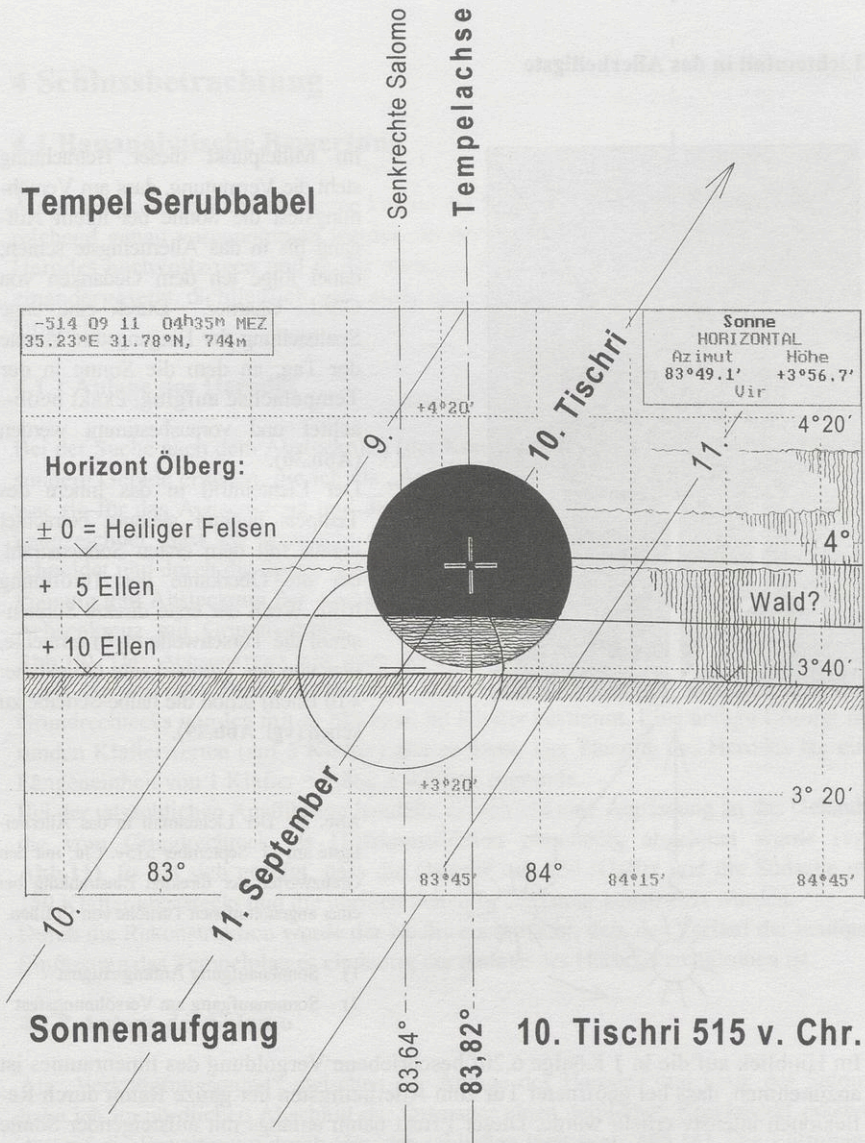
**Tabelle 8:** Berechnung des Sonnenaufganges in der Tempelachse am 11. September 515 v. Chr.

(-514 09 11) um 4h 37m 09s bzw. 6 : 00 Uhr wahrer Ortszeit

(umformatierter Computerausdruck)

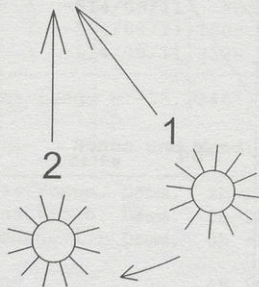
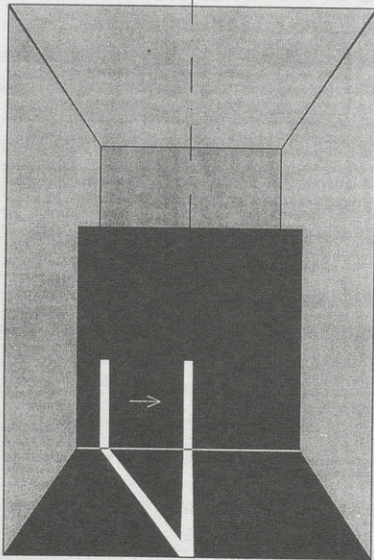


# Tempel Serubbabel



**Abb. 29:** Darstellung des Sonnenaufganges in der Tempelachse (83,82°) und in der Senkrechten Salomo (83,64°) am 11. September 515 v. Chr. bzw. am 10. Tishri mit drei Beurteilungshorizonten (von Oberkante Hl. Felsen sowie 5 und 10 Ellen darüber). (Computergrafik mit Ergänzungen)

## Lichteinfall in das Allerheiligste



Im Mittelpunkt dieser Betrachtung steht die Vermutung, dass am Versöhnungsfest die Sonne bei ihrem Aufgang bis in das Allerheiligste schien; dabei folge ich dem Gedanken von C.V.L. Charlier.<sup>42</sup> Durch eine enge Spaltstellung der Eingangstüre konnte der Tag, an dem die Sonne in der Tempelachse aufging, exakt beobachtet und vorausbestimmt werden (Abb.30).

Der Lichteintritt in das Innere des Tempels beginnt genauer betrachtet bereits mit dem ersten Sonnenstrahl, der die Oberkante der Türöffnung trifft. Wenn der erste direkte Sonnenstrahl die Türschwelle ( $\pm 0$ ) erreichte, war von der Türoberkante (Annahme: +10 Ellen) schon die halbe Scheibe zu sehen (vgl. Abb.29).

**Abb. 30:** Der Lichteinfall in das Allerheiligste am 11. September 515v. Chr. mit den Grenzwerten der direkten Einstrahlung bei einer angenommenen Türhöhe von 10 Ellen.

- 1) Sonnenaufgang Anfang August
- 2) Sonnenaufgang am Versöhnungsfest

Im Hinblick auf die in 1 Könige 6,20f beschriebene Vergoldung des Innenraumes ist anzunehmen, dass bei geöffneter Tür zum Allerheiligsten der ganze Raum durch Reflexionen intensiv erhellt wurde. Dieser Effekt nahm anfangs mit aufsteigender Sonne noch zu und klang dann allmählich wieder ab, nachdem die direkte Einstrahlung nicht mehr gegeben war. Den Zeitabschnitt der intensiven Ausleuchtung schätze ich mangels genauer Angaben über die Abmessungen der Türen vorsichtig auf etwa eine halbe Stunde.

<sup>42</sup> C.V.L. Charlier (Zit. Anm. 23)

## 4 Schlussbetrachtung

### 4.1 Bauanalytische Bewertung

Aufgrund geodätischer Unterlagen konnte die Rekonstruktion der Tempelanlage ausreichend genau vorgenommen werden. In der ersten Stufe habe ich die Anlage des Herodes nachvollzogen und in der zweiten Stufe mich mit jener des Salomo auseinandergesetzt. Schließlich war auch eine Aussage über die Lage des Tempels möglich.

#### 4.1.1 Anlage des Herodes

Bei der Suche nach dem Absteckplan (der Konstruktion) der Anlage hat sich eine besondere Gerade ergeben, die ich als „Achse Herodes“ bezeichnet habe. In der Folge war sie für das Achsenkreuz und die Tempelachse bestimmend. Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass sie senkrecht auf die Ostseite steht, diese genau in der Mitte schneidet und durch die Spitze des Felsendomes verläuft (vgl. **Abb.7**).

Planung und Absteckung der Anlage des Herodes konnten durch Rekonstruktion von Achsenkreuz mit Grundrechteck (250 x 160 Klafter) nachvollzogen werden (vgl. **Abb.10**). Das Achsenkreuz war nach der Flucht der Ostseite orientiert; der Absteckpunkt lag vor dem Tempelportal (vgl. **Abb.14** und **Abb.15**). Die Achsabschnitte des Grundrechtecks wurden mit je 125 bzw. 80 Klafter bestimmt. Eine andere Lösung mit runden Klafterwerten (auf 5 Klafter) gibt es nicht. Der Planung des Herodes lag eine Längeneinheit von 1 Klafter =  $1,862 \pm 0,003\text{m}$  zugrunde.

Bei der tatsächlichen Ausführung handelte es sich um eine Anpassung an das Gelände, die vom Grundrechteck als Hilfskonstruktion planmäßig abgeleitet wurde (vgl. **Abb.11**). Es hat sich gezeigt, dass die Ostseite mit 250 Klafter und die Südseite mit 150 Klafter abgesteckt und die übrigen Seiten in der Natur konstruiert wurden.

Durch die Rekonstruktion wurde der Nachweis erbracht, dass der Verlauf der heutigen Einfassung des Tempelplatzes eindeutig der Anlage des Herodes zuzuordnen ist.

#### 4.1.2 Anlage des Salomo

Als „Verknüpfungspunkt“ zwischen der Anlage des Herodes und jener des Salomo habe ich im nördlichen Abschnitt der Ostmauer einen deutlichen Knickpunkt erkannt, der auf die Erweiterung durch Herodes schließen lässt (vgl. **Abb.16**). Die Entfernung von diesem Knickpunkt bis zur Mitte der Ostseite (Schnitt mit der Tempelachse) beträgt 130m, die genau 250 Ellen (1 Elle = 0,52m) entsprechen. Durch den Vergleich mit den biblischen Abmessungen von 500 x 500 Ellen (Ezechiel 42,15 - 20) folgere ich, dass dieser Knickpunkt der nordöstlichen Ecke der Anlage des Salomo entspricht; die Tempelachse ist dabei Symmetrieachse (vgl. **Abb.19**). Auf Grund der beschrie-

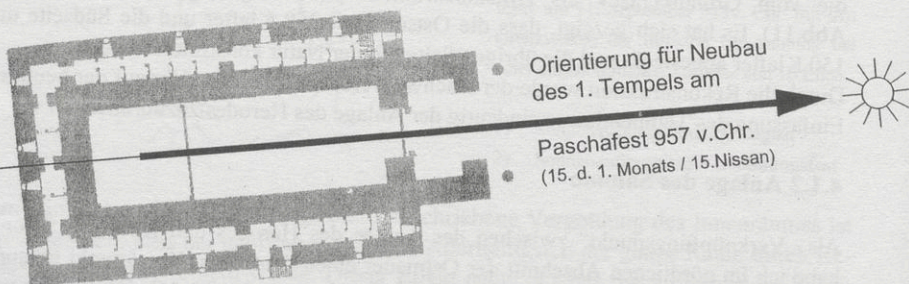
benen Rekonstruktion kann auch das quadratische Tempelareal nach der Vision des Ezechiel als Realität angesehen werden.

### 4.1.3 Lage des Tempels

Durch nähere Betrachtung des Heiligen Felsens lässt sich auch eine bautechnische Beziehung zum Tempel herstellen. Konkret handelt es sich um Spuren der Bearbeitung (Felskanten), die für die Fundierung eines Gebäudes auf dem Felsen sprechen und als „Abdruck“ zu werten sind (vgl. **Abb.21 bis 23**). Die Übereinstimmung mit der bautechnisch rekonstruierten Lage stellt für mich den Beweis dar, dass der Tempel des Salomo tatsächlich auf dem Heiligen Felsen stand. Die geometrische Beziehung zur Ostseite (mittlerer Teil der herodianischen Anlage) lässt den Schluss zu, dass es sich um einen Neubau gehandelt haben muss. Diese Aussage wird noch durch das Ergebnis der astronomischen Untersuchung verstärkt, weil die Orientierung des Tempels am Paschafest allein für YHWH und keinen anderen Gott spricht. Die Übernahme eines jebusitischen Heiligtums, wie es K. Rupprecht<sup>43</sup> für möglich hält, kann daher aus bautechnischer/astronomischer Sicht nicht bestätigt werden.

## 4.2 Astronomische Bewertung

Will man die Ergebnisse der Sonnenaufgänge in der Tempelachse zum Gebäude in Beziehung setzen, kann das nur gemäß dem Beurteilungskriterium einer beabsichtigten Orientierung nach dem Sonnenaufgang geschehen. Die berechneten Tage, an denen die Sonne in der Tempelachse aufging, sind als Befunde einzustufen.



**Abb. 31:** Verknüpfung der Tempelachse mit dem Kosmos durch die aufgehende Sonne als Metapher für YHWH zum Paschafest am 15. Nissan 957 v. Chr. (Orientierung für den Neubau).

<sup>43</sup> **Konrad Rupprecht**, *Der Tempel von Jerusalem: Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?*, Berlin: Walter de Gruyter (1977) 100

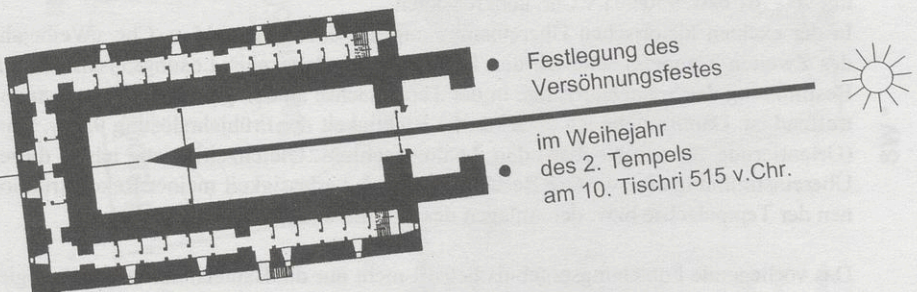
Ausgewählt habe ich die Lösungen am Paschafest (15 Nissan) des Jahres 957 v.Chr. sowie jene zum Versöhnungsfest (10.Tischri) des Jahres 515 v.Chr., weil sich bei ihnen historische Bezüge herstellen lassen. Die Ergebnisse gelten allgemein für einen weiten Bereich des Tempelplatzes, weil jede Parallellage zum Standort des Tempels auf dem Heiligen Felsen zum annähernd gleichen astronomischen Resultat führt.

#### 4.2.1 Tempel des Salomo

Die Untersuchung hat ergeben, dass zur Zeit Salomos die Sonne in der Tempelachse am 18. April aufging (**Abb.31**). Dieses Datum liegt im Bereich des beweglichen Paschafestes (15. Nissan), das aufgrund seines Festcharakters und der Bedeutung des Tempels als Orientierungstag prädestiniert ist. Sollte der Tempel nach der aufgehenden Sonne orientiert worden sein, dann kann das nur im Jahr 957 v.Chr. geschehen sein. Die Ausrichtung der Tempelachse im ersten Monat steht in guter Übereinstimmung zum biblischen Baubeginn im zweiten Monat (1 Könige 6,1).

Für das Jahr 957 v.Chr. spricht die historische Übereinstimmung mit Lowell K. Handy: <sup>44</sup> *...in 1.17 Josephus (Contra Apionem) reports that the Tyrian records contain references showing that Solomon's temple was built 143 years and eight months before the Tyrians founded Carthage.* Die Gründung Karthagos erfolgte im Jahre 814 v.Chr.. Daraus leitet er für den Baubeginn des Tempels das Jahr um 957 v.Chr. ab (814 + 143 = 957). Die Lösung des Jahres 968 v.Chr. habe ich ausgeschieden, weil ich keinen derartig konkreten historischen Bezug finden konnte und außerdem die Sonne für eine Orientierung schon zu hoch stand (vgl. **Abb.28**).

#### 4.2.2 Tempel des Serubbabel



**Abb. 32:** Nachvollziehung des Sonnenaufganges in der Tempelachse anlässlich der Wiedereinweihung des Zweiten Tempels am 10. Tischri 515 v. Chr. mit Zuordnung zum Versöhnungsfest

<sup>44</sup> L.K. Handy (s. Anm. 32)

Die Herbstlösung am 11. September 515 v.Chr. (10. Tischri) bezieht sich auf den wiederhergestellten Tempel unter Serubbabel (**Abb. 32**). Das Jahr ist das historisch belegte Weihejahr.<sup>45</sup> Der Festtag am 10. Tischri (Versöhnungsfest) leitet sich vom Sonnenaufgang in der Tempelachse her, die als Zwangsbedingung vorgegeben war.

Das Datum konnte daher nicht mehr frei gewählt werden. Daraus schließe ich, dass dieser Festtag erst eingeführt oder auf diesen Tag verlegt wurde. Salomo schon soll die feierliche Tempelweihe mit dem Herbstfest verbunden haben.<sup>46</sup> So gesehen könnte der 10. Tischri 515 v. Chr. als Ursprung des Versöhnungsfestes anzusehen sein, zumindest in Beziehung zu diesem Tag. Als Besonderheit galt, dass der Hohepriester nur einmal im Jahr, und zwar am Versöhnungsfest, das Allerheiligste betreten durfte. Im Jahr der Tempelweihe konnte außerdem die Sonne direkt bis in das Allerheiligste scheinen (vgl. **Abb.30**).

### 4.3 Gesamtbewertung

Die Tempelanlage in Jerusalem hat ihren Ursprung im Quadrat der Anlage des Salomo. Sie findet ihren Abschluss durch die planmäßige Erweiterung des Herodes. In beiden Anlagen ist die Tempelachse die ursprüngliche geblieben und jeweils mit ihnen geometrisch verknüpft. Durch ihre Orientierung nach der aufgehenden Sonne steht sie mit dem Kosmos in Beziehung (**Abb.33**).

Als absolute Zeitmarke konnte der 18. April 957 v.Chr. bestimmt werden, der dem Sonnenaufgang in der Tempelachse am Paschafest („Vollmondtag“) entspricht. In ihr sehe ich den Orientierungstag für den Baubeginn des Ersten Tempels. Aufgrund dieser Zeitmarke lassen sich die relativen Zeitangaben der Bibel über den Regierungsantritt König Salomos (1 Könige 6,1) und die Fertigstellung des Tempels (1 Könige 6,38) mit 960/961 bzw. 950/951 v.Chr. konkretisieren.

In der exakten historischen Übereinstimmung mit dem Jahre 515 v. Chr. (Weihejahr des Zweiten Tempels) sehe ich den Beweis dafür, dass mein Lösungsansatz für die Bestimmung der Sonnenaufgänge in der Tempelachse an den gewählten Festtagen zutreffend ist. Daraus ziehe ich auch für die Richtigkeit der Frühjahrslösung 957 v. Chr. (Orientierung für den Neubau) den Analogieschluss. Gleichzeitig sehe ich in dieser Übereinstimmung eine weitere Bestätigung der Zuverlässigkeit meiner Rekonstruktionen der Tempelachse bzw. der Anlagen des Salomo und jener des Herodes.

Das vorliegende Forschungsergebnis betrifft nicht nur die Bautechnische Archäologie, es soll auch als interdisziplinärer Beitrag verstanden werden, weil sich daraus für die Biblische Archäologie und Religionsgeschichte Israels Fragen und Antworten ergeben.

<sup>45</sup> J. Finegan (s. Anm. 40)

<sup>46</sup> A. Angerstorfer, in: Neues Bibel-Lexikon, Hg. M. Görg und B. Lang, Lieferung 9 (1994) Kapitel Laubhüttenfest, Spalte 591

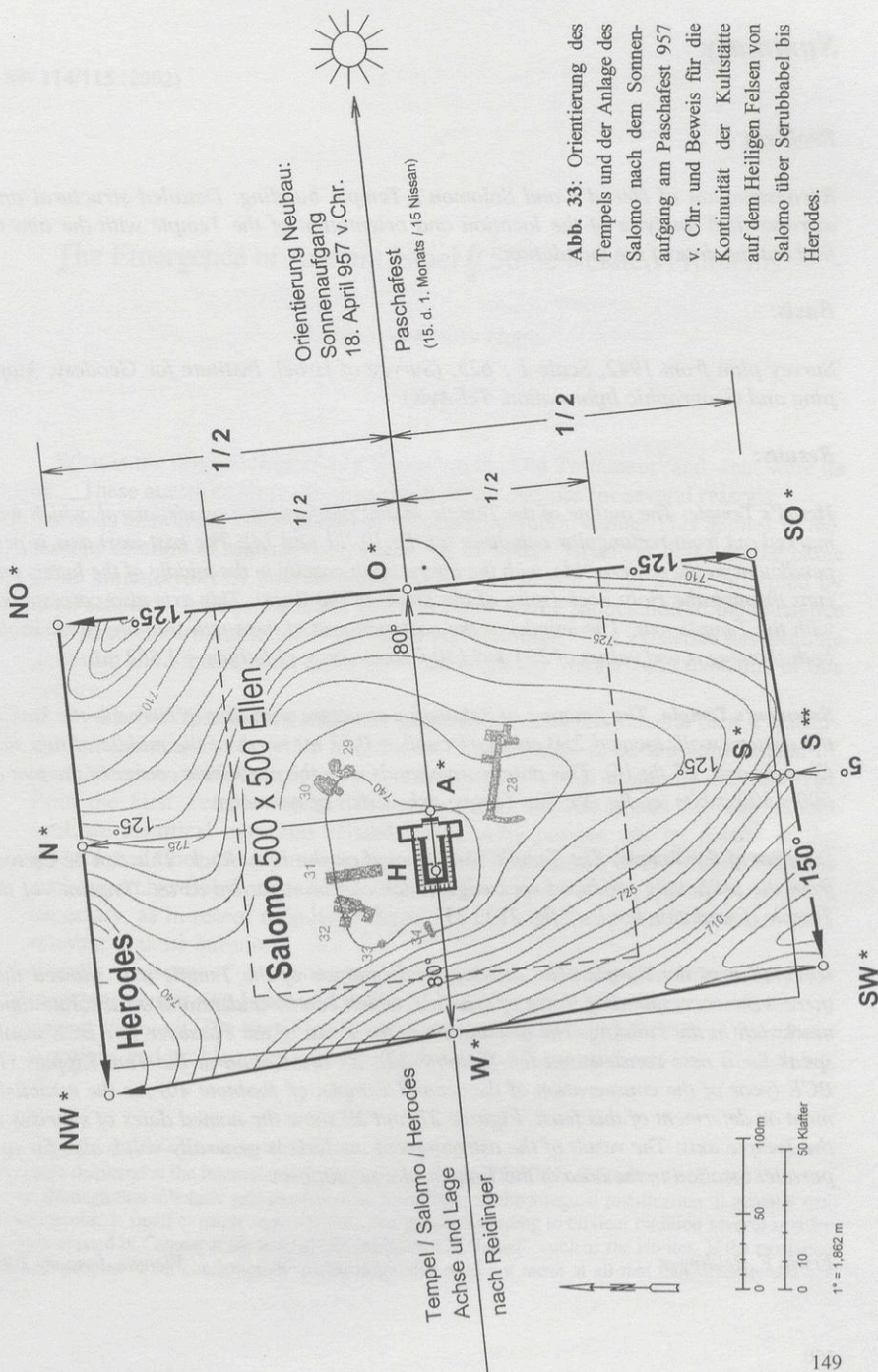


Abb. 33: Orientierung des Tempels und der Anlage des Salomo nach dem Sonnenaufgang am Paschafest 957 v. Chr. und Beweis für die Kontinuität der Kultstätte auf dem Heiligen Felsen von Salomo über Serubbabel bis Herodes.

## Summary

### **Problem:**

*Reconstruction of Herod's and Solomon's Temple building. Detailed structural and astronomical analysis of the location and orientation of the Temple with the aim to find out the date of the foundation.*

### **Basis:**

*Survey plan from 1942, Scale 1 : 625, (Survey of Israel, Institute for Geodesy, Mapping and Geographic Information, Tel-Aviv)*

### **Results:**

**Herod's Temple:** *The outline of the Temple Mount platform is a quadrilateral, which was marked out from rectangular axis lines (cf. fig.10, 11 and 14). The east-west axis is perpendicular to the eastern side, with the intersection exactly in the middle of the latter, and runs through the Holy Rock (spire of the Dome of the Rock). This axis also corresponds with the Temple axis. The lengths of the east side and of the south side are remarkable, both showing round values of 250 and 150 fathoms resp. (1 fathom = 1,862 m).*

**Solomon's Temple:** *The juncture of Solomon's structure with that of Herod is the kink in the eastern wall, located 250 cubits (1 cubit = 0,52 m) north of the middle of this side (Temple axis; cf. fig.16). This point corresponds with the north-east corner of the plot of 500 x 500 cubits (cf. fig.19). The Temple axis is axis of symmetry.*

**Location of the Temple:** *The Temple was situated on the Holy Rock. This can be derived from the artificially produced rock edge which can be regarded as an "imprint" of the Temple (foundation level; cf. fig. 21 to 23).*

**Orientation of the Temple:** *The astronomical analysis of the Temple axis showed that there were corresponding dates of sunrises, which can be understood as absolute time-marks left in the building. The orientation at the Feast of the Passover 957 BCE would speak for a new construction (cf. footnote 32), an orientation at the Yom Kippur 515 BCE (year of the consecration of the second Temple, cf. footnote 40) for the establishment or deferment of this feast. Figures 27 and 29 show the named dates of sunrises in the Temple axis. The result of the astronomical analysis is generally valid, also for any parallel location in the area of the Temple Mount platform.*



## The Emergence of Ancient Israel // Some Related Problems

Hartmut N. Rösel - Haifa

What is the original meaning of “Israel” in the Old Testament<sup>1</sup> and what were its roots? These questions have arisen again in recent decades for several reasons:

- (1) Previous answers to these questions proved doubtful or wrong. This applies to the famous solution of Martin Noth, according to which “Israel” at first was the name of an amphictyony of twelve tribes. Today this answer is no longer accepted by most scholars. Likewise another solution based on the supposition of the existence of a large empire in the times of David and Solomon. This existence has become doubtful, and together with it the view that originally “Israel” was the name of this empire.
- (2) Today the Old Testament tradition is generally deemed less reliable than it was in the last generation. Now this tradition is often thought to be the construction of later (Persian or Hellenistic) times, chronologically and culturally far removed from the First Temple Period. Therefore some scholars argue that one should evaluate historical questions related to the early periods not by means of the biblical traditions but by means of extra-biblical sources or by different means such as archaeology<sup>2</sup>, sociology, anthropology, and so on. This is particularly necessary, as in recent decades archaeology has added many important new data relevant to these questions.
- (3) Finally, reasons of contemporary history, have imparted new immediacy to questions concerning Israel and its Bible. We may regret this development, but we cannot change it. We hope that most of our colleagues will continue to treat these questions and problems on a purely academic level *sine studio et ira*. Concerning

---

<sup>1</sup>Lecture delivered at the International Meeting of the Society for Biblical Studies, Berlin 2002.

<sup>2</sup>But although this scholarly self-restraint may have some methodological justification, it actually can be dangerous. A small example may illustrate this point. According to biblical tradition several smaller peoples existed in Canaan at the time of the emergence of “Israel”, such as the Hivites. If the existence of these peoples is not confirmed by archaeology, this does not mean at all that they actually did not exist.

the subject of this paper we may add, for certain reasons, that the question of the origin of Israel must remain a legitimate issue for scientific research<sup>3</sup>.

Concerning the second point we note the view whereby the biblical tradition is of little or no help for understanding preexilic Israel. We shall try to show that the opposite is true: despite many problems the biblical tradition is of great historical importance for the reconstruction of the early history of Israel or Palestine.

Here a general comment is in order concerning the attitude of many "revisionist" historians, according to which the Old Testament should not be used at all or only to a very limited degree to reconstruct the early history of Israel. According to this logic 19<sup>th</sup>-century scholars should have refrained from trying to reconstruct the history of Israel because of the absence of any substantial means at their disposal except the Old Testament.

It is of course true that an empty sheet of white paper contains no mistakes and is methodologically perfectly correct. Nevertheless, I venture to suggest that a history of Israel based on a critical analysis of the biblical traditions only, and written by a genius like Julius Wellhausen is to be preferred to an empty sheet of white paper, although it almost certainly contains many mistakes. I even suppose that most "revisionists" agree on this point.

If a reconstruction of the history of Israel, based on the Old Testament only<sup>4</sup>, is "better" than no reconstruction at all, the Old Testament tradition must contain material of direct historical value<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup>One must concede that the results of these investigations should have no relevance for modern conflicts in this region and, vice versa.

<sup>4</sup>Without question, all known data have to be taken into account; *today* a history of Israel cannot be written only on the basis of sources available to Wellhausen.

<sup>5</sup>This is obvious with every new archaeological find of some importance. These finds illustrate that the Old Testament, although it does not express historical reality, reflects it to a high degree. This does not mean, of course, that archaeology proves the correctness of the bible. Often new archaeological discoveries do not solve problems but create new ones. But archaeology sheds new light on the literary accounts in the Old Testament.

Some examples may illustrate the case. The inscription from Tel Dan mentioning "Beit David" says nothing about king David or about the size of his kingdom, and the exact meaning of the inscription is very much disputed. But after the discovery of this inscription it became much harder to argue, that David never existed. In addition, this inscription could throw new light on another figure known from the Old Testament, king Hazael and his time, although in this respect too details are very much disputed. According to the ostraca from Samaria biblical name-material appears in new light, as its geographical importance becomes clear. The Moabite king Mesha, known from the Old Testament, appears in his inscription in a different light, which causes many problems. The same is true for the biblical seer Balaam, who has to be removed chronologically from the period of the emergence of Israel according to the inscription from Tell Deir 'Alla. The inscriptions from Kuntillet Ajrud led to the discovery of a facet of OT religion, for which in the Old Testament itself there are only very slight indications. All these examples, which could be multiplied easily, show that Old Testament tradition is of great historical importance but has to be used after very critical evaluation. This fact has been clear to scholars of many generations, and one wonders why it has become less clear today.

Recently, an additional argument has been put forward, namely that it is inappropriate to look for the origins of the people of Israel in preexilic times. According to this view peoples and nations did not exist during these early times: “peoples” (in German: “Völker”) did not exist prior to the Persian period, and “nation” is a modern term which developed in connection with the French revolution AD 1789<sup>6</sup>.

But one has to be careful not to throw the baby out with the bath water: peoples and nations like those of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century AD are not to be found in OT times<sup>7</sup>, but ethnic groups did exist that defined themselves in contrast to other groups<sup>8</sup>. Thus, there existed “peoples in OT times”, and not since the Persian period only. For our question of the origins of Israel this is sufficient<sup>9</sup>.

In the following we shall tackle the modern theory, according to which “Israel” is a late construction of postexilic times; a united Israel never really existed, not in preexilic nor in postexilic times.

First we refer to a lecture by Sara Japhet, who showed that the concept of “All-Israel” does not conform to the reality of the Persian Period<sup>10</sup>, and therefore could not be developed during this period out of nothing. If a “myth of origin” was created artificially to explain and to legitimize the new reality of the Persian Period, it

---

<sup>6</sup>See E.A. Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament 29, Stuttgart 1994, 184-189; N.P. Lemche, *The Canaanites and Their Land. The Tradition of the Canaanites*, JSOT Suppl. Series 110, Sheffield 1991, 151-152.

<sup>7</sup>Also the forms of government and even the states differed from their modern counterparts. There was no territorially defined state (“Flächenstaat”) with exact borderlines, but instead urban centers of power whose influence decreased with geographical distance. This influence could be increased by special actions of the central government, but these changes often were very temporary. The interest of the rulers concentrated very much on the towns of a region, and not on the region and its area itself.

<sup>8</sup>For attempts to discern divergences in the material culture that might indicate ethnic differences, see W.G. Dever, “Archaeology, Ideology, and the Quest for an ‘Ancient’ or ‘Biblical’ Israel”, *Near Eastern Archaeology* 61 (1998), [39-52] 47-50; A. Faust, “Ethnic Complexity in Northern Israel during Iron Age II”, *PEQ* 132 (2000), 2-27. There can be little doubt that ethnic differences can result in material diversity, but much caution is required when the reasons for material differences are evaluated. See H.N. Rösel, *Israel in Kanaan. Zum Problem der Entstehung Israels*, BEATAJ 11, Frankfurt a.M. etc. 1992, 74-79.

<sup>9</sup>Accordingly, we don’t have to deal with whether in ancient Israel the development led from the existence of a state to the people, i.e., whether the Israelite state was a precondition for the emergence of a people, or whether the development was reverse. The answer, as indicated, is firstly that these modern terms are not appropriate for ancient times, and secondly that ethnic groups existed in the Ancient Near East before the emergence of states.

Leaving this aside and speaking as a lay person, I feel that a common consciousness can exist in a society before the emergence of a state; the modern history of Israel may serve as an example, as well as the modern history of the Palestinian movement. Thus we suppose that a common consciousness could also develop among the ancient “Proto-Israelites” before the emergence of a state.

<sup>10</sup>The following is based on S. Japhet, “Can the Persian Period Bear the Burden? Reflections on the Origins of Biblical History”, *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies*, Division 100 קונטרס 100, תשנ”ט, “האם הומצא תולדות עם ישראל” בתקופה הפרסית”, *קונטרס* 100 (תשנ”ט), 120-109.

stands to reason that Yehud – Judah would occupy the center of such a myth, not “Israel”, as it appears now.

Why should a late scribe, whose actual interest was Yehud and its constitution, invent an “Israel” which never existed? The invention of a system of twelve tribes would be entirely superfluous. And why should scribes in Persian times actually invent several such systems<sup>11</sup>? Did they take pleasure in introducing difficulties and contradictions into their own literary creations? Why did they put Reuben at the head of all systems and not Judah, if the aim was to construct a myth of origin for Judah?

If a “myth of origin” was invented in Persian times, an age when the problem of mixed marriages was acute, why should the scribes invent the motif that the invented kings of the invented Israel were involved in (invented) mixed marriages?

According to this “myth of origin” even Judah himself married a Canaanite woman (Gen 38,2). Must we conclude that the inventor of the “myth of origin” intended to express the idea that all inhabitants of the contemporary province of Yehud were the offspring of a mixed marriage? According to Gen 38,18 Judah even had intercourse with his daughter in law, a strange motif in a myth of origin, because such relations were strictly forbidden according to the same “myth” (Lev 18,15; 20,12)<sup>12</sup>.

Obviously, this “myth of origin” does not fulfill its task. It does not suit the Persian Period so it becomes clear that “Israel” cannot be an invention of that period. In addition, one of the foundations of critical Old Testament scholarship is that biblical literature developed in a very long and complicated process over hundreds of years. When they probed the details, scholars found so many intimations of this fact that it cannot simply be brushed aside to make room for the development of a new theory. The long process of development of the biblical literature accords with the fact that “Israel” does not appear one-dimensionally in the Old Testament, but in diverse meaning and with different facets, to be shown later. One doubts whether human imagination would be capable of inventing this large variety during a few generations of the Persian Period<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup>With or without Levi, with Joseph or with his “sons”.

<sup>12</sup>Similar transgressions were attributed to Joseph, brother of Judah, who married an Egyptian woman, and to Jacob, Judah’s father, who married two sisters. Abraham too married his half-sister according to Gen 20,12, compare Lev 18,9,18; 20,17. Additional motifs in the biblical “myth of origin”, which do not suit the Persian Period, are mentioned in the articles by S. Japhet cited in note 10.

<sup>13</sup>And why should a late scribe invent *different* concepts of “Israel”, which never existed and had no relation to historical reality? Having introduced so much complicated fiction he would run the risk of not being understood by his contemporary readers.

Turning to another biblical literary creation, the Books of Chronicles, the late origin of which is not in doubt: a problem exists of “Israel in the Books of Chronicles”. We don’t have to deal with this problem which is rather difficult; the number of articles and books treating this subject may serve as proof. (The most important publications are: H.G.M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge etc. 1977; S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*, BEATAJ 9, Frankfurt a.M. etc. 1997; T. Willi, *Juda – Jehud – Israel*, FAT 12, Tübingen 1995.) But this problem

Let us turn to the theory that “Israel” originally was the name of the Northern Kingdom only, but not designation of a united kingdom, which never existed. According to this theory the name “Israel” ceased to be employed after the end of the Northern Kingdom c 720 BC; so it could be used differently, for example as the name for the empire of a greater Israel, which is a literary fiction.

This theory is close to the one we dealt with earlier, although it is less radical. But for several reasons it is not probable either:

- (1) The Northern Kingdom of Israel existed only for c 200 years, according to the “minimalists” even less. According to Old Testament tradition this kingdom was not only rather short-lived, but also not very stable in its ruling dynasties. Therefore, first doubts may arise as to whether this Israel could serve as historical background for the biblical concept of Israel.
- (2) Why should a scribe in Judah choose precisely the name of the hateful and sinful Northern Kingdom, which had only just received its due punishment and had disappeared from the stage of history, and apply it to an invented ideal empire and a chosen people? One does not choose the name of one’s personal enemy to serve as a center for one’s own historical and religious ideology and beliefs<sup>14</sup>.

A solution for this difficulty<sup>15</sup> was recently offered by Reinhard Gregor Kratz, who shares the view that the name of the Northern Kingdom “Israel” served as the “Vorlage” for the biblical concept of Israel.

Referring to the synchronistic datings of the kings of Judah and of Israel in the Book of Kings, Kratz states that this synchronization was an important means to create a common consciousness in Israel and Judah<sup>16</sup>.

One may ask whether this synchronization was not an expression of such a common consciousness rather than its cause. But we can leave this question aside as the whole point is not essential for Kratz’s thesis.

---

could only arise because “Israel” was an older term reflecting realities of ancient times, which had to be adopted to the Book of Chronicles and its ideology.

<sup>14</sup>After the “reunification” of Germany the Federal Republic of Germany did not choose the name of the German Democratic Republic (DDR) through which to construct a new all-German ideology. It would not have done so even if the GDR had been larger and more influential than the FRG. In the same way, Judah did not choose the name of the deceased Northern Kingdom for such an ideological purpose.

<sup>15</sup>R.G. Kratz, “Israel als Staat und als Volk”, ZThK 97 (2000), 1-17. After I had completed the manuscript of the present article Prof. Nadav Na’aman sent me his new book: N. Na’aman, *The Past that Shapes the Present. The Creation of Biblical Historiography in the Late First Temple Period and after the Downfall*, Yerirot [3]. In memoriam Y. (I.) Hess, Jerusalem 2002 (Hebr.). On p. 109 he explains that the name “Israel” was chosen during the reign of Josiah to attract the inhabitants of Samaria to the kingdom of Judah.

<sup>16</sup>R.G. Kratz, ZThK 97 (2000), 9.

More important is his explanation for why the name "Israel" was chosen as the central term for the construction of history and theology after the Northern Kingdom named Israel had perished:

According to Kratz<sup>17</sup>, the reason was that the Northern Kingdom of Israel was exemplary for Judah in so far as it progressed faster to sin and punishment than Judah. The "evil in the sight of the Lord" was the element that bound Israel and Judah. But in this respect Israel was the example for Judah. Therefore the name of Israel was better suited to designate an earlier united Israel, which never existed in history, and to designate the people of God as well.

But can we really assume that this was the reason why Israel in postexilic times, the Israel of a new beginning, chose this name? Where is the logic in the assumption that the name of the sinful Northern Kingdom was chosen to signify a new ideal Israel? We surmise that too much Christian theology of sin was introduced into Old Testament tradition and history here.

To cut it short, the theory according to which a scribe of Judah "misused" the name of the "sinful" Northern Kingdom of Israel to develop his ideology of a united Israel and a people of God appears very strange and cannot be accepted. So we are left with the conclusion that the term "Israel" is of more ancient origin. It also is clear that it had no negative connotations, when it was chosen to express the idea of a united Israel.

Fortunately these conclusions concerning the antiquity of "Israel" can be corroborated by the famous stela of Merneptah which contains the earliest existing reference to "Israel". It is conceded that this testimony raises more questions than answers. We know virtually nothing<sup>18</sup> about the Israel of the Merneptah-stela, nothing about its size, its constitution, or its whereabouts. Many scholars assume that "Israel" here signifies an indefinable group of people<sup>19</sup> living somewhere in Palestine, possibly in the central highlands<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup>R.G. Kratz, ZThK 97 (2000), 11: "Daß sich der Name »Israel« und nicht etwa Juda durchgesetzt hat, liegt daran, daß Israel Aufstieg und Niedergang des Königtums vormachte". "Das Böse in den Augen Jhwhs schweißt die beiden Staaten zur Schicksalsgemeinschaft zusammen". The further development is, "daß nach der Zerstörung Jerusalems und dem Untergang des Staates Juda Israel und Juda im Zeichen des Gerichts nun auch auf politischer Ebene eine Liaison eingehen und sich zum Zwölfstämmevolk, dem einen Gottesvolk, entwickeln" (p. 15). The "one people of God" sounds reasonable, but why "a people of twelve tribes"?

<sup>18</sup>Similarly G.W. Ahlström, "The Origin of Israel in Palestine", SJOT [5],2 (1991), [19-34]22, although Ahlström arrives at a conclusion which is not shared by most scholars. Compare also T. L. Thompson, *Early History of the Israelite People: from the Written and Archaeological Sources*, Studies in the History of the Ancient Near East IV (ed. M.H.E. Weippert), Leiden etc. 1992, 404; N. Na'aman, "The 'Conquest of Canaan' in the Book of Joshua and in History", *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel* (eds. I. Finkelstein & N. Na'aman), Jerusalem - Washington. 1994, [218-281] 248-249.

<sup>19</sup>H.G. Kratz, ZThK 97 (2000), 3: "eine recht verlorene Menschengruppe in Palästina".

<sup>20</sup>See even P.R. Davies, *In Search of 'Ancient Israel'*, JSOT Suppl. Series 148, Sheffield 1992, 61: "It is possible that the Israel of this inscription is the name of a population living, presumably, in the highlands of Palestine".

One should not discard this line of reasoning by arguing that the connection of the Israel of Merneptah and the biblical Israel is one of names only<sup>21</sup>:

- (1) The geographical aspect adds to the aspect of the name: The “Israel” of the Merneptah-stela lived somewhere in the territory of biblical Israel.
- (2) Names often suggest the probability of historical relations<sup>22</sup>. The ancient Scots are not identical with the modern inhabitants of Scotland, but connecting lines exist. The same is true for the Britons of the Roman Period and the modern British. Likewise there are connections between the tribe of the Alemanns and l’Allemagne akin to those between the tribes of the Germans and modern Germany. If connections exist<sup>23</sup> between Old Testament Israel and the modern state of Israel<sup>24</sup>, and they do, why should we not assume the existence of connecting lines between the Israel of Merneptah and biblical Israel<sup>25</sup>? It should be stressed that the entire matter is not one of identity but of the development of Israel in history.

Finally we turn to “Israel” in the Old Testament and concentrate on a few verses which highlight special aspects of its meaning. This may serve as an additional indication that “Israel” is no literary invention of later times devoid of historical reality.

Three different aspects can be distinguished in the meaning of Israel: the geographical, the religious, and the military, each of which may be dominant in a certain verse<sup>26</sup>.

Concerning the geographical aspect, note the absence of any uniformity: “Israel” may include Judah, may exclude Judah, or may designate an even smaller entity in the north of Palestine. 2 Sam 3,19 distinguishes “Israel” and “Benjamin”. 2 Sam 2,9 describes the territory of the kingdom of Ishbaal. There “all Israel” summarizes some or all of the areas<sup>27</sup> mentioned before in that verse. In any case the size of this kingdom was smaller than that of the later Northern Kingdom of Israel.

<sup>21</sup>P.R. Davies, *In Search of ‘Ancient Israel’*, 62-63.

<sup>22</sup>We start with examples mentioned by Philip R. Davies; see the foregoing note.

<sup>23</sup>It is foolish to deny this fact. But one has to agree that the most important connecting lines are those which exist in the people’s mind.

<sup>24</sup>It may be relevant that some discussion took place on whether to call the modern state “Israel” or “Judah”. In the final analysis the historic decision in this matter makes no difference for our case.

<sup>25</sup>M.G. Hasel, “*Israel*” in the Merneptah Stela”, *BASOR* 296 (1994), [45-61] 47: “Most scholars agree that the *Israel* of the Merneptah stela is in some way related to the Israel of the Hebrew Bible”. Explicitly Hasel mentions the names of Kitchen, Stager, Albertz, Lemche, Singer, Coote, [A.] Mazar, Ahlström, Yurco, Bimson, Dever, Murnane, Neu, and Rendsburg. We should also mention G. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, New York 1988, 15, and compare for example N.P. Lemche, “Is it still possible to write a History of Ancient Israel?” *SJOT* 8 (1994), [165-190] 170.

<sup>26</sup>Here we concentrate on the geographic aspect only. For the details and for the two additional aspects see H.N. Rösel, “Israel – Gedanken zu seinen Anfängen”, *BN* 25 (1984), 76-91, which is virtually identical with H.N. Rösel, *Israel in Kanaan. Zum Problem der Entstehung Israels*, *BEATAJ* 11, Frankfurt a.M. etc., 1992, 23-35.

<sup>27</sup>See E.A. Knauf, “Saul, David, and the Philistines: from Geography to History”, *BN* 109 (2001), [15-18] 16 (literature in note 11); N. Na’aman, “The Kingdom of Ishbaal”, *BN* 54 (1990), 33-37.

The assumption is not reasonable that it was a late author writing in the Persian Period or close to it who invented these slight geographical differences. And, in general, why should such a late author invent a verse like 2 Sam 2,9 at all?

In the summery notes on David and his government we read:

2 Sam 5,4.5 ... he (David) reigned forty years. In Hebron he reigned over Judah seven years and six months, and in Jerusalem he reigned thirty-three years over all Israel and Judah.

1 Kings 2,11 And the time that David reigned over Israel was forty years, seven years reigned he in Hebron, and thirty-three years reigned he in Jerusalem.

It appears that the note in 2 Sam 5 is more ancient than that in 1 Kings 2. The former differentiates David's government over Judah from his government "over all Israel and Judah". "All Israel" here means northern Israel. An author writing in or near Persian times would not have used "all Israel" in such a sense. This geographical differentiation no longer exists in 1 Kings 2. Here "Israel" means the whole empire. Why should a late author introduce such differences into his writings<sup>28</sup>?

One reaches the conclusion that the biblical tradition developed as a long process and absorbed different notions and concepts. This contradicts the theories of the "revisionist school" about the emergence of Old Testament literature. "Israel" was no invention of the Persian or of the Hellenistic Period; nor was the concept of "all Israel" invented in the time after the disappearance of the Northern Kingdom.

Now we turn to the difficult question of the historical roots of this concept. One would first of all think of the period of the Davidic and Solomonic empire as suitable for the development of an all-Israel concept.

But judging by the present state of scholarship this solution is no longer acceptable. According to the archaeological remains the kingdom of David existed on a much smaller scale than it appears in biblical tradition. We don't intend to deal with the question of the size of this kingdom, as a clear answer is still impossible.

But even according to biblical tradition the Davidic empire existed for a comparatively short period only. In this tradition one can find the terminological division between Judah and Israel, even in texts related to David's reign. It is hard to believe that during this reign a concept emerged stressing the importance of Israel, thereby diminishing the importance of Judah.

---

<sup>28</sup>One may compare 2 Sam 24,1:

And again the anger of the Lord was kindled against Israel, and he moved David against them to say, Go, number Israel and Judah.

Here "Israel" first means "people of God"; afterwards the writer moves to the political sphere and distinguishes between Israel (now: "northern Israel") and Judah. For additional examples see H.N. Rösel, *Israel in Kanaan*, 28.



So far we have eliminated several historical periods as matrices for the emergence of the biblical concept of Israel:

- (1) Israel was not invented during the Persian Period.
- (2) The Northern Kingdom after its end could not have served as a historical matrix for the development of the biblical concept of Israel.
- (3) Such a concept could not have been developed during the Davidic and Solomonic Period either.

So we are left with the possibility that the roots of biblical Israel go back to the premonarchic period and are not connected to the existence of a state of Israel<sup>29</sup>.

Thus the attractiveness of the theory of Martin Noth, who explained "Israel" as name of an amphictyony in premonarchic times, becomes intelligible. This theory is attractive for a second reason: In it "Israel" is defined by cult and religion (or ideology), which are the central themes of the Old Testament.

But as mentioned before, Noth's theory is no longer accepted by most scholars; in its original form<sup>30</sup> it probably is incorrect.

Nevertheless, we have to preserve the notion that the element of religious ideology is a most important factor for understanding ancient Israel and its development<sup>31</sup>.

According to biblical tradition there exists a special relation between Israel and Judah. This relation is different from other relationships, for example, that between Israel and Edom, although both are explained in the Bible along the lines of blood ties. The reason for the special relation might have been the fact that the same god was worshipped in Israel and in Judah, although the details of this worship certainly were different.

The same god was god of the Northern Kingdom of Israel and of the kingdom of Judah. The question immediately arises: How did this happen?

The details of the process leading to this reality are not transparent and probably will never be. Based on the biblical evidence we suppose that "El Elohē Israel"<sup>32</sup> originally belonged to Israel and not to Judah. Judah and Jerusalem were latecomers

---

<sup>29</sup> Again, the existence of a state is not a precondition for the development of a common consciousness. It also may be the other way round: a common consciousness can be a precondition for the emergence of a state. But these are questions probably similar to the imponderable of the chicken and the egg.

<sup>30</sup> Compare N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, London 1980, 386. Gottwald does not accept Noth's theory, but he stresses its heuristic values and even concludes: "In the end, some aspects of Noth's analysis may prove to be better grounded than now appears to be the case". Recently an interesting proposal for understanding the early Israelite tribal system was made by J. Schaper, "Die religionsgeschichtlichen Wurzeln des frühisraelitischen Stämmebundes", VT 46 (1996), 361-375. His proposal is free of some of the shortcomings of Noth's theory.

<sup>31</sup> For the following see the article cited in note 26.

<sup>32</sup> This fact is stressed by E.A. Knauf, "Review of G.W. Ahlström, Who were the Israelites?" JNES 49 (1990), [81-83] 82.

in the history of Israel<sup>33</sup>. The existence of different meanings of “Israel” in the Old Testament might be explained by the supposition that Israel grew during its history, starting from a nucleus in the northern part of the country. This may be alluded to in the Merneptah-stela.

Israel, during its development, succeeded in integrating additional groups; geographical expansion was the result. We suppose that reasons of ideology and religion played an important part in this process. The details of this process are not clear. We do not even know to what degree Judah took part in this process.

The integrating force of Israel was essential for its development. Israel had a special attraction, which is to be connected to its ideology and religion. Such phenomena are well known in connection with the development of other “successful” religions or ideologies.

At the end of the day we have to concede that we know next to nothing about the process of the emergence of early Israel and its development. But we feel that one should bear two points in mind:

1. Israel developed starting from small beginnings.
2. Religious ideology was essential in this process.

---

<sup>33</sup>Compare Dt 33,7.

**"Mein Geliebter gehört mir und ich gehöre ihm",  
// Zu den sprachlichen Ausdrucksmitteln der Paarbeziehung  
in Hld 2,8-17 und 3,1-5\***

Theodor Seidl, Würzburg

Als poetisches Supplement zu den erstaunlich zahlreichen Erzähltexten über heterosexuelle Paarbeziehungen in der Hebräischen Bibel<sup>1</sup> bietet sich das Liebespaar des Hld förmlich an. Seine Interaktionen beschreiben die Texte in vielfachen Ansätzen: Das Sehnen und gegenseitige Suchen, das Verlangen und Sich-Finden, das Besitzen und Sich-Wieder-Verlieren – das sind die Themen und Vorgänge in den Textfolgen von Hld 1-3; 5,1-9; 6. Die ausführliche gegenseitige Beschreibung und Rühmung der jeweiligen Eigenschaften und Vorzüge des Körpers bildet das Thema der Beschreibungslieder des Paares in Hld 4,1-7; 5,10-16; 7,1-7<sup>2</sup>.

Der Artikel widmet sich den genannten Interaktionen des ersten Textbereiches und befragt zwei exemplarische Textabschnitte speziell nach den sprachlichen Ausdrucksmitteln der erotischen Paarbeziehung. Dabei folgt diese Untersuchung dem Verständnis des Hld als Liebeslyrik<sup>3</sup>, wie dies in der kritischen Hld-Exegese seit HERDER<sup>4</sup> der Fall ist. Die allegorische Auslegung<sup>5</sup>, der wir vielleicht die Erhaltung des Hld im Kanon verdanken<sup>6</sup>, sowie die kultmythologische Deutung<sup>7</sup>, die mit der religionsgeschichtlichen Forschung in die Hld-Exegese Einzug gehalten hat, bleibt hier außer Acht. Doch kann die folgende sprachliche Untersuchung in ihren Ergebnissen plausibel machen, wie es zu diesen Auslegungsrichtungen gekommen ist.

\* Der Beitrag ist aus verschiedenen Veranstaltungen zum Thema "Paarbeziehungen" im Rahmen des Würzburger Graduiertenkollegs "Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen" im WS 1999/2000 hervorgegangen. S. dazu jetzt den Sammelband KLINGER, E., - BÖHM, S., - FRANZ, T. (Hg.), Paare in antiken religiösen Texten und Bildern, Würzburg 2002; v.a. auf die dortigen Beiträge von PABST, I. (zu den Erzelternpaaren) und SALS, U. (zu Ahab und Isebel) sei in diesem Zusammenhang verwiesen.

<sup>1</sup> Als Beispiele seien genannt: Das erste Menschenpaar (Gen 2-3); die Erzelternpaare in Gen 12-36; Simson und Delila (Ri 16); Elkana und Hanna (1 Sam 1); David und Batscha (2 Sam 11f.); Ahab und Isebel (1 Kön 18; 21f.).

<sup>2</sup> Ausführliche Untersuchung der drei Lieder bei SEIDL (2000) 129-157.

<sup>3</sup> Bestätigt auch durch BRENNER (1999) 236: "Was bleibt, ist ... das Hld als eine Blütenlese profaner Liebeslyrik aufzufassen, deren Einzelgedichte lose – wenn auch oft sinnvoll – aneinander gereiht wurden". Dies ist Konsens in den neueren kritischen Kommentaren: GERLEMAN (1965), KRINETZKI (1964, 1981), POPE (1977), KEEL (1992), MÜLLER (1992). Die Gattung 'Liebeslyrik' hat in der sumerischen Literatur ihre bedeutendsten und produktivsten altorientalischen Vorbilder; s. KRAMER (1969), ALSTER (1985) und SEFATI (1998). Zur altägyptischen Liebesdichtung vgl. HERMANN (1959), POPE (1977) 72-74, KEEL (1992) 23, 38.

<sup>4</sup> J.G. HERDER, Lieder der Liebe, Leipzig 1778 (Bd. 3 der Gesamtausgabe Frankfurt 1990).

<sup>5</sup> S. dazu BRENNER (1999) 233f., KEEL (1992) 14-20 und die ausführlichen Überblicksartikel in TRE 15 (1986) 503-514.

<sup>6</sup> Einen anderen Standpunkt vertritt KEEL (1992) 16. BRENNER (1999) 234 führt als Anfangspunkt der jüdisch-allegorischen Auslegung 4 Esr 4,24.26 an.

<sup>7</sup> S. die zahlreichen Erklärungsversuche aus dem Kult der Götterpaare Dumuzi und Inanna bzw. Tammuz und Ishtar, vor allem durch SCHMÖKEL (1956); dazu KEEL (1992) 22: "... SCHMÖKEL (1956) stellt ... den letzten und klar gescheiterten Versuch dar, das Hld. als Textbuch einer "Heiligen Hochzeit" zu verstehen". Überblicke zu weiteren kultmythologischen bzw. kultdramatischen Deutungen bei GERLEMAN (1965) 48, POPE (1977) 145-153 und BRENNER (1999) 235, letztere ebenfalls mit kritischer Distanz.

Der Abschnitt enthält fünf einzelne "Lieder", die formal deutlich von einander getrennt sind<sup>8</sup>: Sprecher- und Perspektivenwechsel zwischen Mann und Frau sowie die eröffnenden Vokative und Imperative sind die auffälligsten formalen Kriterien für die Abgrenzung der fünf Einheiten: (1) 2,8,9; (2) 2,10-13; (3) 2,14; (4) 2,15; (5) 2,16-17. Sie werden im Folgenden separat nach ihren jeweiligen sprachlichen Ausdrucksmitteln der Paarrelationen untersucht.

(1) Hld 2,8a-9d<sup>9</sup>

2,8aP	<i>qōl dōd=ī</i>	Stimme meines Geliebten,
a	<i>hinni(h) zā bā(')</i>	sieh da, er kommt,
b	<i>m'dallig 'al ha=har[r]īm</i>	(er) klettert über die Berge,
c	<i>m'qappiṣ 'al ha=gība 'ōt</i>	(er) springt über die Hügel.
9a	<i>dōmā dōd=ī l'='āby 'ō l'='upr</i> <i>ha='ayyalīm</i>	Mein Geliebter gleicht einer Gazelle oder dem Jungen von Hirschen.
b	<i>hinni(h) zā 'ōmid 'ah<sup>Ⓜ</sup>ar</i> <i>kutl-i=nū</i>	Sieh da, er steht (schon) hinter unserer Wand,
c	<i>mašgīḥ min ha=ḥāllō*nōt<sup>T</sup></i>	(er) schaut von den Fenstern her,
d	<i>miṣṣṣ min ha=ḥ'rak<sup>Ⓜ</sup>īm<sup>T</sup></i>	(er) späht von den Gittern her.

## • Allgemeine Klassifizierung

Es liegt eine Beschreibung der Handlungen des Geliebten aus der Perspektive der Frau vor. Sprachliche Indizien für die Annahme einer *female voice*<sup>10</sup> sind die masc. Formen der ptz. Prädikate und das masc. Demonstrativpronomen *zā* (8a,9b). Die Tätigkeiten des Mannes werden in 3. P. beschrieben, nicht in direkter Anrede an das Gegenüber wie in der folgenden Einheit oder in den Beschreibungsliedern der Kap. 4 und 7: Die Frau redet über ihn bzw. beschreibt ihn im Selbstgespräch.

## • Sprachliche Beschreibung

Die Constructusverbindung zu Beginn (8aP) fungiert als Auftakt, der Aufmerksamkeit gebietet, das Objekt der weiblichen Wahrnehmung einführt und diese Wahrnehmung als nahen akustischen Reiz klassifiziert. BH<sup>1</sup> fasst *qōl dōd=ī* als Pendens zu 8a auf wegen der pronominalen Wiederaufnahme von *dōd* nach der durch *hinni* markierten Satzgrenze. Selbst bei einer Deutung von *qōl* als Interjektion<sup>11</sup> ("horch") empfiehlt sich die Annahme einer

<sup>8</sup> KRINETZKI (1981) 99: "Im Sinn des Redaktors gehören 2,8-9 und 2,10-13 + 2,14 zusammen ... Gleichwohl handelt es sich um strukturell verschiedene Gedichte, die man am besten einzeln behandelt". Auch KEEL (1992) 94-112 unterscheidet in analoger Abgrenzung 5 Einheiten und behandelt sie als "selbständige Gedichte" (97); anders MÜLLER (1992) 27-31, der 2,8-14 als Einheit liest.

<sup>9</sup> Die Textpräsentation übernimmt W. RICHTERs BH<sup>1</sup> und folgt ihrer Satzgliederung; sie erweist sich für die sprachliche Analyse und die Erarbeitung der jeweiligen Struktur als äußerst hilfreiches und effektives Instrumentarium. Die wenigen textkritischen Noten der BH<sup>1</sup> (T) wurden hier nicht reproduziert. Es sei dafür auf die Buchausgabe der BH<sup>1</sup> zum Hld (ATS 33.13, 1993) verwiesen.

<sup>10</sup> Zur Unterscheidung "female voice – male voice" s. BRENNER – van DIJK-HEMMES (1993) 6; s. auch SEIDL (2000) 132 mit A. 13.

<sup>11</sup> So die übereinstimmende Wiedergabe bei KRINETZKI (1981) 99, MURPHY (1990) 139, KEEL (1992) 94, MÜLLER (1992) 27 nach JOÜON § 162e. Keine Festlegung trifft trotz eingehender Diskussion POPE (1977) 389.

Pendenskonstruktion. Der *hinni*-Satz, der den Gegenstand der Wahrnehmung benennt<sup>12</sup>, erfordert keine Tilgung eines Wahrnehmungsverbs (etwa *šama'ti*), wie die Parallele in 9b zeigt.

Das auffälligste Strukturmerkmal ist die Parallelität der dreifachen ptz. Satzfolge 8a.b.c // 9b.c.d in der Anordnung: *hinni zā bā(ʾ) / ʾōmid* (8a // 9b) + 2 Ptz.-Sätze (8b.c // 9c.d). Die Formation *hinni* + Ptz. zeigt Futurum instans<sup>13</sup> an, unmittelbar bevorstehende Zukunft, die zur aktuellen Gegenwart wird. Die in der ersten Dreiergruppe ausgedrückte lebhaft bewegte Annäherung des Mannes (*Bōʾ*, *DLG (D)*, *QPŠ(D)*) kommt zu Beginn der zweiten Dreiergruppe zum Stillstand (*ʾMD*)<sup>14</sup> und geht in ein spähdendes Schauen des Mannes über (*ŠGH (H)*, *ŠiŠ (H)*); es bleibt auf der Textoberfläche objektiv und weist jeweils nur Richtungsangaben (*min=*) auf.

Der Opposition der Handlungsvorgänge des Mannes "Fortbewegung und Eile" vs. "Stillstand und Schauen" entspricht die Opposition der Schauplätze des aus der Perspektive der Frau geschilderten Geschehens: Berge, Hügel, Tierwelt vs. Haus und seine Einrichtungen, also Natur vs. Zivilisation oder wieder aus der Perspektive der schildernden Frau: Ferne vs. Nähe. Zwischen dem dramatisch, in hohem Tempo wiedergegebenen Abläufen der parallelen Dreiersatzgruppen wirkt der statische Vergleich in 9a als kommentierender Ruhepunkt: Die Frau vergleicht die Schnelligkeit in der Bewegung des Mannes mit der von Tieren<sup>15</sup>. Die ptz. Ausdrucksweise wird beibehalten, der Vergleich erscheint dadurch formal in die lebhaft ablaufende Schilderung integriert.

Die Wahrnehmung der Frau ist ganz auf den Mann bezogen. Sie selbst bleibt im Hintergrund und nennt sich nicht als Ziel der Fortbewegung bzw. als Objekt des männlichen Schauens. Der direkte Kontakt des Paares ist der nächsten Einheit vorbehalten.

Der Bezug zur Sprecherin wird nur in den pronominalen Rückbezügen der 1. P. greifbar (8aP.9a.b), wobei in 9b durch die 1. P. Pl. die Einbindung der Sprecherin in den Familienverband (vgl. 1,2; 3,4; 8,8-10)<sup>16</sup> ausgedrückt sein dürfte.

• Die Ausdrucksmittel der Paarbeziehung

Parallel gebaute *hinni* + Ptz.-Sätze kündigen die Annäherung des Geliebten als unmittelbar bevorstehendes Ereignis an. Am symmetrischen Aufbau der beiden Teile und ihrem kontrastiven Lexeminventar lässt sich ablesen, wie der Geliebte die räumliche Entfernung zur Geliebten überwindet und den Raum der Natur zugunsten des in der zivilisierten Welt gelegenen Wohnorts der Frau aufgibt.

(2) Hld 2,10-13

10a	<i>ʾanā dōd=i</i>	Es begann mein Geliebter
b	<i>wʾ=ʾamar l=i</i>	und sagte zu mir:
c	<i>qūmī l-a=k<sup>T</sup></i>	Steh auf,
cV	<i>raʾyat=i yapat=i</i>	meine Freundin, meine Schöne,
d	<i>wʾ=likī l-a=k</i>	und geh doch!

<sup>12</sup> MÜLLER (1992) 29 spricht von einer "Poesie des Zeigens und Benennens".

<sup>13</sup> S. G-K § 116p: Die Funktionsangaben zur Verwendung der Ptz. bei KRINETZKI (1981) 99 ("Wiederholbarkeit der Handlungen") und KEEL (1992) 96 ("Aufgehen in den jeweiligen Tätigkeiten") sind unzutreffend.

<sup>14</sup> KEEL (1992) 96: "Einen Moment setzt jede Bewegung aus, aber dann transformiert sich die ganze Energie des Springens und Hüpfens in die des Spähens und Schauens".

<sup>15</sup> MÜLLER (1992) 26.29 deutet hier und in 2,7 Gazelle und (Dam-)Hirsch als "Trabanten und Symboltiere von Liebesgöttinnen".

<sup>16</sup> Überlegungen dazu auch bei KEEL (1992) 96; er nimmt hier eine Referenz auf die Mutter an.

11a	<i>kī hinni(h) ha=sitāw<sup>K</sup></i> <i>‘abar</i>	Denn, siehe, die Regenzeit ist vorbeigegangen,
b	<i>ha=gašm ḥalap</i>	der Regen ist abgezogen,
c	<i>halak<sup>T</sup> l=ō</i>	ist fortgegangen.
12a	<i>ha=niššānīm nir’ū b’=[h]a=’arš</i>	Die Blüten haben sich im Land gezeigt,
b	<i>‘i[t]t<sup>T</sup> ha=zamīr higgī<sup>c</sup></i>	die Zeit des Gesangs hat sich genähert
c	<i>w’=qōl ha=tu(w)r nišma<sup>c</sup></i> <i>b’=’arš-i=nū</i>	und die Stimme der Turteltaube wurde gehört in unserem Land.
13a	<i>ha=t(’)ēnā ḥan’īā</i> <i>paggē=ha</i>	Der Feigenbaum hat seine unreifen Früchte zur Reife gefärbt,
b	<i>w’=ha=gāpanīm sāmādir</i> <i>natānū rēḥ</i>	die Weinstöcke in Blüte haben Duft ausgeströmt.
c	<i>qūmī</i>	Steh auf,
d	<i>likī<sup>X</sup></i>	geh,
dV	<i>ra‘yat=ī yapat=ī</i>	meine Freundin, meine Schöne,
e	<i>w’=likī l-a=k</i>	geh doch!

#### • Allgemeine Klassifizierung

Die vielleicht sekundäre<sup>17</sup> Überschrift 10a.b ist noch aus der Perspektive der Frau formuliert und weist den weiteren Textverlauf 10c-13e als Rede des Mannes aus. Dies wäre ohnehin an den fem. Morphemen der Imp., Pronomina und Vokative in 10c.d und 13d.e ablesbar, die erkennen lassen, dass die Aufforderungen an die Geliebte gerichtet sind. Die Rede selbst ist ausschließlich Darstellung der geänderten Naturverhältnisse, ohne Appellative und Deklarative<sup>18</sup>. So erscheint die Wiederholung der Imp. des Anfangs am Ende (13c-e) motiviert. Dadurch ist die Einheit im Gegensatz zu 2,8.9 als direkte Adresse des Mannes an die Frau klassifiziert; die Überschrift deklariert sie insgesamt als authentische Wiedergabe der Frau (Zitat), was den Anschluss an die erste Einheit (8.9) herstellt.

#### • Sprachliche Beschreibung

Der Aufbau der zitierten Rede folgt dem Gesetz der *Inclusio*<sup>19</sup>: zwei identisch formulierte Aufforderungen (10c.d // 13c.e) zu Aufbruch (*QūM*) und Fortbewegung (2x *HLK* in 13) samt Doppelvokativen (10cV // 13dV) rahmen den Mittelteil der Rede (11a-13b), der durch die Konjunktion *kī* in 11a als breite Begründung der Aufforderungen gekennzeichnet ist.

Die Imp. an die Frau sind jeweils durch Ethicusformen verstärkt (*l-a=k*). Die Intensität der Paarrelation wird sprachlich besonders durch die enklitischen Personalpronomina der 1. sg. hervorgehoben, die den beiden wertenden Doppelvokativen beigegeben sind ("meine Freundin, meine Schöne"); sie können sowohl als Ehrenbezeichnungen als auch als Koseworte<sup>20</sup> gedeutet werden.

Der begründende Mittelteil (11a-13b) enthält die Schilderungen bereits erfolgter Vorgänge und Veränderungen in der Natur; die durchgehende Verbformation *x-qatal* belegt

<sup>17</sup> Die Tätigkeit eines Redaktors, der "die beiden Lieder geschickt verknüpft hat" wird von KEEL (1992) 97 wie auch von KRINETZKI (1981) 102 angenommen.

<sup>18</sup> Das macht die Annahme einer Gattung "Türklage" – so MÜLLER (1992) 28.30 – eher unwahrscheinlich.

<sup>19</sup> Mit KRINETZKI (1981) 102.

<sup>20</sup> KRINETZKI (1981) 102: "zärtliche Kosenamen".

ausschließlich vergangene Sachverhalte<sup>21</sup>: Die bereits abgeschlossenen, vollzogenen Veränderungen in der Natur steigern die Dringlichkeit und Zeitbegrenztheit der Appelle zum Aufbruch; die Naturvorgänge sind Anzeichen drängender, hoher Zeit für die Liebesbegegnung.

11a-c wählen die Anzeichen fortgeschrittener Zeit aus dem meteorologischen Bereich, 12a.c aus dem botanischen bzw. zoologischen; 12b mag auf die angebrochene Festzeit (der Ernte)<sup>22</sup> weisen. 13 kehrt wieder in den botanischen Bereich zurück und bietet Bilder der Reife und Ernte von Weinstock und Feigenbaum an.

Den Naturschilderungen kommt im Rahmen der Paarbeziehung wohl die Funktion zu, Zeit und Schauplatz der Liebesbegegnung einzuführen und damit Grund und Ziel des drängenden Aufbruchs zu nennen: Die Frau soll sich in die blühende und duftende Natur (vor allem in die Weinberge) begeben und dort den Geliebten erwarten. Die Frühjahrszeit nach dem Winterregen, die erwachte Natur und die erntereifen Gärten und Weinberge begründen den Aufbruch der Frau und geben Zeit und Ort der Liebesbegegnung des Paares an.

Als Interpretationsalternative ergibt sich die Möglichkeit, die erwachte Natur als Allegorie<sup>23</sup> der erwachten Liebesbereitschaft der Frau bzw. des Paares zu verstehen.

• Die Ausdrucksmittel der Paarbeziehung

Das Zitat der Mannesrede im Mund der Frau steht hier an erster Stelle; das macht die spezifische literarische Form der zweiten Einheit aus; es beteiligt beide Partner in gleicher Weise und macht sie präsent. Weitere Mittel sind Imp. und Vokative in der Anrede des Mannes an die Frau; letztere führen Wertungen und Ehrbezeugungen für die Geliebte ein.

(3) Hld 2,14

14aV	<i>yōnat=ī b' =ḥagāwē ha=sal<sup>c</sup></i> <i>b' =sitr ha=madrigā</i>	Meine Taube in den Schlupfwinkeln der Felsen, im Versteck der Steilwand,
a	<i>har'ī=ni' 'at mar'-ay=k</i>	lass mich dein Aussehen sehen,
b	<i>hašmī'ī=ni' 'at qōl-i=k</i>	lass mich deine Stimme hören,
c	<i>kī qōl-i=k 'arib</i>	denn deine Stimme ist betörend
d	<i>w' =mar'-ay=k<sup>k</sup> nā(')wā</i>	und dein Aussehen ist lieblich.

• Allgemeine Klassifizierung

Die dritte Einheit könnte als Fortführung von Einheit 2 (10-13) verstanden werden, denn die Pronomina der 2.f.sg. in 14a-d signalisieren eine weitere Anrede des Mannes an die Frau<sup>24</sup>. Doch zeigen die Tiermetapher in der vokativischen Anrede (14aV: *yōnat=ī*) sowie die beiden Ortsangaben eine neue Redesituation bzw. einen neuen Schauplatz an (Felsengebirge).

<sup>21</sup> Die Inkonsequenz der Übersetzungen in den Kommentaren überrascht: V. 11 wird im Präteritum wiedergegeben, Vv. 12.13 im Präsens. Die identische Verbformation in 11a-13b macht aber eine einheitliche Wiedergabe in der Vergangenheit erforderlich. Da die Verbalsyntax gut innerhebräisch erklärt werden kann, braucht man nicht wie MÜLLER (1992) 30A.77 aramäische Syntax zu bemühen.

<sup>22</sup> Wenn man nicht wie MÜLLER (1992) 30f. *zamīr* als Vorgang des "Schneitelns" auffasst. Für "Gesang" entscheidet sich KEEL (1992) 98.

<sup>23</sup> KEEL (1992) 99 betont zur Stelle, dass nicht deutlich getrennt werden könne, "was Beschreibung der Naturwirklichkeit und was Metapher ist".

<sup>24</sup> KRINETZKI (1981) 104f. nennt weitere Kriterien der Stichwortverknüpfung mit 2,10-13, hält jedoch 2,14 für ein selbstständiges "Sehnsuchtslied".

• Sprachliche Beschreibung

Das Tierbild der Anrede (*yōnā*) (14aV) ist Metapher für die göttliche Qualität der Frau<sup>25</sup>, die pronominale Referenz auf den Sprecher (*yōnat=i*) drückt wieder Intimität und Intensität der Paarbeziehung aus. Die beiden Ortsangaben, die sich an den Vokativ anschließen, weisen auf die Unerreichbarkeit und teilweise Unsichtbarkeit der Geliebten und suggerieren aus männlicher Perspektive die räumliche Entfernung der Partner.

Die folgenden Appelle an die Unsichtbare (14a.b) richten sich daher konsequent auf ihr Sichtbar- (*R'Y-H*) und Wahrnehmbarwerden (*ŠM'-H*). Diese Aufforderung wird begründet mit der hohen Qualität von Aussehen und Stimme (14c.d). *mar'ā* und *qōl* sind in Imp. (14a.b) und Begründungssätzen (14c.d) chiasmisch gereiht<sup>26</sup>. Die beiden wertenden Begründungssätze klassifizieren den gesamten Sprechakt als Kundgabe<sup>27</sup>: Preisende Rühmung körperlicher Eigenschaften der Frau.

• Die Ausdrucksmittel der Paarbeziehung

Die Tiermetapher des Vokativs erweist sich als Anrede, Kosewort und göttliche Rangbezeichnung. Die dazugehörigen Ortsangaben drücken die Sehnsucht des männlichen Partners nach räumlicher Nähe und Sichtbarkeit, zumindest Hörbarkeit der Partnerin aus.

Die gesamte Einheit hat als Ziel die wertende Rühmung von Schönheit und Attraktivität der Frau.

(4) Hld 2,15

15a	<i>'ihzū la=nū šū'alīm</i>	Fangt uns (die) Füchse,
b	<i>šū'alīm<sup>T</sup> qātan<sup>o</sup>īm</i>	(fangt uns) (die) kleinen Füchse,
bR1	<i>m'ħabbilīm karamīm</i>	die die Weinberge verwüsten,
bR2	<i>w'=karamē=nū<sup>T</sup> sāmādir</i>	die unsere Weinberge in Blüte (verwüsten).

• Allgemeine Klassifizierung

Der Charakter einer Sondereinheit ist durch die geänderte Sprechsituation bedingt: Es liegt ein Aufruf eines Kollektivs (1. P. Pl.) an ein Kollektiv (2. P. Pl.) vor. Das nicht spezifizierte sprechende Kollektiv kann die Frau und ihr Haus sein (vgl. 2,9b) oder die Frau und ihr Geliebter<sup>28</sup>. Der Aufruf richtet sich an eine ebenfalls nicht identifizierte Gruppe; denkbar ist das Wächterpersonal der Weinberge, das Schädlinge der Anlage ergreifen soll. Die mögliche assoziative Motivation für die Einfügung der Sondereinheit mag das Ambiente des Weinanbaus gewesen sein, das in 13b anklingt<sup>29</sup>.

• Sprachliche Beschreibung

Die im Imp. von 15a geforderte Maßnahme soll zugunsten der Sprechergruppe (*la=nū*) erfolgen, die sich im inklusiven "Wir" äußert. Auch die zu schützenden Anlagen ("Weinberge") sind durch die Pronomina (*=nū*) auf das sprechende Wir bezogen. Die Objekte

<sup>25</sup> Zu "Taube" als Symboltier aus der Sphäre der Liebesgöttin vgl. KEEL (1992) 100f.; "meine Taube" drücke aus, dass "dem Sprecher in der Geliebten ... die Liebesgöttin in Person" begegne.

<sup>26</sup> Die analoge Beobachtung bei KEEL (1992) 102.

<sup>27</sup> Terminologie zur Klassifizierung der Sprechakte nach IRSIGLER (1994) 91-98.

<sup>28</sup> KRINETZKI (1981) 107 denkt an die Mädchen aus der Umgebung der Frau.

<sup>29</sup> Diese Stichwortverbindungen beobachten übereinstimmend auch KRINETZKI (1981) 107 und KEEL (1992) 102.106.



der Jagd- und Schutzmaßnahmen (*šū'alīm*)<sup>30</sup> werden durch ein Adj. der Quantität (*qaṭan*) und zwei asyndetische Relativsätze<sup>31</sup> näher beschrieben: Ihre Eigenschaft wird einerseits rhetorisch gemindert<sup>32</sup>, andererseits wird ihre Wirkung als für die Weinberge schädlich bewertet. Formal ist auffällig die anaphernartige Wiederholung der im Objekt stehenden Schädlinge wie die des geschädigten Terrains, in den Relativsätzen ebenfalls im Objekt stehend. Das adnominale Substantiv *samadīr* stellt einen Bezug zu 13b her und bestärkt das beobachtete Phänomen der Stichwortverknüpfung.

• Die Ausdrucksmittel der Paarbeziehung

Für den Fall, dass die Metapher "Weinberge" für die begehrte Frau<sup>33</sup> oder die begonnene Paarbeziehung steht und "Füchse" dann Tierbild für Rivalen des Geliebten<sup>34</sup> oder für Eindringlinge in die Paarbeziehung ist, kann der Appell von 15a als Warnung an derlei störende Elemente und Widersacher der Liebesbeziehung des Paares verstanden werden.

(5) Hld 2,16-17

16a	<i>dōd=ī l=ī</i>	Mein Geliebter gehört mir
b	<i>w'='ānī l=ō</i>	und ich gehöre ihm,
c	<i>ha=rō*ā b'=[h]a=šōšan<sup>35</sup>īm</i>	der unter den Lotosblüten weidet.
17a	<i>‘ad ša=yapūh ha=yōm</i>	Bis der Tag(wind) weht
b	<i>w'='nāsū ha=šīlalīm</i>	und die Schatten fliehen,
c	<i>sub[b]</i>	immer wieder
d	<i>dmē(h) l'=ka</i>	gleiche du,
dV	<i>dōd=ī</i>	mein Geliebter,
d	<i>l'='šāby 'ō l'='upr<sup>r</sup> ha='ayyalīm</i>	der Gazelle oder dem Jungen
	<i>‘a<sup>l</sup>r<sup>2</sup> har[r]ē batr</i>	von Hirschen auf den Balsam (?)Bergen.

• Allgemeine Klassifizierung

Der Neueinsatz wird durch die wieder aufgenommene Äußerung einer Einzelstimme markiert. Sie ist durch die masc. Morpheme an Subst. und Pronomina als "*female voice*" bestimmbar. Im zweimal genannten *dōd=ī* (16a.17dV)<sup>35</sup> hat sie ihr Thema und Objekt, jeweils mit Referenz auf die Sprecherin. Diese redet zunächst distanziert feststellend über ihn in 3. P. (16), dann direkt zu ihm in 2. P. (17). 16a-c hat in 6,3, 17a,b in 4,6 einen Parallelbeleg; 17d nimmt den Tiervergleich von 9a in Form der Inklusio wieder auf.

<sup>30</sup> KRINETZKI (1981) 107 glaubt in der fünfmalig erfolgenden Pl.-Endung *-īm* "die Rufe der Weinbergswächter während der aufregenden Hetzjagd auf die Füchse" zu hören.

<sup>31</sup> So die Deutung der BH<sup>1</sup>, der sich RECHENMACHER (1995) 75f. anschließt; KRINETZKI (1981) 107 spricht weniger zutreffend von "Parenthesen".

<sup>32</sup> MÜLLER (1992) 32 und KEEL (1992) 104 stimmen überein, dass die Füchse, "zärtlich als die "kleinen" apostrophiert, gar nicht so ungelogen kommen" (MÜLLER).

<sup>33</sup> So übereinstimmend unter Verweis auf 1,6; 8,12 die Kommentatoren, vgl. KRINETZKI (1981) 108, MÜLLER (1992) 31, KEEL (1992) 104.

<sup>34</sup> KEEL (1992) 104f. mit Verweis auf diese Verwendung der Tiermetapher in der ägyptischen Liebeslyrik und in der ägyptischen Ikonographie. – Zur Deutung der "Füchse" in den Spielarten der allegorischen Auslegung s. POPE (1977) 403-405.

<sup>35</sup> Dies ist auch das Hauptkriterium, Vv. 16 und 17 mit KEEL (1992) 106-112 und MÜLLER (1992) 32f. zu einer Einheit zu verbinden trotz des Wechsels der Sprechrichtung. Anders KRINETZKI (1981) 109-113, der 16 und 17 trennt, und GERLEMAN (1965) 126-129, der Vv. 15-17 verbindet.

- Sprachliche Beschreibung

Die Nominalsätze 16a.b stellen eine wechselseitige Erklärung der Zugehörigkeit und des Besitzes von Frau und Mann dar, mit Anklang an die Bundesformel<sup>36</sup>. 16c beschreibt in der Form des Attributsatzes<sup>37</sup> eine zeitgleich zur Sprecherebene erfolgende Tätigkeit des Mannes<sup>38</sup>. Der feststellende Tiervergleich zur schnellen Fortbewegung des Mannes ist in 17c.d in einen Appell an den Mann zur fortgesetzten Wiederholung (*SBB*<sup>39</sup>) der Fortbewegung transformiert; sie ist allerdings durch die vorangestellten Temporalsätze 17a.b zeitlich limitiert. Eine Erweiterung gegenüber 9a stellt die zu *ha=’ayyalim* adnominale Ortsangabe<sup>40</sup> am Ende von 17d dar.

- Die Ausdrucksmittel der Paarbeziehung

Sie liegen hier mehrfach deutlich vor: In der Bezeichnung (16a) bzw. Anrede (17dV) des Geliebten mit *dōd=ī*, in der wechselseitigen Erklärung der Zugehörigkeit mit Elementen der Bundesformel, im Wechsel von der konstatierenden 3. P. zur gesteigerten direkten Anrede in 2. P. Mit den sprachlichen Mitteln von 2,16-17 ist eine intensive, weitreichende Bindung der Frau an den Mann ausgesprochen.

- 2,8-17 als Gesamttext

Obwohl sich die einzelnen Gedichte formal als deutlich voneinander getrennt erwiesen haben, ergibt sich in einer Gesamttextlektüre der fünf Einheiten ein Fortgang einer Handlung und damit eine Entwicklung in der Paarbeziehung:

Von der Ankunft des Geliebten (8.9) über seine Aufforderung zur Liebesbegegnung in der frühlingshaft erwachten Natur (10-13) zu seinem drängenden Bitten, die Geliebte zu sehen (14), bis zur Bereitschaftserklärung der Frau zur Vereinigung und dauerhaften Bindung (16-17).

Eine solche gesamtheitliche Sicht des Textes ist das Einfallstor für die in der Rezeptionsgeschichte häufig vorgenommene handlungsdramatische<sup>41</sup> oder auch kultmythologische<sup>42</sup> Auslegung von Textfolgen des Hld; zu letzterer hat auch die aus 17c.d gefolgerte zyklische Wiederholung der Vorgänge beigetragen.

Gegen eine solche Deutung, die von einem szenisch-dramatischen Dialog zwischen Frau und Mann ausgeht, spricht freilich der strenge Befund der Sprechrollen: Da 10-14 Zitat der Mannesrede im Mund der Frau und in weiblicher Deutung ist, liegt im gesamten Abschnitt eine einheitliche "female voice" vor; die Paarbeziehung wird gedanklich und sprachlich fingiert, doch nicht dramatisch-szenisch realisiert.

<sup>36</sup> Zur Verwendung dieser Formel in Gen 17,7.8 und Jer 31,33 vgl. GROSS (1998) 57.147 u.ö.

<sup>37</sup> Nach der Definition von RECHENMACHER (1995) 1f.19; als Funktion des Satztyps gibt er für Hld 2,16 an: "Qualifizierung von Personen" (88).

<sup>38</sup> Zur Deutung von "weiden unter Lotusblüten" in Texten und Bildern s. KEEL (1992) 107-111.

<sup>39</sup> *SBB* wird hier mit KEEL (1992) 106.110 gegen KRINETZKI (1981) 111f.255A.215 und MÜLLER (1992) 32 als Funktionsverb (zum Terminus s. RIEPL (1993) 229.309) aufgefasst, das den Imp. von 17d adverbial umschreibt.

<sup>40</sup> Zum ungedeuteten Terminus *btr* s. u.a. KEEL (1992) 110-112 und POPE (1977) 409-411 mit Forschungsüberblick.

<sup>41</sup> Mit ähnlich kritischer Tendenz KEEL (1992) 97: Die "von einem Sammlerredaktor bewerkstelligte Verknüpfung" (sc. der 3 Gedichte) "ist einer der Ansatzpunkte, die zahlreiche Ausleger ... verführt haben, das ganze Hohe Lied als eine Art Drama zu interpretieren, was jeweils die phantasievolle Erfindung einer komplizierten an Wechselfällen reichen und höchst unwahrscheinlichen Liebesgeschichte notwendig machte".

<sup>42</sup> Im interdisziplinären Seminar des Graduiertenkollegs erläuterte Prof. Gernot Wilhelm, Würzburg als altorientalische Beispiele für den "hieros gamos" ein sumerisches Lied zum Ritus der Heiligen Hochzeit aus der Zeit Iddin-Dagans von Isin (20. Jhd. v. Chr.), TUAT II/5, 1989, 659-673 und ein sumerisches Kultlied aus dem Inanna-Dumuzi-Corpus (17. Jhd. v. Chr.), s. SEFATI (1998) 128-131. Zur Neudeutung des Inanna-Dumuzi-Mythos s. auch MÜLLER (1992) 35A.94.

2. Hld 3,1-5

3,1a	<i>‘al miškab=ī b’=[h]a=lēlōt biqqašī</i>	Auf meinem Lager in den Nächten habe ich gesucht,
b	<i>‘āt ša=’ahibā napš=ī</i>	den meine Begierde liebt
c	<i>biqqašī=w<sup>T</sup></i>	ich habe ihn gesucht,
d	<i>w’=lō(‘) māšā(‘)tī=w</i>	aber ich habe ihn nicht gefunden.
2a	<i>‘aqūm-a(h) nā(‘)</i>	Ich will mich doch aufmachen
b	<i>w’=‘sōbib-a(h)<sup>T</sup> b’=[h]a=‘īr</i>	und will auf- und abgehen in der Stadt
c	<i>b’=[h]a=š’ waqīm w’=b’=[h]a=rūhō*bōt</i>	(auf- und abgehen) in den Straßen und auf den Plätzen.
d	<i>‘baq[qi]š-a(h)</i>	Ich will suchen,
e	<i>‘āt ša=’ahibā napš=ī</i>	den meine Begierde liebt.
f	<i>biqqašī=w</i>	Ich habe ihn gesucht,
g	<i>w’=lō(‘) māšā(‘)tī=w</i>	aber ich habe ihn nicht gefunden.
3a	<i>māša’ū=nī ha=šō*mirīm</i>	Gefunden haben mich die Wächter,
	<i>ha=sō*bībūm b’=[h]a=‘īr</i>	die auf- und abgehen in der Stadt.
b	<i>‘āt ša=’ahibā napš=ī</i>	Den meine Begierde liebt,
c	<i>rā’ītim</i>	habt ihr (ihn) gesehen?
4a	<i>k’=m‘at ša=‘abartī mi[n]=him</i>	Nur ein wenig war ich von ihnen weitergegangen:
b	<i>‘ad ša=mašā(‘)tī</i>	Als ich (ihn) gefunden hatte,
c	<i>‘āt ša=’ahibā napš=ī</i>	den meine Begierde liebt,
d	<i>‘ahaztī=w</i>	packte ich ihn
e	<i>w’=lō(‘) ‘arp-an=[h]u(w)</i>	und ließ ihn nicht mehr los,
f	<i>‘ad ša=hibī(‘)tī=w<sup>T</sup> ‘il bēt ‘imm=ī</i>	bis ich ihn ins Haus meiner Mutter gebracht hatte,
	<i>w’=‘il ḥadr hōrat=ī</i>	zur Kammer derer, die mit mir schwanger war.
5a	<i>hišba ‘tī ‘at=kim</i>	Ich beschwöre euch,
aV	<i>bānōt YRWŠLM</i>	ihr Töchter Jerusalems,
a	<i>b’=šāba’ōt ‘ō b’=‘ay[yā]lōt ha=sadā</i>	bei den Gazellen oder den Hinden des Feldes:
b	<i>‘im ta‘īrū</i>	Wenn ihr weckt (die Liebe),
c	<i>w’=‘im t’‘ōrīrū ‘at ha=’ahbā</i>	wenn ihr aufstört die Liebe,
d	<i>‘ad ša=tiḥpaš</i>	ehe es ihr (selber) gefällt, ...

Im Gegensatz zu 2,8-17 ist der zweite Text jedenfalls in seinen ersten vier Versen eine literarische Einheit als Ich-Erzählung über einen geschlossenen Geschehensablauf<sup>43</sup>. 3,5 dürfte als mehrfach im Hld verwendeter Appell (2,7; 8,4), der sich an neu eingeführte Adressaten richtet (*bānōt YRWŠLM*), eine sekundäre Erweiterung<sup>44</sup> sein.

• Allgemeine Klassifizierung

Aus den masc. Objekt-Suffixen in 1c.d.2f.g.4.d.e.f kann erschlossen werden, dass die Frau das redende Subjekt der einheitlichen Ich-Erzählung (1-4f) ist. Sie erzählt (gewählte Verbformation ist meist: *(x)-qatal*) von einem nächtlichen Vorgang des Suchens und Findens des Mannes; dabei ist ausschließlich sie selbst das Subjekt aller Aktionen und Reden (2a-e: Selbstgespräch; 3b-c: Frage an die Wächter), vom Mann ist nur in 3. P. die Rede; er greift niemals als Subjekt in Rede oder Handlung ein. Doch ist das Handeln und Reden der Frau ausschließlich auf den Mann ausgerichtet.

Ähnliche Selbstberichte der Frau liegen in Hld 2,4-6 (2,7 // 3,5); 5,2-7; 8,1.2<sup>45</sup> vor.

• Sprachliche Beschreibung

Die Redundanz von bestimmten wort- und satzhaften Elementen ist das auffälligste sprachliche Ausdrucksmittel<sup>46</sup> für die Sehnsucht und das Verlangen der Frau nach der nächtlichen Begegnung mit dem geliebten Mann:

- Viermal ist ihr Verlangen sprachlich realisiert in dem relativ angeschlossenen Objektsatz *’ūt ša=’ahibā napš=ī*. 1b.2e.3b.4c, wobei das Verlangen jeweils lexematisch durch die Verwendung von *napš* als Trägerorgan von heftigem Verlangen, ja Gier<sup>47</sup> unterstrichen ist.

- Je viermal sind die semantisch korrespondierenden Verblexeme *BQŠ-D* (1a.c.2d.f) und *lō(’)* *MS*<sup>48</sup> (1d.2g.3a.4b) verwendet: Sie drücken zunächst die mehrfachen und erfolglosen Suchvorgänge, sodann das nach den Misserfolgen überraschende Finden des Geliebten aus (4b), das in ein beherztes Zupacken<sup>49</sup> und Ins-Haus-Bringen des Gesuchten übergeht (4d.e.f). Der Aufbau des kleinen Eigenberichts erfolgt in vier Abschnitten:

(1) 1a-d: Erstes erfolgloses Suchen; Abschluss und Ergebnis: *lō(’)* *māšā(’)**tī=w*.

Schauplatz: Lager der Frau

(2) 2a-g: Selbstaufforderung (3 Adhortative) zur Suche nach dem Geliebten in der Stadt; Abschluss und Ergebnis: *lō(’)* *māšā(’)**tī=w*.

Schauplatz: Straßen und Plätze der Stadt.

(3) 3a-c: Bericht vom Finden der Frau durch andere Personen: *māša’ū=nī ha=šō\*mirīm*; Anfrage an sie nach dem Geliebten.

Schauplatz wie (2)

(4) 4a-f: Bericht über das unerwartete Finden des Geliebten und das Packen und Bringen des Geliebten in das Haus der Mutter: *maša(’)**tī’at...’ahaztī=w*.

Schauplatzwechsel: Von den Straßen der Stadt in die Kammer des Hauses.

<sup>43</sup> KRINETZKI (1981) 114: "Erlebnisschilderung".

<sup>44</sup> Mit MÜLLER (1992) 36; KRINETZKI (1981) 117f. behandelt es als eigenes Lied.

<sup>45</sup> Meist werden sie in der Literatur als "Traumberichte" qualifiziert, s. MÜLLER (1992) 34; KEEL (1992) 115 spricht unter Heranziehung altorientalischer und ägyptischer Parallelen von "Beziehungsphantasien".

<sup>46</sup> MÜLLER (1992) 34: "Zu den stilistischen Eigenheiten des im Wortschatz anspruchlosen Stücks gehören die Wiederholung leitmotivischer Wendungen ... und Begriffsverbindungen ...; so wird das Quälende nächtlicher Sehnsucht dargestellt".

<sup>47</sup> Mit KEEL (1992) 115.

<sup>48</sup> Vgl. als Parallele erfolglosen Suchens mit analoger Terminologie Gen 2,20.

<sup>49</sup> Die Formation *w=lō(’)* + PK zeigt wohl einen "negierten Explikativ-/Kompletivsatz ("ohne dass, ohne zu") an, allenfalls einen "durativen Einzelvorgang", s. IRSIGLER (1978) 161.

Bei 5a-d handelt es sich um ein im Hld öfter wiederkehrendes (2,7; 8,4), hier nachgetragenes Redeelement, um das in Eidform ergehende Verbot der Frau an eine weibliche, wohl ihr zugehörige Gruppe (*bānōt YRWŠLM*<sup>50</sup>), die endlich erreichte Liebesbegegnung zu stören. Als Redeäußerung der Frau fügt sich diese "Beschwörung" zu der "*female voice*" der Ich-Erzählung 3,1-4.

• Die Ausdrucksmittel der Paarbeziehung

Die lebendige Schilderung eines zunächst erfolglosen, dann erfolgreichen Suchvorgangs mit Zeitverzögerung und Schauplatzwechsel, die vierfache Redundanz des Verlangens und Gier beschreibenden Objektsatzes sind die wichtigsten sprachlichen Träger einer vorgestellten, ersehnten und damit fiktional bleibenden<sup>51</sup> Begegnung des Paares. Der Ort und Schauplatz dieser ersehnten Begegnung ist vom Mutterbezug der Frau<sup>52</sup> geprägt. Ihre alleinige Dominanz in Handlung und Rede<sup>53</sup> erscheint für die Charakterisierung dieser Paarbeziehung bemerkenswert.

• 2,8-3,5 als Gesamttext

Ohne Beachtung der sprachlich verifizierten Einheitsgrenzen ergibt sich aus dem Gesamttext 2,8-3,5 durchaus eine dramatisch Handlungsabfolge, mit der Wiederkehr der Elemente Suchen – Finden – Verlust – Wiederfinden des Paares.

Erst einer solchen, freilich unkritischen und einebnenden Gesamttextlektüre erwachsen die in der Forschungsgeschichte formulierten Assoziationen, als Traditionshintergrund dieses Paargeschehens das kultisch vollzogene Werden, Vergehen und Wiedererwachen der Vegetation zu vermuten (Vegetationsmythos<sup>54</sup>) oder Züge der "Heiligen Hochzeit" eines Götterpaares<sup>55</sup> anzunehmen, deren kultischer Nachvollzug dem Land Segen und Fruchtbarkeit gewähre.

Dem Textbefund und seinen reichen sprachlichen Ausdrucksmitteln auf Einzeltextebene angemessen ist freilich allein die Interpretation dieser fünf Einheiten als lyrischer Ausdruck einer erotischen Paarbeziehung. Sie bewegt sich durchweg auf fiktionaler Ebene und ist von weiblicher Dominanz<sup>56</sup> in Handlung und Rede geprägt.

<sup>50</sup> Vgl. Hld 2,7; 3,11; 5,8.16; 8,4. Zur Deutung der "Töchter Jerusalems" s. BRENNER (1999) 239.

<sup>51</sup> KRINETZKI (1981) 117: "Verschiedene Topoi und das Unwirkliche der Begegnung mit den Wächtern ... weisen auf eine rein literarische Wunschsituation".

<sup>52</sup> KRINETZKI (1981) 257A.231: "... die Mutter im Hohenlied (gilt) als Urbild des Mädchens hinsichtlich seiner Weiblichkeit".

<sup>53</sup> BRENNER (1999) 238.240 spricht vom "Gynozentrismus" des Hld, der noch stärker in der altägyptischen Liebeslyrik ausgeprägt sei.

<sup>54</sup> Etwa von Anat und Baal in Ugarit (s. KEEL (1992) 22); zu den Vegetationsmythen im Zusammenhang des Hld s. POPE (1977) 151-153.

<sup>55</sup> S. o. Anm. 42.

<sup>56</sup> Vgl. BRENNER (1999) 237: "Es gibt im Hld keine Gleichheit der Geschlechter. Eher – und das ist überraschend genug – herrscht im Buch weibliche Überlegenheit".

Literatur:

- ALSTER, Bendt, Sumerian Love Songs, *Revue d'Assyriologie* 79 (1985) 127-159.
- BRENNER, Athalya, - DIJK-HEMMES, Fokkeliën, van, On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible, *Biblical Interpretation Series* 1, Leiden 1993, 5-12.
- BRENNER, Athalya, Das Hohelied, in: SCHOTTROFF, Luise, - WACKER, Marie-Theres (Hg.), *Kompodium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh <sup>2</sup>1999, 233-245.
- GERLEMAN, Gillis, Ruth – Das Hohelied, BK 18, Neukirchen 1965.
- GESENIUS, Wilhelm, - KAUTZSCH, Ernst, - BERGSTRÄSSER, Gotthelf, *Hebräische Grammatik*, Hildesheim <sup>28</sup>1962 (Leipzig <sup>27</sup>1909).
- GROSS, Walter, Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund, SBS 176, Stuttgart 1998.
- HERMANN, Alfred, *Altägyptische Liebesdichtung*, Wiesbaden 1959.
- IRSIGLER, Hubert, Einführung in das Biblische Hebräisch I, ATS 9/1, St. Ottilien 1978.
- IRSIGLER, Hubert, Psalm-Rede als Handlungs-, Wirk- und Aussageprozeß, in: SEYBOLD, Klaus, - ZENGER, Erich (Hg.), *Neue Wege der Psalmenforschung*, HBS 1, Freiburg 1994, 63-104.
- JOÜON, Paul, *Grammaire de l'Hebreu biblique*, Rom <sup>2</sup>1965.
- KEEL, Ottmar, Das Hohelied, ZBK-AT 18, Zürich <sup>2</sup>1992.
- KRAMER, Samuel N., *The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*, Bloomington 1969.
- KRINETZKI, Günter (Leo), *Das Hohe Lied*, Düsseldorf 1964.
- KRINETZKI, Günter, *Kommentar zum Hohenlied*, BET 16, Frankfurt 1981.
- MÜLLER, Hans Peter, *Das Hohelied*, ATD 16/2, Göttingen <sup>4</sup>1992, 3-90.
- MURPHY, Roland E., *The Song of Songs, Hermeneia*, Minneapolis 1990.
- PABST, Irene, Szenen zweier Ehen. Beobachtungen zu den Erzelternpaaren Rebekka und Isaak und Rahel/Lea und Jakob, in: KLINGER, Elmar, - BÖHM, Stefanie, - FRANZ, Thomas (Hg.), *Paare in antiken religiösen Texten und Bildern*, Würzburg 2002, 93-132.
- POPE, Marvin, *Song of Songs, Anc-B 7C*, New York 1977.
- RECHENMACHER, Hans, *Der Attributsatz. Beobachtungen zu Syntax und Redetypik*, ATS 46, St. Ottilien 1995.
- RICHTER, Wolfgang, *Biblia Hebraica transcripta*, Release 4, BH<sup>1</sup>-Software, München 1998.
- RIEPL, Christian, Sind David und Saul berechenbar?, ATS 39, St. Ottilien 1993.
- SALS, Ulrike, Das literarisierte Königspaar Ahab und Isebel im Geflecht von Traditionen und Beziehungen, in: KLINGER, Elmar, - BÖHM, Stefanie, - FRANZ, Thomas (Hg.), *Paare in antiken religiösen Texten und Bildern*, Würzburg 2002, 132-162.
- SCHMÖKEL, Hartmut, *Heilige Hochzeit und Hohes Lied*, AKM 32/1, Wiesbaden 1956.
- SEFATI, Yitzhak, *Love Songs in Sumerian Literature*, Bar Ilan 1998.
- SEIDL, Theodor, "Schön bist du meine Freundin". Wahrnehmung des Körpers im Hohen Lied, in: KLINGER, Elmar (u.a.) (Hg.), *Der Körper und die Religion*, Würzburg 2000, 127-157.

## Dtn 25,5-10 ¶ Per Gesetz zur Ehe gezwungen?

David Volgger, Pontificio Ateneo Antonianum / Rom

### 1. Einleitung

Unter den zahlreichen, ganz unterschiedlichen 'Gesetzen und Rechtsvorschriften' (Dtn 12,1) in Dtn 12-26 findet sich auch ein Abschnitt zur Einrichtung der sogenannten 'Leviratsehe' in Dtn 25,5-10. Die Institution der Schwagerehe sieht in seiner grundlegenden Struktur vor, „daß die Frau eines ohne Sohn verstorbenen Mannes von einem seiner nächsten Verwandten zur Frau genommen werden soll“<sup>1</sup> bzw. muß. Im strikten Sinn des Begriffs 'Schwagerehe' wird dabei der Schwager per Gesetz dazu verpflichtet, die kinderlose Frau seines verstorbenen Bruders zu heiraten.

In diesem Zusammenhang sind jedoch die Eheverbote in Lev 18 und 20 zu beachten, da unter anderem die Heirat von Schwager und Schwägerin ausdrücklich untersagt wird. Es stellt sich sogleich die Frage, wie diese Gesetze in Lev auf Dtn 25,5-10 zu beziehen sind. Darüberhinaus fällt noch auf, daß Dtn 25,5-10 das einzige Gesetz im dtn Gesetzeskorpus Dtn 12-26 ist, das einen Mann zur Ehe gleichsam zwingt. Dtn 22,28f bestimmt zwar auch, daß ein Mann eine Frau zu sich nehmen muß. Die Begleitumstände dieser Rechtsvorschrift unterscheiden sich jedoch erheblich von denen in Dtn 25,5-10. In Dtn 22,28f heißt es: „<sup>(28)</sup> Wenn ein Mann einem unberührten Mädchen, das noch nicht verlobt ist, begegnet, sie packt und sich mit ihr hinlegt und sie ertappt werden, <sup>(29)</sup> soll der Mann, der bei ihr gelegen hat, dem Vater des Mädchens 50 Silberschekel zahlen, und sie wird seine Frau ... Er darf sie niemals entlassen.“ In diesem Fall trifft die Rechtsfolge 'Heirat ohne Scheidung' einen Mann, der bereits aus eigenem Entschluß gegenüber einer unverlobten Frau sexuell tätig geworden ist. Davon unterscheidet sich die Situation in Dtn 25,5-10, da Geschlechtsverkehr zwischen Schwager und Schwägerin vor dem Tod des Bruders als Ehebruch zu werten wäre (vgl. Dtn 22,22). Nach dessen Tod hingegen soll bzw. muß der Schwager die betreffende Frau heiraten. In Dtn 25,5-10 wird somit ein Mann per Gesetz zur Ehe gezwungen. Sollte er sich weigern, wird er bestraft bzw. beschämt (Dtn 25,7-10).

Die folgende Untersuchung soll dazu beitragen, die juristische Argumentation des Rechtssatzes Dtn 25,5-10 im Kontext von Dtn und Lev 18 bzw. 20 besser zu verstehen.<sup>2</sup> Zu diesem Zweck wird zu Beginn der Zusammenhang der Weisung mit

<sup>1</sup> Staszak, M. (1995), Leviratsehe, NBL 2, 626.

<sup>2</sup> Die 'jüdische' Literatur, die in der Zeit zwischen dem Pentateuch und der rabbinischen Literatur (ca. 400v. bis 200n.) geschrieben wurde, enthält kaum aufschlußreiche Ausführungen zur Leviratsehe (vgl. Philo von Alexandrien, Virt 221; Mt 22,23-33; Mk 12,18-27; Lk 20,27-40; Josephus Flavius, Ant. 4,254-256). Erst

ihrem unmittelbaren Kontext in Dtn 25 geprüft (2). Anschließend soll die sprachliche Gestalt von Dtn 25,5-10 eingehend analysiert werden (3). In einem eigenen Abschnitt werden die zeitlichen Dimensionen der rechtsrelevanten Aussagen in Dtn 25,5-10 dargestellt (4). Der folgende Untersuchungsschritt zu den im Rechtssatz genannten Personen soll helfen, die unterschiedlichen Perspektiven und Rechtsansprüche genauer zu erfassen (5). In Punkt (6) werden die Rechtsfolgen interpretiert, die dem Schwager drohen, falls er der Ehepflicht nicht nachkommen will. Mit Punkt (7) kommen zwei neue interpretative Gesichtspunkte in den Blick, nämlich die Konzeption Israels als Volk von Brüdern und das Heiratsverbot eines Mannes mit seiner Schwägerin aus Lev 18 bzw. Lev 20. Die zusammenfassende Interpretation in Punkt (8) wird schließlich die Untersuchung zu Dtn 25,5-10 abrunden.

## 2. Der Kontext von Dtn 25,5-10

Der Vorschrift Dtn 25,5-10 geht die Weisung voran: 'Du sollst dem Ochsen zum Dreschen keinen Maulkorb anlegen' (Dtn 25,4). Es fällt dabei schwer, zwischen diesen beiden Gesetzen eine semantische Verbindungslinie auszumachen.<sup>3</sup> Auf Dtn 25,5-10 folgt ein Rechtsfall, demzufolge eine Frau verurteilt werden soll, die ihrem Mann im Streit mit seinem Bruder zu Hilfe kommt, indem sie dessen Schamteile ergreift. Ihr soll die Hand abgehackt werden. Mitleid soll man dabei nicht aufsteigen lassen. Dtn 25,5-10 und Dtn 25,11f stimmen darin überein, daß sie von derselben Personenkonstellation sprechen, nämlich von zwei Männern, genauer von einem Mann und seinem Bruder, und der Frau eines dieser Männer. Die Handlungen, die diese Personen in den beiden Rechtsfällen miteinander in Beziehung bringen, sind jedoch sehr unterschiedlich. In Dtn 25,5-10 geht es um das Institut der Leviratehe, in Dtn 25,11f um einen unerlaubten Schlichtungsversuch durch eine Frau. Ob der rechtliche Tatbestand 'Verhinderung von Nachkommenschaft' beide Gesetze verbindet<sup>4</sup>, ist zweifelhaft. Zwar verweigert in Dtn 25,7-10 ein Mann die Schwagerehe und die Zeugung von Nachkommen für seinen verstorbenen Bruder; daß aber der Griff an die Schamteile in Dtn 25,11f die Unfruchtbarkeit des Gegners bewirke, geht aus der Formulierung des Gesetzes nicht ausdrücklich hervor.

Von zwei Männern spricht auch der Rechtssatz Dtn 25,1-3. Wie in Dtn 25,11f stehen beide Männer miteinander im Streit (Dtn 25,1). Die Schlichtung des Konflikts

---

die rabbinische Diskussion widmet sich diesem Thema ausführlich. Siehe dazu den Überblick bei Satlow, M.L. (2001), *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton, Oxford, 186-189.

<sup>3</sup> Die metaphorische Interpretation von Carmichael, C. (1977), *A Ceremonial Cruc: Removing a Man's Sandale as a Female Gesture of Contempt*, JBL 96, 321-336, wird hier nicht beachtet.

<sup>4</sup> So z.B. Braulik, G. (1992), *Deuteronomium II. 16,18-34,12*, NEB 28, Würzburg, 186.



geschieht in Dtn 25,1-3 durch eine Entscheidung vor Gericht, vor dem Richter. Diese Konfliktlösung wird exemplarisch als geordnetes Verfahren dargestellt, das von der Feststellung der Schuld bis zum Vollzug der Prügelstrafe je nach Schwere der Schuld reicht. Von diesem Prozeßverfahren unterscheidet sich natürlich die Vorgehensweise der Frau in Dtn 25,11f, die den Konflikt zwischen ihrem Mann und seinem Bruder durch einen Griff an die Schamteile zu entscheiden sucht. Auch Dtn 25,5-10 kommt darauf zu sprechen, was zu tun sei, falls die Leviratsehe nicht glücken will. Die Frau des verstorbenen Bruders wird dabei ermächtigt, zu Gunsten des verstorbenen Mannes die Initiative zu ergreifen (vgl. Dtn 25,11f). Sie soll den Fall vor ein Ältestengericht am Tor bringen (vgl. Dtn 25,1-3). Das weitere Vorgehen vor Gericht unterliegt den Regeln eines 'geordneten' Prozesses, an dessen Ende der Schuldige bestraft wird.

Dtn 25,5-10 kommt mit Dtn 25,1-3 darin überein, daß beide Rechtssätze von einer Gerichtsorganisation sprechen. Dtn 25,5-10 und Dtn 25,11f erwähnen gemeinsam die Möglichkeit, daß eine Frau im Konfliktfall persönlich Initiative ergreift. Beide textlichen Berührungspunkte sind sehr allgemein und tragen nur wenig zum bessern Verständnis der Einzelgebote bei.

Demgegenüber macht Westbrook auf einen ganz anderen Gesichtspunkt aufmerksam, der die Gesetze in Dtn 25,1-12 miteinander verbinde.<sup>5</sup> Er geht von medizinischen, divinatorischen und legalen Keilschrifttexten aus. In einigen dieser Texte beobachtet er eine Reihenfolge von Unterabschnitten, die der Abfolge von darin angesprochenen Körperteilen entspricht. Der Gesetzestext CE 42-46 zählt z.B. Rechtssätze mit Körperverletzungen auf und zwar in der Reihenfolge 'Verletzungen am Kopf, an den Gliedern, am Körper bzw. Rumpf'. Eine vergleichbare Anordnung sieht Westbrook in der Abfolge der Gesetze Dtn 25,1-12. Der Rücken darf höchstens mit 40 Stockhieben geschlagen werden (Dtn 25,1-3), das Maul des Rindes darf beim Dreschen nicht verbunden werden (Dtn 25,4), das Gesicht des Mannes, der sich der Leviratspflicht entziehen will, soll bespuckt und der Fuß soll entblößt werden (Dtn 25,5-10) und die Hand der Frau, die einem Mann im Streit an die Schamteile greift, soll abgehackt werden (Dtn 25,11f). Dtn 25,1-12 ist demnach eine Zusammenstellung von Gesetzen, die als erstes den Körper, dann den Kopf und schließlich die Glieder betreffen.<sup>6</sup> Die Reihenfolge der Einzelgesetze läßt nach Westbrook kein sachjuristisches Kriterium erkennen.

Aus diesen Beobachtungen zum Kontext von Dtn 25,5-10 lassen sich folgende Schlußfolgerungen ziehen: Das dtn Leviratsgesetz weist kaum inhaltliche oder sachjuristische Verbindungslinien zu den Gesetzen im unmittelbaren Kontext auf.

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu Westbrook, R. (1995), Riddles in Deuteronomic Law, in: Braulik, G. (Hg.), Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium (HBS 4), Freiburg, Basel u.a., 172-174.

<sup>6</sup> Vgl. Westbrook (1995), Riddles in Deuteronomic Law, 173.

Lediglich die Konstellation der Hauptpersonen von Dtn 25,5-10 (zwei Männer bzw. Brüder und die Ehefrau eines dieser Männer) gleicht der in Dtn 25,11f (zwei Männer bzw. Brüder und die Ehefrau eines dieser Männer), während Dtn 25,1-3 nur von zwei Männern bzw. Brüdern spricht. Eine Gerichtsorganisation ist sowohl in Dtn 25,1-3 als auch in Dtn 25,5-10 vorausgesetzt. Eine Frau ergreift in einem Konfliktfall sowohl in Dtn 25,7-10 als auch in Dtn 25,11f persönlich die Initiative. In Dtn 25,7-10 geschieht dies zu Recht im Kontext eines geordneten Prozesses, in Dtn 25,11f hingegen zu Unrecht, da die Frau einen Streit durch unerlaubte Körperberührung des Gegners zu entscheiden sucht. Sollten die einzelnen Vorschriften in Dtn 25,1-12 lediglich durch die Angabe der Körperteile, die in den Rechtssätzen eine Rolle spielen, verbunden sein ('Körper - Kopf - Glieder'), trägt der Kontext kaum zur sachjuristischen Interpretation der einzelnen Vorschriften bei.

Die anschließende Analyse kann sich daher ausschließlich auf den Rechtssatz Dtn 25,5-10 konzentrieren, wobei das Rechtskorpus Dtn 12-26 höchstens als juristischer Argumentationshintergrund berücksichtigt wird.

### 3. Die sprachliche Struktur des Rechtssatzes Dtn 25,5-10

Dtn 25,5-10 läßt sich in zwei Abschnitte gliedern. Am Beginn in Dtn 25,5f steht der Normsatz zum Institut der Leviratsehe. In Dtn 25,7-10 folgt ein Untersatz, der den allgemeinen Normsatz durch ein Fallbeispiel problematisiert.

#### 3.1 Der Normsatz Dtn 25,5f

Dtn 25,5 beginnt mit der Junktion *ky* 'wenn; gesetzt der Fall, daß'. Es schließt sogleich die Beschreibung des rechtsrelevanten Tatbestandes an. Folgende drei Sachverhalte werden als rechtsrelevant qualifiziert: (1) Zwei Brüder (*ʿhym*) wohnen zusammen. (2) Einer von ihnen stirbt. (3) Der Verstorbene hat keinen Sohn bzw. kein Kind (*bn*).<sup>7</sup> Alle drei Tatbestände müssen gemeinsam zutreffen. Sollten hingegen beide Brüder z.B. nicht zusammen wohnen, ist der Rechtssatz Dtn 25,5-10 schon nicht mehr anwendbar. Dasselbe gilt für den Fall, daß der Verstorbene bereits einen Sohn bzw. ein Kind rechtsgültig hinterlassen hat. Der Verstorbene darf also vor seinem Tod keine Autorität zugleich über seine Ehefrau und einen rechtsgültigen Nachkommen ausgeübt haben, sondern ausschließlich über seine Ehefrau. Dies setzt wiederum voraus, daß er nach israelitischem Recht und Brauch mit dem Vater seiner künftigen Ehefrau die rechtlichen Bedingungen festgelegt hat, die den Übergang der Frau aus dem

---

<sup>7</sup> Das hebr. Wort *bn* kann auch die Tochter miteinschließen. Man müßte dann 'Kind' übersetzen. Die LXX spricht allgemeiner von 'Nachkommen, Kind' *sperma*.

Autoritätsbereich ihres Vaters in seinen eigenen regeln. Sobald der Ehemann aber stirbt, stellt sich die Frage, unter wessen Autorität die kinderlose Witwe künftig stehe. Dtn 24,3 (1-4) vergleicht den Tod des Ehemannes mit dem Akt der Ausstellung einer Scheidungsurkunde. Demzufolge ist der Tod des Ehemannes das Ende des juristischen Autoritätsverhältnisses beider Eheleute. Die Frau ist vom Rechtsband der Ehe frei bzw. geschieden. Dtn 25,5 hebt aber gleich zu Beginn hervor, daß der Ehemann zum Zeitpunkt seines Todes im Familienverband mit seinem Bruder gelebt habe. Was darunter genau zu verstehen ist, geht aus Dtn 25,5 nicht hervor. Es heißt lediglich, daß die Brüder zusammen gewohnt haben (*yšbw ʔhym yḥdʷ*). Bezieht man diese Aussage auf die Besitzverhältnisse, so bedeutet dies, daß beide Brüder das väterliche Erbe noch nicht geteilt haben und noch gemeinsam vom ungeteilten Besitz des Vaters leben.<sup>8</sup> Wenn auch an keiner Stelle in Dtn 25,5-10 vermögens- oder erbrechtliche Belange thematisiert werden, bietet diese Beobachtung eine Verstehenshilfe für das allgemeine Eheverständnis, das in Dtn 25,5-10 vorausgesetzt ist. Der Sohn eines Hausvaters kann nämlich eine Frau nur im Hinblick auf die Autorität seines Vaters heiraten. Die Eheverbindung betrifft zwar nur das Ehepaar. Wenn aber ein Sohn zu einer Zeit, in der er noch unter der Autorität seines Hausvaters steht, eine Ehe eingeht, steht sein Eheband zugleich unter der Autorität des Hausvaters. Sollte der Hausvater später sterben, bleibt die juristische Autoritätsstruktur bestehen, bis der Sohn eine Autoritätsposition einnimmt, die seinem verstorbenen Vater entspricht. Dies geschieht z.B. zu dem Zeitpunkt, in dem der Sohn allein über das gesamte bzw. ihm zugeteilte Erbe verfügen darf.

Wenn Dtn 25,5-10 von zwei Brüdern spricht, die noch zusammen wohnen, so bedeutet dies, daß die Ehe des einen Bruders zum Zeitpunkt seines Todes noch in die Autoritätsstruktur eingebettet ist, die u.a. die Rechtsperson seines Bruders und die fiktionale oder reale Rechtsperson seines Vaters miteinschließt. Für die verheiratete Frau endet zwar mit dem Tod ihres Mannes die Autoritätsstruktur ihrer Ehe, dennoch befindet sie sich noch weiterhin innerhalb der Autoritätssphäre, die die Ehe einst ermöglicht hat. Dtn 25,5 schreibt unter diesen Umständen vor, daß der hinterbliebene Bruder, der zu diesem Zeitpunkt die Autoritätsstruktur der gesamten Familie repräsentiert, die Frau zu sich nehmen und seinem verstorbenen Bruder einen Nachkommen zeugen muß. Dies unterstreicht die Phrase 'über bzw. in sie gehen' (*bw ʔlyh / ʔlyh* Dtn 25,5)<sup>9</sup>, was soviel heißt wie 'mit ihr Geschlechtsverkehr haben' (vgl. Dtn 21,13; 22,13). Der Schwager muß dabei seine sexuelle Beziehung daraufhin

---

<sup>8</sup> Vgl. Westbrook, R. (1991), *Property and the Family in Biblical Law* (JSOTS 113), Sheffield, 118-141; zu Dtn 25,5-10 siehe v.a. die Seiten 138f.

<sup>9</sup> Der sam. Pentateuch verwendet die Präposition *ʔl*.

ausrichten, einen Erstgeborenen zu zeugen. Ein Koitus interruptus z.B. würde diesem Ziel von der Intention her nicht gerecht werden.<sup>10</sup>

Der Bruder wird in Dtn 25,5f dazu verpflichtet, die Frau, die sich bereits innerhalb seines Autoritätsbereichs befindet, zur Ehefrau zu nehmen. Er soll diese Ehe eingehen im Hinblick auf die Autorität seines Vaters, dem die rechtlich anerkannten Söhne unterstehen, und im Hinblick auf die Autorität seines verstorbenen Bruders, der die Frau einst im Hinblick auf die Autorität seines Vaters geheiratet hat. Der Erstgeborene der neuen Verbindung steht folglich zunächst unter der fiktiven Autorität des verstorbenen Bruders. Dtn 25,6 bezeichnet diesen abstrakten Sachverhalt mit der Aussage: 'Er wird auf dem Namen (*šm*) seines verstorbenen Bruders stehen.'<sup>11</sup> Der Name ist dabei die juristische Kategorie, die die Rechtsnachfolge bezeichnet.<sup>12</sup> Diese basiert jedoch nicht auf der natürlichen Vaterschaft, da der Erstgeborene die Rechtsnachfolge eines Mannes antritt, ohne dessen leiblicher Sohn zu sein. Diese juristische Konstruktion verhindert, daß die Autorität des verstorbenen Ehemannes verlorengelht bzw. ausgelöscht wird (vgl. Dtn 25,6).

Dtn 25,5f bietet somit eine Reflexion zur patrilinearen Autoritätsstruktur einer israelitischen Familie und deren Auswirkung auf die Ehefähigkeit einer Frau, die durch Heirat in diese Familie gekommen ist. Die kinderlose Frau ist nach dem Tod ihres Gatten von neuem fähig, eine Ehe einzugehen, untersteht aber noch weiterhin der Autoritätsstruktur der Familie ihres verstorbenen Mannes. Ihr Schwager muß die heiratsfähige Frau innerhalb der patrilinearen Autoritätsstruktur zu sich nehmen. Der Erstgeborene dieser neuen Ehe wird schließlich die Autoritätsposition des verstorbenen Bruders einnehmen und fortsetzen.

Die Reflexion in Dtn 25,5f wird als Normsatz für Israel ausgegeben. Er gleicht einem apodiktischen Rechtssatz, der unter bestimmten Umständen per Gesetz in Israel eine Ehe vorschreibt. In Dtn 25,7-10 folgt ein Untersatz, der den Normsatz Dtn 25,5f durch ein Fallbeispiel problematisiert.

---

<sup>10</sup> Tamar hat ein Recht auf Geschlechtsverkehr, der offen ist auf Nachkommenschaft; vgl. dazu Levine, E. (1999), On Exodus 21,10 *'Onah and Biblical Marriage*, ZABR 5, 133-164; für Dtn 25,5-10 siehe v.a. die Seiten 151f.

<sup>11</sup> Zur Phrase vgl. Willis, T.M. (2001), *The Elders of the City. A Study of the Elders-Laws in Deuteronomy* (SBL.MS 55), Atlanta, Georgia, 289f; siehe noch Dtn 25,7.

<sup>12</sup> Darunter fällt auch die Rechtsnachfolge in Eigentums- und Erbangelegenheiten, siehe dazu Davies, E.W. (1981), *Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage*, VT 31, 138-144.257-268; dieser Aspekt ist jedoch in der Rechtslogik von Dtn 25,5-10 nicht dominant. Dasselbe gilt auch für die Annahme, eine Leviratsheirat beschütze die Witwe und sichere ihren Lebensunterhalt.

### 3.2 Der Untersatz Dtn 25,7-10

Dtn 25,7 schließt an Dtn 25,5f mit der Junktion ( $w=$ )  $^om$  '(und) wenn' an. Zwei aufeinander folgende Rechtssätze, die zuerst durch  $ky$ , sodann durch  $^om$  eingeleitet werden, verhalten sich wie ein Hauptfall zu seinem Unterfall. Dabei sind die drei Tatbestände aus Dtn 25,5f auch für Dtn 25,7-10 vorausgesetzt. Neu ist allerdings das Verhalten des Schwagers, der gegen das Normverhalten verstößt, indem er sich weigert, die Frau seines verstorbenen Bruders zu heiraten. Dtn 25,7-10 schreibt für diesen Fall eine geordnete Gerichtsverhandlung vor, die zur Verurteilung des heiratsunwilligen Schwagers führen sollte. Zunächst soll die betroffene Frau den Fall bei den Ältesten am Tor bekannt machen. Darauf werden die Ältesten den Angeklagten zur Rede stellen. Nützt alles nichts, soll die Frau den heiratsunwilligen Schwager vor den Ältesten beschämen, indem sie ihm die Sandale auszieht und ihm ins Gesicht spuckt. Zusätzlich wird der Name seines Hauses für alle Zukunft stigmatisiert: Es soll heißen 'Haus desjenigen, dem die Sandale ausgezogen wurde'.

Das gesamte Verfahren in Dtn 25,7-10 bestätigt die Norm aus Dtn 25,5f, derzufolge ein Mann unter bestimmten Umständen seine kinderlose Schwägerin heiraten muß. Die Aussage des Schwagers vor Gericht 'Ich will nicht' wirkt dabei etwas blaß, wird aber gleich zweimal fast wortwörtlich in Dtn 25,7f wiederholt, zu Beginn in v7 als Feststellung in 3. Person und in v8 als formelhafte Aussage vor dem Ältestengericht.

Nach Dtn 21,10-14 kann ein Israelit, der eine Kriegsgefangene liebgewonnen hat, diese nach einer Zeit von einem Monat zur Frau nehmen. Wenn er aber an ihr kein Gefallen mehr hat, soll er sie entlassen. Dtn 21,14 drückt das Mißfallen des Mannes mit demselben Verb wie in Dtn 25,7f aus:  $P^ hpst bh$  'du hast an ihr kein Gefallen'. Die Vorschrift Dtn 21,14 unterstreicht damit, daß die Fortsetzung der Ehe vom Gefallen und Willen des Mannes abhängt. Auch in Dtn 24,1-4 gilt das Mißfallen des Mannes an seiner Frau als hinreichender Grund, sie durch eine Scheidungsurkunde zu entlassen.<sup>13</sup> Sowohl in Dtn 21,10-14 als auch in Dtn 24,1-4 kann eine Ehe nur dann Bestand haben, wenn der Mann dies auch will.

In Dtn 25,7-10 wird hingegen keine Rücksicht auf die Entscheidung des Mannes genommen. Bekundet dieser, die Frau seines toten Bruders nicht zur Ehefrau zu wollen, darf er dabei nicht damit rechnen, daß sein Wille von allen respektiert wird. Ihn erwartet vielmehr eine harsche Bestrafung von Seiten der Frau. Der Normsatz Dtn 25,5f hat bereits vorgeschrieben, daß ein Mann in Israel unter bestimmten Umständen heiraten muß, auch wenn er seine künftige Ehefrau nicht will bzw. 'hassen' sollte<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Vgl. Volgger, D. (1998), Dtn 24,1-4 - Ein Verbot von Wiederverheiratung?, BN 92, 85-96. Der Autor plädiert dafür, in Dtn 24,1-4 die Scheidung einer inchoativen Ehe zu sehen.

<sup>14</sup> Zum Ausdruck 'hassen' im Eherecht vgl. Dtn 21,15-17 und Dtn 24,3.

Nach Dtn 21,15-17 ist nicht ausgeschlossen, daß ein Mann gleich mit zwei Frauen verheiratet ist, mit einer, die er nicht will bzw. haßt, und mit einer, die er will bzw. liebt. Sobald aber beide Frauen Kinder geboren haben, interessiert das Gesetz lediglich noch, wer das Erstgeburtsrecht in dieser Familie erhalten soll. Nach Dtn 21,15-17 muß dieses auf jeden Fall dem ältesten, juristisch anerkannten Sohn des Mannes zugestanden werden, selbst wenn dieser von der 'gehaßten' Ehefrau abstammen sollte. Ehescheidung mit folgender Enterbung des Erstgeborenen wird in dieser Vorschrift nicht in Betracht gezogen.

Aus diesen Beobachtungen zur Institution Ehe in Dtn 21,10-14, Dtn 24,1-4 und Dtn 21,15-17 wird deutlich, daß die juristische Logik der patrilinearen Abstammung, die im Fall von Dtn 25,5-10 Ehepflicht vorschreibt, dem allgemeinen Rechtsanspruch des Mannes, eine Ehe schließen oder unter bestimmten Umständen (vgl. Dtn 21,10-14 und Dtn 24,1-4) lösen zu können, widerspricht. Sollte ein Mann nach Dtn 25,5-10 die Ehe nicht wollen, muß er eine drastische Beschämung seiner Person und seines Hauses von Seiten der Schwägerin in Kauf nehmen.

#### 4. Die zeitliche Struktur des Rechtssatzes

Der zeitliche Fixpunkt, auf den sich alle weiteren juristischen Überlegungen in Dtn 25,5-10 beziehen, ist der Tod eines verheirateten Mannes, dessen Ehe ohne Sohn (bzw. Kind) geblieben ist. Bis zu diesem Zeitpunkt hat dieser mit seinem Bruder zusammen gewohnt. Ab diesem Zeitpunkt muß der lebende Bruder der Verpflichtung von Dtn 25,5f nachkommen: Er soll die Frau seines verstorbenen Bruders als Ehefrau zu sich nehmen und einen Erstgeborenen mit ihr zeugen, der den Namen des Verstorbenen weiterführen soll. Dieser muß unter normalen Umständen mehr als neun Monate nach dem Tod des Bruders zur Welt kommen. Würde die Frist deutlich unter neun Monaten liegen, wäre der Erstgeborene dem verstorbenen Ehemann zuzuschreiben oder es bestünde Verdacht auf Ehebruch. Ob die Frau zum Zeitpunkt des Todes ihres Mannes bereits schwanger war, läßt sich noch zusätzlich aus dem monatlichen Zyklus der Menstruation erschließen.<sup>15</sup> Dtn 25,6 weitet noch den Blick auf die ferne Zukunft. Der Name des verstorbenen Ehemannes soll künftig durch den Erstgeborenen, der aus der neuen Verbindung hervorgeht, unvergessen bleiben.

---

<sup>15</sup> Nach Dtn 21,10-14 darf der Mann mit der Frau, die er als Kriegsgefangene zur Heirat in sein Haus gebracht hat, erst nach einem Monat Geschlechtsverkehr haben. Washington, H.C. (1998), 'Lest He Die in the Battle and Another Man Take Her': Violence and the Construction of Gender in the Laws of Deuteronomy 20-22, in: Matthews, V.H. / Levinson, B.M. / Frymer-Kensky, T., Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East (JSOTS 262), Sheffield, 204-207 argumentiert, daß der Mann auf Grund der monatlichen Menstruation feststellen könne, ob die Frau schwanger ist oder nicht.

Der Unterfall Dtn 25,7-10 setzt wie Dtn 25,5f mit dem Zeitpunkt des Todes des verheirateten Bruders ein. Die Erkenntnis, daß der lebende Bruder die Schwägerin nicht zur Frau nehmen will, muß zeitlich nach dem Todesfall und vor der Gerichtsverhandlung am Tor gereift sein. Die Frau wird zu dieser Erkenntnis gelangen, wenn der Schwager ihr, ev. nach einer bestimmten Übergangszeit<sup>16</sup>, den Geschlechtsverkehr für die Zeugung eines Nachkommen verweigert.

In der anschließenden Gerichtsszene bringt die Schwägerin die Anklage vor die Ältesten am Tor. Diese richten die Anklage erneut an den Heiratsunwilligen. Der wiederum beharrt bei seinem Entschluß und bekräftigt diesen vor den Ältesten mit den Worten: 'Ich will sie nicht (zur Frau) nehmen' (v8: *P ḥpsty lqḥth*). Die Gerichtsszene schließt mit der beschämenden Bestrafung des Angeklagten durch die Frau. Parallel zu Dtn 25,6 endet Dtn 25,10 mit einem Blick in die Zukunft: 'Und sein Name wird in Israel genannt werden Haus desjenigen, dem die Sandale ausgezogen wurde'.

Der Vergleich von Dtn 25,5f und 25,7-10 hinsichtlich der zeitlichen Struktur bestätigt, daß der erste Abschnitt den Normfall vorstellt und der zweite dazu eine Konfliktsituation entwirft, die auf neue juristische Gesichtspunkte aufmerksam macht.

## 5. Die Personenkonstellationen in Dtn 25,5-10

Dtn 25,5f spricht von zwei Brüdern (*ḥym*), wobei einer von ihnen mit einer Frau (*šh*) verheiratet ist, ohne einen Sohn bzw. ein Kind zu haben. Die Beziehung zwischen dieser Frau und dem Bruder des Ehemannes wird durch die Begriffe 'Schwägerin' (*ybmh/t* 25,7.9) bzw. 'Schwager' (*ybm* 25,5.7) bezeichnet.<sup>17</sup> Nach dem Tod des verheirateten Bruders zielt die Institution Leviratshe auf den Erstgeborenen, der den Namen des Verstorbenen weiterführen soll. Die verstorbene Person bleibt somit auch über den Tod hinaus juristisch gegenwärtig, der Erstgeborene aus der neuen Verbindung wird nämlich als Rechtsnachfolger des Verstorbenen gedeutet.

---

<sup>16</sup> Vgl. dazu Dtn 21,10-14.

<sup>17</sup> Vgl. Kutsch, E. (1982), *ybm*, ThWAT 3, 394-400. Die LXX gibt das hebr. Nomen *ybm* 'Schwager' bei Fehlen eines entsprechenden griech. terminus technicus sachgemäß mit *adelphos tou andros* 'Bruder des Mannes' wieder. Für das Femininum verwendet die LXX *gunē (tou adelphou)* 'Frau des Bruders'. Die Vulgata übersetzt gemäß der LXX mit *frater viri* 'Bruder des Mannes' bzw. *frater eius* 'sein Bruder' und mit *uxor fratris* 'Ehefrau des Bruders' bzw. einfach mit *mulier* '(Ehe-) Frau'. Die Interpretation der V ist deswegen von besonderem Interesse, da für das Lateinische der terminus technicus *levir* 'Schwager' seit dem 3. Jh. belegt ist und diesem Rechtssatz den Namen gegeben hat.

Dtn 25,7-10 setzt dieselbe Personenkonstellation wie Dtn 25,5f voraus. Zusätzlich treten noch die Ältesten (*zqnym*) am Tor als Rechtsinstanz auf den Plan.<sup>18</sup> Es ist der hinterbliebene Bruder, der den Konflikt mit anschließender Gerichtsszene provoziert. Wie bereits angedeutet, kann er sich mit seiner Aussage 'Ich will sie nicht zur Frau nehmen' auf einen gültigen Rechtsgrundsatz der israelitischen Ehe berufen. Die Reaktion auf diesen Konflikt ist zweifach: Zunächst klagt die Frau den heiratsunwilligen Schwager bei den Ältesten am Tor an. Sodann suchen die Ältesten, den Heiratsunwilligen von seinem Entschluß abzubringen. Von Interesse dabei ist, daß sowohl die Frau als auch die Ältesten den Normsatz Dtn 25,5f einklagen. Beide mahnen unzweideutig die Heiratspflicht des Schwagers an. Weder die Frau noch die Ältesten lassen mit sich verhandeln. Es geht einzig um die Frage: Will er, oder will er nicht? Die Vorgabe ist jedoch: Eigentlich muß er!

Beachtenswert ist noch der Rollenwechsel der Frau in Dtn 25,7-10 gegenüber Dtn 25,5f. Der Normsatz Dtn 25,5f schreibt alle Aktivität dem lebenden Bruder zu: Er hat die Pflicht, aber auch zugleich das Recht, die Frau seines verstorbenen Bruders zur Ehefrau zu nehmen. Diese Frau wird erst im Konfliktfall Dtn 25,7-10 aktiv, wenn sie die Anklage einleitet, beim Ältestengericht vorspricht und schließlich die Bestrafung des heiratsunwilligen Schwagers persönlich durchführt. In all ihrer Aktivität erweist sie sich als glühende Verfechterin des Normfalls Dtn 25,5f. Sobald der Mann, wenn auch nicht ohne juristisches Fundament, der Grundnorm nicht nachkommen will, tritt die Frau des verstorbenen Bruders zusammen mit dem Ältestengericht als Hüterin des Gesetzes in Israel auf. Die Rolle der Frau vor dem Ältestengericht fügt sich ganz in die Norm des Mosegesetzes Dtn 25,5f ein, die jegliche Autorität primär von der juristischen Rolle des Mannes bzw. des Hausvaters her entwirft.<sup>19</sup> Diese Beobachtung bestätigt sich auch in der Argumentation, auf die sich die Frau vor Gericht beruft.

---

<sup>18</sup> Siehe dazu Leggett, D.A. (1974), *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament. With Special Attention to the Book of Ruth*, New Jersey, 56. Willis (2001), *The Elders of the City*, 293-295 führt für die Gegenwart der Ältesten zwei Gründe an, einen sozialen und einen notariellen: Zunächst sollen die Ältesten den heiratsunwilligen Schwager an seine Pflicht erinnern, die die größere soziale Einheit gegen egoistische Einzelinteressen einfordere. Sollte der Mann jedoch nicht zur Einsicht kommen, würden die Ältesten in notarieller Funktion auf den Plan treten, da die folgenden Eigentumstransaktionen Menschen außerhalb der Familie des Verstorbenen betreffen. Diese Überlegungen lassen sich aus dem Text nicht direkt ableiten; das Eigentum und seine eventuelle Transaktion gehören nicht zu den leitenden Gesichtspunkten der Reflexion in Dtn 25,5-10.

<sup>19</sup> Siehe dazu auch Pressler, C. (1993), *The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws (BZAW 216)*, Berlin, New York, 73f.



Dabei klagt sie nämlich die Heiratspflicht ausschließlich im Hinblick auf ihren verstorbenen Mann und den (männlichen) Erstgeborenen ein.

Schließlich muß aber die Frau erkennen, daß sie gegen den Willen des Mannes letztlich nicht ankommt. Der Gesetzestext Dtn 25,9 weist ihr jedoch die Autorität zu, den Heiratsunwilligen zu bestrafen bzw. zu beschämen.

## 6. Die unerträgliche Strafe, die Beschämung

In Dtn 25,9 heißt es: 'Seine Schwägerin wird zu ihm vor den Augen der Ältesten hintreten und seine Sandale von seinem Fuß ziehen und ihm ins Gesicht spucken'. In der Forschung sind diese Handlungen unterschiedlich interpretiert worden.<sup>20</sup> Versteht man sie lediglich als limitierte Bestrafung des heiratsunwilligen Schwagers durch die Frau, so besteht die Gefahr, die Strafwirkung zu verharmlosen. Der Mann könnte sich sagen, es sei weitaus besser, eine Sandale zu verlieren und einmal von der Schwägerin angespuckt zu werden als diese gegen den eigenen Willen zur Ehefrau zu nehmen. Diese Einschätzung übersieht, daß z.B. das Anspucken einer Person gravierende Folgen für diese haben kann. Nach Num 12,14 muß sich eine Tochter, die von ihrem Vater angespuckt wurde, sieben Tage lang schämen. Sie wird dabei einer Aussätzigen gleichgestellt, die sieben Tage lang aus dem Lager Israels auszuschließen ist, bevor sie von ihrer Krankheit gereinigt wieder zurückkehren darf.<sup>21</sup>

Zudem kommt in Dtn 25,9 noch hinzu, daß eine Frau einen Mann vor den Ältesten beschämt. Dies wiegt umso schwerer, da Dtn 25,5-10 eine Gesellschaft voraussetzt, die Autorität primär vom Mann her entwirft. Es müßte für den Mann schier unerträglich sein, von einer Frau in aller Öffentlichkeit auf diese Weise behandelt zu werden.

---

<sup>20</sup> Kruger, P.A. (1996), *The Removal of the Sandal in Deuteronomy XXV 9: „A Rite of Passage“?*, VT 46, 534-539 stellt vier Interpretationsmöglichkeiten für das Ausziehen der Sandale vor: Dieses Vorgehen bedeute (1) Verzicht auf ein Besitzrecht, (2) einen Akt der Demütigung, (3) die symbolische Trennung der weiblichen Genitalien ('Sandale') vom männlichen Geschlechtsorgan ('Fuß'), (4) eine Art von Entlassung ähnlich einer Scheidungsurkunde. Kruger argumentiert zu Gunsten der Interpretation (4) und kommt zum Ergebnis: „The removal of the sandal' (symbol of the husband's authority) marks the transition from her 'old' identity into a new social position, viz. that of a free woman who can marry again“ (Seite 538). Kruger vernachlässigt dabei den Vers Dtn 25,10, demzufolge das Ausziehen der Sandale eine künftige Stigmatisierung des Schwagerhauses zur Folge hat.

<sup>21</sup> Vgl. dazu Bechtel, L.M. (1991), *Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming*, JSOT 49, 59f.

Das Ausziehen der Sandale hat für den Mann und sein Haus darüber hinaus noch bleibende Folgewirkungen: 'Und sein Name wird in Israel genannt werden Haus desjenigen, dem die Sandale ausgezogen wurde' (25,10: *wnqr<sup>2</sup> šmw bysr<sup>1</sup> byt hlwš hn<sup>c</sup>l*). Das Haus des Mannes, der seinem Bruder keinen Namen auferbaut, soll folglich in Israel für alle Zukunft mit einem Schandnamen behaftet sein.

Dagegen läßt Dtn 25,1-3 eine ganz andere Vorgehensweise bei der Bestrafung eines Schuldigen erkennen.<sup>22</sup> Demnach soll das Gericht bzw. der Richter zunächst die Schuld des Betroffenen feststellen und ihn anschließend dementsprechend bestrafen. Zusätzlich legt Dtn 25,3 fest, daß der Schuldige höchstens 40 Schläge erhalten dürfe. Darüberhinaus bestünde nämlich die Gefahr, daß der Schuldige in den Augen seines Bruders entehrt würde. Das Gericht soll den Schuldigen gemäß dem Gesetz bestrafen, ihn aber nicht entehren oder exzessiv beschämen. Nach Dtn 25,9 hingegen erhält der heiratsunwillige Mann zwar keine Prügelstrafe, muß auch keine Geldbuße entrichten, soll aber vor Gericht von Seiten der betroffenen Frau derart beschämt werden, daß die Schande für alle Zukunft an seinem Haus haften bleibt.

Die beiden Beispiele Dtn 25,1-3 und 25,9 haben gezeigt, daß das dtn Rechtskorpus sowohl konkrete Bestrafung als auch Beschämung des Schuldigen vorsieht. Bestrafung und Beschämung sind zwei unterschiedliche Formen, Rechtsansprüche in einer Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen. Beide Formen können in unterschiedlichen Rechtssystemen gemeinsam vorkommen. Wilson hat auf den Unterschied von Beschämung und Strafe aufmerksam gemacht: 'Wenn eine (Rechts-) Kultur vor allem von externen Sanktionen abhängt, gilt sie als (Rechts-) Kultur der Beschämung, wenn sie von internen Sanktionen abhängt, gilt sie als (Rechts-) Kultur der Strafe.'<sup>23</sup>

Die Rechtsformulierung Dtn 25,9 setzt auf Beschämung des heiratsunwilligen Schwagers und sucht damit den Normsatz Dtn 25,5f einzufordern. Die Beschämung, die die Frau des eigenen Bruders vor aller Öffentlichkeit durchführen soll und die schließlich noch eine bleibende Stigmatisierung des Hauses des Schwagers zur Folge hätte, würde aber derart drastisch ausfallen, daß Dtn 25,7-10 insgesamt als juristische

---

<sup>22</sup> Vgl. dazu Bechtel (1991), Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel, 61-63.

<sup>23</sup> Wilson, P.E. (1997), Deuteronomy XXV 11-12 - One for the Books, VT 47, 222 zitiert dazu G. Piers / Milton b. Singer, Shame and Guilt, New York 1971, Seite 59: „If a culture depends primarily on external sanctions, it is considered to be a shame culture; whereas if it depends on internal sanctions it is a guilt culture.“ Bechtel (1991), Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel, 51 unterstreicht den schematischen Charakter dieser Differenzierung und präzisiert: „Shame relies predominantly on external or group pressure and is reinforced by the internal pressure of fear of being shamed. Guilt relies predominantly on internal pressure from the conscience and is reinforced by the external pressure from the society.“

Extremkonstruktion des geschriebenen Rechts verstanden werden kann.<sup>24</sup> Es ist ein Rechtssatz für die Bücher, nicht aber für die Gerichtspraxis.

In diesem Zusammenhang muß schließlich die Frage beantwortet werden, welche juristische Logik sich in der theoretischen Formulierung Dtn 25,5-10 äußert.

## 7. Israel als Volk von Brüdern und die Grenze des Rechtssatzes Dtn 25,5-10

Meist wird für die Interpretation von Dtn 25,5-10 vorausgesetzt, daß die zwei Brüder, die zusammen wohnen (Dtn 25,5: *yšbw ʿhym yḥd̄w*), zwei leibliche Brüder sind. Dies ist für die Gesetze in Dtn 12-26 jedoch keineswegs selbstverständlich. In Dtn 15 z.B. werden alle Israeliten als Brüder bezeichnet.<sup>25</sup> Ihr gemeinsamer Lebensraum ist das Land, das der Herr ihnen gibt. Israel wird somit als Volk von Brüdern verstanden.<sup>26</sup> Auch Dtn 25,1-3 spricht zunächst in v1 von zwei Männern (*ʿnšym*); in v3 hingegen gilt der Schuldige als Bruder desjenigen Israeliten, an den diese Vorschrift ergeht (v3: *ʿhyk ʿdein Bruder*). Ebenso erwähnt Dtn 25,11 zwei Männer (*ʿnšym*) und präzisiert gleich anschließend, daß es dabei um einen Mann und seinen Bruder (*ʿyš wʿhyw*) geht. Im Kontext von Dtn 12-26 müssen das freilich nicht unbedingt leibliche Brüder sein, denn alle Israeliten sind oder sollen einander Brüder werden. Dasselbe gilt für die zwei Brüder, von denen in Dtn 25,5 die Rede ist.<sup>27</sup>

Erst die Bezeichnungen 'Schwager' (*ybm*), 'Schwägerin' (*ybmh/t*) und 'eine Schwagerehe eingehen' (*ybm D*)<sup>28</sup> präzisieren den Inhalt des Wortes 'Bruder' in Dtn 25,5-10. Beide israelitischen 'Brüder' sind somit zusätzlich durch ein enges familiäres

---

<sup>24</sup> Auch in Dtn 25,11f sieht Wilson (1997), Deuteronomy XXV 11-12 - One for the Books, 220-235 einen Rechtssatz, der ausschließlich für den Rechtskodex als Schreib- und Denkübung verfaßt wurde, nicht aber dafür, bei Gericht konkret angewandt zu werden.

<sup>25</sup> Vgl. Fabry, H.-J. (1997), Deuteronomium 15. Gedanken zur Geschwister-Ethik im Alten Testament, ZABR 3, 92-111, v.a. 104-107: Dem israelitischen Bruder steht dabei der Ausländer gegenüber.

<sup>26</sup> Vgl. dazu Perlitt, L. (1980), „Ein einzig Volk von Brüdern“. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung „Bruder“, in: Lührmann, D. u.a. (Hg.), Kirche (FS G. Bornkamm), Tübingen, 27-52 und Braulik, G. (1988), Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium - die älteste biblische Festtheorie, in: Braulik, G., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2), 206-208.

<sup>27</sup> Willis (2001), The Elders of the City, 285f beachtet die Interpretation von 'Brüdern' als Klan-Angehörige, lehnt diese aber ab, da unklar bliebe, welcher der vielen Klan-Brüder die Frau heiraten müßte. Auf die Auswahl des Klan-Bruders wird in der obigen Argumentation noch eingegangen. Willis gelingt es aber nicht, plausibel zu machen, warum Dtn 25,5 plötzlich von einem 'fremden Mann' (*ʿyš zr*) spricht, nicht aber z.B. von anderen Männern der Großfamilie, die nicht als 'fremde Männer' bezeichnet werden könnten.

<sup>28</sup> Siehe dazu Kutsch, E. (1982), *ybm*, ThWAT 3, 393-400.

Band miteinander vereint. Familiäres Band bedeutet aber nicht unbedingt Blutsverwandtschaft von Geburt her<sup>29</sup>, sondern die rechtliche Verbindung zweier Männer als Brüder unter der Autorität eines gemeinsamen Hausvaters.

Neben dieser terminologischen Besonderheit zum Begriff 'Bruder' in Dtn 12-26 ist noch zu beachten, daß das dtn Gesetzeskorpus an einer Stelle ausdrücklich ein Heiratsverbot anspricht. Dtn 23,1 verbietet die Heirat eines Mannes mit der Frau seines Vaters.<sup>30</sup> Außerhalb des dtn Gesetzeskorpus, aber noch innerhalb der Bücher Moses, finden sich noch in Lev 18 bzw. Lev 20 einzelne Heiratsverbote. Parallel zu Dtn 23,1 verbieten Lev 18,8 bzw. Lev 20,11 Geschlechtsverkehr mit der Frau des Vaters.

Für das Verständnis von Dtn 25,5-10 besonders wichtig ist das Heiratsverbot eines Mannes mit der Frau seines Bruders in Lev 18,16 bzw. Lev 20,21.<sup>31</sup> Daraus folgt, daß Dtn 25,5-10 im Horizont von Lev 18 bzw. 20 eine Heirat per Gesetz verordnet, die eigentlich verboten ist. Dtn 25,5-10 kann in diesem Zusammenhang allein das Prinzip angeben, das den Heiratskandidaten für die Frau des verstorbenen israelitischen Bruders bestimmt: Dieser ist nicht irgendein israelitischer Bruder, sondern einer, der an der patrilinearen Abstammungshierarchie des verstorbenen Mannes partizipiert, zugleich aber auch jenseits der Familienbande steht, die nach Lev 18 bzw. 20 ein Ehehindernis darstellen.

Ein Modell, das eine Rechtspflicht auf Verwandte in patrilinearer Familienstruktur überträgt, findet sich z.B. in Lev 25,49, wo bestimmt wird, wer dem verarmten israelitischen Bruder zu Hilfe kommen muß. Zunächst ist sein Onkel in die Pflicht genommen, dann der Sohn seines Onkels oder sonst ein Verwandter aus seiner Sippe

---

<sup>29</sup> Gegen Willis (2001), *The Elders of the City*, 285f.

<sup>30</sup> Dtn 27,20 stellt den Geschlechtsverkehr eines Israeliten mit der Frau seines Vaters unter Fluch. Zusätzlich wird in Dtn 27,22f noch der Geschlechtsverkehr eines Israeliten mit seiner Schwester, genauer mit der Tochter seines Vaters oder der Tochter seiner Mutter, und mit seiner Schwiegermutter verflucht.

<sup>31</sup> Zu Lev 18,16 vgl. Milgrom, J. (2001), *Leviticus 17-22. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 3), New York, 1545; zu Lev 20,21 vgl. Milgrom, *Leviticus* (AncB 3), 1758f. Milgrom stellt sich auf Seite 1545 die Frage, ob das Eheverbot von Lev 18,16 der Leviratsheirat entgegenstehe und führt dazu positive und negative Meinungen an. Sieht man in beiden Gesetzen keinen Widerspruch, so könnte Lev 18,16 als die Regel und Dtn 25,5-10 als dessen Ausnahme verstanden werden. „Nonetheless, it is hard to believe that Deut 25 would bother to mention this law unless the norm were that it is prohibited“. Sieht man in beiden Gesetzen einen Widerspruch, so würde Lev 18,16 die Leviratsheiraten verbieten, da die Frau durch die Heirat mit dem verstorbenen Bruder eine 'Blutsverwandte' geworden ist und der Tod des Bruders diesbezüglich nicht von Belang sein kann.

(*mšpḥh*).<sup>32</sup> Auf ähnliche Weise ist auch die Heiratspflicht in Dtn 25,5-10 im Kontext der patrilinearen Familienstruktur zu deuten. Die Grenzen der Verpflichtung sind markiert einerseits durch die Heiratsverbote im innersten Familienbereich und andererseits durch die Gemeinschaft aller israelitischen Brüder, die auf dem Land, das der Herr ihnen gibt, leben. Die kinderlose israelitische Witwe darf jedoch auf keinen Fall über die äußerste Grenze hinaus an einen fremden Mann (Dtn 25,5: *ʔyš zr*) weitergegeben werden.

Nach Dtn 25,5-10 steht folglich der israelitische Bruder unter der Verpflichtung, die kinderlose Witwe seines verstorbenen israelitischen Bruders im Kontext der patrilinearen Abstammung, aber auch unter Berücksichtigung der Heiratsverbote als Frau zu sich zu nehmen. Erst in diesem Kontext kommt auch die Zustimmung des künftigen Ehemannes zum Tragen, so daß die Verhandlung am Tor in eine Verzichtserklärung münden kann zu Gunsten eines anderen israelitischen Bruders, der die kinderlose Witwe auch tatsächlich heiraten will (vgl. Rut 4,1-12). Erst wenn sich unter allen israelitischen Brüdern kein Heiratswilliger finden würde, wäre das ganze Haus Israel beschämt.

## 8. Zusammenfassung

Dtn 25,5-10 spricht in zwei Rechtssätzen das sogenannte Institut der Leviratsehe an. Die Verse 25,5f enthalten dazu den Normsatz; die Verse 25,7-10 problematisieren diesen durch ein Fallbeispiel. In beiden Abschnitten treffen juristische Argumentationen aufeinander, die sich teilweise widersprechen. Dtn 25,5f reflektiert juristische Konsequenzen einer Gesellschaft, die Autorität im Kontext patrilinearer Abstammung festlegt. Der Mann eines verstorbenen Bruders wird in diesem System per Gesetz dazu gezwungen, dessen kinderlose Frau zu heiraten. Ziel der Heirat ist die Geburt eines Erstgeborenen, der den Namen und damit den Rechtstitel des verstorbenen Mannes fortsetzen wird. Dtn 25,7-10 konfrontiert diese Norm mit dem Prinzip, daß die Eheschließung in einer patrilinearen Gesellschaft grundlegend von der Initiative und dem Willen des Mannes abhängt. Nichtsdestotrotz legt Dtn 25,7-10 fest, daß ein Mann, der die Schwagerehe ablehnen sollte, von der Schwägerin derart beschämt werden könne, daß eine Fortsetzung der väterlichen Autorität nicht mehr möglich erscheint. Die Stigmatisierung des Schwagers mit dem beschämenden Namen 'Haus desjenigen, dem die Sandale ausgezogen wurde' bedeutet das Ende einer zukunftsweisenden patrilinearen Genealogie.

Dieser schier unlösbare juristische Konflikt erfährt eine Lösung, wenn man beachtet, daß erstens die Bezeichnung 'Bruder' im Buch Dtn (und bereits in Lev) auf alle

---

<sup>32</sup> Zum Begriff 'Sippe' *mšpḥh* vgl. Westbrook (1991), Property and the Family in Biblical Law, 20-23.

Israeliten anwendbar ist und daß zweitens Lev 18,16 und Lev 20,21 die Schwagerehe von vornherein verbieten. Demzufolge kann Dtn 25,5-10 nur einen theoretischen Punkt der Übertragung der Ehepflicht im Todesfall eines israelitischen Bruders anzeigen. Diese gilt für den israelitischen Bruder erstens jenseits der Eheverbote aus Lev 18 bzw. 20 und zweitens im Gefälle patrilinearier Abstammung.

Diese Interpretation eröffnet auch noch die Möglichkeit, die Zustimmung des künftigen Ehemannes zu berücksichtigen, ohne das Ziel des Rechtssatzes Dtn 25,5-10 aus den Augen zu verlieren, nämlich den Namen des verstorbenen Bruders in Israel durch die Geburt eines Erstgeborenen aufzurichten.

Dtn 25,5-10 verpflichtet somit ganz Israel als Volk von Brüdern darauf zu achten, daß der Name ihres verstorbenen Bruders nicht ausgelöscht wird. Zu diesem Zweck wird aber nicht ein einzelner Mann per Gesetz zur Ehe verdonnert, sondern ganz Israel wird als Volk von Brüdern zur Solidarität mit ihrem kinderlos verstorbenen Bruder ermutigt.







