

leol

# Biblische Notizen

---

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

125

In Verbindung mit

Peter Arzt-Grabner, Renate Egger-Wenzel,  
Michael Ernst, Marlis Gielen, Gerhard Langer,  
Friedrich Schipper und Karlheinz Schüssler

herausgegeben von

Friedrich Vinzenz Reiterer

am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte  
der Paris Lodron Universität Salzburg

Neue Folge

n. 125 der ganzen Serie

Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2005

ISSN 0178-2967 [www.uni-salzburg.at/anw/biblische\\_notizen.htm](http://www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen.htm)

✓ 21

# Biblische Notizen

Neue Folge

biblische.notizen@sbg.ac.at  
www.uni-salzburg.at/anw/biblische\_notizen.htm

ISSN 0178-296

Die „Biblischen Notizen“ erscheinen voraussichtlich viermal jährlich im Umfang von ca. 100 Seiten. Beiträge werden laufend entgegengenommen und erscheinen, sofern sie formal und inhaltlich für eine Publikation in Frage kommen, sobald wie möglich.

Beiträge in deutscher, englischer oder französischer Sprache werden erbeten sowohl in elektronischer Form (als attachment per E-Mail oder auf Diskette) als auch als Ausdruck.

Formale Richtlinien (insbesondere zur Verwendung von Fremdschriftarten, Transliteration und Transkription hebräischer Schrift sowie bibliographische Angaben) unter: [http://www.uni-salzburg.at/anw/biblische\\_notizen/richtlinien.pdf](http://www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen/richtlinien.pdf)

## *Adresse für Zusendung von Beiträgen und Bestellungen*

Biblische Notizen – Neue Folge  
z.Hd. Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer  
Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte  
Universitätsplatz 1  
A-5020 Salzburg  
E-Mail: [friedrich.reiterer@sbg.ac.at](mailto:friedrich.reiterer@sbg.ac.at)

*Redaktionssekretärin:* Ursula Schwarzbeck  
E-Mail: [biblische.notizen@sbg.ac.at](mailto:biblische.notizen@sbg.ac.at)

## *Auslagenersatz (Preis) pro Nummer*

Abonnement pro Nummer: € 6,50 (zuzüglich Versandkosten)  
Studierende pro Nummer: € 5,00 (zuzüglich Versandkosten) bei Vorlage der  
Inskriptionsbestätigung  
Einzelbezug pro Nummer: € 7,50 (zuzüglich Versandkosten)

*Bestellungen und Zahlungen:* Christine Hofer-Ranftl  
E-Mail: [christine.hofer\\_ranftl@sbg.ac.at](mailto:christine.hofer_ranftl@sbg.ac.at)

## *Zahlungen / Method of payment*

Banküberweisung (sämtliche Bankspesen zu Lasten des Einzahlers), International Money Order (additional bank charge; please, be sure that your payment is free of any charge for us!), VISA oder MasterCard (keine Schecks / no cheques).

Bankverbindung: Österreichische Postsparkasse (P.S.K.), Bankleitzahl / Number of Bank: 60000, Kontonummer / Account Number: 81.038.431, IBAN: AT96 6000 0000 8103 8431, BIC/S.W.I.F.T.: OPSKATWW, Kontowortlaut: Dr. Peter Arz Grabner, Aleph-Omega-Verlag.

© Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2005

Aleph-Omega-Verlag, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, A-5112 Lamprechtshausen

# Biblische Notizen

---

Aktuelle Beiträge zur Exegese der Bibel und ihrer Welt

125

In Verbindung mit

Peter Arzt-Grabner, Renate Egger-Wenzel,  
Michael Ernst, Marlis Gielen, Gerhard Langer,  
Friedrich Schipper und Karlheinz Schüssler

herausgegeben von

Friedrich Vinzenz Reiterer

am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte  
der Paris Lodron Universität Salzburg

Neue Folge

n. 125 der ganzen Serie

Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2005

ISSN 0178-2967 [www.uni-salzburg.at/anw/biblische\\_notizen.htm](http://www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen.htm)

# Biblische Notizen

Neue Folge

[biblische.notizen@sbg.ac.at](mailto:biblische.notizen@sbg.ac.at)

[www.uni-salzburg.at/anw/biblische\\_notizen.htm](http://www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen.htm)

ISSN 0178-2967

Die „Biblischen Notizen“ erscheinen voraussichtlich viermal jährlich im Umfang von ca. 100 Seiten. Beiträge werden laufend entgegengenommen und erscheinen, sofern sie formal und inhaltlich für eine Publikation in Frage kommen, sobald wie möglich.

Beiträge in deutscher, englischer oder französischer Sprache werden erbeten sowohl in elektronischer Form (als attachment per E-Mail oder auf Diskette) als auch als Ausdruck.

Formale Richtlinien (insbesondere zur Verwendung von Fremdschriftarten, Transliteration und Transkription hebräischer Schrift sowie bibliographische Angaben) unter: [http://www.uni-salzburg.at/anw/biblische\\_notizen/richtlinien.pdf](http://www.uni-salzburg.at/anw/biblische_notizen/richtlinien.pdf)

## *Adresse für Zusendung von Beiträgen und Bestellungen*

Biblische Notizen – Neue Folge

z.Hd. Univ.-Prof. Dr. Friedrich V. Reiterer

Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte

Universitätsplatz 1

A-5020 Salzburg

E-Mail: [friedrich.reiterer@sbg.ac.at](mailto:friedrich.reiterer@sbg.ac.at)

*Redaktionssekretärin:* Ursula Schwarzbeck

E-Mail: [biblische.notizen@sbg.ac.at](mailto:biblische.notizen@sbg.ac.at)

## *Auslagenersatz (Preis) pro Nummer*

Abonnement pro Nummer: € 6,50 (zuzüglich Versandkosten)

Studierende pro Nummer: € 5,00 (zuzüglich Versandkosten) bei Vorlage der  
Inskriptionsbestätigung

Einzelbezug pro Nummer: € 7,50 (zuzüglich Versandkosten)

*Bestellungen und Zahlungen:* Christine Hofer-Ranftl

E-Mail: [christine.hofer\\_ranftl@sbg.ac.at](mailto:christine.hofer_ranftl@sbg.ac.at)

## *Zahlungen / Method of payment*

Banküberweisung (sämtliche Bankspesen zu Lasten des Einzahlers), International Money Order (additional bank charge; please, be sure that your payment is free of any charge for us!), VISA oder MasterCard (keine Schecks / no cheques).

Bankverbindung: Österreichische Postsparkasse (P.S.K.), Bankleitzahl / Number of Bank: 60000, Kontonummer / Account Number: 81.038.431, IBAN: AT96 6000 0000 8103 8431, BIC/S.W.I.F.T.: OPSKATWW, Kontowortlaut: Dr. Peter Arzt-Grabner, Aleph-Omega-Verlag.

© Aleph-Omega-Verlag Salzburg 2005

Aleph-Omega-Verlag, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Druck: Koller Druck GmbH, Bahnhofstraße 4, A-5112 Lamprechtshausen

*Inhaltsverzeichnis*

Bernard Gosse Isaïe 6, la mort des rois de Juda dans le livre d'Isaïe et la royauté de Yahvé.....	5
Peter Höffken Zur Mardukinterpretation in Babylonien mit besonderer Hinsicht auf Deuterocesaja.....	11
Beat Weber Notizen zu Form, Pragmatik und Struktur von Psalm 16.....	25
Thomas J. Kraus Septuaginta-Psalm 90 in apotropäischer Verwendung: Vorüberle- gungen für eine kritische Edition und (bisheriges) Datenmaterial .....	39
Pnina Galpaz-Feller Hair in the Bible and in Ancient Egyptian Culture Cultural and Private Connotations .....	75
Friedrich Schipper Mattatias und Josua Eine Beobachtung zur Typologie in der jüdisch-hellenistischen Geschichtsschreibung .....	95
Dominic Rudmann Whose Kingdom is it Anyway? The Sons of Zebedee as Antitypes for Adonijah in Matthew 20.....	97



# Isaïe 6, la mort des rois de Juda dans le livre d'Isaïe et la royauté de Yahvé

Bernard Gosse

Le ministère du prophète Isaïe est présenté comme s'effectuant sous quatre rois de Juda en Is 1,1<sup>1</sup>: «Vision d'Isaïe, fils d'Amoç, qu'il reçut au sujet de Juda et de Jérusalem, au temps d'Ozias ('zyhw), de Yotam (ywtm), d'Achaz ('hz) et d'Ezéchias (yhzqyhw), rois de Juda». Ces différents rois sont mentionnés plusieurs fois dans le livre d'Isaïe:

Ozias 'zyhw: Is 1,1; 6,1; 7,1

Yotam ywtm: Is 1,1; 7,1

Achaz 'hz: Is 1,1; 7,1.3.10.12; 14,28; 38,8

Ezechias yhzqyhw: Is 1,1

hzqyhw: Is 36,1-39,8

En Is 7,1 Ozias et Yotam sont mentionnés en tant qu'ancêtres d'Achaz. En Is 38,8 au temps d'Ezéchias il est fait référence à la «chambre haute d'Achaz». Toutes les autres attestations se rapportent soit à la mort d'un roi, soit à une menace contre Jérusalem mettant en cause l'avenir de la dynastie. On remarquera que Yotam n'est pas pris en compte, les trois rois concernés sont donc Ozias 6,1 (Mort); Achaz 7,1.3.10.12 (menace contre Jérusalem); 14,28 (Mort); Ezchias 36,1-39,8 (menace contre Jérusalem et mort possible du roi). On remarquera que l'ordre de succession est ainsi respecté. En ce qui concernent les menaces contre la dynastie elles sont levées par la perspectives d'une descendance en Is 7, et par un délai accordé en Is 38-39 en rapport avec le salut provisoire de la ville, prémices d'un salut ultérieur qui

---

<sup>1</sup> Williamson, *Perspective* 223, estime que Is 1,1 relève d'une période tardive du livre (trito-Isaïe), par contre il estime qu'Is 6,1 introduit du «matériel» relevant de l'époque de Yotam et Achaz (221); voir également Blenkinsopp, *Isaiah* 224. Toutefois il est difficile de lire Is 6 sans tenir compte de ses relations avec d'autres passages du livre. Voir Sweeney, *Isaiah* 135-136: «Scholars have long noted the association of this chapter with the Isaianic "memoir" and consequently with the Syro-Ephraimite War. But this chapter does not function only in relation to the Syro-Ephraimite War ... ch. 6 becomes a paradigm for Isaiah's entire prophetic career ...»; voir déjà Williamson, *Search* 189, il note qu'Is 6,9-10 prépare 35,5-6. Mais il estime que cela est compatible avec le caractère «ancien» d'Is 6. En fait le problème de la royauté et de l'avenir de la dynastie davidique et les promesses qui y sont liées, concernent l'ensemble du livre d'Isaïe et en explique même l'unité.

correspond au retour de l'exil en Is 40ss. Les textes qui maintenant vont nous intéresser directement se situent donc en 6,1; 14,28ss. et Is 38.

### 1) La mort du roi Ozias et la royauté de Yahvé

La première mention de la mort d'un roi est donc celle d'Ozias en Is 6,1: «L'année de la mort du roi (*bšnt mwt hmlk*) Ozias, je vis le Seigneur assis sur un trône (*ks'*) grandiose (*rm*) et surélevé (*wns'*). Sa traîne emplissait le sanctuaire».

Ainsi la mort du roi Ozias est présentée comme l'expérience initiatique du prophète Isaïe quant à la mise en valeur de la royauté de Yahvé.<sup>2</sup> La question de la royauté de Yahvé est un thème qui concerne l'ensemble du livre y compris les trois parties généralement prises en compte Is 1-39; 40-55 et 56-66.<sup>3</sup> Or il faut noter la continuité entre le langage sur la royauté de Yahvé en Is 6, et celui qui est utilisé en Is 56ss dans le troisième Isaïe, époque où justement la royauté davidique a disparue.

On peut noter Is 66,1: «Ainsi parle Yahvé: le ciel est mon trône (*ks'y*), et la terre l'escabeau de mes pieds. Quelle maison pourriez-vous me bâtir et quel pourrait être le lieu de mon repos»;<sup>4</sup> 66,6: «Une voix, une rumeur qui vient de la ville, une voix qui vient du sanctuaire (*mhykl*), la voix de Yahvé qui paie leur salaire à ses ennemis»;<sup>5</sup> 57,15: «car ainsi parle celui qui est grandiose et surélevé (*rm wns'*), dont la demeure est éternelle et dont le nom est saint (*wqdwš*). 'Je suis haut et saint (*mrwm wqdwš*) dans ma demeure, mais je suis avec l'homme humilié et désemparé, pour ranimer les esprits désemparés, pour ranimer les cœurs humiliés».<sup>6</sup>

En Is 6 la royauté de Yahvé est encore clairement exprimée en Is 6,5: «Alors je dis: 'Malheur à moi, je suis perdu!' car je suis un homme aux lèvres impures, j'habite au sein d'un peuple aux lèvres impures, et mes yeux ont vu le roi (*hmlk*), Yahvé Sabaot».<sup>7</sup> Cette affirmation de la royauté de Yahvé est conforme à ce que l'on rencontre dans le second Isaïe en Is 52,7:

<sup>2</sup> Brueggeman, Isaiah 58: «The mention of King Uzziah, who died in 742 (cf. 1:1), serves perhaps simply to date the reported experience or perhaps to contrast the transitoriness of human kings with the abiding quality of the divine king».

<sup>3</sup> En relation avec le livre d'Isaïe la question de la royauté de Yahvé est reprise dans le Psautier et les Cantiques Bibliques; voir Gosse, constitution 51ss. (Psautier); 73ss. (Cantiques).

<sup>4</sup> *ks'*: Is 6,1; 9,6; 14,9.13; 16,5; 22,23; 47,1; 66,1. Il s'agit du trône de Yahvé uniquement en 6,1 et 66,1.

<sup>5</sup> *hykl*: Is 6,1; 13,22 (demeure des dragons); 39,7 (palais de Babylone); 44,28; 66,6.

<sup>6</sup> *rwm* (participe poël): Is 2,12.13.14; 6,1; 10,33; 57,15. *ns'* (participe niphali): Is 2,2.12.13.14; 6,1; 30,25; 57,7.15.

<sup>7</sup> *mlk*: Is 1,1; 6,1.5; 7,1

«Qu'ils sont beaux, sur les montagnes, les pieds du messager qui annonce la paix, du messager de bonnes nouvelles qui annonce le salut (*yšw*)<sup>8</sup>, qui dit à Sion 'Ton Dieu règne (*mlk 'lhyk*)'».

## 2) La mort d'Achaz et le «dragon volant»

La mort d'Achaz est mentionnée avec un vocabulaire semblable à celui d'Is 6,1 en 14,28: «L'année de la mort du roi Achaz (*bšnt mwt hmlk*), cet oracle fut prononcé». Dans le cas de la mort d'Achaz, la réponse concerne la Philistie en 14,29: «Ne te réjouis pas, Philistie tout entière, de ce qu'est brisé le bâton qui te frappait. Car de la souche du serpent sortira une vipère, et son fruit sera un dragon volant (*šrp m 'wpp*)».

Etant donné le rapprochement déjà noté entre les formulations de 6,1 et 14,28, il apparaît que 14,29 a influencé Is 6,2: «Des séraphins (*šrpy*) se tenaient au dessus de lui; ayant chacun six ailes, deux pour se couvrir la face, deux pour se couvrir les pieds, deux pour voler (*y 'wpp*)».<sup>9</sup>

## 3) La maladie mortelle d'Ezéchias en Is 38 et la prise en compte des livres des Rois

Is 36-39 présente la venue de Sennachérib contre Jérusalem mais également dans ce cadre l'épisode de la maladie mortelle d'Ezéchias. Un délai est finalement accordé aussi bien à la ville qu'au roi. Mais cela prépare le lecteur à la suite du livre d'Isaïe, avec la disparition de la royauté davidique. Le texte d'Is 36-39 correspond à une relecture du livre des Rois.<sup>10</sup> Dans le livre d'Isaïe la maladie d'Ezéchias est particulièrement mise en valeur par l'introduction du cantique d'Ezéchias, Is 38,9-20. Le salut d'Ezéchias voir *lhwšy 'ny* en Is 38,20, est directement relié à la mention du nom du prophète en 38,21 *yš 'yhw*. Ce salut provisoire du roi et celui de la ville sont les prémices du salut du retour de l'exil présenté en Is 40ss.<sup>11</sup>

En ce qui concerne le sujet qui nous intéresse directement ici en rapport à Is 6, c'est à dire la perspective de la mort du roi, il faut particulièrement noter Is 38,1 = 2 Rois 20,1: «En ces jours-là, Ezéchias fut atteint d'une maladie mortelle (*lmwt*). Le prophète Isaïe, fils d'Amoç vint lui dire: Ainsi parle Yahvé! Mets ordre à ta maison, car tu vas mourir (*mt*), tu ne vivras pas». Le thème de la mort est repris dans le cantique d'Ezéchias propre au

<sup>8</sup> Le thème du salut *yšw 'h*, assure la continuité avec l'époque du prophète *yš 'yhw*; voir ouvrage n. 3.

<sup>9</sup> *šrp*: Is 6,2,6; 14,29; 30,6; Nb 21,6,8; Dt 8,15 pour toute la Bible. *'wp*: Is 6,2,6; 11,14; 14,29; 30,6; 31,5; 60,8.

<sup>10</sup> Gosse, histoire 29-57.

<sup>11</sup> Voir ouvrage mentionné note 3.

livre d'Isaïe avec en Is 38,18: «Ce n'est pas le shéol qui te loue, ni la mort (*mwt*) qui te célèbre. Ils n'espèrent plus en ta fidélité, ceux qui descendent dans la fosse».<sup>12</sup> Le thème de la mort du roi en Is 38 se comprend bien dans la continuité d'Is 6 et en préparation de la disparition de la dynastie en Is 40ss. Mais par ailleurs si Is 36-39 s'inspire du texte des livres des Rois n'en serait-il pas de même en Is 6?

#### 4) Is 6 en dépendance de 1 Rois 22,19-20 et 2 Rois 15,5

La prise en compte de 1 Rois 22,19-20 en Is 6 a déjà été remarquée.<sup>13</sup> La mort d'Ozias est ainsi mise en parallèle avec celle d'Achab et de même la destruction de Juda avec celle de l'Israël du Nord. Mais à cela il faut ajouter le rôle de 2 Rois 15,5: «Mais Yahvé frappa (*wyng'*) le roi (*hmlk* = Ozias) et il fut affligé de la lèpre (*ms r'*) jusqu'au jour de sa mort (*mtw*). Il demeura confiné à la chambre (*bbyt hhpšyt*): Yotam, son fils, était maître du palais et administrait le peuple»; dont on peut rapprocher sur la question de la lèpre Lv 13,44: «c'est que l'homme est lépreux (*šrw*); il est impur (*tm*'). Le prêtre devra le déclarer impur (*tm' ytm'nw*), il est atteint (*ng'w*) à la tête». Etant donné qu'Is 6 se situe également dans le contexte de la mort d'Ozias cela permet de comprendre le thème de l'impureté (*tm'*) en Is 6,5 et celui de la purification du prophète par l'action du toucher (*ng'*) par le Séraphin en Is 6,7. Si l'on ajoute l'influence de 1 Rois 22,19-20 en Is 6, on peut établir le tableau suivant. Les liens avec Is 14,28-29 ou 57,15 apparaissent d'autant plus.

Isaïe 6 (Mort d'Ozias destruction de Juda)	1 Rois 22,19 (Mort d'Achab destruction de l'Israël du Nord)
1 <i>bšnt mwt hmlk 'zyhw</i> <i>w'r'h 't 'dny</i> <i>yšb 'l ks'</i> <i>rm wns'</i>	(voir Is 14,28) <i>r'yty 't yhw</i> <i>yšb 'l ks'w</i> (voir Is 57,15)
2 <i>šrpym ... y'wpp</i> <i>'mdym mm'l lw</i>	<i>wkl šb' hšmym</i> (voir Is 14,29) <i>'md 'lyw</i>
	Lv 13,44 voir 2 Rois 15,5 (lèpre)
5 <i>tm' šptym ... tm' šptym</i> <i>ky 't hmlk yhw sb'wt r'w 'yny</i>	<i>'yš šrw' hw' tm' hw' tm' ytm'nw</i> (voir Is 52,7)

<sup>12</sup> *mwt*: Is 6,1; 14,28; 25,8; 28,15.18; 38,18; 53,9.12.

<sup>13</sup> Wildberger, Jesaja, 235.



Williamson, H.G.M., In Search of the Pre-Exilic Isaiah, in: Day, J. (Hg.), In Search of Pre-exilic Israel, London / New York, 2004, 181-206.

Williamson, H.G.M., Synchronic and Diachronic in Isaian Perspective, in: De Moor, J.C. (Hg.), Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis, Leiden u.a. 1995, 211-226.

Bernard Gosse  
4 Résidence Opéra  
92160 Antony  
France

# Zur Mardukinterpretation in Babylonien mit besonderer Hinsicht auf Deuterocesaja

*Peter Höffken*

—W.H. Schmidt zum 70. Geburtstag—

Gemeinhin stützen sich Alttestamentler, wenn es um den neubabylonischen Hauptgott Marduk geht, auf das ihm geltende Weltschöpfungswerk *Enuma elisch*. Es charakterisiert dann diesen Gott und seine offensichtlich angesichts des babylonischen Exils für manche Judäer faszinierende Rolle als Weltschöpfer und Weltherr, der von Babel aus und für Babel die Geschichte lenkte. Die einschlägigen Neu-Jahrs-Rituale, die einst Fr. Thureau-Dangin veröffentlichte, können zusätzlich eine Rolle spielen und dann die reine Machtrolle des Gottes in Verlängerung des babylonischen Machtkönigs auch etwas relativieren, da mit diesem Ritual auch bestimmte ethisch-politische Forderungen an den babylonischen König verbunden waren.<sup>1</sup> Meines Wissens ist bislang von alttestamentlicher Seite die sogenannte „Mardukprophetie“ zu wenig ins Kalkül gezogen worden, was zumindest in einschlägigen Lexikon-Artikeln so ist,<sup>2</sup> aber auch tendenziell im RLA-Artikel der Fall ist.<sup>3</sup> Es könnte daran liegen, dass die Autoren die theologisch-ideologischen Implikationen des Textes etwas unterschätzen.<sup>4</sup> Das ist deswegen schade, weil es

---

<sup>1</sup> So unter den neueren Deuterocesaja-Kommentatoren besonders Blenkinsopp, *Isaiah* vor allem 106-108, um von da aus Gedanken bei DtrJes als Aneignungen oder Gegen-Sätze zu verstehen. – Ich versuche, im Folgenden einige Hinweise zu vertiefen, die ich in meiner Rezension zu Blenkinsopps Buch in *ThLZ* 128 (2003) 379-381 gegeben habe.

<sup>2</sup> Konsultiert wurden: Burkhardt u.a. (Hg.), *Bibellexikon* 960, nennt nur *Enuma elisch*; Vanderhooft, *Marduk* 856, nennt Bezug von *Enuma elisch* auf die Neujahrsfeier; Röllig, *Marduk* 706-707, nennt zusätzlich den Prolog des *Codex Hammurabi*; und vor allem Haudy, *Marduk* 522-523, der noch auf die Deutung der Katastrophe Babels zur Zeit Sanheribs verweist und auch eine ausführliche Literaturliste anführt. Aber die dort gewählte Kategorie, *Marduk 'abandoned his city to its enemies'*, wird sich als unzureichend erweisen. Es geht um mehr als „aufgeben / verlassen“.

<sup>3</sup> Vgl. Sommerfeld, *Marduk* bes. 367-370, mit weitreichender Dokumentation des literarischen Befunds.

<sup>4</sup> So fasst Borger, *Gott* 21, den Inhalt des Textes so zusammen: „Der Gott erinnert seine Zuhörer an die drei Wegführungen seiner Statue aus Babel – die Wegführun-

der Götterfigur neue Aspekte hinzufügt, die in den genannten Texten unreflektiert bleiben. Der Verzicht auf solche Texte wird vor allem dann problematisch, wenn Alttestamentler einen Vergleich Marduks mit Jahwe anstreben, wie es jüngst M. Kessler getan hat.<sup>5</sup> Einzig J.J.M. Roberts hat sich mit diesem Text ausführlicher befasst, ohne (soweit ich sehe) größere Resonanz gefunden zu haben.<sup>6</sup>

Der Übersetzer des Textes in TUAT, Karl Hecker<sup>7</sup>, ordnet den Text im Verein mit der grundlegenden Arbeit von R. Borger<sup>8</sup> in den Zusammenhang der Aufstiegs Geschichte Marduks so ein, dass er diesen Text mit dem ausgehenden 2. Jt. verbindet. Dem entspricht die Analyse bei T. Longman III.<sup>9</sup> Der zweite Teil des Textes spricht nämlich von einem Idealkönig, den man auf dem Hintergrund des ersten Teils mit guten Gründen mit Nebukadnezar I. verbinden kann. Dies als einleitende Information.<sup>10</sup> Für uns ist hier der erste Teil wichtig.

Der Text ist als Marduk-Rede an gewisse alte oder gewichtige Götter artikuliert (I.1-6). Der anschließende erste Redegang, der Geschehnisse im Zusammenhang mit der Wegführung der Mardukstatue aus Babylon in der hethitischen, der mittelassyrischen und der elamischen kassitenzeitlichen Epoche deutet, wird als Anwendungsfall eines vorweggestellten Ich-Hymnus des Gottes entwickelt (I.7-12). Danach ist Marduk der die Welt durchstreifende Gott (das Verb „durchstreifen“ zweimal)<sup>11</sup>, der universale Wirksamkeit und Macht besitzt. Infolgedessen ist die Fortsetzung als eine Art Anwendungsfall dieser Universalität zu begreifen. Was wir eher empirisch als „Wegführung“ der Statue beschreiben würden, ist für den Text ein souveränes Handeln Marduks, der durch menschliches Handeln hindurch eigen-

gen werden allerdings als auf eigenen Wunsch unternommene Reisen geschildert – ...“. Es wird sich zeigen, dass die Parenthese in Richtung dessen zielt, was der Text mitteilen will, aber diese Zielrichtung nur andeutet.

<sup>5</sup> Kessler, *Battle* bes. 216f.

<sup>6</sup> Roberts, *Nebuchadnezzar*; – vgl. z.B. die marginale Erwähnung bei Longman, *Autobiography* 141 Anm. 30. – Mittlerweile hat freilich Albani, *Deuterocesajas*, auch diesen Text grundsätzlicher berücksichtigt.

<sup>7</sup> Hecker, *Marduk-Prophetie*; englisch: Longman, *Marduk Prophecy* 480f. Ob sich die Zuordnung zu den fiktionalen Autobiografien bewährt (so Longman, *Autobiography*), mag hier offen bleiben; so schon Borger, *Gott* 21. Aber Anfang und Ende des Textes (‘a sacrificial inventory’) sind für eine solche Formbestimmung etwas problematisch, wie Longman, *Autobiography* 137, auch sieht.

<sup>8</sup> Borger, *Gott* 3-24; siehe auch Sommerfeld, *Aufstieg* 188f.

<sup>9</sup> Longman, *Autobiography* 132-142.

<sup>10</sup> Die Texte stammen aus neuassyrischen Bibliotheken.

<sup>11</sup> Vgl. die etwas anderen, auch zögerlichen Wiedergaben bei Borger, *Gott* 16, und *Kommentar* 17.

ständig agiert. Der Gott ist aktiv, nicht die Menschen. Man vergleiche das über die Hethiterepisode Gesagte:

„Aus eigenem Antrieb ging ich ins Hethiter-Land.

Die Hethiter fragte ich, stellte (darauf) dort den Thron meiner Anum-Würde auf.  
24 Jahre wohnte ich dort.

Die Karawanenwege der Babylonier richtete ich dort ein“

(mit Folgen für den Handel der Hethiter mit babylonischen Orten) (I.13-19).

Entsprechend liest man beim Weggang des Gottes nach Elam:

„Ins Land Elam ging ich.

Daß alle Götter mitgingen, habe ich selbst befohlen.

Die Speiseopfer in den Tempeln unterband ich selbst.

Schakkan und Nisaba ließ ich zum Himmel emporsteigen“

(diesmal mit verheerenden Folgen für Land und Leute) (I.22'-25').

Die Folgen des göttlichen Weggangs werden sehr unterschiedlich artikuliert: beim Aufenthalt bei den Hethitern segensreich für den babylonischen Handel (auch für die Hethiter?), beim Weggang nach Assur sehr segensvoll für dieses Land und seinen König, beim Weggang nach Elam endlich mit außerordentlich negativen Folgen für Babylonien (I.23' - II.11 eine Notzeitschilderung). Konstanter wird die Folge des Zurückkehrens des Gottes nach Babel beschrieben, jeweils mit einem Befehl, Abgaben (wieder) nach Babylon zu bringen, wobei sich im dritten Fall der Befehl an Göttinnen richtet (I.35f; I.16'f; II.16f.). Warum das so ist, ist nicht ganz klar.<sup>12</sup> Insofern spiegeln diese Befehle eine Refokussierung des Gottes auf Babylon als seinen Heilsort, wie denn auch die anschließenden Weissagungen über den Heilskönig zeigen, der im Kontext der Rückkehr des Gottes aus Elam erwartet wird (II.19 - III.30'). Er gilt offensichtlich als humaner Agent des Gottes, der die bislang waltende Notzeit beenden wird („Meine Hand wird er ergreifen und in meine Stadt Babylon ... [mich] eintreten lassen“ usw. (II.26f.); „Elam wird er zerbrechen, seine Städte wird er zerbrechen“ usw. (III.22f.)). Diese Refokussierung Marduks auf Babylon schließt zugleich die Restitution anderer Kultorte und ihrer Götter ein (Ur, Isin u.a. werden genannt).<sup>13</sup>

Nach diesem Text ist also der Gott von hoher Aktivität, gerade dort, wo er eine Niederlage hinzunehmen scheint. Der Gott agiert souverän.<sup>14</sup> Gründe für seinen „Weggang“ aus Babylon werden nicht angegeben, zumindest

<sup>12</sup> So auch Borger, Gott 18.

<sup>13</sup> Im Gefolge solcher Äußerungen denkt Longman, *Autobiography*, bes. 141, an eine Entstehung des Textes vor dem Elamfeldzug Nebukadnezars I., der zur Rückführung der Statue des Gottes führte.

<sup>14</sup> Das hat Roberts, *Nebuchadnezzar 83ff.*, völlig klar herausgestellt. Einzig seine Rede vom 'business trip' (85) für Marduks' Reise-Tätigkeit erscheint etwas inadäquat.

nicht im erhaltenen Text. Hier bleibt also in dem Text eine Offenheit.<sup>15</sup> Man wird kaum fehlgehen, wenn man die „Götterreisen“ zunächst sumerischer Tradition,<sup>16</sup> dann auch entsprechende Vorgänge in babylonischer Überlieferung, wie etwa Nabus Aufenthalt in Babylon während des Akitu-Festes,<sup>17</sup> zu den Voraussetzungen der in der Mardukprophetie vollzogenen Deutung des Auslandsaufenthaltes des Marduk zählt.

Ich konfrontiere damit einen Text, der auf politischer Ebene der Artikulation ein gleichartiges Phänomen behandelt. Bei Sanherib lesen wir<sup>18</sup>:

„Adad und Šala, die Götter von Ekallate, die Marduk-nadin-ahē, König von Babylon,  
zur Zeit Tiglatpileasers ergriffen und nach Babylon gebracht hatte, nach 418 Jahren  
brachte ich sie aus Babylon hinaus und an ihren Ort in Ekallatum zurück.“

Statt handelnder Götter haben wir es hier mit dem handelnden König zu tun.

Gilt diese Sicht nur für das Verständnis Marduks im endenden 2. Jt. oder gibt es ein solches Verständnis des Gottes auch später noch in Babylonien? Die Frage stellt sich zunächst aufgrund des kryptischen Charakters des Textes, der sicherlich nicht auf weitere Verbreitung berechnet war, sondern eher Insiderliteratur (priesterlicher Provenienz) war.

In der Zeit zwischen dem elamitischen „Exil“ des Gottes Marduk (bzw. seiner „Reise“ dahin) und der Zeit der neubabylonischen Herrscher liegt eine weitere Wegführung Marduks nach dem Assur des Sanherib.<sup>19</sup> Ein Text Nabonids reflektiert darauf grundsätzlich in Entsprechung zur älteren Mardukprophetie: Babylon-Stele I<sup>20</sup> spricht von der Zerstörung Babylons durch Sanherib und der Entfernung der Statue des Marduk. Hier wird das Handeln des Gottes auf ein „Zulassen“ des assyrischen Handelns reduziert: „Sanherib ergriff die Hand ... Marduks und führte ihn nach Assur“. Dabei ist die raue

<sup>15</sup> Bei der Rückkehr nach Babylon aus Elam wird dies offenbar mit der Sehnsucht des Gottes nach Stadt und Tempel verknüpft (II.13f).

<sup>16</sup> Ein Beispiel: Römer, Fahrt; siehe auch Sjöberg, Götterreisen.

<sup>17</sup> Mehr als Andeutungen sind nicht erhalten: Taf I iv 23f.; II 145f., nach der Übersetzung von Farber.

<sup>18</sup> Luckenbill, *Annals* 83 Z. 48-50 (Bavian-Inschrift).

<sup>19</sup> Schon Roberts, *Myth*, hat eine Bearbeitung dieses Ereigniskomplexes und seiner literarischen Verarbeitungen gefordert. Die oben genannte Arbeit zu Nebukadnezar I. löst das dann ein; vgl. Anm. 6.

<sup>20</sup> Letzte Bearbeitung Schaudig, *Inschriften* 514ff.

Behandlung von Stadt und Land Ausdruck des Zornes des Marduk<sup>21</sup>, der für 21 Jahre im assyrischen Exil verbleibt. In der Spur der Mardukprophetie wird dies als souveränes Handeln des Gottes formuliert: „Nicht löste seinen Groll der Fürst Marduk (und) schlug für 21 Jahre in Aššur seine Wohnung auf“<sup>22</sup>. Erst nach diesen Jahren legt sich der Zorn und der Gott „erinnerte“ sich an Esangil und Babylon (I.33': *ihsus*). Mit dem Text der Marduk-Prophetie verbindet ein weiteres Element, das bislang noch nicht erwähnt wurde, nämlich das Rechnen mit festgelegten Zeiten: In der Babylonstele I sind es die 21 Jahre.<sup>23</sup> Dann heißt es: „die Tage erfüllten sich, der Termin traf ein“ und der Zorn des Gottes beruhigt sich. Entsprechende Formulierungen kennt die Marduk-Prophetie.<sup>24</sup> Der Struktur nach entspricht dieser Ansatz der Interpretation des Endes von Babylon zur Zeit Sanheribs und des Neubeginns des Wiederaufbaus der Stadt durch Asarhaddon<sup>25</sup>: Aufgrund des politisch-moralischen Verfalls kommt es zu einer Zornesreaktion des Marduk (die die drei Fassungen der Episode 5 unterschiedlich stark ausdrücken und auch unterschiedlich ausrichten können)<sup>26</sup>, die sich in himmlischen Konstellationen kenntlich macht (Episode 6) und zur Katastrophe der Stadt führen. Diese wird nicht in ihren politischen, sondern in ihren eher kosmischen Dimensionen zum Ausdruck gebracht: Statt Sanherib<sup>27</sup> agiert eine Flut<sup>28</sup>, die Wüstenei, Renaturierung, hinterlässt (Episode 7) und Götter

<sup>21</sup> Der Zorn – *uzzu* – wird erwähnt in I.18' u. 36': „gemäß dem Zorne des Gottes“ agiert Sanherib zerstörerisch. Sanherib hatte „durch den Zorn Marduks die Zerstörung des Landes herbeigeführt“ (I.36'–38').

<sup>22</sup> I.20'–25', Übersetzung Schaudig, Inschriften 523.

<sup>23</sup> Zur Berechnung vgl. die Asarhaddon-Chronik, ANET 303: Jahr 12. Diese Berechnung fehlt in der parallelen babylonischen Chronik; ebd. vorher, akkadisch auch Grayson, *Chronicles* 86: acht Jahre Sanherib, 12 Jahre Asarhaddon, Rückkehr im Akzessionsjahr des Šamašsumukin. Akkadischer Text: Grayson, *Chronicles* 125ff. (Z. 31ff.).

<sup>24</sup> I.12': „(Als) ich [meine Tage] erfüllt hatte ...“; II.13: Ich erfüllte meine Tage, ich erfüllte meine Jahre“.

<sup>25</sup> Ich nenne im Folgenden die Episoden nach Borger, Inschriften 10ff.; zum Problemzusammenhang siehe vor allem Brinkman, Glass; ferner Lambert, *Esarhaddon's*.

<sup>26</sup> Richtet sich der Zorn in Fassung a und b auf Land und Leute, so nach c auf Esangila und Babylon selber.

<sup>27</sup> Neueste Übersetzung der Zerstörung Babylons: Cogan, *Sennacherib* 305.

<sup>28</sup> Diese Flut wird mit *abubu* (Sintflut) verglichen, was für babylonische Leser wohl Anklänge an Mardukprädikate wie „Marduk, dessen Wut ein *abubu* ist ...“ (Šu-ila an Marduk, mitgeteilt bei Moran, *Notes* 256) bereithält. – Auf der anderen Seite entspricht die Darstellung der Sache nach dem, was Sanherib nach Luckenbill, *Annals* 78ff., in der Bavian-Inschrift mitteilt (zum *abubu* Z. 53). Zu dieser Inschrift siehe auch Frahm, *Einleitung* 151ff., vgl. 225.

und Menschen zur Flucht zwingt bzw. Menschen in Sklaverei führt (Episoden 8-9). Dann aber indiziert der Gott Marduk eine Wende, die statt der 70-Jahre-Katastrophe für Babylon gnädig eine Art rewriting ausführt, durch das aus 70 eine 11 wird (Episode 10).<sup>29</sup> Das äußert sich dann in günstigen Vorzeichen für den Wiederaufbau von Stadt und Tempel (Episoden 12ff.).<sup>30</sup>

Dass der Ideenkomplex natürlich auch auf andere Götter angewendet werden konnte, zeigt zunächst der Bericht Assurbanipals über die Rückführung der Statue der Nanâ aus Elam nach Uruk.<sup>31</sup> Auch hier wird mit dem Schema des göttlichen Zorns, Wegzug und Niederlassung in Elam für die Vergangenheit gearbeitet, während für die Gegenwart der assyrische König sich als mit der Rückkehr der Göttin betraut hinstellt. Deren Vollzug wird anschließend berichtet. Dazu kommt, dass Assurbanipal den Rückkehrbeschluss der Göttin als ein in fernen Tagen gesprochenes Wort verstehen will, der jetzt in Erfüllung geht.<sup>32</sup> Bei Nabonid ist dann die Babylon-Stele III.11'ff. für Ištar von Uruk entsprechend aufgebaut, die im Zorn über kultische Frevel (*ina uzzi*) ihren Ort „verlässt / auszieht“ und sich niederlässt, wo sie nicht hingehört. Hier verlautet von einer Wendung des Zorns der Göttin nichts.

Die grundlegende religiöse Polarität ist „Zorn“ gegen „Gnade, Barmherzigkeit“ des Gottes gegenüber seiner Stadt.

Der Übergang vom Zorn des Gottes zu seiner Gnade kann menschlicherseits erbeten werden, wie das von Assurbanipal in Sachen der Rückkehr des Marduk nach Babylon formulierte Gebet zum Ausdruck bringt: der Gott wird gebeten:

„Denke an Babylon, das *du* im Zorn deines Herzens ruiniert hast. Nach Esangil, dem Tempel deiner Herrschaft, wende deinen Nacken, richte (dein An)gesicht, ... gib Befehl zum Zuge nach Babylon“.<sup>33</sup>

Das hat eine Entsprechung in der Adad-guppi-Stele II.4:

„Vergeiß nicht Ehulhuls und seine vollendeten Kultordnungen mache heil!“<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Zur Sache schon Borger, *Inschriften* 15; siehe auch Cogan, *Sennacherib* 306, mit neuerer Literatur.

<sup>30</sup> Eine weiterreichende Analyse findet sich bei Brinkman, *Glass*. Ihm fällt auch die starke theologische Beladenheit des geschichtlichen Vorgangs (und dessen Verzeichnung) auf, was er als Abfolge von ‘divine alienation – devastation: divine reconciliation – reconstruction’ bezeichnet. Im Folgenden wird der göttliche Part als „Zorn“ und „Gnade“ bezeichnet.

<sup>31</sup> Vgl. Streck, *Assurbanipal* 220f., Z. 21ff. – In einer Rezension des Textes sind drei Göttinnen genannt.

<sup>32</sup> Entsprechend formuliert K 3065 (Akteur: Sin), Streck, *Assurbanipal* 216.

<sup>33</sup> Vgl. Streck, *Assurbanipal* 262, II 29. Der Unterschied zu Nabonid betrifft zunächst den Zeitraum des göttlichen „Gedenkens“: Bei Nabonid setzt es schon im Zusammenhang mit Sanheribs Tod ein, bei Assurbanipal erst bei seinen Planungen für Babylon zum Beginn seiner Regierung.

Dort ist Sin von Harran der angesprochene Gott. Beide Texte stehen damit im Gefolge eines von Nebukadnezar I. handelnden Textes<sup>35</sup>, der einerseits die Klage über die Situation, andererseits die Bitte um Gnade und um Rückkehr Marduks nach Babylon / Esagila beschreibt.<sup>36</sup>

Fazit: Marduk ist ein Gott, der die Fäden auch da in der Hand hält, wo anscheinend das Gegenteil der Fall ist. Was wie ein Manipuliertwerden des Gottes durch politische Gegenspieler aussieht, ist danach eher Ausdruck einer göttlichen Übermacht, die man mit dem Weltschöpfer zu verbinden hat und die die Gegenspieler in Mitspieler verwandelt.

Hat man bislang den Eindruck, die göttliche Beweglichkeit verdanke sich der Bewegung der Statuen durch fremde Herrscher, so zeigt Nabonids Text über Sin von Harran, dass es zur Not auch ohne Kultbild geht (Babylon-Stele X ab 12' ff.). Die Zeit zwischen Zerstörung des Euhul in Harran durch die Meder bis zum Termin des Wiederaufbaus des Tempels ist 54 Jahre; ein Kultbild war nicht mehr vorhanden (nach Kol. II durch die Meder zerstört). Die Lösung bringt hier ein Rollsiegel, das in Babylon aufbewahrt war und die Züge des Sin zum Ausdruck brachte. Es ist dann Anlass für eine neue Statue, die die alte, offenbarte Gestalt des Gottes zum Ausdruck bringt. Der Schluss, dass die Zerstörung eines Gottesbildes die Zerstörung des Gottes sei, ist mithin etwas voreilig. – Die Zeit zwischen Zerstörung und Wiederaufbau überbrückt Sin durch einen Aufenthalt im Himmel, wie besonders die Harran-Inschrift I,1-7 betont, wobei die Rückkehr aus dem Himmel in den Tempel als Aufsehen erregendes Ereignis verstanden wird.<sup>37</sup> Damit ist gleichzeitig auch schon gesagt, dass diese Interpretation Nabonids zum Ende des Tempels und Kultbildes des Sin in Harran im Ausstrahlungsfeld der Marduktheologie zu sehen ist, deren Anwendung auf eine Katastrophe des Sin-Tempels darstellend.

Als grundlegende Strukturen zeigen sich:

Der Gott, der ins „Exil“ geht oder einen Ortswechsel vollzieht, handelt mehr oder weniger souverän. Sein Abgang kann begründet werden, muss dies

<sup>34</sup> Schaudig, Inschriften 505 bzw. 511.

<sup>35</sup> Boissier, Nebukadnezar = CT 13.48. Der Text stammt aus einer neuassyrischen Bibliothek. Daher kann man Kenntnis bei Assurbanipal annehmen.

<sup>36</sup> Dreimal *ahulap* – „Gnade / Begnadigung für mich; Gnade: mein Land liegt in Weinen und Klagen; Gnade: meine Leute liegen in Trauer und Weinen“; dann die Bitte: „zu Esagila, das du liebst, wende dein Angesicht um“. Siehe auch AHw II 1007 (*saharu*, Š. 3b). Der vorausgehende Satz ist nicht ganz klar; vgl. die Rekonstruktion von Roberts, Nebuchadnezzar 90 Anm. 47 („Gedenke in deinem Inneren Babylons, des Schönen“ oder ähnlich).

<sup>37</sup> Vgl. Schaudig, Inschriften 487 bzw. 496. Hier wird von der Rückkehr aus dem Himmel nach Harran gesprochen. Die Adad-guppi-Inschrift lässt ihn I.8 im Zorn zum Himmel aufsteigen.

aber nicht. Wird er begründet, so liegt der Grund in der Reaktion des Gottes auf menschliche Verfehlungen, die ihn zu einer Aufgabe seines Heiligtums und seiner Stadt und zu einem Umzug an anderen Ort (unter Umständen auch den Himmel) bringen. Der irdische Akteur – der Vertreter einer auswärtigen politischen Macht – leistet hier Hilfsdienste, die mehr oder weniger stark elaboriert sein können.<sup>38</sup> Bei Asarhaddon fehlt dieser Strafagent aus nahe liegenden Gründen. Der Vater Sanherib bleibt in diesem Zusammenhang ungenannt.<sup>39</sup> Bei Assurbanipal setzt sich das fort.

Dies kann verschieden aussehen: der Gott zieht sich in den Himmel zurück und überlässt damit Stadt und Tempel den Feinden und der Vernichtung. Das ist zum Beispiel neben dem Text der Marduk-Prophetie der Fall in der Adad-guppi-Stele I.7-9<sup>40</sup>, wo der Rückzug Sins in den Himmel Raum schafft für die irdischen Akteure der Verwüstung von Harran. Er kann aber auch die Feinde aktiv gegen seine Stadt und Tempel aufbieten<sup>41</sup> oder gar als der eigentliche Akteur der Vernichtung gelten, so wenn bei Asarhaddon Marduk „Schlimmes plante (*kapadu*) zur Niederwerfung des Landes und zum Verderb der Menschen“ (Episode 5, Fassung a und b). Er lässt also nicht nur zu, sondern er handelt selber in verschiedenen Stufen vernichtend. Auch vom göttlichen Fluch kann die Rede sein (Asarhaddon, Episode 10, Fassung b).<sup>42</sup> Der theologische Zusammenhang, der sich so eröffnet, ist der Zorn der Gottheit auf die Seinen, sein Heiligtum und seine Stadt. Dabei kann dieser Zorn des Gottes sprachlich sehr variabel gefasst werden, wie der Blick in Asarhaddon, Episode 5, Fassungen a-c zeigen kann, zusätzlich zu den oben genannten neubabylonischen Texten.

Auf die Frage der zwischenzeitlichen Situierung des Gottes zwischen Zornes- und Gnadenwirken kann verschieden geantwortet werden: Aufenthalt im Himmel, Aufenthalt im fremden Land. Eine originelle Lösung hat hier Assurbanipal parat, der Marduk zu Besuch bei seinem Vater Assur

<sup>38</sup> Dass dieser irdische Helfer (Sanherib) zugleich der Schuldtragende ist, zeigt die Interpretation des Todes Sanheribs in der Babylon-Stele I.35'-41':. Schaudig, Inschriften, 516 bzw. 523.

<sup>39</sup> Umgekehrt ist bei Sanherib von der Entführung der Mardukstatue mit keinem Wort die Rede. Er spricht in der Bavian-Inschrift abgesehen von den beiden nach Ekallate zurückgeführten Göttern davon, dass die babylonischen Götterstatuen zerschlagen wurden; Luckenbill, *Annals* 78ff. Z. 43ff.; 489; knapper 137f. Z. 36ff.

<sup>40</sup> Schaudig, *Inschriften* 502 bzw. 510.

<sup>41</sup> Bei Nabonid *uṣatbamma*, d.h. der Gott bietet im Zusammenhang der Liquidierung des assyrischen Reiches die *Umman-manda* auf und lässt den eigenen Tempel zerstören; Ehulhul-Zylinder I.11; Schaudig, *Inschriften* 416 bzw. 436.

<sup>42</sup> Auch von „bestrafen“ kann die Rede sein (Episode 10, Fassung b [*ša eninu*]), was Borger mit „zürnen“ übersetzt; anders AHW I 217 (*enemu* II).

sein lässt (eine interpretatio assyriaca der Beziehung von Marduk und Assur),<sup>43</sup> kennt aber auch andere Aussagen.<sup>44</sup>

Diesem „Zorn“ entspricht nun auf der anderen Seite ein Neuanfang, der durch das theologische Phänomen der Gnade, der Beruhigung des Herzens oder Verwandten begründet wird. Menschen können darum bitten (siehe oben zu Assurbanipal und Adad-guppi), was zeigt, dass es auch bei der Heilswende keinen Automatismus zwischen politischem Kalkül eines Asarhaddon oder Assurbanipal gibt, sondern dass man der Gottheit eine eigenständige Entscheidungsdimension zuordnete, die aus deren Änderung im Willen resultierte. Dabei zielt die Forderung „gedenke / vergiss nicht“ auf ein Ende der Zorneswirklichkeit, die in Vernichtungen verschiedenster Art bestanden hatte. Es ist Teil eines Versöhnungsprogramms.<sup>45</sup>

Auch diese Gnade kann einen Grund auf menschlicher Seite haben: Sin wird „aus Liebe zu meinem Königtum“ (Nabonid, Ehulhul-Zylinder) wieder erbarmungsvoll.<sup>46</sup>

Die Sprache ist, um diese Wende in der Gottheit auszudrücken, sehr variabel. Es kann von *tajjara rašū*<sup>47</sup> die Rede sein, das von Schaudig als „Erbarmen fassen“ wiedergegeben wird<sup>48</sup>. Das kann mit dem Verb *salamu* verbunden sein.<sup>49</sup> In der Babylon-Stele ist so formuliert: „*Es beruhigte sich der Zorn des Königs der Götter*“<sup>50</sup>. Im Kontext wird durch „er war eingedenk“ dasselbe variiert in eine positive Richtung. Ähnliche Formulierungen begegnen schon bei Asarhaddon (Episode 10), wo zusätzlich noch vom barmherzigen Marduk (*rēmēnū*, Fassung a)<sup>51</sup> gesprochen werden kann. Eine

<sup>43</sup> Streck, Assurbanipal 244ff. (Z. 36-44; Stele S<sup>3</sup>). Roberts, Myth 10, sieht darin ‘a mere ambiguous interpretation’.

<sup>44</sup> Streck, Assurbanipal 262 Z. 26ff., redet von einem lang dauernden Aufenthalt Marduks an unpassendem Ort.

<sup>45</sup> „Die zürnenden Götter zu versöhnen“ befiehlt Marduk dem Nabonid in der Babylon-Stele X 8'; Schaudig, Inschriften 521 bzw. 528 (*sullumu* [korr.] *ilamu zenutu*).

<sup>46</sup> Schaudig, Inschriften 416 bzw. 436 (*ina naram šarrutija*). Eine ähnliche Dimension fehlt auch nicht bei Adad-guppi, über die es als dauernde Beterin zu Sin heißt: „Um deinetwillen (*ittika*) ist die Rückkehr der Götter ...“ (die Nabonid besorgen soll.); Adad-guppi-Stele II.6; vgl. Schaudig, Inschriften 505 bzw. 511.

<sup>47</sup> Nach den Belegen in AHW, III 1304, eine jungbabylonische Formulierung.

<sup>48</sup> Schaudig, Inschriften 663.

<sup>49</sup> Adad-guppi-Stele I 38f. und Parallele I 33'f. (Schaudig, Inschriften 504); Ehulhul-Zylinder I 14 (Schaudig, Inschriften 416).

<sup>50</sup> Übersetzung Borger, Babel-Stele 407 (Z. 28 = I 28f.); E-hulhul-Zylinder I.13f.: Sin „fasste Erbarmen“. Die Übersetzung von Schaudig, Inschriften 523, läuft auf dasselbe hinaus (*inuhma uzzašu*).

<sup>51</sup> Häufiges Epithet Marduks; vgl. CAD 14, R 258.

etwas abweichende Formulierung für diese Gnade enthält Episode 10, Fassung b, wo es heißt: Marduk „fasste Erbarmen und sprach Begnadigung“.<sup>52</sup> Diese Verdopplung – bei königlichen Akten genügt oft ein einfaches „ich fasste Erbarmen“<sup>53</sup> – verstärkt den Gnadenakzent.

Die Rückführung der Mardukstatue wird in dieser Inschrift Asarhaddons nicht berichtet.<sup>54</sup> Man kann freilich auf einen anderen Text verweisen, der den Vorgang anschaulich machen kann.

„(Die Götter) zogen (aus einem assyrischen Tempel) strahlend hinaus wie Schamasch über das Land (ausgeht) und schlugen den Weg nach Babel ein, einen festlichen Weg“, (der König) „ergriff die Hand seiner großen Gottheit. ... In Babel ... ließ ich sie (pl.) freudig einziehen“ (*erebu Š.*)<sup>55</sup>

Dass hier Fiktion herrscht, zeigt die Tatsache, dass Marduk erst im Akzessionsjahr Assurbanipals nach Babel zurückgeführt wurde.<sup>56</sup>

Die Rückkehr des Gottes in seine Stadt und Heiligtum wird gemeinhin als Rückführung der Statue erzählt bei den assyrischen Königen wie bei Nabonid. Eine Ausnahme bildet die Babylon-Stele X 12'ff. Hier scheint die Rückkehr Sins an seinen Ort nicht mit der Verbringung der Statue zu koinzidieren: es dürfte um eine Reihung gehen, die Rückkehr zum Ort, Gedenken der Wohnung (Z. 26'f.) und spätere Verbringung der Statue ins Euhulul umfasst.<sup>57</sup>

Texte dieser Art können als ein Kontext für die Auffassung gelten, dass Jahwe mit den Seinen aus Babylon nach Zion zurückkehrt, wie vor allem die Rahmung des dtrjes Buch(teils) in Kap 40,3-5 und 52,7-10.(11-12) zum Ausdruck bringt, sofern man mit einer älteren Redaktion des Buches in 40,1-52,10(12) rechnen darf.<sup>58</sup> Denn diese Auffassung ist innerhalb des AT

<sup>52</sup> Borger übersetzt „Frieden“; vgl. aber seine Übersetzung der gleichartigen Stelle, bei der der König (nicht der Gott) Akteur ist: „ich begnadigte ihn“ (Nin.A-F, Episode 17 [B III 46]).

<sup>53</sup> Z.B. Borger, Nin.A IV.9 (53).

<sup>54</sup> Historisch erfolgte sie ja im Akzessionsjahr der Nachfolger in Assyrien bzw. Babylonien. Das entspricht der Rechnung bei Nabonid. Mit dieser Situation unter Assurbanipal und Schamasch-schum-ukin will Frymer-Kensky, *Tribulations*, den Text verbinden. Das wäre dann freilich ein völlig anderes Denkmodell für Exil und Exilsrückkehr des Gottes. Dagegen verstand Roberts, *Myth 9f.*, das sogenannte „Ordal“ als einen Text, der Sanheribs Politik rechtfertigen sollte.

<sup>55</sup> Borger, *AsBbE* Rs.11'ff. (88f.).

<sup>56</sup> Die ausführlichste Darstellung, wenn auch fragmentarisch erhalten, bietet Streck, *Assurbanipal 262(ff.)*, Vs. II.26ff. Kurzberichte sind häufiger zu finden (z.B. 242, Z. 23-27).

<sup>57</sup> Der Text ist etwas schwierig; vgl. Schaudig, *Inschriften* 528.

<sup>58</sup> Ich verweise nur auf zwei neuere redaktionsgeschichtliche Arbeiten, die eine solche Redaktionsstufe annehmen: Berges, *Buch 322ff.* (sogenannte 1. Jerusalemer

deutlich eine Sonderentwicklung: nach der Theophanietradition<sup>59</sup> vor allem kommt Gott aus dem Süden (Gottesberg, edomitische Gebiete) den Seinen zur Hilfe (z.B. Ri 5,4f.). Nach anderen Ausprägungen ist er auf Zion ansässig (z.B. Am 1,2) und zieht sich gegebenenfalls in den himmlischen Bereich aus seiner irdischen Wohnstatt zurück.<sup>60</sup> Auch die Exodus- und Wüstenwanderungs-Typologie, die DtrJes so deutlich prägt (vgl. nur 48,21;52,12 in diesem Zusammenhang), kann für den Gedankengang nicht ausschließlich Hintergrund sein, geht es dort doch um die göttliche Führung des Volkes, dessen Ziel genannt sein kann (vgl. Ex 15,13.17). Es geht dabei aber nicht um die Rückkehr Jahwes nach Israel oder Zion. Der Aufenthalt in Babylon, der freilich nicht direkt thematisiert<sup>61</sup>, sondern in DtrJes eher vorausgesetzt wird, und seine Rückkehr „nach Hause“, d.h. zum Zion (52,7-10), hat am ehesten Bezüge zu den babylonischen Theologumena, die freilich umgekehrt werden: der Gott kommt nicht nur wieder zurück und sein Tempel wird wieder errichtet (bzw. soll wieder errichtet werden), sondern er bringt zugleich die Seinen souverän agierend mit, was ein im behandelten mesopotamischen Material nicht vorgesehener Gedanke ist. Man wird in DtrJes beachten müssen, dass diese Gedanken (Rückkehr Jahwes; Rückführung des Volkes) nicht nahtlos mit einander verknüpft sind, wohl aber kontextuell verbunden werden (vgl. 40,3-5 mit 40,9-11;52,7-10 mit 52,11f.). Ich meine, bei der Frage nach den babylonischen oder palästinischen Ursprüngen von DtrJes<sup>62</sup> sollte man auch diese Dimension der Marduk-Tradition im Blick haben. Denn hier sind direkte Bezüge möglich, wenn denn der Kern von DtrJes als Buch (oder Buchteil) mit dem babylonischen Kontext zu verbinden ist, wie es ja auch den wissenschaftlichen Einsichten des Jubilars entspricht.<sup>63</sup>

### Summary

Some neglected aspects of the interpretation of Marduk (and other Babylonian gods) may be activated for a better understanding of traits of the book of Deutero-Isaiah. Starting point is the so-called 'Mardukprophecy', which speaks of Marduks sovereignty in dealing with his town and temple: The God is abandoning them,

---

Redaktion); Zapff, Jesaja, bes. 220ff. (die durch die „Zionsschicht“ bearbeitete Grundschrift).

<sup>59</sup> Vgl. Jeremias, Theophanie; Scriba, Geschichte.

<sup>60</sup> Roberts, Nebuchadnezzar 86f., Anm. 25, stellte Bezüge zu Ez 8-11 her. Aber dort ist keineswegs klar formuliert, wohin sich der Gott Israels aus seinem Tempel entfernt.

<sup>61</sup> Eine gewisse Einschränkung bedeutet hier Ez 11,16.

<sup>62</sup> Vor allem Barstad, Captivity, ist hier durch seine vehemente Infragestellung des babylonischen Hintergrunds im Blick.

<sup>63</sup> Vgl. Schmidt, Einführung 261ff.

because of his wrath, and is returning, because he is merciful. It seems possible to understand this tradition as background for the structure of the book of Deutero-Isaiah: Yahweh is returning from Babylonia (with his people) home to Zion.

### Zusammenfassung

Der Beitrag versucht, vernachlässigte Aspekte der Deutung des Gottes Marduk (aber auch anderer Götter) in Babylonien für die Frage der Interpretation des Buches Deuterjesaja zu aktivieren. Ausgangspunkt ist die sog. „Mardukprophetie“, in der von Marduks souveränem Umgang mit seiner Stadt und seinem Tempel gesprochen wird. Der Gott verlässt sie, u.a. weil er zornig ist, und kehrt zurück, weil er gnädig ist. Es bietet sich an, diese Überlieferung als Hintergrund für die Auffassung in Deuterjesaja zu verstehen, derzufolge Jahwe als Babylon (mit den Seinen) „nach Hause“, zum Zion, zurückkehrt.

### Bibliographie

- Albani, M., Deuterjesajas Monotheismus und der babylonische Religionskonflikt unter Nabonid, in: Oeming, M. / Schmid, K. (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (AThANT 82)*, Zürich 2003, 171-201.
- Barstad, H., *The Babylonian Captivity of the Book of Isaiah. 'Exilic' Judah and the Provenance of Isaiah 40-55*, Oslo 1997.
- Berges, U., *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (HBS 16)*, Freiburg / Br u.a. 1998.
- Blenkinsopp, J., *Isaiah 40-55*, New York u. a. 2000.
- Boissier, A., *Nebukadnezar I<sup>er</sup>*: *RévSém* 2 (1893) 76-78.
- Borger, R., *Aus der Babel-Stele Nabonids*, in: *TUAT I.4*, Gütersloh 1984, 407.
- Borger, R., *Gott Marduk und Gott-König Šulgi als Propheten*: *BiOr* 28 (1971) 3-24.
- Borger, R., *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, Graz 1956.
- Brinkman, J.A., *Through a Glass Darkly. Esarhaddon's Retrospects on the Downfall of Babylon*: *JAOS* 103 (1983) 35-42.
- Burkhardt H. u.a. (Hg.), *Das grosse Bibellexikon 2*, Wuppertal / Giessen <sup>2</sup>1990.
- CAD: *Chicago Assyrian Dictionary* 14 (R), Chicago 1999.
- Cogan, M., *Sennacherib. The Capture and Destruction of Babylon*, in: *The Context of Scripture II (= COS)*, Leiden u.a. 2000.
- Farber, W., *Rituale und Beschwörungen in akkadischer Sprache*, in: *TUAT II.2*, Gütersloh 1987, 212ff.
- Frahm, E., *Einleitung in die Sanherib-Inschriften*, Wien 1997.
- Freedman, D.N. (Hg.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids, Mich / Cambridge, U.K. 2000, 856.
- Frymer-Kensky, T., *The Tribulations of Marduk. The so-called „Marduk Ordeal Text“*: *JAOS* 103 (1983) 131-141.
- Grayson, A.K., *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Locust Valley 1975.
- Hady, L.K., *Art. Marduk*, in: Freedman, D.N. u.a. (Hg.), *The Anchor Bible Dictionary* 4, New York / London u.a. 1992, 522-523.

- Hecker, K., Die Marduk-Prophetie, in: TUAT II,1, Gütersloh 1986, 65-68.
- Jeremias, J., Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1977.
- Kessler, M., Battle of the Gods. The God of Israel Versus Marduk of Babylon, in: A Literary / Theological Interpretation of Jeremiah 50-51, Assen 2003.
- Lambert, W.G., Esarhaddon's Attempt to return Marduk to Babylon, in: Mauer, G. / Magen, U. (Hg.), Ad bene et fideliter seminandum. FS K. Deller, Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1988, 157-174.
- Longman, T., Fictional Akkadian Autobiography III, Winona Lake 1991.
- Longman, T., The Marduk Prophecy, in: The Context of Scripture I (= COS), Leiden u.a. 1997.
- Luckenbill, D.D., The Annals of Sennacherib, Chicago 1924.
- Moran, W.L., Notes on the Hymn to Marduk in Ludlul Bēl Nēmeqi: JAOS 103 (1983) 255-266.
- Roberts, J.J.M., Myth versus History. Relaying the Comparative Foundations: CBQ 38 (1976) 1-13.
- Roberts, J.J.M., Nebuchadnezzar I's Elamite Crisis in Theological Perspective, in: Roberts, J.J.M., The Bible and the Ancient Near East. Collected Essays, Winona Lake, Ind. 2002 (urspr. 1977), 83-92.
- Röllig, W., Art. Marduk: Görg, M. / Lang, B. (Hg.), Neues Bibel-Lexikon 2, Zürich / Düsseldorf 1995, 706-707.
- Römer, W.H.Ph., Die Fahrt Nannas nach Nibru / Nippur, in: TUAT II, 2, Gütersloh 1987, 175-189.
- Schaudig, H., Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen, Münster 2001.
- Schmidt, W.H., Einführung in das Alte Testament (de Gruyter Lehrbuch), Berlin / New York <sup>5</sup>1995.
- Scriba, A., Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie. Seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur (FRLANT 167), Göttingen 1995.
- Sjöberg, Å.W., Art. Götterreisen, in: RLA 3 (1957-71) 480-483.
- Sommerfeld, W., Art. Marduk A. I, in: RLA 7 (1987-1990) 360-372.
- Sommerfeld, W., Der Aufstieg Marduks. Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweiten Jahrtausends v. Chr., Neukirchen-Vluyn / Kevelaer 1982.
- Streck, M., Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's I.-III. Teil., Leipzig 1916.
- Vanderhoof, D., Art. Marduk, in: D.N. Freedman (Hg.), Eerdmans Dictionary of the Bible, Grand Rapids, Mich / Cambridge, U.K. 2000, 856.
- Zapff, B.M., Jesaja III. 40-55 (NEB 36), Würzburg 2001.

Prof. Dr. Peter Höfken

Basteistr. 77

53173 Bonn - Deutschland



# Notizen zu Form, Pragmatik und Struktur von Psalm 16

*Beat Weber*

Kürzlich ist aus der „Tübinger Psalmenschule“ von Bernd Janowski eine umfassende monographische Erarbeitung von Ps 16 unter Einzeichnung des Ertrags in die Thematik des Lebens- und Todesverständnisses der Individualpsalmen vorgelegt worden.<sup>1</sup> Die Studie von Kathrin Liess besticht insbesondere durch hervorragende motiv- und traditionsgeschichtliche Analysen, die wesentlich zum besseren Verständnis dieses Psalms und der genannten Thematik beitragen.

In Anlehnung an die Arbeit von Liess sollen hier einige Notizen vorgelegt werden, die sich aus der Beschäftigung mit dem Psalmtext selbst und der Monographie von Liess ergeben haben.<sup>2</sup> Sie wollen einige ihrer Überlegungen – insbesondere das Verständnis der Verse 2-4 betreffend – kritisch beleuchten und weiterführen. Damit soll zugleich auch meine bisherige Sicht dieses Psalms<sup>3</sup> modifiziert werden.<sup>4</sup>

Vorab wird eine nahe am hebräischen Text sich orientierende Arbeitsübersetzung verbunden mit kolometrischen und strukturellen Hinweisen dargeboten, welche die anschließenden Überlegungen vorwegnimmt.<sup>5</sup>

## 1. Übersetzung von Psalm 16

„Leitwort“	1	a	Eine Aufschrift – David zugehörig	
		b	Bewahre mich, El,	(2)
		c	denn ich berge mich in dir!	(2)
I A (A)	2	a	Ich sage [hiermit] zu JHWH:	(2)
		b	„Adonaj [bist] du,	(2)
		c	mein Gutes [ist] nicht über dich hinaus!“	(2)

<sup>1</sup> Liess, Weg.

<sup>2</sup> Rezensionen der Studie von Liess sind vorgesehen in der „Theologischen Zeitschrift“ (ThZ) und im „Jahrbuch für evangelikale Theologie“ (JETH).

<sup>3</sup> Vgl. Weber, Werkbuch 96-98.

<sup>4</sup> Da in der Monographie von Liess die Diskussionen im Einzelnen materialreich und breit geführt werden, will ich ihm Rahmen dieses Beitrags darauf verzichten und mich auf das Gespräch mit ihr anhand von Textbeobachtungen und -interpretationen beschränken.

<sup>5</sup> Auch wenn im Rahmen dieser „Notizen“ der Text nicht eingehend erörtert wird, soll doch der Psalm insgesamt als Übersetzung dargeboten werden.

I B	3	a	... zu den Heiligen, die im Land [sind]– sie –,	(3)
(B)		b	nämlich die Edlen meines ganzen Wohlgefallens an ihnen:	(3 [2?])
	4	a	„Zahlreich werden sein deren Leiden, [die] einen andern [Gott] umworben haben.	(4)
		b	Nicht ausgiessen will ich ihre Trankopfer von Blut	(3)
		c	und nicht nehmen ihre Namen auf meine Lippen.“	(3)
I C	5	a	JHWH [ist] der Teil meines Landanteils und mein Becher;	(3)
(C)		b	du [bist] festhaltend mein Los.	(3)
	6	a	Die Messstricke sind gefallen mir auf liebliche [Grundstücke],	(3)
		b	ja, der / mein Erbteil ist schön geworden für mich.	(3)
II A	7	a	Ich will preisen JHWH, der mich beraten hat,	(4 [3?])
(A')		b	ja, nächtelang haben mich meine Nieren unterwiesen.	(3)
	8	a	Ich habe hingestellt JHWH vor mich beständig;	(4 [3?])
		b	weil er zu meiner Rechten ist, werde ich nicht wanken.	(3)
II B	9	a	Darum freut sich mein Herz	(3)
(B')		b	und jubelt meine Ehre (Leber?);	(2)
		c	ja, mein Fleisch darf in Sicherheit wohnen.	(3)
II C	10	a	Denn nicht überlassen wirst du meine Seele der Unterwelt,	(4)
(C')		b	nicht stattgeben wirst du deinem Redlichen, zu sehen die Grube.	(4)
	11	a	Du wirst kundtun mir einen Weg des Lebens:	(3)
		b	Sättigung mit Freuden bei deinem Angesicht,	(3)
		c	Lieblichkeiten in deiner Rechten allezeit.	(3)

## 2. Zur Interpretation der Verse 2-4 und ihrer kommunikativen Einbettung

Dass das Textverständnis der Verse 2-4 schwierig und umstritten ist, ist bekannt. Liess hat die möglichen und unmöglichen Interpretationen und Emendationen zusammengestellt und ausführlich diskutiert.<sup>6</sup> Ich stimme mit ihr überein, dass im vorliegenden Fall die Interpretation des hebräischen Textes einer Emendation vorzuziehen ist und dieser nicht als sekundär, sondern als integraler Bestandteil des Psalms aufzufassen ist. Auch in der

<sup>6</sup> Vgl. Liess, Weg 33-60.

Beurteilung, dass mit den in 3 genannten personalen Grössen „JHWH-Fromme“ (und nicht Fremdgötter) bezeichnet sind, bin ich mit Liess einig.<sup>7</sup> Im Blick auf die zentrale Frage, wie der semantische und kommunikative Sinnverlauf der Verse zu bestimmen ist, sieht Liess (meines Erachtens zu Recht) zwei Grundoptionen: 1. 3a.b ist analog zu 2a als (elliptische) Redeeinleitung insofern zu beurteilen, als **אמרתי** aus 2a auch 3a.b regiert („double duty“). Das heisst, dass der Psalmsprecher zunächst in einem Gebet (Bekenntnis) JHWH anredet (2b.c) und anschliessend sich mit einem Wort an die Gemeinde („Heilige“, „Edle“) wendet.<sup>8</sup> Als Vertreter dieser Interpretationsrichtung werde neben W.A.M. Beuken und N.C. Ridderbos auch ich selbst angeführt.<sup>9</sup> 2. 2a bestimmt als Redeeinleitung nicht nur 2b.c, sondern auch 3f., d.h. (auch) die Formulierungen von 3f. sind als an Gott gerichtetes Gebet zu interpretieren. Die eröffnende Präposition (**ל**) wird als „Relationis allgemeiner Art“ („was ... anbetrifft“ oder ähnlich) und 3a insgesamt als *casus pendens* verstanden, an den sich der dazugehörige Satz (3b) syndetisch anschliesst.<sup>10</sup> Liess hält beide Deutungen für möglich, gesteht der ersten zu, dass sie grammatikalischer naheliegender sei, bevorzugt aus inhaltlichen Gründen aber die zweite Interpretation, die sie folgendermassen zusammenfasst: „In V.2-4 legt der Beter somit ein dreifaches Bekenntnis vor Gott ab: Er bekennt sich zu JHWH, zu den Heiligen, und er bekennt sich – in negativer Richtung – zur Ablehnung der Fremdgötterverehrung.“<sup>11</sup> An dieser Stelle möchte ich die Diskussion weiterführen und ein Plädoyer für den Vorzug der ersten Deutungsoption abgeben, also für die Annahme, dass der Psalmsprecher mit 3 die Adressierung wechselt (3a.b) und in 4a ein Wort an die „Heiligen“ richtet. Die Möglichkeit der Interpretation von 3a als *casus pendens* bleibt mir fraglich.<sup>12</sup> Zumindest scheint mir diese grammatikalische Variante weniger wahrscheinlich, insbesondere aufgrund

<sup>7</sup> Vgl. dazu Liess, Weg 42.138-147.

<sup>8</sup> Ob dieses zweite Wort nur 4a umfasst oder auch 4b.c einschliesst, wird noch zu diskutieren sein (siehe unten).

<sup>9</sup> Vgl. Liess, Weg 47f.

<sup>10</sup> Vgl. Liess, Weg 48-51. Liess beruft sich dabei auf Gross, Pendenskonstruktion 130f.188f., und geht von einem nachfolgenden Satzgefüge aus, in dem das Pendens nicht aufgenommen wird (als Beispiel dient Num 19,11). Die Pendenskonstruktion wird als solche durch das *waw* signalisiert, durch welches das nachfolgende Syntagma vom Pendens abgehoben wird.

<sup>11</sup> Liess, Weg 50 (Hervorhebung Liess).

<sup>12</sup> Das Beispiel Num 19,11 und die Ausführungen von Gross, Pendenskonstruktion 130f.188f., zum Typus einer Pendenskonstruktion mit syndetisch anschliessendem Aussagesatz, in dem das Pendens nicht aufgenommen wird, fügen sich meines Erachtens nicht recht zum vorliegenden Fall 3a.b. Wird das **המה** „sie“ aus der Pendensfügung nicht im Nachsatz gerade aufgenommen?

des – auffälligen und erklärungsbedürftigen – *pronomem separatum* הַמָּה „sie“ in der Mitte von 3a.b. Wenn ich recht sehe, belässt Liess das Personalpronomen bei der Erstzeile 3a und versteht es als pronominalen Rückverweis auf die „Heiligen“, rechnet es also zum pendierenden Satzgefüge. Ihre Übersetzung von 3a.b („Was die Heiligen betrifft, die im Land sind, / sie sind die Herrlichen, an denen mein ganzes Gefallen ist.“) macht aber den Anschein, als ob das Pronomen an den Anfang von 3b gezogen wird.<sup>13</sup> Tatsächlich würde eine hebräische Vorlage, die das Pronomen an den Anfang von 3b zieht und dieses Kolon mit *waw* beginnen lässt (... וְהַמָּה אֲדִירֵי die Wahrscheinlichkeit eines *casus pendens* („Was die Heiligen betrifft, die im Land sind“) erhöhen. Dass das Personalpronomen הַמָּה „sie“ im Subjektstatus als verstärkender Rückverweis auf die „Heiligen“ zu interpretieren ist, darin ist Liess Recht zu geben. Zugleich wird es inhaltlich durch das nachfolgende Nomen, ja durch das Satzgefüge von 3b insgesamt, aufgenommen. Der Anschluss geschieht durch ein *waw*, das meines Erachtens eine explikative Nuance („ja, nämlich“ oder ähnlich) hat („... sie –, nämlich die Edlen ...“). Dem entspricht, dass das syntaktisch auffallende und herausgehobene Personalpronomen kolometrisch-rhythmisch exakt in der Mitte der Verszeilen 3a und 3b steht<sup>14</sup> und im Blick auf Syntax wie Rhythmik gleichsam zwischen den beiden Zeilen pendelt. Zudem ist von einer absichtsvollen Relationierung von הַמָּה „sie“ (3a) mit אַתָּה „du“ in 2a einerseits (Zeilenschluss) und 5b (Zeileneröffnung) andererseits auszugehen.<sup>15</sup> Zudem hat die Annahme, dass beide personalen Grössen in 2a und 3a mit demselben *lamed illocutionis* verbunden sind, gegenüber einer Funktionsverschiebung der Präposition in 3a gegenüber 2a – zumal an betonter Zeileneröffnung – die grössere Plausibilität. Insgesamt geben grammatikalische und poetisch-stilistische Gründe der Variante den Vorzug, dass hier zwei Anreden mit wechselndem Adressatenbezug parallelisierend aufeinander bezogen werden. Ferner liegt, entgegen der masoretischen Versabgrenzung (der auch Liess folgt), der Versschluss meines Erachtens nicht mit 3b vor. Vielmehr ist 4a zu 3a.b zu ziehen und 3a.b.4a als Trikolon zu bestimmen.<sup>16</sup> Dafür spricht die Verbindung von Redeeinleitung (3a.b) und Redehalt (4a), ins-

<sup>13</sup> Vgl. Liess, Weg 42-51.73. Eigentlich müsste man im Sinne von Liess übersetzen: „Was die Heiligen betrifft, die im Land sind – sie / die Herrlichen [sind sie], an denen mein ganzes Gefallen ist.“

<sup>14</sup> Die Satzgefüge vor und nach dem Personalpronomen umfassen je acht Silben.

<sup>15</sup> Man beachte auch die reimähnlichen, phono-semantischen Bezüge der Zeilenenden von 3a (*mah*) und 3b (*bam*).

<sup>16</sup> So auch Fokkelman, Psalms 26. Die Kolagrenzen (mit ihren Pausalformen) werden dabei nicht verschoben, lediglich die (masoretische) Zusammenstellung der Kola zu Versen unterschiedlich angesetzt.

besondere aber der Wechsel der Aussage über Fremdgötter-Verehrer einerseits (4a) und eigenem Verhalten andererseits (4b.c). Die Abhebung von 4b.c gegenüber 4a und die Zusammengehörigkeit von 4b und 4c ist durch die identische Zeileneröffnung לַב(ו) „(und) nicht ...“ unterstrichen. Damit ergibt sich auch formal eine Parallelität zwischen den Trikola 2a.b.c und 3a.b.4a, nur dass im ersten Fall hinsichtlich der Verszeilen das Verhältnis von Redeeinleitung und direkter Rede 1:2, im zweiten 2:1 ausfällt. Ob im zweiten Fall die an die JHWH-Frommen adressierte Rede mit 4a abschliesst oder sich weiter zieht, wird gesonderter Überlegungen bedürfen.<sup>17</sup>

Die Argumente von Kathrin Liess, nicht der eben skizzierten Interpretationslinie zu folgen, sind inhaltlicher Art, die auch den Kontext des Psalms mitbedenken. Dabei stellt sie die Frage: „Warum wendet sich der Beter nach dem Bekenntnis zu JHWH mit einer Ablehnung der Fremdgötterverehrung an die JHWH-Frommen?“<sup>18</sup> Meine Antwort: Um ihnen mit dem prophetisch-paränetischen Wort von 4a das notvolle Schicksal der Fremdgötterverehrer vor Augen zu stellen und sie darin vor ähnlichen Wegen zu warnen bzw. im Festhalten an JHWH zu bestärken.<sup>19</sup> Sein eigenes Verhalten (1c) und Bekennen (2b.c) kann und soll ihnen dabei als Vorbild dienen. Und auch die nachfolgenden Äusserungen und Verhaltensweisen des Psalmsprechers haben (zumindest auch) die Funktion, in angefochtener Zeit die Gemeinde zu klarem Bekenntnis und Treue zu JHWH zu ermutigen.

Die mit diesen kurzen Ausführungen angestossene Thematik der kommunikativen Situation und textpragmatischen Intention des Psalms ist noch weiter zu bedenken. Nach der – einzigen! – eröffnenden Bitte an Gott (1b.c) spricht der Psalmsprecher ein durch Redeeinleitung markiertes Bekenntnis zu Gott (2b.c). Beide Male handelt es sich um ein im „du“-Stil gehaltenes Gebet. Bitte und Bekenntnis sind durch Redeeinleitung voneinander abgesetzt. Während die Eingangsbitte ohne Redeeinleitung einsetzt, aber durch die *invocatio* (Vokativ „El“) als an Gott adressiert kenntlich ist, geschieht das Bekenntnis an und zu Gott – unter Variierung der Gottesbezeichnung („Adonaj“) – auffälligerweise mit einer Redeeinleitung. In Revision meiner früheren Ansicht und in Übereinstimmung mit Liess bin ich der Ansicht, dass diese ein *aktuell* gesprochenes Wort einführt (*qtl* der Koïnzidenz).<sup>20</sup> Die Frage stellt sich: Warum fügt der Psalmverfasser diese Redeeinleitung hier ein, zumal sich doch die Gebetsworte 2b.c ohne diese genauso gut

<sup>17</sup> Siehe unten.

<sup>18</sup> Liess, Weg 51.

<sup>19</sup> Es fällt auf, dass Liess in der sonst guten inhaltlichen Erarbeitung im Rahmen der motiv- und traditionsgeschichtlichen Analyse die Zeile 4a kaum bedenkt.

<sup>20</sup> Vgl. Weber, Werkbuch 96, und Liess, Weg 41, die von einem *perfectum declarativum* spricht.

wenn nicht besser an 1b.c anfügen? Ich vermute drei Gründe: 1. Das Bekenntnis zu Gott soll von der einleitenden Bitte, die als „Leitwort“ über den *ganzen* Psalm gesetzt wurde, strukturell abgesetzt werden; 2. Die Redeeinleitung lässt erkennen, dass das nachfolgende Bekenntnis zwar an und zu Gott ergeht, aber im Gegenüber einer Gemeinde ausgesprochen wird. Denn ohne bewussten Einbezug der horizontalen Dimension wäre die Redeeinleitung weggelassen oder aber die direktive Formulierung gewählt worden: „Ich sage [hiermit] zu *dir*: ...“; 3. Durch die „double duty“-Funktion der Redeeinleitung mit אֲמַרְתִּי „ich sage [hiermit]“ für die in 2b.c und 4a(b.c) gesprochenen Worte sollen nicht nur die beiden Adressaten und die an sie gerichteten Aussagen differenziert, sondern zugleich verklammert und aufeinander bezogen werden: 4a zeigt das Ergehen derer, die nicht in das Bekenntnis 2b.c einstimmen.<sup>21</sup> Ist meine Auswertung der Textbeobachtungen zutreffend, wird nach der Eingangsbitte an Gott (1b.c) mit der Doppelung von Redeeinleitung + Rede (2.3f.) ein zweifacher Adressatenhorizont aufgespannt: neben Gott selber eine plurale menschliche Grösse, die ich zunächst allgemein als „Gemeinde“ oder „JHWH-Treue“ bezeichnen möchte. Diese doppelte Adressierung ist auch für das Gesamtverständnis des Psalms in Anschlag zu bringen.

Gemäss Liess setzt sich die vor Gott geäusserte Rede bis 4 (oder 6?) fort: Das JHWH-Bekenntnis wird ergänzt mit einem Bekenntnis zu den „Heiligen“ und – in negativer Richtung – einem Bekenntnis zur Ablehnung der Fremdgötterverehrung. Dass jedoch das Gebet bzw. Bekenntnis in 3f. (anders als in 2b.c) nicht mehr in direkter Gottesanrede geschieht und damit der kommunikative Horizont offener ist, erkennt auch Liess und spricht entsprechend von einem Reden *vor* (nicht *zu*) Gott.<sup>22</sup> Doch welches ist die kommunikativ-textpragmatische Funktion der Äusserungen von 3f.? Ich

<sup>21</sup> Die Aussagen „mein Gutes“ (טוֹבוֹתַי) und „deren Leiden“ (עֲצוּבוֹתָם) sind denn auch kontrastiv aufeinander bezogen; vgl. darüber hinaus auch die oben bereits genannte Relationierung der Personalpronomina „du“ (2b, ferner 5b) und „sie“ (3a).

<sup>22</sup> Vgl. Liess, Weg 50. Später (Weg 98) spricht sie dann allerdings von einem Wechsel zwischen der direkten „du“-Anrede (zu der sie 1b.c rechnet) und der „ich“-Rede *über* JHWH (Berichtstil). Die kommunikativ-textpragmatische Dimension wird meines Erachtens zuwenig präzise bedacht. Ist ein Reden *vor* Gott mit einem Reden *über* Gott wirklich gleichzusetzen? Geschieht das erste noch im Modus des Betens (wenn auch „indirekt“), so das zweite in zwischenmenschlicher Kommunikation, die fragen lässt, welches denn die Hörer bzw. intendierten Adressaten dieses „Berichts“ sind und mit welcher Absicht die Worte an sie gerichtet sind. Auch die von Liess vorgenommene Aufteilung zwischen „direkter Anrede an JHWH“ (1b.c) und „Ich-Rede mit Objekt JHWH“ (2-4) ist (auch unter der Annahme ihrer Übersetzung von 3f.) komplexer: Nicht nur in 1b.c, sondern auch in 2b.c liegt nach der Redeeinleitung (2a), die JHWH als Objekt nennt, eine *direkte* Anrede an JHWH vor („du“-Stil).

möchte die von ihr gestellte Frage umdrehen: Warum sollte der Beter nach dem Bekenntnis zu JHWH sich betend in anerkennendem Sinn zu den „Heiligen“ äussern? Insbesondere die Aussage von 4a macht als Gebet bzw. als vor Gott ausgesprochenes Bekenntnis meines Erachtens keinen rechten Sinn – wohl aber in einer zwischenmenschlichen Kommunikation als (indirekte) Paränese.

Als nächstes stellt sich Frage, wie weit die „Heiligen“-Rede reicht: Beschränkt sie sich lediglich auf das „sie“-Wort von 4a, oder gehören auch die „ich“-Aussagen von 4b.c dazu? Jedenfalls fällt der Wechsel von der Aussage über das Ergehen von Fremdgötterverehrer hin zum negativen Selbstbekenntnis, d.h. der Ablehnung von (kultischer) Fremdgötterhuldigung, auf. 4b.c ist kommunikativ offener und liesse sich durchaus auch als korrespondierendes Pendant zu 2b.c und damit im Sinne eines Gebets bzw. als vor Gott gesprochenes Bekenntnis auffassen. Vielleicht ist ein Pendeln von 4b.c zwischen Gemeinderede (vgl. 4a als vorangehender Kontext) und Gottesrede (vgl. 5[a]b als nachfolgender Kontext) beabsichtigt. Da aber keine Signalisatoren für einen Redewechsel vorliegen, dürfte 4b.c primär als Fortführung des Wortes an die „Heiligen“ aufzufassen sein, zumal inhaltlich durch den Fremdgötterbezug eine deutliche Anknüpfung an 4a vorliegt.

Werfen wir noch einen Blick auf das kommunikative Setting der übrigen Psalmverse. In 5a.b und 6a.b ergibt sich auf den ersten Blick die Möglichkeit einer ähnlich doppelten Adressierungsrichtung wie bei 4b.c. Anders als dort sind durch die eingeschobene „du“-Anrede von 5b hier aber beide Verse in den Gebets-Horizont gerückt, auch wenn damit eine „Zweitkommunikation“ im Sinne einer Bezeugung gegenüber der anwesenden Gemeinde nicht aus-, sondern eingeschlossen ist. Die Verse 7-9 sind meines Erachtens nicht als Gebetsvollzug, sondern als aus vergangenen Erfahrungen und Verhaltensweisen (*qtl*) gespeiste Gebetsabsicht (*yqtl* 7a, „Lobgelübde“), die in Freudenäusserungen ausmündet, zu interpretieren. Sie ist als Zeugnis und Verpflichtung an die Gemeinde gerichtet. Ist diese Einschätzung zutreffend, so hätten wir in 7-9 wohl von einem analogen Adressatenkreis wie in 3f. auszugehen, auch wenn dieser – anders als in 3a.b – ungenannt bleibt. Der Psalm kehrt in seinen beiden Schlussversen (10f.) nochmals zur „du“-Anrede und damit zum Gebet zurück, wobei diese Worte durchaus auch mit einem „Seitenblick“ auf die anwesende Gemeinde, die an dieser Vergewisserung teilhaben soll, gesprochen sein dürften.

Fassen wir zum Schluss die erarbeitete kommunikative Struktur des Psalms zusammen, so ergibt sich das folgende Muster, das einen mehrmaligen Wechsel zwischen Gottesrede und Gemeinderede anzeigt:<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Vgl. dazu auch das Schaubild von Liess, Weg 98.

- |      |   |
|------|---|
| 1    | GOTTESREDE:   |
| 1b.c | eröffnendes Bittgebet mit Bergungsbekenntnis                    |
| 2    | GOTTESREDE:   |
| 2a   | Redeeinleitung  |
| 2b.c | Rede („du“-Bekenntnis)  |
| 3f.  | GEMEINDEREDE:   |
| 3a.b | Redeeinleitung  |
| 4a   | Redeteil I („sie“-Aussage: neg. Ergehen der Fremdgötteranbeter) |
| 4b.c | Redeteil II („ich“-Aussage: Ablehnung Fremdgötteranbetung)      |
| 5f.  | GOTTESREDE: (indirekte) Bezeugung JHWHs als „Lebensraum“        |
| 7-9  | GEMEINDEREDE: Lobpreisversprechen                               |
| 7f.  | Bezeugung JHWHs als „Lebensbegleiter“                           |
| 9    | Ergebnis (und Auslösung der Gottesrede): Freude und Sicherheit  |
| 10f. | GOTTESREDE: (direkte) Bezeugung JHWHs als „Lebensfülle“         |
| 10   | Negativ: Bewahrung vor dem Tod                                  |
| 11   | Positiv: Leben und Gottesgegenwart                              |

Zum Schluss dieses Abschnitts nochmals zurück zu den Versen 2-4 und der sich bei der vertretenen Sicht von 3a.b als Redeeinleitung zu stellenden Frage, ob sich Hinweise darauf ergeben, weshalb diese, was die Anrede-Bezeichnungen, die Näherbestimmungen und die Länge betrifft, so speziell gestaltet wurde. Mit Liess, die auf Ps 34,10 verweist, hat man bei den „Heiligen“ wohl an „Fromme“, „Redliche“ (vgl. 10b) bzw. „JHWH-Treue“ zu denken.<sup>24</sup> Man kann sich allerdings fragen, ob der spezifischere Ausdruck der „Edlen“ im Parallelkolon einfach synonym zu verstehen ist.<sup>25</sup> Für ebenso wahrscheinlich halte ich die These, dass der mit dem explikativen *waw* verbundene Zweitterminus eine präzisierende Aussage macht und die „Heiligen“ hyponymisch näher bestimmt. In den nicht sehr zahlreichen Belegen, in denen das Nomen für Menschen belegt ist,<sup>26</sup> sind damit „Vornehme, Edle“, eine im Detail nicht näher bestimmte führende Schicht innerhalb des Volkes, bezeichnet. Zwar ist denkbar, dass hier in metaphorischer Redeweise die „Heiligen“ aufgrund ihrer JHWH-Treue mit dem Ausdruck „Edle“ gleichsam „geadelt“ werden. Aber es ist ebenso in Erwägung zu ziehen, dass im Zusammenhang der Fremdgötterproblematik und in Abgrenzung zur

<sup>24</sup> Vgl. Liess, Weg 136-138.

<sup>25</sup> Vgl. Liess, Weg 143-145.

<sup>26</sup> Vgl. Ri 5,3; Jer 14,3; Neh 3,5; 10,30.

Führungsschicht, die solche Apostasie (mit)zuverantworten hat, diejenigen Notablen angesprochen und mit Wohlgefallen<sup>27</sup> bedacht werden, die sich zu JHWH und seiner Gemeinde halten.<sup>28</sup> Es ist daher mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die an die Gemeinde adressierten Redeteile – zumindest 4a(b.c) – auf eine führende soziale Schicht abzielen, zumal die Topik von „Land(verteilung)“ und Gott- oder Götterverehrung in einen nationalen Horizont führt und damit in besonderer Weise Führungsschichten anspricht.

Bleibt noch die Näherbestimmung der „Heiligen“ als die, „die im Land [sind]“. Dass die Bezeichnung sich in die in 5f. zum Tragen kommende „Landanteil“-Thematik fügt, ist deutlich. Ob damit zusätzlich eine Abgrenzung gegenüber Kreisen in der Diaspora, vielleicht sogar eine implizite Spitze gegen diese oder möglicherweise ein verhüllter, 5f. vorschattender Landzuspruch ausgesprochen werden soll,<sup>29</sup> ist mir allerdings nicht klar.<sup>30</sup>

Insgesamt halte ich gegenüber der von Liess favorisierten Sichtweise, dass der *ganze* Abschnitt 2-4 zu bzw. vor Gott gesprochen wurde, im Blick auf 3f. eine Adressierung an die Gemeinde (möglicherweise unter besonderer Ansprache von deren Notablen) für plausibler. Der auch im weiteren Verlauf des Psalms zu beobachtende Adressatenwechsel vermag diese Sichtweise noch zu unterstützen. Die erarbeitete kommunikative Situation soll nun im Schlussabschnitt noch mit einigen Überlegungen zu Gattung (inklusive „Sitz im Leben“) und Anlage des Psalms ergänzt werden.

### 3. Zur Gattung und Struktur des Psalms

Liess hat (mit anderen) die Gattung von Ps 16 als „Vertrauenspsalm“ (vgl. auch der Bezug zu Ps 23) bestimmt und dabei die Verbindung von

<sup>27</sup> Mit dem besonderen Herausstreichen der Formulierung „meines ganzen Wohlgefallens an ihnen“ (in besserem Deutsch: „auf die sich mein ganzes Wohlgefallen richtet“) ist implizit eine deutliches Missfallen, ja Ablehnung gegenüber denjenigen ausgesprochen, die – anders als der Sprechende selbst (vgl. 2b.c.4b.c) und diese von ihm Gerühmten – einen andern Gott verehren und ihm kultisch huldigen (vgl. 4a).

<sup>28</sup> Sollte der von Liess, Weg 10f., aufgrund lexematischer und inhaltlicher Nähe zu Ps 16 genannte Text (Jes 56,9-12 und) Jes 57,1-13 ähnliche zeitgeschichtliche Hintergründe widerspiegeln, so wäre diesbezüglich auf die dort erwähnten „Wächter“ und „Hirten“ zu verweisen (vgl. Jes 56,10f.).

<sup>29</sup> Immerhin besteht im Blick auf die beiden Näherbestimmungen der Angeredeten in 3a.b („die im Land [sind]“, „meines ganzen Wohlgefallens an ihnen“) eine gewisse Relationierung zum „Land“ und dessen Einschätzung als „lieblich“ bzw. „schön“ in 5f.

<sup>30</sup> Die von Liess, Weg 143, erwogene Möglichkeit, dass die Näherbestimmung „die im Lande [sind]“ rezeptionssteuernd dazu dient, das Missverständnis der Interpretation im Sinne von „himmlischen Heiligen“ auszuschliessen, halte ich für unwahrscheinlich.

Gebets- und Bekenntnisstil, die weisheitliche Prägung und den tempeltheologischen Hintergrund herausgestellt.<sup>31</sup> Nach ihr geht es in Ps 16 – anders als im Klagelied oder Dank(opfer)psalm des Einzelnen, mit denen Ps 16 gattungsmässige Berührungen aufweist – nicht um die Bezeugung (der Behebung) einer aktuellen bzw. punktuellen Notlage, vielmehr durativ um die Bezeugung einer lebenslangen Gottesnähe und -verbundenheit. Ob es nach Meinung der Verfasserin neben dem tempeltheologischen Hintergrund auch einen derartigen „Vordergrund“ gibt, d.h. der Psalm seinen Ursprungsort in gottesdienstlichen Zusammenhängen am Jerusalemer Tempel hat („Sitz im Leben“) oder aber er als weisheitlich-theologisches Traktat dem kultischen Zusammenhang entnommen nur auf diesen verweist („Sitz in der Literatur“), ist mir nicht ganz klar geworden.<sup>32</sup>

Im Rahmen dieser „Notizen“ kann die Gattungsfrage nicht umfassend bedacht werden. Aufgrund der anhand von 2-4 und der kommunikativ-textpragmatischen Analyse gewonnenen Einsichten sollen aber einige Akzente gesetzt werden. Die aufgewiesene Anrede von 4a(b.c) an die Gemeinde bzw. an eine Führungsschicht in ihr verstärkt den (auch von Liess beobachteten) Wechsel der Adressierungen an Gott respektive die Gemeinde sowie die Verschränkung der beiden Adressatenhorizonte. Dieses liturgisch anmutende Setting sowie die Verbindung von Gebet, Bezeugung, (indirekter) Gemeindepäranese (4a) und Lobgelübde, das mit einer indirekten Aufforderung zum Mitvollzug an die Gemeinde gerichtet sein dürfte (7-9), rückt Ps 16 deutlicher als dies Liess annimmt in die Nähe institutionell-gottesdienstlicher Zusammenhänge am (Jerusalemer) Heiligtum.<sup>33</sup> Die Bergungsaussage (1c), das dezidierte Bekenntnis zu Adonaj / JHWH (2b.c.5a.b), die kollektive Adressierung (3a.b), der mit der Thematik angesprochene national-religiöse Horizont, auch die dezidiert angesprochene und abgewiesene Kultpraxis (4b.c) – all dies sind Indizien, die ein Ursprungssetting am Tempel wahrscheinlich machen. Zudem ist meines Erachtens die Kontroverse zwischen Gottes- und Götterverehrung als situativer Hintergrund (noch) stärker in Anschlag zu bringen im Blick auf die Gesamtinterpretation des Psalms als dies bei Liess

<sup>31</sup> Vgl. Liess, Weg 105-114.

<sup>32</sup> Liess, Weg 290, wählt eine „kann“-Formulierung und scheint sich damit nicht festlegen zu wollen: „Ps 16 zeichnet sich durch seine Offenheit aus ... Die tempelbezogene Sprache in V.1.11 kann sich sowohl auf die gesteigerte *Lebenserfahrung im Heiligtum selbst* beziehen als auch im Beten des Psalms diese im Tempel erfahrene *Lebensfülle auch ausserhalb des Tempelbereichs* vergegenwärtigen“; (*Hervorhebungen* durch Liess).

<sup>33</sup> Auch die Nähe von Ps 16 zur Gattung „Dank(opfer)lied“ (Toda), für die kennzeichnend ist, dass neben der Gebetsrede oft auch der versammelten Gemeinde ein Wort mitgegeben wird, ist in meiner Sichtweise gegenüber derjenigen von Liess stärker gegeben.

der Fall ist. Der Psalmdichter oder zumindest Psalmsprecher ist kaum ein Laiendichter oder „einfacher Levit“, sondern dürfte in der höheren politischen und / oder religiösen Führungsschicht zu suchen sein.<sup>34</sup> Dann erst bekommt das vor der versammelten Gemeinde abgegebene JHWH-Bekenntnis, das Aussprechen des Wohlgefallens gegenüber den angesprochenen „Edlen“ und die Vorbildfunktion in der Abgrenzung gegenüber Fremdgötterkulten, die Hinwendung zu JHWH und die Bezeugung der Lebensfülle in seiner Nähe das den Aussagen zukommende Gewicht. Zumindest lehrt das Präskript „David zugehörig“ (1a) diesen Psalm mit David – und das heisst in unserem Fall wohl mit der königlichen Gestalt – verbunden zu lesen und in ihm den vorbildlichen JHWH-Treuen zu erkennen.

Schliesslich ist ein Blick auf die Gesamtanlage von Ps 16 zu werfen. Liess kommt nicht zuletzt unter Einbeziehung der Sprechrichtungen als strukturbildendes Moment zu einer fünfstrophigen Struktur (1b.c | 2-4 | 5-6 | 7-9 | 10-11) mit einer mitzentrierten Anlage (ABCB'A'), gemäss der 5f. – die in metaphorischem Sinn verstandene Landanteil-Thematik<sup>35</sup> – das herausgehobene Zentrum des Psalms bildet.<sup>36</sup> Diese von Liess angenommene konzentrische Anlage ist gut begründet und plausibel, ist aber bei dem von mir angenommenen Adressatenwechsels zwischen 2 und 3f. zu modifizieren. Zunächst erachte ich den Eingangsvers mit Bewahrungsbite und Bergungsaussage (1b.c) als eine Art „Motto“, als „Leitvers“, der über den *gesamten* Psalm gestellt und nicht in die Strophenstruktur einzubeziehen ist. Zum zweiten ist die von Liess angenommene Strophe 2-4 aufgrund des erwähnten Redewechsels in zwei Strophen aufzuteilen. Unter Beibehaltung der übrigen von Liess vorgenommenen Segmentierung ergibt sich dann folgende konzentrische Gesamtstruktur:

	1b.c	„Psalmlleitwort“ (Eröffnungsbite und -bekenntnis)
A	2	Gottesrede
B	3f.	Gemeinderede
C	5f.	Gottesrede
B'	7-9	Gemeinderede
A'	10f.	Gottesrede

Bei dieser Anlage kommen die von Liess beobachteten Stichwortbezüge in den Rahmenteil (A / A') zwischen טוֹבִי „mein Gutes“ (2c) einerseits und שָׂבַע „Sättigung“ (11b) bzw. נְעֻמָּה „Lieblichkeiten“ (11c) sowie der „Freude“- und „Leben“-Terminologie andererseits besser zum Tragen als

<sup>34</sup> Auf die (bei Psalmen ohnehin schwierige) Datierungsfrage soll hier nicht eingegangen werden.

<sup>35</sup> Dazu Liess, Weg 155-194.

<sup>36</sup> Vgl. Liess, Weg 98f.

bei der von ihr angenommenen Relationierung von 1b.c (A) und 10f. (A'). Der Bezug der Gemeindereden 3f. (B) und 7-9 (B') bringt die Ablehnung der Fremdgötterverehrung, die „Leiden“ verursacht, in einen Zusammenhang mit dem Zeugnis des Psalmsprechers, der auf den Beistand und die Unterweisung durch JHWH hinweist, welche „Freude“ mit sich bringen.<sup>37</sup>

Trotz dieser plausiblen konzentrischen Struktur soll noch ein alternatives Verständnis der Gesamtanlage des Psalms zur Diskussion gestellt werden. Zunächst wird diese in einem Modell dargestellt (vgl. dazu auch meine Übersetzung):

		1a	Präskript						
		1b.c	„Psalmlleitwort“ (Eröffnungsgebet: Bitte und Bekenntnis)						
A	I A	(A)	2	Gottesrede	A'	II	(A)	7f.	Gemeinderede
					A				
B	I B	(B)	3f.	Gemeinderede	B'	II	(B)	9	„Zwischenstück“
					B				
C	I C	(A')	5f.	Gottesrede	C'	II	(A')	10f.	Gottesrede
					C				

Diese Anlage geht nach dem „Psalmlleitwort“ (1b.c) von einer zweiteiligen Makrostruktur aus: Insgesamt sechs Strophen fügen sich zu zwei Stanzen (I / II) zusammen. Die Substruktur der Stanzen ist je konzentrisch (ABA'), d.h. die beiden Rahmenstrophen sind um eine fokussierte Mittelstrophe gelegt. In Stanze I (2-6) sind die beiden Gottesreden im Sinn von JHWH-Bekenntnis (2 = A) und (darauf folgend) „JHWH als Lebensraum“ (5f. = A') aufeinander bezogen und durch die Stichwortbezüge *טובתי* „mein Gutes“ (2b) und *בנעמים* „auf liebliche [Grundstücke]“ einerseits sowie *בל-עליך* „nicht über dich hinaus“ (2c, Strophenschluss) und *עלי* „für mich“ (6b, Strophenschluss) andererseits relationiert. Sie umklammern die Gemeinderede (3f. = B), in der in warnendem Sinn vor den Folgen der Fremdgötterverehrung gesprochen und in einem Selbstzeugnis davon Abstand genommen wird. Im Blick auf Stanze II (7-11) ist zunächst die Beurteilung von 9 als separate Strophe bzw. als janusköpfiges „Zwischenstück“ zu begründen: Das Trikolon gehört zwar zur Gemeinderede (7f.) und ist mit ihr entsprechend verlinkt. Zugleich ist es als Folgerung (*לכן* „darum ...“) und aufgrund des Wechsels der verbalen „ich“-Aussagen (1 sg) zu den mit „Existenz“-Nomina verbundenen Formulierungen (3 sg) davon abgehoben. Andererseits zeigen der begründende Anschluss der Strophe 10f. (*כי* „denn ...“)<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Allerdings ist bei dieser modifizierten konzentrischen Gesamtstruktur das textliche Übergewicht des zweiten Teils (B'+A' mit zwölf Verszeilen) gegenüber dem ersten (A+B mit acht Verszeilen) (noch) verstärkt.

<sup>38</sup> Liess, Weg 69.74, interpretiert die Partikel in verstärkendem Sinn („ja ...“).

an 9 sowie thematische und lexematische Aufnahmen (vgl. namentlich שמח „freut sich“ [9a] und שמחות „Freuden“ [11b] sowie die Verbindung von „in Sicherheit wohnen“ und der Bewahrung vor dem Tod bzw. die Kundgabe eines Lebenswegs) den engen Anschluss von 10f. an 9. Demgemäss bildet 9 (B) das die Aussenstrophen 7f. (A, Gemeinderede) und 10f. (A', Gottesrede) vernetzende Zentrum von Stanze II. Die Aussenstrophen (A / A'), verbunden durch das Stichwort מימיני „zu meiner Rechten“ (8b) bzw. בימינך „in deiner Rechten“ (11c)<sup>39</sup>, exegesieren sich (ebenfalls) wechselseitig: JHWH-Beistand und -Unterweisung (A) führt zu Lebensfülle und Freude in Gottes Nähe (A').

Nach der Nachzeichnung der stanzeninternen Struktur noch ein Blick auf die Gesamtanlage, d.h. auf das Verhältnis der beiden Hauptteile (Stanzen) im Psalm. Die Struktur wird als alternierend (ABC | A'B'C') interpretiert. Demgemäss ist der Psalm als Diptychon einzustufen, d.h. als eine Art „zweiflügliges Textbild“, bei dem beide Teile nebeneinander und aufeinander hin (synoptisch) zu betrachten und zu interpretieren sind. Der Gesamtsinn ergibt sich aus zwei Lesedurchgängen der Stanzen I und II, die interpretatorisch einander nicht nur linear nachgeordnet, sondern zugleich stereometrisch beigeordnet sind. Mit andern Worten: Stanze I in ihrer Auseinandersetzung mit der Fremdgötterverehrung, die durch JHWH-Bekenntnis, Warnung, *abrenuntiatio* und Bezeugung von JHWH als „Lebensraum“ abgewiesen wird, ist auf Stanze II bezogen, in deren Mitte die Freude und Geborgenheit einer Existenz sich äussert, die JHWH beständig vor sich hingestellt hat (8a) und sich von ihm und in ihm dauerhaft dem Tod entnommen und der Lebensfülle übergeben weiss. Die A-Teile (I A und II A) haben analoge Eröffnungen: einmal eine an JHWH adressierte Rede-einleitung (אמרתי [י] ליהוה „ich sage [hiermit] zu JHWH“), das andere Mal ein gegenüber der Gemeinde abgegebenes Lobversprechen an ihn (אברך את־יהוה „ich will preisen JHWH“). Das in der Sprechgegenwart abgegebene Gottesbekenntnis und das versprochene Gotteslob (mit seinen Begründungen) wollen dergestalt wechselseitig interpretiert werden. Die stanzenschliessenden C-Teile (I C und II C) sind durch die Stichwortverbindung בנעמים „auf lieblichen [Grundstücken]“ (6a) respektive נעמות „Lieblichkeiten“ (11c) aufeinander bezogen. Sie ist Anzeiger dafür, dass Landgabe und Lebensfülle synoptisch zu interpretieren sind. Und auch die B-Teile (I B und II B) sind relationiert: Genau im Zentrum der Zentrumsstrophe (3f.) von Stanze I findet sich das prophetisch-paränetische Wort (4a): „Zahlreich werden sein deren Leiden, [die] einen andern [Gott] umworben haben.“ Ihm quasi „gegen-

<sup>39</sup> Vgl. ausserdem die beiden Zeitangaben תמיד „beständig“ (8a) und נצח „allezeit“ (11c, Psalmschluss).

über“ äussert sich der JHWH-Treue mit der Aussage (9a.b.c): „Darum freut sich mein Herz / und jubelt meine Ehre (Leber?), / ja, mein Fleisch darf in Sicherheit wohnen.“ So werden in der stereometrischen Betrachtung dieses Psalms, die sich in der wiederholten Meditation erschliesst, die beiden Ergehenweisen kontrastiv aufeinander bezogen: eine Zukunft mit zahlreichen „Leiden“ auf der einen, eine bleibende Gegenwart mit anhaltenden „Freuden“ auf der andern Seite.

### Summary

Based on the recent published monography of Kathrin Liess on Ps 16 („Der Weg des Lebens“) this short notice reinvestigate the verses 2-4 and tries to show, that, while 2 ist addressed to God (2a = speech introduction; 2b.c = speech), 3f. is addressed to the community of „saints“ (3a.b = speech introduction; 4a[b.c] = speech). Both parts a interrelated. The change of address has consequences for the communicative and textpragmatic dimension of the psalm. A liturgical setting in the context of the Jerusalem temple becomes more likely than a non-cultic wisdom tractate. The overall structure of the psalm could be explained either as concentric (ABCB'A' – with 5f. as centre), following Liess, or as a diptych (ABC | A'B'C') – a textpicture, which invites a synoptic understanding of the two main parts.

### Zusammenfassung

Basierend auf der kürzlich erschienenen Monographie von Kathrin Liess ("Der Weg des Lebens", Tübingen 2004) wird das Gespräch über Ps 16 fortgeführt und werden insbesondere die Verse 2-4 nochmals einer Analyse unterzogen. Die dabei erhobene unterschiedliche Adressierung von 2 (Gottesbezug) und 3f.

(Gemeindebezug) hat auch Auswirkungen für das Verständnis des Psalms insgesamt.

### Bibliographie

- Fokkelman, J. P., The Psalms in Form. The Hebrew Psalter in Its Poetic Shape, Leiden 2002.
- Gross, W., Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch. Studien zum althebräischen Satz I (ATSAT 27), St. Ottilien 1987.
- Liess, K., Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen (FAT II, 5), Tübingen 2004.
- Weber, B., Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 73, Stuttgart 2001.

Pfr. Dr. theol. Beat Weber

Birmmoosstr. 5

CH-3673 Linden BE (Schweiz) [weber-lehnherr@freesurf.ch](mailto:weber-lehnherr@freesurf.ch)

# Septuaginta-Psalm 90 in apotropäischer Verwendung (Vorüberlegungen für eine kritische Edition und (bisheriges) Datenmaterial\*

Thomas J. Kraus

„Am Hals des Toten hing ein Amulett an einer Schnur, Shiwago nahm es an sich. Darin fand sich, in ein Läppchen genäht, ein vergilbtes und an den Faltstellen durchgewetztes Stück Papier. Shiwago entfaltete die schon auseinanderfallenden Teile.

Das Papier enthielt Auszüge aus dem einundneunzigsten Psalm mit den Veränderungen und Abweichungen, die das Volk in die Gebete einbringt, so daß sie sich allmählich vom Original entfernen. Der kirchenslawische Text war hier ins Russische übertragen.

... Der Text des Psalms galt als wundertätig und sollte gegen Kugeln feien. Schon im letzten Krieg hatten die Soldaten ihn als Talisman getragen. Jahrzehnte später trugen Häftlinge ihn eingenäht in ihren Kleidern und sprachen ihn vor sich hin, wenn sie zu nächtlichen Verhören geholt wurden.“<sup>1</sup>

Boris Pasternaks Protagonist, der Arzt Juri Shiwago, war mit einer Partisanengruppe in ein kurzes Scharmützel mit einer Einheit junger, unerfahrener Weißarmisten geraten. Danach versucht Shiwago vergeblich dem neben ihm getroffenen Telefonisten der roten Revolutionäre zu helfen, kann jedoch nur noch dessen Tod feststellen. Doch stößt er auf das Schutzamulett mit Versen aus Psalm 91. Der russische Autor selbst fügt dem Fund klärende Anmerkungen über Beliebtheit und Gebrauch des betreffenden Psalms bei, vielmehr noch lässt er Shiwago sofort anschließend mit einer weiteren Form apotropäischen Gebrauchs dieses Psalms als Schutzamulett konfrontiert werden. Diesmal erweisen sich Psalm und / oder dessen Behältnis als Lebensretter:

„Von dem Telefonisten ging Doktor Shiwago zu dem jungen Weißgardisten, den er getötet hatte. ... Aus Serjoshas Hemdausschnitt rutschten an einem

---

\* Die Liste der papyrologischen und epigraphischen Zeugnisse wurde im Laufe des 24<sup>th</sup> *International Congress of Papyrology* vom 1. bis 8. August 2004 in Helsinki vorgetragen und wird in den entsprechenden Kongressakten (*PapCongr. XXIV*) erscheinen. Anhand fruchtbarer Diskussionen und wichtiger Hinweise konnte die Liste der Objekte erweitert und gleichzeitig spezifiziert werden. Ich danke insbesondere Gideon Bohak (Tel-Aviv), Jean-Luc Fournet (Straßburg), Jaakko Frösén (Helsinki), Amphilochios Papatomas (Athen), Rosario Pintaudi (Florenz), Cornelia Roemer (Oxford) und Anastasia Maravela-Solbakk (Oslo).

Kettchen ein kleines Kreuz, ein Medaillon und ein flaches goldenes Futteral oder Döschen, das eine Beschädigung aufwies, als hätte jemand einen Nagel in den Deckel geschlagen; das Döschen stand halb offen. Heraus fiel ein gefalteter Zettel. Der Arzt entfaltete ihn und traute seinen Augen nicht. Es war derselbe einundneunzigste Psalm, aber gedruckt und in seiner kirchenslawischen Urform.

In diesem Moment stöhnte Serjoscha und streckte sich. Er lebte. ... Die Kugel hatte den Deckel des Amuletts getroffen, und dieses hatte ihm das Leben gerettet.“<sup>1</sup>

Erst im Zuge der Arbeit an Psalm 90<sup>LXX</sup> (damit auch an 91<sup>MT</sup>) für das Projekt „Septuaginta Deutsch – Das griechische AT in Übersetzung“ (vgl. im Internet unter: <<http://www.septuaginta-deutsch.de>>) erinnerte ich mich an Pasternaks Ausführungen, wurde mir die häufige apotropäische Verwendung der Psalmen bewusst, obwohl dies schon seit langem immer wieder von Seiten der Fachdisziplinen Papyrologie und Epigraphik für das Judentum und besonders das frühe Christentum herausgestellt wird.<sup>2</sup> Ganz besonders fällt hier Ps 90 (91) ins Auge, da er bzw. Verse aus ihm so oft wie kein anderer biblischer Text auf papyrologischen wie epigraphischen Zeugnissen erhalten ist. In Kommentaren finden sich jedoch diesbezügliche Hinweise gar nicht bis kaum, und wenn dann nur in knapper Form und allenfalls auf umfangreicheren Psalmen-Manuskripten.<sup>3</sup> Noch klarer fällt das Ergebnis aus, durchforstet man die theologische Fachliteratur nach der Berücksichtigung wirklicher Realien mit Psalmenversen in apotropäischer Verwendung, ganz gleich ob es sich um Papyri, Inschriften, Armbänder oder Ringe handelt, die den Trägern bzw. jenen in den Gebäuden Schutz bringen und Böses wie Unheilvolles abwenden sollen. Allenfalls wird in dieser Richtung noch kurz etwas vermerkt, falls überhaupt Bezug genommen.<sup>4</sup> Es ist müßig über die Gründe hierfür zu spekulieren. Dennoch mag einiges Unbehagen im Um-

<sup>1</sup> Zit. nach der Ausgabe Pasternak, Shiwago 458f. Die Stelle kam mir wieder in den Sinn durch den Hinweis bei Hugger, Jahwe 333.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu unter den vielen Einzelpublikationen besonders Amundsen, Papyri 141-147; Daniel, Amulet 400-404; *P. Bingen* 16, bes. 84. Allgemein zur magischen Verwendung von Psalmen u.a. Nicolsky, Spuren; Collart, papyrus 208-212; Collart, Psaumes 463-467; Préaux, amulette 365-370; Khater, L'emploi 123f.149-176; Feissel, Notes 571-579; Feissel, Bible 225-231; Puech, Psaumes 64-89; Jeffers, Magic 118-121; Rebiger, Verwendung 265-281.

<sup>3</sup> Eine Ausnahme sind beispielsweise die kommentarartigen Studien von Mowinckel, Psalmenstudien. Kurz erwähnt wird das Faktum von Seybold, Psalmen 362; Hossfeld / Zenger, Psalmen 51-100, 626.

<sup>4</sup> So zumindest Siegert, Bibel 97.309. Dabei ist Siegerts Werk in erster Linie als Hilfsmittel konzipiert und eine Fundgrube für Informationen, Problemstellungen und weiterführende Literatur.

gang mit archäologischen Objekten, die als Phylakterien bzw. Amulette bezeichnet, mit den Begriffen ‚Magie‘ oder ‚Zauber‘ versehen werden, daher rühren, dass gerade aus christlicher Sicht ebenjene als Ausdruck von Volksfrömmigkeit oder synkretistischen Vorstellungen dem orthodoxen, also wahren Glauben sowie den entsprechend normativen Praktiken diametral gegenüberstünden oder auch ‚Magie‘ und ‚Religion‘ grundsätzlich als Opposition aufzufassen wären, ersteres dann als primitives Deutungssystem bzw. niedere evolutionäre Entwicklungsphase. Allerdings besteht hier aber Klärungs-, Definitions- und Orientierungsbedarf, so dass Papyrologisches und Epigraphisches unvoreingenommen und eigenständig, also ohne Doktrin oder Ideologie betrachtet werden kann. Nur so ist ein realistisches und den damaligen Menschen auch angemessenes Bild möglich.<sup>5</sup>

Eben deshalb soll hier ein erster Versuch unternommen werden, das Phänomen *Ps 90<sup>LXX</sup> in apotropäischer Verwendung auf Papyri und anderen archäologischen Objekten* (Arbeitstitel) systematisch zu erfassen, da gerade diese (christlichen) Zeugnisse mit dem griechischen Text des Psalms einerseits allenfalls in Einzelpublikationen vorliegen und andererseits so ein Bild von konkreten Gewohnheiten und Vorlieben sowie der Gedankenwelt von Menschen jener Zeit möglich wird. Das meint zunächst einmal grundsätzliche Fragen aufzuwerfen, erste Lösungswege aufzuzeigen und vor allem den Datenbestand im Überblick vorzustellen. Erst in einer eigenen Edition der entsprechenden Realien werden dann ausführlich Transkriptionen, Kommentierungen, bibliographische Angaben und angemessene Diskussionen vorgelegt.

Analoges gilt ebenso für die sprachliche und inhaltliche Relation zwischen den unterschiedlichen Versionen (in erster Linie MT und LXX) und Überlieferungen (so insbesondere Col. VI der Rolle 11QPsAp<sup>a</sup> = 11Q11<sup>6</sup> und neben den Resten der *Hexapla* des Origenes besonders das Aquila Genizah Palimpsest der University Library, Taylor-Schechter Collection, Cambridge [12.186

<sup>5</sup> Hierzu vor allem Aune, *Magic 1507-1557*; Luck, *Arcana Mundi* 7-9.46-53; Bremer, *Birth* 9-12; Wiegemann, *Magie I* 661f. Zuletzt der im Rahmen des 24<sup>th</sup> *International Congress of Papyrology* vom 1. bis zum 8. August 2004 in Helsinki gehaltene Vortrag von H. Förster, *Amulette christlichen Inhalts – eine Anfrage, der in den entsprechenden Kongressakten (PapCongr. XXIV) erscheinen wird und welcher der Frage nachgeht, ob und in welcher Weise eine Unterscheidung von Amuletten entsprechend der inneren Haltung eines Trägers zu seinem orondaerfüllten Objekt erfolgen kann.*

<sup>6</sup> Vgl. García Martínez u.a., *Manuscripts 181-205* mit Tafeln XXII-XXV und LIII; Seybold, *Psalmen* 361f.

+ AS.78.412; 12.187; 12.188]7). Auch dass 11Q11 etwa anderes Vokabular und andere Lesungen als MT bietet und der Psalm im Qumran-Manuskript zudem mit Liedern gegen Dämonen zusammen gestellt wurde, muss ebenso berücksichtigt werden wie der sprachliche Charakter des griechischen Psalms, der dann in seiner Septuaginta-Gestalt ab dem 4. Jahrhundert so besonders häufig Verwendung findet. Entsprechendes hinsichtlich Kodikologie, Paläographie und Kompilation der Texte ist auch hinsichtlich der Septuaginta-Psalmen-Kodizes *P. Bodm. XXIV* (van Haelst 118<sup>8</sup>), *Freer Gallery of Art*, 06.273 (Smithsonian Institution; *Washington MS II*; van Haelst 83) und *Bibl. Nat. copt.* 129<sup>2</sup> (fol. 105-112, 12, 33, 98; van Haelst 153) für die Diskussion der Verwendung von Ps 90<sup>LXX</sup> einzubeziehen.

Angesichts der eben aufgezeigten Möglichkeiten mag man hier für die Lebendigkeit und die Vielgestaltigkeit der Überlieferung dieses biblischen Textes wieder den russischen Autor bemühen. Pasternak erläutert die Unterschiede der Textgestalt des Amuletts – aus dem Kirchenslawischen ins Russische übertragen – gegenüber der traditionellen Überlieferung, welche die Lücke des Eingangszitats dieser Studie schließt:

„In dem Psalm heißt es: »Wer unter dem Schirm des Höchsten sitzt.« Auf dem Zettel war daraus die Überschrift einer Beschwörungsformel geworden. »Der Höchste beschirme dich.« Die Zeile des Psalms: »Dass du nicht erschrecken müsstest ... vor den Pfeilen, die des Tages fliehen«, hatte sich in aufmunternde Worte verwandelt: »Fürchte nicht den fliegenden Pfeil des Krieges.« – »Er kennt meinen Namen, darum will ich ihn schützen«, heißt es im Psalm. Auf dem Zettel stand: »In seinem Namen wird er mich schützen.«<sup>41</sup>

## 1. Warum war gerade Ps 90 (91) in dieser Funktion so beliebt?

Schon früh wurde herausgestellt, dass unter den biblischen Texten Ps 90<sup>LXX</sup> am häufigsten zu apotropäischen Zwecken verwendet wurde,<sup>9</sup> sogar noch vor dem Vaterunser, wie dies bereits L. Amundsen in seiner *editio princeps* von *P. Oslo inv.* 1644 (jetzt *P. Schøyen I* 16; vgl. unten [9]) unter Anfügung zahlreicher weiterer Beispiele belegen konnte, einem Amulett auf Papyrus aus Oxyrhynchos aus dem 4. Jahrhundert mit Mt 6,9-13, 2Kor 13,13 und Ps 90,1-4<sup>LXX</sup> (und jetzt sogar Resten von Ps 90,4-13). Die konkreten Beispiele werden unten unter 3. (A) angeführt.

<sup>7</sup> Pergament-Palimpsest der *University Library Taylor-Schechter Collection*, Cambridge, mit Aquila Ps 90,17-92,10; 96,7-98,3; 102,6-103,13; vgl. Taylor, *Hebrew-Greek* 51-85; eine neuere Beschreibung durch Tchernetska, *Hand-List* 2,733.

<sup>8</sup> Vgl. van Haelst, *Catalogue* Nr. 118. Darüber hinaus Pietersma, *Text* 67-79.

<sup>9</sup> In dieser Hinsicht u.a. Eitrem / Fridrichsen, *Amulett* 25; Eitrem, *Versuchung* 11f.36; Collart, *papyrus* 210; Préaux, *amulette* 365.

Wer den Psalm liest, ganz gleich, ob in der MT- oder LXX-Fassung, erkennt rasch: Bereits der Inhalt legt bestimmte Verwendungszwecke nahe. Als Belege genügen bereits der Schutz- und Vertrauensgedanke (vor allem V.1), die personifizierte Nennung des Mittagsdämons (V.6) oder die Tiere (V.13), dabei besonders die merkwürdige Anführung des βασιλίσκος wo der MT „Ottern“ hat. So erstaunt nicht, dass der Psalm als שיר של פנעים, „Lied gegen Plagen(geister)“ im Kontext einer Prozession zitiert wurde. Nach bSchevu 15b wurden nur 91,1-9<sup>MT</sup> gelesen, daneben auch Ps 30,2 und 3,1-9. Anderswo kennt diesen Psalm die rabbinische Literatur als שיר פנועין, „Lied für die Geschlagenen“ (yShab 6,2,8b), oder שיר של הפנעים, „Lied gegen die Dämonen“ (yEr 10,11,26c).<sup>10</sup> Die mir freundlicherweise von G. Bodendorfer, Wien, übersandten Anmerkungen für seinen im Entstehen begriffenen rabbinischen Kommentar zum Psalter bergen zahlreiche Bezugnahmen auf den hebräischen Ps 91 in der rabbinischen Überlieferung und auch im Psalmenmidrasch,<sup>11</sup> die hier von Signifikanz sind.<sup>12</sup> So überrascht nicht, dass auf einer aus dem Irak stammenden, aramäischen Zauberschale (Jewish Historical Museum, Belgrad, Nr. 242 / 1), die gegen vielerlei Leiden, Verfluchungen und Zauber schützen soll, auch Ps 91,1<sup>MT</sup> (nachfolgend nach Sach 3,2 und Dtn 6,4 sowie mit der Zeichnung einer Person im Zentrum) steht.<sup>13</sup> Ferner interessant ist ein Amulett aus der Kairoer Geniza (T-S K 1.127) mit einer Paraphrase von Ps 91,10<sup>MT</sup> neben anderen biblischen Versen,<sup>14</sup> wobei gerade dort weitere Fragmente mit Versen aus Ps 91<sup>MT</sup> bewahrt blieben.<sup>15</sup>

Damit ist bereits ein zweiter, begünstigender Grund für die Beliebtheit dieses Psalms als Schutz vor bösen Mächten genannt: Die frühen Christen –

<sup>10</sup> So Duling, Solomon 239, und entsprechend übernommen von Jordan, Choliamb 344. Zu einigen dieser Stellen bei den Rabbinen Trachtenberg, Magic 112f.; Jeffers, Magic 119f.; Hugger, Jahwe 331; García Martínez u.a., Manuscripts 183.

<sup>11</sup> Vgl. etwa The Midrash on Psalms, 100-107. Letztlich finden sich diesbezügliche Anspielungen auch im Psalmentargum, vgl. Merino, Targum 150f.277f. Ferner über Magie und die rabbinische Literatur Kern-Ulmer, Depiction 289-303; Bar-Ilan, Magic 383-399.

<sup>12</sup> Ferner hierzu Pillinger, Amulettarmbänder 79f.

<sup>13</sup> Naveh / Shaked, Amulets 185ff. und Tafel 27 (Bowl 11). Zu den Fundumständen vgl. 180ff. (zu Bowl 10). Die Probleme, die sich bei der näheren Analyse solcher Zauberschalen stellen, verdeutlicht die Diskussion um Objekt M163 der Sammlung von Shlomo Moussaieff, vgl. Levene, name 283-308, und bes. Shaked, Jesus 309-319.

<sup>14</sup> Naveh / Shaked, Amulets 237f., und Tafel 39 (Geniza 7). Dort zudem weitere Objekte mit Verse anderer Psalmen unter 'Index of Quotation' 290.

<sup>15</sup> Vgl. die Einträge in Schäfer / Shaked, Texte. Grundlegendes zur diesbezüglichen Verwendung von Psalmen im Judentum mit weiteren Beispielen, auch für Ps 91<sup>MT</sup>, bei Rebiger, Verwendung 265-281.

durch ihre, auch durch die Kirchenväter<sup>16</sup> wie *Canon* 36 der Synode von Laodizea ohnehin nicht zu schmälernde Vorliebe für Phylakterien aller Art begünstigt – gebrauchen eben jenen biblischen Text bevorzugt, finden sie doch den Weg hierfür durch das Judentum bereits geebnet. Andererseits war es für sie sehr einfach, entsprechend ihrer Vorstellung von der konkreten Realität finsterner, gefährlicher Mächte (diese Vorstellung ist auch bei den Kirchenvätern<sup>17</sup> spürbar) passende Verse dieses Psalms zu applizieren. Denn die beliebte Gewohnheit – für Ägypten beispielsweise ist der vielfältige Amulettgebrauch sehr lange zuvor durch zahlreiche archäologischen Funde belegt – konnte dann in christlicher Zeit in den Augen der Verwender und / oder Anfertiger ganz einfach dadurch legitimiert werden, dass man biblische Texte anstelle von oder zusätzlich zu den bisher gebrauchten schrieb oder vielmehr schreiben ließ. Wenn gerade der erste Vers besonders häufig erhalten ist, so ist das zudem im Zusammenhang zu sehen mit der weit verbreiteten Auffassung, dadurch den gesamten Psalm summarisch zitiert,<sup>18</sup> gleichzeitig dann auch den darin ausgedrückten, expliziten Schutzgedanken in eine konkrete Anwendung gebracht zu haben.

Zudem darf auch die Tatsache nicht außer Acht gelassen werden, dass für die Menschen der (Spät)Antike und byzantinischen Zeit magische Mächte reelle Größen waren. Sie wurden vielmehr noch als tatsächlich existente Bedrohung vorgestellt, als reale Eingriffe in das Leben eines Einzelnen. Zeugnis hiervon legen die zahlreichen ‚magischen‘ bzw. ‚Zauberpapyri‘ ab (vgl. vor allem die in *PGM* und *Suppl. Mag.* veröffentlichten), sind ferner *tabellae defixionum*, Fluchtäfelchen sowie andere derartige Zeugnisse Belege für die empfundene Realität magischer Mächte und Praktiken.<sup>19</sup> Auch wird noch Anfang des 18. Jahrhunderts in einer arabischen Handschrift (St. Menaskloster, Altkairo) eine Psalmenkompilation für magische Zwecke erstellt, dem hier besonderes Augenmerk verliehenen Psalm 90 (91) ausdrücklich exorzistische Kraft gegen Dämonen zugesprochen, wird er denn vollständig

<sup>16</sup> Hierzu etwa Metzger, Amulet 89-94; Brox, Magie 161-179.

<sup>17</sup> So z.B. Origenes (*Cels.* I 6.25f.), der „die Wirksamkeit magischer Formeln gegenüber Heiden, die sie leugnen“, verteidigt und den Unterschied zwischen „den Exorzismen der Christen, mit denen sie die Dämonen verjagen, und den Zauberformeln, mit denen die Magier die Intervention derselben bösen Geister bewirken“, aufzeigt (Brox, Magie 165). Ähnlich auch Augustinus (*doctr. chr.* 2,29,45; vgl. hierzu Metzger, Amulet 89f.).

<sup>18</sup> Dies kommt auch für die Zitation aneinander gereihter Evangelienanfänge auf Amuletten in Betracht.

<sup>19</sup> Vgl. Brox, Magie 161f., und vor allem 170: „Jedermann, auch der Gebildete ... glaubte damals an die Magie und Theurgie; sie gehörte zum theosophischen System“; vgl. Luck, *Arcana Mundi*, bes. 15-20; Kotansky, *Incantations* 122; Dickie, *Fathers* 30f.

aufgeschrieben als Amulett getragen, was wiederum an die zitierten Beispiele aus Pasternaks Shiwago erinnert.<sup>20</sup>

So verwundert es nicht, dass sich insbesondere in hellenistischer Zeit vielfach magische Traditionen ägyptischer, griechischer und jüdischer Herkunft nebeneinander finden bzw. sogar miteinander vermischt und aufgrund ihrer Popularität innerhalb der breiten Bevölkerung auch nicht zwingend jeweils als dieser oder jener Religion zugehörig zu identifizieren sind. Entsprechend fließen dann auch einzelne christliche Elemente ein, bis hin zur Brandmarkung des vorgefundenen Alten als etwas *Heidnisches* und damit Abzulehnendes.<sup>21</sup>

Weiteres und Genaueres soll aber Spezialuntersuchungen überlassen sein, steht hier fokussiert das eingangs angezeigte Anliegen im Mittelpunkt.

## 2. Wie gelangt man an die wichtigen Informationen über Objekte mit Ps 90<sup>LXX</sup>?

Diese Frage stellte sich nach einer ersten Orientierung anhand der Angaben in zunächst zufällig gefundenen Einzelpublikationen in den einschlägigen Fachzeitschriften, Serien und Reihen papyrologischer und epigraphischer Art. Der Datenbestand sollte – eine Vollständigkeit wäre wünschenswert, was aber schon aufgrund der sich stets im Fluss befindlichen Publikationspraxis in den Bereichen der Papyrologie und Epigraphik idealistisch gedacht ist – so umfangreich sein wie nur möglich, dass erste Aufschlüsse über die zeitliche und örtliche Verteilung der Objekte, den Umfang des gebrauchten Psalmentexts, den textlichen (andere biblische Texte, Beschwörungsformeln, Urkunden etc.) bzw. ikonographischen Kontext (d.h. Zeichnungen und Stilisierungen) des Psalms möglich werden, um nur einige wesentliche Perspektiven für die Auswertung des Datenmaterials zu nennen.

So halfen insbesondere der Katalog von J. van Haelst,<sup>22</sup> die ausgezeichnete *Leuven Database of Ancient Books*, die W. Clarysse stets auf dem aktuellen Stand hält, also immer entsprechend erweitert und verbessert (<http://ldab.arts.kuleuven.ac.be>; letzter Zugriff 20.02.2004), das *Advanced Papyrological Information System (APIS)*; Teil der *Columbia University Digital Library Projects*; <http://www.columbia.edu/cgi-bin/cul/resolve? ATK2059>;

<sup>20</sup> Vgl. Khater, *L'emploi*, bes. 168.

<sup>21</sup> So Betz, *Papyri xliv-xlvi*; Betz, *Magic 252f.*; vgl. für christliche Beispiele z.B. Meyer / Smith, *Ancient*.

<sup>22</sup> Vgl. van Haelst, *Catalogue* Nr. 183-203. Nach Auskunft von J. van Haelst, C. Grassien und A. Blanchard ist an der Université de la Sorbonne (Papyrologie Sorbonne), Paris, eine zweite, aktualisierte Auflage des Katalogs im Entstehen (Email-Nachricht an das papyrologische Forum PAPY vom 16.01.2003).

letzter Zugriff 10.02.2004), die Referate für christliche Papyri im *Archiv für Papyrusforschung* (APF; von C. Römer als *Christian Papyri. A Supplement to van Haelst's Catalogue* für die entsprechenden Abschnitte der Referate ab 1988 seit Januar 2003 verfügbar gemacht und hoffentlich bald um alle Referate erweitert unter: <http://www.ucl.ac.uk/GrandLat/research/christianpapyri/NoTable.htm>; letzter Zugriff 14.01.2004), Anfragen bei Kollegen / Kolleginnen, etwa mit Hilfe der Email-Diskussionsliste PAPHY ([papy@listserv.hum.ku.dk](mailto:papy@listserv.hum.ku.dk)), persönliche Kontakte und direkte Anfragen bei Sammlungen sowie, nicht nur zu guter Letzt, das systematische Durchforsten von Editionen, Reihen, Serien und Zeitschriften.

Dabei liegt es auf der Hand, dass manches womöglich noch in den geographisch wie zeitlich weit gestreuten Einzelpublikationen schlummern mag, das mir noch nicht zur Kenntnis gelangt ist bzw. noch in den Sammlungen einer Identifizierung und Edition harret, wie dies etwa ein kleines Papyrusfragment der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien (*P. Vindob. G 28775* mit Ps 90,1), verdeutlicht, das von P. Arzt-Grabner erst kürzlich identifiziert wurde und dessen Veröffentlichung noch aussteht. Ein weiterer Papyrus (*P. Duk.inv. 778*) mit dem vollständigen Psalm und der Überschrift von Ps 91<sup>LXX</sup> entlang der Fasern auf der einen und dem Vaterunser mit Doxologie ebenfalls entlang der Fasern auf der anderen Seite, der gerade zur Veröffentlichung ansteht (siehe unten), verdeutlicht, dass stets mit neuen Zeugnissen zu rechnen sein muss. Auch kann sich unter bereits Herausgegebenem das eine oder andere Stück befinden, dessen Text bislang nicht mit Ps 90<sup>LXX</sup> in Verbindung gebracht worden ist bzw. dessen Lesung auch in dieser Hinsicht erfolgen könnte, wie das Beispiel *P. Oxy. VII 1058* (= *Pap. Graec. Mag. II 6b*) vor Augen führt. Von seinem Erstherausgeber A.S. Hunt 1910 noch als Gebet mit folgendem, nicht näher bekanntem Text angesehen, gelang D. Jordan schließlich durch eine neue Lesung die Identifizierung des bisher nicht erkannten Texts auf dem Rekto als Ps 90,1.<sup>23</sup>

Noch unübersichtlicher gestaltet sich die Situation für die epigraphischen Zeugnisse, sind gerade diese bisweilen schon lange und in schwer erreichbaren Ausgaben bzw. Zeitschriften veröffentlicht oder liegen mitunter in mancher Privatsammlung noch unveröffentlicht, sind schwer bis kaum zugänglich bzw. ist ihr aktueller Verbleib nicht mehr festzustellen. Entsprechend muss gerade hier die Zusammenstellung ein Übergangsstadium darstellen.

Bedenkt man dann noch die durchaus zufällige geographische und zeitliche Stratifikation der Funde selbst, die oftmals spärlichen bis fehlenden Angaben über die Fundumstände so sind die unerlässlichen Aspekte ange-

<sup>23</sup> Vgl. Jordan, *Ψημματα* 156f. und *Euk.* 5.

führt, die stets als Korrelative miteinbezogen werden müssen, so dass man nicht Gefahr läuft vorschnell Beobachtungen, Schlüsse und mögliche Hypothesen absolut zu setzen, sondern die Datenbasis immer als eine relative und begrenzte im Blickfeld zu behalten.

### 3. Wie kann der Datenbestand übersichtlich und systematisch vorgestellt werden?

Damit ist eine grundlegende Frage gestellt. Angesichts von momentan 75 Objekten unterschiedlichen Materials und Charakters ist diese auch unabweichlich. Wahrscheinlich kommen zudem nach Einsichtnahme in weitere verstreute Publikationen und der Klärung etlicher Hinweise in Einzelstudien noch weitere hinzu,<sup>24</sup> wie schon die Diskussionen im Rahmen des 24<sup>th</sup> *International Congress of Papyrology* halfen die Liste zu erweitern. Andere Objekte erweisen sich trotz verschiedener Katalogisierung als identisch, wie im Falle von *Mich.* 26119,<sup>25</sup> das bereits 1942 von Campbell Bonner,<sup>26</sup> 1942 / 43 von René Mouterde (=Mouterde 55),<sup>27</sup> 1959 als *IGLS* V 2061 und dann 1989 in einem Katalogband wieder veröffentlicht wurde.<sup>28</sup> Dies kann durchaus zu Irritationen führen, weil doch nur in *IGLS* V die entsprechenden Querverweise zu Bonner und Mouterde vorhanden sind.<sup>29</sup> Analoges kann man für *Mich.* 26131 + 26160 anführen, ein Armband, das von Mouterde als

<sup>24</sup> So müssen drei Anhänger (Nr. 192-194) und ein Armband (Nr. 175) in Wolfe / Sternberg, *Objects*, erst noch eingehend überprüft werden. Analoges gilt für vier Anhänger (986.181.75; 986.181.76; 986.181.77; 986.181.123) und einen Ring (986.181.25) des *Royal Ontario Museum*, Toronto (mein Dank geht an Beth Knox, Collection Manager, für diese Auskünfte). Sind diese mit anderen Listeneinträgen identisch bzw. was lässt sich über ihren Verbleib nach der Auktion sagen?

<sup>25</sup> Ann Arbor, Kelsey Museum of Archaeology, University of Michigan. Als Nr. 32 Teil der Ausstellung *Traditions of Magic in Late Antiquity* der *University of Michigan* (Gideon Bohak, Curator; <<http://www.lib.umich.edu/pap/magic/defl.display.html>>; letzter Zugriff vom 05.01.2004).

<sup>26</sup> Bonner, *Studies in Syncretistic* 467-471; wieder veröffentlicht in Bonner, *Studies in Magical Amulets* Nr. 324 (307).

<sup>27</sup> Mouterde, *Objets* 122 Nr. 55 u. Tafel IX.

<sup>28</sup> Dauterman Maguire u.a., Art Nr. 134 (214f.).

<sup>29</sup> Entsprechend sind die Ausgaben von Bonner, *Studies*, und Mouterde, *Objets*, für das aus Aleppo stammende *Mich.* 26119 getrennt aufgeführt bei Pillinger, *Amulett- armbänder* 79 sowie Anm. 26 und 28.

Nr. 50,<sup>30</sup> von Bonner als Nr. 322<sup>31</sup> und von Picirillo als Nr. 9<sup>32</sup> veröffentlicht wurde.

Eine Auflistung alphabetischer Art wäre durchaus möglich, eine nach Alter, Fundort oder Textumfang von Ps 90<sup>LXX</sup> jedoch geriete unübersichtlich und stellte eine zu vermeidende Fokussierung dar. Denn einerseits ist zwar sehr wohl der Psalm Ausgangspunkt der Zusammenstellung, andererseits wäre eine Abfolge wie im Katalog von van Haelst nach Psalmenversen eine Konzentration auf den Psalm selbst, was aber angesichts der sonstigen, qualitativ gleichwertigen anderen Texte, Zeichen, Symbole und / oder Zeichnungen auf den Realien eine Engführung darstellte, die einer eigenständigen Wertschätzung des jeweiligen archäologischen Objekts zuwider liefe. Auch nach Verwendungszwecken – ein sehr allgemeines Auswahlkriterium stellt diesbezüglich schon die Einordnung der Objekte als ‚apotropäisch‘ dar – anzuordnen birgt eine ebensolche Gefahr in sich, wobei darüber hinaus noch Mutmaßungen und Hypothesen als Grundlage für eine Systematik dienen würden, ist doch vielerorts der exakte ursprüngliche Zweck nicht so einfach zu bestimmen, wie es auf dem ersten Blick erscheinen mag, bzw. generell nicht eindeutig zu identifizieren.

Deshalb werden die Objekte hier zunächst einmal in zwei alphabetischen Listen in fortlaufender Nummerierung geboten, so dass eine erste Orientierung über den Stand der Dinge und eine adäquate Ergänzung, auch anhand gezielter Hinweise der Leserschaft, erfolgen kann. Zwei Listen deshalb, um die beiden Disziplinen Papyrologie und Epigraphik, genauer die ihnen anvertrauten Zeugnisse ihrem Charakter entsprechend in einfacher Art und Weise vorzusortieren. Dabei handelt es sich aber um eine rein arbeitshypothetische Unterteilung, weil die Grenzen zwischen beiden durchaus fließend sind. So kann aus pragmatischen Gründen für die Papyrologie das auf unterschiedlichen Materialien Aufgetragene, für die Epigraphik eher das in die Materialien Eingravierte veranschlagt werden. Diese arbeitshypothetische Unterscheidung dient hier der einfacheren Handhabung des Datenmaterials, berücksichtigt aber stets die Unangemessenheit einer zu strikten Grenzziehung, da beiden Seiten die Ergebnisse und Objekte der anderen mit einbeziehen müssen.<sup>33</sup> Zudem ergäbe sich methodisch bei einer strikten

<sup>30</sup> Mouterde, Objets 121 Nr. 50 u. Taf. VIII. Möglicherweise hat Mouterde das ganze Exemplar nicht gesehen, da er ein Verschlussmedaillon beschreibt, obwohl ein Medaillon und das meiste des Reifens fehlen.

<sup>31</sup> Bonner, Studies in Magical Amulets Nr. 322 (306f.) mit Taf. XVII (alle vier Medaillons).

<sup>32</sup> Picirillo, braccialetto 249 Nr. 9.

<sup>33</sup> Vgl. Gardthausen, Palaeographie I 1-3; Pestman, Primer 1; Rupprecht, Einführung 2f.; explizit für die Inschriftenkunde Groß, Inschriften 1412f.

Trennung automatisch ein Überlappungsbereich, betrachtet man etwa die Ostraka mit aufgetragener Tinte oder eingraviertem Text, Steininschriften, von denen manche aufgetragenen Text aufweisen, oder aber gewachste Holztafeln, auf deren Schreibfläche die Buchstaben eingeritzt wurden, die aber dennoch der Papyrologie zugerechnet werden.<sup>34</sup> Das führt stringent dazu, auch eine Aufteilung der Objekte in organische und anorganische Beschreibstoffe hier als weniger geeignet einzustufen.<sup>35</sup>

Wenn bereits oben die nachfolgend aufgelisteten Zeugnisse vergangener Zeiten als *archäologische Objekte* bezeichnet wurden, scheint darin eine weitere methodische Grundlage auf: Es geht bei Papyri und auch Inschriften aller Art nicht ausschließlich um den von ihnen bewahrten Text allein, sondern es spielen vielmehr auch deren Fundumstände, Fundorte und damit verbundene historische Daten eine Rolle; das allerdings nur, sofern diesbezüglich überhaupt etwas bekannt ist oder herausgefunden werden kann. Nur durch eine enge Verknüpfung von Papyrologie und Epigraphik mit der Archäologie können und werden beide Seiten zusammen zu einem adäquateren und umfassenderen Bild der Vergangenheit führen, letztlich zu dem Kontext, in dem das Objekt einst stand.<sup>36</sup>

#### (A) Papyrologisches:

Wenn in der nachfolgenden Liste eine Holztafel mit Schreibübungen fehlt (*BIFAO* 101, 2001, 160-162 = Nr. 1<sup>37</sup>), dann hat das den ganz einfachen Grund, dass sich für die Tafel kein auch noch so weit gefasster apotropäischer Hintergrund feststellen lässt. Dennoch verdient die Tafel allein schon ihrer Besonderheiten wegen – drei verschiedene Schreiberhände, wobei in Z. 4-11 Vers 1 des Psalms mehrfach von einem geübten Lehrer vorgeschrieben und seinem Schüler, einem Schreibanfänger,<sup>38</sup> mühsam kopiert wurde – für die weitere Arbeit hier Beachtung, da so ein genaueres und umfangreicheres Bild über die Verwendung des Psalmen-Texts, also als Schreibübung, möglich wird.

<sup>34</sup> Vgl. Pestman, *Primer* 1 Anm. 2; vgl. auch die entsprechenden Einträge in van Haelst, *Catalogue*.

<sup>35</sup> So die Aufteilung bei Blank, *Buch* 40.

<sup>36</sup> In dieser Richtung etwa Bagnall, *Archaeology* 197-202; Bagnall, *Work* 227-243; van Minnen, *Enquiries* 227-251.

<sup>37</sup> Erstedition Fournet, *textes* 160-162 mit 176 (Fig. 1). Z. 4-10 mit ὁ κατο[ bzw. Z. 11 mit ὁ κατο[ als ersten Vers des Psalms 90 plausibel gemacht von Jordan, *παράδειγμα* 90.1, 201.

<sup>38</sup> Zu diesem Phänomen des (Ab)Schreibens von vorgeschriebenen Modelltexten vgl. die Anmerkungen und Beispielliste von Criore, *Writing* 123-128; ferner der Index zu den von ihr damals bekannten, in Schreibübungen verwendeten literarischen Texten Criore, *Exercises* 53-60.

- (1) *BKT* VI 7,1  
 (2) *BKT* VIII 12  
 (3) *BKT* VIII 13  
 (4) *P. Bodl.* I 4  
 (5) *P. Duk. inv.* 778  
 La'da / Papathomas, A Greek Papyrus Amulet.<sup>39</sup>  
 (6) *P. Gen.* I 6  
 (7) *P. Iand.* I 6 = *Pap.Graec.Mag.* II 17  
 (8) *P. Laur.* IV 141  
 (9) *P. Schøyen* I 16  
*P. Oslo inv.* 1644 (Amundsen, Christian Papyri, 141-147) + Schøyen  
 Collection MS 244 / 4; vgl. die Edition von Pintaudi, *Amuleto cristiano*: LXX, Ps. 90.4-13, Nr. 16 mit Taf. XI.<sup>40</sup>  
 (10) *P. Oxy.* VII 1058 = *Pap.Graec.Mag.* II 6b  
 (11) *P. Oxy.* XVI 1928  
 (12) *P. Oxy.* XVII 2065  
 (13) *P. Princ.* II 107 = *Suppl.Mag.* I 29  
 (14) *P. Ryl.* I 3  
 (15) *P. Vindob.G* 348  
*Daniel, A Christian Amulet 400-404*  
 (16) *P. Vindob.G* 28775  
 Die Publikation steht noch aus.<sup>41</sup>  
 (17) *Pap.Lugd.Bat.* XXV 10 = *P.Leid.Inst.* 10  
 (18) *PSI* VI 719 = *Pap.Graec.Mag.* II 19  
 (19) *PSI* VII 759  
 (20) *SB* XIV 11494 = *Suppl.Mag.* I 26  
 (21) *Stud.Pal.* XX 294

Die überlieferte Gestalt des Psalms reicht von einzelnen Versen – insbesondere von Vers 1 wie etwa (1), (10), (16), (19) und (21) – bis hin zum vollständigen Text, also Ps 90,1-16, beispielsweise auf (3), (5), (11) und (12), möglicherweise ursprünglich auch – laut Herausgeber – (14). Bei (16) fehlen nur Teile der Verse 7-8 des Psalms. Der geringe Umfang mag jedoch im

<sup>39</sup> Ich danke den beiden Autoren für Informationen und die freundliche Überlassung des druckfertigen Manuskripts. Eine Kurzbeschreibung und Abbildungen stehen auf den Internetseiten des *Duke Papyrus Archive* unter <http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/records/778.html> (letzter Zugriff vom 21.02.2004) zur Verfügung. Ferner die Anmerkungen über Gestalt und Verwendung des damals noch nicht für eine Veröffentlichung bearbeiteten Papyrus in *P. Bingen* 16 (84).

<sup>40</sup> Wertvolle Hinweise erhielt ich von A. Maravela-Solbakk, Oslo, und R. Pintaudi, der mir zudem das im Druck befindliche Manuskript sowie Abbildungen beider Papyrusfragmente zur Verfügung stellte.

<sup>41</sup> Die Identifizierung erfolgte durch P. Arzt-Grabner, der mir freundlicherweise Auskünfte über dieses Papyrusfragment erteilte (Emails vom 05. und 06.09.2002).

Einzelfall jeweils durch den fragmentarischen Erhaltungszustand des Manuskripts selbst bedingt sein.

Die Fundorte sind nur von der Hälfte der Manuskripte bekannt, die dann eindeutig auf Ägypten hinweisen (Oxyrhynchos, Hermopolis Magna, Kairo und das Fayûm). Datiert sind sie zur annähernden Hälfte auf das 4. und 5. Jahrhundert, dann in geringer Zahl auf die nächsten Jahrhunderte bis zum 8. Jahrhundert. Mit (6) liegt eine gewachste Holztafel vor, mit (1), (2), (3), (12) und (17) sind insgesamt 5 Manuskripte auf Pergament geschrieben. Für die restlichen 15 Einträge der Liste wurde Papyrus als Beschreibstoff verwendet.

Auf 7 Listeneinträgen – (2), (3), (4), (12), (14), (16) und (17) – findet sich allein Ps 90, während alle anderen zudem weitere unterschiedliche Texte erhalten haben. Ausschließlich Biblisches ist auf (5), (9), (13), (20) und (21) bewahrt. (10), (13) und (20) weisen neben dem Psalm noch ein Gebet auf, unter anderem gegen Augenleiden (17). Dabei Immerhin 5 Stücke – (5), (7), (9), (13) und (18) – das Vaterunser.<sup>42</sup> Wie oben schon erwähnt tragen einige – (1), (11), (15) und (18) – dann noch Evangelienanfänge, Listeneintrag (7) einen Exorzismus Salomos, der Anklänge Ps 90,5.6.13 enthält. (8) hat neben Ps 90,1-6 einen Brief und einen Vertrag sowie (6) eine Rechnung und die Erwähnung von Alltagsgegenständen. Insgesamt 13 Objekte wurden und werden als Amulette eingestuft bzw. wird dies für sie diskutiert.

Dieser Ausschnitt verdeutlicht bereits die Vielfältigkeit und Unterschiedlichkeit des Erhaltenen. Zudem muss jeweils die Relation der bewahrten Texte zueinander überdacht, muss Paläographisches für eine detaillierte Analyse mit einbezogen werden. So spielt es beispielsweise sehr wohl eine Rolle, in welcher Geschwindigkeit und Sorgfalt die Buchstaben ausgeführt sind, ob auf einem Papyrus mehr als eine Schreiberhand bewahrt ist und ob die Texte überhaupt miteinander tun haben. So ist etwa die Beziehung der Texte auf (8) nach wie vor unklar (vielleicht handelt es sich doch um eine Schulübung?)<sup>43</sup>, auch ob es sich um die gleiche Handschrift handelt oder nicht, während (6) nach dem Herausgeber J. Nicole auf dem Rekto eine Rechnung aus dem 6. Jahrhundert in einer großen Kursive trägt, auf dem Verso zunächst die Erwähnung von Alltagsgegenständen in einer kleinen Kursiven, dann aber die Verse 1-7 und 10-13a des Psalms in einer kleinen, regelmäßigen Handschrift mit meist unverbundenen Buchstaben.

<sup>42</sup> Zum Vaterunser auf Amuletten vgl. die Beispiele bei und Anmerkungen von C. Römer in ihrer Edition von *P. Köln* IV 171, bes. 32; Amundsen, *Papyri* 142f.; Horsley, *Prayer* 103-105.

<sup>43</sup> So der Eintrag unter *text type* unter *LDAB* 3235 (*Leuven Database of Ancient Books*). Dabei ist auch interessant, dass alle drei Texte möglicherweise vom selben Schreiber stammen; vgl. Cavallo / Maehler, *Bookhands* Nr. 19b.

Auch die Rekto-Verso-Folge ist von Interesse, sofern überhaupt das zu diskutierende Fragment beidseitig beschrieben ist. Ein Kreuz auf dem Verso vor Ps 90 und nach dem Vaterunser mit Doxologie auf dem Rekto legt nahe, dass der Text des Verso von (5) zuerst geschrieben wurde. Zudem handelt es sich um eine *transversa charta*-Beschriftung entlang der Fasern auf beiden Seiten. Während dieser Papyrus deutliche Faltungen aufweist, ist das bei anderen Stücken, die als Amulett angesehen werden, nicht der Fall.

Damit seien einige der zentralen Problemstellungen für eine intensive und auf eine Systematisierung der Beobachtungen abzielende Gesamtedition angerissen. Denn erst eine in der Praxis dann nutzbare systematische Katalogisierung und der Ausweis von Beobachtungen in tabellarischen Übersichten mit Kurzkommentierung kann weitere Applikationen erleichtern, generell überhaupt hierzu anregen.

#### (B) Epigraphisches:

- (22) *Bibl.Nat.inv.* 756  
Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale, Paris (Froehner Collection, no. IX 284). Feissel, Notes 575f. und 578 Abb. 3; Vikan, Two Byzantine Amuletic Armbands 41 Anm. 11 Nr. 17.
- (23) *British Museum* AF 255+289<sup>44</sup>  
Noch getrennt aufgeführte und als Ringe eingestufte Fragmente von Dalton, Catalogue of the Early Christian Antiquities Nr. 157 und 191. AF 255+289 nur als AF 289 angeführt von Vikan, Two Byzantine Amuletic Armbands 41 Anm. 11 Nr. 15. – Ich bereite eine Edition der beiden Armbandfragmente mit Photographien vor.
- (24) *British Museum* AF 256 – siehe oben [23]<sup>45</sup>  
Fragment mit einem Medaillon; wie von Dalton (23) als Ring angesehen, Catalogue of the Early Christian Antiquities, Nr. 158. In seine Liste von Armbändern aufgenommen von Vikan, Two Byzantine Amuletic Armbands 41 Anm. 11 Nr. 16. Von Chris Entwistle (Curator of the Late Roman and Byzantine Collections; the National Icon Collection; British Museum, London; Email vom 27.07.2004) aber doch als “ring bezel engraved in three lines OKA TOIKO NEN” charakterisiert.
- (25) *CIG* IV 9058
- (26) *FJHP Jabal Harûn (Pastophorion)*<sup>46</sup>  
Frösén, The FJHP, 185f. mit Fig. 4-5. Die Edition der mit den später noch gefundenen Stücken vollständigeren Inschrift steht noch aus.

<sup>44</sup> Dabei werden mir die vom *British Museum* zur Verfügung gestellten Photographien und hilfreichen Auskünfte von Chris Entwistle (Curator of the Late Roman and Byzantine Collections; the National Icon Collection; British Museum, London; Emails vom 14. und 16.04. sowie 30.04.2004) sehr hilfreich sein.

<sup>45</sup> Eckige Klammern mit Ziffer wie [23] verweisen auf die ausführlichen Angaben bei der jeweiligen Listennummer.

- (27) *Grabinschrift von Kertsch*  
 Inschrift in einem christlichen Grab in Kertsch auf der Halbinsel Krim. Kulakowsky, Eine altchristliche Grabkammer 49-87.309-327.
- (28) *IGA V 33*  
 An der Wand einer Friedhofskapelle. Lefebvre, Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes Nr. 33, dabei Teil c.
- (29) *IGLS II 341*
- (30) *IGLS II 675 = Waddington 2672*  
 Türsturzinschrift mit in rot aufgetragener Schrift und rechts einer Scheibenform (zur Anordnung des Psalmenanfangs mit einer Scheibenform vgl. auch *IGLS II 341*; *IV 1675*). Waddington, Inscriptions grecques et latines, Nr. 2672; vgl. Prentice, *AAE 3*, 225 Nr. 267.
- (31) *IGLS IV 1483 = Waddington 2654*  
*Editio princeps* mit Abb. Prentice, Part III, 185 Nr. 208 (Photo des oben rechts abgebrochenen Sarkophags); Waddington, Inscriptions, Nr. 2654; Leclercq, Antioche (Archéologie) 2412f. mit Fig. 813 (vollständige Zeichnung der Seite mit Ps 90,9-10).
- (32) *IGLS IV 1488*  
*Editio princeps* mit Abb. von Prentice, Part III, 184 Nr. 207. Abb. auch bei Jalabert, Citations bibliques 1735 Fig. 2984.
- (33) *IGLS IV 1675*  
 Nach W.K. Prentice, Syria 60 No. 946, bieten die zwei Fragmente der Türsturzinschrift den Psalmanfang links und rechts von einer Scheibe mit Kreuz. Diese Angabe fehlt in *IGLS IV 1675*.
- (34) *IGLS IV 1714*
- (35) *IGLS IV 1747*
- (36) *IGLS IV 1748*
- (37) *IGLS V 2234*
- (38) *Louvre E 13516*  
 Musée du Louvre, département des Antiquités égyptiennes, Paris. Für beide Armbänder (38) und (39) vgl. Bénazeth, L'art du métal 189 (mit Photo); Coquin / Coquin, Compte-rendu de Bénazeth 188; Bosson, Catalogue de l'exposition Égyptes 274 Nr. 90-91 (Abb. 280); Bénazeth, Les coutumes funéraires 123 (Nr. 98).
- (39) *Louvre E 17352*  
 vgl. zu *Louvre E 13516*.
- (40) *Menil Foundation Collection R23*  
 Ring aus Syrien / Palästina. Laut Vikan, Two Byzantine Amuletic Armbands 44 Anm. 59, soll der Ring veröffentlicht werden in Vikan, Byzantine Objects.
- (41) *Menil Foundation Collection R24*  
 Silberring, vgl. Vikan / Nesbitt, Security in Byzantium 20 mit Fig. 43; Vikan, Art 77 mit Fig. 13. Ausführlich beschrieben und kommentiert von Mango, Silver from Early Byzantium 265 Nr. 92 mit Fig. 92.1.
- (42) *Mich. 26119 = IGLS V 2061*  
 vgl. Anm. 25-27.

<sup>46</sup> Herzlicher Dank gebührt Jaakko Frösén, Helsinki, für die freundliche Kommunikation und die wertvollen Informationen über diese Inschrift.

- (43) *Mich.* 26131 + 26160  
Fragment von drei Medaillons; Kelsey Museum of Archaeology, University of Michigan, Ann Arbor, früher Sammlung S. Ayvaz, Aleppo; vgl. Anm. 30-32; Vikan, *Two Byzantine Amuletic Armbands* 40 Anm. 11 Nr. 1.
- (44) *Mich.* 26198  
Kelsey Museum of Archaeology, University of Michigan, Ann Arbor, aus Syrien. Bonner, *Studies* Nr. 321 (219f.306); Vikan, *Two Byzantine Amuletic Armbands* 40 Anm. 11 Nr. 2; als Nr. 33 Teil der Ausstellung *Traditions of Magic in Late Antiquity* der *University of Michigan* (<http://www.lib.umich.edu/pap/magic/def1.display.html>); letzter Zugriff vom 17.10.2004).
- (45) *Mouterde* 54  
Sammlung S. Ayvaz, Aleppo. *Mouterde*, *Objets Magiques* 122 Nr. 53 u. Taf. VIII.
- (46) *Mouterde* 57  
Sammlung S. Ayvaz, Aleppo. *Mouterde*, *Objets Magiques* 123 Nr. 57 u. Taf. IX.
- (47) *Newell* 45  
Privatsammlung von Edward Theodore Newell, jetzt New York, American Numismatic Society. Veröffentlicht in *Bonner, Studies* Nr. 319 (218f. 306) und Taf. XVI (Vorderseite); Vikan, *Two Byzantine Amuletic Armbands* 34.40 u. Fig. 16 (Vorderseite). Das Objekt zeigt mit der Zeichnung der Vorderseite von *Mouterde* 54 starke Ähnlichkeit.
- (48) *Piccirillo* 8  
Aufbewahrungsort unbekannt. *Piccirillo*, *Un braccialetto cristiano* 249 Nr. 8. Abb. in: Biasutti / Ciaranfi, *braccialetto* 644 Nr. 3. Laut *Piccirillo* und Biasutti / Ciaranfi soll sich das Armband im British Museum, London, befinden, was jedoch nach Auskunft von Christ Entwistle (Curator of the Late Roman and Byzantine Collections; the National Icon Collection; British Museum, London; Emails vom 14. und 16.04.2004) nicht der Fall ist.
- (49) *Piccirillo* 10  
Jerusalem, Privatsammlung, früher Jerusalem, Sammlung P. Godfrey Kloetzli. Nach Vikan aus Palästina (Bethlehem). *Piccirillo*, *Un braccialetto cristiano* 245-252 u. Nr. 10 (nur Nennung) u. Taf. 25-27; Vikan, *Two Byzantine Amuletic Armbands* 41 Anm. 11 Nr. 12 und Fig. 1 (Photo).
- (50) *Renan*  
Armband mit 4 Medaillons und Ps 90,1 auf dem Verschluss. Beschrieben von Renan, *Mission de Phénicie* 432f.; Vikan, *Two Byzantine Amuletic Armbands* 41 Anm. 11.
- (51) *Ross* 60  
Ross, *Catalogue* Nr. 60.
- (52) *Royal Ontario Museum* 986.181.93  
Royal Ontario Museum, Toronto no. 986.181.93, früher Jeffrey Spier Collection, New York. Silberarmband mit 4 Medaillons, Vikan, *Art* 75 Anm. 53 mit Fig. 10 (alle 4 Medaillons); Mango, *Silver from Early Byzantium* 266f. Nr. 94 mit Fig. 94.1 (alle 4 Medaillons); Vikan, *Two Byzantine Amuletic Armbands* 41 Anm. 11 Nr. 22 mit Fig. 5 (alle 4 Medaillons).

- (53) *Sal.* 6715  
Mehrere Steinfragmente mit in rot aufgetragener Schrift; vgl. Argoud / Roesch, *Inscriptions et graffites* 38-40 mit 48 Fig. 16; Feissel, *Notes* 571-575.
- (54) *SB* I 970 = *Pap.Graec.Mag.* II T2b  
Kairo, Musée des Antiquités égyptiennes. Veröffentlicht durch Milne, *Catalogue général* Nr. 33019 mit Zeichnung.
- (55) *SB* I 1572  
Dabei ist das dritte von acht Medaillons des Armbands mit der ΕΙς θεός-Formel (Ἐἰς θεὸς ὁ |νι|κῶν) als *SB* I 1573 gesondert veröffentlicht. Früher Sammlung Fouquet, Kairo, jetzt Columbia, Museum of Art and Archaeology, University of Missouri-Columbia no. 77.246. *Editio princeps* Maspero, *Bracelets-amulettes* 247-250 Nr. I (Zeichnung); Vikan, *Byzantine Pilgrimage* Art 41f. mit Fig. 33; ebd., Art 75 u. Fig. 8 (Zeichnung); Vikan, *Art and Marriage* 160f. u. Fig. 30 (Zeichnung); Vikan, *Two Byzantine Amuletic Armbands* 41 Anm. 11 Nr. 11 und Fig. 10; Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Devotionalia* 387 mit Tafel 51b (Photo u. Zeichnung); ebd., *Byzantine Pilgrims' Art* 251 mit Fig. 8,30-31 (Photo u. Zeichnung).
- (56) *SB* I 1574 a  
Musée des Antiquités, Kairo. Zusammen mit (57) zwei sehr ähnliche Armbänder mit acht Medaillons, laut Maspero wahrscheinlich »du même artisan«. In *SB* I fehlen diese Hinweise; vgl. Maspero, *Bracelets-amulettes* 250f. Nr. II-III mit Fig. 2-5 und Tafeln am Ende des Bandes; Vikan, *Art 75* Anm. 53 mit Fig. 9 (Photos beider Armbänder); ebd., *Two Byzantine Amuletic Armbands* 40 Anm. 11 Nr. 7 und 8 (gefunden in der Nähe von Saqqara).
- (57) *SB* I 1574 b  
vgl. zu 0.
- (58) *SB* I 1575  
Musée des Antiquités, Kairo Nr. 40637. Maspero, *Bracelets-amulettes* 251 Nr. 8. Nach Maspero »un amulette d'argent en forme de rondelle« (zitiert auch von van Haelst, *Catalogue* Nr. 187), in *SB* I jedoch sei die Inschrift „[a]uf einem Medaillon des vorgenannten Armbandes [d.h. *SB* I 1574b; Anm. d. Verf.]“.
- (59) *SB* I 1576  
Musée des Antiquités égyptiennes, Kairo Nr. 7025; vgl. Strzygowski, *Catalogue général* 331f. Nr. 7025 mit Abb. 403; die Angabe in van Haelst, *Catalogue* Nr. 188, ist falsch, wo auf Strzygowski, *Catalogue général* Nr. 7022, verwiesen wird, ein vollständig erhaltenes Silberarmband, das aber nicht Worte aus Ps 90<sup>LXX</sup> trägt. Korrekte Verweise und genauere Beschreibungen bei Maspero, *Bracelets-amulettes* 252 Nr. IV; Vikan, *Two Byzantine Amuletic Armbands* 41 Anm. 11 Nr. 10.
- (60) *SB* I 1577  
Musée du Louvre, département des Antiquités égyptiennes, Paris, no. BR4329; vgl. Maspero, *Bracelets-amulettes* 252f. Nr. VI; Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 94; Vikan, *Two Byzantine Amuletic Armbands* 41 Anm. 11 Nr. 20.

- (61) *SB I 1578*  
Collection de la Comtesse de Béarn; vgl. Froehner, Deux bracelets de Syrie 7-9 (Zeichnung auf S. 7); Maspero, Bracelets-amulettes (siehe oben [55]), 253 Nr. VII; Piccirillo, Un braccialetto cristiano 248 Nr. 1 und Taf. 27; Vikan, Two Byzantine Amuletic Armbands 41 Anm. 11 Nr. 19.
- (62) *SB I 1579*  
Collection de la Comtesse de Béarn; vgl. Froehner, Deux bracelets 9-12 (Zeichnung auf S. 10); Maspero, Bracelets-amulettes 253f. Nr. VIII; Piccirillo, Un braccialetto cristiano 248 Nr. 2 und Taf. 27; Vikan, Two Byzantine Amuletic Armbands 41 Anm. 11 Nr. 18.
- (63) *SB I 2021 = Pap.Graec.Mag. II T2a*  
Turin, Museo Egiziano. Erstveröffentlicht von Lumbroso, Documenti Greci 23f. Als Mumientäfelchen bezeichnet von Le Blant, Tablai égyptiennes 241-243 Nr. 80.
- (64) *SB I 3573*  
Berlin, Staatliche Museen. Veröffentlicht durch Le Blant, Tablai égyptiennes (siehe oben [64]), Nr. 86 (mit Abb.).
- (65) *Schlumberger (Mélanges)*  
Aus Zypern, jetzt Privatsammlung (London, so Stand 1924, laut Vikan); vgl. Dalton, A gold pectoral cross 389f. mit Taf. XVII Fig. 3; Vikan, Two Byzantine Amuletic Armbands 41 Anm. 11 Nr. 14.
- (66) *SEG XXXII 1573*<sup>47</sup>  
Inscription an der Wand einer Grabkammer in der Nekropole von Gabbari, Alexandria. Heinen, Eine neue alexandrinische Inschrift 679-681.
- (67) *SEG XXXIV 848*  
Von H. Grégoire 1922 veröffentlicht als *IGC* 165; vgl. hierzu Feissel, Notes 577 Anm. 162 mit Fig. 4, der zu bedenken gibt, dass diese Inschrift, deren Schrift auf das 6. Jahrhundert verweist, ursprünglich eher zu einer Kirche gehört haben mag als zu einem Wohnhaus.
- (68) *SEG XXXIV 1669*  
*Bibl.Nat.inv.* 1321 (Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale, Paris); vgl. Feissel, Notes 577.
- (69) *Tamerit M 64*  
Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, Privatsammlung Tamerit Inv.-Nr. M 64. Pillinger, Drei Amulettarmbänder 76f. und Taf. 38-39 Abb. 5-6.
- (70) *Tamerit M 65*  
Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, Privatsammlung Tamerit Inv.-Nr. M 65. Pillinger, Drei Amulettarmbänder 76 und Taf. 35 Abb. 3 wie Taf. 37 Abb. 4.
- (71) *Tamerit M 66*  
Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, Privatsammlung Tamerit Inv.-Nr. M 66. Pillinger, Drei Amulettarmbänder 75f. und Taf. 35 Abb. 1 wie Taf. 37 Abb. 2.

<sup>47</sup> H. Heinen sei gedankt für diesen Hinweis.

- (72) *Vilensky Collection, Binyaminah*  
Fragment eines Armbands (1 Medaillon mit Band; Caesarea) aus der Sammlung von E. Vilensky, Binyaminah, Israel. A. Hamburger, A Greco-Samaritan Amulet, mit Taf. 4a-b; Vikan, Two Byzantine Amuletic Armbands 40 Anm. 11 Nr. 6.
- (73) *Walters Art Gallery 54.2657A-C*  
Armband mit 8 Medaillons der Walters Art Gallery no. 54.2657A-C, früher Libanon, Privatsammlung. Vikan, 'Guided by Land and Sea' 90 mit Tafel 11 f / g; Vikan, Two Byzantine Amuletic Armbands 34f.40 Anm. 11 Nr. 4 mit Fig. 6.
- (74) *Wamser / Zahlhaas 309*  
Privatsammlung Christian Schmidt, katalogisiert als C.S. Nr. 645. Wamser / Zahlhaas, Rom und Byzanz 211f. Nr. 309.
- (75) *Wolfe Collection (ehemals)*  
Jerusalem, Privatsammlung, früher Jerusalem, L. Alexander Wolfe Collection; Bronzemedaille (eines Armbands?); Wolfe / Sternberg, Objects Nr. 345 (mit Abb.); Vikan, Two Byzantine Amuletic Armbands 41 Anm. 11 Nr. 13.

Eine erste Systematisierung der Objekte führt bereits die Hauptverwendungszwecke vor Augen, die noch detailliert mit Hilfe der Beschreibung der einzelnen Realien ausgeführt werden müssen:

Armbänder:	(22), (23), (38), (39), (43), (44), (48), (49), (50), (52), (55), (56), (57), (59), (60), (61), (62), (65), (69), (70), (71), (72), (73), (75)? <sup>48</sup> ; vielleicht muss die Liste noch mit Wolfe / Sternberg, Objects (wie Anm. 24), Nr. 175, erweitert werden.
Türstürze:	(29), (30), (33), (35), (36), (37) <sup>49</sup> , (67).
Medaillons/Anhänger:	(42), (45), (46), (47), (51), (58)?, (74); möglicherweise gehören hierher auch Wolfe / Sternberg, Objects (wie Anm. 24), Nr. 192-194 sowie vier Anhänger des <i>Royal Ontario Museum</i> , Toronto (vgl. Anm. 24).
Ringe:	(24)? <sup>50</sup> , (25), (34), (40), (41), (68); hierher gehört mitunter auch ein Ring des <i>Royal Ontario Museum</i> , Toronto (vgl. Anm. 24).
Holztäfelchen:	(55), (63), (64) <sup>51</sup> – mit Resten von Ps 90 und βουϛ-Reihe <sup>52</sup> .

<sup>48</sup> Möglicherweise ein ähnlicher Fall wie (24)?

<sup>49</sup> Oder Fenstersturz.

<sup>50</sup> Wohl doch eher "ring bezel engraved in three lines" entsprechend der Auskunft per Email vom 24.07.2004 von Chris Entwistle (siehe oben zu [24]).

<sup>51</sup> (64) und (65) mit Griff. Die Herkunft aller drei Holztäfelchen ist unbekannt.

<sup>52</sup> Ohne Ps 90 noch *SB I 971 = Pap.Graec.Mag. II T2c = Milne, Catalogue Nr. 33020*; Täfelchen aus Knochen, nur mehr mit βουϛ auf der einen und βουϛ auf der anderen Seite); ferner F. Bilabel in *P. Bad. IV 47ff.* zu zwei weiteren Tafeln. Die Bedeutung (Dekangottheit βούϛ?) und der Zweck der Tafeln (gnostisches Amulett?, Buchsta-

Grabkammer:	(27), (66)
Sarkophag:	(31), (32)
Kirche/Kapelle:	(26), (28)
Wohnhaus:	(53)

Dennoch gereicht bereits eine solche Unterteilung zu einer unangemessenen Engführung vieler unterschiedlicher Objekte, müssten zusätzlich weitere mit betrachtet werden, die zwar nicht Worte bzw. Verse des betreffenden Psalms, so doch gemeinsame Elemente – etwa  $\beta\omega\delta\zeta$ , die  $\text{ΕΙς } \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ -Formel,<sup>53</sup> den Reiterheiligen<sup>54</sup> oder andere bildliche Darstellungen – mit den hier versammelten bieten.

Die bislang zusammengestellten Objekte stammen aus dem 4. bis 8. Jahrhundert, wobei für etliche kein Datierungsversuch vorliegt bzw. ein solcher sich als sehr schwierig erweist. Ähnlich komplex gestaltet sich die Frage nach der geographischen Stratifikation. Besonders häufig genannt wird Syrien, aber auch Ägypten, Palästina, die Insel Lesbos, Kertsch auf der Krim und andere Orte zeigen, dass die Verwendung des Psalms nicht auf einen eng umgrenzten Raum beschränkt war (und ist).

Natürlich legen Material und Beschaffenheit der Objekte jeweils nahe, wie viel an Text erhalten ist, ob überhaupt Bildliches möglich oder üblich war und zu welchem Zweck der Text geschrieben wurde. Es ist eher selten, trotz der zahlreichen Zeugnisse, dass ein Psalm inschriftlich vollständig erhalten ist,<sup>55</sup> wie dies für ein Wohnhaus – (53) – und zwei Grabkammern – (27) und (67) – zu konstatieren ist.

Besonderes Augenmerk verdient (26), führt es doch sowohl die problematischen als auch faszinierenden Facetten der Arbeit für die angepeilte Edition vor Augen: Die intensiven Grabungen seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts in und um Petra brachten überraschende Funde zu Tage. Gerade die Entdeckung von zahlreichen verkohlten Papyrusrollen 1993 ermöglicht seither weitergehende Aufschlüsse über das byzantinische Petra des 6. Jahrhunderts.<sup>56</sup> Doch auch die anderen Funde tragen genauso viel zu einem besseren Bild der Menschen und der Zeit bei. So wurden etwa im Zuge des

benzauber ?, Deklinationsreihe ?) sind unklar; vgl. mit Literatur K. Preisendanz, in: *Pap. Graec. Mag.* II (236) zu T2a-c.

<sup>53</sup> Hierzu Peterson, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ*, bes. 91-96.

<sup>54</sup> Zu Darstellung und Hintergrund des Reiterheiligen vgl. Bonner, *Studies* 302-308; Menzel, *Amulett* 258-261 u. Tafel 4; Viaud, *Salomon* 107-131; Dauterman Maguire u.a., *Art* 25-28; Horak, *Reiter* 81-89 Nr. 75-82; Lässig, *Amulett* 55-64 (Lit.) u. Tafel 30-32.

<sup>55</sup> So Feissel, *Notes* 575.

<sup>56</sup> Vgl. Koenen, *Archive* 177-188; ferner zuletzt der Überblick mit Literatur von Frösén, *Papyri* 18-24.

*Finnish Jabal Harûn Project* während der Kampagne im Jahr 2000 in einem Apsen-Nebenraum (Pastophorion) einer Kirche Fragmente einer monochromen Inschrift (rot auf weiß) ausgegraben, die 2001 in Helsinki zusammengesetzt und als Reste von Ps 90,4-7 identifiziert werden konnten. Im Laufe der nächsten Grabungskampagne (August-September 2002) kamen vor Ort weitere zugehörige Fragmente zum Vorschein. Dennoch bleibt unverändert die Tatsache zu konstatieren, dass die Inschrift selbst mit V.4 begonnen haben wird, findet sich doch nach der Zusammensetzung der kleinen Fragmente am linken oberen Rand vor diesem Vers ein Kreuz. Möglicherweise mag dieser Text in Verbindung mit der fatalen Pest der justinianischen Zeit stehen, wodurch dann auch der Zweck der Inschrift aufscheinen würde. Doch ist diesbezüglich auch die Edition im ersten Band der Grabungsberichte und Inschriften von Jabal Harûn abzuwarten.

#### 4. Exkurs: Armbänder *sind nicht einfach gleich* Armbänder

Die Probleme, die sich bei der systematischen Erfassung der oben angeführten archäologischen Objekte ergeben, lassen sich am Einfachsten anhand der als „Armbänder“ spezifizierten Untergruppe spezifizieren: Zumeist sind ausschließlich die Medaillons selbst mit Textgravur (vor allem mit Ps 90,1) und bildlichen Darstellungen versehen. Beispielsweise bei (22), (52), (69), (70) und (71) jedoch ist das gesamte Band zwischen den Medaillons beschriftet. Somit stand dann – je nach Schriftausführung – mitunter mehr bzw. zusätzlicher Raum für Verse des Psalms zur Verfügung, weshalb statt sonst Ps 90,1 (und allenfalls Teile von Vers 2) etwa auf (22) Ps 90,1-4a zu finden sind (dann aber kurz nach Beginn von V.4 abgebrochen wird), auf (65) dann zusätzlich zu dem Band vier der fünf Medaillons vollständig mit den ersten sechs Versen des Psalms gefüllt wurden; nur eines ist mit einer bildlichen Darstellung versehen.

Weitere Merkmale unterscheiden die Einträge für die Gruppe „Armbänder“: So spielt die künstlerische Gestaltung eine Rolle, sei es was die einzelnen Bildszenen, ihre Gestaltungsweise und ihre Zusammenstellung angeht, was die Sorgfalt der Ausführung der Textgravur betrifft oder wie die Machart des Armbands zu beschreiben ist. Neben einfachen Vertretern dieser Kategorie wie (44) finden sich auch filigrane Stücke, allen voran (55), (56) und (57). Die meisten Objekte sind aus Bronze gefertigt, dann folgt Silber. Doch auch Eisen, wie (59) zeigt, und Kupfer (50) waren möglich. Die meisten, von denen der Fundort überhaupt bekannt ist, stammen aus Syrien, Palästina oder Zypern, einige weniger aus Ägypten.

Von der Nutzung oder Nicht-Nutzung des Bandes selbst für Text oder Bild war schon die Rede. Der magische Charakter kommt auch hier zum

Vorschein, betrachtet man die Augendarstellungen des *bösen Blicks* (“evil eye”)<sup>57</sup> auf den Verbindungsstücken zwischen den Medaillons von (23), (44) oder (73). Damit reihen sich die Armbänder in ihrer magischen, amuletartigen Funktion in die anderen Zeugnisse epigraphischer und papyrologischer Art ein: Getragen oder an expliziter Stelle angebracht sollen sie apotropäisch wirken, das bedeutet, sie sollen Unglück abwenden. Hierzu sollte nicht nur der Anfang von Ps 90 verhelfen, sondern auch die weiteren inschriftlichen Elemente wie die Εἰς θεός-Anrufung, das Trishagion oder der Name König Salomos sowie die ikonographischen Darstellungen, insbesondere der Reiterheilige.<sup>58</sup>

Zudem schien es für die bildlichen Darstellungen eine Art Programm gegeben zu haben, vergleicht man die einzelnen Szenen miteinander. Bestimmte Themen wurden offensichtlich ähnlich immer wieder abgebildet (z.B. die Anbetung der Weisen, die Frauen am Grab, die Himmelfahrt Christi). Hier wird es notwendig, weitere Armbänder mit zu betrachten, die zwar ohne Worte oder Verse aus Ps 90 erhalten sind, dennoch durch gemeinsame Themen auch hierher gehören (so *Athen, Benaki Museum*, Nr. 11472; *Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Frühchristlich-Byzantinische Sammlung*, Nr. 4927; *Musée des Antiquités égyptiennes, Kairo*, Nr. 7022; *Philadelphia, Maxwell Sommerville Collection*).<sup>59</sup>

Nach äußerlichen Gesichtspunkten lässt sich die Gruppe ‚Armbänder‘ noch weiter unterteilen in solche mit nur einem Medaillon, mit vier Medaillons, mit fünf und acht. Entsprechend umfangreich kann dann die ikonographische Szenenfolge ausfallen. Manche Armbänder sind vollständig geschlossene Ringe, andere weisen ein zusätzliches, leeres Medaillon auf, das als Verschlussstück der offenen Armspange dient. Meist beträgt der Durchmesser ca. 7,5 cm, wobei (73) immerhin ca. 8,3 cm und Nr. 11472 des Athener Benaki Museums nur ca. 6,4 cm umfassen. Diese Angaben sind im Zusammenhang zu sehen mit dem, was Bilder und Skulpturen wie auch Hinweise der Schriftsteller der (Spät)Antike über die Beschaffenheit dieser Armbänder und der damaligen (wie heutigen) Tragegewohnheit vermitteln. So trug man Armbänder am Handgelenk (*armilla* oder *spatialia*) oder am Oberarm (*spinter* bzw. *brachiale*), sei es an beiden Handgelenken / Ober-

<sup>57</sup> Über den *bösen Blick* nach wie vor besonders Jahn, *Aberglauben* 28-110, und Elworthy, *eye* 608-615; zudem u.a. Engemann, *Verbreitung* 22-48; Dickie, *Fathers* 9-34.

<sup>58</sup> Ausführlicher und Weiteres bei Vikan, *Armbands* 34f.

<sup>59</sup> Den besten Überblick über diese Aspekte sowie diese und weitere interessante Armbänder bietet Vikan, *Armbands* 40-43 bes. Anm. 11 (Nr. 3, 5, 9 und 21).12-31.

armen oder nur einem.<sup>60</sup> Damit zerfallen bei genauerer Ansicht die Armbänder bereits wieder in zu differenzierende Untergruppen, also in verschiedene Typen.

Drei weitere Schwierigkeiten in Bezug auf die zu bearbeitenden Armbänder seien hier nicht verschwiegen, die – mitunter modifiziert – auch auf die anderen Objekte übertragen werden können:

(i) Manche von ihnen sind nur schwer zugänglich oder identifizierbar. So mag (61) wirklich ein eigenständiges Armband mit vier Medaillons und Ps 90,1-6 oder aber doch mit einem anderen Listeneintrag identisch sein. Es wird schwierig oder sogar unmöglich sein, manches Armband direkt im Original betrachten zu können bzw. verlässliche Hinweise in der Forschungsliteratur zu erhalten.

(ii) Manche von ihnen sind nicht mehr lokalisierbar. Durch Auktionen werden Sammlungen mitunter so zerstreut, dass der Verbleib der zusammengehörigen Objekte nicht mehr herauszufinden ist, wie im Falle von (47) und (48), zwei Armbändern aus der ehemaligen Sammlung der Comtesse R. de Béarn.<sup>61</sup>

(iii) Manche in diese Liste von Armbändern zusätzlich gehörenden Objekte mögen noch in Sammlungen ihrer Entdeckung harren, bei Grabungskampagnen gefunden werden oder sind so zerstreut und in wenig verbreiteten Medien veröffentlicht, dass sie noch nicht adäquat zur Kenntnis gelangt sind. Das wird umso mehr deutlich, betrachtet man die Entwicklung der Arbeiten von Maspero (1908; siehe oben [55]) mit 8 Armbändern, über Piccirillo (1979; wie Anm. 32) mit 2 weiteren und Feissel (1984; wie Anm. 2), der nochmals 2 hinzufügte, bis hin zu Vikan (1991 / 92; *Two Byzantine Amuletic Armbands*; wie Anm. 58) mit 22 Armbändern, 4 davon ohne Ps 90. G. Vikan selbst verweist auf die Unwägbarkeiten, die auf dem Weg einer systematischen Erfassung der Armbänder drohen, etwa auch die Problematik der Auktionen oder Nachrichten von entsprechenden weiteren Objekten, die man selbst dann aber nicht untersuchen kann. Doch mit seiner Arbeit liegt eine genaue Analyse von inschriftlichen und ikonographischen Zeugnissen vor, die einer Edition von (23) sehr hilfreich zur Seite stehen wird.

## 5. Wie wird die Katalogisierung der Objekte aussehen?

Abschließend sollen zwei Beispiele für die geplante Katalogisierung der Objekte genügen, um einen Eindruck von der möglichen Gestalt der Ge-

<sup>60</sup> Diesbezüglich unter Angabe von Quellen Man, Armbänder 1180; Leclercq, *Bracelets* 1118f.; Herter, *Armband* 676-678.

<sup>61</sup> Vgl. Vikan, *Armbands* 41 Anm. 11 Nr. 18-19.

samtedition zu erhalten. Dabei handelt es sich bei Beispiel A um einen Papyrus mit unterschiedlichen Texten und bei B um ein Medaillon, das an einer Schnur um den Hals getragen wurde und sowohl Inschriftliches als auch Ikonographisches bietet. Beide Objekte sind so ausgewählt, dass Literatur und Abbildungen für den Benutzerkreis der Edition zugänglich ist, was für etliche der Objekte nicht der Fall sein wird.

### Beispiel A

(20)

SB XIV 11494 = *Suppl. Mag.* I 26

- Datierung: V  
 Herkunft: unbekannt  
 Material: Papyrus  
 Inhalt: Christliches Gebet bei Augenleiden; Ps 90,1  
 Verwendung: Amulett (apotropäisches Phylakterion) bzw. Charakter eines Gebets (?)
- Kurzbeschreibung: Blatt (5,2 x 4,2 cm); Abbruch nach 8. Zeile unten; rechter Rand 0,2 bis 0,8 cm; Schrift gegen die Fasern: Z. 1-5 Gebet an die Jungfrau Maria (Name nicht erwähnt, aber fem. Part. und „einzig empfangenen Sohn“ deuten hierauf hin) für die Heilung der Augenleiden des Phoibammon; Z. 6-8 Ps 90,1; Rückseite unbeschrieben; zwei vertikale Faltungen.
- Editio princeps:* W. Brashear: ZPE 17 (1975) 30f.; Neuveröffentlichung R.W. Daniel / F. Maltomini (*Suppl. Mag.* I [1992]).
- Abbildung: W. Brashear: ZPE 17 (1975) Tafel IIc.  
 Repertorium: K. Treu: APF 26 (1978) 155 Nr. 892d.  
 Literatur: Horsley, *The Lord's Prayer* 118f.; Meyer, in: Meyer / Smith, *Ancient Christian Magic* Nr. 5; Ioannidou, *Catalogue* Nr. 206; Jordan, *Choliambis* 343-346.
- Verweise: Anrufung an Maria um Heilung auch *P. Berlin inv.* 21230 (Brashear: ZPE (17) 1975, 31ff.; Horsley, *The Lord's Prayer* 114f.; Meyer, in: Meyer / Smith, *Ancient Christian Magic* Nr. 14); *Pap. Graec. Mag.* II 5b (= *P. Oxy.* VIII 1151; Meyer, in: Meyer / Smith, *Ancient Christian Magic* Nr. 16); *Pap. Graec. Mag.* II 15b (Meyer, in: Meyer / Smith, *Ancient Christian Magic* Nr. 24). Eine Liste von an Maria gerichteten Hymnen und Gebeten bei E.M. Emmett: *NDIEC* 2 (1977) 145f.
- Katalogisiert: Berlin, Ägyptisches Museum, Papyrussammlung P. 21911.

Text: Transkription nach *Suppl. Mag.* I 26; Brashaer: ZPE 17, Tafel IIc; G. Ioannidou, Catalogue Nr. 206:

- 1 † λαβοῦσα χάριν ἐκ τοῦ  
μονογενοῦς σου υἱοῦ  
ετῆσον τὸ ῥεῦμα, τοῦς  
πόνους τῶν ὀφθαλμῶν
- 5 Φοιβάμμωνος, υἱοῦ Ἀθα-  
νακίου· ὁ κατοικῶν ἐπὶ βο-  
ηθία τ[ο]ῦ ὑψί[στο]υ ἐν κέπη  
[τοῦ θεοῦ τοῦ οὐ]ρανοῦ ἀλλι-  
[θῆ]σεται. ]

ll. 6-8: ὁ κατοικῶν κτλ. Ps 90,1

l. 5 Pap. ὑἱοῦ; l. 6-7 βοηθεία; l. 7 Pap. ὑψι

#### Übersetzung:

Die du Gnade empfangen hast durch deinen einzig geborenen Sohn, beende den Ausfluss, die Schmerzen der Augen des Phoibammon, Sohn des Athanasios. „Wer in der Hilfe des Höchsten wohnt, wird im Schutz des Gottes des Himmels verweilen.“

#### Erläuterungen:

- λαβοῦσα χάριν: Vgl. Joh 1,16; Röm 1,15; Barn 1,2; zu dieser Phrase ferner Pradel, Gebete 21,3f.; auch Lk 1,28-30. Aufgrund des femininen Partizips wird Maria als Subjekt angesetzt.
- ῥεῦμα: Zu ῥεῦμα ὀφθαλμῶν bei den medizinischen Schriftstellern vgl. F. Maltomini: ZPE 48 (1982) 149-170; H. Harrauer: ZPE 35 (1979) 129; ferner für einen Zauber gegen Ausfluss aus den Augen *Pap. Mag. Graec.* VII 197f.
- 5.7 υἱοῦ und ὑψίστου: Der Punkt über υ kann für Diäresis (Turner, Greek Manuscripts 10) oder als Hauchzeichen stehen (Daniel / Maltomini, *Suppl. Mag.*, bevorzugen erste Alternative).
- 6-8 Ps 90,1: Variante ἐπὶ βοηθεία gegenüber ἐν βοηθεία (Gö).

## Beispiel B

(42)

Mich. (= Kelsey Museum) 26119 = IGLS V 2234

- Datierung: Byzantinisch; VI-VII.  
 Herkunft: Hama (Syrien).  
 Material: Bronze.  
 Inhalt: Ps 90,1.2; Reiterheiliger; Εἰς θεός-Inschrift; Bitte um Schutz.  
 Verwendung: Amulett (runder Anhänger).  
 Kurzbeschreibung: Medaillon von 5,4 cm Durchmesser und 0,1 cm Dicke mit perforierten Rand, aber so, dass die Marginalinschrift nicht beschädigt wird, und kleinem Loch oben (für eine Schnur zum Umhängen).  
*Vorderseite:* Reiter mit Nimbus, nach rechts gallopiierend, speißt ein Wesen mit Frauenkopf und Löwenkörper auf; davor ein Engel mit Nimbus und nach oben weisendem Flügel; Speer des Reiters mit Kreuz und Wimpel; Stern über dem Kopf des Engels; in einem Feld links (*nomen sacrum* mit Balken) Εἰς θεός-Inschrift, in Umrandung Ps 90,1 und drei Worte des zweiten Verses.  
*Rückseite:* Oben thronender Christus in ovalem Rahmen; links Engelsymbol (Mt), Ochse (Lk), rechts Adler (Lk) und Löwe (Mk), darunter quer Ἁγίος-Anrufung (Trishagion); wieder darunter sechs Ringzeichen, dann eine Reihe von Symbolen und kleineren Ringzeichen; unten ein brüllender Löwe, der nach rechts läuft, vor ihm Krabbe oder Skorpion (alle Tiere motiviert durch jene in Ps 90?).
- Editio princeps:* Bonner, Two Studies 467-471.  
 Abbildung: Bonner, Two Studies Fig. 3 und 5; C. Bonner, Studies, Plate XVII; Nees, The Gundohinus Gospels 209 fig. 69 (Rückseite); Dauterman Maguire / Maguire / Duncan-Flowers, Art and Holy Powers no. 134 (214f.); Traditions of Magic in Late Antiquity Nr. 32 (= *Kelsey Museum* 26119; in Farbe) (<http://www.lib.umich.edu/pap/magic/def1.display.htm>).  
 Repertorium: --

- Literatur:** Bonner, *Two Studies* 467-471; Mouterde, *Objets magiques* 122 Nr. 55; Bonner, *Studies* 219f.307 (als D 324); *IGLS V* (1959) 2061; Godwin, *Mystery Religions* 68-69 no. 33; Nees, *The Gundohinus Gospels* 210; Dauterman Maguire / Maguire / Duncan-Flowers, *Art and Holy Powers* no. 134 (214f.); *Traditions of Magic in Late Antiquity* Nr. 32 (= Kelsey Museum 26119) ([http://www.lib.umich.edu/pap/magic/defl\\_display.htm](http://www.lib.umich.edu/pap/magic/defl_display.htm)); Pillinger, *Drei Amulettarmbänder* 79.
- Verweise:** Fast identisch ist *Ross* 60. Zu Amuletten mit Reiterfiguren Menzel, *Ein christliches Amulett* 253-261 und Tafel 4; Dauterman Maguire / Maguire / Duncan-Flowers, *Art and Holy Powers* 25-28; Horak, *Reiter und Reiterheilige* 81-89 (Lit.) Nr. 75-82; zur Verbindung der Reiterfigur mit der Εἰς Θεός-Formel Peterson, *EIS ΘΕΟΣ* 96-109.129.
- Katalogisiert:** *Kelsey Museum* 26119 (Special Collections Library, University of Michigan Library, Ann Arbor, Michigan).
- Text:** Vorderseite:
- A** (im Feld): Εἰς Θε(ε)δ̄ς ὁ νικῶν τὰ κακά,  
**B** (Rand): † Ὁ κατοικῶν ἐν βοθηία τοῦ Ὑψίστου ἐν κέπη τοῦ θε(ε)ῦ τοῦ οὐρανοῦ αὐλιθίεται· ἐρεῖ τὸ Κ(υρί)ω
- Rückseite:
- C** (im Feld): Ἄγιος ἄγιος ἄγιος κ(ύριο)ς σαβαῶθ  
**D** (Rand): † Σφραγίς Θε(ε)ῦ ζῶτος, φύλαξον ἀπὸ παντὸς κακοῦ τὸν φοροῦντα τὸ φυλακτήριον τοῦ[το]

*B Ps 90,1*


---

**A:** Θε̄; lies νικῶν; **B:** lies κατοικῶν; lies βοθηία; Medaillon Θε̄; lies αὐλιθίεται; lies ἐρεῖ; lies τῶ; Medaillon κυ; **C:** Medaillon Θε̄.

## Übersetzung:

- A** (im Feld): † Ein Gott, der das Böse besiegt.  
**B** (Rand): Wer in der Hilfe des Höchsten wohnt, wird im Schutz des Gottes des Himmels verweilen. Er wird zum Herrn sagen:  
**C** (im Feld): † Heilig, heilig, heilig, Herr Sabaôth (weitere Zeichen).  
**D** (Rand): Siegel des lebendigen Gottes, schütze vor allem Bösen den Träger dieses Amuletts.

## 6. Ausblick

Die Arbeit an den einzelnen Objekten wird noch Etliches an Zeit beanspruchen, wie mir bei der Erfassung der Armbänder einerseits schmerzlich bewusst wurde, andererseits mir gleichzeitig auch einige faszinierende Einblicke in einen weiteren Bereich gelungen sind, in dem direkte Zeugnisse von wirklichen Menschen einer vergangenen, aber dennoch mit uns in unmittelbarem Kontakt stehenden Welt im Mittelpunkt des Interesses stehen. Auch bin ich auf Hinweise von und Diskussionen mit Kolleginnen und Kollegen angewiesen, bin für jegliche (Rück)Meldung dankbar, so die zahlreichen, unschätzbaren Gespräche, Kommentare und Hilfestellungen im Laufe des 24<sup>th</sup> *International Congress of Papyrology* der *Association Internationale de Papyrologues* in Helsinki vom 1. bis 8. August 2004. Nur so ist gewährleistet, das Ganze nicht aus den Augen zu verlieren, „damit ich nicht vergeblich laufe oder gelaufen bin“ (Gal 2,2) bzw. vielmehr sogar in die falsche Richtung irre.

So manches mag vielleicht unberücksichtigt bleiben, sei es aus Mangel an Hinweisen oder einfach weil ich es übersehe, so manches bedarf erst noch intensiver Überprüfung<sup>62</sup> und so manches auch nur kurze Erwähnung finden, wie ein Medaillon (*Toronto, Royal Ontario Museum* 986.181.74<sup>63</sup>), das im Ausmaß und der Gestaltung große Ähnlichkeit mit dem eben ausgeführten Beispiel B, also Listennummer (43) aufweist, auf dem aber die Inschrift im Umlauf so sehr abgewetzt ist, dass nicht mehr festgestellt werden kann, ob hier wirklich der Anfang des griechischen Psalms 90 ursprünglich gestanden hat, wie man versucht ist das aufgrund von (43) anzunehmen. Und manches mag sicherlich erst noch gefunden, identifiziert und publiziert werden.<sup>64</sup> Dennoch soll, so die Hoffnung, die kritische Edition der Papyri und anderen Realien mit Ps 90<sup>LXX</sup> zu einer Grundlage für weiterführende und vertiefende Einblicke in die Welt der ‚einfachen‘ Menschen der damaligen Jahrhunderte werden.

<sup>62</sup> Wie die schon erwähnten drei Anhänger in Wolfe / Sternberg, Objects Nr. 192-194, und das Armband Nr. 175.

<sup>63</sup> Dauterman Maguire u.a., Art Nr. 133.

<sup>64</sup> Wer weiß beispielsweise heute schon, was in den und im Umfeld der eben bei Ausgrabungen rund um den Artemis-Tempel in Gerasa, Jordanien, als „älteste christliche Kirche des Landes“ gefundenen Ruinen alles zu Tage gefördert wird; vgl. Der Standard (vom 30. Juni 2004), Frühchristliche Kirche in Jordanien entdeckt (<<http://derstandard.at/?url=?id=1705410>>; letzter Zugriff vom 25. 08. 2004), unter Berufung auf einen Bericht der Tageszeitung *Jordan Times*.

### Summary

Psalm 90 of the Septuagint is very often preserved on papyri and epigraphic objects. In these contexts it mostly serves the purpose to protect from and / or against any evil powers. That is why the present study manifests a first attempt to depict systematically the popularity of this psalm and its apotropaic usage. Thus, after some introductory remarks on the significance and application of Psalm 90 (91), the preliminary and up to now available material for a collective edition is to be presented.

### Zusammenfassung

Der Septuaginta-Psalm 90 ist sehr häufig auf Papyri und inschriftlichen Zeugnissen erhalten, dient meist in diesen Kontexten zum Schutz vor und / oder gegen jegliche unheilvollen Mächte. Eben deshalb soll hier der erste Versuch unternommen werden, die Beliebtheit dieses Psalms in apotropäischer Verwendung systematisch zu erfassen. Somit soll, nach einigen hinführenden Anmerkungen zu Bedeutung und Applikation von Ps 90 (91), das bis dato vorläufige und verfügbare Datenmaterial für eine Sammeledition vorgestellt werden.

Abgeschlossen am 29. Dezember 2004

### Abkürzungen:

- (1) Papyri und entsprechende Editionen nach Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets, ed. J.F. Oates u.a. (BASPap.S 9), Atlanta <sup>3</sup>2001 (eine aktualisierte Fassung ist im Internet einsehbar: <<http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html>>).
- (2) Epigraphisches vor allem nach F. Bérard et al, éd.s., Guide de l'Épigraphiste. Bibliographie choisie des épigraphies antiques et médiévales, Paris <sup>3</sup>2000 zusammen mit den Online verfügbaren *Suppléments 2001, 2002 et 2003* (<<http://www.antiquite.ens.fr/guide-epigraphiste.html>>; letzter Zugriff 13.02.2004); ferner Der neue Pauly 3, 1997, XII-XXXVI; G. Pfohl (Hg.), Griechische Inschriften als Zeugnisse des privaten und öffentlichen Lebens, München <sup>2</sup>1980, 192-195; G.H.R. Horsley / J.A.L. Lee, A preliminary checklist of abbreviations of Greek epigraphic volumes: Epig. 56 (1994) 129-169.
- (3) Weitere Kurzformen für Objekte werden im Literaturverzeichnis aufgeschlüsselt.

## Bibliographie

- Amundsen, L., Christian Papyri from the Oslo Collection: SO 24 (1945) 121-147.
- Argoud, G. / Roesch, P., Inscriptions et graffites, in: Argoud, G. u.a. (Hg.), Une résidence byzantine, "l'Huilerie", Salamine de Chypre 11, Paris 1980, 38-40 mit 48 Fig. 16.
- Aune, D.E., Magic in Early Christianity (ANRW 2,23,2), Berlin 1980, 1507-1557.
- Bagnall, R.S., Archaeological Work on Hellenistic and Roman Egypt: AJA 105 (2001) 227-243.
- Bagnall, R.S., Archaeology and Papyrology: JRA 1 (1988) 197-202.
- Bar-Ilan, M., Between Magic and Religion: Sympathetic Magic in the World of the Sages of the Mishnah and Talmud: Review of Rabbinic Judaism 5 (2002) 383-399.
- Bénazeth, D., L'art du métal au début de l'ère chrétienne, Musée du Louvre. Catalogue du département des antiquités égyptiennes, Paris 1992.
- Bénazeth, D., Les coutumes funéraires, in: Rutschowskaya, M.-H., / Bénazeth, D. (Hg.), L'Art Copte en Égypte. 2000 ans de christianisme, Milan 2000, 105-144.
- Betz, H.D., Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri, in: Faraone, C.A. / Obbink, D. (Hg.), Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion, New York / Oxford 1991, 244-259.
- Betz, H.D., The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells, Chicago / London <sup>2</sup>1992.
- Biasutti, R. / Ciaranfi, A.M., braccialeto, in: Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti 7, 1949, 643-645.
- Blank, H., Das Buch in der Antike (Beck's Archäologische Bibliothek), München 1992.
- Bonner, C., Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian, Ann Arbor / London 1950.
- Bonner, C., Two Studies in Syncretistic Amulets: PAPS 85 (1942) 466-471.
- Bosson, N. / Aufrère, S.H., (Hg.), Catalogue de l'exposition Égyptes ... L'Égyptien et le copte, Lattes 1999.
- Bremmer, J., The Birth of the Term 'Magic': ZPE 126 (1999) 1-12.
- Brox, N., Magie und Aberglaube an den Anfängen des Christentums: TThZ 83 (1974) 157-180.
- Cavallo, G. / Maehler, H., Greek Bookhands of the Early Byzantine Period: A.D. 300 – 800 (BICS.S 47), London 1987.
- Collart, P., Psaumes et amulettes: Aeg. 14 (1934) 463-467.
- Collart, P., Un papyrus Reinach inédit : Aeg. 13 (1933) 208-212.
- Coquin, C. / Coquin, R.-G., Compte-rendu de Bénazeth 1992 : BSAC 32 (1993) 185-189.
- Cribiore, R., Literary School Exercises: ZPE 116 (1997) 53-60.
- Cribiore, R., Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt (ASP 36), Atlanta 1996.
- Dalton, O.M., A gold pectoral cross and an amulett bracelet of the sixth century, in: Mélanges offerts à Schlumberger, M. Gustave. À l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance (17 Octobre 1924). II: Numismatique et sigillographie, archéologie, Paris 1924, 386-390.
- Dalton, O.M., Catalogue of the Early Christian Antiquities and Objects from the Christian East in the British Museum, London 1901.

- Daniel, R.W., A Christian Amulet on Papyrus: VigChr 37 (1983) 400-404.
- Dauterman Maguire, E. u.a., Art and Holy Powers in the Early Christian House (Illinois Byzantine Studies 2), Urbana 1989.
- Dickie, M.W., The Fathers of the Church and the Evil Eye, in: Maguire, H. (Hg.), Byzantine Magic, Washington D.C. 1993, 9-34.
- Duling, D.C., Solomon, Exorcism, and the Son of David: HThR 68 (1975) 235-252.
- Eitrem, S., Die Versuchung Christi, Oslo 1924.
- Eitrem, S. / Fridrichsen, A., Ein christliches Amulett auf Papyrus (Videnskapsselskapets Forhandlingar 1921,1), Kristiana 1921.
- Elworthy, F.T., Evil eye: ERE 5 (1912) 608-615.
- Engemann, J., Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristlichen und christlichen Spätantike: JbAC 18 (1975) 22-48.
- Feissel, D., La Bible dans les inscriptions grecques, in: Mondésert, C. (Hg.), Le monde grec ancien et la Bible (Bible de tous les temps 1), Paris 1984.
- Feissel, D., Notes d'Épigraphie Chrétienne (VII): BCH 108 (1984) 545-579.
- Fournet, J.-L., Nouveaux textes scolaires grecs et coptes: BIFAO 101 (2001) 159-181.
- Froehner, W., Deux bracelets de Syrie, Collection de la comtesse R. de Béarn I, Paris 1905.
- Frösén, J., The FJHP: Epigraphic Finds, in: Frösén, J., / Fiema, Z.T. (Hg.), Petra – A City Forgotten and Rediscovered, Helsinki 2002, 181-187.
- Frösén, J., The Petra Papyri: Information and Significance, in: Frösén, J. / Fiema, Z.T., (Hg.), Petra – A City Forgotten and Rediscovered, Helsinki 2002, 18-24.
- García Martínez, F. u.a., Manuscripts from Qumran Cave 11 (11Q2-18, 11Q20-30) (DJD XXIII), Oxford 1997.
- Gardthausen, V., Griechische Palaeographie I: Das Buchwesen im Altertum und im byzantinischen Mittelalter, Leipzig 1911.
- Godwin, J., Mystery Religions in the Ancient World, San Francisco 1981.
- Groß, W.H., Inschriften, in: DKP 2, 1979, 1412-1415.
- Hamburger, A., A Greco-Samaritan Amulet from Caesarea: Israel Exploration Journal 9 (1959) 43-45.
- Heinen, H., Eine neue alexandrinische Inschrift und die mittelalterliche laudes regiae, in: Wirth, G. (Hg.), Romanitas – Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit, Berlin / New York 1982, 675-701.
- Herter, H., Armband, in: RAC 1, 1950, 676-678.
- Horak, U., Reiter und Reiterheilige, in: Henner, J. u.a. (Hg.), Christliches mit Feder und Faden (Nilus 3), Wien 1999, 81-89.
- Horsley, G.H.R., The Lord's Prayer in a necropolis: NDIEC 3 (1983) 103-105.
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., Psalmen 51-100 (HThK.AT), Freiburg, Br u.a. 2000.
- Hugger, P., Jahwe meine Zuflucht. Gestalt und Theologie des 91. Psalms (Münsterschwarzacher Studien 13), Münsterschwarzach 1971.
- Ioannidou, G., Catalogue of Greek and Latin Literary Papyri in Berlin (P. Berol. inv. 21101-21299, 21911), Mainz 1996.
- Jahn, O., Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten (BVSGW.PH 7), Leipzig 1855.
- Jalabert, L., Citations bibliques dans l'épigraphie grecque, in: DAOL 3,2, 1948, 1731-1756.

- Jeffers, A., *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 8), Leiden u.a. 1996, 118-121.
- Jordan, D., 'Άλλο ένα παράδειγμα του Ψαλμού 90.1: Ευλιμένη 3 (2002) 201.
- Jordan, D., *Choliambos for Mary in a Papyrus Phylactery*: HThR 84 (1991) 343-346.
- Jordan, D., *Ψηγματα κριτικής*, 4-10: Ευλιμένη 2 (2001) 155-160.
- Kern-Ulmer, B., *The Depiction of Magic in Rabbinic Texts: The Rabbinic and the Greek Concept of Magic*: JSJ 27 (1996) 289-303.
- Khater, A., *L'emploi des Psaumes en thérapie avec formules en caractères cryptographiques*: Bulletin de la Société d'Archéologie Copte 4 (1938) 123-176.
- Koenen, L., *The Carbonized Archive of Petra*: JRA 9 (1996) 177-188.
- Kotansky, R., *Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets*, in: Faraone, C.A. / Obbink, D. (Hg.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York / Oxford 1991, 106-137.
- Kulakowsky, J., *Eine altchristliche Grabkammer in Kertsch aus dem Jahre 491*: RQS 8 (1894) 49-87.309-327.
- La'da, C.A. / Papathomas, A., *A Greek Papyrus Amulet from the Duke Collection with Biblical Excerpts*: BASPap 41 (2004) (im Druck).
- Lässig, E., *Ein Amulett mit Reiterdarstellung und Opfer des Isaak*, in: Horak, U. (Hg.), *Realia Coptica. Als Festgabe zum 60. Geburtstag von Hermann Harrauer*, Wien 2001, 55-64.
- Le Blant, E., *Tablai égyptiennes à inscriptions grecques (suite)*: RAr NS 29 (1875) 231-243.
- Leclercq, H., *Antioche (Archéologie)*, in: DACL 1 (1924) 2359-2427.
- Leclercq, H., *Bracelets*, in: DACL 2,1 (1925) 1118-1121.
- Lefebvre, G., *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte*, Service des Antiquités de l'Égypte, Paris 1907.
- Levene, D., *"... and by the name of Jesus ..."* An Unpublished Magic Bowl in Jewish Aramaic: JSQ 6 (1999) 283-308.
- Luck, G., *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman World*. A Collection of Ancient Texts, Baltimore-London 1985.
- Lumbroso, G., *Documenti Greci del Regio Museo Egizio di Torino*, Torino 1869.
- Man, A., *Armbänder*, in: PRE 1, 1896, 1180.
- Mango, M.M., *Silver from Early Byzantium. The Kaper Koraon and Related Treasures*, Baltimore, Maryland 1986.
- Maspero, J., *Bracelets-amulettes d'époque byzantine*: ASAE 9 (1908) 246-258.
- Menzel, H., *Ein christliches Amulett mit Reiterdarstellung*: Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz 2 (1955) 258-261 u. Tafel 4.
- Merino, L.D., *Targum de Salmos. Edición Príncipe del Ms. Villa-Amil n. 5 de Alfonso de Zamora (Bibliotheca Hispana Biblica 6)*, Madrid 1982.
- Metzger, B.M., *A Magical Amulet for Curing Fevers*, in: Daniels, B.L. / Suggs, M.J. (Hg.), *Studies in the History and Text of the New Testament*, in honor of K.W. Clark (StD 29), Salt Lake City 1967, 89-94.
- Meyer, W.M. / Smith, R. (Hg.), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton / New York 1999 (orig. publ. San Francisco 1994).

- Milne, J.G., *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire: Nos 9201-9400, 26001-26123, 33001-33037. Greek Inscriptions, Le Caire 1905* (Nachdruck: Osnabrück 1977).
- Mouterde, R., *Objets Magiques: Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beyrouth 25,6 (1942/43) 103-128.*
- Mowinkel, S., *Psalmenstudien. I, Kristiana-Oslo 1921; V, Kristiana-Oslo 1924* (alle Bde. Nachdruck 1961).
- Naveh, J. / Shaked, S., *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity, Jerusalem*<sup>3</sup>1998.
- Nees, L., *The Gundohinus Gospels, Cambridge / Mass. 1987.*
- Nicolosky, N., *Spuren magischer Formeln in den Psalmen (BZAW 46), Gießen 1927.*
- Pasternak, B., *Doktor Shiwago. Übersetzung v. Reschke, T., Berlin 1992.*
- Pestman, P.W., *The New Papyrological Primer, Leiden u.a.*<sup>2</sup>1994.
- Peterson, E., ΕΙΣ ΘΕΟΣ. *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen (FRLANT 41), Göttingen 1926.*
- Piccirillo, M., *Un braccialetto cristiano della regione di Betlem: SBFLA 29 (1979) 244-252.*
- Pietersma, A., *The Edited Text of P. Bodmer XXIV: BASP 17 (1980) 67-79.*
- Pillinger, R., *Drei Amulettarmbänder mit Psalmziten, in: Horak, U. (Hg.), Realia Coptica. Als Festgabe zum 60. Geburtstag von Hermann Harrauer, Wien 2001, 75-80.*
- Pintaudi, R., *Amuleto cristiano: LXX, Ps. 90.4-13, in: Pintaudi, R. (Hg.), Greek Papyri I (Manuscripts in the Schøyen Collection 4), Oslo 2004, Nr. 16 mit Taf. XI.*
- Pradel, F., *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 3,3), Giessen 1907.*
- Préaux, C., *Une amulette chrétienne aux Musées Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles: CEg 10 (1935) 361-370.*
- Prentice, W.K., *Part III of the Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900 = AAE 3, New York 1908.*
- Prentice, W.K., *Syria: Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-5 and 1909. Division III: Greek and Latin Inscriptions. Section B: Northern Syria, Leyden 1908-22.*
- Puech, É., *Les deux derniers Psaumes davidiques du rituel d'exorcisme, 11QPsAp<sup>a</sup> IV 4 - V 14, in: Dimant, D. / Rapaport, U. (Hg.), The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research (Studies on the Texts of the Desert of Judah 10), Leiden 1992, 64-89.*
- Rebiger, B., *Die magische Verwendung von Psalmen im Judentum, in: Zenger, E. (Hg.), Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum (HBS 36), Freiburg, Br u.a. 2003, 265-281.*
- Renan, E., *Mission de Phénicie. Paris 1864.*
- Ross, M., *Catalogue of the Byzantine and Early Mediaeval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection. I: Metalwork, Ceramics, Glass, Glyptics, Painting, Washington D.C. 1962.*
- Rupprecht, H.-A., *Kleine Einführung in die Papyrskunde (Die Altertumswissenschaft), Darmstadt 1994.*
- Schäfer, P. / Shaked, S. (Hg.), *Magische Texte aus der Kairoer Geniza 1 u. 2 (TSAJ 42 u. 64), Tübingen 1994/96.*
- Schubart, W., *Einführung in die Papyrskunde, Berlin 1918 (Nachdruck 1980).*

- Seybold, K., *Die Psalmen* (HAT 1,15), Tübingen 1996.
- Shaked, S., *Jesus in the Magic Bowls. Apropos Dan Levene's "... and by the name of Jesus ..."*: JSQ 6 (1999) 309-319.
- Siegert, V., *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta* (Münsteraner Judaistische Studien 9), Münster 2001.
- Strzygowski, J., *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, nos 7001-7394 et 8742-9200: Koptische Kunst, Service des Antiquités de l'Égypte*, Wien 1904 (Nachdruck Osnabrück 1973).
- Taylor, C., *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests from the Taylor-Schechter Collection*, Cambridge 1900.
- Tchernetska, N., *Hand-List of the Greek Palimpsests in Cambridge Libraries*, in: Prato, G. (Hg.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca* (Cremona, 4-10 Ottobre 1998) (Pap.Flor. XXI), Firenze 2000, 2,733-739.
- The Midrash on Psalms. The Second of Two Volumes. Transl. from the Hebrew and Aramaic by Braude, W.G.* (Yale Judaica Series 13), New Haven 1959.
- Trachtenberg, J., *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, New York 1939 (Nachdruck New York 1970).
- Turner, E.G., *Greek Manuscripts of the Ancient World*, Parsons, P.J. (Hg.) (BICS Supplement 46), London 1987.
- Van Haelst, J., *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* (Université de Paris IV Paris-Sorbonne. Série «Papyrologie» 1), Paris 1976.
- Van Minnen, P., *House-to-House Enquiries: An Interdisciplinary Approach to Roman Karanis*: ZPE 100 (1994) 227-251.
- Viaud, P.G., *Salomon et Sisinnios dans la magie copte*, in: Viaud, P.G., *Magie et coutumes populaires chez les Coptes d'Égypte*: Sisteron 1978, 107-131.
- Vikan, G., *Two Byzantine Amuletic Armbands and the Group to which They Belong*, *The Journal of the Walters Art Gallery* 49 / 50 (1991 / 92) 33-51 (= Vikan, G., *Sacred Images and Sacred Power in Byzantium* [Variorum Collected Studies Series], Aldershot / Burlington 2003, Art. XI).
- Vikan, G., *Art and Marriage in Early Byzantium*: DOB 44 (1990) 145-163 (=Vikan, G., *Sacred Images and Sacred Power in Byzantium* [Variorum Collected Studies Series], Aldershot / Burlington 2003, Art. X).
- Vikan, G., *Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium*: DOP 38 (1984) 65-86 (=Vikan, G., *Sacred Images and Sacred Power in Byzantium* [Variorum Collected Studies Series], Aldershot / Burlington 2003, Art. IX).
- Vikan, G., *'Guided by Land and Sea': Pilgrim Art and Pilgrim Travel in Early Byzantium*, in: Tesseræ. Festschrift für Josef Engemann (JbAC.E 18), Münster 1991, 74-92 (=Vikan, G., *Sacred Images and Sacred Power in Byzantium* [Variorum Collected Studies Series], Aldershot / Burlington 2003, Art. VIII).
- Vikan, G., *Byzantine Objects of Daily Life in the Menil Collection I* (forthcoming).
- Vikan, G., *Byzantine Pilgrimage Art* (Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications 5), Washington D.C. 1982.
- Vikan, G., *Early Byzantine Pilgrimage Devotionalia as Evidence of the Appearance of Pilgrimage Shrines*, in: *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie* (Bonn, 22.-28. September 1991) (JbAC.E 20 / 1), Münster

- 1995 377-388 (=Vikan, G., Sacred Images and Sacred Power in Byzantium [Variorum Collected Studies Series], Aldershot / Burlington 2003, Art. VI).
- Vikan, G., Byzantine Pilgrims' Art, in: Safran, L. (Hg.), Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium, Pennsylvania 1998, 229-266 (=Vikan, G., Sacred Images and Sacred Power in Byzantium [Variorum Collected Studies Series], Aldershot / Burlington 2003, Art. V).
- Vikan, G. / Nesbitt, J., Security in Byzantium: Locking, Sealing, and Weighing, Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications 2, Washington D.C. 1980.
- Waddington, W.H., Inscriptions grecques et latines de la Syrie, Paris 1870 (Nachdruck Rom 1968).
- Wamser, L. / Zahlhaas, G. (Hg.), Rom und Byzanz. Archäologische Kostbarkeiten aus Bayern, München 1998.
- Wiegemann, F.A.M., Magie I, RGG<sup>4</sup> 5, 2002, 661f.
- Wolfe, L.A. / Sternberg, F., Objects with Semitic Inscriptions 1100 B.C.-A.D. 700. Jewish, Early Christian and Byzantine Antiquities, Waldkirch 1989 (Zürich: Frank Sternberg; Auction XXIII, November 20, 1989).

Dr. Thomas J. Kraus  
Am Schwalbennest 5  
91161 Hilpoltstein  
Federal Republic of Germany

t.j.kraus@web.de  
tosal@mac.com  
Tel. +49 91 74 97 61 17  
Mobile +49 17 05 82 11 62



# Hair in the Bible and in Ancient Egyptian Culture

## || Cultural and Private Connotations

*Pnina Galpaz-Feller*

In the Bible and in ancient Egypt, as in other cultures in the Ancient Near East, hair transmitted a cultural message.<sup>1</sup> This article will emphasize the variations of the message that was conveyed by hair in Egypt as compared to the Bible.

Egyptian documents were mainly pictographic, but today we have first-hand information about hair. This information has accrued from archaeological excavations in Egypt and includes many findings: locks of hair, wigs, and combs and the hair of mummies, which confirms the pictographic documentation.<sup>2</sup> In contrast, the Biblical descriptions of hair are primarily written. However, depictions of Semites that appear in Egyptian art as well as in other cultures in the Ancient Near East provide valuable information about Semitic hairstyles and dress traditions. Despite the differences between written Biblical records and pictographic evidence, each form manages to transmit a cultural message by means of hair in its own way.

The present article does not relate to hair as an aesthetic element, as a symbol of erotic attraction, or as a sign of humiliation. Nor will it discuss metaphorical images that contain descriptions of hair. This article will, however, try to show how, in Ancient Egypt, hair served as a code to indicate social status, testifying to class, gender, and age, and reinforcing an elitist conception of that order of existence. In contrast, in the Bible, hair transmitted a message about the life of the person as an individual and indicated an inner personal psychological processes experienced by that person.

### Hair in Egypt

Most of the Egyptian documentation refers to the social elite. However, in many scenes, alongside members of that elite, people from other social classes are found. Hair styles changed over time in Egypt, but they always served to distinguish between genders and social classes. Until puberty, there was no difference in hair style between boys and girls. Almost every-

---

<sup>1</sup> Galpaz-Feller, *Women* 154-155; Leach, *Hair*.

<sup>2</sup> Green, *Hairstyles* 73.

one had a shaved head, or the hair was cut short, with a small curl or braid left hanging next to the ear on the right side of the head. This hairstyle appears as early as the ancient dynasty and symbolizes that the person depicted is a young child. Children from lower classes are usually completely bald. The king's children have a hairdo similar to that of the nobility. However, they are differentiated from the social elite mainly by the decorations of their hair. Hair did not indicate gender and social class until people reached full maturity.<sup>3</sup> For example, in plaster no. 1329 from the British Museum Inherkhau is shown with his son. The father wears a long wig, which reaches his shoulders, and the son is shaven, except for two rows of short hair with the braid of youth on his right side.<sup>4</sup>

The hair of male children who reached maturity was shaven. The custom of shaving hair developed mainly to keep the head cool, as well as to promote hygiene. Considerable effort was necessary in order to keep parasites away from hair and to maintain proper cleanliness. The men whose hair was shaven were mainly members of the upper classes who held public office and worked outside of their homes. A man wore a short, light, and airy wig on his shaven head.<sup>5</sup> Only men from the lower classes, who worked in service capacities such as apprentices, shepherds, fishermen, field hands, simple laborers, and the like, appeared in public with their heads shaved or with unkempt hair. We find evidence of this in several tomb decorations, including in the ostraca of Deir el Medina, and in illustrations from the Turin papyrus, where workers are shown in the fields.<sup>6</sup> Similarly, in the plaster from the tomb of Nebamun in the British Museum, the royal scribe wears a short wig, as befits a person with such an honorable profession, whereas the workers who herd the ducks are bald.<sup>7</sup>

Hair played a central role in constructing the hierarchy of the aristocratic society in general and within the family in particular.<sup>8</sup> To create a distinction between father and son, the father wore a wig different from that of the son. The father's headpiece was long and hung down to his shoulders. Sometimes the wig consisted of curls, braids, or was divided into locks. In con-

<sup>3</sup> Some scholars regard this hairstyle as a puberty rite; see Janssen / Janssen, *Growing up* 37.97.

<sup>4</sup> James, *Painting* 35.

<sup>5</sup> Meskell, *Life* 158-159; Cox, *Construction*; Fletcher, *tale*; Lucas, *Wigs*.

<sup>6</sup> Meskell, *Life* 138; on the controversial meanings of the Turin papyrus see: 138 עמ' אסמאן, *Literatur* 35 off; Omlin, *Papyrus* 55001.

<sup>7</sup> James, *Painting* 31.

<sup>8</sup> Most of the documentation comes from paintings and reliefs that are found in the tombs of the Egyptian nobility, from the Middle Kingdom on. Meskell, *Life* 158-161; Robins, *Hair*; Naguib, *Hair*.

trast, to show the lesser importance of the son in the family hierarchy, the son wore a short straight or rounded wig. Such wigs were regarded as less honorable than long hairpieces. Occasionally the son appears bald in family scenes, to emphasize his inferior status. The forms of wigs and hairstyles changed according to shifts in the fashion styles of each period. Nevertheless, hairstyles always served as a code to indicate social status and to emphasize the intergenerational connection.

Men from the high social classes did not limit themselves to hair as a symbol of their social status. They also used their beards to indicate their elevated societal positions. Beards were short, in the style of goatees, and they symbolized the status and importance of their wearers. In many cases, Egyptian kings and noblemen are shown with a braided beard looped around their ear. Such beards represented the rebirth of the god Osiris and symbolized monarchy by the grace of the god, a symbol of power and masculinity. Indeed, even Queen Hatchepsut is shown in Egyptian iconography wearing such a beard.<sup>9</sup> When the beard was straight, this was a sign that the person depicted was still alive. When the beard was braided and curved upward, this was a sign that the subject had died. Examples of braided beards, curved upward are often seen in pictures on coffins. In archaeological excavations amulets have been found in the form of beards, apparently giving their owners faith in a long life and sexual potency in the next world.

Ways of combing hair and wigs changed from period to period. During the Old Kingdom (2640-2134 BCE) wigs were ordinarily simple and short, and those of men were shorter than those of women. During the Middle Kingdom (2134-1650 BCE) and the New Kingdom (1552-1070 BCE), longer and fuller wigs became fashionable, indicating the wealth of their owners. In the Amarna Period, in the mid-eighteenth dynasty, for a short time, men and women had almost an identical hairstyle or wig: short, curled, Nubian style. This fashion recurred in the twenty-fifth dynasty. The gender difference in these periods is expressed mainly in the quality of the wig; a man's wig was of better quality. Along with adoption of short Nubian wigs, traditional wigs continue to appear and distinguish between the genders.<sup>10</sup>

Despite the brief overlap in styles during the Amarna Period, women's hair was different from that of men almost throughout the history of ancient Egypt. When girls reached puberty, they were regarded as young women. Chronological age was not as important as the indication of the new social

---

<sup>9</sup> Galpaz-Feller, *Women* 155; Green, *Hairstyles* 74; Forbes, *Beards*; Tyldesley, *Hatchepsut* 129-132; Watterson, *Women* 140.

<sup>10</sup> Green, *Hairstyles* 71; Samson, *Amarna*; Tyldesley, *Daughters* 157; Watterson, *Women* 102-104.

status they had attained.<sup>11</sup> Young women wore a wig, from which locks of hair showed. Egyptian women usually wore their hair long or down to their shoulders unlike the men of ancient Egypt, who usually worked outside the home, the primary responsibilities of women in ancient Egypt were in the home. Thus there was no reason for the women to shave their heads because they had the time to invest in the intricacies of hair care. During the Middle Kingdom, women used to part their hair in the middle, so that it fell on both shoulders, and the rest of their hair fell on the napes of their necks and their backs. This hair style was typical of the Egyptian goddess Hathor, who symbolized eroticism and was known for her beautiful hair. The goddess *Rnpt-nfr.t*, who symbolized one of the embodiments of Hathor, was also recognized for her beautiful tresses and called “she with the beautiful hair.”<sup>12</sup> In paintings from the New Kingdom, women appear with flowing or braided hair that reached their shoulders. Many of these hairstyles were apparently wigs. Two kinds of wig were especially prominent in the New Kingdom. In the beginning of the eighteenth dynasty, the tripartite wig, similar to the hairstyle of the goddess Hathor is prominent. At the end of the period, the enveloping wig became prominent.<sup>13</sup>

The erotic implications of the woman’s hair remained even after she had donned a wig. In the examination of embalmed women, abundant hair was found beneath the wig.<sup>14</sup> More than anything else, the women’s hairstyle symbolized gender and age and had less to do with social status. Unlike the hair of men during this time, women’s hair lacks a symbol of intergenerational connection. Sometimes it is difficult to distinguish clearly between with wig of a matron and that of a servant.<sup>15</sup> The social status of women was indicated by the type of hair and the nature of the braiding and decoration of the wig. Among women of the lower classes, hair was sometimes singed at the ends and a wig of plant fibers was added. The nature of the braiding was

<sup>11</sup> Robins, *Hair* 64.

<sup>12</sup> Paintings of female hairdressers and the design of hairstyles, in addition to hairpins and hair ornaments, were connected with the goddess Hathor. On that see Riefstahl, *Hairdresser*; Riefstahl, *Two Hairdressers*. Derchain, *perruque* 59.

<sup>13</sup> These wigs symbolized the goddess Hathor, the symbol of the divine mother, the fertility goddess; see Malaise, *Histoire*; Blackman, *Position*. Derchain, *perruque*. Hairstyles in the eighteenth dynasty became one of the important criteria for the figurative drawings that have been found in archaeological excavations in Egypt. On them see Davies, *Queen*; Haynes, *Development*.

<sup>14</sup> Hair as an erotic expression stands out in Egyptian love poetry in the story of the two brothers, al Bata and his sister-in-law, and the story of the shepherd and the goddess; on this see Manniche, *Life* 64-69; Lichtheim, *Literature II* 182-192; Hollis, *Tale* 89-91.

<sup>15</sup> Robins, *Hair* 64-65.

expressed in the airiness of the wig and in the number of hairs braided into it (an average wig contained 120,000 braided hairs).<sup>16</sup> The ornaments of the wig indicated the socio-economic condition of the woman who wore it. These ornaments varied and included pins, silver cones, and similar decorative pieces which can be seen in tombs of noblewomen and royalty from the twelfth dynasty onward.<sup>17</sup>

In the Middle Kingdom, dancers are shown performing acrobatics, while their heads are decorated with various ornaments. Hair ornaments began to appear as early as the Ancient Kingdom, and they were often braided with ribbons. Flowers and wreaths of leaves, both for decoration and for fragrance, were attached to the ribbons. Women who had recently given birth and wet-nurses also had special hairstyles, as we see from the ostraca of Deir el Medina.<sup>18</sup>

Some scholars seek to establish a distinction between young women who had reached full maturity and older women on the basis of the style of their wigs. Sometimes young women appear in a wig divided into three parts, but instead of hair flowing down to their backs, the hair is plaited into braids. However, this distinction between young and older women is difficult to demonstrate, because the braided hairstyle appears in only a very limited number of drawings.<sup>19</sup> Similarly, variations in the style of hair or wig may also indicate specific professions such as priestesses or servant of the gods with no specific distinction made for age or maturity. Priestesses of all ages of the goddess Hathor, for example, appear with abundant, curly hair, which was sometimes braided.<sup>20</sup> Women mourners are depicted with loose ungathered hair. Female dancers and musicians did not wear wigs; their hair was long and gathered in a ponytail, or in a braid that ended in the form of a ball. Dancers can also be seen with their hair flowing over their shoulders, arranged in two thin braids that reached down to their breasts.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Tyldesley, *Daughters* 155; Cox, *Construction* 69. Extensive chemical analysis shows that in most cases wigs were made of human hair, and only a few wigs, belonging to people of lower classes, were made of vegetable fibers, including date fibers; on this see Fletcher, *Hair* 499; Eisa, *Study*; Garetto, *L'Accounian-tura*.

<sup>17</sup> In the Westcar papyrus from the time of King Snefru, hairpins are mentioned. See Lichtheim, *Satire* 216-217; Watterson, *Women* 110.

<sup>18</sup> On nursing women's hairstyles see the example of the statuette of a nursing woman and her maid, who is arranging her hair. Janssen, *Growing up* 16, and illustration 7; Brunner-Traut, *Wochenlaube*; Kemp, *Wall Paintings*; Pinch, *Child-birth*.

<sup>19</sup> Robins, *Hair* 64.

<sup>20</sup> Derchain, *Senefrou*.

<sup>21</sup> Lexová, *Dances* 59-60 fig: 24, 30, 31, 50, 75; Robins, *Women* 69.

Thin hair and baldness symbolized illness and was regarded as shameful in both sexes. The Queen Ahmose Nefertari, who died at a relatively old age, appears with thinning hair.<sup>22</sup> The embalmers placed a wig of full hair on her head, to spare her the shame of arriving in the world to come with a bald head. When people's hair became thin, it was customary to attach extra hair to their heads. Additional hair was also added to the wigs, so that it would appear to be fuller.<sup>23</sup> The hair of Queen Maryet-Amun of the eighteenth century appears to have been thin. Among the items buried with her in Thebes was a basket of curls that were apparently meant to be added to her hair or to her wig.<sup>24</sup>

Hair, as it appears in drawings, paintings, and reliefs, is dark brown or black, as it seems that this was the Egyptian ideal of beauty. In medical papyri, prescriptions were found for preventing white hair, hair loss, and the like. For example, the Ebers papyrus prescribes, "fat of lion 1; fat of hippopotamus 1; fat of chrocodile 1; fat of a cat 1; fat of snake 1; fat of ibex 1. Make as one thing. Smear (or anoint) the head of the bald person with it. ..."<sup>25</sup> In wig factories dark powders have been found which were apparently used to dye the wigs.

Because of the importance of hair as a symbol of social status, members of the upper classes tried to avoid appearing in public either bald or with gray hair. Only rarely is white or gray hair seen in tomb drawings belonging to the aristocracy. White or gray hair is usually found in the tombs of members of the lower classes. For example, in a drawing from the nineteenth dynasty in Deir el Medina, from the tomb of Pashedu, his family appears in a drawing with three registers. The upper register shows Pashedu's father with white hair, and his mother with gray hair. After Pashedu's parents, his three younger brothers appear with black hair. One of the brothers is bald, and the other two wear black wigs that hang down to their shoulders. The bald brother was apparently the youngest. The middle register shows Pashedu's father-in-law, with grayish hair, and his mother-in-law, also has gray hair. After them appears a woman with a black wig with white locks peeking out from underneath. The third register shows Pashedu's children and his wife, all of whom have black hair. In the tomb of the sculptor Ipy, from the nineteenth dynasty in Thebes, Ipy is shown with gray hair in the scenes that

---

<sup>22</sup> Tyldesley, *Daughters* 155.

<sup>23</sup> On additions to hair see Cox, *Construction*.

<sup>24</sup> Winlock, *Tomb 9-10*, pls. 13, 33.

<sup>25</sup> Medical prescriptions for preventing the graying of hair are found in the Ebers papyrus, pars. 451-463, and prescriptions for preventing hair loss are found in pars. 464-474. The Edwin Smith papyrus relates to the prevention of diseases and offers prescriptions for preserving youth; see Nunn, *Medicine* 149-150.

depict his transition from life in this world to life in the next world, while in other scenes he appears with black hair.<sup>26</sup>

Even when designing the coffins for the dead, Egyptian artists were meticulous about the depictions of the hair styles of the departed. When mummies were laid to rest in coffins, it was customary to draw them on the coffin with a hairstyle different from the one they wore while still alive. Long, straight wigs are seen on the coffins of both men and women, though the women's wigs are typically longer. This archaic style characterized kings and gods. Kings usually had a royal beard as well, rounded at the end.<sup>27</sup>

Extensive concern with hair gave rise to various professions and to the development of an entire industry, a profitable branch of the economy that dealt with hair care. Wigs were regarded as a necessity for both life in this world and the life in the world to come. The Book of the Dead, Spell 99 refers to wearing a wig or adding hair during the embalming of the deceased person's head.<sup>28</sup> Wigs and parts of wigs have been found in tombs from the time of the Middle Kingdom on, and mainly during the New Kingdom. Archaeological excavations have unearthed workshops for making wigs, though it is still not clear whether wigs were made to order individually or whether they were sold commercially, ready to wear, as it were.<sup>29</sup> As part of the hair industry, special aromatic oils were made for hair, and fine hair ornaments were developed.<sup>30</sup> The written documents as well as the pictographic findings mention the profession of hair-stylist. Urban hair-styling developed along with private hair-styling.<sup>31</sup> For example, in the tomb of Nefru, on a relief from Deir el Bahri, from the eleventh dynasty, which is found today in the Brooklyn Museum, Henut, the hair-dresser, is shown

<sup>26</sup> Meskell, *Life* 92-93; Mahmoud, *Ii-neferti*; Janssen / Janssen, *Growing up* 15. 23-25.

<sup>27</sup> Robins, *Hair* 68.

<sup>28</sup> Faulkner, *Egyptian Book* 111.

<sup>29</sup> In 1974, an archaeological expedition from Poland discovered remains of a wig workshop in Deir el Medina; see Laskowska-Kusztal, *atelier*; Müller, *Perücke*.

<sup>30</sup> In depictions of feasts, one can see conical forms on the heads of guests and servants. These cones were bodies of oily ointment made of tallow imbued with myrrh; see Green, *Hairstyles* 73.

<sup>31</sup> Private hairdressers, especially women who served the queen, were of particularly high status. In reliefs from the eleventh dynasty, Inu is shown weaving an addition into her mistress' hair, as well as in a relief from Deir el Bahri, Queen Nefru appears with her hairdresser Henut; Capel / Markoe, *Mistress* 96.105; Speidel, *Friseure*, esp. 91-95.137-149; Riefstahl, *Hairdresser*; Riefstahl, *Two Hairdressers*; Gauthier-Laurent, *scènes. On a public barber and his life*, see the satirical papyrus of the professions: Lichtheim, *Satire* 186.

holding a curl, while trying to braid it into her mistress' wig.<sup>32</sup> Because the Egyptians attributed great importance to hair as a definer of social status, hair-dressers appear in burial scenes as part of Egyptian iconography. In these scenes, hairdressers are shown combing or arranging the hair or wigs of their mistresses. Such scenes appear on coffins, steles, and in tomb painting from the eleventh dynasty on.

By its nature as a definer of social status, hair served as a code of ethnic identification. People of foreign ethnic origin were painted with hair different from the common Egyptian style. For example, in a plaster in the tomb of the vizier Rekhmire, foreign delegations are shown bringing tribute from conquered lands, and their hair is depicted differently from that of the Egyptian officials. Another example of a foreign delegation appears before King Akhenaten in the tomb of Ramose, and their hair, too, is styled differently from that of the Egyptians. In another example, the tomb of Horemheb, from the eighteenth dynasty, on a sunken relief an Egyptian soldier is shown leading a Nubian prisoner. The Egyptian soldier wears a wig that reaches to his shoulders, whereas the Nubian soldier has short, curly hair.<sup>33</sup> In a stele found at El Amarna, a woman is shown next to her husband, who has a foreign hairstyle. Foreignness is also depicted in the skin color and dress of the individual. In a painting from the tomb of Harmhabi, foreign women are shown with their children. In this painting, too, their foreign ethnic origin is shown mainly by the hairstyle.<sup>34</sup>

A clean-shaven man with short dark hair was regarded as the Egyptian ideal of beauty. In Egyptian art, men of foreign ethnic origin are hairy and bearded. In the "Story of Sinuhe," when Sinuhe returns to Egypt after a long exile, he is described as having wild, loose hair which allows the Egyptians to identify him as a nomad. They say, "Here is Sinuhe, come as an Asiatic, a product of nomads!"<sup>35</sup> Similarly, the god Seth, is depicted with loose hair implying his status as an insurgent. He is revealed on one of the walls of the temple in Dendara as rebellious hirsute who disturbs the social order (*šnty*).<sup>36</sup>

Hair in ancient Egypt symbolized obvious gender distinctions as well as social status and age. As part of the standard social codes of Egypt, hairstyles were only changed at specific times. These changes reflect the cycle of life – the transition from childhood to adulthood, from life to death. Ultimately, the great significance of hair in Egyptian culture became a source of

<sup>32</sup> Capel / Markoe, *Mistress* 105.

<sup>33</sup> James, *Painting* 42.

<sup>34</sup> Tyldesley, *Daughters* 46-47; Bouriant, *women* Plate 4.

<sup>35</sup> Lichtheim, *Satire* 262 line 265.

<sup>36</sup> On this see Naguib, *Hair* 11.

income and profit for Egypt. Hair care became a professional occupation that included wig making and the production of combs, hairpins, and hair dye.

### Hair in the Bible

Unlike in Egypt, the Bible sees men with long hair as a sign of beauty, strength, and masculinity. Assau the masculine hunter is described as having a lot of hair: "Assau my brother is a man of hair ..." (Gen. 27,11). Elijah the prophet is similarly described as "a man of hair" (2 Reg. 1, 8). His unique and impressive appearance allowed Ahaziah to identify him as a holy prophet. The rambunctious children who cursed Elijah by saying "Go up, thou bald head; go up, thou bald head" (2 Reg. 2, 23) are met by the fierce reprimand of Elisha, Elijah's loyal student. Elisha understood that Elijah's abundance of hair was a sign of his divinity and holiness.

Not many physical descriptions exist about hair and hairstyles in the bible. Women usually grew their hair until it reached their shoulders (Cant. 4,1). Jesaia the Prophet describes the hairstyles of the women of Jerusalem. He describes the hair as "well set" as opposed to baldness. Such well set hair apparently implies gathered hair that was fastened at the nape of the neck (Is. 2,24). Samson the Judge is described as having hair of weaves (Jud. 16,13) and the hair of Abshalom was the source of his beauty as well as the reason for his death (2 Sam. 14,25-26; 18,9). Long beards were a sign of dignity and honor (Ps. 133,4). Thus the Egyptian practice of shaving the hair and beard was not acceptable to the Jews of the Ancient Near East. In fact, Semites regarded shaving the beard is a sign of disgrace and humiliation (2 Sam. 10,4) or a sign of mourning (Is. 41,5).<sup>37</sup>

Archeological evidence of the long hair of women and the full beards of men also testifies to the Ancient Near Eastern mores of hair. The Egyptian scenes from the pre-dynastic and old kingdom include descriptions of Semites, the Asiatics, who are different in their facial features and hairstyles than the local Egyptians. The male Asiatics are identified by their thick dark hair that they wore at neck length and their long beards.<sup>38</sup> Women are depicted with long hair. For example, the palette from Hierakonpolis includes drawings of Asiatics who have full heads of hair and thick beards. Similarly, the palette of Nar-Mer from the first dynasty and the ivory engraving from

<sup>37</sup> Fishbein, Hair.

<sup>38</sup> Hair color appears to have been black, therefore the biblical narrator show a necessity in emphasizing the color of Assau's hair (Gen. 25,25) and David's hair (1Sam. 16,12; 17,42).

Abydos depict King Dan grabbing and Asiatic enemy by his long hair.<sup>39</sup> The drawing in the tomb of Beni Hasan from the middle kingdom illustrates a group of thirty seven Asiatics that includes men, women, and children. The men have beards and full heads of hair and the women have long hair that reaches their shoulders.<sup>40</sup> The hairstyle that symbolized the Asiatics in the ancient and middle kingdom did not change even in the new kingdom. From this period there is a significant amount of evidence from the tombs of Saqqara, Thebes, and the walls of the Egyptian temples.<sup>41</sup> Besides the reliefs and the depictions on the wall there are also depictions drawn on earthenware and clay figurines from the Land of Israel which include women with long hair and men with full beards. After the eighth century there is an Assyrian influence on hairstyles; from this period on hair is worn in curls as was the custom of the Assyrians.<sup>42</sup>

Hair in the Bible gives outward expression to inner personal processes undergone by an individual. For example, the Nazirite is forbidden to shave his hair (Num. 6). The laws of the Nazirite do not allude to the motives that led a person to take the Nazirite oath. However, it is clear that the motive is personal, and it is reminiscent of other oaths of renunciation, by which people obligate themselves to assume certain forms of asceticism (Num. 30,3).

The biblical legislator specifically states: “When either man or woman shall separate themselves to vow a vow of a Nazirite, to separate themselves unto the LORD” (Num. 6,2). The possibility of becoming a Nazirite is available to any man or woman, with no distinction of gender, age, or status. The Nazirite consecrates him or her self for a determined time. When a person takes the Nazirite oath, he or she must refrain from drinking wine or eating the products of the vine, from contact with dead bodies, and from cutting their hair: “there shall no razor come upon his head” (Num. 6,5). A Nazirite, the person taking the vow, allows his or her hair to grow as a special sign of consecration. That consecration breaks the routine of life and is achieved by withdrawal from the general community and by refraining from doing actions that are permitted to other people.

If those taking the oath become impure before the term of their oath, they must be purified, and only afterward can they shave off their hair. The impurity cancels the Nazirite oath, and the Nazirite must begin counting the

<sup>39</sup> Pritchard, Pictures 1-5 ff.; Aldred, Art 34-36; Smith, Art 32; Robins, Art 14-18. Goedicke, *Abi-Sha(I)*'s.

<sup>41</sup> Pritchard, Pictures 14-15.20; Aldred, Art 185; Smith Art 243. Yurco tries to identify the Israelites that are mentioned in the *Stella of Merneptah* according to reliefs that appear in *Karnak Temple*; see Yurco, *Merneptah's*; Yurco, *Picture*; Galpaz-Feller, *Exodus 185 no. 8*.

<sup>42</sup> Stern, *Hair*; Dayagi-Mendels, *Perfumes 73 etc.*; Pritchard, *Pictures 128-129*.

days of his or her pledge again. After the period of renunciation, the Nazirite shaves his or her hair and burns it in the fire beneath the peace offering. Growing hair symbolized the separation of the Nazirite from ordinary life. The law of the Nazirite emphasizes that the outward expression of the renunciation of normal life is expressed by wild growth of the hair. Allowing the hair to grow wild and remain unkempt symbolizes the inner process that the Nazirite undergoes. If the person swearing the oath becomes impure during the period of renunciation, shaving the hair also expresses this change that took place.<sup>43</sup>

The biblical laws of war discuss a beautiful woman who is taken prisoner (Deut. 21,10-14). The legislator seeks to make the status of the prisoner desired by her capturer equal to that of a wife or a married maidservant. To receive this legal status, she must cut off her hair and nails, remove the dress of her captivity, be kept separate from the man who captured her, and mourn for her family for a month. Only then is she considered a woman married to the man who captured her. Shaving the woman's hair, among the other actions, is intended to give her a new identity. The captured woman is cut off from her past, as is expressed by the external signs of hair, nails, and clothing, as well as in mourning for her family. In this case, too, shaving the hair is a private and personal ceremony that symbolizes the death of the past. The ceremony symbolizes a psychological alteration that will lead to social, cultural, and religious change. She shaves off her hair by herself. The prisoner woman, separated from her nation, is removed from the society where she was used to living and passes through a transitional stage, which lasts for about a month. During that month she undergoes an external change that includes shaving off her hair as an indication of the more personal change she experiences. Only after that change can she join the new community of her captor.<sup>44</sup>

The laws governing the Sotah ("wayward woman," Num. 5,11-28) describe the trial of a woman suspected by her husband of infidelity. The priest places the woman before God and makes her hair unkempt. The precise meaning of the root "*p-r-*" (rendered here as "to make unkempt") is not clear. According to the intent of the action, her unkempt hair appears to symbolize freedom, lack of control, and the disruption of order.<sup>45</sup> The woman is in a situation of uncertainty. It is not clear whether she is innocent or adulterous. The priest symbolizes her unclear psychological situation by the exter-

---

<sup>43</sup> Milgrom, Numbers; Diamond, Self-Offering; Cartledge, Nazirite; Botterweck, gillach 12-15.

<sup>44</sup> Olyan, Rites 617; Stern, Woman; Elman, Deuteronomy; Mayes, Deuteronomy; Du Buit, contacts.

<sup>45</sup> Fishbane, Accusations; Frymer-Kensky, Case; Milgrom, Adulteress.

nal action of making her hair unkempt. This action appears here in a matter that is personal, private, and intimate. The Nazirite and the woman prisoner are themselves responsible for the change in the condition of their hair, whereas in the case of the “wayward woman,” the priest is responsible for making her hair unkempt.<sup>46</sup> He is the one who enacts the change in her status.

Chapters 13 and 14 of Leviticus describe various signs of the disease of leprosy as well as the ceremonies that accompany a person’s purification from that disease. According to the biblical description, the leper is regarded as impure.<sup>47</sup> For that reason, he must take exceptional measures of reclusion and isolation to avoid infecting others and contaminating the camp. The leper is removed from society and sent out of the camp (Lev. 13,46; Num. 5,2-4; 12,14-15; Deut. 23,11-15) or out of the city (2 Reg. 7, 3; 15, 5). The leper is relegated to an area designated as no-man’s land.<sup>48</sup> A leper who is cured undergoes a process of reintegration into the society, as in the case of Miriam (Num. 12,14-15), Naaman (2 Reg. 5, 3. 6. 7. 11) and others.

To be reintegrated into the society after recovering from the disease, the leper must undergo three actions of purification: shaving the hair of the body, from head to foot, laundering the clothing, and bathing. The shaving of the infected person’s hair (Lev. 14,7) symbolically describes the removal of the infection and the beginning of the reparation. The person recovering may return to the camp, but he or she must remain outside the tent for another seven days, after which he or she must again shave off all hair, including beard, and eyebrows, as part of the final purification which takes place in the tabernacle. Removal of hair for the second time seals, as it were, the final removal of the infection. Henceforth, the new hair will symbolize rebirth, purification, and the new person’s rejoining the ordinary circle of life.<sup>49</sup> Shaving the hair from the head of the purified leper symbolizes that he or she has returned after undergoing a difficult physical and psychological processes, a time of ostracism and isolation from the national support group. In the case of the Nazirite, the state of consecration ends following the act of shaving, which allows the Nazirite to return to secular life, whereas in the case of the leper, the situation of impurity ends only

<sup>46</sup> Margalit, Hair 46-47.

<sup>47</sup> Milgrom, Leviticus 1-16, 805-806; 816-824; Margalit, Hair 49-50.

<sup>48</sup> In documentation from the Ancient Near East, as well, the leper is ostracized and sent out of the area of culture to a no-man’s land; see Milgrom, Leviticus 1-16, 806-808; Malul, Knowledge, 82-83.

<sup>49</sup> Olyan, Rites 619-620; Botterweck, *gillat* 5-20, esp. 17-19; Gorman, Ritualizing; Lewis, Lesson.

after the act of shaving, enabling the leper to return to regular life. In each case, the change in the state of the hair serves to transmit a manifest message regarding change in the private individual.

In Egypt, hair carried a clear gender message in addition to symbolizing social status and age. Hairstyle was subject to the general dictates practiced in Egyptian society, which demanded changes in hairstyle at determined times. Transitions from childhood to maturity prescribed a change in hairstyle. People mourning a family member also wore their hair differently to mark their bereavement. The change in the mourner's hairstyle expresses private grief and personal pain. But even as the individual message of grief was expressed publicly in changes of hairstyle in times of sadness, on coffins, the hair of the departed person continues to express social codes.

Comparison of the functions of hair in Ancient Egypt and in biblical society shows that hair played an important role in both societies. Whereas in Egyptian society, hair indicated transitions of age and social status, usually related to economic status, the Bible mainly documents changes in hair connected with important psychological transitions in a person's life. In Egypt, treating hair became a commercial matter, a profession that subsequently enriched the state's treasury. In the Bible, however, change in the condition of the hair is usually a message unconnected to gender, age, or social and economic status. The Biblical discussion of hair, however, points to changes in hairstyle as a personal expression of emotions directly related to an individual's private life.

### Biblical and Ancient Egyptian Hairstyles – Common Connotation

Thus far the discussion of the social and cultural significance of hair has articulated the differences of hair's significance in the Bible and in ancient Egypt. Despite these differences, however, there are two connotations of hair that are common to both these cultures: shaven hair as a sign of priesthood, and loose unkempt hair as a sign of mourning.

After their inauguration ceremonies, the heads of both biblical Temple servants and Egyptian priests were shaven, indicating their separation from other people. Egyptian priests were required to be especially scrupulous about cleanliness and purity. Therefore, they shaved their heads carefully. The shaven head became a sign of their special status, which derived from their function as clergy. In many tombs, razor blades for the removal of hair have been found as well as texts with instructions for plucking out hair with minimal pain. It appears that the goddesses Isis and Nephthys also used to pluck the

hair from their bodies.<sup>50</sup> In tomb paintings showing scenes from the life of high society, bald-headed priests are conspicuous. They are mainly differentiated from the lower-class servants by their clothing. In some scenes, the priests wear wigs with a sign of the youthful curl, the children's hairstyle. In these cases, the Ka priests served in funerals, making sure to bring offerings for the deceased kings, a function that was filled by the eldest son in private families. In these scenes, the priest acts like the faithful son of the ruler. Therefore, the king's children also wear his special hairstyle or wig.<sup>51</sup>

In the Bible, too, the heads of the men who performed the holy service were shaven, and this can be understood as a sign of social stratification. The Tribe of Levi had a special social status, which was expressed publicly by shaving their heads. They were differentiated from the rest of the society and consecrated to a spiritual role. Moses is commanded: "Take the Levites from among the children of Israel and purify them" (Num. 8,6). The purification ceremony includes shaving off all the hair of their bodies and sprinkling them with purifying water. The final step in the inauguration process is a change of clothing. This ceremony is a kind of change of identity; after the purification ceremony, the Levites assume a new social status. Henceforth they are permitted to guard the tabernacle (Num. 3,4-29) and to carry it. To fulfill this role they must be separated from the other children of Israel. Shaving symbolizes the final change in this separation.<sup>52</sup> Olyan emphasizes that this social status is connected to the development of obedience and submission and is expressed in the acceptance of religious duties, as can be seen in other religious sects in the Ancient Near East.<sup>53</sup>

For both the Egyptian priests and the Levites in the Bible, shaving symbolized transition from secular to sacred life. However, the main function of hair shaving was apparently to symbolize a state of purity, which was shared by those involved in holy rituals in the majority of cultures in the Ancient Near East. The similarities between the biblical and Egyptian hair cultures can also be seen in the prescribed rituals for mourning. In bereavement ceremonies, changes in hair and beard were generally common in the cultures of the Ancient Near East.

In Egypt, funerary scenes show mourners with unkempt hair. Wild hair was apparently intended to prevent demons from getting a grip on the hair.<sup>54</sup> In the tomb of Raia in Saqqara from the nineteenth dynasty, Raia's wife is

---

<sup>50</sup> Green, *Hairstyles* 73; Robins, *Hair* 62; Sauneron, *Priests* 36-37; Faulkner, *Brenner-Rhind*.

<sup>51</sup> Robins, *Hair* 62.

<sup>52</sup> Margalit, *Hair* 43-52, esp. 46-47; Milgrom, *Leviticus* 1-16, 61.

<sup>53</sup> Olyan, *Rites* 611-622.

<sup>54</sup> Tyldesley, *Daughters* 154.

shown kneeling mourning at the foot of the coffin. Her hand covers her face as a gesture of mourning and her hair is unkempt and wild as a sign of her bereavement. Similar depictions of mourning are expressed in many tombs including the pictures of the widow of Ipuki in Thebes and the widow of Thutemhab in Saqqara.<sup>55</sup> In the depiction of Spell no. 1 in the Book of the Dead, we see Ani's wife weeping over her dead husband and her hands are on her hair. A similar depiction of Hunefer can also be seen in Spell no. 23 in the Book of the Dead.<sup>56</sup> In Meskell's opinion, unkempt hair is a symbol of the disturbance of the familial order.<sup>57</sup> Both men and women are shown in mourning ceremonies with unkempt hair. It was customary to spread dust or mud on the heads of the mourners. Sometimes mourners are shown with a ribbon or band holding their unkempt hair. The Egyptian hieroglyph for mourning has three curls, apparently because of the influence of the myth of Isis, who cut off locks of her hair in sorrow for the death of her husband Osiris.<sup>58</sup> In Egyptian there are many words that express mourning. Each of these words includes the descriptive hieroglyph of three curls. Thus a clear connection between the word hair and the word mourning is made. For example, to mourn, widow, professional weepers, hair pulling, etc.<sup>59</sup> In mourning ceremonies women are shown performing special rituals, and they wear wigs that recall the incarnation of Isis and Nephthys mourning for Osiris. Similarly, mourners would cut off a lock of hair as a sign of identification with Isis. As a symbol of mourning, men would grow their beards for seventy days, from the death to the interment.<sup>60</sup>

Mourning customs similar to those noted in Egypt were widespread throughout the Ancient Near East.<sup>61</sup> Almost all of the mourning rituals involved changes in hair, beard, shaving, cutting the beard, placing of dust on the head, and the like. Some of these practices, such as shaving the beard and creating a bald spot on the head, are also mentioned in the Prophets (Is. 3,24; 22,12; Jer. 16,6; 41,5; 48,37; Amos 8,10). These customs emphasize the personal grief of the mourner, who laments the loss of the deceased person. Because changes in hair and beard in times of grief were common,

<sup>55</sup> Robins, Art 186; Wilkenson, Art 34-35. In Wilkenson's opinion the depiction of a woman with an outstretched hand implies that she has recently put dust on her head as a sign of mourning.

<sup>56</sup> Faulkner, Ancient Egyptian Book 38.54.

<sup>57</sup> Meskell, *Archaeologies* 123.

<sup>58</sup> Robins, Hair 67; Shaw / Nicholson, Hair; Gardiner, Grammar 450, sign D3.

<sup>59</sup> Naguib, Hair 19.

<sup>60</sup> Desroches-Noblecourt, *méconnue*; on the length of the time of mourning, see Galpaz-Feller, Description.

<sup>61</sup> Anderson, Time 62-64; Hartley, Leviticus 320-321.348.351.

the biblical legislator (Lev. 21,5; Deut. 14,2) forbids shaving a bald spot or a corner of the beard. These customs were common among the surrounding nations not only in times of mourning but also as part of the cult of the dead. For that reason, the biblical author repudiates these customs, emphasizing the separateness of the children of Israel in processes of personal mourning.<sup>62</sup>

Unkempt hair, cutting hair, putting dust on it, anointing and trimming hair all symbolized processes of mourning. These external signs illuminated the psychological processes that the mourner experiences. Just as these external signs effect the removal of the mourner from the routine of life during the time of bereavement, when he or she returns to the regular circle of life at the end of the mourning period, the hair also returns to its ordinary condition.

Only the High Priest, who is separate from the entire nation, is subject to the prohibition: he “shall not uncover his head, nor rend his clothes” (Lev. 21,10). Thus, we find that the High Priest was forbidden to adopt mourning customs. He did not allow his hair to be unkempt. Janzen<sup>63</sup> points out that unkempt hair symbolized a break with the social and religious order, which was clearly forbidden to the High Priest.

The changes in hairstyle of the priests in Egypt, the clergy in the Bible, and mourners are common to the hairstyling of the Ancient Near East in general. However, changes in hair as described in the Bible were temporary, whereas the hairstyles and their symbols and messages in Egyptian society were long-term and indicated the situation of the individual and his membership in the proper age group. Changes in hair in biblical society indicated psychological transitions undergone by the individual, whereas in Egyptian society, changes in hair were possible only in passage from one age group to another. In the Bible, changes in hair do not reflect gender, whereas in Egypt, hair provided a clear distinction between the genders. Unlike Egypt, in the Bible hair does not indicate socio-economic status. Furthermore, the biblical descriptions of hair express the private experiences of marginalized individuals. These marginalizations can be a result of their degraded moral-religious standing as is the case of the Sotah or leper. Conversely, the status of a Nazarite expresses his lofty marginal position of extreme religious purity. Also, the unique case of the beautiful female war prisoner articulates the specific social experience of marginalization that she must undergo.

---

<sup>62</sup> Schwartz, *Doctrine* 346-348 (Hebrew); Milgrom, *Demythologization*; Milgrom, *Leviticus II, 1772-1785*.1800.

<sup>63</sup> Janzen, *Root*; Carmichael, *Death*.

### Summary

In Ancient Egypt, hair served as a code to indicate social status, testifying to class, gender, and age, and reinforcing an elitist conception of the order of existence. In the Bible, however, hair transmitted a message relating to the life of the person as an individual, and it indicated an inner psychological processes experienced by that person. This article will emphasize the variations of the message that was conveyed by hair in Egypt as compared to the Bible.

### Zusammenfassung

1931  
Im antiken Ägypten war das Haar ein Statussymbol, an dem sich der gesellschaftliche Stand, das Geschlecht und das Alter ablesen ließen; es unterschied das elitäre Weltbild, das der Ordnung der Dinge zugrunde lag. In der Bibel dagegen gab das Haar Auskünfte über den Einzelnen als Privatperson und über sein seelisches Innenleben. Dieser Aufsatz vergleicht die verschiedenen Funktionen, die das Haar in Ägypten und in der Bibel erfüllte.

### Bibliographie

- Aldred, C., *Egyptian Art*, London 1980.
- Anderson, G.A., *A Time to Mourn, A Time to Dance*, University Park, PA 1991.
- Assmann, J., *Literatur und Karneval im alten Ägypten*, in: Döpp, S. (Hg.), *Karnevalskes Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen* (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium), Trier 1993, 35ff.
- Blackman, A.M., *On the Position of Women in the Ancient Egyptian Hierarchy*: JEA 7 (1921) 8-30.
- Botterweck, J., *gillah*, in: Botterweck, G.J. / Ringgren, H. (Hg.), *Theological Dictionary of the Old Testament III*, Grand Rapids, Mich, 12-15.
- Bouriant, V. *Foreign women and their children, Le Tombeau de Harmhabi*, Mémoires Mission Archéologique Française au Caire, Paris 1893.
- Brunner-Traut, E., *Die Wochenlaube*: MIO 3 (1955) 11-30.
- Capel, A.K. / Markoe, G.E. (Hg.), *Mistress of the House Mistress of Heaven*, New York 1996.
- Carmichael, C.M. *Death and Sexuality Among Priests (Leviticus 21)*, in: Rendtorff, R. / Kugler, R.A. (Hg.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception*, Leiden 2003, 225-244.
- Cartledge, T.W., *Were Nazirite Vows Unconditional?*: CBQ 51,3 (1989) 409-422.
- Cox, J.S., *The Construction of an Ancient Egyptian Wig (c. 1400 B.C.) in the British Museum*: JEA 63 (1977) 67-70.
- Davies, W.V., *Queen Tetisheri Reconsidered*: KMT 2 (1991) 55-62.
- Dayagi-Mendels, M., *Perfumes and Cosmetics in Ancient Times*, Jerusalem 1989.
- Derchain, P., *La perruque et le crystal*: SAK 2 (1975) 55-74.
- Derchain, P., *Senefrou et les rameuses*: RdE 21 (1969) 19-25.
- Desroches-Noblecourt, C., *Une coutume égyptienne méconnue*: BIFAO 45 (1947) 185-232.

- Diamond, E., An Israelite Self-Offering in the Priestly Code: A New Perspective on the Nazirite: *JQR* 88 (1997) 4-5.
- Du Buit, M., Quelques contacts bibliques dans les archives royales de Mari: *RB* 66 (1959) 576-577.
- Eisa, E.A., A Study on the ancient Egyptia Wigs: *ASAE* 48 (1948) 9-19.
- Elman, P., Deuteronomy 21:10-14 – The Beautiful Captive Woman: *Women in Judaism* 1,1 (1997), Internetbeitrag ohne Seitenangabe.
- Faulkner, R., The Brenner-Rhind Papyrus I: *JEA* 22 (1936) 121-140.
- Faulkner, R.O., *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, London 1985.
- Faulkner, R.O., *The Egyptian Book of the Dead*, London 1994.
- Fishbane, M.A., Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5:11-31: *HUCA* 45 (1974) 25-45.
- Fishbein, M., Hair, *Biblical Encyclopedia* 8, Jerusalem 1982, 330-333.
- Fletcher, J., A tale of Hair, Wigs and Lice, in: Nicholson, P.T. / Shaw, I. (Hg.), *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Cambridge 2000, 31-33.
- Fletcher, J., Hair, in: Nicholson, P.T. / Shaw, I. (Hg.), *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Cambridge, 2000, 495-501.
- Forbes, D.C., Weird Beards: *KMT* 5 (1994-1995), 70-71.
- Frymer-Kensky, T.S., The Strange Case of the Suspected 'Sotah' (Numbers 5,11-31): *VT* 34 (1984) 11-26.
- Galpaz-Feller, P., The Description of the Death of Jacob – Difficulties and Solutions: *Beit Miqra* 48 (1993), 339-340, notes 17-19 (Hebrew).
- Galpaz-Feller, P., *Exodus-Reality or Illusion*, Tel-Aviv 2002.
- Galpaz-Feller, P., *The Women be Upon Thee, Samson!*, Tel Aviv 2003.
- Gardiner, A., *Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, Oxford<sup>3</sup> 1976.
- Garetto, E., L'Accouniantura e la cosmesi della donna egizia nel Nuovo Impero: *Agegyptus* 35 (1955) 63-85.
- Gauthier-Laurent, M., Les scènes de coiffure féminine dans l'ancienne Égypte: *Mélanges Maspero* 1 (Cairo 1935-1938) 674-678.
- Goedicke, H., Abi-Sha(I)'s Representation in Beni Hasan: *JARCE* 21 (1984) 206-207.
- Gorman, F.H., Ritualizing, Rite and Pentateuchal Theology, in: Reid, S.B. (Hg.), *Prophets and Paradigms, Essays in Honor of Gene M. Tucker*, Sheffield 1996, 173-186.
- Green, L., Hairstyles, in: Redford, D.B. (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt II*, Oxford 2001, 73-76.
- Hartley, J.E., *Leviticus (WBC)*, Dallas 1992.
- Haynes, J.L., The Development of Women's Hairstyles in Dynasty Eighteen: *JSSEA* 8 (1977-1978) 18-24.
- Hollis, S.T., *The Ancient Egyptian 'Tale of Two Brothers': The Oldest Fairy Tale in the World*, Oklahoma 1990.
- James, T.G.H., *Egyptian Painting*, London 1985.
- Janssen, R.M. / Janssen, J.J., *Growing up in Ancient Egypt*, London 1990.
- Janzen, J.G., The Root *pr*<sup>c</sup> in Judges V 2 and Deuteronomy XXXII 42: *VT* 39 (1989) 393-406.

- Kemp, B.J., Wall Paintings from the Workmen's Village at el-Amarna: *JEA* 65 (1979) 47-53.
- Laskowska-Kusztal, E., Un atelier de perruquier à Deir el-Bahari: *ET* 10 (1978) 83-120.
- Leach, E.A., Magical Hair: *Journal of the Royal Anthropological Institute: JSTOR* 88 (1958) 147-164.
- Lewis, G., A Lesson from Leviticus: Leprosy: *Man* 22,4 (1987) 593-612.
- Lexová, I., *Ancient Egyptian Dances*, Toronto 2000.
- Lichtheim, M., *The Satire of the Trades, Ancient Egyptian Literature I: The Old and Middle Kingdom*, London 1975.
- Lichtheim, M., *Ancient Egyptian Literature II*, Berkley 1976.
- Lucas, A., *Ancient Egyptian Wigs: ASAE* 30 (1930) 190-196.
- Mahmoud, A., Ii-neferti, a poor woman: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Kairo* 55 (1999) 315-323.
- Malaise, M., *Histoire et Signification de la Coiffure Hathorique à Plumes: SAK* 4 (1976) 215-236.
- Malul, M., *Knowledge, Control and Sex*, Tel-Aviv 2002.
- Manniche, L., *Sexual Life in Ancient Egypt*, London / New York 1997.
- Margalit, N., Hair in TaNaKh: The Symbolism of Gender and Control: *JAGNES* 5,2 (1995) 43-52.
- Mayes, A.D.H., *Deuteronomy (NBC)*, Grand Rapids, Mich / London 1981, 271-303.
- Meskel, L., *Archaeologies of Social Life*, Oxford 1999.
- Meskel, L., *Private Life in New Kingdom Egypt*, Oxford 2002.
- Milgrom J., *Leviticus II, 17-22 (AnchBib)*, New York 1964.
- Milgrom J., *Leviticus 1-16 (AnchBib)*, New York 1991.
- Milgrom, J., On the Suspected Adulteress (Numbers 5,11-31): *VT* 35 (1985) 368-369.
- Milgrom, J., The Alleged 'Demythologization and Secularization' in Deuteronomy: *IEJ* 23 (1973) 156-161.
- Milgrom, J., *Numbers (JPS Torah Commentary)*, Pennsylvania 1989.
- Müller, C., Perücke, in: *LÄ* IV (1982) 988-990.
- Naguib, S., Hair In Ancient Egypt: *Acta Orientalia* 51 (1990) 9.
- Nunn, J. F., *Ancient Egyptian Medicine*, London 1996.
- Olyan, S.M., What Do Shaving Rites Accomplish and What Do They Signal in Biblical Ritual Contexts?: *JBL* 117 (1998) 611-622.
- Omlin, J. A., *Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften*, Turin 1973.
- Pinch, G., Childbirth and Female Figurines at Deir el-Medina and el-Amarna: *Orientalia* 52 (1983) 405-414.
- Pritchard J.B. (Hg.), *The Ancient Near Eastern Pictures*, Princeton 1954.
- Riefstahl, E., An Ancient Egyptian Hairdresser: *Brooklyn Museum Bulletin* XIII,4 (1952) 7-16.
- Riefstahl, E., Two Hairdressers of the Eleventh Dynasty: *JNES* 15 (1956) 10-17.
- Robins, G., *The Art of Ancient Egypt*, London 1997.
- Robins, G., Hair and the Construction of Identity in Ancient Egypt: *JARCE* 36 (1999) 55-69.
- Robins, G., *Women In Ancient Egypt*, London 1993.

- Sauneron, S., *The Priests of Ancient Egypt*, tr. D. Lorton, New-York 2000.
- Samson, J., *Amarna Crowns and Wigs: JEA* 59 (1973) 47-59.
- Schwartz, B. Y., *The Doctrine of Purity*, Jerusalem 1999.
- Shaw, I. / Nicholson, P. (Hg.), *Hair, The Dictionary of Ancient Egypt*, London 1995, 118.
- Smith, W.S., *The Art and Architecture of Ancient Egypt*, Revised with additions by William Kelly Simpson, New York 1981.
- Speidel, M.A., *Die Friseure des Ägyptischen Alten Reiches*, Konstanz 1990.
- Stern, A., *Hair*, in: *Biblical Encyclopedia* 8, Jerusalem 1982, 334-335.
- Stern, D., *The Captive Woman; Hellenization, Greco-Roman Erotic Narrative, and Rabbinic Literature: Poetics Today* 19,1 (1998) 91-127.
- Tyldesley, J., *Daughters of Isis*, London 1994.
- Tyldesley, J., *Hatchepsut*, London 1996.
- Watterson, B., *Women in Ancient Egypt*, London 1991.
- Wilkenson, R.H., *Reading Egyptian Art*, London 1992.
- Winlock, H.E., *The Tomb of Queen Meryet-Amun at Thebes*, Metropolitan Museum of Art, New-York 1932.
- Yurco, F., *3,200 Years-Old Picture of Israelites found in Egypt: BAR* 16 (1990) 20-38.
- Yurco, F., *Merenptah's Canaanite Campaign: JARCE* 23 (1987) 189-215.

Dr. Pnina Galpaz-Feller  
 5 Hatkufah Street  
 Jerusalem, 92628  
 Israel

## Mattatias und Josua

|| Eine Beobachtung zur Typologie in der jüdisch-hellenistischen  
Geschichtsschreibung

Friedrich T. Schipper

Die Religionsverfolgung unter Antiochos IV. Epiphanes brachte es mit sich, dass jüdische Neugeborene unter Androhung der Todesstrafe nicht mehr beschnitten werden durften (1Makk 1,48-51). In der Folge verzichteten viele Eltern auf die Beschneidung ihrer Kinder, sei es aus Furcht oder zur Anpassung an die einkehrende hellenistische Lebensweise. Im Rahmen des Aufstandes des Mattatias wurde als eine der ersten Aktionen eine Zwangsbeschneidung aller seit Beginn der Religionsverfolgung geborenen jüdischen Kinder, die unbeschnitten geblieben waren, durchgeführt:

„Und es zogen rings umher Mattatias und seine Vielen und rissen die Altäre nieder und sie beschnitten die unbeschnittenen Kinder, die sie fanden im Gebiet Israels, gewaltsam.“ (1Makk 2,45f.)

Durch die Zerstörung der heidnischen Altäre wurde die kultische Reinheit des Landes wiederhergestellt. Dieser Vorgang erinnert an die Zerstörung der heidnischen Altäre im Lauf der Landnahme (z.B. Jos 2,2); diese Parallelität ist sicherlich bewusst und die Verortung des Autors von 1Makk nicht nur in hellenistisch-, sondern auch in biblisch-historiographischer Tradition wird offenkundig. Ein heilsgeschichtlich bedeutsamer Akt, die Reinigung des verheißenen Landes von heidnischen Kultinstallationen, wird literarisch wirksam wiederholt.

Die Zwangsbeschneidung der unbeschnittenen Kinder, die ebenfalls sofort zu Beginn des Aufstandes durchgeführt wird, lässt daneben noch einen weiteren Aspekt erkennen. Einerseits ist die Anwesenheit von Unbeschnittenen im verheißenen Land per se ein Faktor der kultischen Verunreinigung; dieser Aspekt der Landestheologie ist in der Tora nirgends explizit, entwickelt sich aber im orthodoxen Klima der nachexilischen Zeit. Andererseits waren die Kinder ohne Zeichen des Bundes (Beschneidung) schlicht keine Mitglieder des Volkes. Erst durch den gewaltsamen Vollzug der Beschneidung aller unbeschnittenen Kinder sind sie in das Volk aufgenommen worden und somit Teil des erwählten Volkes.

Auch diese Handlung findet ihre Parallele in der Erzählung der Landnahme, nämlich in der Beschneidung der Israeliten bei Gilgal (Jos 5,2-9): Seit dem Auszug des Volkes Israel aus Ägypten waren keine Neugeborenen

mehr beschnitten worden; nun, 40 Jahre später, als alle Männer, die seinerzeit ausgezogen waren, bereits verstorben waren, war das gesamte Volk unbeschnitten; nach dem Überqueren des Jordans, dem Betreten des verheißenen Landes, musste nun die Beschneidung nachgeholt werden; ohne dieses Bundeszeichen am Körper durften sie „das Land nicht schauen“ (5,6\*).

Aus diesem Vergleich wird deutlich: in 1Makk handelt Mattatias als ein neuer Josua, der makkabäische Aufstand wird gleichsam als eine historische Parallele zur Landnahme wiedererzählt. Am jeweiligen Beginn steht die kultische Reinigung durch das Niederreißen der Altäre und die Beschneidung aller Unbeschnittenen, wodurch Aufstand wie Landnahme in einen liturgischen Kontext gestellt werden. Der Autor von 1Makk verwendet diese typologischen Parallelen bewusst, um die heilsgeschichtliche Bedeutung des Aufstandes herauszustreichen und mit jener der Landnahme gleichzusetzen. Landnahme und makkabäische Erhebung wirken wie eine Art Klammer um die Heilsgeschichte Israels im heiligen Land. – In 2Makk lässt sich diese typologische Verbindung nicht finden.

Mag. Friedrich Schipper  
 Institut für  
 alttestamentliche Wissenschaft  
 und biblische Archäologie  
 Rooseveltplatz 10 / 16  
 1090 Wien  
[friedrich.schipper@univie.ac.at](mailto:friedrich.schipper@univie.ac.at)

# Whose Kingdom Is It Anyway?

## || The Sons of Zebedee as Antitypes for Adonijah in Matthew 20

*Dominic Rudman*

### I. Introduction

In Mt 20,20<sup>1</sup>–23; Mk 10,35<sup>2</sup>–40 a request is made of Jesus that the sons of Zebedee should be allotted a favoured position sitting on either side of Jesus when he comes into his own. However, there are a number of small but significant differences between these passages. These have been noted by scholars insofar as they might indicate Markan priority,<sup>1</sup> and to some extent as being illustrative of the way that each of these authors wishes to characterise the disciples.<sup>2</sup> Nevertheless, no attempt has been made to account for the differences in any consistent way, and such reasons as are offered for the variation between the texts often do not stand up to close scrutiny. On the basis of a comparison between these texts, this article aims to account for the most significant of the changes in Matthew.

### II. Translations

#### Mt 20,20-23

<sup>20</sup> Then the mother of the sons of Zebedee came to him with her sons, and kneeling before him, she asked a favour of him. <sup>21</sup> And he said to her, "What do you want?" She said to him, "Declare, that these two sons of mine will sit, one at your right hand and one at your left, in your kingdom." <sup>22</sup> But Jesus answered, "You do not know what you are asking. Are you able to drink the cup that I am about to drink?" They said to him, "We are able." <sup>23</sup> He said to them, "You will

#### Mk 10,35-40

<sup>35</sup> James and John, the sons of Zebedee, came forward to him and said to him, "Teacher, we want you to do for us whatever we ask of you". And he said to them, "What is it you want me to do for you?" <sup>37</sup> They said to him, "Grant us to sit, one at your right hand, and one at your left, in your glory." <sup>38</sup> But Jesus said to them, "You do not know what you are asking. Are you able to drink the cup that I drink, or be baptised with the baptism with which I am baptised?"

<sup>1</sup> Hagner, Matthew 578; Edwards, Mark 322.

<sup>2</sup> Harrington, Matthew 286; on Matthew, see Kingsbury (Matthew Story 129), and Brown, Disciples 151.

indeed drink my cup, but to sit at my right hand and at my left, this is not mine to grant, but it is for those for whom it has been prepared by the Father.”

<sup>39</sup> They replied, “We are able.” The Jesus said to them, “The cup that I drink, you will drink; and with the baptism with which I am baptised, you will be baptised. <sup>40</sup> But to sit at my right hand or at my left is not mine to grant, but it is for those for whom it has been prepared.”

### III. Text and Context

#### (a) Differences between the Texts

Setting aside minor linguistic issues, five main differences between the versions of the sons of Zebedee narratives contained in Matthew and Mark have been observed by commentators. These are as follows:

Matthew	Mark
1. Mother of James and John asks for position of authority on her sons’ behalf.	1. James and John ask for position of authority.
2. Direct request made from the outset.	2. Initial request is vague-only when pressed do James and John specify their desire.
3. Request is to sit on either side of Jesus “in your kingdom”.	3. Request is to sit on either side of Jesus “in your glory.”
4. Jesus’s response refers to cup only.	4. Jesus’s response refers to cup and baptism.
5. Favoured position is “for those for whom it has been prepared.”	5. Favoured position is “for those for whom it has been prepared by my Father.”

#### (b) Scholarly Assessments of the Texts and their Differences

Generally, Markan scholarship has tended to focus on three aspects of the sons of Zebedee text. The first of these is the disciples’ initial request that Jesus “do for us whatever we ask of you” (Mk 10,36), effectively asking Jesus for an eschatological blank cheque.<sup>3</sup> Only when pressed for specific details of what they want do James and John reveal their desire.<sup>4</sup> The second aspect of interest to commentators is the precise nature of the request that the sons of Zebedee be permitted to sit alongside Jesus “in your glory” (ἐν τῇ δόξῃ σου), typically understood either as a reference to the

<sup>3</sup> Donahue / Harrington, Mark 311.

<sup>4</sup> Gundry, Mark 577; on the linguistic details of Jesus’s questioning cf. Reiser, Syntax 149f.

Parousia,<sup>5</sup> or to the establishment of God's kingdom on earth, and therefore to a more worldly authority.<sup>6</sup> The final aspect that has attracted comment is the irony of the fact that the Boanerges have misunderstood the nature of discipleship by focussing on serving themselves rather than seeking to serve others, as well as failing to perceive that the price of following Jesus involves sharing his passion (Mk 8,34-38).<sup>7</sup>

Matthean scholarship has concentrated more on the differences between the two texts, in part because of the perception of Matthew as having used Mark as a source.<sup>8</sup> The most significant difference between the narratives in the two gospels is that Matthew represents the request for precedence in the kingdom as coming from the mother of James and John rather than from the two sons themselves. This change is accounted for in various ways. Some suggest that Matthew includes an historical detail omitted in Mark.<sup>9</sup> The otherwise close relationship between the two texts is indicated by the fact that Jesus's response to the request of the Boanerges' mother is addressed to her sons in Mt 20,22 using the same second person plural verbs found in Mk 10,38: οὐκ οἶδατε τί αἰτεῖσθε ("you [plural] do not know what you [plural] are asking"). Matthew may therefore have decided for his own reasons that a pre-existing tradition asserting that the request came from the mother of James and John was important.

The fact that Jesus's reply is directed at the sons of Zebedee rather than their mother could actually support this position if one understands the two young men to have persuaded their mother to make the request in the hope that a woman's plea would carry more weight with a soft-hearted master.<sup>10</sup> However, many argue that Matthew's introduction of the figure of the mother is simply an attempt to counteract Mark's negative portrayal of James and John as hungry for power.<sup>11</sup> Again, this need not imply that the story is a fiction, but if this is the sole purpose of the mother's appearance,

<sup>5</sup> Wellhausen, *Evangelium* 84; Blunt, Mark 220; Mann, Mark 412. Jeremias, *Words* 205 links this expression with seating at the Messianic Banquet (Lk 14,15-24) or the heavenly throne room (Rev 4-5).

<sup>6</sup> Schniewind, *Markus* 143; Evans, Mark 8:26-16:20,116; Edwards, Mark 322.

<sup>7</sup> Cole, Mark 170; Edwards, *ibid.*

<sup>8</sup> Senior, *Matthew* 117-19.

<sup>9</sup> Albright / Mann, *Matthew* 242.

<sup>10</sup> Filson, *Matthew* 216; Blomberg, *Matthew* 306. Keener, *Matthew* 485, notes that Jewish tradition contains several instances of women making requests of a powerful figure (Lk 18,2-5; 2Sam 14,1-21; 20,16-22; 1 Kings 1,11-16; 2,17). Matthew may reflect this.

<sup>11</sup> Allen, *Matthew* 216; Rawlinson, Mark 143-44; Hagner, *Matthew* 580.

then the fact that Jesus addresses his response at her sons undermines the Matthean author's efforts to cast the pair in a positive light.<sup>12</sup>

Finally, many note the fact that while Mark describes James and John as asking that they sit alongside Jesus "in your glory" (ἐν τῇ δόξῃ σου), their mother in Matthew requests the same position for them "in your kingdom" (ἐν τῇ βασιλείᾳ σου – Mt 20,21). Few scholars remark on this change: it is either ignored or the two expressions stated to be equivalent in meaning.<sup>13</sup> Although I do not take issue with the idea of the basic equivalence of the two terms, no convincing argument has been offered as to why Matthew substitutes "kingdom" for "glory." Implied in this lack of scholarly comment is the idea that the use of *do,xa* in Mark is down to personal or stylistic preference, or is based on Jesus's comment in Mk 8,8 (cf. 13,26) about the son of Man's coming "in the glory of his father."<sup>14</sup> However, Matthew places rather more emphasis than Mark on the "glory" of Jesus (Mt 16,27; 19,28; 24,30; 25,31), and one would ordinarily expect him to retain the Markan term in Mt 20,21.<sup>15</sup> This suggests that Matthew must have had some reason for the substitution.

#### IV. Parallels with 1 Kings 2

Both of the changes in Matthew are explicable once it is realised that Matthew has structured his narrative on the story of Bathsheba's petition to Solomon in 1 Kings 2. In the latter text, Bathsheba, Solomon's mother, visits her son at the behest of Adonijah, who wants to marry Abishag, a woman formerly associated with David. Solomon detects a plot on the part of Adonijah (by marrying the woman of a former king, a prospective usurper could strengthen a claim to the throne) and immediately orders his brother's execution.<sup>16</sup>

Superficially, the narratives do not appear very similar, but the thrust of both is clear.

---

<sup>12</sup> Contra Edwards, Disciples 92.

<sup>13</sup> e.g. Albright / Mann, Matthew 242.

<sup>14</sup> Cf. Gundry, Mark 577.

<sup>15</sup> Contra Gundry, Matthew 402.

<sup>16</sup> Hertzberg, Samuel 350; Bergen, Samuel 410-11.

Mother-figure:	Bathsheba Pleads	Mother of James & John
To King	Solomon On behalf of Adonijah	Jesus James and John
Resulting in	For inappropriate position of power Sentence of death	Prediction of death

Certain parallels and contrasts are established by Matthew between the sons of Zebedee narrative and the Kings text. Firstly, the appearance of the mother (μήτηρ—Mt 20,20) of James and John here, the most significant difference between the Matthean and Markan narratives, creates an interpretative link with 1 Kings 2 in which Solomon's mother μήτηρ – 1 Kings 2,19-20,22) pleads the case of Adonijah. Of course, it must be admitted that for there to be a true parallel between the texts, Jesus's mother would have to plead on behalf of James and John. Nevertheless, the identification of both Bathsheba and the wife of Zebedee as mother-figures is significant.

Secondly, the verb αἰτέω ("ask, request") appears in Mk 10,38 and Mt 20,22 in Jesus's response, "You do not know what you are asking." However, in the initial question that elicits this response, Mark has the sons of Zebedee "say" what they want (λέγω – Mk 10,35), while Matthew places greater emphasis on the action of the mother of James and John when she "asks" her favour (αἰτέω—Matt 20,20). The greater emphasis on the act of asking in Matthew may be connected with the multiple appearances of the same verb in 1 Kings 2,16-22).

The replacement of the Markan "in your glory" by "in your kingdom" (ἐν τῇ βασιλείᾳ σου – Mt 20,21) creates another interpretative link with the events at Solomon's court. Adonijah's rationale for his request is that "the kingdom was mine" (ἐμοὶ ἦν ἡ βασιλεία – 1 Kings 2,15). Solomon, the current ruler of the kingdom, is outraged by his brother's nerve, and sarcastically responds to his mother, "ask for the kingdom (ἡ βασιλεία) on his behalf as well" (2 Kings 2,22). Although James and John are not plotting to usurp Jesus (as is implied in the case of Adonijah and Solomon), they have hatched a plan to obtain an inappropriate status in his kingdom, and have used a woman to further that purpose.

The irony implicit in the comparison between the Matthean and the Kings texts is underlined by Jesus's reply to James and John that "you do not know what you are asking for." Although many commentators see Adonijah's request as a prelude to making a further bid for the throne,<sup>17</sup> this is not stated outright by the narrator in Kings, and it is possible to interpret the

<sup>17</sup> Benzinger, Jahvist 11; Keil, Kings 29-30; De Vries, 1 Kings 37.

text to suggest that Adonijah (and / or Bathsheba) were genuinely ignorant of the implications of the request that they were making to Solomon.<sup>18</sup> In both instances, the main characters are making a petition that will lead to an utterance concerning their own death.

Finally, there is an ironic touch in Matthew's addition of the term "my Father" to Mark 10,40. Jesus's comment that "to sit at my right hand and at my left ... is for those for whom it has been prepared by my Father" (Mt 20,23) recognises that the status sought by James and John is in the gift of Jesus's Father, God. This may allude to the events of 1 Kings 1 in which Adonijah makes a bid to usurp the throne of Israel without the knowledge of Solomon's father David. David's intervention prevents the fulfillment of Adonijah's plan, and ensures that the position of power that Adonijah sought falls to Solomon. Therefore, the status which both Adonijah and the Boanerges seek is derived ultimately from the authority granted by the father of the one they approach. Alternatively, it is possible to understand Yahweh as the father of Solomon (2Sam 7,12-14) in this case. Adonijah interprets his failure to obtain the throne to the intervention of Yahweh (1 Kings 2,15), and so the position he sought was ultimately in the gift of God, the father of Solomon.

## V. A Contrast with 1 Kings 2

Alongside the parallels with 1 Kings 2, one significant contrast, which lies in the activities of the two females asking the favour, may be discerned. In 1 Kings 2, Bathsheba, as the Queen Mother, is accorded a place of honour with a throne where "she sat on his right" (καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ – 1 Kings 2,19). The mother of James and John is said to kneel (προσκυνούσα–Mt 20,20) before Jesus with the intention of asking that one of her sons sit on Jesus's right (ἐκ δεξιῶν σου–Mt 20,21). Yet this contrast also underlines the connection between the two texts and, by presenting Jesus as hearing a request from a person, not seated as in 1 Kings 2, but kneeling (prosku,new) in the traditional posture of subservience to kings (1Sam 24,8; 2Sam 1,2; 9,6), suggest that Jesus is greater than the greatest of Israel's kings.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Montgomery / Gehman, Kings 92; Gray, Kings 106.

<sup>19</sup> Cf. Neyrey, Honor 66.

## VI. Conclusions

Whether or not the inclusion of the mother of the Boanerges in the Matthean version of the sons of Zebedee narrative is understood to be a fictional element, or to reflect a genuine tradition, the exchange between the woman and Jesus appears to be based in part on that between Bathsheba and Solomon. Possibly, the idea of this literary construction is simply to present James and John, the self-serving brothers, as antitypes for Adonijah. But the Matthean author also invites his readership (who would have detected the allusion) to reflect theologically on an event that he saw in some sense as true, to ponder what it is to be subject to Jesus rather than Solomon. Solomon, as Israel's greatest and wealthiest king, was a man who, according to Jewish tradition, experienced every pleasure in his lifetime (cf. Koh 2,1-10; Mt 6,28-29), but was also the man who turned free Israelites into slaves (1 Kings 5,13 cf. 1Sam 8,11-18). Jesus's kingship was reflected in suffering and service, and though he too demands that his subjects become slaves (Mt 20,26), this slavery is voluntary, not forced. The cost of apparent disloyalty to Solomon for Adonijah was death (1 Kings 2,24-25). This, suggests Matthew, may also be the cost of loyalty to Jesus (Mt 20,23).

### Summary

Mk 10,35-40, which relates how the Boanerges approached Jesus in the hope of obtaining a special position when he came into his own, has been subject to several changes in Mt 20,20-23, notably in Matthew's presentation of the request being made by the mother of James and John. This article argues that the introduction of the mother, and of several more minor changes, is the product of the Matthean author's desire to draw a parallel between the present text and 1 Kings 2, in which Adonijah, like the Boanerges, seeks to obtain an inappropriate position in a Davidide's kingdom. In doing so, the Matthean author invites his readership to reflect theologically on the motives of the Boanerges and on the nature of Jesus' kingship.

### Zusammenfassung

Mk 10,35-40 berichtet, wie die Zebedäussöhne an Jesus herantreten in der Hoffnung, eine Sonderstellung zu erhalten, wenn er in sein Eigentum komme. Der Abschnitt erfährt in Mt 20,20-23 verschiedene Änderungen. Vor allem fällt auf, dass in der matthäischen Fassung die Bitter von der Mutter der Zebedäussöhne vorgetragen wird. Der Beitrag zeigt, dass die Einführung der Mutter sowie einige kleinere Veränderungen sich dem Wunsch des Autors Matthäus verdanken, eine Parallele zwischen dem vorliegenden Text und 1Kön 2 zu ziehen, wo Adonijah, ebenso wie die Zebedäussöhne, nach einer ihm unangemessenen Stellung im davidischen Königreich strebt. Dadurch lädt der Autor Matthäus seine Leserschaft ein, die Motive der

Zebedäussöhne sowie das Wesen von Jesu Königsherrschaft theologisch zu reflektieren.

### Bibliographie

- Albright, W.F. / Mann, Chr.S., Matthew (AB 26), Garden City 1971.
- Allen, W.C., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew (ICC), Edinburgh 1910.
- Benzinger, I., Jahvist und Elohist in den Königsbüchern (BWANT 27), Berlin 1921.
- Bergen, R.D., I, 2Samuel (New American Commentary), Nashville 1996.
- Blomberg, C.L., Matthew (New American Commentary), Nashville 1992.
- Blunt, A.W.F., The Gospel According to St. Mark, Grand Rapids 1939.
- Brown, J.K., The Disciples in Narrative Perspective. The Portrayal and Function of the Matthean Disciples, Atlanta 2002.
- Cole, R.A., The Gospel According to St. Mark, Grand Rapids 1961.
- De Vries, S.J., 1 Kings (WBC 12), Waco 1985.
- Donahue, J.R. / Harrington, D.J., The Gospel of Mark (Sacra Pagina 2), Collegeville 2002.
- Edwards, J.R., The Gospel According to Mark, Grand Rapids / Cambridge 2002.
- Edwards, R.A., Matthew's Narrative Portrait of Disciples, Harrisburg 1997.
- Evans, C.A., Mark 8:26-16:20 (WBC 34B), Nashville 2001.
- Filson, F.V., A Commentary on the Gospel According to St. Matthew, London 1960.
- Gundry, R.H., Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution, Grand Rapids 1982.
- Gundry, R.H., Mark. A Commentary on his Apology for the Cross, Grand Rapids 1993.
- Gray, J., I & II Kings. A Commentary (OTL), London 1964.
- Hagner, D.A., Matthew 14-28 (WBC 33B), Dallas 1995.
- Harrington, D.J., The Gospel of Matthew (Sacra Pagina 1), Collegeville 1991.
- Hertzberg H.W., I & II Samuel (OTL), London 1964.
- Jeremias, J., The Eucharistic Words of Jesus, London 1990.
- Keener, C.S., A Commentary on the Gospel of Matthew, Grand Rapids / Cambridge 1999.
- Keil, C.F., I & II Kings, Grand Rapids 1980.
- Kingsbury, J.D., Matthew as Story, Philadelphia 1988.
- Mann, Chr.S., Mark (AB 27), Garden City 1986.
- Montgomery, J.A. / Gehman, H.S., A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings, (ICC), Edinburgh 1950.
- Neyrey, J.H., Honor and Shame in the Gospel of Matthew, Louisville 1998.
- Rawlinson, A.E.J., St. Mark, London 1947.
- Reiser, M., Syntax und Stil des Markusevangeliums (WUNT 2/11), Tübingen 1984.
- Schniewind, J. Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen 1963.
- Senior, D., What are they Saying about Matthew?, New York 1983.
- Wellhausen, J., Das Evangelium Marci, Berlin 1909.
- Dr. Dominic Rudman  
69 Newtown Rd  
Eastleigh, Hants, 5050 9BX United Kingdom (GB)