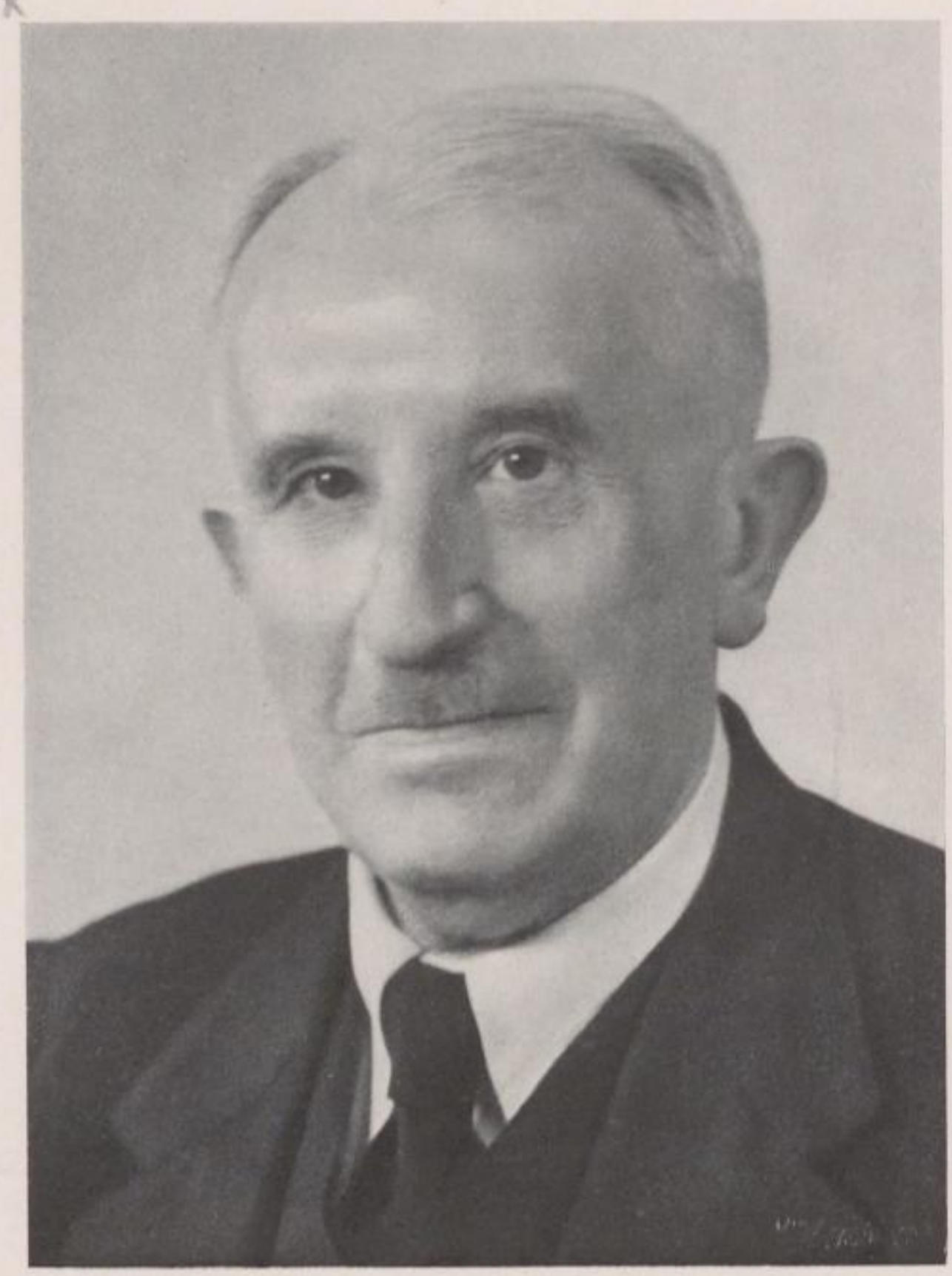
GESCHICHTE UND ALTES TESTAMENT

ALBRECHT ALT

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAG

Forts.
S.T.



A. Alt

BEITRÄGE ZUR HISTORISCHEN THEOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VON GERHARD EBELING

16

Geschichte und Altes Testament

Aufsätze

von

W. F. Albright, Friedrich Baumgärtel, Elmar Edel,
Otto Eißfeldt, Karl Elliger, Kurt Galling, Martin Noth,
Gerhard von Rad, Leonhard Rost, Walther Zimmerli,
K. Heinrich Mann

1953

VERLAG J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Druck: Wiesbadener Graphische Betriebe GmbH

ALBRECHT ALT

zum siebzigsten Geburtstag

am 20. September 1953

in Dankbarkeit und Verehrung

dargebracht

Inhalt

DEDAN

BY

W. F. ALBRIGHT

The name *Dedan* appears not infrequently in Minaean, "Dedanite," Lihyanite and Thamudic inscriptions. That it was specifically associated with the oasis of el-ʿUlā in the northern Ḥedjâz, was first pointed out by EDUARD GLASER in 1890[1], and was then demonstrated on the basis of more extensive epigraphic material by JAUSSEN and SAVIGNAC in 1910 and 1914[2]. Their proof is so clear that we need not go over it again. The chronology of these epigraphic references will be discussed below; here we will say only that the "Dedanite" reference belongs to about the sixth century B. C.[3], while the Minaean references begin cir. 200 B. C.[4], and the Lihyanite inscriptions in question are scattered between cir. 440 and cir. 100 B. C.[5].

While the foregoing references all come from the region of el-ʿUlā or from the List of Hierodules found at Qarnaw, capital of Maʿîn, there are two Sabaean occurrences in CIH 287 and 348 which must both be dated after the middle of the first century A. D. and give quite a different picture[6]. In the former a certain Karibʿathta Yarḥab is said to be *BN DDN*, i.e., a member of the Dedanite

[1] Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens, I, 397.

[2] Revue Biblique, N. S. 7, 525—531; Mission archéologique en Arabie, II, 75—77.

[3] The Lihyanite inscription No. 138 of JAUSSEN and SAVIGNAC (hereafter cited as JS), belonging to Kabar'il son of Matiʿ 'il, king of Dedan.

[4] The List of Hierodules; see below p 2, n. 3.

[5] See below and the discussion by JAUSSEN and SAVIGNAC. For all the Thamudic occurrences so far published see ALB. VAN DEN BRANDEN, Les inscriptions thamoudéennes (Louvain, 1950), p. 525a.

[6] The date is fixed by the script, characteristic of the first part of the kingdom of Saba' and Dhû Raydân, which began about A. D. 60 according to the results of the campaign of 1951 in Qatabân. Needless to say, the contents also point to this period.

family or tribe; in the latter the same person and a number of others are said to be *BNW DDN*, i.e., members of the family or tribe of Dedan[1]. A Minaean inscription (RES 3060) mentions the construction of a *ṢḤFT DDN*[], but nothing can be made out of this reference at present.

A Minaean inscription published by JAUSSEN and SAVIGNAC from el-ʿUlā (JS 15) seems to be part of a decree, mentioning Dedanites (*DDNYM*) and assuring equality to women of Maʿîn and Dedan, as well as their progeny ([*M*]ʿ*NYT*.*KDDNY*[*T*] . *WKḎ* . *'ḪRH*)[2]. Dedan certainly appears here as a land ruled by Minaeans rather than as a tribe or group of tribes, and the gentilic formation is characteristic of the sedentary status of the Dedanites about the second century B. C. That Dedan was a city-state or land follows also from the Minaean List of Hierodules which dates about 200 B. C. and is roughly coeval with the Minaean annexation of Dedan (see below)[3]. The place of origin of the individual hierodules is always given; in preserved passages Dedan appears nine times, whereas Gaza (Ghazzatu) appears 27 times, Egypt eight times, Yathrib (Medina) twice, Sidon once, Moab and Ammon once each, and so on.

In order to attain clarity with respect to the history of Dedan in the period of the proto-Arabic inscriptions which mention it, we must consider the chronology of the latter. Since the pioneer analysis of their paleography by F. V. WINNETT[4], it has been impossible to vary widely on this subject unless one deliberately disregards the evidence. WINNETT followed GRIMME[5] in distin-

---

[1] Cf. M. HARTMANN, Die arabische Frage, 245f.

[2] This translation differs considerably from that proposed by JS but follows from the context. The word *'aḫr*, "progeny," cannot be separated from Hebrew *'aḥarît*, with the same meaning.

[3] For the publication of all the fragments of the List of Hierodules from the Glaser collection see K. MLAKER, Die Hierodulenlisten von Maεin nebst Untersuchungen zur altsüdarabischen Rechtsgeschichte und Chronologie (Leipzig, 1943). Here we follow MLAKER's attribution of the List to the time of Ḥufnum Yathiʿ, or a little later about 200 B. C. (see below).

[4] A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions (Toronto, 1937). Cf. the writer's review of this monograph, BASOR 66 (1937), 30—31, and the reply to his reviewers, with modifications in detail, given by WINNETT in Muséon, LI (1938), 299—310.

[5] OLZ, 1932, 753—758. The Dedanite inscriptions run in part from left to right, like the "Chaldaean" inscriptions which I have studied in BASOR, 129, 39—45, and thus go back to a very ancient tradition, now attested by some of the most archaic graffiti from Qatabân, which A. JAMME has discovered and which cannot well date after the eighth century B. C.

guishing a "Dedanite" phase which he dated correctly in the sixth century B. C.[1]. This period is illustrated by two stamp seals: a scaraboid with the inscription *ŠG'DD* (i.e., Aram. *Sagi'dad* in Arabic form) from about the seventh century, and a gem reading *'LYHB SG'DHD* (i.e., *'Elyahab Sagi'dad*, both Aramaic names) from about the sixth century B. C.[2]. It may be added that we can follow the evolution of Dedanite back to a "proto-Dedanite" stage in the eighth century, thanks to the discovery by NELSON GLUECK of two letters incised on a jar from the eighth century (or early seventh at latest) deposit at Ezion-geber (Tell el-Kheleife) at the northern end of the Gulf of ʿAqaba[3]. The inverted *Ḫ* at the right is found in more cursive graffito form in several "Dedanite" inscriptions (e.g., JS 163, 257, 310, 312), and the inverted *Ṣ* on the left is almost identical with the early "Thamudic A" form in JS 504. Thamudic A is very close in form to Dedanite, as recognized both by WINNETT and by VAN DEN BRANDEN; the inscriptions in it are all graffiti from the immediate vicinity of Teimā. Since the latter was at the height of its prosperity as a caravan center between cir. 550, when Nabonidus settled there, until about the middle of the following century, the date in the sixth and early fifth century assigned to this category by both WINNETT[4] and VAN DEN BRANDEN[5] is historically most reasonable, quite aside from the other evidence.

---

[1] Op. cit., pp. 49f.

[2] On the alternation of the sibilants cf. WERNER CASKEL, Das altarabische Königreich Lihjan (Kölner Universitätsreden, 1950), p. 23, nn. 9—10, where I should disagree only with the vocalization, where WINNETT is clearly right (p. 50). In this connection it should be noted that the seal cylinder published by W. H. WARD, The Seal Cylinders of Western Asia, No. 768, is Chaldaean, not Dedanite (cf. above), and dates unquestionably from the late eighth or seventh century B. C. (contrast CASKEL, op. cit., p. 8, who seems to suggest, if I understand him correctly, a date in the Seleucid period for the inscription, if not for the seal). The same relatively early date holds also for the probably Chaldaean seals WARD Nos. 1209—1211. The date of the seals agrees with the stratigraphic evidence for the first of the Chaldaean inscriptions published by ERIC BURROWS (JRAS, 1927, 795—806), which was found under the pavement of Nebuchadnezzar II and must, accordingly, antedate the sixth century B. C.

[3] For this jar see BASOR 71, 15, and for the stratigraphic chronology see BASOR 71, 16—18, and 77, 12—15. The sherd is also published by J. RYCKMANS, Revue Biblique, 48 (1939), 247—249, but he then compared it with Minaean inscriptions from Dedan dating actually some 500 years later. Monograms of the type he suggests have not yet been found on any inscribed pottery in Qatabân.

[4] Op. cit., p. 50. [5] Op. cit., p. 23.

Early Lihyanite was correctly distinguished by WINNETT from Dedanite on the one hand and Late Lihyanite on the other; his chief criterion was the *M* with closed base, found only in the former two groups, and the *M* with open base, characteristic of the latter[1]. Since it is chronologically most satisfactory and there are many subsidiary arguments, we may accept it without hesitation. Since the inscription of Nûrân (JS 349) comes from an early stage of Early Lihyanite[2], there can be no reasonable doubt that WINNETT and GRIMME[3] were correct in identifying the important chieftain by whom it is dated, Gashmu *bin* Shahru, with the biblical Geshem or Gashmu, mentioned in the Memoirs of Nehemiah about 439—437 B. C.[4]. With him is mentioned ʿAbd the *PḤT* (*FḤT*) or Persian governor of Dedan[5]. Early Lihyanite was replaced in the third century by Late Lihyanite, which continued in use down to after about 100 B. C., when the Nabataeans occupied el-ʿUlā and replaced it with their own script. It should be emphasized that Thamudic continued in use after the fourth century B. C. in graffiti but was never used as a monumental script like Lihyanite; its chronology was roughly fixed for phases "B", "C" and "D" by

---

[1] Op. cit., pp. 9f. In working over the material carefully, I have been greatly impressed with the reliability of this criterion for chronology.

[2] Note particularly the archaic *M* (Mission archéologique en Arabie, II, *Atlas*, Pl. CXXXIX, No. 349, third letter from the end of the first line), as well as *D* and *H*.

[3] WINNETT, A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions (1937), pp. 50f., GRIMME, Muséon, L (1937), p. 311.

[4] For the exact date of these references see provisionally my remarks in The Jews (ed. L. FINKELSTEIN), I, 51f., 63. In my opinion the dates of Josephus are here based on the lost Alexandrian translation of Nehemiah in the second century B. C., in accordance with MOWINCKEL's position in 1916 (Statholderen Nehemia). For the Arab Gashmu's administrative place see ALT, PJB 27 (1931), 73f., whose remarks are still more convincing in the light of our present knowledge.

[5] It is by no means impossible that the twice mentioned formula for Tobiah, *Ṭôbîyāh hā-ʿébed hā-ʿAmmônî*, "Tobiah, the servant, the Ammonite" (cf. ALT, PJB 27, 70) is a corruption of an original *Ṭôbîyāhū* (as the name was undoubtedly spelled at that time) *wā-ʿEbed hā-ʿAmmônî*, "Tobiah and ʿAbd, the Ammonite." Such successive haplographies and dittographies are by no means uncommon in the Hebrew text. In this case the Persian governor of Dedan would be an Ammonite, just as a successor, Galti-Qôs, bore an Edomite name. The association between the Ammonite, ʿAbd, and the Israelite, Tobiah, would be quite parallel to that between Gashmu, the Arab chieftain, and ʿAbd, the Ammonite governor. Beyond conjecture we cannot, however, go.

WINNETT: phase B, third-second centuries B. C.; phase C, first or second century A. D.; phase D, third century A. D. It is true that much more work needs to be done, and that the explorations of PHILBY and RYCKMANS since 1949 are likely to revolutionize the whole subject. The publication in 1952 of the Thamudic inscriptions collected in the region northeast of ʿAqaba by G. L. HARDING also marks very important progress toward the interpretation of the Thamudic inscriptions[1].

WINNETT's discovery that the great majority of Minaean inscriptions from Dedan were contemporary with the Late Lihyanite inscriptions, as shown both by the "hybrid" Lihyanite and Minaean inscriptions and by the occurrence of Minaean clans such as ʿAmmirataʿ and Yafʿân in both the Minaean and the Late Lihyanite inscriptions[2], is of vital significance for correct understanding of Lihyanite history. The Minaean kings whose names appear in inscriptions from el-ʿUlā all belong to the second century B. C. (a fact which naturally does not exclude possible dating backward into the end of the third century or forward into the beginning of the first century B. C.)[3].

The following list of kings and governors known to have held control of the region of el-ʿUlā is based on the foregoing observations[4]. Additional evidence will be indicated in the notes. The

---

[1] See HARDING and LITTMANN, Some Thamudic Inscriptions from the Hashimite Kingdom of Jordan (Leiden, 1952).

[2] BASOR 73, 6. Yafʿân also appears in Maʿîn itself as a clan name, and ʿAmmirataʿ exhibits a characteristic Minaean formation.

[3] See my revision of Minaean chronology on the basis of recent publications, BASOR 129 (1953), 20f.

[4] For recent efforts to arrange the Lihyanite kings in chronological order see H. GRIMME, Muséon L (1937), 294; F. V. WINNETT, Muséon, LI (1938), 308; WERNER CASKEL, Das altarabische Königreich Lihjan (1950); and P. BONESCHI, Rivista degli Studi Orientali, XXVI (1951), 10—12. GRIMME's list is arranged arbitrarily and contains serious errors of citation and reading. WINNETT's treatment is much the best of the four, but CASKEL has pointed out one mistake (p. 25, n. 19), and I have made some other minor changes. CASKEL's over-all chronology is far too late; he places the kings of Liḥyân between a date before 150 B. C. and a *terminus ad quem* after 24 B. C.; my dates for the kings of Liḥyân who wrote in proto-Arabic script all lie between c. 400 and c. 200 B. C. BONESCHI goes his own way, refusing to accept any of WINNETT's decisive observations with regard to reading of names, paleographic criteria, or absolute chronology. In the following list I have omitted all doubtful names and data, such as the attempt to use the number "sixty" in MÜLLER, Epigraphische Denkmäler aus Arabien (1889), No. 28, and various names of supposed kings or governors.

inscriptions are all numbered according to the publications of JAUSSEN and SAVIGNAC (JS) or D. H. MÜLLER (Mü). The abbreviations "EL" and "LL" refer to Early and Late Lihyanite, respectively.

Mati'ʿ'il, son of Kabar'il, king of Dedan (JS 138)[1]. Between c. 600 and 450 B. C.

. . . . . .

Gashmu I, son of Shahru I, chief (of Liḥyân), contemporary with ʿAbdu, (Persian) governor of Dedan (EL, JS 349). Between c. 450 and 425[2].

. . . . . .

Shahru II[3].

Hani'ôs I, his son, king of Liḥyân (EL, JS 53). C. 350 B. C.

Manʿî Lôdhân, his son, king of Liḥyân (EL, JS 82). Ruled at least 35 years.

Galtî-Qôs, governor (in 29th year [of preceding?], EL, JS 83)[4].

Ḫmt(?) Gashmu II, son of Manʿî Lôdhân, king of Liḥyân (EL, JS 85). Ruled at least nine years.

Tulmay I, son of Lôdhân, king of Liḥyân (EL, Mü 8[5]). C. 275 B. C.

---

[1] The vocalization of these sixth-century names should naturally follow the Assyrian parallels of the eighth and seventh centuries B. C.: *Mati-il* = *Mtʿ'l* of Arpad in the eighth, and *Kabar'il* or *Kabri'il* (quite common among the Aramaeans of the eighth-seventh centuries; cf. TALLQVIST, Assyrian Personal Names, 109b).

[2] For the dates cf. p. 4, n. 4. For ʿAbdu cf. p. 4, n. 5.

[3] It is very improbable that this Shahru is the same as the chief who was father of Gashmu I. Papponymy became very common among all peoples influenced by Aramaean culture in the Persian period.

[4] WINNETT's mistake in separating JS 83 from JS 82 has been corrected by CASKEL (p. 25, n. 19). The name, read independently by GRIMME and WINNETT, is certainly Edomite, being formed with the name of the chief Edomite god, *Qaus*, *Qôs*: cf. BASOR 72, 11f.; 82, 13f. It may mean "Qôs is My Terror," or the like (cf. Accadian *GLT*).

[5] We must naturally read *TLMY* instead of *TḪMY*, as originally read by MÜLLER and still read by CASKEL; the correction has long since been made by others. CASKEL's idea that the name is Egyptian *Ptaḥmay* is rendered impossible by the fact that the third Egyptian consonant is a laryngal rather than a guttural, and doubly impossible because the name in question (RANKE, Die ägyptischen Personennamen, 140a) is attested only in the late second millennium and is a hypocoristicon of *Ptḥ-msy*, also attested only then. The name *TLMY* may, of course, be Semitic but, as recognized first by W. W. TARN, it was probably adopted after the dynastic name of the Lagides had become well known. The Macedonian name is

Hani'ôs II, his son, king of Liḥyân (LL, JS 75). Ruled at least 5 years.

Tulmay II, his son, king of Liḥyân (LL, JS 45, 54, 77). Ruled at least 22 years. C. 225 B. C.

ʿAbdân Hani'ôs III (governor under Minaeans[?], LL, at least five years). C. 200 B. C.

Minaean occupation between c. 200 and c. 75 B. C.[1]. Known kings:

Waqah'il Nabaṭ, king of Maʿîn (JS 31). C. 200 B. C.

Waqah'il Ṣidqu, son of Ilyafiʿ Waqah (JS 17). C. 150 B. C.

Abîkarib Yithiʿ, his son (JS 12, 17).

Ilyafiʿ Yashur (JS 11). C. 100 B. C.

Masʿûdu, king of Liḥyân (Nabataean inscriptions, JS 334, 335, 337). About the middle of the first century B. C.[2].

Nabataean occupation in late first century B. C.

So far in this paper we have based our treatment on the solid ground of proto-Arabic epigraphy, revolutionized by the discoveries of the past three years. We now turn to the less solid ground provided by the cuneiform inscriptions and the philologico-historical interpretation of biblical tradition. We shall endeavor to limit ourselves to factual evidence.

Dedan and the Dedanites are mentioned seven times in prophetic oracles of the seventh and early sixth centuries B. C.: once in Isaiah (21 : 13), probably at the beginning of the seventh century; twice in Jeremiah (25 : 23; 49 : 8), about the beginning of the sixth century; four times in Ezekiel (25 : 13; 27 : 15, 20; 38 : 13), early

---

spelled exactly the same way in Nabataean inscriptions, though not in the Minaean Gizeh Sarcophagus. TARN pointed out in Journal of Egyptian Archaeology, 15 (1929), 14f., that the bonds between West Arabia and Egypt became much closer after the Arabian expedition of Ariston, c. 280 B. C. With the reign of Tulmay I our dated series of Early Lihyanite inscriptions comes to an end, being replaced by Late Lihyanite in the reign of his son, Hani'ôs II.

[1] For the dating of the Minaean occupation see above in the text.

[2] The original date given by JAUSSEN and SAVIGNAC was in the second century, but I lowered it to the early first century B. C. in my comparative study of the development of the Aramaic alphabets (Journal of Biblical Literature, LVI [1937], 164, n. 57). In the light of the new material found in the Dead Sea caves since 1947, I should now be inclined to lower the date still further, to about the middle of the first century B. C., after Nabataean influence had become strong, but before the final Nabataean conquest of Dedan.

in the sixth century. JAUSSEN and SAVIGNAC have discussed these references in detail and we can nearly always accept their views — with the one *caveat* that there is no evidence for an Edomite Dedan[1]. Dedan is mentioned once as situated at the southern end of Edom (Ez. 25 : 13) and once as lying beyond Edom in the direction of the deep desert (Jer. 49 : 8); it must be remembered that Edom was both a settled and a semi-nomadic people, controlling the desert to the south in periods of expansion. In Jer. 25 : 23 Dedan is mentioned as an Arab people or land together with Tema (Teimā) and Buz (Assyrian *Bāzu*, East Arabia)[2]. These passages agree entirely with the epigraphic evidence pointing to the oasis of el-ʿUlā and neighboring oases. In the four remaining passages, once in Isaiah and three times in Ezekiel, Dedan and the Dedanites appear as caravan-traders. In Ez. 38 : 13 Sheba and Dedan are mentioned

---

[1] Revue Biblique, N. S. 7 (1910), 529f. Edom is localized much too narrowly by these scholars, since the biblical references are to its trading territory, not merely to the borders of its sedentary domain.

[2] The long debate on the location of *Bâzu* has now been settled by E. F. WEIDNER, AfO XV, 169f., who is republishing the Esarhaddon text Assur 3916 (MESSERSCHMIDT, Keilinschriften aus Assur historischen Inhalts, I, No. 75) on the basis of much better photographs. Line 4f. may now be rendered: "I conquered the town (!) of *Bâzu* (*Ba-a-zu/su*), a district (*nagū*!) whose place is remote; on *Qanâ*, king of *Tilmun*, I imposed the tribute of my lordship." As WEIDNER has correctly observed, the only reasonable interpretation of this is that *Bâzu* was the Arabian hinterland of the island of *Tilmun*, modern Baḥrein (on which see now especially CORNWALL and GOETZE, Jour. Cun. Stud., VI, 137—145), including either the maritime district of el-Ḥásā or the adjacent parts of Neǧd, the central Arabian plateau. The chieftains (*šarrāni*) of *Bâzu* and their "towns" are listed in the Broken Prism of Esarhaddon (ABEL-WINCKLER, Keilschrifttexte, 25f., col. iv, 19—22), the Esarhaddon Prism TH. 1929—10—12 (CAMPBELL THOMPSON, The Prisms of Esarhaddon and Ashurbanipal, col. iv, 62—68), and the barrel cylinder published by ESSAD NASSOUHI (Mitt. d. Altor. Ges., III, 24, 27): *ᵐKi-i-su šar āl Ḫaldili*, *ᵐAkbaru šar āl Ilpiate*, *ᵐMansaku šar āl Ma-gal-a-ni* (*ma'galân*, "the two pools"?), *ᶠYapa'* (not *Yadi'*) *šarrat āl Di-iḫ-ra-a-ni*, *ᵐḪabisu šar āl Qa-ṭa-ba-'i* (var. *Qa-ta-bu-'i*, with unpointed *t*), *ᵐNiḫaru šar āl Ga-'u-u-a-ni*, *ᶠBaṣlu šarrat āl I-ḫi-lu* (var. *I-ḫi-lum*), *ᵐḪa-ba-ṣi-ru šar āl Pu-da-'i* (var. *Padē*). The NASSOUHI Cylinder includes also the names of the towns of Ḫandasu and Udiru, which do not seem to be variants. Most of the place-names are transparently Semitic and have their closest parallels among Arabic names; e.g. *Qatabâ'u* = *Qatabân*, *Ga'u(ân)* = Arab. *Ǧaww* (Depression) for older **Gaw'(u)*. The personal names are just as characteristically Arabic, with particularly good parallels in Safaitic (*Ḫabaṣiru* is also good Accadian, literally "rat"). There is, therefore, no possible doubt that *Bâzu* is *Bûz*, while the land of *Ḫazû* through which the Assyrians marched in order to

together as traders, but there is not the slightest reason to suppose close geographical relationship — reference to them is followed by mention of the "traders of Tarshish"!

Two passages in Genesis carry us back to an earlier period. In the Table of Nations Dedan appears with Sheba as the offspring of Raʿmah[1], son of Cush and brother of Seba[2] (10 : 7); all we can infer at present from this passage is that Dedan was already bracketed with Sheba as a trading community of great importance in the early first millennium B. C.[3]. However, the second passage, Gen. 25 : 3, takes us back into a quite different horizon. Here, among the children of Abraham by Keturah are listed the unknown tribes of Zimran, Yoqšan, and Medan, followed by the known tribes of Midian, Yišbaq[4], and Šûḥ[5]. From Yoqšan sprang Sheba and Dedan[6]; Dedan's offspring were the enigmatic *'Aššûrîm*, *Leṭûšîm*, and *Le'ummîm*[7]. Sheba's descendants do not appear, and the list closes with the five clans of Midian. The date of the list is unknown; it can scarcely be later than the ninth century B. C. in any case, and the five clans of Midian doubtless reflect a still earlier period.

---

reach Bâzu is the biblical *Ḥazô* of the same list, Gen. 22 : 20 ff. Other identifiable tribal or district names in the same list include *'Uṣ* (probably the Ausitai of Ptolemy, generally located around the North-Arabian Ǧawf, whose capital was Dûmah, Accad. *Adummatu*, Arab. *Dûmat al-Ǧandal*), and *Keśed* (the Chaldaeans, on whose earlier home see BASOR 128, 44 f.). All these places or tribes were thus located in the eastern and northeastern part of the Peninsula.

[1] Unknown — there is no adequate basis for the repeated identification with *RGMT* in Arabia Felix.

[2] *SB'* is simply the native pronunciation of the name which appears as its correct etymological equivalent *ŠB'* in Hebrew. The association with Africa comes in my opinion from early colonization of the approaches to Abyssinia by the Sabaeans; cf. BASOR 128, 45.

[3] There is absolutely no foundation for Grimme's idea that the Israelites used Dedan as a designation of the Minaeans (cf. Muséon, L, 269 ff.), since Maʿîn first appears as an important state in the fifth century B. C. or even later.

[4] Undoubtedly the same tribal name as Assyrian *Yasbuq* (pronounced *Yašbuq*), already applied to a tribe in northern Syria in 858 B. C. The name of its chieftain, *Buranate*, stands probably for **Bir-ʿAnat*, "Son of Anath," a good "Aramaic" personal name. Yašbuq evidently migrated from much further south.

[5] Unquestionably Accad. *Sûḫu*, the district below the mouth of the Khabûr River on the Middle Euphrates. The status of the sibilant is ambiguous.

[6] The LXX insert Teman (*Thaiman*) between Sheba and Dedan, but this cannot be correct. Perhaps *Thaiman* originated as a confused doublet of *Daidan*.

[7] The LXX prefix two other sons of Dedan: Raguel (= Reʿû'el) and Nabdeel (= Nabdeel among the sons of Ishmael in 25 : 14, but the latter

The plural form of the three names *'ŠRM*, *LṬŠM*, and *L'MM* points very definitely to the introduction of a heterogeneous element into the list — these are no clan names, but names of classes or professions. The identification of the first name with the Assyrians is highly improbable on any hypothesis[1]; once the identification was made, it was only natural to vocalize *LṬŠM* as *Lᵉṭûšîm*, following the second vowel of the preceding and following names[2]. The second name is then obviously the professional name *lôṭᵉšîm*, "craftsmen." Since the last name means simply "tribesmen, clansmen,[3]" the first word should mean either "peasants" or "warriors," or both; it is obviously connected with Heb. *'šr*, "to walk, march," and Ugaritic *'ṯr*, "to march, of an army" (Keret A, 94f., 182f.). Heb. *'aššûrê*, "footsteps" (construct) is vocalized the same way as our name, but here again one suspects influence from the name *'Aššûr* on the Massoretes. *A priori*, the most likely vocalization is *'ašērîm*, "walkers" (intransitive participle)[4], but this must remain uncertain.

---

is a corruption of Heb. *'Adbe'el* = Assyr. *Idiba'il*). Since *Reʿû'el* is well attested as one of the most important clans of Esau (Gen. 36, passim) and Adbe'el was a tribe of Ishmael mentioned in the Assyrian inscriptions of the eighth century, there is nothing intrinsically improbable about the Greek insertion, which may be original. The uncertainty about exact tribal affiliations at almost any period of transition in Arabian history is well known.

[1] As is well known, Hommel identified the *'Aššûrîm* of our passage with the *''ŚR* of the Minaean inscription RES 2771, from the early fourth century B. C., which he dated much earlier and identified with Shur on the borders of Egypt toward Sinai. Poebel has more recently (JNES I [1942], 255) identified our *'Aššûrîm* with the Assyrians in the nomadic stage attested by the Khorsabad King List, which presumably refers to conditions well back in the third millennium, if not earlier. In my opinion there can be no doubt from the sequence ''Egypt, Gaza, and *''ŚR*'' that the latter is the name of Syria-Palestine, Greek *Syria* and Persian *Athura* (*ʿIbr Nahrân* is the Babylonian and Achaemenian administrative designation); the broken plural *'afʿûl* is well known from Ethiopic and from proto-Arabic, so the morphologically recalcitrant *'Aššûr* was changed to the normal South-Arabic formation *'A'šûr*.

[2] The LXX already had this vocalization.

[3] Heb. *le'ummîm* is an archaic or archaistic term for "peoples"; it appears frequently as *le'mm* in Ugaritic. In Accadian we have both the rare *limu*, "family, clan," and the common word for "thousand," *limu*, *li'mu*; for the semantic development cf. Heb. *'élef*, "clan" (also *'allûf*) and "thousand." The plural *'aśʿûb* is used in much the same way in the South-Arabian inscriptions.

[4] Cf. my Archaeology and the Religion of Israel[2] (1946), 77f.

It seems highly probable that this passage reflects a very old saga dividing the Dedanites into three main classes: footmen or peasants, craftsmen, and seminomadic tribesmen. Comparison of this division of classes with extra-biblical evidence shows that we are dealing here with a period before the introduction of domesticated camels in the last centuries of the second millennium B. C., when warriors were still footmen in the desert, and when nomads were still distinguished by their use of asses (cf. Gen. 36 : 24 for an episode reflecting similar conditions). We have substantially the same kind of saga in Gen. 4 : 19ff., where Lamech's three sons are Yābāl, the ancestor of tent-dwellers and herdsmen, Yûbāl, the ancestor of musicians, and Tûbāl-qayn, craftsman (*lôṭēš*) and smith[1]. Somewhat similar in certain respects may have been the tradition that the three sons of the first man were Qayn, Hebel, and Šēt[2], though it is no longer possible to make a clear reconstruction of any single original strand in the tradition. These threefold divisions are earlier than the ethnographic Shem—Ham—Japheth.

The existence of such a saga automatically compels us to reckon with a very much higher antiquity of the ethnic name Dedan than we have hitherto been able to demonstrate. It has often been suggested that the Sumerian name of a nomadic people or group of peoples, *Tidnu* or *Didnu*[3], mentioned in vocabularies going back into the first half of the second millennium for their compilation,

---

[1] See op. cit., pp. 98, 125, 200, n. 7. In this connection it may be observed that the verbal element *YBL* (*Yabal*) is not uncommon in Northwest-Semitic personal and place names of the second millennium B. C. (*Yabil-Werra, Yible'am* for **Yabil'ammu, Bildad* for **Yabil-Dad, Yabliya*, etc.).

[2] Since the tribal name *Šet*, connected by Num. 24: 17, with the land of Moab, may now be identified beyond doubt with the early tribal name transcribed *Šwtw* in Egyptian execration texts of the 19th century B. C. (so!), *Šwt* in other texts of the Middle Empire, and probably *Sūtū* in Accadian (BASOR 83, 34, n. 8; Jour. Bib. Lit., LXIII 1944, 220, n. 89), it becomes quite possible that the Patriarch Seth is somehow connected with it.

[3] Written *TI-id-nu*, etc. The phonetic value *dì* for *TI* is very common in early Accadian times; cf. especially I. J. Gelb, Old Akkadian Writing and Grammar (Chicago, 1952), as well as the sign-lists of Thureau-Dangin and W. von Soden, etc. It is uncertain whether the frequent use of *TI* in the value *dì* by the Canaanite scribe who wrote the Amarna letters from Jerusalem is a stray survival or has been taken over from the usage of the non-Semitic scribes of the age, who habitually confused Accadian voiced and voiceless stops. Poebel has raised the question of the unusual survival of such an archaic value in the vocabularies (op. cit., p. 257), but there are parallels: e.g., the archaizing use of *PI* = *wa* in some later texts.

and explained as *Amurrū*, "westerner, Amorite," is to be identified with Dedan[1]. The formula for the fourth year of Shū-Sīn, king of Ur about 1980 B. C., mentions the building of a fortress called "Wall of the West, Which Holds Back the Didnum (*murīq Dì-id-ni-im*)." In the same reign the *ensi* Gudea, governor of Lagash under the king of Ur[2], mentions bringing alabaster or marble from the "western mountain Didanum," which may or may not be the same name, since it is not located precisely[3]. There can be no doubt that the Massoretic D^{e}dān would presuppose an original **Dĭdăn*, and the *Daidan* of the LXX must have been erroneously vocalized (the new Isaiah Scroll of the Qumran find has *DWDNYM*, *Dôdanîm*, which is obviously wrong)[4].

Whether the name Dedan was first applied to the oasis of el-ʿUlā and thence extended to cover an ethnic group which originated in that vicinity, or was first applied to a nomadic people and subsequently to a place named after them, must remain uncertain; there are excellent parallels for both developments. Nor can we say whether the name was originally Semitic or non-Semitic, though I incline to the former alternative[5]. In any case, its use as a designation of Semitic nomads goes back over a thousand years before the earliest biblical allusion, while it does not appear as a place-name in proto-Arabic inscriptions before the sixth century B. C.

---

[1] On this question see especially A. Poebel, loc. cit.

[2] The discovery by S. N. Kramer that Nammaḫni of Lagash was killed in battle with Ur-Nammu, first king of Ur III, makes it certain that the Gudea who was *ensi* of Lagash under Shū-Sīn of Ur in the early 20th century B. C. (cf. C. E. Keiser, Patesis of the Ur Dynasty [New Haven, 1919], 21) is to be identified with the famous *ensi* of the monuments; the latter's date must accordingly be lowered by at least a century.

[3] A. Falkenstein has called attention to another reference to *TI-da-nu-um* as a nomadic folk menacing Lagash in the period of Ur III (AfO XIV [1942], 129). This makes the vocalization *Didanum* preferable to the syncopated form.

[4] On the Greek *Daidan* note the possibility that it was vocalized after *Thaiman* < original *Taymân*, later *Têmân*. The Sabaean *Raydân* was probably not yet known to Greeks in the third century B. C. Fatal to acceptance of the Greek vocalization is the fact that we never find the spelling *DYDN*, which we should certainly expect in Minaean inscriptions if it were correct. There is not the slightest basis for Grimme's adventurous thesis that the name is derived from that of the god Dad (< Hadad); cf. Muséon, L, 269f.; the vocalization would agree neither with the Massorah nor with LXX.

[5] The name may be a contracted form of a reduplicated noun; cf. Accad. *biblu*, "flood," for *bibbulu*, *bubbulu*, from **bilbilu*, or the like.

DAS ALTTESTAMENTLICHE GESCHEHEN ALS „HEILSGESCHICHTLICHES“ GESCHEHEN

VON

FRIEDRICH BAUMGÄRTEL

Im Folgenden geht es lediglich um einige grundsätzliche Überlegungen zur Methodik. Daß mehr thetisch verfahren wird, als erwünscht erscheinen mag, ist durch die Raumknappheit bedingt. Die Grundsätze, auf deren Verdeutlichung ich aus bin, sind die folgenden:

1. *Die „Heilsgeschichte“ ist: das Wort ward Fleisch.* Die Historie Jesus wird von uns, zusammen mit der Urgemeinde, im Glauben erfahren als das an uns von Gott her faktisch werdende Gericht und Heil Gottes, als Realisierung der Lebensgemeinschaft mit ihm.

2. Das alttestamentliche Geschehen ist vom Geschehen Christus umfaßt, es gehört hinein in dieses „das Wort ward Fleisch“. Es kann als heilsgeschichtliches Geschehen *nur begriffen werden von Christus her, vom Neuen Testament her*; vom Alten Testament her kann es als solches nicht begriffen werden.

3. Das alttestamentliche Zeugnis vom alttestamentlichen Geschehen wird von uns *im Glauben an das Heil Christus erfahren als Zeugnis vom Geschehen Christus*, d. h. als uns in unserer Existenz vor Gott fragwürdig machend und uns in unserer Existenz aufrichtend. Für uns ist das alttestamentliche Geschehen nicht nur angeschautes Geschehen.

4. Es handelt sich für den Glauben bei dem alttestamentlichen Geschehen nicht um einen äußeren Ablauf, sondern um *ein inneres Geschehen*, das sich in und mit dem äußeren Geschehen von Gott her an Israel vollzieht.

5. Dieses innere Geschehen *ist historisch greifbar*; denn es spiegelt sich ab in der glaubenden Bezeugung durch die, an denen es sich

vollzogen hat, die in ihrer ganzen Existenz durch das Gottesgeschehen be- und getroffen wurden.

6. Das alttestamentliche Geschehen als heilsgeschichtliches Geschehen zu erfassen und darzustellen, ist *theologisch notwendig*, so wahr der Christ sich im glaubenden Blick auf seinen Heiland unter dem alttestamentlichen Zeugnis als mit Israel zusammen gemeint — gerichtet und aufgerichtet — erfährt.

7. Das alttestamentliche Geschehen als heilsgeschichtliches Geschehen zu erfassen und darzustellen, heißt als *Aufgabe für die Theologie*:

a) es ist die glaubende Bezeugung von dem Getroffensein des alttestamentlichen Menschen durch das Geschehen von Gott her, die Bezeugung des alttestamentlichen Erfahrens von Gericht und Gnade im und durch das alttestamentliche Geschehen, als *Glaubens- bzw. Frömmigkeitsgeschichte* darzustellen (das alttestamentliche Selbstverständnis),

b) es ist darzustellen, inwiefern dieses Getroffensein des alttestamentlichen Menschen *unsere eigene Existenz vor Gott anrührt*, inwiefern dieses Getroffensein unser eigenes Getroffensein (mit Israel zusammen Getroffensein) unter dem Evangelium ist (das evangelische Verständnis).

Dabei sind die Punkte a) und b) lediglich arbeitsmethodisch, aber nicht im Sachgehalt auseinanderfallend.

I

Der christliche Glaube bekennt (Act. 4 12): „Es ist in keinem anderen das Heil (σωτηρία)". Das ist unser Heil, daß in Jesus das Wort Fleisch geworden ist. In diesem Geschehen ist unser Heil. Daß sich in einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte dieses Geschehen von Gott her vollzogen hat, das eröffnet uns durch die Liebe Gottes den Zugang zur Lebensgemeinschaft mit ihm. Der, der glaubt, erfährt unter der Botschaft vom Geschehen Christus seine Fragwürdigkeit im Angesicht Gottes und die Rettung (σωτηρία) aus seiner Ausweglosigkeit vor Gott. *Das ist die Heilsgeschichte: das Wort ward Fleisch.* Dies Geschehen wird uns zum heilsgeschichtlichen Geschehen, indem, beim glaubenden Aufnehmen seiner Bezeugung, das Heil (Sündenvergebung, Kindschaft, ewiges Leben — Rechtfertigung) als faktisch an uns, als unsere Existenz gründend,

von uns erfahren wird. Die Heilsgeschichte hat mit unserer Existenz zu tun — so wahr das Heil in Christus unsere Existenz betrifft. Von Heilsgeschichte reden, heißt von unserer Glaubensexistenz reden. Das heilsgeschichtliche Geschehen ist nicht ein bloß von uns angeschautes Geschehen; es ist ein Geschehen, *das uns meint.*

Welcher *Begriff von Glauben* hier unterstellt ist, bedarf kaum der Erörterung. Glauben ist nicht Fürwahrhalten der einzelnen äußeren Geschehnisse im Geschehen Christus, als ob wir uns durch solches Fürwahrhalten der Wahrheit in Christus vergewissern könnten. Glaube ist das Erfahren des Be- und Getroffenseins durch die Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus im Sinne des Sichtreffen-, des Sichergreifenlassens. Im Glauben wird das Heil an mir faktisch, freilich im Sinne des „Angeldes" auf das Geschehen in der Endvollendung. Das eschatologische Moment kann in dem Begriff Heil nicht eliminiert werden. Damit ist bereits etwas gesagt zur nächsten Frage.

Welcher *Begriff von Geschichte* wird hier vorausgesetzt? Das moderne Geschichtsdenken kann aus dem Begriff Geschichte nicht eliminieren das Moment des Ablaufs, in welchem Kausalzusammenhänge einbeschlossen sind. Das Aufnehmen und Begreifen der Fakten und der Zusammenhänge, in denen sie sich vollziehen, bedeutet freilich zugleich eine Vergegenwärtigung des Geschehens insofern, als wir einerseits selbst diesem Zusammenhang angehören, er für uns also auch Gegenwärtiges bedeutet, und andrerseits wir das Aufnehmen und Begreifen nur in unserem Gegenwartsbewußtsein und subjektiv, also das Geschehen deutend, d. h. zugleich in seiner Bedeutung für uns begreifend, vollziehen. Der Glaube deutet die Geschichte — und sie ist in diesem Sinne für ihn bedeutend — *sub specie Dei.* Er kann nicht anders. Denn in dem Ergriffensein von Christus, dem fleischgewordenen Wort Gottes, erkennt er, daß Christus ein Geschehen von Gott her an einem bestimmten Punkt des Ablaufs der Weltgeschichte (*et vere homo*), diese überschneidend[1] (*et vere deus*), ist. Von daher ist für den Glauben Geschichte nicht nur Ablauf in kausalen Zusammenhängen, vielmehr „Geschichte ist Vollzug der Befriedung zwischen Gott und den Menschen[2]", sie ist „Heilsgeschichte". Da aus dem Begriff Heil das eschatologische Moment nicht eliminiert werden kann, ist sie Geschichte

[1] W. Elert, Der Christliche Glaube (1940) S. 344.
[2] Ebenda, S. 342.

Gottes von ihm her zu ihm hin — womit jedes evolutionistische Verständnis von vornherein ausgeschaltet bleibt. In diesem Sinne ist die Geschichte der Welt Heilsgeschichte, als ganze.

Sie ist es als ganze aber nur, weil jenes spezielle Geschehen „das Wort ward Fleisch" ihren Ablauf — in diesen hineingehörend — überschneidet. Dieses „das Wort ward Fleisch" umfaßt das Leben Jesu von seiner Geburt bis zu seinem Tode, also einen Geschichtsablauf; von welcher Erkenntnis her die Theologie gezwungen ist, von einer Heils*geschichte* zu sprechen. Weil es sich aber um ein Geschehen im genannten spezifischen Sinn handelt, muß die Theologie von *Heils*geschichte im *speziellen* Sinne sprechen, die zunächst diesen Ablauf von 30 Jahren umfaßt.

Eines ist dabei sogleich deutlich: es ist nicht der äußere Geschichtsablauf dieser 30 Jahre, der sie als Heilsgeschichte charakterisiert. Man kann gewiß von dem äußeren Geschichtsablauf nicht absehen, er gehört unaufgebbar zur „Heilsgeschichte" hinzu, das Leben Jesu gehört in sie mit hinein. Aber Heilsgeschichte ist dieser Zeitabschnitt doch nur insofern, als in ihm Jesus als der Christus, als das Heil, erfahren wurde, als sich an den Menschen damals von Gott her etwas vollzog, das sie als sie heiligend (richtend und tröstend) bezeugt haben[1]. Sie waren in diesem äußeren Ablauf konfrontiert mit der Wahrheit; und indem sie sie im Glauben annahmen, lebten sie, hatten sie Existenz (Gal. 2 20), wurden sie zu Miterben und zu Mitgenossen der Verheißung in Christus (Eph. 3 6); indem sich die Gnade Gottes in Jesus Christus an ihnen vollzog, wurden sie „selig" (Eph. 2 8). Das, was dieses Stück Geschichte zur Heilsgeschichte macht, ist *dieses innere Geschehen*. Nur indem sich in dem äußeren Ablauf dieses innere Geschehen vollzog, ist dieser Zeitraum für uns Heilsgeschichte. Das äußere Geschehen dieses Zeitraums bedeutet heilsgeschichtlich an sich nichts — viele waren in seinem Anschauen, ohne daß sich an und mit ihnen damit etwas vollzog. Daß aber ein bestimmter Kreis von Menschen unter diesem Geschehen in seiner Existenz angerührt wurde, daß da Menschen erfuhren, wie ihre innere Existenz fragwürdig und zugleich auch neu

[1] Vgl. dazu P. Althaus, Grundriß der Dogmatik, 2. Aufl. (1936) I S. 39: „Die Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu Christi kann nicht bedeuten die Frage nach dem ‚historischen Jesus', d. h. nach ‚Jesus' abzüglich ‚Christi' nach Jesus von Nazareth ‚an sich' abzüglich des Christusbekenntnisses und Glaubensverständnisses der ersten Gemeinde, nach dem Evangelium abzüglich des urchristlichen Evangeliums *von* Jesus Christus."

wurde, daß sie also das Heil Christus ergriffen bzw. von ihm ergriffen wurden, das macht diesen Zeitraum zur Heilsgeschichte. Dieses „innere Geschehen" spiegelt sich wider im Zeugnis der urchristlichen Gemeinde. Es ist also möglich, es von dieser Bezeugung her historisch durchsichtig zu machen, es zu erfassen. — Es muß festgehalten werden: die Frage nach der Heilsgeschichte ist die Frage nach dem von Gott her sich vollziehenden *inneren Geschehen.*

Aber damit ist noch nicht alles gesagt. Es wurde oben schon angedeutet: von Heilsgeschichte reden, heißt von unserer Glaubensexistenz reden. Die innere Geschichte, die Glaubensgeschichte jener 30 Jahre erfaßt und dargestellt, auch sie bedeutet ja für unseren Christenglauben nichts, wenn wir sie nur etwa bloß anschauen. Heilsgeschichte wird sie ja für unseren Glauben erst, wenn ihre Bezeugung *uns zum Heile wird,* wenn dieses innere Geschehen nicht ein vergangenes, sondern ein uns in unserer ganzen Existenz anrührendes *gegenwärtiges Geschehen* wird, wenn sich an uns unter dem Evangelium das Heil in Christus, die Rechtfertigung und das Hineinversetztwerden in das „neue Leben" — zusammen mit den Menschen damals! — vollzieht. Wenn wir unter dem Anschauen und unter dem Anhören der Bezeugung von dem inneren Geschehen damals erfahren, dann wird uns jenes Geschehen zum Evangelium, und das in jenem inneren Geschehen Bezeugte wird an uns faktisch. Darum wird der Theologe arbeitsmethodisch wohl jenes innere Geschehen frömmigkeitsgeschichtlich darstellen können und um der Klärung willen auch müssen; aber er wird es ja gar nicht anders vermögen, als daß in der Herausarbeitung der inneren Fakten, der inneren Linien, der Lagerungen von Schwerpunkten in der Darstellung jenes im Glauben Angerührtsein bereits mitschwingt und sich auswirkt.

II

Aber nun zum *alttestamentlichen* Geschehen. Heilsgeschichtliches Geschehen kann es nur sein, wenn es vom Geschehen Christus umfaßt ist. Der Geschichtsablauf jener 30 Jahre ist, wie alles Einzelgeschehen, nicht ein Isoliertes, ein für sich Bestehendes, weder nach dem äußeren noch nach dem inneren Geschehen. Er ist mit dem vorauflaufenden Geschehen verknüpft. Das Wirken Jesu in dieser Welt ist, historisch gesehen, eine Auseinandersetzung mit Menschen und Institutionen, die geschichtlich geprägt waren, und mit Mei-

nungen und Haltungen, die verwurzelt waren in der Vergangenheit Israels. Nur aus diesem Verknüpftsein mit dem Vergangenen heraus ist die innere geschichtliche Situation verständlich, auf die das Wort Gottes in Christus traf, an der das Evangelium geschieht, die zu dem Geschehen in Christus hinzugehört. Und der Vollzug jenes inneren Geschehens von Gott her an den Menschen ist nach dem Neuen Testament das Faktischwerden der Verheißung, die nun ererbt wird, die nun Besitz wird. Dieses innere Geschehen der 30 Jahre beschließt in sich ein Geschehen von Gott her an den Menschen des alten Bundes, ein inneres Geschehen unter der Verheißung, die nun wahr wird, unter dem Offenbarsein Gottes, das sich nur vollzogen hat, um in Christus wahr und faktisch zu werden, wie der Glaubende, der Miterbe der Verheißung in Christus (Eph. 3 6), es erkennt. Auch im alten Bund ist das innere Geschehen nicht loslösbar von dem äußeren Geschehen. In diesem und durch dieses vollzieht sich jenes innere Geschehen, das durch das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi als das von Gott gemeinte, in Christus Ja und Amen gewordene Geschehen dokumentiert ist. Das alttestamentliche Geschichtsgeschehen an sich kann nicht als heilsgeschichtliches Geschehen angesprochen werden. Nur indem sich im alttestamentlichen äußeren Geschehen an dem alttestamentlichen Volk ein inneres Geschehen von Gott her so vollzog, daß das innere Geschehen der 30 Jahre, dieses „das Wort ward Fleisch" ein Faktischwerden der Verheißung Gottes an Israel darstellte und verbürgte, kann und muß die alttestamentliche Geschichte als Heilsgeschichte verstanden werden.

Damit ist deutlich: die alttestamentliche Heilsgeschichte ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments umschlossen von dem „das Wort ward Fleisch", von dem Heil Christus. Dieses Umschlossensein besteht darin, daß sich von Gott her durch das alttestamentliche äußere Geschehen, durch den äußeren Ablauf der Geschichte Israels, an dem alttestamentlichen Volk ein inneres Geschehen vollzieht, das — ihn meinend — in Christus wahr, faktisch, geworden ist. *Nur vom Neuen Testament her kann das alttestamentliche Geschehen als heilsgeschichtliches Geschehen begriffen werden.* Das Neue Testament entfaltet diesen heilsgeschichtlichen Aspekt auch sehr deutlich. Es redet von einem Jetzt — „jetzt ist der Tag des Heils (*σωτηρία*)", 2. Kor. 6 2 — und stellt diesem Jetzt ein Damals gegenüber. Damals wurden dem Volk Israel die Bündnisse und die Ver-

heißungen gegeben (Röm. 9 4). Sie wurden unverbrüchlich gegeben (9 6). Und was Jes. 65 2 steht: ich habe meine Arme den ganzen Tag ausgestreckt nach einem widerspenstigen Volk, das seinen eigenen Gedanken nachgeht auf unheilvollem Weg (vgl. Röm. 10 21), das gilt gewiß für Paulus nicht nur für das gegenwärtige Geschlecht. Israels Geschichte unter der Verheißung und dem Bund war eine Geschichte der Auflehnung. Niemals aber hat Gott sein Volk verstoßen (Röm. 11 1f.); er steht treu zu seiner Verheißung, von Anfang an und jetzt noch liegt über Israel die Verheißung. Das Verheißungswort ist gegeben und ist nicht hinfällig geworden, damit die, die es aufnehmen (Röm. 10 16f.), zu Kindern der Verheißung werden (Röm. 9 8). Die Bündnisse und die Verheißungen sind ja nur dazu gegeben, damit sie in Christus wahr werden. Gott hat sich in der Hineingabe der Verheißung dem Volk Israel nur erschlossen, damit diese Selbsterschließung nun in Christus an Israel faktisch werde. Röm. 9—11 dokumentieren, wie unter der Grundzusage Gottes sich die Heils-Unheilsgeschichte Israels in dem Ablauf der äußeren Geschichte vollzogen hat und wie sie nun in Christus in Gericht und Gnade ihren Abschluß findet. Von Christus her begreift das Neue Testament das alttestamentliche Geschehen als „heilsgeschichtliches“ Geschehen in einem Verständnis, das wir heute im Glauben an das Heilsgeschehen Christus sozusagen zwangsläufig zu unserem eigenen Verständnis machen; unwillkürlich nehmen wir es in unseren Glauben an Christus mit hinein: Gott hat sich Israel offenbar gemacht, indem er sich selbst, die Lebensgemeinschaft mit ihm, als das Ziel seiner Verheißung gesetzt hat, das in Christus an Israel in Gericht und Gnade wahr geworden ist. Diese „Geschichte“ Israels ist nach neutestamentlich-evangelisch glaubendem Begreifen von dem „das Wort ward Fleisch“ mit umfaßt. Sie ist die alttestamentliche „Heilsgeschichte“.

Für das Neue Testament ist nun diese „Geschichte“ Israels nicht nur abgelaufenes Geschehen — dieses gewiß auch —; aber in diesem Sinne wäre diese Geschichte nicht „Heils“geschichte, d. h. in diesem Sinne würde sie dem neutestamentlichen Geschlecht nicht zum Heile. Damit sie dies sei, muß sie gegenwärtiges, d. h. den neutestamentlichen Menschen betreffendes und treffendes, Geschehen sein. Das Neue Testament arbeitet dieses Moment heraus mit Hilfe der Typologese. Denn im Gegensatz zu dem heutigen Mißverständnis des neutestamentlichen typologetischen Verfahrens (s. unter III)

will das Neue Testament mit der Aufzeigung des Typus den Zorn Gottes und seine Gnade vergegenwärtigen, es will das lebende Geschlecht mit seinem „für uns geschrieben" mit Hilfe des Typus im Sinne der Verkündigung beugen und aufrichten, es will das vergangene Geschehen mächtig werden lassen an den Herzen, das Zeugnis des alttestamentlichen Geschehens soll eine Gotteskraft werden, es soll Glauben wecken und erhalten[1]. Als gegenwärtige heiligende Mächtigkeit von Gott her wird das alttestamentliche Geschehen *im Glauben erfahren.*

Das alttestamentliche Geschehen als heilsgeschichtliches Geschehen begreifen und darstellen heißt *als theologische Aufgabe*: zunächst ist das innere Geschehen in Israel als Glaubens- bzw. Frömmigkeitsgeschichte darzustellen, als Ablauf und in ihren kausalen Zusammenhängen (denn es handelt sich um Geschichte). Es ist klarzulegen, wie sich unter der in der Stiftung der israelitischen Religion beschlossenen Grundverheißung Gottes „Ich bin der Herr dein Gott" die innere Heils- und Unheilsgeschichte Israels entfaltet hat. Es muß erfaßt werden, wie Israel, durch die Grundverheißung Gottes in seiner ganzen inneren Existenz angerührt, sich erfährt als be- und getroffen durch die in dem „Ich bin der Herr dein Gott" an ihm lebendig wirkende Gnade und an ihm sich mächtig vollziehende Forderung Gottes, wie es unter der Grundverheißung in die Entscheidung getrieben einerseits in immer schärferen Willenswiderstreit gegen Gott sich verfängt und andrerseits immer zuversichtlicher und vertrauensvoller harrend des Wahrwerdens der Verheißung gewiß wird. Die alttestamentliche Bezeugung dieses inneren Geschehens ist zu begreifen, und zwar *im alttestamentlichen Selbstverständnis.* Es steht auch hier so: diese innere Geschichte Israels ist in der alttestamentlichen Selbstbezeugung, in der sie sich widerspiegelt, mit historischen Mitteln sehr wohl greifbar. Welche Faktoren dabei zu berücksichtigen sind, aus denen deutlich wird, daß Israel seine Existenz unter der Grundverheißung anders versteht, als wir die unsere unter derselben Grundverheißung begreifen, wie auch Israel seinen heilsgeschichtlichen Lauf anders versteht, weil es einen anderen Begriff von Heilsgut hat, habe ich in meiner Schrift „Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit" (1932) dargestellt.

---

[1] Vgl. mein Buch „Verheißung, zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments" (1952) S. 81f.

Aber mit solcher Erfassung des alttestamentlichen inneren Geschehens im alttestamentlichen Selbstverständnis ist das alttestamentliche Geschehen noch nicht als *Heils*geschichte begriffen. Noch wird mit solcher Erfassung und Darstellung das alttestamentliche innere Geschehen bloß angeschaut. Heilsgeschichte im evangelischen Sinn ist das innere alttestamentliche Geschehen erst dann, wenn es uns — in unserer Glaubensexistenz uns treffend — zum Heile wird, *wenn es von uns unter dem Evangelium als uns heiligend, das heißt uns richtend und uns tröstend, im Glauben erfahren wird*, wenn wir uns unter seiner Bezeugung im Blick auf unseren Heiland als fragwürdig vor Gott erfahren und gleichzeitig des Trostes des Evangeliums gewiß werden. Das kann es aber nur als das *alt*testamentliche Geschehen (es ist ja nicht das neutestamentliche!). Soll uns das alttestamentliche Geschehen zum Heile werden, dann kann es das nur in der Mächtigkeit, in der es die Existenz des *alt*testamentlichen Menschen anrührte, sie fragwürdig machend und sie aufrichtend, gründend. Darum ist es so nötig, daß wir das Zeugnis des Alten Testaments von dieser Mächtigkeit (im alttestamentlichen Selbstverständnis) erst einmal hören, vernehmen; dann werden wir es mit Israel zusammen auch aufnehmen, und zwar zugleich als die Mächtigkeit des Evangeliums an uns. Wie das geschieht, wie das alttestamentliche Heils-Unheilsgeschehen vom Christen als das eigene Heils-Unheilsgeschehen erfahren wird, wie es ihm damit zum Heile wird, also von ihm als „Heilsgeschichte" erfahren wird, das habe ich an anderer Stelle ausführlich dargetan. Ich darf auf mein Buch „Verheißung" (1952) verweisen.

Nicht aufnehmen können wir als Christen das Verständnis von Heilsgeschichte, das das Alte Testament selbst uns darbietet. Dieses heilsgeschichtliche Verständnis gehört in das alttestamentliche Selbstverständnis hinein. Es ist selbst ein Teil jenes inneren alttestamentlichen Geschehens, es ist das alttestamentliche Begreifen und nicht das evangelische. Wir können vom alttestamentlichen Verständnis von Heilsgeschichte her nicht zur Erfassung des alttestamentlichen Geschehens als heilsgeschichtlichen Geschehens durchdringen wollen. Was uns trennt von dem alttestamentlichen Verständnis von Heilsgeschichte ist die Verschiedenheit des Verständnisses des Heilsgutes. Dieses ist im Alten Testament bedingt durch die auf der alttestamentlichen Religion liegenden Bindungen (Diesseitsgebundenheit, kultisch-nationale Gebundenheit). Eine

Geschichte des alttestamentlichen Verständnisses von Heilsgeschichte ist noch nicht geschrieben. Es sind hier erhebliche Fragen noch offen. Der feste Ausgangspunkt dürfte immer sein müssen das prophetische Begreifen des alttestamentlichen Geschehens als heilsgeschichtlich-eschatologischen Geschehens. Die heilsgeschichtliche Schau wird hier entwickelt, wenn auch unter den genannten Gebundenheiten. Seit wann aber begreift Israel das Geschehen im heilsgeschichtlichen Sinn? Diese Frage dürfte mit der anderen zusammenhängen: seit wann ist mit eschatologischem Denken in Israel zu rechnen? Doch darauf gibt es bisher keine sichere Antwort. Immerhin mag in Verbindung mit der zweifellos bestehenden altisraelitischen Heilshoffnung[1] heilsgeschichtliches Denken sich gestaltet haben. In welchem Verhältnis dieses vorzustellen wäre zu dem sich in dem heilsgeschichtlichen „Credo" von Rads[2] dokumentierenden Bekenntnis zur göttlichen Geschichtsführung, bleibt eine offene Frage. Und die Zeit vor der Landnahme? Wenn die israelitische Religion in der Wüste als Kultreligion gestiftet ist, so wäre zunächst in ihr kein Raum für heils*geschichtliches* Denken gewesen. Im kultischen Akt ist das göttliche Heil gegenwärtig, und es wird angeeignet, und es ist faktisch an den Kultgenossen. Da wird Heil nicht mehr erwartet, sondern die Gemeinschaft mit Gott in der kultischen Begehung wird genossen. Da gibt es keine Hinführung zum Heil in einer Geschichte, denn das Heil ist da. Oder kann man es wagen zu konstruieren? Mit der Stiftung der Religion „ihr sollt mein Volk sein und ich will euer Gott sein" war das Volk auf die Hoffnung gesetzt, daß es dereinst ein Volk sein werde, wenn ihm nämlich das Dasein als Volk ermöglicht sein würde durch die Heilsgabe des Landes. Ist also von vornherein die Spannung da: Gott ist wirklich an diesem Volk, aber er wird erst wirklich an ihm in der Zukunft, in der Heilsgabe des Landes? Wird also das Heil faktisch am Volk in dem bevorstehenden geschichtlichen Geschehen? Ist also das Volk mit der Stiftung der Religion hineingegeben in die Geschichte, in der Gott an ihm das Heil, in der Landgabe sich selbst verwirklicht? *Aude errare sed aude finire*! In bezug auf dieses undurchsichtige Kapitel der Frömmigkeitsgeschichte Israels muß man sich wohl bescheiden!

---

[1] Vgl. W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I (1933) S. 255ff.
[2] G. von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs (1938) S. 3ff.

III

Ex historia aedificanda est fides, sagt *Luther*[1]; und er meint dabei den empirischen Verlauf der Geschichte Israels, „gesehen als Handeln Gottes, als wunderbare Durchhilfe oder als Strafgericht". Für den Glauben sei das alttestamentliche Geschichtsgeschehen eine große Hilfe in der eigenen Not. Der Christ kann aus dem Zeugnis der israelitischen Geschichte ablesen, daß er nicht zu verzweifeln brauche, er kann daran erkennen, daß Gott das hält, was er verheißt. „In dieser Gottesgeschichte gibt es keine Trennung von Äußerem und Innerem, sie ist eine Einheit. Darum kann uns das einstige äußere Geschehen zu Trost und Hilfe in unserer inneren Geschichte werden". Mit Luther zusammen besteht auch für uns eine Einheit: wie ausgeführt, ist das äußere Geschehen von dem inneren nicht loslösbar. Aber für uns treten — im Gegensatz zu Luther — die beiden Momente doch auch auseinander. Wir müssen heute ja zunächst einmal danach fragen, welches das äußere Geschehen gewesen ist, während für Luther der vom Alten Testament dargestellte Geschehnisablauf die tatsächliche Historie ist. Für Luther sind z. B. die Kanaanäer als gottloses Volk total ausgerottet worden[2]; und für ihn ist das die Gottesgeschichte. Wir wissen, daß die Kanaanäer von den Israeliten nicht ausgerottet worden sind, der Geschichtsverlauf war ein anderer. Und für Luther ist der *sensus literalis* der christologisch begriffene Textgehalt, während wir den „buchstäblichen" Sinn des Textes begreifen im Sinne der modernen Geschichtsforschung. Im Wiederaufbau des Tempels das künftige Reich Christi zu begreifen[3], ist für Luther „historisches" Verstehen des Textes; das ist das, was für ihn dasteht. Unser Geschichtsdenken ist mit dem christologischen Verstehen der alttestamentlichen Aussage im völligen Widerstreit. So ist uns das Zusammen zwischen äußerem und innerem Geschehen nach dem Verständnis Luthers heute nicht mehr faßbar. Für uns tritt beides auseinander, und zwar so, daß — in gegenseitiger Unlösbarkeit — in und durch das äußere Geschehen das Eigentliche von Gott her geschieht in einem inneren Geschehen: von Gott her vollzieht sich Verheißung und Drohung (Zorn), Gericht und Gnade im empirischen

---

[1] Zum Folgenden vgl. H. Bornkamm, Luther und das Alte Testament (1948) S. 77.

[2] Vgl. H. Bornkamm, a. a. O. S. 63.

[3] Vgl. H. Bornkamm, a. a. O. S. 77.

äußeren Geschehen. Die geschichtliche Empirie, wie wir sie heute mit unseren historischen Mitteln sehen, muß für uns heute um der einfachen menschlichen Wahrhaftigkeit willen eingeschaltet werden. Wir sind in das moderne Geschichtsdenken heute schicksalhaft verhaftet, wir können nicht anders, wir müssen den vom Alten Testament bezeugten Geschichtsablauf als oft genug unrichtig (im historischen Sinn) ansprechen. Und wir können die von uns heute gesehene historische Empirie nicht mehr mit Luther zusammen christologisch begreifen, weil wir genau wissen, daß die alttestamentliche Aussage keinesfalls Jesus von Nazareth meint; weil wir heute von unserem Geschichtsdenken her von dem alttestamentlichen Selbstverständnis sprechen müssen, also den *sensus literalis* gerade in der zeitgeschichtlichen Bedingtheit der alttestamentlichen Aussage erfassen, von welcher Bedingtheit Luther noch nichts wußte. Das *grundsätzliche* Verständnis Luthers von der Geschichte Israels, daß sie die „Begegnung mit dem Wort Gottes nach Gnade und Gericht[1]" sei, ist bei allem auch unser heutiges evangelisches Verständnis. Dieses unser Verstehen geschieht nur in einer anderen Weise als bei Luther, einer Weise, die bedingt ist durch die historisch-kritischen Erkenntnisse, durch welche wir von Luthers Verstehen getrennt sind. Und auch darin sind wir heute mit Luther grundsätzlich eins: Luther zielt mit seiner christologischen Verständlichmachung der alttestamentlichen Geschichte doch nur ab auf die Vergegenwärtigung des Zorns und der Gnade Gottes in Jesus Christus *für uns*[2]. Auch für uns heute kann das heilsgeschichtliche Verstehen des alttestamentlichen Geschehens, auch wenn es in anderer Art erfolgt als bei Luther, nur den Sinn haben, daß dieses Geschehen uns zum gegenwärtigen Gericht und zum gegenwärtigen Trost wird unter dem Evangelium von Jesus Christus.

Der so richtige Grundansatz bei Luther konnte sich in der *altprotestantischen Theologie* nicht entfalten. Im Gegenteil. Das von Luther so stark betonte Moment der wirkenden Mächtigkeit des alttestamentlichen Geschichtszeugnisses mußte bei einer Schriftlehre verlorengehen, die die Offenbarung Gottes gleichsetzte mit dem geschriebenen Wort der Schrift. Mit dem Aufkommen des *heilsgeschichtlichen Biblizismus* wird die eingetretene Starre überwunden. Die Anbahnung eines biblischen „Realismus" verlagert

[1] H. Bornkamm, a. a. O. S. 67.
[2] Vgl. H. Bornkamm, a. a. O. S. 75f.

das Interesse auf die Erfassung der biblischen Geschichtsdarstellung in einem System. Die Geschichte wird in ihrem Ablauf als Weissagung erkannt und wird so als Heilsgeschichte begriffen. So kann schließlich J. Chr. K. Hofmann unter Anwendung des typologischen Verfahrens das fortlaufende Geschichtsgeschehen als das immer völliger werdende, sich immer stärker verwirklichende Heil in Christus, der sich im Geschichtsgeschehen selbst darstellt, erfassen. Dabei ist ihm das Alte Testament „Urkunde einer Geschichte", es geht ihm in seinem System um die heilsgeschichtliche Deutung der einzelnen Fakten im historischen Sinn.

Was uns heute von diesem heilsgeschichtlichen Aufriß des alttestamentlichen Geschichtsablaufs trennt, ist die dazwischengetretene, von uns heute nicht mehr beiseite zu schiebende historisch-kritische Durchleuchtung des Alten Testaments, des alttestamentlichen Geschehens. Da aber *die kirchlich-traditionelle Auffassung* die historische Kritik weithin noch als ein störendes und zerstörendes Negativum empfindet (was nicht ihr allein als ein Vorwurf angerechnet werden darf), schleppt sie sich weiter durch mit dem Erbe der alten Orthodoxie bzw. in der Art des heilsgeschichtlichen Biblizismus (in dem ja selbst noch ein Stück von der altprotestantischen Theologie lebendig ist). Sie hält sich im wesentlichen an die geschichtlichen Partien des Alten Testaments und nimmt deren heilsgeschichtlichen Aspekt (Deuteronomium, Priesterschrift) einfach herüber. Die dem Alten Testament heilsgeschichtlich wichtigen Fakten sollen auch für den evangelischen Glauben genau so, wie sie sich im Alten Testament „historisch" darstellen — wichtig sein: der Auszug aus Ägypten, die Eroberung des Landes, die Errichtung des israelitischen Staates, die Aufrichtung des Tempels usw., als seien das historische Angelegenheiten, die uns von unserem Glauben her interessieren müßten, die uns angehen! So, wie etwa bei Hofmann diese Fakten heilsgeschichtlich eine nicht zu übersehende Rolle spielen! Man übersieht völlig, daß es Heils*geschichte* mit geschichtlichen Fakten zu tun hat und daß für uns heute diese geschichtlichen Fakten vielfach erst durch mühselige historische Forschung als solche festgelegt werden müssen und daß das Alte Testament uns den Dienst zu solcher Festlegung ja gar nicht leisten will, es ist ja nicht darauf aus, Geschichte im realistischen Sinn zu überliefern. Um Heilsgeschichte darzustellen, bedürfen wir historischer Fakten, aber nicht solcher, die nach unserer historischen

Erkenntnis solche gar nicht sind, bzw. solcher, die durch die biblische Berichterstattung eine Verzerrung des Tatbestandes bedeuten. *Heils*geschichte: unser Heil ist tatsächlich in die Geschichte (im historischen Sinn!) eingehängt! Jesus Christus ist *et vere homo* ein historisches Faktum. Wo von Heils*geschichte* gehandelt wird, geht es um Geschichte (im Sinne der kritischen Forschung!). Das außerordentliche Problem, das das moderne Geschichtsdenken, dem wir ja überhaupt nicht ausweichen können, der Theologie stellt, die andrerseits von dem *et vere homo* im soeben genannten Sinn nicht lassen kann, wird von dem kirchlich-traditionellen Verständnis unbeachtet gelassen. Mit nackten Worten gesprochen ist die Situation die: man macht sich die heilsgeschichtliche Schau des Alten Testaments einfach zu eigen, unterstellt die Historizität im Sinne der alttestamentlichen Berichterstattung und unterstellt den alttestamentlichen Begriff des Heilsguts (wie Rettung aus Ägypten, Landgabe, Volkwerdung usw.). Aber welche heiligende Mächtigkeit hat dieses alttestamentliche Heilsgeschehen an uns unter dem Evangelium? Etwa die Errichtung des Tempels! Wie heilsgeschichtlich bedeutsam dieses Geschehen für den alttestamentlichen Glauben ist, zeigt sich bei der alttestamentlichen Schau von der Vollendung des Heils: der Tempel muß erst wieder stehen, dann kommt Gott für immer zu seinem Volk (Haggai), und Ez. 40ff.! Man kann hier nicht einwenden wollen, das sei ein unbrauchbares Beispiel, wir legen natürlich vom Evangelium her dem Tempelbau keinen heilsgeschichtlichen Wert bei. Dieses Sichzurückziehen auf ein eklektisches Verfahren bedeutet aber eine Kapitulation, dessen müßte man sich klar sein. Wenn man an einem alttestamentlich-heilsgeschichtlich so zentralen Punkte den Nachweis nicht führen kann für die evangelisch-heilsgeschichtliche Relevanz, so kann man den Nachweis für keinen Punkt führen! An einem anderen Punkte wäre der Versuch, das alttestamentlich-heilsgeschichtliche Verständnis für unseren Glauben wichtig zu machen, sehr instruktiv. Daß Propheten, also weissagende Männer, in das Volk hineingegeben wurden, ist ein Stück Heilsgeschehen von Gott her. Aber inwiefern? Weil sie geweissagt haben? Bestimmte Inhalte geweissagt haben (z. B. Christus)? So will es die kirchlich-traditionelle Auffassung. Die Propheten haben aber in ihrem Weissagen oft genug geirrt! Sollen wir wieder in einem eklektischen Verfahren etwa die Christus-Weissagungen als für den evangelischen Glauben wichtig erklären,

das übrige Weissagen der Propheten aber im unbestimmten Nebel lassen? Nebel pflegt sich auszubreiten. Er wird sich auch über die messianischen Weissagungen legen.

Der mit der kirchlich-traditionellen Auffassung gegebenen Schwierigkeit abzuhelfen, dürfte kaum gelingen, so lange sich innerhalb der Theologie selbst eine wirkliche Klärung noch nicht vollzogen hat. Man versucht heute durch *Erneuerung der Typologie* Mittel und Wege zu finden (W. VISCHER[1], GERH. VON RAD[2] — beide in verschiedener Art). Nach den im Anfang vorgetragenen Grundsätzen kann auf diesem typologischen Wege nichts erreicht werden. Diese neueren Typologeten fehlen meines Erachtens in folgender Hinsicht: 1. sie versuchen, den heilsgeschichtlichen Aspekt zu gewinnen vom Alten Testament aus, „Heil" aber ist grundsätzlich nur vom Neuen Testament aus zu begreifen; 2. sie eliminieren die Historie, indem sie bei der Feststellung der theologischen Relevanz den alttestamentlichen Sinn, also den historischen Sinn, des Faktums ersetzen durch einen eingebrachten Sinn. „Geschichte" hat es aber mit dem historischen Sinn zu tun; 3. sie geben dem Moment der „Erfahrung" keinen Raum, indem sie eine Abstraktion rationaler Art darbieten, „Heilsgeschichte" aber kann nur die sein, an der Heil erfahren wird, die für uns zum Heile wird; 4. sie wenden das typologische Verfahren gegen den neutestamentlichen Sinn dieses Verfahrens an. Das Neue Testament sagt: der Typus ist „für uns geschrieben", uns zur Warnung, uns zum Trost[3]. Die heutigen Typologeten begnügen sich mit dem Aufzeigen von Entsprechungen, ihre Typen sind bloße Vorausschattungen Christi (man kann dieses intellektualistische Feststellen von Analogien deshalb auch unbegrenzt durchführen — was das Neue Testament ganz gewiß nicht meint). Ihrer Aufzeigung von Typen fehlt der Verkündigungscharakter, der der Herausarbeitung des Typologischen im Neuen Testament eignet. Sie verkennen völlig, daß die Aufzeigung des Typus im Neuen Testament Vergegenwärtigung der Gnade und correlative des Zornes Gottes ist. Von dieser unneutestamentlichen Art des Typologisierens gilt das Wort H. BORN-

---

[1] W. VISCHER, Das Christuszeugnis des Alten Testaments I (1935), II (1942).

[2] G. VON RAD, Typologische Auslegung des Alten Testaments, Evang. Theologie, 12. Jahrg. (1952/53) Heft 1/2.

[3] Vgl. mein Buch „Verheißung" S. 79ff.

KAMMS[1] in verstärktem Maße: „Exegetische Methoden, die schon Luther überwunden hatte, haben in der evangelischen Schriftauslegung kein Lebensrecht mehr. Mit allegorischen und typologischen Auslegungen ... wird eine vorlutherische Stufe der Betrachtung des Alten Testaments erneuert und damit Luthers größte Tat in der Geschichte der Exegese zunichte gemacht."

[1] H. BORNKAMM, a. a. O. S. 222.

WEITERE BRIEFE AUS DER HEIRATSKORRESPONDENZ RAMSES' II.: KUB III 37 + KBo I 17 und KUB III 57

VON

ELMAR EDEL

Mit der Bearbeitung dieser beiden Brieffragmente aus dem Hethiterarchiv von Boğazköy soll die im Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung 2 (1953) versprochene Behandlung der Heiratskorrespondenz Ramses' II. fortgesetzt werden, die dort mit der Bearbeitung von KUB III 63 begonnen wurde[1]. Wegen des Streiflichtes, das die hier zu behandelnden Briefe auch auf die Verhältnisse Palästinas in der Pharaonenzeit — einem Lieblingsgebiet des verehrten Jubilars von jeher — werfen, und wegen der mannigfachen Beziehungen, in denen der Inhalt dieser Briefe zu älteren und jüngeren Arbeiten Prof. Alts steht, hoffe ich, daß ihm auch dieser Beitrag aus einer Nachbardisziplin Freude bereiten möge.

Das genauere gegenseitige Verhältnis der drei in der Überschrift genannten Fragmente war mir noch bis vor kurzem unklar, wie aus der Art ihrer Zitierung in meinem oben erwähnten Aufsatz (S. 262) hervorgeht; ich sah damals in KBo I 17 noch das Fragment eines dritten Parallelbriefes. Es erscheint in der Tat zunächst auch außerordentlich verführerisch, die sieben Zeilenreste von KBo I 17 als Parallelabschnitt zu KUB III 37 Rs. 1—10 zu betrachten (und entsprechend zu ergänzen), zu dem dann KUB III 57 Rs. 2—7 als teilweise geringfügig erweiterte, teilweise auch etwas verkürzte dritte Parallele kommt. Nach der Erkenntnis jedoch, daß der Anfang des letzten erhaltenen Abschnitts von KUB III 57 (Rs. 8ff.) parallel zu KUB III 37 Rs. 1—10 ergänzt werden kann (jetzt als Abschnitte D′ bezeichnet), zeigt sich, daß in KUB III 57 in den vorausgehenden Zeilen (Rs. 2—7) ein den Abschnitten D′ fast

[1] „KUB III 63, ein Brief aus der Heiratskorrespondenz Ramses' II." a. a. O. S. 262—273.

völlig paralleler Abschnitt D[1] vorliegt, der in KUB III 37 weggebrochen ist. Es leuchtet dann sofort ein, daß KBo I 17 eben jener weggebrochene Teil ist, der die Rs. von KUB III 37 nach oben fortsetzt[2] und unten sogar noch den §-Strich zeigt, der auch in KUB III 57 die Abschnitte D und D′ voneinander trennt. Wir haben dann nur noch zwei Parallelbriefe vor uns, KUB III 37 + KBo I 17 und KUB III 57, von denen der erste (hinfort als I bezeichnet) an Ḫattušiliš gerichtet ist[3], der zweite (II) dagegen an seine Gemahlin, die Königin Puduḫepa[4].

Die eigentümliche Erscheinung einer „doppelspurigen" Korrespondenz zwischen Ramses II. und dem hethitischen Königshaus habe ich bereits früher bekannt gemacht und zu deuten versucht[5]. Doppelspurig habe ich diese Korrespondenz genannt, weil sich zumindest in einigen Fällen neben den an Ḫattušiliš gerichteten Briefen auch fast wörtlich gleiche Briefe an Puduḫepa nachweisen lassen. Diese Erscheinung beruht darauf, daß die hethitische Königin in staatsrechtlicher Hinsicht gleichberechtigt neben dem König steht — was sich durch viele bemerkenswerte Einzelzüge auch sonst belegen läßt — und somit (sehr im Gegensatz zu ihrer ägyptischen Kollegin!) auch paritätisch in die diplomatische Korrespondenz eingeschaltet wird. In meinem Aufsatz hatte ich zunächst nur die Existenz von vier derartigen Briefpaaren anzeigen können[6]. Meine damalige Voraussage (S. 79), daß sich auch zu den sonstigen bekannten Briefen der Ramses-Puduḫepa-Korrespondenz eines Tages Parallelbriefe aus der Ramses-Ḫattušiliš-Korrespondenz nachweisen lassen würden, ist somit zu einem Teil

---

[1] Vgl. zu diesen Bezeichnungen die Textumschrift auf S. 32 und 33.

[2] Zur Frage, ob der beschriebene Teil des uns nur einseitig erhaltenen Fragments KBo I 17 zur Vs. oder Rs. gehört, teilte mir Herr Dr. Otten freundlichst mit (Brief vom 21. 12. 1947): „Rs. möglich, da linker Rand nicht scharf abgesetzt, Fläche gewölbt." Die Vs. ist völlig weggebrochen, aber nicht ganz verloren; zum Teil ist sie nämlich als überkragendes Stück auf der Vs. von KUB III 37 (unten!) stehengeblieben.

[3] *umma ana ŠEŠ-i̯ama* „so (sprich) zu meinem Bruder!" begegnet dort mehrfach als Einführung neuer Briefabschnitte.

[4] II Vs. 3 („so hast du, meine Schwester, mir geschrieben") erweist als Empfängerin des Briefes eine Frau.

[5] „Die Rolle der Königinnen in der ägyptisch-hethitischen Korrespondenz von Boğazköy" Indogerm. Forschungen 60 (1949) S. 72ff.

[6] 283/b und 645/c; 412/d und 177/b; KUB III 27 und 58; KBo I 9 und 1965/c. Die zu den einzelnen Nummern noch gehörigen Anschlußstücke wurden hier unbezeichnet gelassen.

bereits eingetroffen, auch ohne daß neues Ausgrabungsmaterial weitergeholfen hätte.

Bei der nun folgenden Umschrift der Briefe I und II ist jeweils das nach dem Parallelbrief Ergänzte in runde Klammern gesetzt und am rechten Zeilenrand die entsprechende Zeile des Parallelbriefes angegeben worden. Für die Ergänzung von D und D′ ist außerdem die Parallelität dieser Abschnitte untereinander für die Ergänzung wichtig, was graphisch nicht gut anschaulich gemacht werden konnte, aber dafür im Kommentar hervorgehoben werden wird. — Die Zeilenzählung von KUB III 37 kann von hier ab für die Rs. natürlich nicht mehr der Edition folgen, nachdem jetzt KBo I 17 die Rs. vervollständigt.

I

KUB III 37 + KBo I 17
Vs.

A [0] [*um-ma-a a-na ŠEŠ-ia-ma a-nu-ma aṣ-ṣa-ra-aḫ*]
[^{I}. . . .] *x x* [*qà-du* ^{I} . . . . . *DUMU*^{MEŠ}. *KIN-ri-ia*]
2 [*qà-du*] ^{I}*Pí-qa-aš-ti q*[*à-du* ^{I} . . . . *DUMU*^{MEŠ}. *KIN-ri*]
[*ša ŠE*]*Š-ia ù a-na-ku at-*[*ta-din a-na a-la-ki-šu-nu*]
4 [*a-na ŠE*]*Š-ia UGU te*$_4$*-mi* [*an-ni-i ša ŠEŠ-ia*]
[*iš-p*]*u-ra a-na ia-ši U*[*GU-šu*]

B 6 [*um-m*]*a-a a-na ŠEŠ-ia-ma ù* [*ša at-ta tàš-pu-ra*]
[*um-m*]*a-a a-di* ^{SAL}*ú-ba-ar-t*[*i* . . . . .]
8 [*ša a-n*]*a-din a-na e-ṣe-e*(?) (-)[. . . . .]
[*a-na-a*]*n-di-na-aš-ši ù* [*nu-du-un-nu-ú-ša GAL UGU*]
10 [*ša D*]*UMU.SAL ša LUGAL KUR K*[*a-ra-*$^{D.}$ *du-ni-ia-aš ù*]
[*ša D*]*UMU.SAL ša LUGAL KUR Ba*(?)[*-ar-ga*[1] *ù a-na-ku*]
12 [*a-qab-*]*bi mi-im-ma ša x*[. . . . .]
[. . . . .]
14 [. . . . .]*x*[. . . . .]
[. . . . .]*a-qá-ab*[*-bi* . . . . .]
16 [*e-t*]*e-pu-us-ši ki DÙG.G*[*A* . . . . .]
[*š*]*a gab-bi LUGAL*^{MEŠ} *GAL*^{MEŠ} *ša x*[. . . . .]

C 18 *um-ma-a a-na ŠEŠ-ia-ma ù* [*ša at-ta tàš-pu-ra*]
[*a-n*]*a ia-ši um-ma-a a-m*[*ur a-du-ku a-na-ku*]
20 [*a-*]*na-an-din a-na DUMU.SAL-ia* [*NAM.RA*^{MEŠ} *GUD*^{MEŠ} *UDU*^{MEŠ}]

[1] Oder *Z*[*u-la-bi*], vgl. den Kommentar S. 38.

		ANŠU.KUR.RA^{MEŠ} *ù i-na š[a̮-at-ti an-ni-ti a-šap-pár DUMU.SAL-i̯a]*	II Vs. 0
	22	*[š]a i-li-iq-qú-ú [NAM.RA*^{MEŠ} *GUD*^{MEŠ} *UDU*^{MEŠ} *ANŠU.KUR.RA*^{MEŠ}*]*	1
		[a-n]a KUR A-i̯[a ù (ŠEŠ-i̯a [o] x-a-?-i LÚ i-pa-qi̯)[d-š](u-nu-ti)]	2
	[24]	*[i-na KUR A-i̯a ŠE(Š-i̯a kán-na tàš-pu-ra a-na i̯a-ši)]*	3
D		*[ù NAM.RA*$^{ME(Š}$ *an-ni-ti ù su-gul-la-ti*^{MEŠ}*)]*	4
	[26]	*[ANŠU.KUR.RA*^{MEŠ} *(an-ni-ta ù an-nu-ti su-gul-la-ti*^{MEŠ}*)]*	5
		[ša GUD^{MEŠ} *ù (an-nu-tù su-gul-la-ti*^{MEŠ} *ša UDU*^{MEŠ}*)]*	6
	[28]	*[ša at-tu-nu (ta-na-di-na a-na šu-bu-li a-mur)]*	Rs. 1
		Rs.	
		[a-na-ku a(l-ta-pár a-na ^{LÚ}*šá-kín KUR* ^{I}*Su-u-ta)]*	2
	[2]	*[i-na URU ša* ^{I}*R(i-a-ma-še-ša ma-a-i* ^{D}*a-ma-na)]*	3
		URU̮ ša̮ i̮-n[a̮ Š(Á-bi KUR U-pí a-na ma-ḫa-ri)]	4
	4	*NAM.RA*^{MEŠ} *an-ni-ti [ša KUR Ka-aš-ka ù su-gul-la-ti*^{MEŠ}*]*	fehlt
		an-na-ti ša ANŠU.KUR.RA[^{MEŠ} *ù su-gul-la-ti*^{MEŠ}*]*	fehlt
	6	*an-na-ti ša GUD*$^{M[EŠ}$ *ù su-gul-la-ti*^{MEŠ}*]*	fehlt
		an-na-ti ša UDU$^{M[EŠ}$ *ša at-tu-nu ta-na-di-na]*	fehlt
	8	*a-na šu-bu-li-š[u-nu ù šu-ú r(i-id-šu-nu)]*	fehlt/5
		(a-di ^{SAL}*ú-bar-tum [il-la-ka) a-na KUR Mi-iṣ-ri-(i̯)]*	5/6
D′	10	*[ù al-]ta̮-pa̮r (a̮-n[a̮* ^{LÚ}*šá-kín KUR A-taḫ-x) . . . i-na]*	8
		[URU š]a ^{I}*Ri-a-ma-š[e-(ša ma-a-i* ^{D}*a-ma-na URU)]*	9
	12	*[(ša)] i-na ŠÁ-bi KU[R Ki-na-aḫ-ḫi a-na ma-ḫa-ri]*	9/10
		[NAM].(RA^{MEŠ} *an-ni-[ti ša) KUR Ka-aš-ka ù su-gul-la-t(i*^{MEŠ}*)]*	10
	14	*[(an]-ni-ti ša) ANŠ[U.KUR.RA*^{MEŠ} *ù su-gul-la-ti*$^{ME(Š)}$*]*	11
		[(a)n]-ni-ti ša AMA̮R[^{MEŠ} *ù su-gul-la-ti*^{MEŠ} *an-ni-ti]*	12
	16	*[ša] GUD*^{MEŠ} *ù su-[gul-la-ti*^{MEŠ} *an-ni-ti ša UDU*^{MEŠ}*]*	[13]
		[ša] at-tu-nu ta-[na-di-na a-na šu-bu-li-šu-nu]	
	18	*[ù š]u-ú ri-id-š[u-nu a-di* ^{SAL}*ú-ba-ar-tum]*	
		[il-]la-ka a-na KUR [Mi-iṣ-ri-i]	
E	20	*[um-ma-]a a-na ŠEŠ-i̯a-m[a ù ša tàš-pu-ra um-ma-a]*	
		[ti-i]l-la-a-ta $^{S[}$*AL*^{ú}*-bar-ti i-din a-ka-la]*	
	22	*[a-na ṣa]-a-bi-šu-nu at-[ta kán-na tàš-pu-ra a-nu-ma]*	
		[a-na-ku] a-qá-ab-bi̮ [a-na e-pe-ši ša ŠEŠ-i̯a]	
	24	*[iš-pu-]ra a-na i̮a̮[-ši UGU-ša]*	

Rest der Tafel unbeschrieben

II

KUB III 57 I.

Vs.

C [. . . . . .]

0 [(*ANŠU.KUR.RA*^{MEŠ} *ù i-na š*)*a-at-ti an-ni-ti a-šap-pár* Vs. 21
nu-d]*u̯-un-na-a*[1]

[*an-ni-ta i-na ŠU-ti DUMU.SAL-i̯a š*(*a*) *ú-š*]*e̯*-[*r*]*i̯-bu-šu-* 21/22
n[*u-ti*]

2 [*a-n*(*a KUR A-i̯*)*a ù*] *ŠE̯Š-i̯a* [o]*x-a-?-i LÚ i-pa-qi̯*[*d-š*]*u̯-nu-ti* 23

[*i-na KUR A-i̯a N*]*IN-ti kán-na tàš-pu-ri a-na i̯a-ši* [24]

D 4 [*ù NAM.RA*^{ME}]^{Š} *an-ni-ti ù su-gul-la-ti*^{MEŠ} [25]

[*ANŠU.KUR.RA*^{MEŠ}] *an-ni-ta ù an-nu-ti su-gul-la-ti*^{MEŠ} [26]

6 [*ša GUD*^{MEŠ} *ù*] *an-nu-tù su-gul-la-ti*^{MEŠ} *ša UDU*^{MEŠ} [27]

Rs.

[*ša at-tu-nu*] *ta-na-di-na a-na šu-bu-li a-mur* [28]

2 [*a-na-ku a*]*l-ta-pár a-na* ^{LÚ}*šá-kín KUR* ^{I}*Su-u-ta* Rs. [1]

[*i-na URU š*(*a* ^{I}*R*]*i-a-ma-š*)*e-ša ma-a-i* ^{D}*a-ma-na* [2]

4 [*URU ša* (*i-na Š*]*Ȧ-bi KU*)*R U-pí a-na ma-ḫa-ri-šu-nu* 3

[*ù š*(*u-ú r*]*i-id-š*)*u-nu a-di* ^{SAL}*ú-bar-ti il-*(*la-ka* [*a-na*]) 8/9

6 [(*KUR*) *Mi-iṣ-ri-*]*i̯ i-na gab-bi UD-mi*^{MEŠ} *ša a-na e-še-x*[o] 9/ fehlt

[o o o *i-n*]*a ŠȦ-šu* fehlt

D′ 8 [*ù al-*(*ta-pár*] *ạ-n*)*a a-na* (!) ^{LÚ}*šá-kín KUR A-taḫ-x*[. . *i-na*] 10

[*URU š*(*a* ^{I}*Ri-a-ma-š*)*e*]*-ša ma-a-i* <^{D}*a-ma-*> *na URU ša* 11/12
[(*i-na ŠȦ-bi KU*)*R Ki-na-aḫ-ḫi*]

10 [*a-na ma-ḫa-ri NAM.*](*RA*^{MEŠ} *an-ni*)*-ti ša* [*KUR Ka-aš-ka*] 12/13

[*ù su-gul-la-t*]*i*^{MEŠ} *an-*(*ni-ti ša* [*ANŠ*)*U.KUR.RA*^{MEŠ} *ù*] 13/14

12 [*su-gul-la-ti*^{ME}]^{Š} *a̯*[*n-*(*ni-ti ša AMẠR*)^{MEŠ} *ù su-gul-la-* 14/15
ti^{MEŠ}]

[*an-ni-ti ša* (*GUD*^{MEŠ} *ù su-*)*gul-la-ti*^{MEŠ} *an-ni-ti ša UDU*^{MEŠ}] 16

[. . . . . .]

A (Vs. 0) [So (sprich) zu meinem Bruder: Siehe, ich habe gerufen (1) den A und den B, meine Boten, (2) und den] Piqašti u[nd den C, die Boten (3) meines Bru]ders, und ich l[asse sie zu] meinem [Br]uder [gehen] wegen [dieser] Angelegenheit, we[gen der] mir [mein Bruder ge]schrieben hat.

B (6) [S]o (sprich) zu meinem Bruder: Und [was du geschrieben hast (7) folgender]maßen: Siehe, die Braut . . . (8) [was ich (?)] gebe zur . . . [. . . . . (9) g]ebe [ich] ihr, und [größer ist ihre Mitgift als (10) die der T]ochter des Königs von B[abylonien (11) und die der T]ochter des

[1] Die Zeile ragt über die Vs. hinaus und endet auf der Rs.

Königs von Ba[rga][1]; [ich werde (12) sa]gen alles, was . . . (13) . . . (14) . . . (15) . . . ich sage (oder: befehle) . . . (16) [t]ue ich ihr freudig . . . (17) aller Großkönige . . .

C (18) So (sprich) zu meinem Bruder: Und [was du m]ir [geschrieben hast] (19) folgendermaßen: „Sie[he ich (20) g]ebe meiner Tochter [Kolonen, Rinder, Schafe und] (21) Pferde und (noch) in [diesem] J[ahre werde ich meine Tochter senden, (22) d]ie [die Kolonen, Rinder, Schafe und Pferde (23) n]ach dem Lande Aj[a] bringen wird; [und mein Bruder möge einen Mann entsenden (o. ä.), damit er sie (die Kolonen und Viehherden) in Obhut nehme (24) im Lande Aja" — so hast du, mein Bruder, mir geschrieben —]

D (25) [(so sage ich darauf:) Was diese Kolonen angeht und (26) diese Pferdeherden und diese Rinderherden (27) und diese Schafherden, (28) die ihr bringen laßt, — siehe (Rs. 1) so habe ich dem Landstatthalter Suta (2) in der Stadt des Ramses,] (3) der Stadt, die im [Lande Upi liegt, geschrieben,] (4) diese Kolonen [aus dem Kaškäerland und] (5) diese Pferde[herden und] (6) diese Rinder[herden und] (7) diese Schaf-[herden, die ihr] (8) bringen [laßt, in Empfang zu nehmen; und er wird ihr Führer sein,] (9) bis die Braut [nach Ägypten kommt.]

D′ (10) [Ferner habe ich] an [den Statthalter Ataḫ . . . in (11) der Stadt d]es Ramse[s, der Stadt, (12) die] in [Kanaan liegt,] geschrieben, (13) die[se Kol]onen [aus dem Kaškäerland und (14) die]se Pferde[herden und (15) die]se Kälber[erden und diese] (16) Rinder[herden] und [diese Schaf]he[rden, (17) die] ihr [bringen] la[ßt, in Empfang zu nehmen; (18) und e]r wird ih[r] Führer sein, [bis die Braut] (19) nach Ägypten [ko]mmt.

E (20) [S]o (sprich) zu meinem Bruder: [Und was du geschrieben hast folgendermaßen: (21) „Die Sch]utztruppen der B[raut — gib Verpflegung] (22) ihren [Le]uten!" — [so hast] d[u geschrieben —, siehe, (23) ich] werde befehlen [zu tun, weswegen mein Bruder] (24) an mi[ch geschri]eben [hat].

Kommentar

A. Die Besprechung der Ergänzungen beginnt hier am besten am Schluß des Abschnitts.

Z. 4/5. Vgl. *a-ma-ta* [*an-ni-ta ša ŠEŠ-i̯*]*a iš-pu-ra a-na i̯a-ši UGU-šu* KUB III 42 Vs. 5—6 (die eingeklammerten Teile finden sich in 395/i, 25, das direkt anschließt); [*UG*]*U gab-bi ṭe₄-mi ša ŠEŠ-i̯a iš-pu-ra a-na i̯a-ši UGU-šu*[*-nu*] („wegen aller Bescheide . . ."), zu gewinnen aus der Kombination von 283/b + 419/b und 507/i.

Z. 3/4. Von den vielen Stellen, mit denen sich diese Ergänzung erhärten läßt, sei genannt *ù a-na-ku at-ta-din a-na a-la-ki-šu-nu a-na ka-a-ša* „und ich habe sie zu dir gehen lassen" (als Boten mit großen Geschenken) KUB III 34 Vs. 18, sowie [*a-nu-ma at-ta-din*] [I]*Pí-qa-aš-ta* [*DUMU.KIN-i̯a*] *a-na a-la-ki̯ a̤-na̤ DṲMU.KI̤N-ṳt-ta*

[1] Oder Z[ulabi], vgl. S. 38.

a-na ŠEŠ-ia „siehe, ich habe den Piqašta zur Botenschaft (= als Bote) zu meinem Bruder gehen lassen" KUB III 69 Vs. 3—4, da dieser Beleg gleichzeitig auch den hier vorliegenden Botennamen enthält.

Z. 2. Der Name Piqašti begegnet in der gleichen Schreibung auch in KUB III 66 Vs. 15, einem Brief, den bereits der wohlerhaltene Kopf als Ramsesbrief ausweist; der Mann wird als *LÚ DUMU šip-ri ša KUR Ḫa-at-ti* „Bote des Landes Ḫatti" bezeichnet, was in unserem Brief am Zeilenende die Ergänzung [*DUMU^{MEŠ}.KIN-ri ša ŠEŠ-ia*] „Boten meines Bruders" gestattet, eine Bezeichnung, die in diesem Zusammenhang bei weitem die häufigere ist. Piqašti steht also in hethitischem Dienst; sein Name ist „asianisch" im weitesten Sinn, ohne daß sich die genauere Herkunft bestimmen ließe. Weitere Belege, die offensichtlich jedesmal die gleiche Person bezeugen, sind KUB III 69 Vs. 3 (siehe oben); 10; 14, die die letzte Silbe *-ta* schreiben, und KUB III 36 Vs. 5 (^{I}*Pí-qa-*[. . .]). Sonstige Träger dieses Namens sind in den bisher veröffentlichten Texten aus Boğazköy nicht aufgetaucht, vgl. E. Laroche, Recueil d'onomastique Hittite (1952) S. 33, der auch nur unsere Stellen kennt.

Z. 0—2. Zu diesen Ergänzungen ist Folgendes vorauszuschicken: Die übliche und ausführlichste Brieffassung bietet zunächst die Angabe des Absenders und des Adressaten; dann kommen die bekannten Höflichkeitsformeln und schließlich die Angabe, daß die und die Boten gekommen seien und vom „Wohlbefinden" der hethitischen Königsfamilie berichtet hätten. Ganz zum Schluß, nachdem der eigentliche Briefinhalt vorgebracht worden ist, folgt die Angabe, daß die und die Boten wieder abgesandt worden seien, und die Aufzählung der mitgegebenen Geschenke[1].

Daneben kommt es aber auch vor, daß die Ankunft der Boten als selbstverständlich übergangen wird; statt dessen wird im Anschluß an die Höflichkeitsformeln, die das gegenseitige Befinden betreffen, gleich die Absendung der Boten angekündigt, deren Botschaft dann als eigentlicher Hauptteil des Briefes folgt. Fälle dieser Art liegen vor in 1353/c + (fragmentarisch, aber ergänzbar); 419/b + und 645/c +. Da nun in unserem Brief von Z. 3 der Vs. ab mit Sicherheit von der Entsendung eines Boten die Rede ist,

[1] Vgl. KUB III 62; 69; KBo I 21; 1965/c.

ist klar, daß davor nicht irgendwelche Teile des Hauptinhalts gestanden haben werden, sondern daß auch hier in direktem Anschluß an die Höflichkeitsformeln die Abschickung der Boten angezeigt wurde.

In den formelhaften Wendungen, durch die die Absendung der Boten angezeigt wird, treten fast stets die Verben *ṣaraḫu* „rufen" und *nadanu ana alaki* „zu gehen veranlassen" auf; eine gute Parallele, bei der auch das den Abschnitt einleitende *um-ma-a a-na ŠEŠ-ia-ma* nicht fehlt, bieten die oben genannten drei Fragmente (419/b zitiert auf S. 53 f.). Nach diesem Beleg ist auch unser Text zu ergänzen, nur daß hier statt des Präsens nach *anuma* das Perfekt[1] stand: *at-*[*ta-din*] und danach also auch [*aṣṣaraḫ*]. Das Perfekt findet sich auch in KUB III 67 Vs. 12—Rs. 1: *a-nu-ma a-na-ku aṣ-ṣa-raḫ N.N. it-ta-an-nu a-na a-la-ki-šu* „siehe, ich habe soeben den *NN.* gerufen; man läßt ihn jetzt gehen . . .".

Wenn hier mehrere Boten gleichzeitig abgeschickt werden, so steht das durchaus nicht isoliert, sondern ist sogar recht häufig nachzuweisen. In KUB III 66 trifft der Ägypter Wašmuarianaḫta zusammen mit dem auch in unserem Brief genannten Hethiter Piqašti ein, in 177/b + und 645/c + werden der Ägypter Manja und der in hethitischen Diensten stehende Riamašši (ägyptischer Name, vgl. Edel, JNES 7 [1948] S. 17—18) als gehend bzw. als eintreffend genannt, in 1353/c erscheinen 4 Boten gleichzeitig und in 1965/c sogar 5 Boten, die gemeinsam eingetroffen sind, 2 in hethitischen Diensten stehende und 3 ägyptische Boten.

B. Z. 6/7. Hier beginnt ein Zitat aus dem vorhergegangenen Brief des Ḫattušiliš, vgl. Z. 18/19 und Rs. 20 (ergänzt), dessen Ende durch [*at-ta kán-na ta-aq-bi*] oder [*ŠEŠ-ia kán-na táš-pu-ra a-na ia-ši*] gekennzeichnet werden sollte, vgl. hier C 24 (= II Vs. 3) und E 22. Aus Raumgründen läßt sich dieses Sätzchen aber erst nach Z. 12 unterbringen, so daß noch mindestens diese Zeile zitierte Rede enthält.

Z. 7. *SAL*ubartu ist hier die Bezeichnung für die hethitische Königstochter, die als die künftige Frau Ramses' II. vorgesehen ist, vgl. den Kommentar zu Z. 20. Diese Bezeichnung kehrt in unserem Brief wieder in D 9 (= II Rs. 5)[2].

---

[1] Vgl. von Soden, Grundriß d. akk. Gr. § 80c.

[2] Dieses Wort wird auch zu ergänzen sein in KUB III 49, 5: *SAL*ù-[. . .]. Leider läßt sich diesem Fragment nur wenig entnehmen; in den folgenden Zeilenresten werden mit Sicherheit Geschenke aufgezählt.

Z. 9—11. Es scheint kaum ein Zweifel möglich, daß hier ein Vorzug der Hethiterprinzessin, sei es ihre Schönheit oder ihr Reichtum, in Beziehung gesetzt wird zu den Qualitäten anderer Prinzessinnen. Im ersten Fall müßte am Ende von Z. 9 etwas wie „schöner ist sie als . . ." ergänzt werden. Da aber vorher kommt „ich gebe ihr" und auch im Folgenden die mitgegebenen Reichtümer das Hauptthema bilden, werden wir hier am besten so ergänzen, daß auf die Größe der Mitgift angespielt wird; im Hinblick auf II Vs. 0 wird man dann für „Mitgift" *nudunnû* einsetzen. Die Frage ist nun, ob Ḫattušiliš auf Prinzessinnen anspielt, die an seinem Hofe (als Frauen seiner Söhne oder als seine eigenen Frauen?) oder am ägyptischen Königshof weilten. Es ist meines Erachtens nicht gerade wahrscheinlich, daß Ḫattušiliš auf die Ärmlichkeit seiner eigenen Nebenfrauen hinweisen will oder auch nur auf die seiner Schwiegertöchter, wenn wir auch andrerseits wieder sehen, daß man die Mängel der ausländischen Frauen am Hofe nicht immer mit dem Mantel der Nächstenliebe bedeckte; so schreibt Puduḫepa an einen ausländischen König (von Alašia?): *SAL.LUGAL-aš-za ku-i-e-eš DUMU.SAL KUR* ^{URU}*Ga-ra-*^{D}*·du-ni-i̯a-aš* [*KUR*]^{URU} *A-mur-ri-i̯a da-aḫ-ḫu-un na-at-mu A.NA LÚ*^{MEŠ} *KUR* ^{URU}*Ḫa-at-ti pí-ra-an Ú.UL im-ma u̯a-al-li-i̯a-tar Ú.UL ku-it e-eš-ta* „Die Töchter des Landes Babylonien und Amurri, die ich, die Königin, aufgenommen habe, die gereichten mir vor den Leuten des Landes Ḫatti keineswegs zur Ehre!"[1] Von den beiden hier genannten Ländern, Babylonien und Amurri, findet sich zwar der erste so gut wie sicher in Z. 10 unseres Ramsesbriefes wieder (vgl. weiter unten die Diskussion der Ergänzung dieses Namens), während Amurri jedoch mit Bestimmtheit nicht genannt wird. Das ermutigt also nicht gerade dazu, in Z. 10—11 eine Anspielung auf Prinzessinnen am hethitischen Königshof zu sehen, und so wird auf die ausländischen Nebenfrauen des ägyptischen Königs angespielt werden. Ein solcher Vergleich war für Ramses vor allem auch nachprüfbar und darum erst wirklich beziehungsvoll.

Unsere Stelle wird dann aber um so interessanter, weil wir — abgesehen von der hethitischen Prinzessin — sonst fast nichts über ausländische Prinzessinnen als Frauen am Hofe Ramses' II. wissen. Immerhin läßt sich aus Keilschriftquellen zumindest die Anwesen-

[1] KUB XXI 38 Vs. 47—48; vgl. F. Sommer, AU S. 253ff.

heit einer babylonischen Prinzessin in Ägypten belegen, was ja sehr schön zu unserer Stelle passen würde: In dem schon einmal zitierten Brief der Puduḫepa an den König von Alašia (?) ist die Rede von der *DUMU.SAL KUR* ^{URU}*Kar-du-ni-i̯a-aš-u̯a-aš ku-iš KUR* ^{URU} *Mi-iz-ri-i pi-i̯a-an-za e-eš-ta* „Tochter des Landes Babylonien, die an Ägypten gegeben worden war" KUB XXI 38 Rs. 7—8.

Auf wen man den Vergleich auch beziehen mag, die Ergänzung des sicher gelesenen *k*[*a*] zu *k*[*a-ra-*^{D}*du-ni-i̯a-aš*] „Babylonien" bliebe in jedem Fall beziehungsvoll; in Ägypten wie in Ḫattušaš befanden sich Töchter des kassitischen Königshauses. Eine Ergänzung zu *K*[*a-ar-ga-miš*] hat demgegenüber kaum Chancen. Schwieriger ist dagegen die Entscheidung, welches Land in Z. 11 gemeint ist. Das erste Zeichen wäre *ba*, wenn es vollständig sein sollte; sollte aber noch ein senkrechter Keil fehlen, müßten wir *z*[*u*] lesen. Im ersten Fall lautet die wahrscheinlichste Ergänzung *Ba-*[*ar-ga*], im zweiten Fall *Z*[*u-la-bi*]. Barga begegnet zuerst in den Amarnabriefen (EA 57, 3)[1] und bald darauf auch in ägyptischen Listen angeblich unterworfener Städte von der Zeit des Haremheb[2] an bis in die Zeit Ramses' II., wo es sogar besonders gut bezeugt ist[3]. Nach KBo III 3 lag Barga in Nordsyrien als Nachbar von Kargamiš, Nuḫašše und Amurri. In dem Bericht Salmanassars über seinen ersten Syrienzug wird die Lage der Stadt Barga noch genauer bestimmt; sie muß zwischen Ḫalba (= Aleppo) und Hamath gelegen haben[4].

Barga tritt in den gleichzeitigen Keilschrifttexten so wenig hervor, daß die Lesung Zulabi wahrscheinlicher dünkt. Der Name dieses Landes begegnet in KUB XXI 38 Vs. 12—13 in einer für die Bedeutung dieses Landes sehr beachtlichen Umgebung; Puduḫepa schreibt dem König von Alašia (?): *am-mu-ug-ma A.NA ŠE*[*Š.IA*] *ku-in DUMU.SAL ne-pí-ša-aš KI-aš-š*[*a*] *pí-iḫ-ḫi na-an-kán ku-e-da-ni ḫa-an-da-mi A.NA DUMU.SAL KUR* ^{URU}*Ka-ra-*

[1] Zusammenhang unklar; Barga steht dort unter einem „König".

[2] Karnak, 10. Pylon, links = Liste XI Nr. 2 bei SIMONS, Egyptian Topographical Lists (1937). Die dort nach MÜLLER und BOURIANT gegebene Schreibung *brn* ist nach meiner Kollation falsch. Statt der Gruppe *nw-w* steht vielmehr *g-3* am Ende des Namens.

[3] Vgl. SIMONS a. a. O. XX, 8; XXI, 1; XXII, g 12; JIRKU, Die äg. Listen palästinensischer und syrischer Ortsnamen (1937), Liste XIX, 8 (fehlt bei SIMONS) — alles Belege aus der Zeit Ramses' II.

[4] Zu Barga = modernem *barkum* (?) vgl. K. GALLING, Textbuch zur Geschichte Israels (1950) 46 Anm. b.

D·du-ni-i̯a-[aš KUR] URU *Zu-la-pí KUR* URU *A-aš-šur ḫa-an-da-m[i]* „Welche Tochter des Himmels [und] der Erde soll denn ich [meinem B]ruder geben, mit welcher soll ich ihn verheiraten? Soll ich ihn mit der Tochter von Babylon, Zulabi oder Assur verheiraten?" Auch sonst tritt uns dieser Name in zeitgenössischen Briefen entgegen, vgl. KUB XXI 36, 9 (offensichtlich der Antwortbrief des Königs von Alašia an Puduḫepa)[1]; XXI 39, 8 (wegen der Nennung des Bentešina in die gleiche Zeit zu datieren); XXI 35, 7; III 56 Rs. 5. In ägyptischen Texten ist dieser Name nicht belegt, außer vielleicht einmal in der großen Syrienliste Thutmosis' III., wo er in dem Namen *Ḏrb* wiederkehren könnte[2].

Alles in allem hatte Ramses II. demnach mit Sicherheit zwei ausländische Prinzessinnen in seinem Harem: eine hethitische und eine babylonische und höchstwahrscheinlich noch eine dritte Prinzessin, deren Heimat entweder Zulabi oder, weniger wahrscheinlich, Barga war. Die Heiratsgepflogenheiten der 19. Dynastie, auf die das Archiv von Boğazköy hier etwas Licht wirft, unterscheiden sich also kaum von der Heiratspolitik der Pharaonen der 18. Dynastie, wie wir sie schon lange aus dem Amarnaarchiv kennen.

Z. 16. Zum Lautlichen vgl. noch *li-pu-us-šu-nu-ti* 177/b Vs. 29. Die Orthographie der Ägypterbriefe ist jedoch in diesem Fall nicht einheitlich, vgl. *ip-pu-uš-šu-nu-ti* 177/b Vs. 20; *e-pu-uš-šu-nu-ti* 419/b Vs. 19. Auch die Verbindung Dental + Suffix der dritten Person zeigt verschiedene lautliche Behandlung; so steht neben *aṣ-bat-šu* KUB III 47, 6 ein *pí-qi-id-su* KUB III 67 Rs. 4.

C. Z. 18. Vgl. die Bemerkung zu B 6.

Z. 19. Die Einfügung eines ergänzten *aduku* ist nicht notwendig, erscheint aber zur Füllung des verlorenen Zeilenendes ratsam. Zu der nur in den Ägypterbriefen belegten Partikel *aduku* vgl. vorläufig nur *[a-m]ur a-du-ku at-ta te-el-te-mi* „siehe, du hast gehört" KBo I 22 Vs. 7. Eine Zusammenstellung der Belege ist in anderem Zusammenhang geplant.

---

[1] Das ergibt sich daraus, daß sich zwei Briefzitate darin befinden, die aus dem anderen Brief stammen. XXI 36, 1—2 ist nach XXI 38 Vs. 59, XXI 36, 8—9 nach XXI 38 Vs. 13 zu ergänzen. Außerdem entspricht das Zitat in Z. 5 entweder Z. 12 oder 63 in XXI 38 Vs. — In Z. 1 ist natürlich zu ergänzen *[NIN.IA-ma-mu ku-it kiš-an TA]Š.PUR*; in Z. 5 ist davon noch . . *-a]n TAŠ.PUR* als Rest der gleichen Formel erhalten.

[2] Simons a. a. O. Liste I, 130. — Die Identifizierung stammt von W. F. Albright, The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography S. 67.

Z. 20. Der Inhalt dieser Zeile ist völlig klar. Der Vergleich mit Z. 9 [*ana*]*ndinašši*, dessen Dativpronomen -*ši* auf die vorher in Z. 7 genannte ^{SAL}*ubartu* gehen muß, zeigt, daß die ^{SAL}*ubartu* mit der Tochter des Adressaten identisch ist; es ist nur eine andere Bezeichnung für die gleiche Person, so daß am besten eine Übersetzung „Braut" zu passen scheint. Das Wort ist in dieser Bedeutung den Wörterbüchern fremd (darf man an *itbartu* „Freundin" erinnern oder an *abaru* „Umschließung", so daß *ubartu* die „Eingeschlossene" wäre?).

Die Ergänzung des Zeilenendes wird durch D 4—7 an die Hand gegeben. An unserer Stelle ist nur bemerkenswert, daß die Pferde an letzter Stelle genannt werden, während sie sonst in dem Brief (D 24—27 = II 4—6; D 4—7; D′ 13—16) hinter den „Kolonen" die Aufzählung der Tiere einleiten.

Z. 21. Zur Ergänzung vgl. *i-na ša-at-ti a*[*n-ni-t*]*i i-na-an-na ša ŠEŠ-ia DAM-zu ša KUR Mi-iṣ-ri-i be-la-az-zu a-na-an-din-ma ù a-na ŠEŠ-ia ú-ub-bá-lu* „Jetzt in diesem Jahr werde ich die Frau meines Bruders, die Herrin von Ägypten, geben, und man wird (sie) meinem Bruder bringen" EA 20, 15—16.

Erst hier setzt nun auch II ein mit Z. 0 der Vs. Diese Zeile hätte in der Edition eigentlich als Z. 1 bezeichnet werden sollen, doch ist sie auf der Vs. des Fragments II völlig verloren und nur ihr Ende (]-*un-na-a*) erhalten, das auf die Rs. übergreift. In der Edition sind diese Zeichen auch auf der Rs. wiedergegeben, wo sie am rechten Rand der 7. Zeile auf dem Kopf stehend erscheinen. Sie gehören demnach zur 7. Zeile der Vs. von unten gerechnet (= Z. 0). Ihre Ergänzung zu [*nud*]*unnâ* verdanke ich einem Vorschlag von Herrn Prof. von Soden; wie gut die Bedeutung in den ganzen Zusammenhang paßt, liegt auf der Hand. In I C ist das Wort freilich auf keinen Fall unterzubringen, so daß in II 0 eine Erweiterung vorliegen muß. Die Ergänzung ist demgemäß auch nur mehr als Versuch zu werten, der trotz aller bestehenden Unterschiede eine möglichst große Übereinstimmung zwischen I C und II C erreichen soll. Die Übersetzung des Ergänzungsversuchs lautet dann: (II Vs. 0) [Und (noch) in diesem Jahre werde ich diese Mi]tgift [senden (1) durch die Hand meiner Tochter, die] sie (Plural; gedacht ist an die zuvor aufgezählten Einzelbestandteile der Mitgift) (2) [nach dem Lande Aja b]ringen wird . . .

Z. 22. Dem *iliqqû* mit ergänztem nominalem Objekt entspricht

in II Z. 1 [*uš*]*e*[*r*]*ibu-šun*[*uti*] mit pronominalem Objekt. Vgl. den genau entsprechenden Fall in I D 4—7, verglichen mit II D Rs. 4.

Z. 23. Die Lesung *A-i*[*a*] ist nach einer Photographie sicher. Wenn die Ergänzung von II Vs. 2 und 3 annehmbar ist, so kann der Name auch nicht länger gewesen sein. Die Gegend von Aja liegt offenbar im äußersten Süden des hethitischen Einflußgebiets und grenzte an das nördlichste ägyptische Einflußgebiet, das Land Upi, da der Statthalter dieses Landes beauftragt wird, die mitgebrachten Viehherden in Aja in Empfang zu nehmen und den Weitertransport nach Ägypten sicherzustellen. Daß Aja keilschriftlich sonst nicht nachweisbar ist (es fehlt in den Amarnabriefen und im RLA), braucht nicht zu verwundern; es muß sich um einen sehr kleinen Landstreifen handeln, weil die Angabe des Treffpunktes sonst zu unbestimmt wäre. Ich glaube es jedoch hieroglyphisch in der Syrienliste Thutmosis' III. wiederfinden zu können (K. Sethe, Urkunden der 18. Dynastie III 788ff.); in Nr. 121 begegnet dort ein Name, der nach den von Albright vorgeschlagenen Werten für syllabische Gruppen (The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography, Am. Or. Ser. 8, S. 31ff.) *'a-ja* zu umschreiben wäre[1]. Auch die nächsten identifizierbaren Namen der Liste führen in den mittleren Teil Syriens: 127 Tunip; 130 Zulabi (dessen Lokalisierung freilich nur auf Grund dieser Aufzählung vermutet werden kann); 132 Nija (bei Apamea; A. H. Gardiner, Ancient Eg. Onomastica I S. 166; so auch Albright, BASOR 118 [1952] S. 15 Anm. 12 gegen S. Smith, The Statue of Idri-mi S. 57 und Yeivin, JPOS 14 [1934] S. 218—224); 134 Ara (bei Hamath; Albright, Vocalization S. 33 Nr. 4). Spätere Nummern führen bereits sehr viel weiter nach Norden, wie 270 Kargamiš oder 311 Ḫalba.

Z. 23—24. Diese Zeilen sind nun fast ganz nach II C wiederhergestellt, das inhaltlich ja unbedingt hierhergehören muß. II C enthält das Ende des Briefzitats, auf das D die Antwort gibt; I C enthält den Anfang des Briefzitats, dem ebenfalls eine gleichlautende Antwort in I D folgt. Ein Unterschied zwischen I und II besteht nur darin, daß I an den König gerichtet ist (I C 18: *umma ana ŠEŠ-ia*ma) und folglich auch das Zitat diesem in den Mund gelegt

[1] Der Ländername wird hieroglyphisch zufällig ebenso geschrieben wie ein wohlbekannter äg. Personenname, für den ich in JNES 7 (1948) S. 12 aus KUB III 34 Vs. 11 die gleichlautende Umschreibung ^{I}A-*ia* nachgewiesen habe.

wird (daher die Ergänzung Z. 24: [*ŠEŠ-i̯a kanna tàš-pura ana i̯aši*]), während II an die Königin gerichtet ist, wie II C 3 zeigt, wo das Ende des Zitats durch [*N*]*IN-ti kanna tašpuri ana i̯a-ši* festgestellt wird. — Zu II: Die Lesung der Zeichen vor *LÚ*, in denen man ein Verb sehen möchte, ist eine crux, zu deren Bewältigung auch die Photographie nicht hilft; die Edition scheint recht getreu zu sein. — Das Zeichen *QID* ist mehr geraten als gelesen; es steht auf der Randkrümmung und wird dem Schreiber nicht recht geglückt sein[1].

Die Aufforderung, einen geeigneten Mann zur Übernahme der Herden zu senden, begegnet in ähnlicher Weise auch im hieroglyphischen Bericht. In der „Heiratsstele" (ASAE 25 [1925] S. 181ff.), die vom Auszug, von der Mitgift, Abholung und Ankunft der Prinzessin in Ägypten berichtet, melden die Boten dem Pharao: „Sie (die Prinzessin und ihr Gefolge) haben schwierige Berge und gefährliche Schluchten passiert und die Grenzen Deiner Majestät erreicht; sende [ein Heer] und Große aus, um sie in Empfang zu nehmen!" Weiter heißt es dann: „Da sandte er eilends ein Heer[2] und Große, um sie in Empfang zu nehmen." — In D und D′ teilt Ramses seinem Briefpartner mit, daß die Anweisungen für die Aussendung der „Großen" (hier genauer als „Statthalter" der asiatischen Provinzen bezeichnet) gleichzeitig mit dem vorliegenden Brief abgingen.

D. Wie die Photographie zeigt, fehlen auf der Rs. von KUB III 37 vor Z. 1 (der Edition! — hier also vor Z. 10) noch 4 Zeilen, bis auf der gegenüberliegenden Seite (der Vs.) die letzte erhaltene Zeile (Z. 23) erreicht wird. Nach Ausführung des Zusammenschlusses von KUB III 37 mit KBo I 17 (= Brief I) entspricht also I Rs. 6 der letzten Zeile der Vs. Bei symmetrischer Verteilung der dazwischen noch erhaltenen Zeilen (Rs. 3—5) und der nach II außerdem noch zu ergänzenden 7 Zeilen ergibt sich, daß Z. 28 die letzte Zeile der Vs. gewesen sein dürfte; in II entspräche ihr Rs. Z. 1. Das heißt also,

[1] Die nach Kollation des Originals durch Herrn Prof. Falkenstein vorgenommene Kopie der Zeichen *pa-qid* weicht geringfügig von der Edition ab, wobei es scheinen möchte, als ob statt zwei Zeichen nur eines dastünde (unten statt der beiden waagerechten Keile nur ein durchgehender Waagerechter), was die Lesung der Zeile noch heilloser erscheinen ließe. Wenn ich mich trotzdem weiterhin an die Lesung *pa-qid* klammere, so mag sich das einmal als Fehler herausstellen.

[2] Von der Größe dieses Heeres könnte EA 11, 24 einen Begriff geben, das von 3000 Mann spricht, die Amenophis III. nach Babylon zur Abholung einer Prinzessin gesandt haben soll.

daß I und II den Briefinhalt praktisch völlig gleichartig verteilt haben und daß das große verlorene Stück der Vs. von II gegenüber I nicht wesentlich verkürzt oder erweitert gewesen sein kann. Höhe und Breite der Tafeln I und II waren also gleich.

Z. 25—27. Die einzelnen Teile der Mitgift, die eigentlich in den nun folgenden Satz als Objekte hinter *maḫari* („in Empfang nehmen") gehörten und dort in II D Rs. 4 auch korrekt durch ein Suffix aufgenommen werden (*ana maḫari-šunu*) sind gewissermaßen als Einstellungsstichworte der Antwort vorangestellt und werden hier in I D hinter [*maḫari*] sogar noch einmal wiederholt. Das einleitende, in II D aus Raumgründen ergänzte [*ù*] „und" hat hier fast die Bedeutung „was anbetrifft", wie wir sie für *ù* auch in Vs. 6; 18 und entsprechenden anderen Fällen annehmen können („was das betrifft, was du mir geschrieben hast").

Z. 28. Der Relativsatz ist nach II Rs. 1 ergänzt. Dort bietet die Edition freilich *ša na-di-na*; auf der Photographie glaube ich aber ein deutliches *ta-na-di-na* lesen zu können[1]. Die Anrede richtet sich hier also plötzlich nicht mehr an einen Partner allein, sondern auch (im Falle von I) an dessen Gemahlin und umgekehrt in II an den Gemahl der Briefpartnerin. Ähnliches findet man auch sonst in den Ägypterbriefen. So begegnet in KUB III 66, einem Brief Ramses' II. an Puduḫepa (Vs. 4), neben dem Singularpronomen *kaša* (Vs. 10) und *atti* (Rs. 9; 10) auch das pluralische *attunu* in Rs. 3. Auch der Brief Ramses' II. an Puduḫepa KUB III 68 Vs. 3 zeigt einmal das Pronomen *attunu* in Vs. 17 neben singularischem Possessivpronomen *-ki* in Vs. 8; 9.

Rs. 1. Der *šakin mati* („Statthalter") Suta, zu dessen Titel und Person der 2. Exkurs zu vergleichen ist, erhält den Auftrag, die Mitgift „in Empfang zu nehmen" (*maḫaru* Z. 3) entsprechend der Aufforderung des Ḫattušiliš, einen „Mann" (*LÚ*) zu senden, der die Mitgift „in Obhut nehmen" solle (*paqadu* Vs. 23 = II Vs. 2). Den gleichen Auftrag erhält unzweifelhaft auch der in D′ genannte Statthalter; das Verb (*maḫaru* I D′ 12) ist dort zwar ergänzt, aber das Objekt (Kolonen und Viehherden) ist das gleiche. Beide Statthalter sollen außerdem auch als Transportleiter für Mensch und Vieh fungieren (I D Rs. 8; D′ Rs. 18; *ridû* ist wörtlich der „Treiber", vgl. *rid alpi* „Ochsentreiber", *rid imēri*

[1] Inzwischen durch Kollation des Originals durch Herrn Prof. Falkenstein bestätigt.

„Eseltreiber") und haben als solche die Karawane zu begleiten bis zur Ankunft in Ägypten.

Gleichzeitig mit dem Keilschriftbrief an Ḫattušiliš[1] ging also, wie Ramses angibt (Rs. 1 und 10), auch je ein Schreiben an die Statthalter Suta und Ataḫ . . . ab, das selbstverständlich in hieratischer Schrift und ägyptischer Sprache abgefaßt war. Gerade aus einem Tagebuch der Ramessidenzeit aus dem dritten Jahre des Nachfolgers Ramses' II., des Merneptah, das die Eintragungen eines ägyptischen Grenzbeamten der Festung *Ṯr* (= Sellē) enthält[2], wissen wir, wie intensiv der hieratische Schriftverkehr der Residenz mit den Beamten der asiatischen Provinzen war. A. Alt hat gelegentlich der Besprechung jenes Tagebuchs in PJB 32 (1936) S. 26ff. („Neues aus der Pharaonenzeit Palästinas") recht nachdrücklich darauf hingewiesen, wie einseitig auch in dieser Beziehung das Amarnaarchiv ist, das uns nur die Keilschriftbriefe der Dynasten aus der Provinz, nicht aber auch die parallel dazu laufenden, hieratisch abgefaßten Berichte der Provinzialbeamten erhalten hat (a. a. O. S. 31). Die so nur indirekt zu erschließende „Doppelspurigkeit der Korrespondenzen" — um den von Alt geprägten Ausdruck zu gebrauchen[3] — wird also einmal mehr auch durch Rs. 1; 10 unseres Ramsesbriefes recht deutlich aufgezeigt.

Z. 2—3. Diese Zeilen bezeugen uns eine „Ramsesstadt", die durch einen Beisatz „die Stadt, die in Upi liegt"[4] von anderen „Ramsesstädten" unterschieden werden muß. Entsprechende Bezeichnungen sind uns ja auch sonst bekannt; so begegnet als Etappenstation auf dem Wege nach Kadesch in dem ausführlichen Bericht über

---

[1] Vgl. dazu auch den auf S. 56 Anm. 1 genannten Amarnabrief und das daraus entnommene Zitat.

[2] Pap. Anastasi III Rs. 6, 1ff.

[3] Die hier vorliegende „Doppelspurigkeit" darf allerdings nicht verwechselt werden mit der „Doppelspurigkeit" der ägyptisch-hethitischen diplomatischen Korrespondenz, von der zu Beginn des Aufsatzes gesprochen wurde und die u. a. in dem hier behandelten Briefpaar offenbar wird.

[4] Die Lesung der kümmerlichen Spuren in I D Rs. 3 als *URU̇ ša i-n[a ŠÁ-bi]* usw. läßt sich zusammenkombinieren aus II D′ 9 (*URU ša [i-na ŠÁ-bi]* usw.) und I D′ 12 ([*ša*] *i-na ŠÁ-bi* usw.) Wichtig war mir die kritische Nachprüfung dieses Lesungsvorschlags durch Herrn H. Otten (Brief vom 21. 12. 1947): „*URU* gut; *ŠÁ* möglich, doch ist der Senkrechte nicht deutlich und insbesondere (gegen Edition) nicht durchgezogen; bei *I* scheint der untere Waagerechte sehr hoch zu sitzen, doch scheint auch nach dem möglichen *NA* die Zeile zu steigen. Bei Vorliegen eines parallelen Ausdrucks habe ich nichts gegen diese Lesung einzuwenden."

die Schlacht bei Kadesch ein „Ramses, die Stadt, die im Zederntale liegt" (*Rʿmssw pꜣ dmj ntj m tꜣ jnt pꜣ ʿš*)[1], und in dem schon erwähnten Tagebuch eine „Stadt des Merneptah, die im Gebiet von *'rm* liegt[2]". Wir haben also in unserem Brief die Übersetzung eines Stadtnamens vor uns, den wir ohne Schwierigkeit wieder ins Ägyptische transponieren können: *Rʿmssw mrjj jmn pꜣ dmj ntj m 'p.*

Der Ländername *'p*, genauer *'-u-p* mit Vokalbezeichnung durch den Konsonanten *w*, ist in den Texten ramessidischer Zeit gut belegt, vgl. Pap. Anastasi III 1, 10; IV 16, 11; I 18, 7; 22, 6. Bereits in den Amarnabriefen ist Upi (oder, mit älterer Vokalisation, Api)[3] als in ägyptischem Besitz befindlich bezeugt. Die Städte Damaskus und, im äußersten Norden, Qaṭna, gehören dazu (EA 53, 63. 64). In ramessidischer Zeit wird seine Nordgrenze freilich bereits dort gelegen haben, wo das Territorium des Stadtstaates Kadesch begann. Auf jeden Fall aber bildete die Nordgrenze von Upi in ramessidischer Zeit die Grenze des ägyptischen Einflußgebiets in Syrien überhaupt, wie die Angabe des in den ersten Regierungsjahren des Merneptah geschriebenen Pap. Anastasi III 1, 10 zeigt, wonach ein gewisser Amenemope, „Gesandter des Königs zu den Fürsten der Fremdländer von Chor (Palästina-Syrien), angefangen von *Ṯr* (= Zilû = Sellē, der ägyptischen Grenzfestung, jetzt *tell abu ṣēfe*) bis *'p* (= Upi)" war. Hier ließe sich auch auf den von mir in ZA N. F. 15 (1949) S. 212 behandelten hethitischen Bericht hinweisen, wonach sich Ramses II. unmittelbar nach seiner Niederlage bei Kinza (Kadesch) nach dem Lande *A-ba* — offensichtlich als dem südlich unmittelbar anschließenden Land — zurückzog, das dann freilich auch verheert wurde von Muwatalliš, eben weil es ägyptisches Territorium war.

Wichtig ist nun, daß nach EA 197, 2. 21 Damaskus (*Dimašqa*) die Hauptstadt von Upi war und als solche auch dem damaligen beamteten Vertreter des Pharao, namens Birjawaza, als Amtssitz

---

[1] Kuentz, La bataille de Qadech (1929) S. 223, 35. Nach einer Kombination A. Alts zwischen Sidon und Berut gelegen, vgl. BBLAK 68 (1950) S. 113 und hier S. 63.

[2] Pap. Anastasi III Rs. 5, 4—7. *'rm* läßt sich bestenfalls als Verderbnis für *'mr* = Amurri verstehen, falls nicht doch ein ganz anderer, uns heute noch unbekannter geographischer Name dahintersteckt. Vgl. auch S. 60 Anm. 1.

[3] Vgl. dazu W. F. Albright, BASOR 83 (1941) S. 35.

diente (EA S. 1113). Es liegt kein Grund vor anzunehmen, daß inzwischen ein Wechsel dieses Sitzes eingetreten wäre, und so wird man in der „Ramsesstadt, die im Lande Upi liegt", mit größter Wahrscheinlichkeit die offizielle ägyptische Bezeichnung für Damaskus zu sehen haben. Die Neubenennung dieses Ortes mit einem ägyptischen, mit dem Namen des jeweiligen Königs gebildeten Namen ist dann aber höchst bedeutsam. Nach den grundlegenden Untersuchungen Alts[1] dürfte ein solcher Namenwechsel auf einen Besitzwechsel deuten, durch den die Stadt der Verfügungsgewalt des einheimischen Dynastengeschlechts entzogen und entweder unmittelbar dem König unterstellt worden oder durch Schenkung in den Besitz eines der ägyptischen Götter, z. B. des Amun, übergegangen war. In solchen Städten konnte sich die ägyptische Befehlsgewalt unmittelbar auswirken, so daß sie sich als Versorgungsstützpunkte für durchziehende Expeditionsheere oder als Verwaltungszentren besonders eignen mußten.

Die Ausschaltung des lokalen Fürstengeschlechts in Damaskus scheint nun aber bereits in der Amarnazeit vollzogene Tatsache gewesen zu sein, da uns keine Briefe aus dieser Stadt erhalten sind und auch sonst kein Fürst dieser Stadt bezeugt ist. Das wäre einmal ein weiteres Indiz für die hier erwogene Gleichsetzung Damaskus = „Ramsesstadt in Upi" und zum andern für die Chronologie der Übernahme der Stadt als Stützpunkt von Belang. Gegen das Alter dieser Übernahme dürfte man wohl nicht geltend machen, daß in den Amarnabriefen noch nicht der ägyptische Name der Stadt erscheint. Der Name Damaskus ist nur in den Briefen aus der Provinz belegt, wo man natürlich die alte Bezeichnung niemals aufgegeben hatte.

Damaskus erscheint als *Tmsq* bereits unter Thutmosis III. in den Listen der von ihm eroberten Städte und Länder (Urk. IV 781, 13), scheint aber unter ihm noch nicht als Stützpunkt ausgebaut worden zu sein. Nach den Arbeiten Alts[2] verlief die auf Thutmosis III. zurückgehende Etappenstationenreihe vielmehr von *Ṯr* (= Sellē) über Gaza 400 km die Küste entlang bis hinauf nach „Ramses im

[1] Ägyptische Tempel in Palästina und die Landnahme der Philister, ZDPV 67 (1944) S. 1ff. — Vgl. auch die in der folgenden Anmerkung genannte Arbeit.

[2] Das Stützpunktsystem der Pharaonen an der phönikischen Küste und im syrischen Binnenland, BBLAK 68 (1950) S. 97ff.

Zederntal"[1], Ullaza und Ṣumur (zwischen der Mündung des Eleutheros und Arwad?), um erst hier, der natürlichen Einfallspforte nach Syrien folgend, landeinwärts über Tunip weiter nach Norden ins Gebiet von Nuḫašše zu verlaufen. Daß dieses Stützpunktsystem unter seinen Nachfolgern auch weiter südlich im Binnenland ausgebaut wurde, geht aus der Nennung der „Ramsesstadt in Upi" deutlich hervor und ist im übrigen bereits aus anderen Gründen von Alt, der eine eigene Untersuchung darüber in Aussicht gestellt hat (BBLAK 68 S. 133), ausgesprochen worden.

Es dürfte also feststehen, daß die Karawane über Upi und dessen Hauptstadt Damaskus, also am Ostrand des Hermon entlang zog, ein Weg, der streckenweise sehr wasserarm ist[2], aber infolge der winterlichen Jahreszeit und der Regenfälle, die sie mit sich brachte, auch für die Herden ohne größere Beschwerden passierbar gewesen sein muß. Nach rückwärts müssen wir die Reiseroute dann über Hamath am ehesten nach Aleppo verlängern[3]. Man wird dabei sofort an die in dem Ramsesbrief KBo I 22 Rs. 5—8[4] erwähnte Reiseroute *KUR Kizuatna — KUR Ḫalpa — KUR Šubari*[5] *— KUR Kinza* erinnert, an die unser Ramsesbrief (unter Ausschaltung von *Kinza* = Kadesch, einer Abzweigung, die den Weitermarsch nach Damaskus durch die wohl allzu schwierige *beḳāʿ* zwischen Libanon

---

[1] Das damals „Thutmosisstadt im Zederntal" o. ä. heißen mochte.

[2] Nach freundlicher Mitteilung von Herrn Prof. Noth.

[3] Prof. Noth hält diesen Weg für wahrscheinlicher als den Weg längs des Orontestales.

[4] Zur Bestimmung dieses Briefes als Ramsesbrief vgl. meinen Aufsatz ZA N.F. 15 (1949) S. 206. — Ältere Literatur zur Stelle: Ungnad, Subartu S. 51; I. Gelb, Hurrians and Subarians (1944) S. 49; A. Goetze, Kizzuwatna (1940) S. 34—35.

[5] „Land der Subaräer." — Damit ist die Kenntnis dieser Bezeichnung erstmalig auch für die Ägypter erwiesen (für sonstige Belege vgl. I. Gelb, Hurrians and Subarians S. 23ff.; unsere Stelle erwähnt S. 49). Ich halte darum die Gleichsetzung von Šubari mit *Sbrj* (Onomastikon des Amenope Nr. 266) für sehr wahrscheinlich; bereits Sidney Smith hatte Identität von *Sbrj* und Subartu bei Gardiner, Ancient Eg. Onom. I S. 193f. erwogen, und das benachbarte *'sr* (Nr. 265) mit Assur identifiziert. Alt steht diesen Gleichungen skeptisch gegenüber (Festschrift Ludwig Köhler = Schweizer Theol. Umschau 20 [1950] S. 65—66), muß aber zugeben, daß er für *Sbrj* keinen passenden Ortsnamen in der „südwestlichen Küstenebene Palästinas" ausfindig machen kann, wohin er wegen des Kontextes die beiden Namen verlegen möchte. — Šubari läge also nach unserer Stelle in der Gegend von Nuḫašše; vgl. dazu die Gleichung *Nu-ḫa-ša₄* = *Su-bar-tum* bei Ungnad, Subartu S. 27; Gelb a. a. O. S. 49. 92.

und Hermon bedingt hätte) mit der Route *KUR Upi* — *KUR* [*Kinaḫḫi*] direkt anschlösse.

Z. 4—7. Hier wird die Mitgift der Hethiterprinzessin, die wir zu Beginn von I D nach Analogie von II D nur ergänzt hatten, nun tatsächlich im einzelnen aufgezählt. Die Übereinstimmung zwischen D und D′ ist fast vollkommen, nur wird in D′ 15 zwischen die „Pferde" und „Rinder" ein neues Glied *AMA*[*R*^{MEŠ}] „Kälber" eingeschoben. Die hier erwähnte Mitgift wird in gleicher Reihenfolge auch in den hieroglyphischen Texten genannt, die die Heirat mit der hethitischen Prinzessin im 34. Jahre Ramses' II. schildern. Es sind dies A: die „Heiratsstele", ASAE 25 (1925) S. 181ff.; B: eine abgekürzte Version dieser Stele, ASAE 25 (1925) S. 34ff. und C: die „Koptosstele", die allerdings eine spätere, zweite Heirat schildert, Petrie, Koptos Taf. 18, jetzt vervollständigt durch ein bisher fehlendes, unveröffentlichtes Stück im Museum von Kairo. Die folgende Übersicht möge kurz die Entsprechungen aufzeigen:

A	B	C	I = II	
ḥm-w	—	*ḥ3q-t*	*NAM.RA*^{MEŠ}	„Zivilgefangene"
ḥtr-w	*ḥtr-w*	*ḥtr-w*	*ANŠU.KUR.RA*^{MEŠ}	„Pferde"
—	—	—	(*AMAR*^{MEŠ})	(„Kälber")
jḥ-w	*jḥ-w*	*jḥ-w*	*GUD*^{MEŠ}	„Rinder"
ʿnḫ-w	*ʿnḫ-w*	*ʿnḫ-w*	—	„Ziegen"
sj-w	*sj-w*	—	*UDU*^{MEŠ}	„Schafe"
—	—	*j3w-t*	—	„Kleinvieh"

Wie der akkadische Text wiederholt C vor den einzelnen Tierarten auch jedesmal den Ausdruck *jdr-w* „Herden"; C gibt auch die Herkunft der Gefangenen an: sie stammen aus *Ḫt*, *Kškš*, *'rṯw* und *Qdj*, also aus Ḫatti, den Kaška-Ländern[1], Arzawa und einem aus Keilschriftquellen nicht bekannten Land, das wir in Nordsyrien zu suchen haben. Eine entsprechende Herkunftsangabe befand sich hinter dem Ideogramm für „Zivilgefangene"[2] auch in II D′ 10 wegen der Genetivpartikel *ša* [. ., deren Vorhandensein erst durch die Koptosstele erklärbar wird. Aus Raumgründen wird man gerne bereits auch in I D Rs. 4 eine solche Herkunftsangabe ergänzen.

[1] Im Hethitischen hat diese Volksbezeichnung nicht das *š*-Suffix wie im Ägyptischen (und im Assyrischen, wo sie *Kaškašši* lautet; vgl. CAH III 82).

[2] Zum Status der *NAM.RA*-Leute vgl. Goetze, Annalen des Muršiliš S. 217ff.; S. Alp, Die soziale Klasse der *NAM.RA*-Leute und ihre hethitische Bezeichnung, Jahrb. f. Kleinas. Forschg. I (1950/1) S. 113ff.

Dafür, daß von den vier Herkunftsbezeichnungen in der Koptosstele gerade das Kaškäerland für die Ergänzung gewählt wurde, war ausschlaggebend einmal die Tatsache, daß Ḫattušiliš nach Ausweis seiner Biographie (KUB I 1 II) noch zur Zeit seines Bruders und Vorgängers Muwatalliš schwere Kämpfe mit den Kaškäern ausgefochten hatte, also sehr wohl über Gefangene dieses Volkes verfügen konnte, und zum anderen, daß Kaškäersklaven auch sonst eine Rolle spielen. So ist in dem Ägypterbrief KBo I 21 Vs. 7 von *LÚ^MEŠ an-nu-tù ša KUR Ga-aš-*[*ga*] „diesen Leuten des Gašgalandes" die Rede, und so erbittet sich Amenophis III. (*ᶠNi-mu-ṷa!-ri-a*) von Tarḫundaradu, König von Arzawa, „Leute aus dem Kaškäerlande" als Geschenk (VBoT 1, 25; in hethitischer Sprache)[1].

Eine interessante Parallele zeigt, daß auch bei anderen Königen ähnliche Geschenke als Mitgift gegeben wurden. Der König von Alašia (?) sollte „Kolonen, Rinder und Schafe" erhalten, die als Mitgift für eine Tochter der Puduḫepa und des Ḫattušiliš gedacht waren. Von Pferden ist also dabei keine Rede, und nicht einmal die Kolonen waren, wie sich dann herausstellt, rechtzeitig mobilisiert worden — offenbar weil Alašia (?) verglichen mit Ägypten eben nur eine zweitrangige Macht war[2].

Z. 9. Wichtig für die Ergänzung des Reiseziels ist II D Rs. 6; die deutlichen Enden dreier waagerechter Keile, die zu *i* zu vervollständigen sind, sowie der verfügbare Raum und nicht zuletzt auch der Kontext machen die Ergänzung zu [*KUR Miṣr*]*i* sicher. Da die Braut nach dem Empfang in Upi bereits auf ägyptischem Boden in weiterem Sinne steht, ist hier mit Miṣri offenbar das eigentlich ägyptische Kernland gemeint, bis zu dessen Grenze sie von dem Statthalter gebracht werden soll. Ihren Gemahl selbst bekam sie nach der „Heiratsstele" ja erst in dessen Deltaresidenz zu Gesicht.

Am Ende von D schiebt II noch einen Satz ein (II Rs. 6—7), der in I ausgelassen wurde. Da keine Ergänzungsmöglichkeit zu sehen ist, muß der Sinn vorerst dunkel bleiben: „an allen Tagen, an (?) denen ich (? *a-na* für *a-na-*<*ku*>?) . . ."

D′. Die Erkenntnis, daß II D′ und I D′ einander gegenseitig aufhellen, bildete den Ausgangspunkt für die richtige Einordnung von

---

[1] *nu-mu an-tu-uḫ-šu-uš ga-aš-ga-aš KUR-i̯a-aš up-pí* „nun sende mir Sklaven des Landes Gašga!" (*-aš* ist hier Genetivendung).

[2] KUB XXI 38 Vs. 17.

KBo I 17. Sie wurde erschwert durch drei in ihrer Häufung geradezu unwahrscheinliche Flüchtigkeiten des Schreibers in II D′. Geringfügig erscheint die Weglassung des Personenkeils in II D′ 8, um so erstaunlicher aber die Doppelsetzung des *a-na* in der gleichen Zeile und die Auslassung der Zeichen <$^{D\cdot}$ *a-ma-*> in der folgenden Zeile. Bei Annahme von Dittographie des *a-na* in Z. 8 bleibt nur Raum für eine Ergänzung wie [*ù al-ta-pár*] *ạ-na* . . ., die es dann ihrerseits gestattet, die Spuren in I D′ 10 in der Edition und zumal nach der Photographie als [*ù al-*]*ṭạ-pạr ạ-n*[*ạ* . . . zu verstehen.

Z. 10. Zu dem Namen des ägyptischen Statthalters vgl. meinen Aufsatz in JNES 7 (1948) S. 13 und zu seiner Person den 2. Exkurs. Das Fehlen des in den Ägypterbriefen sonst stets gesetzten Personendeterminativs vor dem Namen wird damit zusammenhängen, daß das nächste Zeichen ebenfalls mit einem senkrechten Keil begann. Vgl. auch KBo I 10, wo der Keil vor Namen recht oft weggelassen wird (Vs. 21. 33 usw.).

Z. 11—12. Der Name der hier als Sitz des Statthalters genannten Stadt ist ebenso gebaut wie der Name der in D genannten Stadt. Da der zweite Statthalter offenbar in einer anderen Stadt seinen Sitz gehabt haben muß, kann diese neue „Ramsesstadt" nicht auch in Upi gelegen haben; der halb verlorene Relativsatz *ša ina ŠÀ-bi*... muß also einen anderen Ländernamen enthalten haben. Da der hier genannte Statthalter, wie man die Dinge wohl sehen muß, den gleichen Auftrag erhält wie der erste, nämlich in Vertretung des Königs die Prinzessin und ihre Karawane in seinem Bezirk zu empfangen, muß sein Bezirk auf dem Wege von Upi nach Ägypten liegen. Es kommt dann aber nur das Land Kanaan — Kinaḫḫi in Betracht, durch dessen Gebiet die Prinzessin hindurchreisen mußte, welchen Weg auch immer sie wählte[1].

Wir stehen nun vor der Frage, welche Stadt sich hinter der „Ramsesstadt [in Kinaḫḫi]" verbirgt. Theoretisch stünden uns an der kanaanäischen Küste bis hinauf nach Berut nach Alts plausiblen Vorschlägen etwa 4 Stützpunkte: Gaza, Joppe, Dor (?) und die „Burg des Merneptah" zur Auswahl zur Verfügung. Praktisch dürfen wir aber doch wohl nur mit Gaza rechnen, das bereits

---

[1] Das Kinaḫḫi der Amarnabriefe reicht an der Küste hinauf bis nach Berut (EA S. 1133 oben), wo das Gebiet von Amurru anfängt, so daß die Prinzessin auch längs des Küstenweges, direkt aus Amurru kommend, Kinaḫḫi hätte betreten müssen.

unter Thutmosis III. in Urk. IV 648, 10—11 unter seinem einheimischen (*Gḏt*) und einem ägyptisch gebildeten Namen erscheint (*mḥn pꜣ ḥqꜣ* „die der Herrscher gepackt hat"). Für die besondere Bedeutung Gazas als Verwaltungssitz in der 18. Dynastie tritt vor allem W. F. Albright ein in JPOS 4 (1924) S. 139f. auf Grund der Taanachkorrespondenz, die den Fürsten von Taanach in Abhängigkeit von einem ägyptischen Gouverneur in Palästina namens Amanḫatpa zeigt, dessen Amtssitz in Ḫazati (= Gaza) ist. Seit Sethos I. heißt die Stadt dann *pꜣ knʿn* oder *dmj n pꜣ knʿn* „das Kanaan" oder die „Stadt Pe-kanaan", wie A. H. Gardiner mit hoher Wahrscheinlichkeit aus der Vergleichung der im Karnaktext Sethos' I. und im Pap. Anast. I 27, 1ff. aufgezählten Festungen erschlossen hat. Die Neubenennung der Stadt unter Sethos I. hat Alt ansprechend mit dem Hinweis erklärt, daß die Wiedergewinnung der Oberhoheit über Palästina durch diesen König eine neue Ära einleitete, die auch eine Neubenennung wichtiger Städte rechtfertigte. Falls also bei uns *KUR Kinaḫḫi*[1] ergänzt werden darf, würde ich vorschlagen, die „Ramsesstadt, die in [Kanaan] liegt", mit der „Stadt Kanaans" = Gaza zu identifizieren.

E. Z. 20. Zur Ergänzung vgl. B 6. Das folgende Zitat muß Z. 21 ganz und 22 zum Teil einnehmen, wo der Schluß durch *at*[*ta*] angezeigt wird.

Z. 21 und 22. Die Ergänzungsvorschläge zu [*ti-i*]*l-la-a-ta* und [*ṣa*]*-a-bi-šu-nu* gehen auf einen brieflichen Vorschlag von Herrn Prof. von Soden zurück. Von *tillāta* „Hilfstruppen" ausgehend möchte ich das folgende Zeichen als *S*[*AL*] lesen, wozu die Photographie passen würde (eine Kollation wäre dennoch erwünscht), und ^{S}[^{AL} *ubarti*] (Genetiv) ergänzen; es würde sich also um die „Schutztruppe" handeln, die der hethitischen Prinzessin nach dem hieroglyphischen Bericht ASAE 25, 213ff. mitgegeben worden war (der äg. Text spricht von einem „Heer", *mšʿ*; vgl. auch EA II S. 1590, wonach *tillatu* = *puḫru* und *emūqu*).

---

[1] Zur Schreibung *KUR Ki-na-aḫ-ḫi* vgl. aus dem veröffentlichten Material den Ramsesbrief KUB I 15 + 19 Vs. 29. Der ägyptische Schreiber gebraucht also bei diesem Namen nicht die Form mit *n* (Kinaḫni/a wie in den Amarnabriefen aus Byblos und Tyros), obwohl gerade diese Form seit der 18. Dynastie im Ägyptischen auftaucht (*knʿn*; Stele Amenophis' II. in Mitrahine), sondern die *n*-lose Form, wie sie ein Jahrhundert vorher auch schon in den aus Ägypten, Babylon und Alašia stammenden Amarnabriefen üblich war.

Ob mein Ergänzungsvorschlag für das Ende von Z. 21, der Ḫattušiliš um die Verpflegung der Begleittruppe (auf ägyptischem Gebiet) ersuchen läßt, richtig ist, muß dahingestellt bleiben. Die weitere Ergänzung von E dürfte dagegen praktisch sicher sein; sie muß auf eine Zusage des zuvor ausgesprochenen Wunsches hinauslaufen. Da beim Übertritt auf das Gebiet von Upi die hethitischen Truppen gewissermaßen Gäste sind und sich nicht ohne weiteres aus dem Lande selbst verpflegen können, erscheint die vorgetragene Bitte — wenn meine Ergänzung richtig ist — sehr wohl berechtigt[1].

1. Exkurs. Zur chronologischen Einordnung der Heiratsbriefe Ramses' II.

Wie bei der Behandlung von KUB III 63 (vgl. die Einleitung) drängt sich wiederum die Frage auf, ob unser Briefpaar auf die erste oder die zweite Heirat mit einer hethitischen Prinzessin Bezug nimmt. Nach Abschnitt B, wo die Prinzessin mit anderen Prinzessinnen verglichen wird, hat es doch sehr den Anschein, als ob die Prinzessin, um die es sich hier handelt, noch keine hethitische Vorgängerin am ägyptischen Königshof hatte, sonst hätte man den Vergleich ja auch auf diese ihre Schwester ausgedehnt. Bei KUB III 63 habe ich diese Frage seinerzeit offengelassen, obwohl ich kaum zweifle, daß KUB III 63 zeitlich unmittelbar hinter unserem Briefpaar einzuordnen ist. Wir müssen nämlich auf alle Fälle annehmen, daß auf unser Briefpaar noch eine Antwort aus Ḫattušaš folgte, in der um Entsendung einer Gesandtschaft gebeten wurde, die die Verlobungszeremonien zu vollziehen hatte (durch Ausgießen von Öl auf das Haupt der Prinzessin) und die Prinzessin nach Ägypten bringen sollte. KUB III 63 setzt nun einen solchen Brief voraus und stellt die Antwort darauf dar. So scheint es mir am ratsamsten zu sein, unser Briefpaar und KUB III 63 auf ein und dieselbe Heirat zu beziehen und zeitlich aufeinanderfolgen zu lassen. 1965/c, das ich bei der Behandlung von KUB III 63 einige Male

[1] Man beachte auch, welche Wichtigkeit der ägyptische König der Bereitstellung von Verpflegung für seine durchziehenden Truppen beimißt: EA 324, 10ff.; 325, 15ff.; 193, 19ff.; 55, 10 nennen dabei im einzelnen Speise, Rauschtrank, Öl, Getreide, Rinder, Schafe, auch Honig und Stroh, letzteres also für Übernachtungszwecke. — Versorgung ägyptischer Karawanen: EA 226, 17.

zitiert habe, wird dann noch vor unser Briefpaar gehören. Zu der Zwischenschaltung eines letzten Briefwechsels vor der endgültigen Abholung der Prinzessin paßt auch gut die einigermaßen unbestimmte Angabe in unserem Briefpaar, daß man die Königstochter (noch) „in diesem Jahre" senden werde; das sieht gar nicht danach aus, als ob ihre Entsendung unmittelbar oder auch nur in Monatsfrist bevorgestanden hätte[1]. Man wird den Gang der Korrespondenz also wie folgt erschließen dürfen:

*1. Ḫ. trägt den Wunsch vor, seine Tochter möge von R. geheiratet und zur Hauptgemahlin erhoben werden (aus Nr. 4 erschlossen);

*2. R. sagt zu;

*3. Ḫ. drückt seine Freude darüber aus;

4. R. drückt seine Genugtuung über Ḫ.'s Freude aus (1965/c und Parallelbrief);

*5. Ḫ. hebt den Reichtum der Mitgift seiner Tochter hervor, kündet Entsendung der Tochter (noch) für jenes Jahr an, bittet um Empfang des Vieh- und Gefangenentransports im Lande Aja und um dessen Weiterleitung und bittet um Verpflegung (?) für die hethitische Begleiteskorte;

6. R. sagt zu und benennt bereits die mit dem Empfang betrauten Statthalter (= unser Briefpaar);

*7. Ḫ. bittet um Entsendung von Leuten, die die Verlobungszeremonie vollziehen und die Prinzessin abholen sollen;

8. R. sagt zu (Rest verloren; = KUB III 63). — Daran schließt sich nun direkt die Reise der Prinzessin nach Ägypten an.

Der 5. Brief, der die Absendung der Königstochter im laufenden Jahr ankündigte, dürfte demnach mindestens 6 Monate vor der Ankunft der Königstochter in der Ramsesstadt geschrieben worden sein; für jede Reise dürfen wir nämlich etwa einen Monat als Reisezeit veranschlagen. Diese Zeit ergibt sich aus einem Bruchfragment, das sich aus 419/b, 283/b und 507/i gewinnen läßt[2]; es heißt dort:

(6) *um-ma-a a-na ŠEŠ-i̯a-ma a-nu-m[a a-ṣa-a]r-ra-a[ḫ]*

(7) *DUMU^{MEŠ}.KIN-rù-i̯a qà-du DUMU^{MEŠ}.KIN-rù ša [ŠEŠ-i̯]a ša an-ni-k[a-a]*

---

[1] In EA 20, wo wir die gleiche Angabe angetroffen haben (Z. 15), findet sich eine genauere Zeitangabe in Z. 23 („im 6. Monat").

[2] Zusammenschluß am Original steht noch aus.

(8) *a-di a-na-ku a-na-an-din-šu-nu-ti a̰-na̰ a-la-ki a-na ŠEŠ-i̯[a]*
(9) *a-di a-ṣa-ar-ra-aḫ-šu-nu-ti a̰-na̰ a-la-ki a-na ŠEŠ-i̯[a]*
(10) *i-na ITU GUD.SI.DI ITU an-ni-ta i-maḫ-ḫa-ru-šu*
(6) „So (sprich) zu meinem Bruder: Siehe ich rufe (7) meine Boten und die Boten meines Bruders, die hier sind; (8) siehe, ich lasse sie zu meinem Bruder gehen; (9) siehe, ich beordere sie zu meinem Bruder zu gehen (10) im Monat Ajjaru; (noch) in diesem Monat werden sie ihm gegenübertreten."

Daraus ergibt sich für die Reise Ramsesstadt (im Delta) — Ḫattušaš eine Dauer von höchstens 30 Tagen, allerdings auch kaum sehr viel weniger; der Reiseweg beträgt etwa 1300 km[1], was bereits bei 30 Tagen einen durchschnittlichen Tagemarsch von über 40 km ergäbe[2].

Nach den ägyptischen Angaben langte die Prinzessin im Laufe des 7. Monats des 34. Regierungsjahres Ramses' II. (1256/55) am Hofe an, in julianischer Rechnung also im Laufe des Januars 1255; zu dieser winterlichen Jahreszeit paßt auch die Erwähnung von Regen und Schnee im hieroglyphischen Bericht[3]. Die Absendung des 1. Briefes fiel demnach in den April 1256. Trotz des dazwischenliegenden julianischen Jahreswechsels konnte der hethitische König in Brief Nr. 5 das Versprechen geben, seine Tochter noch vor dem Jahreswechsel zu schicken, da das babylonische Jahr, mit dem er rechnet (vgl. den oben gebrauchten babylonischen Monatsnamen Ajjaru!), seinen Neujahrstag zwischen Ende März und Anfang April legt. Es erscheint befremdlich, daß man die Reise in die kältere Jahreszeit hinein verzögerte; daß der Grund in der leichteren Wasserbeschaffung für das Vieh lag (vgl. die Erwähnung von Regen im ägyptischen Bericht), wäre denkbar, kann aber ohne intimere Landeskenntnis nicht behauptet werden. Daß jedenfalls auch Prinzen die kalte Jahreszeit für eine Reise von Ḫattušaš nach Ägypten nicht verschmähten, zeigt KUB III 34 Vs.

(8) *a-mur ul-tu* ^{I}*Ḫi-iš-mi-šar-ma il-li-ka*
(9) *šu-ú il-li-ka i-na ITU*$^{KAM.MEŠ}$ *ša ku-uṣ-ṣi*
(8) „Siehe, als Ḫišmišarma kam, (9) kam er in den Monaten der

---

[1] Nach eigener Ausmessung auf einer Karte; die Angelegenheit verdiente jedoch eine genauere Behandlung.

[2] Herodot rechnet dagegen in IV 101 für ebenes Gelände mit einem Tagemarsch von nur 200 Stadien = 37 km.

[3] *ḥwj* und *šrq*; das letzte Wort entlehnt aus semit. *šalgu*.

Kälte." — Ḫišmišarma aber war nach Rs. 15 *DUMU.LUGAL KUR Ḫa-at-ti*, also ein „Königssohn von Ḫatti".

2. Exkurs. Zum Problem der Verwaltung der syrischen Provinzen

Unser Briefpaar zeigt, daß es in dem unter ägyptischer Kontrolle stehenden Teil Syriens und Palästinas, durch den die Prinzessin reiste, zwei Verwaltungsbezirke gab, an deren Spitze je ein Statthalter mit dem Titel *šakin mati* stand. Der Statthalter Suta, dessen Amtssitz in Damaskus lag, dürfte wie sein Vorgänger in der Amarnazeit namens Birjauaza das ganze Gebiet von Upi kontrolliert haben, und sein Kollege, dessen Sitz wir in Gaza vermuteten, dürfte wenigstens den Südteil Palästinas, wenn nicht sogar den ganzen Küstenstrich bis in die Gegend von Berut verwaltet haben. Die gleichen Verwaltungsbezirke Upi und Kinaḫḫi finden sich schon in den Amarnabriefen. Aus EA 7, 77 und 8, 17 geht hervor, daß eine Karawane aus Babylon nacheinander diese beiden Provinzen durchqueren muß, um nach Ägypten zu gelangen. Die Parallelität mit unserem Brief geht so weit, daß in EA 7, 77 der (uns sonst völlig unbekannte) Statthalter von Kinaḫḫi, Pamaḫû, ebenfalls die Bezeichnung *šakin mati* erhält, während sein Kollege Birjawaza von Upi allerdings nicht näher bezeichnet wird (in EA 129, 84 heißt er einmal *LÚGAL URU.KI Ú*(?)[*-pi*] „Großer von Upi").

Während sich in der ramessidischen Korrespondenz noch mindestens ein weiterer *šakin mati* nachweisen läßt[1], begegnet in den Amarnabriefen der Titel *šakin mati* nur an der eben zitierten Stelle, da sonst dafür die überaus häufige Bezeichnung *rabiṣu* gebraucht wird. So trägt ein so hochgestellter Beamter wie Paḫamnata, der dem Abdaširtu zur Überwachung beigegeben war, den Titel *rabiṣ* (EA 60, 10. 20) und nicht den Titel *šakin mati*, wie man nach seinem Amtsbereich Amurru wohl erwarten möchte. Mit allem Vorbehalt möchte ich daher vermuten, daß als *šakin mati* zwar die höchsten Spitzen der Provinzialverwaltung bezeichnet werden, daß aber dieser Titel auch durch den allgemeineren des „Aufpassers", *rabiṣu*, ersetzt

[1] In KBo I 15 + 19 Rs. 17 (Name schwer lesbar, aber sicher nicht Suta oder Ataḫ- . . .; 19 (Name zerstört). — Sehr unklar ist leider die Zeit und die Situation, die der Brief Syria 21 (1940) S. 247 voraussetzt, wo ein „König von Berut"' an den *LÚ ša-kin KUR Ú-ga-ri-it* schreibt; dieser *šakin mati* wird vom Absender als „mein Sohn" angeredet.

werden konnte, mit dem auch weniger bedeutende Provinzialbeamte bezeichnet zu werden pflegten.

Interessant ist, daß der *rabiṣu* der Amarnabriefe vielfach die gleichen Aufgaben wie unser *šakin mati* zu erledigen hat: So kommt in EA 288, 19—22 der „Kommissar des Königs" Suta und läßt sich von Abdiḫiba von Jerusalem 21 Mädchen und 80 Männer für den Pharao übergeben. Ein anderer „Kommissar des Königs" Ḫanja, zu dessen Person ALBRIGHT, JNES 5 (1946) S. 11 zu vergleichen ist, nimmt von Šubandu, einem südpalästinensischen Stadtfürsten, im Auftrag des Königs 500 Rinder und 20 Mädchen entgegen (EA 301, 12—20), hat also ebenso wie unser „Statthalter" Suta einen recht beachtlichen Viehtransport zu organisieren. Besonders stark klingt an unseren Ramsesbrief an der Brief Amenophis' III. an Milkili, Fürst von Geser[1]: „Sieh, diese Tafel habe ich dir bringen lassen, um dir zu sagen: Siehe, ich habe den Befehlshaber (?) der *pitati*-Truppen Ḫanja mit allem Möglichen zu dir gesandt, um die schönen Frauen in Empfang zu nehmen."

Die ägyptische Bezeichnung für diese Beamten (*šakin mati* und *rabiṣu*) dürfte das häufige *jpwtj nsw r ḫ3st nbt* „Gesandter des Königs in jedes Fremdland" gewesen sein, neben dem in selteneren Fällen auch genauere Bezeichnungen begegnen, wie *jpwtj nsw r Ḫr* „Königsgesandter nach Syrien" MACIVER-WOOLLEY, Buhen S. 32; *jpwtj nsw* [*n n3 wrw*] *n ḫ3swt n Ḫr š3ʿ m Ṯr r'up* „Königsgesandter bei den Fürsten der syrischen Länder von Zilû bis Upi" Pap. Anastasi III 1, 9—10; *jpwtj* (ohne *nsw*) *n p3 knʿn n prst* „Gesandter nach Kanaan und nach Philistäa" JEA 25 (1939) S. 30ff.[2]. (Einen überraschenden neuen Deutungsvorschlag für den Titel *jpwtj n p3 knʿn n prst* gibt A. ALT, Bibl. Orientalis 9 [1952] S. 163—164. Die neue Deutung ist sicherlich richtig, obwohl sich zu Anm. 5 [a.a.O. S. 164] noch ein weiterer Fall stellen läßt, wo das Bestimmungsland mit *n* eingeführt

---

[1] DOSSIN, RA 31 (1934) S. 125ff.; vgl. auch die Behandlung durch ALT, PJB 32 (1936) S. 19ff.

[2] Wenn es sich dabei um Gesandte handelte, die vom König zu gleichberechtigten, selbständigen Königen geschickt wurden, wo sie keine administrative Funktion ausüben konnten, hat man freilich ihre ägyptische Bezeichnung wörtlich ins Babylonische übertragen als *mar šipri* „Gesandter", wie wir deren ja eine ganze Reihe aus der Amarna- und Boğazköykorrespondenz kennen. Die Gleichung *jpwtj* = *mar šipri* läßt sich aufzeigen bei den Boten, die in der Einleitung zum Hethitervertrag genannt werden; vgl. meinen Aufsatz in JNES 7 (1948) S. 17f.

wird: *jpwtj nswt n ḫꜣswt nbt* „Königsgesandter in alle Fremdländer" Berlin 2080 = Äg. Inschr. Bln. II 144).

Bisher sind nur ein oder zwei aus den Amarnabriefen bekannte *rabiṣu* auch in ägyptischen Denkmälern nachgewiesen worden. Der eine ist der *rabiṣ ša šarri* Rianapa (EA 315, 13; 326, 17), den ALBRIGHT, JNES 5 (1946) S. 29f. sehr glücklich mit dem unter Amenophis IV. amtierenden „Ersten Wagenlenker, Vorsteher der Pferde des gesamten Stalls" *Rʿ-nfr* identifiziert hat[1]. Die „Ersten Wagenlenker (seiner Majestät)" wurden gerne mit Auslandsmissionen betraut und tragen öfters auch die Bezeichnung „Königsgesandter in jedes Fremdland", vgl. HELCK, Der Einfluß der Militärführer S. 64 mit Anm. 7, sowie die Beispiele in MACIVER-WOOLLEY, Buhen S. 36. 38. 43. Die Identifizierung des anderen, des *rabiṣu* Maja, geht ebenfalls auf ALBRIGHT a. a. O. S. 15 zurück, der ihn mit dem „Wedelträger zur Rechten des Königs und General" (*mr mšʿ*) *Mj* unter Amenophis III. bis IV.[2] gleichsetzt. Es ist nun besonders erfreulich, daß sich auch der *šakin mati* Suta identifizieren läßt. Wie ich bereits in JNES 7 S. 19 zeigte, ist Suta Kurzform eines mit dem Gottesnamen Seth[3] gebildeten Eigennamens, der hieroglyphisch in Gruppenschreibung *sw-tj* (RANKE, PN I 321, 17) geschrieben würde; Herr HELCK hat mir daraufhin vorgeschlagen, ihn mit dem Namen eines hohen, in Sedment begrabenen Beamten zu identifizieren, der zwar *Stḫj* geschrieben wird, aber sicher auch nur *Stj* ausgesprochen wurde[4]. Der Mann hatte die hohe Stellung eines „Wedelträgers zur Rechten des Königs[5]", „Vorstehers des

[1] Vgl. PEET-WOOLLEY, City of Akhenaten I 9; HELCK, Militärführer S. 60. 63 Anm. 11. Das Amt des *mr ssmt*, wörtlich „Pferdevorsteher", von HELCK a. a. O. S. 59 mit „Kavalleriegeneral" übersetzt, wurde als „ehrenvolle Pensionierung" verliehen (HELCK a. a. O. S. 61). — „General der Wagenkämpfertruppe" wäre wohl eine bessere Wiedergabe des Titels, da es ja keine Kavallerie in unserem Sinne gab.

[2] DAVIES, Amarna IV 21. — HELCK, Militärführer S. 38 möchte den Maja nach SPIEGELBERG, ZA 30 S. 299 mit dem *ḥrj pḏt jpwtj n nsw ḥr ḫꜣst Mj* gleichsetzen, wogegen ALBRIGHT a. a. O. chronologische Bedenken vorbringt.

[3] Alt mit **u* vokalisiert, vgl. den Namen Šutaḫapšap KUB III 70 Vs. 1.

[4] Bei dem häufigen Namen *Stḫj* findet sich gelegentlich hinter dem Ideogramm für *Stḫ* das Zeichen *tj* als Einschub, was den Abfall des *ḫ* erweist; vgl. dazu ALBRIGHT, JNES 5 S. 21; VESO 56, XIV D 3a; RANKE, PN I 322, 8. 11. 13.

[5] Dieses hohe Hofamt hat auch der mächtige *rabiṣu* Janḫamu inne; in EA 106, 38 ist dieser Titel durch *muṣalil šarri* „Beschatter des Königs" wiedergegeben worden, vgl. EA S. 1171.

Schatzhauses", „Königsschreibers, Generals (*mr mš'*) und Großen Wagenlenkers seiner Majestät"; am wichtigsten aber ist, daß er auch ausdrücklich als „Königsgesandter in jedes Land" (*r tꜣ nb*) bezeichnet wird[1]. Ihm fehlt jetzt eigentlich nur noch der Titel „Vorsteher der nördlichen Fremdländer" und „Vorsteher der Besatzungstruppen" (*mr jwʿjt*), den der „General" *Ḏḥwtj* unter Thutmosis III. (Urk. IV 999ff.) trägt; man wäre dann geradezu versucht, den Titel *šakin mati* als Entsprechung eines *mr ḫꜣst* „Vorstehers des Fremdlandes" zu nehmen. Lehrreich ist auch der Vergleich mit den Titeln des bereits genannten „Gesandten des Königs zu den Fürsten der Fremdländer angefangen von Zilû bis Upi" Amenemope (Anast. III 1, 10), der ebenfalls „Wedelträger zur Rechten des Königs" und „Erster Wagenlenker seiner Majestät" genannt wird und außer anderem auch den Titel „Vertreter seiner Majestät bei der Wagenkämpfertruppe" trägt. — Zur Datierung dieses *Sṯḫj* verweist Herr Helck darauf, daß ein „Vorsteher des Schatzhauses" *Sṯḫj* in Hier. Pap. III Tf. 31 zusammen mit dem Vezier *Ḫʿj* genannt wird, der vom 30. bis zum 44. Jahr Ramses' II. belegbar ist[2]. Die Daten passen also ausgezeichnet zu unserem Suta, nur bleibt leider bei der Rekonstruktion der Laufbahn dieses Mannes unklar, ob er vor oder nach seiner Auslandstätigkeit zum Leiter des Schatzhauses berufen wurde.

Schwieriger ist freilich die Identifizierung seines Kollegen Ataḫ- . . ., weil der Name nicht ganz erhalten ist. Wie schon in JNES 7, 13 ausgeführt, liegt es nahe, den Namen *A-taḫ-ma-ỉa* RA 19, 96 damit zu vergleichen, zu dessen Identifikation mit *Ptḥ-mj* Ranke, ÄZ 73 (1937) S. 93 und Albright, JNES 5 (1946) S. 22 einzusehen sind. Die Spur hinter *A-taḫ-* . . . könnte in der Tat *ma* zu lesen sein, doch wäre eine Kollation wünschenswert. Aus seiner Sammlung von Beamtennamen verweist mich Herr Helck auf den „Königsschreiber", „General" und „Stallobersten" (*ḥrj jḥ*) *Ptḥ-mj*, den er in seiner Arbeit über die Militärführer S. 27 irrtümlich unter Thutmosis IV. datiert hat und den er jetzt unter Ramses II.

---

[1] Petrie-Brunton, Sedment II Tf. 69/70; Fakhry, ASAE 39, 91. — Einen neuen bedeutsamen Titel dieses Mannes hätten wir, wenn die mir brieflich geäußerte Ansicht Herrn Yoyottes stimmt, wonach dieser *Sṯḫj* identisch ist mit dem „General der Wagenkämpfertruppe" (*mr ssmt*) *Sṯḫj* Toulouse 605i (Rec. 2, 162; 25, 135).

[2] Brugsch, Thesaurus 1128 II. IV; von Beckerath, Tanis und Theben S. 59ff.

setzen möchte[1]; auszuscheiden aber ist wohl der „Königsbote in jedes Fremdland" und „Stalloberst des Palastes" *Pṯḥ-m-wj3* Brit. Mus. 167[2], da dessen Amt zu niedrig erscheint[3].

Durch die sichere Identifizierung von Rianapa und Suta und die weniger gesicherte von Maja und Ataḫ . . .[4] wird einmal mehr deutlich, daß die Verwalter der syrischen Provinzen Offiziere waren, und zwar genauer Offiziere der vornehmsten Truppengattung, der Wagenkämpfertruppe[5], der die Titel des Stallobersten, des Wagenlenkers und des „Pferdevorstehers" angehören. Das schließt freilich nicht aus, daß diese Leute auch Offiziersränge der Infanterie innehaben konnten, so den des „Obersten der Bogentruppe" (*ḥrj pḏt*), der über dem des Stallobersten (*ḥrj jḥ*) lag[6]. Man vergleiche dafür die Titel des späteren Königs Ramses I. „Oberster der Bogentruppe, Vorsteher der Pferde, . . . Wagenlenker seiner Majestät, Königsgesandter nach allen Fremdländern . . ., Vorsteher des Fußvolks (= General)" ASAE 14, 29ff. Auch Suta führt ja, wie wir sahen, den Titel des „Vorstehers des Fußvolks (General)" (*mr mšʿ*). Dem entspricht es, wenn Alt in PJB 32 (1936) S. 22 Anm. 3 auf die enge Verbundenheit der *rabiṣu* mit den *pitati*-Truppen[7] des ägyptischen Königs hinweisen konnte, vgl. (nach Alt) EA 60, 10; 71, 7; 93, 15 und oft sonst[8].

Was uns diese vier Identifikationen aber nicht verraten können, ist der militärische Rang, den die betreffenden Kommissare oder Statthalter zur Zeit ihrer Kommandierung ins Ausland gerade innehatten. Wir kennen ja nicht die Biographien dieser Männer, sondern erfahren bestenfalls nur die Summe der wichtigeren einmal inne-

---

[1] Nach brieflicher Mitteilung. — Albright, JNES 5 (1946) S. 22 wollte, von der ursprünglich Helckschen Einordnung unter Thutmosis IV. ausgehend, den General *Pṯḥ-mj* versuchsweise mit dem Ataḫmaja, Taḫmaja von EA 265, 9ff.; RA 19, 96 (und weiterhin mit Taḫmašši) gleichsetzen.

[2] Eine ganz andere Möglichkeit wird im 3. Exkurs erwogen.

[3] Eine ausführliche Besprechung der Tätigkeit und Stellung des *ḥrj-jḥ* gibt Helck a. a. O. S. 62ff. Sie werden im Auslandsdienst gerne verwendet; vgl. ebenda S. 64 (mit Anm. 7).

[4] Für den auch der 3. Exkurs zu vergleichen ist.

[5] Helck a. a. O. S. 61.

[6] Nach dem Nauridekret, vgl. Helck a. a. O. S. 62.

[7] Kanaanäisches Lehnwort aus äg. **piḏátj-w*, Bezeichnung der Expeditionsstreitkräfte im Gegensatz zu den *ameluti maṣṣarti*, den „Besatzungsleuten" (= *jwʿjt*).

[8] So erscheint auch der *rabiṣu* Ḫanja als „Befehlshaber von *pitati*-Truppen", vgl. den nächsten Abschnitt.

gehabten Titel. Immerhin dürfte der „Stalloberst" der niederste, gerade noch für selbständige Auslandsmission in Betracht kommende Titel sein; über ihm steht der Rang eines „Obersten der Bogentruppe" (*ḥrj pḏt*), dessen Bezeichnung doch wohl durch den seltsamen Titel *LÚ TÚR ERIN^MEŠ pí-ta-te* (RA 31 [1934] S. 130) wiedergegeben werden soll, den der sonst (in EA 316, 15) *rabiṣu* betitelte Ḫanja erhält (zur Lesung *Ḫa-an!-i̯a* und zum Titel vgl. Albright, JNES 5, 11). Andrerseits kann die Stellung eines *rabiṣu* aber auch so hoch sein, daß er selbst einen *ḥrj pḏt* unter sich hat; wenigstens halte ich Albrights Vermutung für äußerst wahrscheinlich, daß *ᴵiḫ-ri-pí-ta* in EA 107, 14 keinen Eigennamen, sondern die Umschreibung des Titels *ḥrj-pḏt* darstellt (Albright a. a. O. S. 14). Dieser Oberst hat seinen Sitz in Ṣumur, wo auch Ḫaip, der Statthalter für Amurru und sicherlich der Vorgesetzte dieses Obersten residiert. Ḫaip war demnach zumindest ein *mr jwʿjt* „Vorsteher der Besatzungstruppen", dessen Rang nach der Mesinschrift Z. 52 noch über dem des *ḥrj pḏt* stand.

Diese *mr jwʿjt* erscheinen bekanntlich auch in dem Grenztagebuch aus der Zeit Merneptahs als in Syrien sitzende Offiziere. Wir lernen dort drei von ihnen kennen, und alle drei korrespondieren selbständig mit dem Hofe, haben also keine übergeordnete Dienststelle über sich, außer der des in Zilû amtierenden Amenemope, der die „Länder von Chor" unter sich hatte, aber vermutlich häufiger in der Residenz (und in Gaza?) geweilt haben wird als in der entlegenen Grenzfestung. Dürfen wir vielleicht in diesen „Vorstehern der Besatzungstruppen" die Leute erkennen, die man in einem Keilschriftbrief als *šakin mati* bezeichnet hätte? Der eine von ihnen hat seinen Sitz in Tyrus, neben dessen Fürsten er genannt wird; die beiden anderen Sitze tragen Namen, die ganz wie die der in unseren Briefen vorkommenden Städte gebaut sind[1]. Leider lassen sie sich nicht sicher lokalisieren, so daß Zahl und Größe der Verwaltungsbezirke auch von hier aus nicht faßbarer wird. Daß wir in ramessidischer Zeit mit mindestens drei solchen Bezirken zu rechnen haben, lehrt jedenfalls die Dreizahl der *šakin mati*, die sich nach S. 55 Anm. 1 unter Ramses II. zufällig nachweisen läßt.

[1] Vgl. die „Stadt des *Mrjn-ptḥ-ḥtp-ḥr-mꜣʿt*, die im Gebiet von *'rm* (?) liegt" als Sitz des *mr jwʿjt* namens Pareemḥeb, für den ein *ḥrj jḥ*, also ein unterstellter Offizier, Post aus der Residenz bringt.

Wie der 4. Exkurs zeigen wird, gibt es auch in der Ramessidenzeit ganz wie in der Amarnazeit in den von Ägypten beherrschten asiatischen Gebieten noch einheimische Fürsten[1]. Wie weit die Zahl dieser Fürstensitze und der Grad ihrer Abhängigkeit von der über sie gebreiteten ägyptischen Herrschaftsform abweichen von den Verhältnissen, die uns die Amarnabriefe zeigen, ist noch unklar.

3. Exkurs

An dieser Stelle sei noch auf zwei Männer hingewiesen, die auch nach ägyptischen Quellen bei der Heimholung der Hethiterprinzessin beteiligt waren. Von dem einen Mann haben wir das Fragment einer Statuette im Louvre, deren unveröffentlichte Inschrift ihn einen „Königsboten nach (*r*) Ḫatti" nennt; davor steht als Rest eines Satzes „seine Tochter", in der Herr Yoyotte, dem ich diese Mitteilung verdanke, sicher zu Recht die Tochter des Ḫattušiliš sehen will. Man müßte dann etwa (zumal im Hinblick auf das Folgende) ergänzen „[der aus dem Land des Großfürsten von Ḫatti zurückkehrte und heimbrachte] seine Tochter". Herr Yoyotte weist im Zusammenhang damit auf Berlin 17332, eine in Unternubien gefundene Stele; dort wird ein „Wedelträger zur Rechten des Königs, Oberst der Bogentruppe, Vorsteher der Pferde, Vertreter seiner Majestät bei der Wagenkämpfertruppe, Oberst der Bogentruppe in Zilû" (= *Ṯr*) namens *Ḥj* (= **Ḫaiia*) genannt, der als Grenzfestungskommandant[2] in *Ṯr*-Zilû alle Vorbedingungen für den Auslandsdienst mit sich brachte; in der Tat ist er auch „Königsbote in den Fremdländern, der von Ḫatti zurückkehrte und

[1] An der betreffenden Stelle wird von LÚ „Mann" gesprochen und nicht von LUGAL „(Klein)könig"; inwieweit das bedeutsam sein mag, ist mangels sonstiger Vergleichsmöglichkeiten in ramessidischer Zeit wohl nicht zu entscheiden.

[2] Der „Oberst" von Zilû war gleichzeitig auch der „Festungskommandant" von Zilû (*mr ḫtm n Ṯr*), über dessen Aufgaben Helck a. a. O. S. 25 handelt. Zu seinen Aufgaben (oder vielmehr zu den Aufgaben seiner Schreiber) gehörte es auch, den Grenzgängerverkehr genau zu registrieren, wie das „Tagebuch eines Grenzkommandanten" zeigt. — Es ist anscheinend noch nicht bemerkt worden, daß der Festungskommandant von Zilû gemeint sein muß, wenn es in dem Schreiben eines nordsyrischen (?) Königs an die Könige Kanaans heißt: „Flugs laßt ihn (meinen Boten) nach Ägypten ziehen und bringt ihn eilends in die Hand des *LÚ ḫal-ṣu-uḫ-li ša KUR Mi-iṣ-ri-i.*" *ḫalṣ-uḫlu* ist Weiterbildung von *ḫalṣu* „Festung" mit churritischem Suffix für Berufsbezeichnungen, vgl. Speiser, Introduction to Hurrian S. 130.

seine Große[1] heimbrachte" (*jj ḥr Ḫt jnj wrts*)! Von diesen Ämtern hat er bei seiner Mission zumindest bereits das Amt des Festungskommandanten in Zilû besessen, vielleicht auch schon einige der übrigen hier wiedergegebenen Ämter; erst nach dem 34. Jahr wird er dann das hohe Amt des „Königssohns von Kusch" und „Vorstehers der Südländer" erhalten haben und seine Tätigkeit im Norden des Reiches mit einem Wirkungsbereich in der Südprovinz vertauscht haben.

Verschiedene Fragen drängen sich hier auf. Ist er mit dem leider namenlosen Besitzer der Louvrestatuette zu identifizieren? Weiter: Gehörte er (und sein Kollege im Louvre) zu den Leuten, die nach KUB III 63 von Ḫattušiliš erbeten worden waren, „um Öl auf das Haupt" seiner „Tochter zu gießen",— also zu den Überbringern von KUB III 63 — oder zu den Männern, die die Prinzessin erst auf ägyptischem Boden in der syrischen Provinz zu empfangen hatten? Im letzten Fall möchte man die Möglichkeit erwägen, ob er nicht dem „Statthalter" Ataḫ- . . . gleichgesetzt werden könnte. Er könnte als Festungskommandant von Zilû der geeignete Mann gewesen sein, die anschließende Provinz Kanaan zu verwalten und könnte wegen seines häufigen Aufenthalts in Gaza — das man doch in der „Ramsesstadt in [Kanaan]" zu erkennen haben wird — und der Funktion, die er dort ausübte, die Bezeichnung „Königsgesandter in den Fremdländern" geführt haben; spielt doch auch Suta-*Sṯḫj* auf seine Statthalterschaft in Upi nur durch diese Bezeichnung an! Wenn *Ḥj* nach diesem Posten dann die Beförderung zum „Königssohn von Kusch" erhält, so ließe sich auf den durch die Taanachbriefe bekannten Amanḫatpa verweisen, der als Statthalter Kanaans ebenfalls in Gaza saß und nach einer sehr schönen Kombination Albrights mit dem späteren gleichnamigen „Königssohn von Kusch" unter Thutmosis IV. identisch sein wird[2]. Daß *Ḥj* Kurzform zu einem mit *pṯḥ* beginnenden Namen wäre, erschiene denkbar, auch wenn Ranke, PN II S. 127 dafür keine Belege gibt. Es könnte auch Kurzform zum zweiten, uns unbekannten Namenelement vorliegen, und schließlich könnte die Kurzform ohne Zusammenhang mit dem vollen Namen stehen, wie es z. B.

---

[1] *wrt* „Große" als Bezeichnung der hethitischen Königin begegnet im Hethitervertrag Z. 38. Hier könnte man auch daran denken, daß die Prinzessin in der Heiratsstele als „älteste Tochter" (*sꜣt wrt*) bezeichnet wird.

[2] Albright, ÄZ 62 S. 63—64; BASOR 94 S. 16 Anm. 15.

bei *sndm-jb*, Kurzname *jntj*, der Fall ist[1]. Die von HELCK vorgeschlagenen Beamten fielen dann weg, weil ihre Titel für unseren *Ḥj* zu niedrig erscheinen. — Man müßte dann *jj ḥr Ḫt* genauer übersetzen „der von (der Grenze des) Ḫattireiches zurückkam", da ja auch Ataḫ- . . . zusammen mit Suta der Prinzessin nur bis nach Aja ins Grenzgebiet entgegengezogen war. Über Möglichkeiten kommen wir dabei freilich vorerst nicht hinaus.

4. *Exkurs. „Königsstädte" und Dynastensitze*

Zum Schluss sei noch einer Erwägung Raum gegeben, die sich im Anschluß an die ALTschen Forschungen und die Besprechung unserer Ramsesstädte aufdrängt. Wenn wir die „Ramsesstadt in Upi" wegen ihres Namens als ägyptisches Territorium betrachten, sollte notwendig auch umgekehrt jede Stadt, die unter ihrem einheimischen Namen in den Ramsesbriefen erscheint, einen normalen Status haben. Es gibt wenigstens einen Fall, bei dem die Probe möglich ist; in KUB III 36 Rs. 5 begegnet in zerstörtem Kontext[2] *LÚ* ^{URU} *Bi-r*[*u-ta*], also der Name einer Stadt, die unzweifelhaft noch unter Ramses II. in den ägyptischen Herrschaftsbereich gehörte, denn 12 km nordöstlich von ihr finden sich Reliefstelen Ramses' II. bei der Mündung des *nahr el-kelb*. Daß diese Stadt (Berut) unter einem eigenen Dynasten (*LÚ* „der Mann" von Berut) steht, zeigt schon, daß die Stadt normalen Status besaß, so daß eine Ägyptisierung des Namens unmöglich war. Weiter ergibt sich, daß „Ramses, die Stadt, die im Zederntal liegt" (vgl. S. 45) und die man an sich möglichst nahe an die ägyptische Grenze am *nahr el-kelb* hinaufschieben möchte, nicht mit Berut identifiziert werden darf (wie das noch ALT, ZDPV 55 [1932] S. 5ff. vorschlug); ALT ist denn auch in seiner letzten Arbeit[3] davon wieder abgekommen mit dem vorsichtigen und offenbar sehr berechtigten Hinweis darauf, daß Berut zumindest zur Amarnazeit seinen eigenen Fürsten besaß — ein Zustand, an dem sich, wie wir jetzt sehen, offenbar auch in der Ramessidenzeit nichts geändert hatte. Ganz gleichartig liegt ja auch der Fall bei Tyrus, das unter Merneptah im „Grenztagebuch", wie wir schon sahen, unter seinem einheimischen Namen mit gleichzeitiger Erwähnung seines „Fürsten" (*wr*) genannt wird.

[1] SETHE, Urk. AR S. 59.

[2] Der Brief gehört wegen des Namens Piqašta (Vs. 5) zur Hethiterkorrespondenz Rames' II., vgl. S. 35.

[3] BBLAK 68 (1950) S. 113 mit Anm. 53.

PSALM 80

VON

OTTO EISSFELDT

Während im 19. Jahrhundert die wissenschaftliche Erklärung der Psalmen mit besonderem Eifer der Frage nach Verfasser und Entstehungszeit der einzelnen Psalmen nachgegangen ist, hat sich dank der wegweisenden Arbeiten HERMANN GUNKELS seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts das Schwergewicht der Forschung auf die Feststellung des literarischen Genus der Psalmen und die Bestimmung ihres „Sitzes im Leben" verschoben[1]. Da wenigstens die überwiegende Mehrheit der Psalmen sicher im Kultus beheimatet ist oder doch jedenfalls zu ihm in engen Beziehungen steht, ist es verständlich, daß man sich mit dieser allgemeinen Erkenntnis nicht begnügen, sondern bei jedem Psalm genau feststellen wollte, mit welcher kultischen Handlung oder Feier er zusammengehöre und welche Rolle er bei dieser gespielt habe. Was der gegenwärtigen Psalmenforschung das Gepräge gibt und sie von der früherer Generationen unterscheidet, ist geradezu ihre Bemühung um Feststellung des kultischen Orts der einzelnen Lieder. Nun hat die Betrachtung der Psalmen von gattungsgeschichtlicher Warte aus und ihre damit gegebene Hineinstellung in den Bereich des Kultus das Verständnis dieser Lieder ohne Zweifel ungemein vertieft, und sie wird daher von der Forschung niemals wieder aufgegeben werden dürfen. Das bedeutet indessen nicht, daß auf die Behandlung der früheren Forscher-Generationen wichtigeren Fragen nach Verfasser und Entstehungszeit der Psalmen verzichtet werden könnte, da hier keine neuen Ergebnisse mehr zu erzielen wären. Diese Frage-

[1] Vgl. dazu auch W. F. ALBRIGHT, A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems: Psalm LXVIII (HUCA XXIII Part I [1950/51] S. 1—39) S. 1—3.

stellung behält vielmehr nach wie vor ihre große Bedeutung. Ja, gerade in ihrer Verbindung mit der gattungsgeschichtlichen Betrachtung erweist sie sich als besonders ertragreich, indem erst sie den sonst oft unscharfen Feststellungen dieser Forschungsart Klarheit und Bestimmtheit zu geben vermag. Das soll am Beispiel des 80. Psalms etwas genauer dargelegt werden.

I

Von den — übrigens wenigen und unerheblichen — textlichen Schwierigkeiten, die Psalm 80 enthält, braucht hier nur *eine* ausdrücklich genannt zu werden, nämlich die versehentliche und allgemein als solche anerkannte Vorwegnahme von Vers 18 b als Vers 16 b, der daher im folgenden unberücksichtigt bleibt, während hinsichtlich der sonstigen tatsächlichen oder vermeintlichen Textfehler auf die Kommentare verwiesen werden darf. Auch die metrische Gliederung der einzelnen Verse, wie sie die nachher gegebene Übersetzung des Psalms erkennen läßt, bedarf keiner Rechtfertigung. Wohl aber muß über seinen strophischen Aufbau einiges gesagt werden. Daß die Verse 4, 8 und 20 Kehrverse darstellen, liegt auf der Hand, und daß, wie der Schluß ihrer ersten Hälfte und ihre zweite Hälfte genau denselben Wortlaut aufweisen, nämlich: „wende unser Geschick und laß leuchten dein Antlitz uns zum Heil!“, so auch der Anfang ihrer ersten Hälfte, also die Anrede an Gott, überall gleichmäßig „Jahwe Zebaoth“ gelautet haben wird, ist überaus wahrscheinlich. Weiter ist es deutlich, daß diese Kehrverse drei, je drei metrische Verse aufweisende Strophen (vv. 2–3, vv. 5–7, vv. 17–19) abschließen. Der zwischen dem Schluß der zweiten (vv. 5–8) und dem Anfang der dritten (vv. 17–20) Strophe liegende Komplex (vv. 9–16) aber paßt — so scheint es — nicht zu der durch das Vorhandensein dreier gleichmäßig gebauter Kehrversstrophen nahegelegten Annahme eines dementsprechenden Aufbaus des ganzen Gedichts. Denn dieser Komplex ist doppelt so umfangreich wie jene drei Strophen, und die an sich naheliegende und durch die Analogie von Psalm 46, wo hinter v. 4 sicher der Kehrvers von v. 8 und v. 12 ergänzt werden muß, scheinbar gar geforderte Annahme, hinter v. 11 sei ein v. 4, v. 8 und v. 20 entsprechender Vers ausgefallen, ist darum unmöglich, weil die Verse 9–12

offenbar einen zusammenhängenden Gedankengang bieten, der die Unterbrechung durch einen Kehrvers nicht zuläßt. Am Schluß des Komplexes vv. 9–16 stehen freilich zwei Verse, vv. 15–16, die den Kehrversen 4. 8. 20 wenigstens ähnlich sind. Da es sich aber eben nur um Ähnlichkeit handelt, lassen sich diese Verse jedenfalls nicht ohne weiteres den Versen 4. 8. 20 an die Seite stellen. Bei näherem Zusehen erkennt man indes bald, daß die Tatsache, die auf den ersten Blick der Annahme eines planmäßigen strophischen Aufbaus unseres Psalms im Wege zu stehen scheint, der Umfang des den der Strophen vv. 2–4, vv. 5–8, vv. 17–20 um das Doppelte überragenden Komplexes vv. 9–16 und die Verschiedenheit der diesen Komplex abschließenden Verse 15–16 von den Kehrversen 4. 8. 20, in Wahrheit diese Annahme gerade als sinnvoll erscheinen läßt und notwendig macht. Das Korpus des Komplexes vv. 9–16, vv. 9–14, und sein Abschluß, vv. 15–16, sind nämlich beide genau doppelt so lang wie das Korpus jeder der drei Strophen vv. 2–4, vv. 8–12 und vv. 17–20 und wie der sie abschließende Kehrvers. Jenes umfaßt sechs Verse statt drei und dieser zwei statt eines. Das kann kein Zufall sein, ist vielmehr nur aus bewußter Absicht erklärbar. Offenbar hat der Dichter dem Hauptstück seines Psalms, der Beschreibung des früheren Glückes Israels und seiner jetzigen Notlage (vv. 9–14), dadurch besonderes Gewicht verleihen wollen, daß er ihr einen den die anderen Abschnitte der Dichtung um das Doppelte überragenden Umfang eingeräumt und dementsprechend auch mit der sie abschließenden Bitte um Hilfe nicht wie sonst *einen*, sondern *zwei* Verse (vv. 15–16) gefüllt hat. Daß das eine Veränderung des sonst gebrauchten Kehrvers-Wortlautes mit sich bringen mußte, versteht sich von selbst. Inhaltlich aber stimmen die Verse 15–16 ganz mit v. 4, v. 8 und v. 20 überein, und ihr Anfang, „Jahwe Zebaoth“ entspricht dazu wörtlich dem von v. 4, v. 8 und v. 20.

Die eben zu Text und Aufbau unseres Psalms gemachten Bemerkungen bedingen für ihn diese deutsche Übersetzung:

2 Hirte Israels, merk auf,
der du leitest wie eine Herde Joseph!
Der du thronst über den Keruben, erscheine
3 vor Ephraim und Benjamin und Manasse!
Biet auf deine Kraft
und komm uns zu Hilfe!
4 Jahwe Zebaoth, wende unser Geschick
und laß leuchten dein Antlitz uns zum Heil!

5 Jahwe Zebaoth, wie lange rauchst du
beim Gebet deines Volkes,
6 gibst ihnen als Brot Träne
und als Trank Tränen in Fülle,
7 machst uns zum Zank für unsere Nachbarn,
daß unsere Feinde ihren Spott haben?
8 Jahwe Zebaoth, wende unser Geschick
und laß leuchten dein Antlitz uns zum Heil!

9 Einen Weinstock hobst du aus aus Ägypten,
verjagtest Völker und pflanztest ihn ein.
10 Du räumtest auf vor ihm, und er schlug Wurzel
und füllte das Land.
11 Bedeckt wurden die Berge von seinem Schatten
und von seinen Zweigen die göttlichen Zedern.
12 Er streckte seine Ranken bis zum Meer
und bis zum Strom seine Schößlinge.
13 Warum rissest du ein seine Mauern,
daß alle des Weges Ziehenden ihn zerpflückten,
14 ihn abnagte der Eber aus dem Walde
und das Gewimmel des Feldes ihn abweidete?
15 Jahwe Zebaoth, sei wieder gnädig,
blick herab vom Himmel und schau
und nimm dich an dieses Weinstocks
16 und schütze, was gepflanzt deine Rechte!

17 Die ihn mit Feuer verbrannt, ihn ausgejätet,
vor deinem Schelten sollen sie vergehen!
18 Es schirme deine Hand den Mann deiner Rechten,
den Menschen, den du dir ertüchtigt,
19 daß wir nicht von dir weichen,
halt uns am Leben, daß wir deinen Namen anrufen!
20 Jahwe Zebaoth, wende unser Geschick
und laß leuchten dein Antlitz uns zum Heil!

2

Welcher Gattung dieser Psalm angehört, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein; er gehört zu den Volksklageliedern, wie man sie in allerlei Notlagen — Dürre, Mißwachs, Heuschreckenplage, Pest, Krieg und dergleichen — an der Kultstätte anstimmte, um Jahwes Barmherzigkeit wachzurufen und ihn zur Abwendung der Not zu bewegen. Aller Wahrscheinlichkeit nach hängt unser Psalm, wie es für die anderen Volksklagelieder des Psalters anzunehmen ist, unmittelbar mit einer solchen Buß- und Betfeier zusammen, indem er das bei ihr vorgetragene Gebet darstellt. Die immerhin als möglich zu erwägende Annahme, daß ein frommer Mann seine persönliche Anteilnahme an dem schweren Geschick, das seine Volksgemein-

schaft betroffen hat, in der Gestalt solch eines bei Buß- und Bettagen am Heiligtum gesungenen Liedes zum Ausdruck gebracht hätte, liegt weniger nahe. Sollte sie dennoch zutreffen, so würde das an der Notwendigkeit, unseren Psalm der Gattung der Volksklagelieder zuzuordnen, nichts ändern.

So eindeutig sich das literarische Genus unseres Psalms bestimmen läßt und so sehr die Kommentare zu ihm in dieser Hinsicht übereinstimmen, so strittig ist seine zeitliche Ansetzung und die genauere Bestimmung der historischen Verhältnisse, in denen er entstanden ist. Alle hier überhaupt nur denkbaren Möglichkeiten sind — so kann man ohne Übertreibung sagen — in dieser Hinsicht von den Kommentatoren erschöpft. Da unser Psalm deutlich das einheitliche Israel als der Vergangenheit angehörig betrachtet, ist der Ausgang des 10. Jahrhunderts v. Chr., die Reichsteilung, für ihn der terminus a quo, und da, wie mit Recht allgemein angenommen wird, nach der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. keine Lieder in den damals schon abgeschlossenen Psalter mehr aufgenommen worden sind, muß 150 v. Chr. als sein terminus ad quem gelten. Die zwischen diesen beiden Zeitpunkten liegenden sieben, acht Jahrhunderte sind in der Tat alle als Entstehungszeit unseres Psalms in Anspruch genommen worden. Das mag eine kleine, unter dem Gesichtspunkt, die Mannigfaltigkeit der hier mitschwingenden Probleme möglichst eindrücklich hervortreten zu lassen, getroffene und chronologisch angeordnete Auswahl aus den von Kommentatoren des 19. und 20. Jahrhunderts für unseren Psalm vorgeschlagenen Ansetzungen zeigen.

M. L. de Wette (1836) leitet, wiewohl er die Möglichkeit seiner Entstehung in der Makkabäerzeit erwägt, unseren Psalm ebenso wie die Psalmen 74 und 79 aus dem Ende des 8. oder aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. her, als nach dem Untergange des Nordstaates Israel Assur-Babel und Ägypten Ansprüche auf die Oberherrschaft über den allein übriggebliebenen Südstaat Juda geltend machten, in diesem aber die Hoffnung auf dereinstige Wiederherstellung des geeinten Reiches lebendig geblieben war. Ephraim, Benjamin und Manasse, die in v. 3 genannt werden, sollen nämlich das ganze Volk Israel bezeichnen, wobei Benjamin den Südstaat, Ephraim und Manasse aber den Nordstaat vertreten. — J. Olshausen (1853) setzt den Psalm in der Makkabäerzeit an und versteht ihn als Ausdruck der damals besonders lebendigen Sehnsucht

nach Wiederherstellung Gesamtisraels. Ist die Übergehung Judas auch befremdlich, so läßt sich nach ihm die Nennung von Ephraim, Benjamin und Manasse in v. 3 doch als äußerst sinnvoll verstehen; sie umschreiben nämlich das gesamte Israel, indem Ephraim für den Norden, Benjamin für den Süden und Manasse für das transjordanische Land steht. — Fr. Baethgen (1892) lehnt die von Olshausen und von anderen vorgenommene Herleitung unseres Psalms aus der Makkabäerzeit ab und läßt ihn „während der Nöte des 5. Jahrhunderts gedichtet sein . . . Juda wird vermutlich deswegen nicht erwähnt, weil es selbst der Sprecher ist. Es bittet, Gott möge sich an die Spitze jener Stämme stellen, nachdem er sie wiederhergestellt hat, und dem bedrängten Bruderstamm Juda zu Hilfe kommen . . . So lange das Nordreich tatsächlich existierte, wäre eine solche Bitte bei der zwischen beiden Reichen bestehenden Rivalität schwerlich ausgesprochen worden.“ Ein weiteres Argument für die Ansetzung des Psalms in nachexilischer Zeit ist ihm der in v. 5, v. 8 und v. 20 vorliegende Gebrauch des Wortes צְבָאוֹת als eines Eigennamens Gottes, da dieser Sprachgebrauch „mit Sicherheit erst bei den LXX und in den sibyllinischen Orakeln nachweisbar“ sei.

Nach B. Duhm (1899) ist es „dem Dichter um den Anschluß der ehemaligen Nordstämme an Juda und die Wiederaufrichtung der alten Herrlichkeit zu tun . . . Die Rückkehr der Diaspora erschien vielen Juden als eine der wichtigsten Vorbedingungen für das Wiedererstehen der alten Herrlichkeit. Das Gedicht ist schwerlich vor dem 2. Jahrhundert entstanden.“ — R. Kittel (1914) setzt den Psalm nach der 586 v. Chr. geschehenen Zerstörung Jerusalems und der mit ihr Hand in Hand gehenden Verheerung des Landes Juda an und läßt in ihm einen an die Hoffnung der Herstellung Ephraims anknüpfenden Sänger der Bitte Ausdruck geben, „Jahwe möge mit dem hergestellten Efraim zusammen Juda wieder heilen“.

Während die bisher genannten Erklärer unseren Psalm wie selbstverständlich im Südstaat entstanden sein lassen, will H. Gunkel (1926) ihn aus dem Nordstaat oder richtiger: aus dem Bereich des ehemaligen Nordstaates hergeleitet wissen: „Der Psalm stammt, da er für die Joseph-Stämme und Benjamin betet, aus dem Norden, und da er gerade den letzteren zweimal erwähnt, eben aus diesem . . . Der Psalm bleibt als ein Lebenszeichen der sich völlig als Israeliten fühlenden Bevölkerung des ehemaligen Nordreichs höchst bedeut-

sam. Für die Zeit des Gedichts ist nur der terminus a quo, der Untergang des Staates 722, anzugeben; es wird von diesem Ereignis schon ziemlich weit abstehen. Genauere Zeitansetzung, die vielfach versucht worden ist, hat im Text keinen Anhalt. Auf die makkabäische Drangsal, an die manche Neuere denken, führt nichts. Im Unterschiede besonders von Ψ 74. 79 ist es überhaupt nicht aus einem bestimmten, einzelnen Geschehen hervorgegangen, sondern setzt einen lange dauernden Zustand voraus.“ Diese in seinem Psalmen-Kommentar ausgesprochene Auffassung hat GUNKEL sieben Jahre später, 1933, in seiner Einleitung in die Psalmen S. 138f. wiederholt. Da bemerkt er nämlich nach der Feststellung, daß „die uns im Psalter überlieferten Volksklagelieder wohl sämtlich dem nachexilischen Zeitalter angehören“, zu Psalm 80, er rühre „aus dem Gebiete der ehemaligen Nordstämme“ her. — Im Gegensatz zu GUNKEL und in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit ihm leitet ED. KÖNIG (1927) unseren Psalm freilich wieder aus dem Südstaat Juda her, aber er berührt sich mit GUNKEL doch darin, daß er den Psalm durch die Notlage des Nordstaates veranlaßt sein läßt: „Die eigenartige Beziehung dieses Gedichts auf Ephraim usw. begründet das Urteil, daß der Dichter auf eine Katastrophe des Königreichs *Samaria* blickte. Denkt man natürlich sofort an den Einmarsch der Assyrer unter Phul in Israels Gebiet (2. K. 15 19), so weist darauf auch schon die in der LXX gegebene Überschrift ‚betreffs des Assyrers‘ hin. Ich weiß schon nicht, warum GUNKEL 1926, 353 sagt: ‚Für die Zeit des Gedichtes ist nur der terminus a quo, der Untergang des Staates 722, anzugeben‘, denn es wird doch auf den König des Staates in 18a hingeblickt und gebeten, die Sprechenden am Leben zu lassen (19b). Aber vollends gar von so vielen deutlichen Momenten dieses Psalms abzusehen und ihn von Judas Lage nach 586 sprechen zu lassen (NOWACK, KITTEL), ist die Verkehrung der richtigen Methode der Quellenbenutzung. Die Bedrängnis der nördlichen Stämme Israels war selbstverständlich auch für die Patrioten in Juda ein Gegenstand der Trauer und des fürbittenden Gebets.“

Darin, daß er sich unseren Psalm durch eine Notlage des Nordreiches veranlaßt denkt, aber ihn dennoch im Südstaat entstanden sein läßt, berührt sich HANS SCHMIDT (1934) mit der soeben vorgeführten Auffassung ED. KÖNIGS. Nur möchte HANS SCHMIDT den Psalm etwa 100 Jahre früher angesetzt wissen, und für seine Her-

leitung aus Juda sind ihm nicht, wie für König, politische, sondern kultische Erwägungen maßgebend. Angesichts der am Tage liegenden Tatsache, daß die Nöte, von denen die Rede ist, die Nordgaue getroffen haben, möchte er nämlich an eine Zeit denken, „in der man auch in Jerusalem wegen der Gefährdung und Widerstandsunfähigkeit des Nordreiches in Angst war. Die lange Zeit der Aramäerkriege, in denen Juda dem Nordreiche zeitweilig geradezu Heeresfolge geleistet hat (vgl. z. B. I Reg 22 29), wäre da zu nennen. Dazu würde es passen, daß in der Schlußstrophe (18) von einem einzelnen Führer, ‚dem Mann Deiner Rechten', ‚dem Menschenkind, das Du Dir ausgerüstet', gesprochen wird. Das ist schwerlich allegorisch vom Volk gemeint, sondern von einem der überragenden auch über das Südreich gebietenden israelitischen Könige, wie es z. B. Ahab gewesen sein muß, zu der Zeit, als der König von Juda ihm Heeresfolge leistete." Wenn Hans Schmidt trotz der Beziehung der von unserem Psalm beklagten Not auf die Bedrängung des Nordstaates durch die Aramäer und trotz der Deutung des in Gottes besonderem Schutz stehenden Mannes, der in ihm genannt wird, auf König Ahab fragt, ob das Gebet nicht in Juda, in Jerusalem zu Hause sei, und diese Frage zu bejahen geneigt ist, so hat das diesen Grund: „Die Bezeichnung des Gottes: ‚der Du auf den Keruben thronst' (2), die Bitte, daß dieser Gott ‚aufleuchten' möge (4 u. öfter), haben ihre Heimat aller Wahrscheinlichkeit nach im Tempel in Jerusalem, wo der Kerubenthron Jahwes stand (vgl. 99 1). Mit der Lade (vgl. I Sam 4 4 II Sam 6 2) scheint dieses malende Attribut erst infolge ihres Standortes unter den Flügeln der Kerube verbunden worden zu sein." — A. Weiser (1950) schließlich stimmt hinsichtlich der zeitlichen und der örtlichen Ansetzung unseres Psalms im wesentlichen mit Ed. König überein, läßt ihn nämlich wie dieser durch die 2. Kön. 15 19 erwähnte Invasion der Assyrer in das Nordreich veranlaßt und bei einer Kultfeier im Tempel zu Jerusalem vor Gott gebracht sein: „Der Psalm ist ein Volksklagelied, das in gemeinsamer Kultfeier am Zentralheiligtum des Stämmeverbands vorgetragen wurde. Da die Rahelstämme Josef (Efraim-Manasse) und Benjamin genannt werden, so kommt wohl nur die Zeit vor dem Untergang des Nordreichs für die Entstehung in Frage, und die Überschrift in 𝔊, die den Psalm mit der Invasion der Assyrer in Verbindung bringt, verdient Beachtung (vgl. 2. Kön. 15 19) . . . Schon die Tatsache, daß das Unglück, das einen Teil der

Stämme getroffen, als gemeinsame Not empfunden wird, die alle sonstigen Gegensätze vergessen läßt und das Bundesvolk vor Gott vereinigt, ist bemerkenswert; sie setzt jenes Bewußtsein einer einheitlichen Verantwortung der Stämme voraus, das seine Wurzel in den göttlichen Führungen der Geschichte und ihrer gemeinsam gepflegten Tradition hat, die dem alttestamentlichen Gottesvolk nie ganz verlorengegangen ist."

3

Wie die eben gegebene Übersicht über die zeitliche Ansetzung unseres Psalms zeigt, werden von den Kommentatoren in der Tat alle zwischen dem 9. und dem 2. Jahrhundert v. Chr. liegenden Möglichkeiten erwogen, während als seine Heimat mit Ausnahme von H. Gunkel, der ihn der Bevölkerung des ehemaligen Nordstaates, genauer: des benjaminitischen Stammgebietes, zuschreibt, ganz allgemein Juda in Anspruch genommen, dabei freilich seine besonders enge Beziehung zu dem Nordstaat oder dem Bereich des ehemaligen Nordstaates nicht verkannt wird. Diese Tatsache läßt sich ja auch gar nicht übersehen. Die Erwähnung von Israel und Joseph in v. 2, von Ephraim und Benjamin und Manasse in v. 3 erzwingen geradezu ihre Anerkennung. Es fragt sich nur, ob mit dem Zugeständnis, daß ein in Juda entstandener Psalm insbesondere dem Geschick des Nordstaates Israel zugewandt ist, dem Tatbestand Genüge getan wird oder nicht vielmehr unser Psalm, wie Gunkel es getan hat, aus dem Norden hergeleitet werden muß.

Wie die vorangegangenen Ausführungen gezeigt haben, haben bei der Bestimmung von Zeit und Heimat unseres Psalms auch die in ihm vorkommenden Prädizierungen Gottes als „Zebaoth" und „Kerubenthroner" eine nicht unwichtige Rolle gespielt. Baethgen glaubte aus dem, wie er meinte, in vv. 5. 8. 20 vorliegenden Gebrauch von צְבָאוֹת als einem Eigennamen Gottes mit Sicherheit die nachexilische Entstehung des Psalms folgern zu können, und Hans Schmidt führt die vermeintliche Tatsache, daß die Prädizierung Jahwes als „Kerubenthroner" im Tempel zu Jerusalem beheimatet sei, als Argument für seine Herleitung aus Juda ins Feld. Für die zeitliche und örtliche Ansetzung von Psalm 80 werden weiter die in v. 18 vorkommenden Wendungen „Der Mann deiner Rechten" und „Der Mensch, den du dir ertüchtigt" ausgewertet, freilich — durch ihre Vieldeutigkeit bedingt — in sehr verschiedener Weise.

Während, wie die unter 2 gegebene Übersicht erkennen läßt, Ed. König (1927) und Hans Schmidt (1934) in dem von Gott geschützten und ertüchtigten Manne ein Individuum, nämlich den König des Nordstaates sehen, möchten andere, etwa M. L. de Wette (1836) und A. Weiser (1950) ihn kollektivistisch auf Israel überhaupt oder Benjamin insbesondere deuten und noch andere, wie W. Staerk (1911) in der Bezeichnung „eine messianische Anspielung" finden. Man sieht: die in der Anrede an Gott gebrauchten Wortgruppen „Der Mann deiner Rechten" und „Der Mensch, den du dir ertüchtigt" sind so schillernd, daß man sie bei dem Versuch, unseren Psalm nach Zeit und Ort genauer zu bestimmen, keinesfalls zur Grundlage nehmen, sondern sie höchstens nach Gewinnung eines auf anderem Wege gefundenen Urteils daraufhin prüfen darf, ob sie zu diesem Urteil passen oder nicht. Aber der unzulässigen Belastung der beiden in v. 18 stehenden Wortgruppen bedarf es auch gar nicht. Vielmehr liefern die beiden zuerst erwähnten Argumente — Nennung von Israel und Joseph, von Ephraim und Benjamin und Manasse einerseits und die nachdrückliche Verwendung des Gottesprädikates „Jahwe Zebaoth" andrerseits — ein, wie es scheint, zu sicherer Bestimmung von Zeit und Heimat unseres Psalms völlig ausreichendes Fundament.

Daß die Nennung von Israel und Joseph, von Ephraim und Benjamin und Manasse ein deutliches Zeichen für die Bezugnahme unseres Psalms auf Nordisrael darstellt, ist allgemein anerkannt. Nur wird, wie wir sahen, diese Tatsache gewöhnlich des näheren dahin ausgedeutet, daß hier die in Juda an der Bedrohung des Nordstaates im 9. oder im 8. Jahrhundert oder an seinem durch die Katastrophe von 722 v. Chr. herbeigeführten Untergang empfundene Teilnahme zum Ausdruck komme. Aber die nächstliegende Annahme ist doch wohl die, daß das in dem Kehrvers 4 vorkommende „Wir" oder „Uns" — „Jahwe Zebaoth, wende unser Geschick / und laß leuchten dein Antlitz uns zum Heil!" — gerade die Stämme meint, vor denen hilfreich zu erscheinen „der Hirt Israels, der wie eine Herde Joseph leitet, der Kerubenthroner" in vv. 2–3 soeben ermahnt war, also die mittelpalästinischen Stämme Ephraim und Benjamin und Manasse. Diese sind es, die selbst um Abwendung der über sie hereingebrochenen Not beten, nicht etwa ein anderer Teil Gesamtisraels, der an ihrem Schicksal innigen Anteil nimmt. Dann muß aber für den Psalm eine Situation gesucht werden, in

der eben dieser Teil Israels eine selbständige, in sich geschlossene Größe darstellte und als solche sich in schlimmer Not befand. In dem durch das Jahr der Reichsteilung, 933, einerseits und die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. andrerseits begrenzten Zeitraum, der, wie wir sahen, hier allein in Betracht kommt, hat es nur *eine* Epoche gegeben, in der die mittelpalästinischen Stämme ein selbständiges politisches Gebilde waren und sich als solches in einer verzweifelten Lage sahen, das Jahrzehnt zwischen 732 und 722 v. Chr., also zwischen der Abtrennung Galiläas, des Ostjordanlandes und des Küstenstreifens am Mittelmeer von Israel und ihrer Eingliederung in das assyrische Provinzialsystem durch Tiglat-Pileser 732 einerseits[1] und der Annexion des so geschaffenen Rumpfstaates durch Sargon 722 v. Chr. andrerseits. Damals und damals allein war dieser Reststaat Träger der nordisraelitischen Tradition und der, wie im benachbarten Juda, so auch hier lebendigen Sehnsucht nach der Wiederkehr des einst von David geschaffenen und von Salomo wenigstens der Hauptsache nach gewahrten Gesamtreiches, wie sie in vv. 9–16 zu ergreifendem Ausdruck kommt. Sucht man in dem von Israels und Judas Geschick erzählenden Königsbuch nach einer zur Situation unseres Psalms passenden Mitteilung, so ist nicht mit Ed. König, dessen hierher gehörige Ausführungen im übrigen beachtenswert sind, 2. Kön. 15 19 „Es kam Phul, der König von Assur, über das Land, und Menahem gab dem Phul 1000 Silbertalente" zu nennen, sondern 15 29, wo es heißt: „In den Tagen Pekachs, des Königs von Israel, kam Tiglat-Pileser, der König von Assur, und nahm Ijon, Abel-Beth-Maacha, Janoah, Kedes, Hazor, Gilead und Galiläa, das ganze Land Naphtali und deportierte sie nach Assur."

Zu der hier für unseren Psalm angenommenen Situation paßt die Tatsache, daß der Gott, an den sich das leidenschaftliche Gebet um Abwendung der Not richtet, nachdrücklich als „Jahwe Zebaoth, der Keruben-Throner" prädiziert wird. Denn diese Prädizierung haftet, wie an anderer Stelle gezeigt worden ist[2], ganz und gar nicht am Jerusalemischen Tempel, sondern hat ihre Heimat in Silo und ist schon in Israels vorstaatlicher Zeit eine besonders stark mit national-religiösem Gehalt geladene Gottesbezeichnung gewesen,

---

[1] Vgl. A. Alt, Jesaja 8, 23—9, 6. Befreiungsnacht und Krönungstag (Festschrift Alfred Bertholet [1950] S. 29—49) und die dort angegebene Literatur.

[2] Vgl. O. Eissfeldt, Jahwe Zebaoth (Miscellanea Academica Berolinensia II 2 [1950] S. 128—150).

die den so benannten Gott als Wahrer von Israels Stärke und Freiheit und als Verderber seiner Feinde kenntlich machte und eben darum samt der Kultstätte dieses Gottes, Silo, den Philistern, den damaligen Erbfeinden Israels, so verhaßt war. Mit der Einholung der Lade in das zu seiner Hauptstadt gemachte Jerusalem hat dann etwa ein halbes Jahrhundert nach der Zerstörung des Heiligtums von Silo durch die Philister David den Kult des Jahwe Zebaoth, des Keruben-Throners, in Jerusalem eingeführt und durch das so bekundete Bekenntnis zu diesem auf Wahrung der Ehre, Stärke und Unabhängigkeit Israels bedachten Gott seiner auf Schaffung und Erhaltung eines israelitischen Großreiches ausgerichteten Politik ein festes religiös-kultisches Fundament gegeben[1]. Aber das braucht keineswegs zu bedeuten, daß im Norden dieses Gesamtreiches und — nach dessen Zerfall in zwei Staaten — im Nordstaat die Verehrung des so gearteten Jahwe Zebaoth vernachlässigt worden wäre. Das wäre an sich ganz unwahrscheinlich, und die Tatsache, daß Elia den Gott, für den er eifert, eben „Jahwe Zebaoth" benennt[2], beweist geradezu das Gegenteil. So wird auch die in dem die zehn Jahre zwischen 732 und 722 v. Chr. bestehenden Rumpfstaat Ephraim lebendig gebliebene und hier unter dem furchtbaren Druck, der auf ihm lastete, gewiß besonders brennend gewordene Sehnsucht nach Wiedererlangung der verlorenen Größe, Selbständigkeit und Macht sich gerade an diesen Jahwe Zebaoth geklammert haben, der in der Vergangenheit Israel so machtvoll gegen seine Feinde beigestanden hatte.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten, ob sich die Herleitung unseres Psalms aus dem ephraimitischen Rumpfstaat des Jahrzehnts zwischen 732 und 722 v. Chr. mit einer einleuchtenden Erklärung der v. 18 in der Anrede an Gott vorkommenden Wendungen „Der Mann deiner Rechten", „Der Mensch, den du dir ertüchtigt" vereinigen läßt. Nun ist von den beiden sich als die nächsten Möglichkeiten anbietenden Erklärungen dieser Wendungen, der kollektivistischen und der individualistischen, die letztere ohne Zweifel die gegebene. Nachdem Israel vorher in vv. 9–17 unter dem breit ausgeführten Bilde eines Weingartens dargestellt war, ist es sehr unwahrscheinlich, daß es jetzt als der Mann der Rechten Gottes und als der Mensch, den Gott sich ertüchtigt, eingeführt werden

[1] Vgl. Adam C. Welch, Kings and Prophets of Israel ed. by Norman W. Porteous [1952] S. 87f. [2] 1. Kön. 18 15.

sollte. Von der bei der individualistischen Erklärung aber zu erwägenden Alternative, ob an eine Größe der Zukunft, also an den „Messias", oder an eine Gestalt der damaligen Gegenwart, also den König oder sonst einen politischen Führer, zu denken sei, verdient angesichts der sonst zu beobachtenden Gegenwartsnähe unseres Psalms die letztere Möglichkeit entschieden den Vorzug. Es muß also eine damals lebende Einzelperson gewesen sein, an die sich die Hoffnung auf Abwendung der auf dem Volke lastenden Not geklammert hat. Da liegt der Gedanke an den König außerordentlich nahe, wie diese Erklärung der beiden in v. 18 gebrauchten Wendungen ja denn auch wiederholt vertreten worden ist. Daß, wenn an einen König zu denken ist, es sich aber nur um einen israelitischen, nicht etwa einen judäischen, König handeln kann, versteht sich nach den vorangegangenen Ausführungen ganz von selbst. Das bedeutet zugleich, daß nur Hosea in Betracht kommt, der 732 v. Chr. von Tiglat-Pileser als König über den Rumpfstaat Ephraim eingesetzt wurde, aber acht Jahre später dessen Nachfolger auf dem assyrischen Königsthron, Salmanassar V., den Gehorsam aufsagte und deswegen von ihm mit Krieg überzogen wurde.

Dieser Vorschlag wird auf den ersten Blick als auffällig, ja als ganz unmöglich erscheinen. Das Königsbuch beurteilt ja alle Könige des Nordstaates als Gott mißfällig, und hier in unserem Psalm sollte einer von ihnen, Hosea, anerkannt und gar als Mann der Rechten Gottes und als Mensch, den Gott sich ertüchtigt, bezeichnet worden sein? Aber — von der Tatsache, daß jene Urteile ja erst aus einer Zeit stammen, die hundert Jahre jünger ist als das für unseren Psalm angenommene Datum, ganz abgesehen — das Königsbuch selbst schränkt gerade und nur bei Hosea sein absprechendes Urteil über die Könige des Nordstaates in auffälliger Weise ein, indem es 2. Kön. 17 2 feststellt: „Und er tat das, was in Jahwes Augen böse war, doch nicht wie die Könige Israels, die vor ihm gewesen waren." Diese Einschränkung kann sich nur so erklären, daß dem deuteronomistischen Verfasser des Königsbuches über den König Hosea Nachrichten zur Verfügung gestanden haben, die Günstiges über ihn aussagten. Da nun für das deuteronomistische Urteil immer das kultische Verhalten des betreffenden Königs maßgebend ist, werden auch jene Nachrichten über Hosea sich auf kultische Dinge bezogen, also etwa das zum Inhalt gehabt haben, daß Hosea sich für die Wahrung des Jahwe-Kultes gegenüber einer

diesem drohenden Beeinträchtigung eingesetzt habe. Bei der für die Antike überhaupt und für Israels Geschichte insbesondere[1] selbstverständlichen engen Verbundenheit von national-politischen Bestrebungen und religiös-kultischen Maßnahmen liegt die Vermutung außerordentlich nahe, daß die 2. Kön. 17 4 berichtete Auflehnung Hoseas gegen seinen assyrischen Oberherrn zugleich eine Ablehnung ihm zugemuteter Zugeständnisse an den assyrischen Kultus und das Eintreten für den angestammten Jahwe-Kultus bedeutet hat. Darin, daß sich an das in v. 18 unseres Psalms ausgesprochene Gebet um Beschützung des Mannes der Rechten Gottes, des Menschen, den Gott sich ertüchtigt hat, in v. 19 gleich anschließt: „daß wir nicht von dir weichen /, erhalt uns am Leben, daß wir deinen Namen anrufen!" darf man geradezu eine Bestätigung der Annahme, Hoseas politische Auflehnung sei zugleich ein Eintreten für den Jahwe-Kultus gewesen, erblicken: die Möglichkeit, Jahwe treu zu bleiben, hängt an Hoseas Person. Mit ihm würde die Jahwe-Religion ihren Halt verlieren und der Zwang, anderen Göttern zu dienen, unausweichbar sein[2].

So stimmen, wie es scheint, alle unserem Psalm für seine Entstehungszeit und seine Heimat zu entnehmenden Argumente dahin überein, daß er in der kurzen Spanne zwischen 732 und 722 v. Chr. entstanden ist, genauer: in den drei, vier Jahren, die zwischen Hoseas Auflehnung gegen die Assyrer und seiner Verhaftung durch sie liegen, also etwa zwischen 727 und 724 v. Chr.

---

[1] Vgl. den etwa 734 v. Chr. gemachten Huldigungsbesuch des judäischen Königs Ahas bei Tiglat-Pileser in Damaskus und seine — offenbar als Zugeständnis an den assyrischen Kult zu verstehende — Anordnung, den bisher im Tempel zu Jerusalem benutzten Opferaltar durch einen neuen zu ersetzen, und dazu Emil G. Kraeling, The Immanuel Prophecy (JBL 50 [1931] S. 277—297) S. 279f.

[2] Wenn O. Procksch, Jesaia I [1930] S. 351. 353 mit seiner Annahme, Jes. 28 1–4 stellten eine etwa 727 v. Chr. ausgesprochene Verurteilung der von Hosea gegen Assur entfachten Aufstandsbewegung dar, im Rechte sein sollte, hätte Jesaja zu Hosea eine andere Stellung eingenommen als unser Psalm. Andrerseits wäre wenigstens zu erwägen, ob Jes. 10 16–23, das sich (vgl. K. Budde, Über die Schranken, die Jesaias prophetischer Botschaft zu setzen sind [ZAW 41 (1923) S. 154—203] S. 194) von Haus aus keinesfalls gegen Assur, sondern gegen Israel oder Juda richtet, nicht als Androhung der Strafe Jahwes dafür aufzufassen ist, daß die Bevölkerung des Rumpfstaates Ephraim ihrem König Hosea bei seinem Bemühen, durch Abschüttelung des assyrischen Joches die Reinheit des Jahwe-Kultes zu wahren, die Gefolgschaft versagt hat und sich weiterhin „auf den stützen will, der es schlägt" (v. 20), also auf Assur.

DIE GROSSEN TEMPELSAKRISTEIEN IM VERFASSUNGSENTWURF DES EZECHIEL (42, 1ff.)

VON

KARL ELLIGER

Es gehört zu den Verdiensten ALBRECHT ALTS um die Wissenschaft vom Alten Testament, daß er durch eine meisterhafte Kombination philologischer und archäologischer Methoden so spröde Stoffe wie Listen und ähnliche Dokumente von Grenzfixpunkten, Levitenstädten, Bischofssitzen usw. zum Reden gebracht und auf dieser Basis die historische Geographie Palästinas und Syriens wesentlich gefördert hat. Auf ein verwandtes Gebiet hat K. GALLING diese kombinierte Forschungsweise übertragen, als er in A. BERTHOLETS Hesekielkommentar 1936 die Kap. 40—42 bearbeitete, die die Topographie des neu zu errichtenden Jerusalemer Tempels zum Inhalt haben. Der Fortschritt ist auch hier beträchtlich, besonders wenn man ältere Kommentare, wie etwa die von R. SMEND 1880 oder von A. BERTHOLET 1897, aber auch neuere vergleicht, die zwar nach der literarkritischen Seite ihre unbestrittenen Verdienste haben, wie etwa der von J. HERRMANN 1924, denen aber die Ergebnisse der seit dem Ende des ersten Weltkrieges erst recht aufgeblühten archäologischen Forschung im Alten Orient noch nicht zur Verfügung standen.

Es schmälert die Bedeutung der Arbeit GALLINGS nicht, wenn im folgenden für ein Stück seiner Rekonstruktion des von Ezechiel entworfenen Tempelbezirks ein abweichender Vorschlag unterbreitet wird. Die Begründung der Abweichung liegt nicht in neuen archäologischen Grundeinsichten, sondern in einer anderen Textauffassung. Es handelt sich um die Beschreibung der beiden großen Zellengebäude in dem Abschnitt Ez. 42 1–14. GALLING hat meiner Meinung nach Recht mit seiner Ansicht von der Baukonstruktion;

darin besteht der Fortschritt gegenüber allen bisherigen Auslegungsversuchen. Dagegen scheint er mir, was die Form des Grundrisses und die Lage der Gebäude betrifft, wie alle seine Vorgänger in die Irre zu gehen, und zwar deshalb, weil er — wiederum wie viele seiner Vorgänger — nicht nur allzu rasch mit Textemendationen bei der Hand ist, sondern auch da, wo er den Text unverändert läßt, die Deutungsmöglichkeiten teils nicht erschöpft, teils auch traditionell befangen gelegentlich überdehnt. Es läßt sich meiner Meinung nach zeigen, daß es mit der Textüberlieferung gar nicht so verzweifelt steht, wie man seit Cornill immer wieder behauptet, und daß nur geringe Nachhilfe und vor allem ein schärferes Zusehen nötig ist, um in dem überlieferten Wortlaut ein durchaus annehmbares Bild der beiden Hallen zu erkennen so, wie es dem Verfasser jenes Entwurfes aller Wahrscheinlichkeit nach tatsächlich vorgeschwebt hat, weil es eben der Beschreibung entspricht.

Der Prophet berichtet 42 1[1]: *Dann führte er mich hinaus nach dem äußeren Vorhof ' ' Richtung Norden und brachte mich zu der Halle, die quer zum „Vorplatz" und die quer zum „Bau" nach Norden lag.* Die Übersetzung hat nur das von 𝔐 noch gebotene Wort הדרך fortgelassen. Vielleicht liegt nur Dittographie vor, wofür man sich auf 𝔖 berufen kann. Vielleicht ist aber auch (vgl. 𝔊) ein Stück der Beschreibung des Weges ausgefallen, den der Prophet vom Tempel und dem dahinterliegenden „Bau" (41 12–15) aus zurücklegen muß. Wie dem auch sei, so ist der Standpunkt des Betrachters schließlich in der nördlichen Hälfte des äußeren Vorhofs. Ezechiel ist auf ein Bauwerk zugeführt, das ihm trotz der mannigfachen Gliederung, von der er später redet, offenbar als eine Einheit erscheint und das er deshalb mit dem kollektiven Singular הלשכה bezeichnet. Die Änderung in den Plural ist unnötig und wird auch durch die Fortsetzung in v. 2 verboten. Die Lage wird als נגד הגזרה und zugleich als נגד הבנין angegeben, und zwar „nach Norden hin". Über den בנין kann gar kein ernsthafter Zweifel bestehen. Mit ihm ist der im voraufgehenden Textabschnitt mehrmals (41 12. 13[2]. 15) genannte „Bau" gemeint, der als

[1] Im folgenden beziehen sich Stellenangaben nur in Zahlen immer auf das Buch Ezechiel.

[2] Hier in der Form בניה, die doch wohl als sekundär zu beurteilen ist. Aber siehe auch die folgende Anmerkung!

ein Rechteck von 100 mal 80 Quadrat-Ellen mit 5 m Mauerstärke westlich quer hinter dem Tempel liegt. GALLING hat völlig Recht, wenn er im Anschluß an die jüngeren Kommentare (RICHTER, HEINISCH, HERRMANN) gegen die älteren (SMEND, BERTHOLET, KRÄTZSCHMAR) die gelegentlich (40 5) ebenfalls einmal als בנין bezeichnete äußere Umfassungsmauer des gesamten Tempelbezirks als „zur Lagebestimmung ungeeignet" erklärt. Dort nimmt der Ausdruck als Wechselwort im appellativischen Sinn deutlich das Wort חומה aus dem gleichen Vers auf. Hier ist er eine Art terminus technicus und kann sich nur auf den kurz vorher so genannten, bestimmten „Bau" beziehen[1], zumal wenn, wofür manches spricht, der die Innenausstattung des Tempels beschreibende Abschnitt 41 15b–26 sekundär ist. Nun kann natürlich gerade, wenn man mit Einschüben in den Text des Verfassungsentwurfs zu rechnen hat, auch der Satz ואשר נגד הבנין ein solcher Einschub sein. Die Wiederholung der nota relationis weckt in der Tat Verdacht; und in v. 13 fehlt ja die entsprechende Bemerkung völlig[2]. Aber wenn GALLING den Satz einfach als falsche Glosse streicht und ihn nicht auf gleicher Ebene mit dem Abschnitt über die Tempelausstattung behandelt, so fehlt dafür der zureichende Grund. Könnte der Einschub nicht vom Verfasser selbst stammen oder wenigstens von einem mit den tatsächlichen Verhältnissen[3] vertrauten Mann? Die weitere Beschreibung setzt GALLING ins Unrecht, aber auch schon die unmittelbar vorhergehende Lagebestimmung אשר נגד הגזרה.

Denn was ist mit der גזרה gemeint? GALLING nimmt an, daß hier sowohl der zwischen dem „Bau" und der Rückwand des Tempels liegende 20 Ellen breite Platz als auch der ebenso breite im rechten Winkel daran anschließende, die Langseite des Tempels im Norden (und entsprechend im Süden) begleitende, von der Bebauung freie Streifen verstanden sei. Die Annahme, daß dieser Streifen ganz oder teilweise unter dem Begriff גזרה subsumiert

---

[1] Sollte entgegen unserer Annahme in der vorigen Anmerkung die Form בניה auch in 41 12. 15 und in 42 1. 10 herzustellen sein (s. BH³ zu 41 15!), so entfällt eine Beziehung auf 40 5 von vornherein.

[2] Sie ist dort freilich auch nicht unbedingt erforderlich; s. unt. S. 84! Wichtig ist, daß sie in v. 10 steht, und zwar ohne das inkriminierte אשר; GALLING streicht sie auch dort.

[3] Daß für die Beschreibung des Tempelbezirkes eine Wirklichkeit, sei es der salomonische, sei es der zweite Tempel Modell gestanden hat, ist schwerlich zu bestreiten.

sei, ist alt; aber sie trifft dennoch nicht zu. Das Wort findet sich außerhalb unseres Abschnittes viermal. 41 12. 13. 15 bezeichnet es den 20 Ellen breiten und 100 Ellen langen Platz zwischen der Westwand des Tempels und dem „Bau", der an ihm entlang (אל־פני) seine Front hat. 41 14 ist es die Bezeichnung für den entsprechenden Platz an der Ostseite des Tempels. Dort springt in den Platz die Tempelvorhalle hinein. Deshalb ist von der „Breite der Tempelfront und der גזרה" die Rede. Aber ausdrücklich wird die letztere dahin näher bestimmt, daß sie „im Osten" liegt. Also versteht der Prophet unter גזרה eindeutig nur einen Vorplatz vor der *Front* eines Gebäudes, sei es des Tempels, sei es des „Baues". Die beiden Streifen an den Langseiten heißen nirgendwo גזרה. 41 11a findet sich für sie der Ausdruck מנח = freigelassener Raum (part. ho. von נוח). Auf sie führt nach Norden und nach Süden je eine Tür aus dem Anbau des Tempels. Über die Breite des מנח widersprechen sich die Angaben. Nach 41 11b beträgt sie 5 Ellen, nach 41 9b. 10 20 Ellen; man würde 25 Ellen erwarten[1]. Die Verwirrung ist vermutlich dadurch entstanden, daß die Angaben über das 6 Ellen hohe Podium, auf dem der Tempel stand[2], erst nachträglich eingefügt wurden. Nun wurde die Bemerkung 41 9b. 10 anstatt, wie der Text will, auf die gesamte Breite des freien Streifens von der Mauer des Anbaus ab vielmehr auf die Breite des unteren Streifens vom Fußpunkt des Podiums ab bezogen und die Zahl in 20 geändert. Die restlichen 5 Ellen wurden für die Breite des „Hochpflasters" (41 8) in Anspruch genommen und die entsprechende Bemerkung in Gestalt von 41 11b eingefügt. Dabei wurde für den oberen Streifen abermals die Bezeichnung מנח verwandt. Wenn das Wort מנח überhaupt ein terminus technicus ist, so scheint es die „Freiheit" zwischen den Häusern, vergleichbar der sogenannten Brandgasse, zu bedeuten, wie denn ja auch 41 9 die Lage des מנח als „*zwischen* dem Anbau[3] und den Hallen" bestimmt wird.

---

[1] 20 Ellen (lichte Weite des Tempelinneren 41 2. 4), dazu zweimal 6 Ellen (Stärke der Tempelmauer 41 5), dazu zweimal 4 Ellen (lichte Weite des Anbaus 41 5), dazu zweimal 5 Ellen (Stärke der Anbaumauer 41 9), zusammen 50 Ellen. Da die Gesamtbreite 100 Ellen (41 14) beträgt, bleibt zu beiden Seiten des Tempels je ein Streifen von 25 Ellen unbebaut.

[2] 41 8 von Galling richtig erkannt.

[3] Lies בין und vielleicht היצוע statt בית צלעות.

Nun könnte man freilich gerade von 41 9f. aus auf den Gedanken kommen, daß die hier erwähnten „Hallen" mit den uns beschäftigenden von 42 1ff. identisch seien, daß also die letzteren dem Tempel gegenüber an der anderen Seite des מנח lagen, so daß also מנח und גזרה doch als Wechselworte angesehen werden müßten. Allein es sind schon 40 44–46 solche Hallen genannt; sie begannen an der Westwand des inneren Nord- bzw. Südtores, und es hindert nichts, sie nach Westen sich noch ein Stück an dem מנח entlang erstreckend zu denken. Es mögen sich da auch noch ganz andere Hallen befunden haben, die nicht weiter beschrieben werden, weil sie zu unbedeutend waren. Ja, es mag bei dem unbestimmten Ausdruck 41 10 sogar auch (!) an die uns interessierenden Hallen gedacht sein. Denn mit Bezug auf den Tempel konnte der freie Raum am Anbau entlang, der sich ja auch auf der Westseite herumzog, tatsächlich auch in dem Stück als מנח beschrieben werden, das mit Bezug auf den בנין genauer als Vorplatz (גזרה) zu bezeichnen war. Das ändert nichts daran, daß, wenn 42 1 die Lage unserer Halle durch die גזרה und nicht durch den מנח bestimmt wird, hier nur der Vorplatz des בנין und nicht mehr der Längsstreifen parallel zum Tempel gemeint ist. Man müßte sich doch auch wundern, daß sich der Prophet die einfache und eindeutige Bestimmung „parallel zum Tempel" entgehen lassen haben sollte.

Oder ist נגד הגזרה ein ebenso einfacher Begriff, und bedeutet er etwa „an der גזרה *entlang*", wobei dann das „parallel zum Tempel" ohne weiteres einbegriffen wäre? Man übersetzt נגד gewöhnlich mit „gegenüber"; und die Übersetzung trifft zweifellos im Normalfall zu. So liegt 40 13 im äußeren Osttor „Eingang gegenüber Eingang", und 40 23 liegt das innere Nordtor „gegenüber" dem äußeren. Aber was heißt es, daß ein Gebäude einem Platz oder einem Geländestreifen „gegenüber" liegt? Doch schwerlich: an ihm entlang! Es kann in solchen Fällen kaum etwas anderes bedeuten als „quer zu etwas", nicht in der Haupterstreckung, die den Begriff „gegen" nicht einschließt. In diesem Sinne aber ist die Bestimmung „quer zu dem (100 Ellen langen und 20 Ellen breiten) Vorplatz" durchaus verständlich. Die Halle steht nicht nur gegenüber dem an seiner Schmalseite 80 Ellen langen „Bau", sondern auch quer zu dem davorliegenden, an seiner Schmalseite 20 Ellen messenden „Vorplatz". Ihre Gesamtlänge beträgt also 100 Ellen; und das entspricht genau der Angabe von v. 2. Es dürfte kein Zweifel

sein, daß mit גזרה tatsächlich nur der Platz vor dem „Bau" gemeint ist. Dabei ist die Reihenfolge Vorplatz — Bau, nach der die Lage der Halle festgelegt wird, durchaus sachgemäß. Von seinem Standpunkt im Vorhof sieht der Prophet zuerst den Vorplatz und dahinter den „Bau". Wenn er hernach in v. 13 nur noch den Vorplatz nennt, so beschränkt er sich auf die nächstliegende Gegebenheit und überdies auf die praktisch wichtigste, weil auf diesen Vorplatz eben die Ausgänge aus der Halle hinausführen, die von den Priestern in den Funktionen benutzt werden, von denen dort die Rede ist.

42 1 ist also dahin zu interpretieren, daß die Halle im Nordwestteil des äußeren Vorhofs, und zwar quer zu dem sogenannten Bau und seinem Vorplatz zu suchen ist. Die Bestimmung „gegenüber dem Bau" scheint darauf hinzuweisen, daß die Halle nicht unmittelbar an den „Bau" anstößt.

Der Prophet fährt fort 42 2: *'Ihre Länge betrug 100 Ellen' an der Nord'seite' und die Breite 60 Ellen.* Das in der Übersetzung unterdrückte אל־פני könnte der Rest einer weiteren Lagebestimmung sein. Auch sonst ist der Anfang des Verses in Unordnung geraten. Anscheinend haben die Zeichengruppen אמות und המאה ihre Plätze vertauscht, so daß also zu lesen ist ארכה מאה אמות[1]. פתח הצפון mit Galling einfach zu streichen, ist schwerlich erlaubt. Zwar פתח gibt hier kaum Sinn; aber die Änderung zu פאת hat nicht nur 𝔊 für sich, sondern auch die Parallele פאת דרך הים in dem ursprünglich nur 5 Verse voraufgehenden Satz 41 12[2]. Die Angabe „an der Nordseite" kann nur demjenigen unbequem sein, der wie Galling gerade hier einen so abnormen, zweimal gewinkelten Verlauf[3] der Außenwand annehmen zu müssen meint. Der Text führt auf nichts anderes als auf ein Rechteck von 100 mal 50 Ellen Seitenlänge, so daß das Gebäude im Grundriß ganz den übrigen Bauten des Tempelbezirks entspricht.

---

[1] Die Zahl steht (natürlich abgesehen von אחד) regelmäßig voran. Der Plural אמות bei Zahlen über 10 ist ungewöhnlich, aber er findet sich sofort noch einmal am Ende des Verses; vgl. ferner zweimal (40 13. 29) bei 25, einmal (40 11) bei 13 und vor allem 40 27 auch bei 100! Die Erscheinung, daß in dem Paar ארך — רחב das erste Wort mit Suffix versehen wird, das zweite nicht, ist auch 40 21 41 2. 4. 12 zu beobachten.

[2] Vgl. ferner 47 17. 18 (bis) 19 (bis) 20 (bis) 48 1.

[3] Siehe die beigefügte Zeichnung, linke Seite.

42 3: *Quer zu den Zwanzig, die zum inneren Vorhof gehörten, und quer zu dem Pflaster, das zum äußeren Vorhof gehörte, waren . . . Absatz an Absatz entlang, 'in drei Stufen'.* GALLING hat vielleicht Recht, wenn er vor dem ersten אתיק den Plural אתיקים ausgefallen denkt; möglicherweise handelt es sich aber um ein anderes Wort oder gar um mehrere Wörter. Vielleicht hat erst dieser Ausfall die Verbalhornung des noch von 𝔗 𝔙, auch 𝔖 gebotenen und nach Analogie von v. 6 doch wohl richtigen משלשים zu בשלשים bewirkt. Auf jeden Fall dürfte GALLINGS Rekonstruktion des Aufbaus der לשכה den Sachverhalt treffen. Nicht von drei Stockwerken ist die Rede. Stockwerke liegen übereinander und nicht eins אל־פני des anderen, ob man אל־פני nun mit „vor . . .hin", „neben . . . hin", „entlang an" oder auch mit „vorne an" übersetzen will. Etymologie und Kontext weisen dem Verständnis des Wortes אתיק (oder אתוק vgl. 41 15) deutlich genug eine andere Richtung. Zwar ist die Etymologie keineswegs gesichert. Aber es ist kaum etwas Ernstliches gegen die Annahme einzuwenden, daß das Wort von der Wurzel נתק „abreißen", „abschneiden" abgeleitet[1] und mit prosthetischem Aleph gebildet ist. Das würde auf die Bedeutung „Abgerissenes, Abgeschnittenes" führen, also Absatz, Stufe, Steilrand, Felsbank, Felsvorsprung oder ähnliches bezeichnen. GALLINGS „Böschung" kommt dem nahe, nur daß dem Begriff Böschung nicht ohne weiteres die Vorstellung der Steilheit inhäriert. Das Vorkommen des Wortes in 41 16 ist insofern interessant, als sich dort mit den Rahmenfenstern die Vorstellung von אתיקים verbindet — durchaus mit Recht, insofern die einzelnen Rahmen jedes Fensters in Absätzen nach innen zurückspringen, so daß der Querschnitt eine Treppe ergibt[2]. Es dürfte auch kein Zufall sein, daß in 41 15 im Zusammenhang mit der גזרה, an der der בנין sich erhebt, ebenfalls אתיקים מפו ומפו erscheinen. 𝔐 wird hier — wie übrigens auch 41 16 — im Unrecht sein, was die Ursprünglichkeit des Wortes betrifft. Aber es ist bezeichnend, daß der Schreiber zu beiden Seiten der גזרה von אתיקים weiß, doch wohl von denen, die in 42 3 wieder genannt werden. An Stockwerke kann dabei nicht gedacht sein, wohl aber an „Absätze" im Gelände, wie sie für das Kalkland Palästina wie für jedes Land dieser geologischen Formation cha-

---

[1] Anders DRIVER bei KÖHLER, Lexicon in Vet. Test. libros s. vb.

[2] Vgl. C. WATZINGER, Denkmäler Palästinas I (1933) Abb. 84 rechts unten.

rakteristisch sind[1]. Eine andere Frage ist es natürlich, ob auch in 42 3 das Wort nur die Bodenform beschreibt und nicht etwa zugleich oder ausschließlich die durch die Bodenform bewirkte Staffelung des auf diesem unebenen Gelände errichteten Gebäudes. Der Text ist ja leider verstümmelt. Immerhin dürfte GALLING Recht haben, wenn er aus der Beschreibung in v. 3b und der Fortsetzung den Schluß zieht, daß dem Betrachter die Oberkante des Gebäudes als eine zweimal im doppelten rechten Winkel gebrochene Linie wie eine Treppe mit breiten Stufen erschien, daß das Gebäude sich also in seiner Konstruktion der abfallenden Tendenz des Geländes anpaßte. Es braucht dabei durchaus nicht so zu sein, daß den drei Stufen des Gebäudes auch genau drei Stufen im Gelände entsprachen. Es wird darauf noch zurückzukommen sein[2]. Im übrigen ist es sinnvoll, wenn der Prophet die drei Stufen — sei es des Geländes, sei es des Gebäudes — als „quer zu den Zwanzig" und „quer zu dem Pflaster" liegend beschreibt. Er sieht von seinem Standort aus die Ostwand des Gebäudes, die sich in der Tat zwischen dem 20 Ellen breiten Vorplatz vor dem „Bau" auf der einen und dem Pflaster des äußeren Vorhofs auf der anderen Seite erstreckt. Wenn das Pflaster des äußeren Vorhofs (vgl. 40 17–19) hier zur Lagebestimmung benutzt wird, so ist deutlich, daß kaum der 100 Ellen entfernte[3] Streifen an der nördlichen Umfassungsmauer entlang gemeint sein kann. Die Angabe wird dagegen ohne weiteres verständlich, wenn man an den Weststreifen denkt, und zwar an das unserem Gebäude unmittelbar benachbarte Ende des nordwestlichen Teiles, der sich vor den an die Westmauer angebauten Zellen entlangzog. Auch hier ist der Schluß unausweichlich, daß die uns beschäftigende Halle nicht unmittelbar dem Tempel gegenüber, sondern quer zu dem „Bau" zu suchen ist, der mit ihr zusammen sich an die Westmauer anlehnt und das Westpflaster in der Mitte unterbricht.

---

[1] Vgl. etwa R. KÖPPEL, Palästina, Tübingen 1930, Abb. 25. 27. 32 und besonders 29.

[2] S. unt. S. 88f. zu v. 5.

[3] 40 18 heißt es, daß das Pflaster beiderseits der Außentore lag und so breit war wie die Außentore tief. Die Breite unserer Halle entspricht der Tiefe der Innentore (40 36), und GALLING nimmt an, daß Halle und Innentor in der gleichen Flucht lagen. Dann müßte der Zwischenraum zwischen Halle und Pflaster dem Abstand Innentor — Außentor entsprechen (40 19).

Die Beschreibung fährt 42 4 fort: *Und vor den Hallen war ein Gang von 10 Ellen Breite nach innen zu 'und eine Mauer' von 1 Elle; aber ihre Eingänge waren im Norden.* Wo befand sich der Gang? GALLING hat sicher Recht, wenn er ältere Theorien ablehnt, die den Gang in das Gebäude hinein oder zwischen zwei gleich oder verschieden langen Teilgebäuden hindurchführen lassen. Daß zu letzterer Anschauung die Beschreibung des Komplexes als einer Einheit (v. 1f.) nicht paßt, glaubt man mit Berufung auf den Plural לשכות in v. 4 in Kauf nehmen zu dürfen unter Verkennung der Tatsache, daß dieser Plural sich auf die dreistufige Konstruktion (v. 3) zurückbezieht und sich zugleich aus der Untergliederung der drei Reihen in einzelne Zellen vollauf erklärt. Im übrigen heißt לפני weder „in . . . hinein" noch „zwischen", sondern „vor"; der Gang befindet sich außerhalb der Halle. All das hat GALLING richtig erkannt.

Wenn er den Gang jedoch auf der Nordseite der Halle ansetzt, so gerät er ebenfalls in Widerspruch zum klaren Wortlaut des Textes. Denn was sollte die Bemerkung אל־הפנימית anderes bezwecken, als epexegetisch ein etwaiges Mißverständnis der Bestimmung „*vor* den Hallen" auszuschließen, zumal in v. 3 der Blick des Beschreibers und ihm folgend der des Lesers von den 20 Ellen der גזרה zu dem Pflaster Absatz um Absatz hinuntergeglitten war. So holt der Beschreiber nach, daß es sich um einen Gang nicht unten, sondern oben vor den Hallen, nicht nach dem äußeren, sondern nach dem inneren Vorhof zu handelt, also um einen Gang, der auf 10 Ellen Abstand das Hallengebäude von dem sogenannten Bau hinter dem Tempel trennt. GALLINGs Einwand, der mit der abweichenden Breite des מנח bzw. der גזרה operiert, scheidet aus, wenn man erkannt hat, daß der מנח genannte und nach 41 10 20 Ellen breite Streifen am Tempel entlang mit unserem Gang gar nichts zu tun hat. Obendrein bleibt unverständlich, wie bei GALLINGs Ansatz der Gang „ins Innere hinein" führt[1].

Für das offensichtlich verderbte דרך bietet GALLING, wie mir scheint, wieder einen glücklichen Vorschlag mit der Änderung zu וגדר „und eine Mauer". Zwar ist nicht ganz ausgeschlossen, daß 𝔊 𝔖 mit ihrer Lesung וארך statt דרך und מאה statt אחת das Ursprüngliche bieten. Die Ganglänge von 100 Ellen würde zu der

[1] Siehe die Zeichnung!

der Halle genau passen und bestätigen, daß der Gang an der Längsseite der Halle entlanglief. Allein in diesem Falle wäre auch eine Umstellung der Wörter מאה und אמה anzunehmen[1]. Es scheint geraten, bei der „einen Elle" zu bleiben; und diese Angabe könnte sich in der Tat gut auf ein sachlich und graphisch sich empfehlendes גדר beziehen. Nur, daß diese Mauer mit der von v. 7 trotz Galling nichts zu schaffen hat! Der Zusammenhang in v. 4 zeigt, daß die Mauer zu dem Gang in Beziehung steht. Wenn ihre Länge nicht angegeben wird, dann offenbar deshalb, weil sie selbstverständlich ist, d. h. der Breite des Ganges entspricht. Daraus wieder ergibt sich, da der Gang im Westen an die große Umfassungsmauer des Tempelbezirks stößt, daß die Begrenzungsmauer im Osten gemeint sein muß. Daß hier eine solche Mauer stand, erklärt sich schon aus dem in v. 3 und v. 5 hervorgehobenen Umstand, daß das Gelände von אתיקים durchsetzt war. Den Absturz eines den Gang entlangkommenden Priesters zu verhindern, genügte natürlich eine niedrige Mauer; dennoch dürfte das Maß von 1 Elle für diesen Zweck nicht ausreichen. Man wird also die Maßangabe besser auf die Dicke der Mauer beziehen, zumal sich auch sonst keine Höhenangaben finden. Die Mauer hatte vermutlich zugleich den Sinn, den Verkehr zwischen der Halle und dem ihr gegenüberliegenden „Bau" — aller Wahrscheinlichkeit nach doch wohl ein Wirtschaftsgebäude — den Blicken der im Vorhof Weilenden zu entziehen. Mit ihr verfolgte man also den gleichen Zweck wie mit der bei v. 7 zu besprechenden Mauer. Jedenfalls war an dieser Stelle keine Zugangsmöglichkeit aus dem äußeren Vorhof. Und daraus erklärt es sich, daß der Prophet hinzufügt: „aber ihre פתחים waren im Norden". Wenn man von seinem Standort im äußeren Vorhof in die Halle hinein oder von dem Gang aus zu ihm in den Vorhof hinaus wollte, mußte man die Pforten an der Nordseite der Halle benutzen. Diese Deutung von v. 4b bleibt bestehen, auch wenn für v. 4aβ die Lesung von 𝔊 𝔖 sich als ursprünglich erweisen sollte.

42 5 beschäftigt sich noch weiter mit den schwierigen Geländeverhältnissen und ihren Folgen: *Und die oberen Hallen waren verkürzt; denn es ragten Felsvorsprünge in sie hinein. Von den unteren und von den mittleren . . . Bau.* Der erste Satz ist einigermaßen klar.

[1] Die Reihenfolge ist regelmäßig מאה אמה: 40 19. 23. 47 (bis) 41 13 (bis) 14. 15 42 8; vgl. auch 40 27 42 2 (zu letzterem s. ob. S. 84 Anm. 1).

Doch kann man fragen, ob die Verkürzung auch von außen sichtbar ist, d. h. ob sie sich auf die Gesamtbreite der oberen Zellenreihe im Vergleich zu der der beiden anderen bezieht oder nur auf die innere Bodenfläche. Die Antwort hängt vom Verständnis des Begründungssatzes ab, in dem das aus v. 3 bereits bekannte Wort אתיקים wieder eine Rolle spielt, das in der Übersetzung mit „Felsvorsprünge" wiedergegeben ist. Mir scheint das Fehlen des Artikels nicht ohne Bedeutung. Es sind nicht „die" schon vorher direkt oder indirekt erwähnten Absätze im Gelände insgesamt gemeint, sondern nur ein Teil von ihnen. Und von diesem Teil wird etwas Besonderes ausgesagt, daß sie nämlich יוכלו von den oberen Zellen. Q und einige MSS denken bei dem Verbum an die Wurzel אכל und treffen damit zwar den allgemeinen Sinn, aber nicht die ursprüngliche Form des Textes, der ja im Zusammenhang der Visionsschilderung gar kein Imperfektum (vgl. v. 6 נאצל!) gebrauchen kann und sicher das Perfektum von der Wurzel יכל meint. יכל מן heißt „sich durchsetzen gegenüber jem. (etw.)" (vgl. Hi 31 23). Es scheint hier ein terminus technicus zu sein und dürfte das Vorspringen, das Hineinragen der Geländeabsätze in den überbauten Raum zum Ausdruck bringen wollen[1]. Die Auslegung erhält durch 𝔖 willkommenen Sukkurs, wenn dort v. b α *mṭl dʿ'ljn hww bhjn drg'* übersetzt, also ebenfalls von einem Hineinragen von Stufen in die oberen Zellen geredet wird. Ist das richtig, dann ist damit noch nicht gesagt, daß die Verkürzung der Bodenfläche innerhalb der obersten Hallenreihe sich auch in einer Verkürzung der Querwände auswirkte. Abgesehen von dem unschönen Verhältnis der drei Stufen des Gesamtkomplexes[2] muß man sich doch fragen, ob denn, wenn man schon die südliche Außenwand unmittelbar auf den Rand des obersten Geländeabsatzes aufsitzen ließ, wirklich eine Nötigung bestehen konnte, die drei Zellenreihen nicht gleich breit werden zu lassen, wo zum äußeren Vorhof hin

---

[1] Der Vorschlag יאצילו in BH, den Galling aufnimmt, ist unnötig. Gegen ihn spricht nicht nur wieder das falsche Tempus, sondern obendrein der Umstand, daß אצל etwas ganz anderes als „Raum wegnehmen" bedeuten dürfte; s. unt. S. 91f. zu v. 6.

[2] Galling verbessert den ästhetischen Eindruck, indem er die Zellenreihen von Stufe zu Stufe an Breite verlieren bzw. gewinnen läßt. Das widerspricht dem Text so, wie er dasteht. Auch die von Galling vorgenommene Textänderung — zu ihr s. ob. den folgenden Absatz — schafft für diese Rekonstruktion keine tragfähige Grundlage.

doch Platz genug vorhanden war. Und sollte der oberste Steilrand so regelmäßig verlaufen sein, daß er ohne weiteres zum Fundament einer 100 Ellen langen, geraden Mauer dienen konnte? Es scheint alles dafür zu sprechen, daß man bei der obersten Hallenreihe der Geländeschwierigkeiten auf die Weise Herr wurde, daß man die Felsvorsprünge — NB! אתיקים Plural, also nicht *eine*, gerade durchlaufende Felsbank! — einfach in das Gebäude einbezog. Daß man sich anderswo anders half, wird die Betrachtung des nächsten Verses ergeben. Wahrscheinlich aber waren alle drei Zellenreihen, von *außen* gesehen, gleich breit und war somit das überall herrschende Prinzip der Symmetrie auch an diesem Punkte gewahrt.

Keinesfalls erklärt sich der Plural אתיקים daraus, daß eine zweite und dritte Böschung in der gleichen Weise wie von den oberen Zellen auch von den mittleren und von den unteren Raum wegnahmen. Wenn Galling, um zu dem entsprechenden Texte zu gelangen, in v. 5bβ vor מהתחתנות ein ו einschiebt und das letzte Wort בנין streicht, so verstößt das gegen den klaren Sinn des Zusammenhangs[1]. Nur von den oberen Hallen heißt es in v. 5a, daß sie verkürzt waren; wie reimt sich damit die Begründung, daß nicht nur die oberen, sondern auch die übrigen Hallen durch אתיקים an Raum verloren? Nein, mit v. bβ muß ein neuer Satz beginnen, da v. ba als Begründung zu v. a voll ausreicht und nichts mehr erwarten läßt. Und zwar muß der neue Satz offenbar mit dem ihn begründenden v. 6 (כי) zusammengenommen werden; von daher ist sein ursprünglicher Inhalt einigermaßen zu erschließen. Was in 𝔐 von ihm noch übrig ist, sind Trümmer, der Anfang und vielleicht das Ende des Satzes. Ich vermute, daß er etwa folgendermaßen zu ergänzen ist: „Von den unteren und von den mittleren [führten Treppen zu den oberen und zu dem Gang neben dem] ‚Bau'." Von den Geländeschwierigkeiten und ihrer Überwindung war im Text bisher schon immer wieder und ist auch hernach noch weiter die Rede. Der Hinweis auf eine (vielleicht auch mehrere) Treppe(n) oder Rampe(n) wäre also durchaus am Platze, und sein einstiges Vorhandensein scheint sich aus der Erwähnung des Ausgangs- und Endpunktes zwanglos zu ergeben[2].

---

[1] Wenn 𝔖 den ganzen v. bβ nicht übersetzt, so wahrscheinlich deshalb, weil er mit ihm nichts anzufangen wußte. 𝔊 hat auf jeden Fall auch das Wort בנין gelesen, das er mit *διάστημα* wiedergibt.

[2] Wie groß der Niveauunterschied war, den die Treppe zu überwinden

42 6 bringt die Begründung des Satzes v. 5bβ und eine weitere Erläuterung der Baukonstruktion: *Denn in drei Stufen bauten diese sich auf. Aber sie hatten keine Säulen wie die Säulen der Vorhöfe; darum war terrassiert bei den unteren und bei den mittleren von der Erde an.* Die Inversion im Nominalsatz zeigt an, daß das Prädikatsnomen betont ist. Im unmittelbar voraufgehenden Satze war von unteren, mittleren und wahrscheinlich auch von oberen Hallen die Rede, dazu vermutlich von einer die drei Reihen verbindenden Treppe. Jetzt wird nachgeholt, daß die Verbindung in der Tat nötig war: denn in drei Stufen lagen die Hallen übereinander. Aber — so wird hinzugefügt — das Hinausragen der höheren über die niederen war nicht etwa durch „Säulen" erreicht. Es kann sich nur um Säulen handeln, auf denen die höheren Zellen hätten ruhen können, also um Substruktionen in Gestalt von Säulen oder wohl besser Pfeilern. Wenn der Text richtig überliefert ist, kamen solche Unterbauten in „den Vorhöfen", also doch wohl bei den Hallen der Vorhöfe vor. Es ist nichts dagegen einzuwenden, daß bei den unebenen Geländeverhältnissen auf dem Tempelplatz gelegentlich zu solchen Mitteln gegriffen werden mußte. Gerade auch die beiden Hallen am inneren Vorhof (40 44–46) standen ja offensichtlich auf einer Böschung; und bei der einen oder anderen von den 30 Hallen entlang der Außenmauer (40 17) mochte eine Pfeilersubstruktion ebenso nötig sein[1]. Daß sie nirgends erwähnt wird, ist kein Gegengrund, da sie bei der summarischen Beschreibung unwichtig ist. Anders liegt der Fall in unserem Texte, wo eine Abweichung von der Regel Platz gegriffen hat und die Konstruktion der drei Stufen erklärt werden soll.

Das על־כן hat hier wie Ps 42 7 einen gewissen adversativen und zugleich den Gedanken abkürzenden Charakter: *aber* etwas mußte bei dem unebenen Gelände natürlich geschehen; *deshalb* . . . Deutsch gäbe man die Konjunktion am besten mit „vielmehr" wieder. Die wichtigste Frage ist nun, welches Mittel hier statt der „Säulen" angewandt war. נאצל übersetzt man gewöhnlich — so auch Galling — mit „es war Raum weggenommen". Was das im Zusammenhang bedeuten soll, bleibt schleierhaft. Oder galt solche

---

hatte, läßt sich einigermaßen berechnen. In der Nähe des inneren Nordtores lag der innere Vorhof etwa 2,5 m höher als der äußere; vgl. Galling a. a. O. S. 149. Weiter westlich wird es nicht viel anders gewesen sein.

[1] S. unt. S. 97 bei Anm. 1.

Verkürzung nicht auch von den oberen Zellen (v. 5)? Wozu wird die Aussage auf die unteren und mittleren Zellen beschränkt und damit ein Unterschied gegenüber den im vorangehenden Verse behandelten oberen Zellen festgestellt? Die Versionen helfen nicht weiter. Ich halte נאצל für einen technischen Ausdruck, der mit dem 41 8 erwähnten אצילה verwandt ist. Galling redet dort etwas dunkel von „einem technischen Ausdruck für ein Winkelmaß". Der Ausdruck fällt im Zusammenhang der Beschreibung des erhöhten Pflasters, auf dem der Tempel steht, und meint die Höhe dieses Podiums. Galling übersetzt „im Seitenmaß"; ich würde sagen „Terrassenhöhe". Jedenfalls ist die Höhe einer solchen Fläche gemeint, gemessen an der senkrechten Kante. Auch sonst ist bei der Wurzel אצל — insofern hat Galling zweifellos Recht — die Vorstellung eines Winkels mit im Spiel, ob es sich um das Wort אָצִיל (der steil abfallende Rand der Erdscheibe Jes. 41 9) oder um das Wort אֵצֶל (das Handgelenk Ez. 13 18, die Achsel Jer. 38 12) handelt. So wird auch 42 6 bei dem Ausdruck נאצל die Vorstellung die sein, daß der Boden so bearbeitet war, daß jedesmal eine senkrechte Kante entstand, eine Seite und ein Winkel, genauer ein doppelter Winkel, nämlich am Fuß- und am Scheitelpunkt einer Terrassenmauer, ganz so wie bei dem Hochpflaster von 41 8. Die Meinung ist, daß eine Terrassenwand errichtet und das unebene Gelände davor und dahinter, auf dem sich nach v. 3 אתיק אל־פני אתיק befand, planiert war. Und zwar war so gearbeitet מהתחתנות ומהתיכנות. Die Präposition מן kann wie oft in Lokalangaben einfach „in, bei" bedeuten, aber auch „von . . . her". Beides hat Sinn. Übersetzt man „in den unteren und mittleren wurde im Terrassenbau planiert", so muß man annehmen, daß das in den oberen Zellen nicht nötig war, ist dann aber wohl gezwungen, die Stützmauer im Norden, also auch unter der Außenwand des Gebäudes nach dem äußeren Vorhof hin zu denken. Das ist technisch wenig wahrscheinlich. Also wird man sich für die andere Möglichkeit entscheiden: „von den unteren Zellen her" wurde das durch die Planierung gewonnene Material nach den mittleren hin aufgefüllt und durch eine Stützmauer im Süden befestigt; dasselbe geschah „von den mittleren" nach den oberen hin. Bei den oberen leistete man diese Arbeit nicht mehr; daher kam es, daß dort die אתיקים in den Raum hineinragten. Wahrscheinlich war der Grund der, daß man die oberen, dem Tempel am nächsten liegenden Zellen zur Aufbewah-

rung von Vorräten oder ähnlichen Zwecken benutzte, die die Unebenheiten des Bodens in Kauf zu nehmen gestatteten. Bei dieser Bauweise war natürlich von Substruktionspfeilern keine Rede; das ganze Gelände war ja „von der Erde her" aufgefüllt, um die Außen- und Zwischenwände aufnehmen zu können. So dürfte auch das letzte Wort מהארץ sich als sinnvoll erweisen und nicht mit GALLING u. a. zu streichen sein.

Mit 42 7 wendet sich der Prophet einem neuen Gegenstand zu: *Und eine Mauer war da, die draußen parallel zu den Hallen lief Richtung äußerer Vorhof an den Hallen entlang; ihre Länge betrug 50 Ellen.* GALLING setzt diese Mauer mit der von ihm in v. 4 vermuteten[1] gleich; er übersetzt, als ob der Artikel stünde, „die" Mauer und streicht die Kopula, ein zweifelhaftes Unterfangen[2]. Da die Mauer nur 50 Ellen lang ist, kommt er auf den merkwürdig gewinkelten Grundriß des Gebäudes, der in der beigegebenen Zeichnung links zu erkennen ist. Auch diese Konsequenz ist von vornherein verdächtig. Nun ist so viel klar, daß die beiden Mauern — die Existenz der von v. 4 zugegeben — nichts miteinander zu tun haben. Die eine liegt „nach innen", die andere, und zwar die uns jetzt beschäftigende, „draußen". Letztere läuft „parallel zu den Hallen"; zu dieser Bedeutung von לעמת vgl. 45 6. 7 48 13. 18 (bis) 21! Die Angabe wird präzisiert durch die andere, daß die Mauer אל־פני, d. h. an der Front der Hallen entlangläuft. Und zwar geht ihre Richtung auf den äußeren Vorhof zu. GALLING hat also Recht, wenn er sie in Ost—West-, nicht wie einige seiner Vorgänger in Nord—Süd-Richtung ansetzt. Aber wie kann es von einer Mauer, die so wie bei seiner Rekonstruktion mitten im Vorhof steht, heißen, daß sie „in Richtung zum äußeren Vorhof" verläuft? Oder soll man sich entschließen, die Bestimmung "דרך nicht auf den Verlauf der Mauer selbst, sondern auf ihre allgemeine Lage zur Halle zu beziehen? Das würde die an sich schon klare Lagebestimmung v. a α לחוץ לעמת הלשכות nur unnötig überladen; es ist wahrscheinlicher, daß v. a β דרך החצר החצונה אל־פני הלשכות als neues Moment den Richtungsverlauf hinzufügt[3]. Wenn dabei der Aus-

[1] Dazu s. ob. S. 87f.

[2] Allerdings fehlt der Artikel auch bei רצפה in v. 3, wo zweifellos „das" von 40 17 her bekannte Pflaster gemeint ist. Im übrigen wird die Kopula hier am Anfang des Satzes von 𝔊 𝔖 bezeugt.

[3] 𝔖 hat v. 7 a β ausgelassen, vielleicht, weil er den besonderen Sinn nicht begriff.

gangspunkt fehlt, so muß er selbstverständlich gewesen sein. Jedenfalls muß er viel weiter nach der Umfassungsmauer des Tempelbezirks hin gesucht werden, als es bei GALLING der Fall ist. Nun fällt auf, daß die Länge der Mauer nur mit 50 Ellen angegeben wird, während die Länge der Halle das Doppelte beträgt. Worin liegt der Unterschied begründet?

42 8 gibt sofort die Erklärung: *Denn die Länge der Hallen, die zum äußeren Vorhof gehörten, betrug 50 Ellen; somit betrug sie an dem 'Ganzen' entlang 100 Ellen.* Das ist also der Grund, weshalb die Mauer draußen vor dem dreistufigen Hallengebäude nur 50 Ellen lang war, daß für die restlichen 50 Ellen „die Hallen, die zum äußeren Vorhof gehörten", die Funktion dieser Mauer übernahmen. GALLING hat sicher richtig gesehen, daß die Mauer den Zweck hatte, lästigen Zuschauern den Blick durch die Türen und Fenster in das Innere der Halle zu verwehren. Nur hat er nicht erkannt, was mit den hier in v. 8 genannten Hallen gemeint ist. Er denkt an das große Hallengebäude, genauer an einen Teil dieses Gebäudes; da nur dieser Teil auf 50 Ellen Länge von der Mauer begleitet erscheint, schließt er auf die schon mehrfach erwähnte seltsam zurückspringende Fluchtlinie des Hallengebäudes an der Nordseite. In Wirklichkeit sagt der Text deutlich genug, daß es sich um die Hallen handelt, „die zum äußeren Vorhof gehörten". Die große Halle war ausschließlich für die Priester bestimmt, wie aus v. 13f. hervorgeht, rechnete also sicher nicht zum äußeren Vorhof, dessen Räumlichkeiten jedermann zugänglich waren. Bei den Hallen von v. 8 hat der Prophet diejenigen im Auge, die auf dem Pflaster errichtet waren, von dem es v. 3 genau so heißt: daß es „zum äußeren Vorhof gehörte". Und zwar denkt er an die Hallen auf dem Nordwestteil des Pflasters. Wenn sie hier 50 Ellen lang waren, so deckten sie hier den gesamten Raum des Pflasters (vgl. 40 17f.). Die südliche Außenmauer dieses Hallentraktes, die unserem großen Hallengebäude also unmittelbar gegenüberlag, war einfach um 50 Ellen „in Richtung auf den äußeren Vorhof" (v. 7!) verlängert. So also löst sich das Rätsel von v. 7, wo zwar eine Richtung der „Mauer", aber kein Ausgangspunkt angegeben wird. Mit der Verlängerung jener Außenmauer war der Zweck erreicht, das ganze Hallengebäude vor dem Blick Neugieriger zu schützen und den unkontrollierten Zutritt zu wehren, da nun alles durch den

schmalen Zugang am freien Ende der Mauer hindurch mußte, von dem der nächste Vers redet. Wie breit der so entstandene Gang war, sagt der Text nicht; man wird jedoch kaum fehlgehen, wenn man ihn analog dem Gang auf der Südseite (v. 4) 10 Ellen breit annimmt.

Nur die Länge des Ganges wird in v. b noch mitgeteilt. Allerdings ist hier der Text etwas in Unordnung geraten. Freilich gerade das וְהִנֵּה des 𝔐 ist nicht zu beanstanden, da es zum Stil des Visionsberichtes gehört[1]. Wenn es nach 𝔊[2] gern in וְהֵנָּה geändert wird, so ist das ein Mißgriff. Wenn hier wirklich, wie auch Galling annimmt, die Länge der auf der anderen Seite dem Tempel gegenüberliegenden Hallenreihe angegeben werden sollte, wäre doch wohl ein והוא parallel zu ארך zu erwarten. Der Fehler steckt offensichtlich in dem Wort ההיכל. Was soll der Hauptraum des Tempels hier im Zusammenhang? Wäre nicht wenigstens die Orientierung am gesamten Tempel und damit die Bezeichnung הבית zu erwarten? Der Verfasser unterscheidet in seinem Sprachgebrauch scharf zwischen בית „Tempel" und היכל „Hauptraum"[3]. Nun glaubt zwar Galling den Grund für „die auffallende Nennung des Hauptraums" darin gefunden zu haben, daß damit „eine abschneidende Grenzung" markiert sei, daß nämlich zum Ausdruck gebracht werden solle, daß die kurze Ostwand des Hallenbaus in der gleichen Flucht lag wie die Querwand, die den Hauptraum von der Vorhalle trennte. Aber wäre das nicht merkwürdig ausgedrückt? Wenn es dem Propheten wirklich auf diese Abgrenzung ankam, warum sagt er es nicht mit klaren Worten? War es nur Nebenabsicht, warum bedient er sich zur Markierung statt des völlig unsichtbaren Hauptraums nicht des deutlich sichtbaren Tempelanbaus, dessen Ostwand tatsächlich in der gleichen Linie lag wie die Ostwand jener Trennungsmauer und der zugleich den Vorteil bot, daß er nach den Gallingschen Voraussetzungen fast auf der ganzen Länge dem Hallenbau gegenüberlag und nicht nur ein

---

[1] Vgl. 40 3. 5. 17. 24 43 2. 5 44 4 46 19. 21 47 1. 2. 7.

[2] 𝔊 unterdrückt das Wort in der Übersetzung, las aber wohl in seiner Vorlage nichts anderes als 𝔐.

[3] היכל ist in 40ff. immer der große Raum zwischen der Vorhalle und dem Allerheiligsten: 41 1. 4. 15. 20. 21. 23. 25. Der Tempel selbst wird ebenso regelmäßig als בית (mit Artikel) bezeichnet: 41 5 (bis) 6 (bis) 7 (bis) 8. 9. 10. 13. 14. 17. 19. 26, ferner 40 5. 45. 47. 48 42 15 43 4. 5. 6. 10. 11. 12. 21 44 4. 5. 11. 14 45 5. 19. 20 46 24 47 1 (quater) 48 21.

Stück weit wie der Hauptraum? Übrigens bleibt in den Maßen ein Unterschied: rechnet man mit Galling die 100 Ellen von der Nordostecke des בנין, so liegt die Ostwand der Halle um 3 Ellen zurück hinter der Ostwand des Hauptraums und des Umbaus. Man könnte natürlich eine entsprechende Lücke am entgegengesetzten Ende annehmen. Wichtiger ist ein anderes: Galling bemerkt zu על־פני ההיכל, das er „an der Vorderseite des Hauptraums" übersetzt: „Das kann nur heißen: an der langen Nordseite gemessen". Abgesehen davon, daß auch diese Nordseite durch den Anbau zum größten Teil unsichtbar war, heißt על־פני ההיכל jedenfalls 41 4: an der schmalen Breitseite des Hauptraumes gemessen. Doch dem sei, wie ihm wolle; Gallings Konstruktion des Zusammenhangs wirkt zu künstlich, als daß sie glaubhaft wäre, und ist nur die Konsequenz der falschen Lagebestimmung des Hallengebäudes, die sich hier ad absurdum führt. Anstatt bei dem mißverstandenen והנה muß man 𝔊 bei seiner Fortsetzung folgen, die statt des היכל vielmehr הכול „das Ganze" bietet. Fraglich kann nur sein, ob man 𝔊 auch das על־פניהן (und siehe, „an ihnen [den Hallen des äußeren Vorhofs] entlang" betrug das Ganze [mit Einschluß der Mauer] 100 Ellen) abnehmen, also Ausfall eines נ annehmen soll oder ob man ein ה als Dittographie zu streichen hat (und siehe, „an dem Ganzen entlang" betrug sie [die Länge] 100 Ellen). Mir scheint die Übersetzung von 𝔊 sich erst aus der Dittographie des ה entwickelt zu haben[1]. Aber ob so oder so, הכול ist die Lösung des Rätsels, die der Zusammenhang von 42 1ff. auch ohne 𝔊 erzwingen würde.

42 9: *Und unterhalb dieser Hallen befand sich der Zugang von Osten her, wenn man zu jenen hinein wollte vom äußeren Vorhof her.* Wenn Galling v. a als Glosse streicht, so ist das wieder nur eine Konsequenz seines falschen Ansatzes. Auch so bleibt es ein Geheimnis, weshalb bei der von ihm vermuteten Lage der Halle und der Mauer vor ihr der Zugang nur von Osten erfolgte und nicht ebenso gut von Westen. Andrerseits bestätigt v. 9, daß die in v. 8 genannten Hallen tatsächlich die an der westlichen Umfassungsmauer des Vorhofs gelegenen Hallen sind. Denn „diese" werden unterschieden von „jenen", die das Thema des Abschnitts 42 1ff.

[1] Vgl. unt. S. 98 Anm. 3.

bilden. Und es wundert uns nun nicht mehr, daß der Zugang nur von Osten war. Bei der Lage der Halle und der Bauweise der Schutzmauer war es gar nicht anders möglich. Wenn wir nebenbei erfahren, daß der Zugang „*unterhalb* dieser Hallen" lag, so scheint sich zu ergeben, daß das Gelände vom äußeren Vorhof in Richtung auf die westliche Umfassungsmauer ebenfalls anstieg. War das etwa der Grund, weshalb die Vorhofshallen hier auf „Säulen", d. h. nach unserem Verständnis von v. 6[1] auf Substruktionspfeilern, ruhten? Aber natürlich konnten die Hallen auch aus anderen Gründen etwas über das Niveau des Vorhofs erhöht sein. Über etwas anderes dagegen wird man sich wundern, daß nämlich die Lage des Zugangs zwar nach diesen verhältnismäßig entfernt stehenden Vorhofshallen, aber nicht nach der Mauer bestimmt wird, deren Ende doch unmittelbar den Zugang bezeichnete. Aber auch diese Ortsangabe findet sich im Text; nur steht sie jetzt falsch abgeteilt und wohl in verderbter Form am Anfang des folgenden Verses.

Dieser Anfang (42 10aα) dürfte in seiner ursprünglichen Form lauten: *am 'Kopf' der Mauer des Vorhofs.* 𝔐 bietet: „an der Breite der Mauer des Vorhofs". Zur Not könnte man das Wort רחב als „Breitseite" verstehen, wie z. B. 1. Kön. 6 3. Sachlich käme es auf dasselbe hinaus; gemeint ist in jedem Falle „das Ostende der Mauer", die das Hallengebäude gegen den äußeren Vorhof abschirmt. Aber 𝔊 *κατὰ τὸ φῶς τοῦ ἐν ἀρχῇ περιπάτου* bezeugt außer den Wörtern גדר (= *φῶς*, vgl. v. 7) und חצר (= *περίπατος*) als drittes ראש (= *ἀρχή*), wenn auch in von 𝔐 abweichender Reihenfolge; und dasselbe בראש findet sich in 𝔐 an der entsprechenden Stelle v. 12, wo die gleichen Verhältnisse bei der großen Südhalle beschrieben werden[2].

Mit v. 10aα schließt die Beschreibung der großen Nordhalle ab. Was von דרך הקדים ab bis einschließlich v. 12 folgt, ist die nicht über das übliche Maß hinaus beschädigte, abkürzende Beschreibung des Gegenstücks auf der Südseite des Tempelbezirks. Der zur Verfügung stehende Raum verbietet es, auf die Wiederherstellung und Deutung des Textes näher einzugehen. Der verbesserte Text sei aber zum

[1] S. ob. S. 91f.
[2] S. unt. S. 98 Anm. 4.

Vergleich noch hierher gestellt: *Richtung ʿSüden'*[1] *befanden sich an dem Vorplatz und an dem „Bau" entlang Hallen* (11) *und ein Weg vor ihnen her, die aussahen wie die Hallen, die Richtung Norden standen: so lang wie sie ʿund so'*[2] *breit wie sie, und ʿdie'*[3] *Ausgänge den ihren ʿentsprechend'*[3] *und die Anordnung der ihren entsprechend und die Eingänge den ihren entsprechend.* (12) *Und ʿunterhalb'*[4] *der Hallen, die sich Richtung Süden befanden, war ein Eingang am Kopf des vor der ʿSchirmmauer'*[4] *her führenden Weges ʿ '*[4], *Richtung Osten, wenn ʿman'*[4] *hinein wollte.* Deutlich bewegt sich die abkürzende Beschreibung der Südhalle in derselben allgemeinen Richtung wie die voraufgehende Darstellung der Nordhalle. Sie beginnt mit dem Gebäude als ganzem (vgl. v. 1) und nimmt dabei den Gang auf der Innenseite vorweg (vgl. v. 4), der hier (v. 11) als דרך anstatt dort als מהלך bezeichnet wird. Einwandfrei lautet die Lagebestimmung „an der גזרה und dem בנין entlang" (v. 10), läßt das Gebäude also unmittelbar an die westliche Umfassungsmauer sich anlehnen. Die Beschreibung beschränkt sich dann bei der Wiedergabe des großen Mittelstücks v. 2f. 5f. auf die Bemerkung, daß die Südhalle genau

---

[1] Lies mit 𝔊 הדרום; 𝔐 „Osten" ist eine Verschlimmbesserung, die die Richtungsangabe auf die in v. 10aα genannte Mauer beziehen will.

[2] Lies mit 𝔊 וכרחבן!

[3] Lies wahrscheinlich וכמוצאיהן! 𝔊 וככל מוצאיהן; aber das singuläre כל ist im Zusammenhang auffallend. 𝔊 hat wieder einmal aufgefüllt, statt einen zuviel geschriebenen Buchstaben zu streichen; vgl. den Fall על־פני ההיכל v. 8 ob. S. 96f. bei Anm. 1.

[4] V. 12 entspricht — nur in teilweise abweichender Reihenfolge und Formulierung der Gliederung — den vv. 9 und 10aα und ist von daher zu verstehen. So steht v. 12a parallel v. 9a: וכפתחי הלשכות אשר דרך הדרום parallel ומתחת הלשכות האלה; das in Anlehnung an die vorangehenden Ausdrücke des v. 11 zurechtgestutzte וכפתחי ist also in ומתחת zu verbessern. פתח v. 12 entspricht המבוא v. 9. Was in v. 9 noch folgt, hat in v. 12bγ sein Gegenstück ganz am Ende: מהקדים (9bα) parallel דרך הקדים (12bγ) und בבאו להנה מהחצר החצנה (9bβγ) parallel בבואן (12bγ). Das letzte Wort ist also vermutlich in בבאו zu ändern; ob dahinter die v. 9bγ entsprechenden Worte ausgefallen sind, kann man fragen. Schließlich findet sich auch zu dem Schlußstück der Beschreibung des Zugangs zur Nordhalle v. 10aα die Entsprechung bei der Südhalle, nur daß die entsprechende Angabe hier das Mittelstück bildet in Gestalt von v. 12aγ bαβ; aber offensichtlich steht בראש דרך דרך בפני הגדרת הגינה v. 12 parallel ברחב גדר החצר v. 10aα, wo das erste Wort mit hoher Wahrscheinlichkeit in בראש zu ändern ist (s. ob. S. 97f. bei Anm. 2). Der Unterschied ist nur der, daß in v. 12 noch der in v. 9 nicht besonders erwähnte Gang zwischen Mauer und Halle genannt — das doppelte דרך erklärt sich wohl als Dittographie — und daß die Mauer nicht als גדר החצר wie in v. 10aα, sondern mit dem etwas dunklen Ausdruck הגדרת הגינה bezeichnet wird, von dem im obigen Text sofort im nächsten Absatz die Rede ist.

so aussah wie die Nordhalle und in den Maßen sowie in der Gliederung mit ihr völlig übereinstimmte (v. 11). Dabei werden, abweichend vom vorangehenden Text, die „Ausgänge" besonders erwähnt. Damit sind die Ausgänge auf den oberen Gang gemeint. Die Ausgänge auf den unteren Gang werden פתחים genannt, genau wie in v. 4b. Der Generalorientierungspunkt ist eben, dem Standpunkt des Propheten draußen im äußeren Vorhof entsprechend, der „Zugang" (מבוא v. 9!) an der Nordost- bzw. Südostecke, der bei der Südhalle übrigens ebenfalls als פתח „Eingang" bezeichnet wird, so daß auch diese Verwendung des Wortes פתח noch einmal beweist, daß mit jenen פתחים die Öffnungen am unteren Gang, folglich mit den מוצאים die am oberen nach dem בנין und der גזרה hin gemeint sind. Das bedeutet aber, daß die Beschreibung in v. 11 (Ausgänge — Anordnung — Eingänge) den Blick von der obersten zur untersten Stufe wandern läßt, genau wie in v. 3 (innerer Vorhof — Pflaster des äußeren Vorhofs) und in v. 5f. (obere — untere und mittlere Hallen), und bestätigt damit unsere oben vorgetragene Auffassung des Zusammenhangs in v. 3–6 und besonders der Lage des in v. 4 erwähnten Ganges.

Die Beschreibung endet schließlich im dritten Teil hier (v. 12) wie dort (v. 7-10aα) folgerichtig beim Haupteingang am Kopf der Mauer und des auf der Innenseite an ihr entlang führenden unteren Ganges. Die in v. 12aαβ genannten Hallen müssen also die draußen im Vorhof an der großen Umfassungsmauer gelegenen sein. Neu ist nur — abgesehen von der Tatsache, daß der Gang (wieder wie der andere in v. 11aα als דרך bezeichnet) besonders erwähnt wird — der Ausdruck für die Mauer, der den Auslegern schon viel Kopfzerbrechen bereitet hat. Soviel ist sicher, daß er nach der Anlage des ganzen Textes[1] der Parallele גדר החצר in v. 10 entspricht. Daraus ergibt sich, daß die beiden Wörter הגדרת הגינה sachlich nicht zu trennen sind und nicht etwa mit Galling aus dem zweiten ein ganz neues Datum zu gewinnen ist, zu dem im Hauptabschnitt v. 1–10aα jede Analogie fehlt[2]. Ebenso sicher dürfte

[1] S. dazu ob. S. 98 Anm. 4.

[2] Galling denkt an einen „Sperrplatz in Ostrichtung"; er liest mit Richter וגזרה für הגינה, zieht das folgende דרך הקדים syntaktisch hinzu und streicht בבואן Diese Konstruktion verstößt völlig gegen den oben S. 98 Anm. 4 herausgearbeiteten Parallelismus zu v. 9f., ganz abgesehen davon, daß das Wort גזרה wieder in einer unzulässig erweiterten Bedeutung verstanden wird (dazu s. ob. S. 81f.). (Fortsetzung der Fußnote S. 100)

sein, daß der Text in der massoretischen Form nicht richtig überliefert ist; kein Wunder, da es sich um einen ausgesprochenen terminus technicus zu handeln scheint. Völlig abwegig ist der Vorschlag in BH³, unter Berufung auf v. 10 aus הגדרת ein הגזרה und aus הגינה ein והבניה zu machen. Mir scheint das Femininum גדרת bzw. גדרה nicht im mindesten beanstandet werden zu können; es ist zwar nie im Singular, dafür aber im Plural oft genug belegt. Fraglich kann nur sein, ob גדרת, wie es hier scheint, wirklich ein status absolutus ist oder ob man den Artikel streichen muß. Die Entscheidung hängt von der Auffassung der Form הגינה ab. Nach der massoretischen Punktation scheint es ein Substantiv sein zu sollen, das dann freilich keine Verbindung zu הגדרת hat. Die Wurzel wäre dann הגן, die bis heute unerklärt ist[1]. Aber könnte das ה nicht auch als Artikel verstanden werden? Der Rest wäre dann entweder ein Adjektiv oder ein Substantiv, je nachdem, ob der Artikel vor גדרת zu Recht steht oder nicht. Mir scheint die zugrunde liegende Wurzel in der Tat die von גנן zu sein. Ein Wort mit der Bedeutung „beschützen, beschirmen, bedecken" würde vortrefflich in den Zusammenhang passen. Eine gewisse Schwierigkeit bereitet nur der lange Stammvokal, der auf eine Wurzel גין hinzudeuten scheint[2]. Aber unüberwindlich ist diese Schwierigkeit nicht. Wie איש meiner Meinung nach von der im Habakuk-Kommentar vom Toten Meer (VI 11) ans Licht gekommenen Wurzel אשש mit Vokalsteigerung statt Vokaldehnung gebildet ist oder wie

---

(Fortsetzung der Fußnote 2 von S. 99)

Auch sonst ist Gallings Textbehandlung in dem in Rede stehenden Abschnitt wenig glücklich. In v. 10 hat er den Einschnitt verkannt und konstruiert aus v. a α und dem Anfang von v. a β den Satz: „In der Breite ʿdes inneren Vorhofes aber befand sich eine Mauer' für den Ostweg." Was der Satz bedeuten soll, erfährt man nicht. Ebenso willkürlich wird im Rest des v. 10 gestrichen und hinzugefügt, so daß sich der Satz ergibt: „ʿUnd' vor dem Sperrplatz ʿ ' waren Hallen ʿan der Südseite'"; hier fällt das בנין der Auslegung zum Opfer. In v. 11 soll das letzte Wort וכפתחיהן Dittographie aus dem Anfang von v. 12 sein. Die schlimmste Verdrehung muß sich v. 12 gefallen lassen, von dem kaum ein Stein auf dem anderen bleibt. Als ursprünglicher Text wird vermutet: „ʿUnd die Eingänge' der Südhallen waren ʿwie die Eingänge der ersten Halle' (כפתחי הלשכה הראשונה) ʿ '. ʿUnd vor ihnen war eine Mauer' (ולפניהן גדר), ʿund ein Sperrplatz' in Ostrichtung ʿ '." Die Fülle der Änderungszeichen zeigt, daß dem Ausleger doch wohl die Fühlung mit dem Text verlorengegangen sein muß.

[1] S. Köhler, Lexicon s. vb., aber auch Gesenius-Buhl.

[2] Sie ist sonst nicht zu belegen; zu dem nomen locale גינת s. ob. die Fortsetzung.

מיץ mit מצץ zusammenhängt, so könnte der Fall bei גִּנָּה entsprechend liegen. Wie in איש „Mann" das i zur Unterscheidung von אש „Feuer" gesteigert zu sein scheint, so könnte גינה zur Unterscheidung von גִּנָּה „Garten" gebildet sein. Auf diese Weise würde auch der umstrittene Name גינת eine brauchbare Erklärung finden als Ortsname, der so etwas wie „Einhegung" bedeutet[1]. In dem Namen hätte sich eine ältere Form des uns beschäftigenden Appellativums erhalten. Aber besser denkt man vielleicht an einen Schreibfehler etwa derart, daß zwischen ג und נ durch Haplographie einmal ein נ ausgefallen ist und die Form parallel zu גלילה, חנינה, עלילה gebildet war. Es ist auch an den Fall Thr. 1 8 zu erinnern, wo das bekannte Wort נִדָּה in der Form נידה erscheint, was nach den Erfahrungen mit den Handschriften vom Toten Meer unter Umständen nicht einmal als Schreibfehler anzusprechen ist[2]. Die Frage, ob Adjektiv oder Substantiv, muß nach Lage der Dinge offenbleiben, da z. B. die Vokalfolge a — î gerade auch für Adjektiva häufig bezeugt ist[3]. Doch ob so oder so, es dürfte sich von selbst empfehlen, in der Konsonantenfolge הגינה ein von 𝔐 nicht mehr verstandenes und vielleicht auch verschriebenes Nomen von der Wurzel גנן zu erblicken und den Ausdruck הגדרת הגינה mit „Schutzmauer" zu übersetzen.

Nicht nur der zuletzt erörterte Ausdruck, sondern der ganze v. 12, in dessen Zusammenhang er steht, dürfte ein Musterbeispiel dafür sein, daß der von Bertholet[4] gerade im Blick auf v. 12 geprägte, aber für die gesamte Textbehandlung des Abschnittes 42 1 ff. in den letzten Jahrzehnten typische Satz weit über das Ziel hinausschießt: „Den Text im einzelnen rekonstruieren zu wollen, ist ein fruchtloses Beginnen." Die vorliegende Abhandlung hofft, den Beweis erbracht zu haben, daß die Überlieferung in 𝔐 zuverlässiger ist, als mancher Ausleger wahrhaben möchte, und daß wir durchaus nicht „aufs Raten angewiesen"[5] sind, daß ferner trotz guter

[1] 1. Kön. 16 21 f. Vgl. W. Borée, Die alten Ortsnamen Palästinas, Diss. Leipzig 1930, S. 31! Andere denken an einen Personennamen.

[2] Ein i als Stammvokal ist auch in der stat. cstr.-Form גִּנַּת bezeugt: Ct. 6 11 Esth. 1 5 7 7.

[3] Vgl. Bauer-Leander § 61 n α und § 61 o γ.

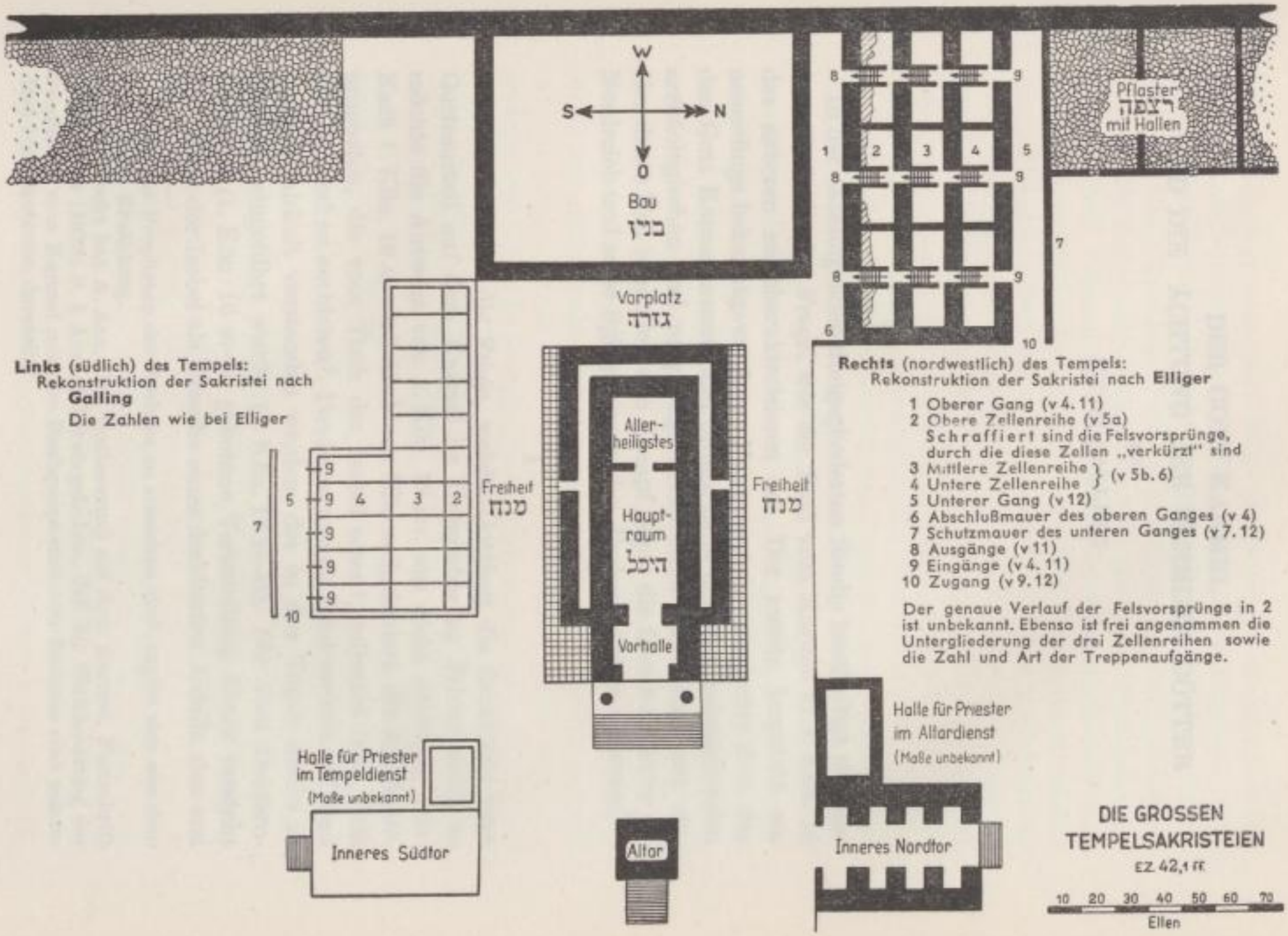
[4] Das Buch Hesekiel 1897, S. 214.

[5] So Cornill, zitiert bei Galling a. a. O. S. 147; vgl. auch Bertholet a. a. O. S. 211, der ein anderes Stück des übertrieben pessimistischen Urteils von Cornill zitiert.

archäologischer Kenntnisse und richtiger Einzelerkenntnisse die von Galling[1] angewandte Methode nicht zum Ziele führt, die von einem vermeintlichen archäologischen Verstehen zu bestimmten Textemendationen weiterschreitet. Galling ist sich der Grenzen seines Versuches durchaus bewußt. Unser Beitrag meint, bei wesentlich konservativerer Behandlung des Textes im Verständnis ein Stück weitergekommen zu sein.

Das in der beigefügten Zeichnung anschaulich gemachte Ergebnis ist dies, daß die beiden von Galling richtig als dreistufige Bauwerke erkannten Hallengebäude — sie dienten nach v. 13f. ähnlichen Zwecken wie die Sakristeien der christlichen Kirchen — tatsächlich einen rechteckigen Grundriß aufwiesen und nördlich und südlich des sogenannten „Baus" unmittelbar an die westliche Umfassungsmauer des Tempelbezirks angrenzten. Durch je einen an den Längsseiten entlangführenden Gang waren sie von den Nachbargebäuden getrennt. Von den Gängen war der auf der Innenseite durch eine kurze Quermauer gegen den äußeren Vorhof hin abgeschlossen; am freien Ende dieser Mauer setzte wahrscheinlich ein Gitter an, das auf der Grenze des מגה entlangführend die Hallen am inneren Vorhof erreichte. Der Gang auf der Außenseite war durch eine 50 Ellen lange Parallelmauer gegen den äußeren Vorhof abgeschirmt; an seinem Ostende befand sich das Eingangstor.

[1] Vgl. a. a. O. S. 147 unten.



Links (südlich) des Tempels:
Rekonstruktion der Sakristei nach **Galling**
Die Zahlen wie bei Elliger

Rechts (nordwestlich) des Tempels:
Rekonstruktion der Sakristei nach **Elliger**

1 Oberer Gang (v 4. 11)
2 Obere Zellenreihe (v 5a)
Schraffiert sind die Felsvorsprünge, durch die diese Zellen „verkürzt" sind
3 Mittlere Zellenreihe } (v 5b. 6)
4 Untere Zellenreihe }
5 Unterer Gang (v 12)
6 Abschlußmauer des oberen Ganges (v 4)
7 Schutzmauer des unteren Ganges (v 7. 12)
8 Ausgänge (v 11)
9 Eingänge (v 4. 11)
10 Zugang (v 9. 12)

Der genaue Verlauf der Felsvorsprünge in 2 ist unbekannt. Ebenso ist frei angenommen die Untergliederung der drei Zellenreihen sowie die Zahl und Art der Treppenaufgänge.

DER GOTT KARMEL
UND DIE ÄCHTUNG DER FREMDEN GÖTTER

VON

KURT GALLING

In der nachfolgenden dreigegliederten Studie beschäftigt sich der erste Teil mit der Frage, wie der Baal vom Karmel in 1. Kön. 18 des näheren zu charakterisieren sei. Der zweite bespricht ein neuerdings bekanntgewordenes Monument aus römischer Zeit, das den Gott Karmel nennt, und ordnet es in den ihm zukommenden archäologischen und religionsgeschichtlichen Zusammenhang ein. Der dritte Teil behandelt den Kampf gegen die fremden Götter im Nordreich und seine Spiegelung in den diesbezüglichen Gesetzen.

I

Stellt man sich die Frage, welche Gottheit die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel im Gegenüber zu Jahwe sieht, so möchte die Antwort von 1. Kön. 18 19f. aus nicht schwierig sein. Nach 1. Kön. 18 19 wird Ahab von Elia aufgefordert, die 450 Baalspropheten, die vom Tisch der Isebel essen[1], mitsamt dem Volk zum Karmel zu entbieten[2]. Das kann nur als Rückverweis auf eben jenen Baalskult verstanden werden, der in den Tagen Ahabs in *Samaria* eingeführt wurde (1. Kön. 16 29–32). Die vom Deuteronomisten (1. Kön. 16 30–33) gebotene Verurteilung Ahabs versteht die Heirat der Isebel als Ursache eines dezidierten Abfalls, den erst

[1] Daß die Propheten der Aschera zu streichen sind, ergibt sich aus dem Schluß der Erzählung.

[2] Mit Recht hat A. Alt, Das Gottesurteil auf dem Karmel, Festschrift Georg Beer (1935) S. 4 Anm. 5 hervorgehoben, daß die Gleichsetzung der Propheten vom Karmel mit den Baalspropheten von Samaria eine sekundäre Interpretation darstellt.

Jehu durch die Vernichtung aller Baalsanhänger ahndet. Die phönikische Prinzessin war, wie der Deuteronomist den Annalen entnahm, die Tochter Ittobaals, den er als „König der Sidonier" bezeichnet. Dies ist ein Irrtum, da Ittobaal König über *Tyrus* war, aber der Terminus meint vielleicht nur, daß man in Ittobaal einen ganz Phönikien beherrschenden König sehen solle[1]. Muß man den Baalskult der Isebel mit Tyrus in Verbindung bringen, dann liegt es nahe, nicht nur den Baal von Samaria, sondern auch den vom Karmel mit dem tyrischen Hauptgott *Melkart*[2] gleichzusetzen. Dergestalt hat man fast durchgängig bei dem von Elia bekämpften Baal an den tyrischen Melkart gedacht[3]. Einwände dagegen sind neuerdings von A. Alt[4] und O. Eissfeldt[5] erhoben worden, auf deren Darlegungen wir noch zurückkommen. Zuvor soll jedoch auf eine Studie von R. de Vaux eingegangen werden, die mit besonderem Nachdruck die Melkart-Interpretation vertritt. Dies dürfte sich um so mehr empfehlen, als die Studie während des Krieges erschienen und an entlegener Stelle veröffentlicht ist[6]. De Vaux identifiziert das Karmelheiligtum von 1. Kön. 18 mit *r'š ḳdš* der Thutmoses-Liste[7], setzt jedoch die Szene nicht auf der Karmelspitze, sondern 20 km landeinwärts bei *el-muḫraḳa* an. Für das 9. und 7. Jahrhundert v. Chr. zeigen die neu gefundene Melkartstele von Aleppo[8] und der Vertrag Assarhaddons[9], daß dem Gotte

---

[1] O. Eissfeldt, Art. Tyrus in Pauly-Wissowa, 2. Reihe, XIV 1 (1943) Sp. 1885.

[2] W. Preisendanz, Art. Melkart in Pauly-Wissowa, Suppl. VI (1935) Sp. 294ff.; R. Dussaud, Melqart in Syria 25 (1946/48) S. 205ff.

[3] G. Hölscher, Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion (1922) S. 90; L. Köhler, Theologie des Alten Testaments (1936) S. 61; W. F. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum (1949) S. 305 (modifiziert in Anm. 51 auf S. 445).

[4] A. Alt, Das Gottesurteil auf dem Karmel, Festschrift Georg Beer (1935) S. 1ff.

[5] O. Eissfeldt, Baʿalšamēm und Jahwe, ZAW N. F. 16 (1939) S. 1ff.

[6] R. de Vaux, Les prophètes de Baal sur le mont Karmel, Bulletin du musée de Beyrouth 5 (1941) S. 7ff.

[7] Genau wie F. M. Abel, Géographie de la Palestine I (1933) S. 350 und S. Yeivin, Journal of E yptian Archaeology 35 (1950) S. 51. Nach der vorangehenden Nennung von Akko ist die Gleichsetzung des *r'š ḳdš* mit dem *ras esch-schaḳḳa* (M. Noth, ZDPV 64 [1941] S. 62) weit wahrscheinlicher.

[8] Veröffentlicht von M. Dunand, Bull. du musée de Beyrouth 3 (1939) S. 65ff.

[9] Texte des Assarhaddonvertrages bei E. Weidner, AfO 8 (1932) S. 32.

Melkart eine weitreichende Bedeutung zukam. Das Wesen des Jahwe konkurrierenden Gottes läßt sich nach Meinung DE VAUXS aus den Reden Elias an das Volk und an die Baalspropheten eruieren. Das „Wie lange wollt ihr hinken auf beiden Seiten?" meint nach der Grundbedeutung von *psḥ* und der Übersetzung von *sʿpjm* in der Septuaginta[1] ein die Kniekehlen-Einknicken und kennzeichnet den heiligen Tanz. Der bei Heliodor, Aethiop. IV 17, 1 für den heiligen Tanz zu Ehren des Herakles (Melkart) gebrauchte Ausdruck *ἐποκλάζειν* erinnert an das in 1. Kön. 19 18 für den Baalskult gebrauchte Verbum *krʿ*, das in der Septuaginta mit *ὀκλάζειν* wiedergegeben ist. Man wird dem durchaus beistimmen können, daß die beiden Wendungen *psḥ ʿl hsʿpjm* und *brkjm ʾšr krʿw* dasselbe besagen, doch ist ein derartig gekennzeichneter Kulttanz auch bei einem anderen phönikischen Gott denkbar. DE VAUX selbst erinnert an den *baʿal marḳōd* von *bērūt*. Da Raserei und Selbstverstümmlungen in der Ekstase bei Propheten auch sonst im syrischen Raum begegnen[2], ergibt sich ebenfalls kein eindeutiger Hinweis auf Melkart. Eine wesentliche Rolle bei der Argumentation DE VAUXS spielt die Rede Elias an die Baalspropheten: „Rufet doch recht laut, er ist ja ein Gott! Vielleicht hat er gerade Besorgungen oder Angelegenheiten zu regeln[3] und ist dabei unterwegs! Vielleicht schläft er und muß erst aufwachen" (1. Kön. 18 27). Die Vielgeschäftigkeit des Gottes spiegele sich in der des gottgleichen Königs von Tyrus in Ez. 28. Auch zeigen die Münzen von Tyrus Melkart auf einem geflügelten Seepferd durch die Meere fahrend! So hat sich der Melkartkult in der ganzen Weite des Mittelmeeres verbreitet; man findet ihn in Cypern, in Sardinien, in Utika[4] und Gades. Das alles sind, wie auch die Expedition des Gottes in Libyen[5], Zeichen für die *Wanderungen* des Gottes. *Deshalb* spricht Elia von Beschäftigungen und Reisen des Gottes. Und nicht anders steht es mit dem Aufwecken des Baal durch lautes Rufen. Josephus, Ant. VIII § 146 berichtet von einem Erweckungsfest des Melkart-

---

[1] LXX gibt *sʿpjm* mit *ἰγνῖαι* (Kniekehlen) wieder.

[2] G. HÖLSCHER, Die Profeten (1914) S. 135ff.

[3] In Sir. 13 26 sind die beiden Worte *sīg* und *sīḥ* in umgekehrter Reihenfolge zusammengestellt; vgl. R. SMEND, Die Weisheit des Jesus Sirach (1906) S. 129.

[4] Zum Melkartkult in Nordafrika vgl. ST. GSELL, Histoire ancienne d'Afrique du Nord IV 2 (1920) S. 303ff.

[5] Erwähnt bei Eudoxos von Knidos, Athen. IX, 392.

Herakles im Monat Peritios; das wäre nach dem sidonischen Kalender der April und nach dem von Tyrus die dem 16. Februar folgenden 30 Tage, also ein damals jedenfalls genau datiertes Frühlingsfest[1]. Es gab zu diesem Kultakt bestellte Priester, wie eine Inschrift in *ʿammān*[2] und der an verschiedenen Orten nachweisbar phönikische Terminus *mḳm 'lm*, „Aufwecker der Gottheit", beweisen. Zwar wissen wir nicht, wie das Erweckungsfest in Tyrus zur Zeit des Elia gefeiert wurde; immerhin kann man Altar und Feueropfer als „Reduktion eines Scheiterhaufen-Ritus" deuten.

Diesen Darlegungen ist Folgendes entgegenzuhalten: Wo uns eine *interpretatio graeca* des Gottes vom Karmel begegnet (s. II), fehlt eine Gleichsetzung mit Melkart-Herakles. Ferner ist bei dieser Auslegung von 1. Kön. 18 27 das Schwergewicht des Zwischensatzes „er ist ja ein Gott" unterschätzt. Der Zwischensatz kann meines Erachtens nichts anderes bedeuten, als daß Elia nach der Darstellung des Erzählers die Göttlichkeit des von seinen Gegnern angerufenen Gottes *grundsätzlich* leugnet. Dann aber ist es unwahrscheinlich, daß der Erzähler ihn in seiner Verhöhnung auf phönikische Göttertraditionen, speziell die des Melkart-Herakles, Bezug nehmen läßt. Zedierte Elia den Gegnern ernsthaft ein zeitweiliges Fernsein des Gottes, so verlöre die Stunde ihren Entscheidungscharakter. Auch unterstellen sich ja die Propheten dem Vorschlag Elias, im Feuerwunder am Altar die Prüfung zu sehen, und müssen dann auch mit einer Präsenz ihres Gottes rechnen. Mit anderen Worten, die hypothetische Setzung einer anderweitigen Beanspruchung des Gottes vom Karmel ist nach der Wiedergabe von Elias Rede *ironisch* gemeint, und es bedarf für die gebrauchten Wendungen keines Rückgriffes auf Melkarttraditionen. Was das Aufwecken des Gottes angeht, so war dieses im Kult des Erweckungsfestes an einen ganz bestimmten Termin gebunden. Würde die Begegnung zwischen Elia und den Propheten mit diesem Termin nicht korrespondieren — eine konkrete Angabe fehlt im Text —, so hätte ein Hinweis oder eine Anspielung auf dieses Fest den Baalspropheten ein Stichwort geliefert, von dem aus sie das Nichteingreifen des Gottes rechtfertigen konnten. Was schließlich das Opfer eines Jungstieres im Holocaustum angeht, so gehört das zu den normalen Opferbräuchen in Phönikien nicht anders als in Israel;

[1] Vgl. Pauly-Wissowa XXXVII (1937) Sp. 861.
[2] Revue Biblique 15 (1908) S. 570ff.

und *nichts* deutet darauf hin, daß es ein reduziertes Scheiterhaufen-Ritual vom sterbenden und auferstehenden Gott andeutet. Das mit 1. Kön. 17 1 (Beginn der Dürre) korrespondierende Stück 1. Kön. 18 41 ff. ist ein selbständiges Erzählungsmotiv und kann nicht rückbezüglich als ein Zeichen eines Fruchtbarkeitskultus bzw. eines mit dem auferstehenden Gott in Verbindung stehenden Vegetationsritus gedeutet werden. Die Gleichsetzung des Gottes vom Karmel mit Melkart, die aus der eigentlichen Erzählung ohne den Eingang kaum in dieser dezidierten Weise entfaltet worden wäre, muß nun auch deswegen als höchst problematisch bezeichnet werden, weil die Nennung der Baalspropheten der Isebel in 1. Kön. 18 19 erst vom Erzähler eingefügt ist. A. Alt hat durchaus Recht, wenn er für die Szene selbst von Propheten eben dieses dort am Karmel verehrten Gottes spricht: „Die ursprüngliche Erzählung hat das Aufgebot der Propheten überhaupt nicht besonders erwähnt; sie kamen von selbst, wenn sich König und Volk im Heiligtum ihres Gottes versammelten.“ Das heißt dann aber weiter: Die Erzählung „handelt von dem Baal eben dieses Heiligtums, dem Baal des Karmel, einem Berggott gleich dem Baal des Libanon oder dem Baal des Hermon und vielen anderen“[1]. Welche besonderen Qualifikationen dem Gott vom Karmel zugeschrieben werden und welchem phönikischen Gott er in diesen Qualifikationen vergleichbar wäre, bleibt dann noch eine offene Frage. Wir werden darüber im zweiten Teil zu sprechen haben. O. Eissfeldt, der früher auch der Melkartdeutung zuneigte[2], ist in dem o. S. 106 Anm. 5 genannten Aufsatz dafür eingetreten, in dem von jahwistischen Kreisen insbesondere der Zeit Elia-Elisas bekämpften Gott den phönikischen Baalschamem zu sehen. Es ist unbestreitbar, daß Baalschamem vielerorts im phönikischen Raum, später auch darüber hinaus, verehrt wurde, und daß es sich dabei nicht um einen Titel, sondern um einen durch eben diesen seinen Eigennamen bestimmten Gott handelt[3]. Es spricht auch einiges dafür, daß man in *Samaria* einen in seinem Wirkungsbereich universalen und kosmischen Himmelsbaal propagierte; aber auch Melkart ist über den politischen Bereich — man deutet seinen Namen ja zumeist in

---

[1] A. Alt a. a. O. S. 5 und Anm. 6.

[2] O. Eissfeldt, Gott und Götzen im Alten Testament, Theol. Stud. u. Krit. 103 (1931) S. 137.

[3] So Avi-Yonah, Israel Exploration Journal 2 (1952) S. 123.

dieser Richtung — ein universaler Gott (der Unterwelt)[1]. Ich würde es nicht für unwahrscheinlich halten, daß hinter dem Baal in *Samaria* der Himmelsbaal steht[2], aber bezweifeln, ob der Berggott vom *Karmel* wirklich den Namen Baalschamem geführt hat. In dieser Frage helfen Texte der Spätzeit weiter, denen wir uns im Zusammenhang des neu gefundenen Monuments vom Karmel zuwenden.

II

Der kurz vor Alexander anzusetzende Periplus des Pseudo-Skylax nennt neben Alt-Haifa den Berg Karmel und bezeichnet ihn als Heiligtum des Zeus[3]. Diese *interpretatio graeca* kann als Hinweis darauf genommen werden, daß es sich um einen Gott handelt, dessen Qualifikation keine weitere Spezifizierung zuläßt. Sie besagt jedoch kaum mehr, da es sich, wie etwa das Gegenbeispiel des Zeus Kasios zeigt, auch um eine abgekürzte Wendung handeln könnte. Mit dem Namen des Berges setzt Tacitus in seinen Annalen II 78 um 100 n. Chr. das Heiligtum in Verbindung: „Zwischen Judäa und Syrien ist der Karmel; so nennen sie den Berg *und* den Gott. Weder ein Gottesbild noch ein Tempel existiert nach der Aussage der meisten Gewährsmänner (*sic tradidere maiores*) — dort —, sondern nur ein Altar und Gottesdienst.“ Damit korrespondiert die Inschrift des sogleich zu besprechenden Fundstückes vom Karmel, das eine Weihung an den heliopolitanischen Zeus Karmel aufweist[4]. Das Fragment des marmornen Kolossalfußes, auf dem diese Weihung steht[5], ist zunächst einmal wegen seines Fundortes wichtig. Der Kolossalfuß, den die Abbildungen 3 und 4 in zwei Ansichten zeigen, ist im Mar-Eljas-Kloster auf der *Karmelspitze* aufgetaucht. Hier hat der Marmorfuß jahrzehntelang gelegen, ehe man auf ihn aufmerksam wurde. Stammt aber der Marmorfuß,

---

[1] W. F. Albright, Archaeology and the religion of Israel (²1946) S. 81.

[2] Dies nimmt auch O. Procksch, Theologie des Alten Testaments (1950) S. 137 an.

[3] Vgl. K. Galling, Die syrisch-palästinische Küste nach Pseudo-Skylax, ZDPV 61 (1938) S. 79f.

[4] M. Avi-Yonah, Mount Carmel and the god of Baalbek, Israel Exploration Journal 2 (1952) S. 118ff. mit 2 Abbildungen.

[5] Unsere Abbildungen 3 und 4 sind nach den Photos in dem vorgenannten Aufsatz gezeichnet. Dabei ist die für die Photographie vorgenommene Einweißung der Buchstaben fortgelassen und die Inschrift durch Schattengebung kenntlich gemacht.

was schwerlich zu bezweifeln ist, von der Karmelspitze, so muß das Heiligtum des Gottes an eben dieser Stelle angesetzt werden. Das hat zunächst nur für die römische Zeit Gültigkeit, aber auch für die *Küsten*beschreibung im Periplus des Pseudo-Skylax gilt das-

Votivfüße

1. Jerusalem 2. Beirut 3.–4. Karmel 5. Akko-Ptolemais

selbe[1]. Für ein Heiligtum auf der Karmelspitze spricht ferner ein leider unbeschrifteter römischer Altar (in Haifa), der von der Haifa zugewandten Seite der Karmelspitze, des genaueren von der sogenannten „Prophetenschule", stammt[2]. Man darf bei der Zähigkeit, mit der Kulte an ihrem Kultort haften, auf Grund des neueren Fundes mit noch stärkerem Nachdruck, als es früher schon geschah, behaupten, daß auch der Baalsaltar des Gottes vom Karmel und der ihm unmittelbar benachbarte Jahwealtar des 9. Jahrhunderts v. Chr. auf der Karmelspitze zu suchen sind, und muß die sehr viel jüngere Tradition, die an *el-muḥraḳa* denkt, als zweitrangig beiseite lassen. Wie ist der marmorne Kolossalfuß nun zu ergänzen und zu deuten? Avi-Yonah hält ihn für den Rest einer Kolossalstatue aus dem 2. nachchristlichen Jahrhundert. Marmorne Kolossalstatuen sind in Syrien und Palästina nicht gerade häufig, auch möchte man nach weiteren Fragmenten fragen, die die Hypothese unterstützen. Immerhin gibt es aus hellenistischer und römischer Zeit einige Monumente, die hier genannt werden können. In *Bethsean*[3] fand man einen überlebensgroßen Kopf von einer Kolossalstatue mit den Zügen Alexanders des Großen. Zu ihr bemerkt C. Watzinger: „Die an diesen Fund angeknüpfte Vermutung (von H. Thiersch in GGN 1932 S. 52ff.), der Kopf könne von einer *Kult*statue des hellenistischen Tempels stammen, ist ebenso ungewiß wie die darauf gegründete Deutung des Bildes als synkretistische Mischung eines Dionysosbildes mit den alexanderähnlichen Zügen des Königs Antiochus IV. selbst." Sehr zurückhaltend fragt C. Watzinger a. a. O. dann weiter: „Stammt vielleicht von dem Kultbild des römischen Tempels — in Bethsean — der geglättete Finger einer Kolossalstatue mit dem Rest eines gebogenen Astes, der in demselben Bassin gefunden wurde[4]?" Von

---

[1] Ob im 4. vorchristlichen Jahrhundert auf dem Karmel ein Tempel stand — man denkt an Sunion als Merkzeichen der Seefahrer — oder nicht: die Erwähnung eines 20 km inlands gelegenen Temenos des Zeus (*el-muḥraḳa*) ist im Periplus denkbar unwahrscheinlich!

[2] A. E. Mader, Journal of Pal. Or. Soc. 7 (1927) S. 100.

[3] A. Rowe, The Topographie and History of Beth-Shan (1930) Tafel 55 und 45, 4.

[4] C. Watzinger, Denkmäler Palästinas II (1935) S. 21. Gehört der Finger zu einer Votivhand in einer gegenüber den Sabazioshänden abgewandelten Art? In Aboda Zara III 2 gelten Marmorhände und Marmorfüße im Gegensatz zu anderen Statuenteilen als Abgötterei; das weist auf Sarapisfüße und Sabazioshände.

einer lebensgroßen Kultstatue aus Marmor stammt ein mit Ringen geschmückter Arm in Beirut (1. Jahrhundert n. Chr.?). H. Seyrig sieht in ihm das Fragment eines in Beirut verehrten Jupiter Heliopolitanus[1]. Theoretisch ist es demnach möglich, daß im Karmelheiligtum ein marmornes Großbild des Gottes stand, obwohl man dann an eine Abwandlung des zur Zeit des Tacitus bildlosen Kultes denken müßte. Das bereitet keine Schwierigkeiten, da der Marmorfuß keinesfalls in das 1. Jahrhundert gehört. Aber *das* ist nun die eigentliche Frage: Kann man das vorhandene Fragment mit seiner Plinthe zu einer Kolossalstatue ergänzen? Und dies ist meines Erachtens eindeutig zu *verneinen*. Das Gewicht einer lebensgroßen oder überlebensgroßen Marmorfigur verlangt eine mindestens 20 cm dicke Standplatte (Plinthe). Wir besitzen genügend Beispiele, um dies mit Sicherheit sagen zu können[2]. Die am äußeren Rand mit grobem Schlag roh bearbeitete Plinthe wird bei der antiken Statue in eine Basis eingelassen[3] und in dieser verankert. Eine beabsichtigte Inschrift wird dann *auf der Basis* eingemeißelt. In allen Fällen werden die beiden Füße der Statue, wie auch ihre Stellung sei, von einer das Ganze umrahmenden und umfassenden Plinthe aufgenommen. Es gibt kein Beispiel dafür, daß gleichsam jeder Fuß eine einzelne Plinthe erhält, wie wir es nach dem vorhandenen Fragment bei der Einbuchtung der Plinthe auf der Innenseite des (rechten) Fußes annehmen müßten. Auch wenn die Plinthe sich nach 20 cm zum linken Fuß herüberwände, verlöre die so geformte Plinthe ihren Charakter als Standplatte. Der Bildhauer hätte durch eine derartige Plinthe die Standfähigkeit eines über 3 m hohen Marmorbildes stark gefährdet! Nähme man diesen höchst unwahrscheinlichen Fall für das Gottesbild vom Karmel an, so würde die nur 5 cm hohe Plinthe in einer unter allen Umständen zu fordernden Basis verschwinden. Die Weihinschrift wäre dann nicht mehr zu lesen! Glaubte man aber, daß die Statue *ohne Basis* auf der 5 cm

---

[1] H. Seyrig, Heliopolitana, Bull. du musée de Beyrouth 1 (1937) S. 85ff.

[2] Vgl. E. Buschor, Altsamische Standbilder II (1934) Abb. 85 für die ältere, R. Kekulé von Stradonitz, Die griechische Skulptur 3. Aufl. (1922) S. 155 für die jüngere griechische Zeit. G. Lippoldt, Kopie und Umbildung griechischer Statuen (1923) behandelt S. 95ff. die Plinthen römischer Statuen.

[3] Auf Abbildungen kaum nachweisbar, da die Statuenaufnahmen selten die Oberfläche der Basis zeigen. Ein Beispiel aus Priene bei Kekulé von Stradonitz a. a. O. S. 251.

hohen Plinthe auf dem Fußboden des Temenos gestanden hat, was ohne Analogie wäre, so blieben praktisch dem Betrachter der Statue die noch nicht 2 cm hohen Buchstaben der Weihinschrift so gut wie verborgen! Substituiert man schließlich eine Kolossalstatue des Gottes, der nach der Stifterinschrift dem Jupiter Heliopolitanus entspricht, so sollte man vermuten, daß die supponierte Statue mit dem festgeprägten Typus *dieses* Gottes übereinkommt. Beim Jupiter Heliopolitanus aber stehen die beiden Füße *unmittelbar* nebeneinander, d. h. zwischen den Füßen ist kein Platz für eine eingebuchtete Plinthe, wie sie nach dem Fragment von Avi-Yonah vorausgesetzt wird[1]. Aber auch abgesehen von dieser Erwägung, der keine entscheidende Beweiskraft zukommt, sprechen unseres Erachtens die rein technischen Beobachtungen und Schlüsse eindeutig dagegen, in dem Marmorfuß vom Karmel den Rest der Kolossalstatue eines Gottes zu sehen. Ergänzen wir den Fuß bis etwa zur halben Höhe des Unterschenkels[2] — oder ein noch geringeres Stück über dem Knöchel — mit einer glatten „Schnittfläche", so haben wir den keineswegs seltenen Typ eines Votiv-Fußes vor uns, über dessen Deutung sogleich zu sprechen ist. Vorab sei bemerkt, daß sich die Materialbeobachtungen an dem Karmel-Monument zwanglos mit der von uns vertretenen Interpretation vereinigen lassen. *Hier* genügt die Weihinschrift ohne Beifügung des Künstlernamens[3]. Ein Ex-Voto-Fuß von etwa einem halben Meter Höhe vermag auf einer Platte von 5 cm Höhe zu ruhen. Sie kann zugleich als Basis dienen, und eine auf ihr angebrachte Inschrift ist unschwer zu lesen, zumal wenn man annimmt, was nicht selten vorkam, daß das Monument auf einer Balustrade Platz hatte.

Bei einem aus Marmor oder Bronze hergestellten Fuß (mit oder ohne Sandale) und einem analogen Fußabdruck muß man, wie O. Weinreich[4] mit Recht hervorhebt, jeweils fragen, ob es sich um den Fuß (Fußspur) des Weihenden oder um den Fuß (Fußspur) des Gottes handelt[5]. Bei den fast durchweg zwei Fußabdrücke

---

[1] R. Dussaud, Jupiter Heliopolitain, Syria 1 (1920) S. 3ff.

[2] Einen Kolossalfuß eines Gottes, den der Geheilte deponiert, zeigt ein Relief des 4. Jahrhunderts aus Athen, Athen. Mitt. 18 (1893) Taf. 11.

[3] Avi-Yonah vermutet den Künstlernamen auf dem *linken* Fuß der supponierten Statue.

[4] O. Weinreich, *Θεοι επηκοοι*, Athen. Mitt. 37 (1912) S. 37.

[5] Vgl. Marg. Guarducci, Le Impronte del „Quo Vadis" e monumenti affini, figurati ed efigrafici, Atti della Pontificia Academia Romana di

(*βηματα* bzw. *ιχνη*) nebeneinander zeigenden Reliefplatten ist die Präsenz des *Weihenden* gemeint. Dieser wendet sich an einen *θεος επηκοος*, speziell an Gottheiten aus dem graeco-ägyptischen Bereich, bzw. an den *Θεος Υψιστος*[1]. Der Stifter bezeugt mit der Weihtafel, daß er persönlich im Heiligtum des Gottes anwesend war, er dankt ihm für die Heilung[2] und stellt sich — obschon körperlich abwesend — auch weiterhin unter den Schutz des Gottes. Daneben mag auch an die Nachfolge „in den Spuren" des Gottes gedacht sein[3]. So kommt es zu einer Verbindung von der Spur des Menschen zur Spur der Gottheit. Vielleicht schon ein Monument von Alexandrien, das von den *Ισιδος ποδας* spricht[4], sicher dagegen eine Stifterinschrift aus dem karischen Panamara[5], die vier goldene Fußspuren erwähnt, will sagen, daß der Weihende auf die Spur des Gottes traf. Mit der Darstellung des Götterfußes bzw. der Fußspuren bezeugt der Stifter das erfahrene Heil. Beispielhaft ist hierfür die einen Bronzefuß interpretierende Inschrift aus dem kleinasiatischen Termessos:
Θεῳ επηκοῳ Υψιστῳ Τυχιος... εστησεν συν τῳ εποντι ιχνει θεου[6].
Die besonders enge Verknüpfung *beider* Fußspuren kommt in der Inschrift eines merkwürdigen Monuments aus Beirut zum Ausdruck (Abb. 2). Das 0,38 m hohe Kalksteinfragment wurde Anfang des Jahrhunderts in Beirut gefunden und 1907 von A. Jalabert mit einer Zeichnung und einem deutend-beschreibenden Text bekanntgemacht[7]. Deutlich zu erkennen ist der Adler mit halb entfalteten

---

Archeologia (Serie III), Rendiconti, Vol. XIX, 1942/3 (1944) S. 305—344. Herrn H. Seyrig-Beirut habe ich für den Hinweis auf diese Studie und Herrn E. Dinkler-New Haven für die Übermittlung des mir auf anderem Wege nicht zugänglichen Aufsatzes zu danken.

[1] Übersicht über die Inschriften bei M. Guarducci a. a. O. S. 309—312. Ferner Kuruniotis-Thompson, The Pnyx in Athens, Hesperia 1 (1932) S. 197.

[2] Kuruniotis-Thompson a. a. O.: *Ευτυχια ευχην Θεωι Υψιστωι ανεθηκα.*

[3] Vgl. Hiob 23 11 und 1. Petr. 2 21 und ThWB III Sp. 409.

[4] Iscrizioni del Museo di Alessandria Nr. 104a. M. Guarducci a. a. O. S. 315 sieht in Isis den Eigennamen der Stifterin.

[5] J. Hatzfeld, Inscriptions de Panamara, Bull. Corr. Hell. 51 (1927) S. 106.

[6] O. Weinreich a. a. O. S. 20 Nr. 99. Die Lesung *Υψιστωι* bei M. Guarducci a. a. O. S. 325.

[7] In Mélanges de la faculté orientale (Université St. Joseph) 2 (1907) S. 309ff. mit einer Zeichnung (halb von vorn gesehen). Ich konnte das Original im Magazin des Landes-Museums in Beirut, in das es im Kriege mit anderen Stücken der (ehemaligen) Sammlung der St. Josephs-Universität gelangt ist, dank der Freundlichkeit des Direktors studieren, der mir auch eine Seitenaufnahme überließ, nach der die Skizze gezeichnet wurde.

Schwingen. M. Guarducci kombiniert ihn mit Zeus-Serapis, wofür freilich, anders als bei Sol und Saturnus, Analogien fehlen; nach Jalabert soll er ein Kryptogramm für den Weihenden mit Namen *Αετος* sein[1]. Das erste dürfte wahrscheinlicher sein. Das schwer deutbare Gebilde unter dem Adler bildet auf der Vorderseite ein flaches Oval, das eine vierzeilige metrische Inschrift trägt:

Ιχνος εχων ποδ αν ιχνος εχων ανεθηκα Σεραπει

Wenn so der Weihende sagt, daß er, seinen Fuß auf die Spur (des Gottes) setzend, das Monument dem Sarapis geweiht habe, so vermutet man gewiß nicht zu Unrecht, daß zwischen der Darstellung und der Aussage der Inschrift ein Zusammenhang besteht. Aus diesem Grunde schlug Jalabert vor, in dem Gebilde unter dem Adler den oberen Teil eines *Fußes* zu sehen, dessen Hacken den Raum für die Inschrift abgibt. Trotz mancher dem Bildhauer zu unterstellenden anatomischen Ungenauigkeiten scheint mir die Erklärung relativ wahrscheinlich, zumal keine andere evident gemacht werden kann. In der Seitenansicht möchte man die Achillessehne und darunter den Wadenbeinknöchel der Außenseite des rechten Fußes erkennen. Auf der Gegenseite ist der entsprechende Schienbeinknöchel genau so betont herausgearbeitet. Die Einbuchtung zwischen Achillessehne und Knöchel ist vertieft und geht in den roh behandelten Steinblock über. Es sieht so aus, als ob der Bildhauer, dem der Weihende eine einmalige und schwer zu lösende Aufgabe gestellt hatte, den Fuß gleichsam abgetrennt vom Bein herausarbeiten wollte. Die starken Einbuchtungen unterhalb des Knöchels und des Hackens, die so bei einem schreitenden Fuß nicht in Erscheinung treten, bleiben rätselhaft. Da der Fuß am Rist abgebrochen ist, kann man die gemeinte Haltung nur erraten. Am ehesten wäre wohl an ein weitausholendes Schreiten zu denken. Dabei berühren die abgewinkelten Zehen den vermutlich durch eine Konsole dargestellten Boden. Andernfalls käme auch eine Proskynese in Frage, bei der der zurückliegende rechte Fuß mit den Zehen und dem Knie die Erde berührt[2]. Das Monument aus Beirut leitet zu den unzweifelhaften „Götterfüßen" über, von denen an erster Stelle die des Serapis zu nennen sind[3]. Die Varianten des

[1] Zum Namen vgl. Fr. Preisigke, Namenbuch (1922) s. v.

[2] Wie ein Fuß in der Proskynese aussieht, kann man sich beispielsweise an ägyptischen Darstellungen AOB² Abb. 336. 540. 543 klarmachen.

[3] H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (1952) S. 649ff.

Typus mit der Büste des Serapis auf dem Fuß können hier auf sich beruhen[1]. Von den fünf erhaltenen Originalen zeigen drei den Fuß in Normalgröße wie bei einem Menschen, zwei sind auf das doppelte Maß überhöht. In allen Fällen handelt es sich um den *rechten* Fuß, dessen glatte Plinthe mit Ausnahme eines Stückes aus Florenz[2] der Fußfläche folgt und der Sandale entspricht. Zwar ist bei dem Kultbild des thronenden Serapis[3] der rechte Fuß vorgestellt, aber nicht dies wird den Anlaß dazu abgegeben haben, immer den *rechten* Fuß darzustellen; dies dürfte vielmehr damit zusammenhängen, daß der rechten Seite das Moment des Heilbringenden innewohnt. Aus Palästina, genauer gesagt aus *Jerusalem*, stammt der in Abb. 1 wiedergegebene Marmorfuß mit einer Sandale, der auf einer niedrigen Plinthe aufruht[4]. Die fünfzeilige Inschrift ist auf der oberen „Schnittfläche" angebracht und lautet: *Ποππηια Λουκιλια ανεθηκεν*. Man darf annehmen, daß Pompeia Lucilia, die nach Fundort und Datierung des Monuments im 2. Jahrhundert in Jerusalem lebte, diesen „Götterfuß" für eine erfahrene Hilfe stiftete. Wem, erfahren wir freilich nicht; es ist keineswegs sicher, daß hier nur Serapis in Frage käme, wie Dussaud meint. Wir wissen nichts vom Kult eines Serapis im 2. Jahrhundert in Jerusalem. Eher ließe sich an den „höchsten Gott" denken oder an eine Interpretation des kapitolinischen Jupiter als Zeus-Helios-Serapis oder als „größten Gott". Ein Götterfuß, bei dem sich über der Sandale eine Schlange ringelt, ist in Rom bei Tor Marancio aufgetaucht und die Inschrift: *Liber*]*o deo* [*sempe*]*r victori* meint einen „höchsten Gott" (= *Kalliniciano*?[5]). An einen Helios-Serapis ist

---

[1] St. Dow—Fr. S. Upson, The Foot of Sarapis, Hesperia 13 (1944) S. 58ff.

[2] U. a. abgebildet bei H. Haas, Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums (1926) Abb. 15. [3] H. Haas a. a. O. Abb. 13.

[4] R. Dussaud, Les Monuments palestiniens et judaïques au musée du Louvre (1912) S. 27ff. Das Fragment ist 13 cm hoch und 18 cm lang und wird mit Serapis in Zusammenhang gebracht. Dussaud verweist ferner auf Aboda Zara III, 2: „Findet man die Nachbildung einer Hand oder eines Fußes, siehe: diese sind verboten, da mit dergleichen Götzendienst getrieben wird." In der babylonischen Gemara (vgl. H. Blaufuss, Götter, Bilder und Symbole nach den Traktaten über fremden Dienst, Jahresbericht Gymnasium Nürnberg [1910] S. 14f.) wird auf solche Hände und Füße hingewiesen, die nicht „abgebrochen" als solche Gegenstand der Anbetung gewesen seien. Bei den (Votiv-)Füßen denkt Blaufuss ausschließlich an solche des Serapis (S. 17).

[5] M. Guarducci a. a. O. S. 316f. bezieht das Kallinicianus = *καλλινικος* einer Weihinschrift aus Rom auf Dionysos.

wohl bei einem Götterfuß aus Pesaro an der Ostküste Italiens[1] zu denken, bei dem der Kopf der Schlange auf der „Schnittfläche" aufruhend von einem Strahlenkranz umgeben ist. Bei einem linken Fuß mit einer durch einen Capricornus gezierten Sandale und der Aufschrift *Faustos redire* aus demselben Fundbereich könnte man an die Itus-Reditus-Weihtafeln Corp. Insr. Lat. VIII 7958. 8446 und 9017 erinnern.

Vergleicht man das hier in Kürze vorgeführte Material, so dürfte nicht zweifelhaft sein, daß es sich bei dem Karmelmonument um einen (rechten) *Götterfuß* handelt und nicht um den Fuß des Weihenden, wofür ja auch die Überdimension des Fußes spricht. Die beste Parallele zu dem Marmorfuß vom Karmel, die wohl auch hinsichtlich des Gottes mit ihm zusammengehört, stellt eine kaiserzeitliche Münze von Akko-Ptolemais dar. Neben Münzen mit dem Bild des von Stieren flankierten Jupiter Heliopolitanus[2] findet sich als seltene Prägung aus der Zeit um 260 n. Chr. die in Abb. 5 wiedergegebene Münze. Sie ist durch den Namen der Salonina, der Gemahlin des Gallienus, datiert. Die Rückseite der Münze zeigt einen Kolossalfuß mit dem Zeusblitz darüber und als Nebenmotive einen Caduceus und unter dem Fuß ein Beil. Die wie üblich abgekürzte Inschrift lautet: *Col(onia) Ptol(emais)*[3]. Der im 3. Jahrhundert in Akko-Ptolemais verehrte Gott war der Jupiter Heliopolitanus, und so ist auch der Kolossalfuß mit dem Zeusblitz auf der Münze der Salonina als Votivbild für eben diesen Gott zu verstehen. Dann aber verbindet die Münze und den Fuß vom Karmel nicht nur das Motiv des Gegenstandes, sondern auch die Weihung, wobei bestätigend hinzukommt, daß das Gebiet des Karmel im 2./3. Jahrhundert, d. h. der Zeit, aus der das Monument vom Karmel stammt, politisch zu Akko-Ptolemäus gehörte.

Die Inschrift des Votivfußes vom Karmel ist auf der Vorderseite zweizeilig (Abb. 3). Dabei ist der Name des Weihenden so weit eingerückt, daß man annehmen muß, zunächst sei das auf der Innenseite dann noch zu Lesende (Abb. 4) nicht geplant gewesen. Gaius Julius Eutychas, der sich dann noch des genaueren als ein Colone aus Caesarea (am Meer) bezeichnet, hat den Fuß für das Heiligtum

---

[1] Vgl. Passero, Lucernae Fictiles Musei Passerii II, tav. 73 (bei M. Guarducci S. 329).

[2] Catalogue of greek coins in the Brit. Mus., Phoenicia (1910) Tfl. 17, 5.

[3] Ebendort Tfl. 17, 11.

geweiht. Das zu fordernde *ανεθηκεν* fehlt oft bei Weihinschriften, da sich die Weihung aus der Existenz des Geweihten von selbst ergibt. Der Stifter war ein hellenisierter Palästinenser oder Phöniker, dessen Bürgerrecht auf einen Entscheid des julisch-klaudischen Kaiserhauses zurückweist[1]. Daß er — in Caesarea wohnend — am Kult des Gottes auf dem Karmel teil hat, mag sich mit der überragenden Bedeutung dieses Kultes in *seinen* Tagen erklären. Der Schrifttypus der Inschrift führt in die Zeit zwischen 150 und 250 n. Chr. Wir werden noch sehen, daß man im besonderen an die Zeit des Septimius Severus (193—211) denken darf. Die Weihung *Δι Ηλιοπολειτη Καρμηλω* muß übersetzt werden „dem heliopolitanischen Zeus Karmel", nicht „dem heliopolitanischen Zeus, dem Gott vom Karmel". Wäre das Letzte gemeint, so hätte doch wohl *Καρμηλε(ι)ω* gesagt sein müssen, wie in einer analogen, auf den Ortsnamen Sarepta zielenden Inschrift aus Rom vom *θεος αγιος Σαρεπτηνος* die Rede ist[2]. Der Gott führte demnach im 2./3. Jahrhundert, wie schon Tacitus für das 1. Jahrhundert bemerkt, den Namen *Karmel*, aber ebenso deutlich ist, daß das *Ζευς Καρμηλος* ein semitisches *baʿal karmel* repetiert und dabei das *karmel* appositionell nimmt. So bestätigt die Weihinschrift des Votivfußes vom Karmel den von A. Alt aus der Erzählung in 1. Kön. 18 und dem lokalen Hintergrund erschlossenen Namen des Baal (vom) Karmel[3]. Können wir der Notiz des Tacitus entnehmen, daß der Karmelgott als Orakelgeber verehrt wurde, so wird in der Weihinschrift die Gleichsetzung mit dem Gott von Heliopolis ausgesprochen, und das gibt dem Gott damit eine bestimmte Qualifikation. Fragen wir zunächst nach dem Wege, auf dem sich die Gleichsetzung vollzog, so wird man schwerlich an eine unmittelbare Beziehung zwischen dem Karmel und Baalbek denken dürfen. Die politische Zugehörigkeit des Karmel zu Akko-Ptolemais[4] sowie die

---

[1] Avi-Yonah a. a. O. S. 119.

[2] Ch. M. Torrey, The exiled god of Sarepta, Berytus 9 (1948) S. 45ff. (die Inschrift stammt aus dem Jahre 79 n. Chr.).

[3] Es wäre einer eingehenden Untersuchung wert, in ähnlicher Weise, wie dies O. Eissfeldt, Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer (1932) S. 12 für Zaphon vornimmt, die im Alten Testament vorkommenden Nennungen des Karmel daraufhin zu prüfen, ob in ihnen etwas von einer besonderen kultischen Tradition des Berges noch mitschwingt. Ich denke dabei besonders an Amos 9 3 und Jer. 46 18.

[4] Vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes 3. Aufl. II (1898) S. 111ff.

oben erwähnten Münzen von Ptolemais mit dem Kultbild des Heliopolitanus bzw. dem Votivfuß führen vielmehr darauf, daß man im Karmelheiligtum einen Filialkult des in *Ptolemais* verehrten Gottes zu sehen hat. Der im 2./3. Jahrhundert in Ptolemais geübte Kult des Gottes von Baalbek dürfte seinerseits durch die Präponderanz von *Berytus* zu erklären sein, das sich den Kult des Heliopolitanus eingegliedert hatte. In Baalbek selbst läßt sich sicher für das 1. vorchristliche Jahrhundert die Verehrung des Heliopolitanus[1] nachweisen, der als Himmels- und Sonnengott auf einen ihm entsprechenden Hadad zurückgeht[2]. Im 1. vorchristlichen Jahrhundert unterstand Heliopolis ituräischen Fürsten, die zugleich als Hohepriester fungierten[3]. Eine Wende in der Geschichte des Heiligtums und der Stadt brachten die Jahre um 15 v. Chr., als Kaiser Augustus Berytus zur römischen Kolonie erhob. Der Gott von Baalbek nahm an der „privilegierten Stellung teil, welche man den Einwohnern dieser beiden Städte eingeräumt hatte, in denen er die *gleiche* Verehrung genoß."[4] Berytenser, die in Puteoli ihr Quartier hatten, werden in einer lateinischen Inschrift als *cultores Jovi Heliopolitani* genannt[5]. Neuen Auftrieb erfuhr der Kult des Gottes, der im Laufe des 3. Jahrhunderts im ganzen Römerreich bekannt und an vielen Orten verehrt wurde, durch Septimius Severus (193—211), der Baalbek zur selbständigen Kolonie erhob und ihr das italische Recht verlieh[6]. In seiner Zeit oder unter Caracalla (211—217) führte man zu Ehren des Heliopolitanus Spiele ein, die den Ruhm des Gottes noch steigerten[7]. Was Beirut angeht, so darf man in dem oben erwähnten Fragment eines Kultbildes der Kaiserzeit (s. S. 113) eine Bestätigung der Verehrung des Gottes in

---

[1] R. Dussaud, Art. Helipolitanus in Pauly-Wissowa VIII (1913) Sp. 50ff. Ders. in Syria 1 (1920) S. 33ff. und Syria 23 (1942/43) S. 33ff.; A. B. Cook, Zeus I (1914) S. 549ff.; S. Ronzevalle, Jupiter Heliopolitain, Mélanges de l'université de St. Joseph 21 (1937/38) S. 1ff.

[2] O. Eissfeldt, Die älteste Bezeugung von Baalbek als Kultstätte, Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 4 (Ras Schamra und Sanchunjaton [1930]) S. 31ff. denkt im Speziellen an einen Baal Gad.

[3] A. H. M. Jones, The Cities of the Eastern Roman Provinces (1937) S. 255f.

[4] F. Cumont, Die orientalischen Religionen 4. Aufl. (1931) S. 101f.

[5] H. Winnefeld, Geschichte Baalbeks in Wiegand, Baalbek II (1923) S. 127.

[6] O. Eissfeldt, Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit (1941) S. 39.

[7] H. Winnefeld a. a. O. S. 147.

dieser Stadt sehen. Die uns erhaltenen Steinbilder und Bronzen im festgeprägten Typus[1] gehören z. T. noch in das 2., überwiegend in das 3. Jahrhundert. Die zwischen 158 und 218 n. Chr. anzusetzenden Münzen mit dem Bild des Heliopolitanus aus *Palästina*, des genaueren aus Neapolis, Eleutheropolis und Nikopolis[2], bezeugen die Ausweitung des Kultus, die man sich wohl durch Sidonier vermittelt denken muß. Bei der frappanten Ähnlichkeit zwischen der Saloninamünze von Ptolemais (260 n. Chr.) und dem Votivfuß vom Karmel wird man *diesen* in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts, jedenfalls nicht vor Septimius Severus, zu datieren haben.

Der Zeus von Heliopolis als Wetter- und Fruchtbarkeitsgott mit Sonnencharakter konnte naturgemäß — auf dem Wege über Beirut und Ptolemais — nur dann dem Gott Karmel angeglichen werden, wenn man damit in etwa auch das Wesen *dieses* Gottes zu treffen meinte. Aber man darf aus der supponierten Übereinstimmung auch nicht zu viel folgern. Wenn es richtig ist, daß das politisch der freien Stadt Ptolemais zugehörige Karmelgebiet in einer primär politisch bestimmten Konzeption mit seinem Kult des Gottes Karmel dem Heliopolitanus von Ptolemais unterstellt wurde, dann gab Ptolemais den entscheidenden Ausschlag. Grundsätzlich ist freilich nicht zu bezweifeln, daß die phönikischen und palästinischen Berggötter[3] letztlich alle *auch* Wetter- und Himmelsgötter gewesen sind.

Die vorisraelitische Kultstätte am Karmel ging nach einer kurzen Periode unter David in den Bereich von Tyrus über, bis sie dann zur Zeit Elias wieder ausschließlich für den Jahwekult beansprucht wurde. Ob in der tyrischen Periode der *baʿal karmel* als Melkart oder als Baalschamem *interpretiert* wurde, läßt sich, wie oben gezeigt wurde, keineswegs beweisen, ist freilich auch nicht absolut zu bestreiten. Notwendig ist für jene Periode die Annahme einer „Götterverschmelzung" jedenfalls *nicht*. Seinem Wesen nach dürfte der Gott vom Karmel sich damals kaum gewandelt haben. Mag er im 1. vorchristlichen Jahrtausend einem Hadad-Zeus *verglichen* werden, seinem Namen nach war er damals und später ein Eigener: der *baʿal karmel*, der *Ζευς Καρμηλος*.

---

[1] O. Eissfeldt, Tempel und Kulte S. 46—50.

[2] Cat. of the greek coins in the Brit. Mus., Palaestina (1914) Tfl. 6, 1; 14, 20; 17, 13.

[3] O. Eissfeldt, Baal Zaphon (1932); ders., Der Gott des Tabor, Archiv für Religionswissenschaft 31 (1934) S. 14ff.

III

„Elia sprach zu ihnen: Greift die Baalspropheten! Keiner von ihnen soll entrinnen! Man ergriff sie, und Elia führte sie hinab an den Bach Kison und schlachtete sie daselbst" (1. Kön. 18 40). Mit diesen Worten weist der Erzähler zugleich auf den Eingang (1. Kön. 18 19) zurück. Der rigorose Akt bedarf für ihn keiner Rechtfertigung, zumal er zweifellos in ihm das Komplement zu der Behandlung der Jahwepropheten durch Isebel (1. Kön. 18 13) sah. Wer wie der Erzähler um den Ausgang des den Jahwedienst bedrohenden Einbruchs des Baalkultes in Samaria wußte (2. Kön. 10 18ff.), konnte Präludium und Thema in der Tötung der Baalspropheten im Kison durch Elia erkennen. Das Gottesurteil auf dem Karmel führt im Ausgang zu einer Entscheidung ganz Israels für Jahwe als den alleinigen, durch das Wunder legitimierten Gott; und so ist nach der Darstellung des Erzählers der ursprünglich lokal begrenzte Kultwechsel von symptomatischer Bedeutung für die Sakralgemeinde. Nicht anders soll auch die Beseitigung der Baalsanhänger in Samaria, von der 2. Kön. 10 berichtet, verstanden werden. Dergestalt wird ausdrücklich gesagt, daß zum Baalsfest die Anhänger dieses Gottes „aus ganz Israel" zusammenströmen und so mit einem Schlage — zusammen mit den Propheten und Priestern des Baal — der Vernichtung anheimfallen. Geschichtlich gesehen wird auch dieser meines Erachtens historische Akt lokal begrenzter gewesen sein, d. h. sich im wesentlichen auf Baalsanhänger in der Hauptstadt bezogen haben; aber darin sieht die Erzählung das Richtige, daß Jehu auch durch diesen Akt dem Kult des von Isebel eingeführten Baal von Tyrus (Melkart oder Baalschamem) ein definitives Ende bereitete. Wie schon Elia und Elisa, so geht es den Kreisen der Prophetenjünger, die bei Bethel und Gilgal zu Hause sind[1] und denen wir die Sammlung der Geschichten verdanken, um die grundsätzliche Auseinandersetzung. Diese für den reinen Jahwedienst kämpfenden Kultpropheten[2] können sich bei der Ächtung der fremden Götter, die im Einreißen der Altäre und der Ausrottung der Fremdgläubigen ihren Ausdruck findet, auf altes Amphiktyonenrecht berufen. Unter den Gesetzen, „die den Abfall von dem als Bundespartner geglaubten *einen* Gott in jeder

---

[1] K. Galling, Bethel und Gilgal, ZDPV 66 (1943) S. 151ff.
[2] A. R. Johnson, The cultic prophet in ancient Israel (1944) S. 25ff.

Form verhüten sollen[1]", verdienen die apodiktischen Sätze besondere Beachtung. Aus vorstaatlicher Zeit dürfte der Satz in Ex. 22 19 stammen, der nach der einleuchtenden Verbesserung durch A. Alt[2] lautet: „Wer anderen Göttern opfert, der muß vom Leben zum Tode gebracht werden." Einem jüngeren Stadium[3] gehört der Dekalogsatz an: „Es soll dir kein anderer Gott sein mir zum Trotz" (Ex. 20 3). Wobei hinzuzufügen wäre, daß die sekundäre Erläuterung in Ex. 20 5a das *'aelohīm 'aḥerīm* offensichtlich pluralisch aufgefaßt hat, wie auch die LXX von „anderen Göttern" spricht. Jede Übertretung zieht das Gericht Gottes herbei. Die Verlesung apodiktischen Rechtes ist für *Sichem* bezeugt (Dtn. 31 10ff.), sie dürfte aber in frühköniglicher Zeit auch in *Gilgal* durchgeführt worden sein, d. h. also gerade an der Stätte, an der die Prophetenjünger zu Hause waren[4]. Die konzessionslose Strafverfolgung der Apostasie setzte freilich voraus, daß auch in der durch die Einführung des Königtums veränderten politischen Struktur der maßgebende Einfluß des Sakralrechtes erhalten blieb. In dieser Hinsicht ergaben sich für das *Nordreich* besondere Probleme. Bei der Ausweitung des saulidischen Nationalstaates zum Großreich Davids erhielt der Norden einen erheblich größeren Zuwachs an Kanaanäerstädten als der Süden. Man hat, wie wir 1. Kön. 4 7–19 entnehmen können, aus den annektierten Gebieten geschlossene Verwaltungsbezirke gebildet. Das gab ihnen gegenüber den Stammesbezirken eine besondere Eigenständigkeit. Verzichtete nun der König aus wohl verständlichen politischen Gründen „auf die Durchdringung auch der letzten Restbestände fremden Wesens mit israelitischen Menschen und Rechten[5]", so betraf das ohne Zweifel auch den Kultus in jenen Gebieten. Es ist durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß in ehemaligen Kanaanäerstädten auch in ihrer israelitischen Periode, d. h. *nach* ihrer Eingliederung in das Nordreich, vorisraelitischer Götzendienst weiterlebte. Sollte man bei den Kultgeräten, die in Megiddo aufgetaucht sind und die man zumeist als solche

---

[1] M. Noth, Die Gesetze im Pentateuch (1940) S. 42.

[2] A. Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechtes (1934) S. 45.

[3] Vgl. A. Alt a. a. O. S. 52ff. Für eine mir unwahrscheinliche Datierung zur Zeit der großen Propheten tritt neuerdings (wieder) ein K. R. Sauber, Die Abstraktion im israelitischen Recht 1951 (ThLZ 1952 Sp. 575).

[4] K. Galling, Das Gemeindegesetz in Deut. 23, Festschrift Alfred Bertholet (1950) S. 189f.

[5] A. Alt, Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina (1930) S. 62.

eines „kanaanäischen" Jahwekultes ansieht, nicht auch mit *dieser* Möglichkeit rechnen? Die Verführung von Israeliten zum Dienst der fremden Götter war im Nordreich eine *besondere* Gefahr. Von da aus fällt unseres Erachtens auch Licht auf die in Deuteronomium 13 angeführten Gesetze. Wenn in Dtn. 13 2–6 vom Propheten und Wundertäter die Rede ist, der zur Verehrung fremder Götter auffordert und damit die Auflehnung gegen Jahwe predigt, so bildet ein solcher geradezu das Gegenüber zu einem Mann wie Elisa, dem Jahwepropheten, der sich durch Zeichen und Wunder legitimiert und sich zugleich der politischen Macht bedient (Jehu), um allem Fremdwesen ein Ende zu bereiten. Zur heimlichen Verführung durch Anverwandte und die öffentliche Sühnung des Vergehens (Dtn. 13 6ff.) mit dem Schlußsatz: „Ganz Israel soll es hören, daß sie sich fürchten und nie wieder eine solche böse Tat in deiner Mitte tun" kann man das Gotteswort bei Hosea stellen: „Ich kenne Ephraim, und Israel ist mir nicht verborgen, denn, da du zur Unzucht verführtest, Ephraim, ward Israel unrein" (5 3).

In dem nach Fr. Horst[1] ältesten Stück des Kapitels (Dtn. 13 13ff.) wird der angeredeten Sakralgemeinde folgendes Delikt als Fall vorgetragen: „Nichtsnutzige Leute sind aus deiner Mitte hervorgetreten und haben die Einwohner ihrer Stadt verführt und gesagt: 'Lasset uns hingehen und fremden Göttern dienen (die ihr nicht kanntet)'!" Ist der Tatbestand genauestens geprüft und festgestellt worden, so wird als Strafe die Ausrottung der Stadtbewohner und die Verbrennung der Stadt empfohlen, die fortan für immer als Trümmerstätte daliegen soll. Bei den nichtsnutzigen Leuten, die hier, anders als in der Nabothgeschichte (1. Kön. 21 10ff.), aus freien Stücken handeln, ist sicher an Israeliten gedacht, auch wenn der Gesetzgeber aus nur allzu verständlichen Gründen den Ausdruck „Volksgenossen" (Brüder) vermeidet. Aus welchen Motiven die nichtsnutzigen Leute handeln, erörtert der Gesetzgeber nicht. Immerhin wird man sagen dürfen, daß der Anreiz zur Verführung sich dort am ehesten ergeben konnte, wo man derartigen Fremdkult in bestimmten Bereichen vor Augen hatte. Das meint, von der Metropole und vom Hof abgesehen, in der Zeit vor 734/721 v. Chr. die Kanaanäergaue und hernach die assyrischen Provinzen, in denen die neuangesiedelte Oberschicht — wir wissen es aus-

[1] Fr. Horst, Das Privilegrecht Jahwes (1930) S. 17ff.

drücklich nur von Samerina (2. Kön. 17 24 ff.) — „fremde Götter" verehrte. Die jüdische Militärkolonie in Mittelägypten, die unseres Erachtens im 7. Jahrhundert v. Chr. aus dem *Nordreich* ausgewandert war, rief als Eideshelfer zwar auch ägyptische Götter an (Chnum) und verehrte in Elephantine neben Jahu Asimbetel und Anatbetel, aber sie wandte sich, wie die Pariser Ostraka[1] beweisen, auch an Bel, Nabu, Schamasch und Nergal[2]! Stammt das an „Israel" gerichtete Deuteronomium aus der Zeit des Verfalls der politischen Ordnung im Nordreich[3], dann ist die rigorose Schärfe, mit der hier der Abfall geahndet wird, um einer neuen Ordnung des Gottesvolkes Raum zu schaffen, durchaus verständlich. Die Vernichtung einer ganzen Stadt! *Das* weist zurück auf die Traditionen des heiligen Krieges. Nunmehr wird der *Bann*, der im aufgeweiteten Text in Dtn. 13 13 ff. *expressis verbis* genannt wird[4], von der Institution des heiligen Krieges auf innerisraelitische Rechtsausübung (in Friedenszeiten) übertragen. Dtn. 7 26 warnt vor der Übernahme heidnischer Kultgeräte: „damit du nicht gleich ihm dem Bann verfällst!" Der Passus (Dtn. 7 16 ff.), der in diesen Satz ausklingt, ist im Stil wie eine Ansprache aus dem heiligen Krieg geformt[5]. Sollte es noch einmal zu einem Neuanfang kommen, dann ist die strenge Ordnung kompromißlos in die Wirklichkeit zu übersetzen! Will man die Zeitspanne vom alten Amphiktyonenrecht zum Deuteronomium überbrücken, dann bilden die Prophetenjünger aus dem Kreise Elisas gleichsam den Brückenpfeiler. „Und so wird es kommen: wer dem Schwerte Hasaels entrinnt, den wird Jehu töten, und wer dem Schwerte Jehus entrinnt, den wird Elisa töten. Doch siebentausend will ich übriglassen in Israel: alle, deren Kniee sich vor Baal nicht gebeugt und deren Mund ihn nicht geküßt hat."

---

[1] Vgl. Actes XXI. Congrès international des Orientalistes, Paris 1949, S. 109f.

[2] Zu Nergal vgl. die Rechtsurkunden von Geser (PJB 31 [1935] S. 83) und Samaria (PJB 37 [1941] S. 103).

[3] Zur Datierung des Deuteronomiums zwischen 740 und 720 (vielleicht ist sogar noch etwas weiter herunterzugehen!) und seiner Lokalisierung um Gilgal vgl. K. Galling, Das Königsgesetz im Deuteronomium, ThLZ 1951 Sp. 195.

[4] Fr. Horst a. a. O. S. 20.

[5] G. v. Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel (1951) S. 74.

MARI UND ISRAEL

Eine Personennamenstudie

VON

MARTIN NOTH

Die Bedeutung der Mari-Texte für unsere Kenntnis der altorientalischen Welt in der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends bedarf keiner besonderen Hervorhebung mehr. Schon jetzt haben sich aus ihnen für Chronologie und Geschichte des alten Orients sehr wesentliche und gesicherte Schlußfolgerungen ergeben. Zu dem historischen Stoff, den sie liefern, gehört auch die Fülle der in ihnen vorkommenden Personennamen. In diesem Personennamenbestand tritt nun jenes Element stark hervor, das schon längst die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen hat. Aus der Zeit der ersten Dynastie von Babylon — und mitten in diese Zeit hinein gehören ja auch die Mari-Texte — sind aus dem Bereich des Zweistromlandes seit langem zahlreiche Personennamen bekannt, die offenkundig nicht akkadisch und noch viel weniger sumerisch sind, also nicht aus dem traditionellen bodenständigen Namengut des Zweistromlandes stammen, deren Träger mithin anscheinend spätere Einwanderer waren, die nicht zu den ältesten uns bekannten Schichten der Bevölkerung am Euphrat und Tigris zählten. Diese Personennamen erwiesen sich als „semitisch"[1]; zur Unterscheidung von den semitisch-akkadischen Namen hat man sie als „westsemitisch" bezeichnet, und diese etwas vage Bezeichnung mag, um die umstrittene Frage ihrer spezielleren Einordnung vorerst zurückzustellen, im Folgenden zunächst gebraucht

---

[1] Die zur gleichen Zeit und in demselben Gebiet auch vorkommenden, allerdings zahlenmäßig wesentlich geringeren churrischen Namen sind hier nicht gemeint und bleiben im Folgenden außer Betracht.

werden[1]. Die Existenz dieser Namen bezeugt eine „westsemitische" Einwanderung im Zweistromland in der Anfangszeit des zweiten vorchristlichen Jahrtausends. In einer 1926 erschienenen Veröffentlichung hat Th. Bauer die bis dahin aus Keilschrifttexten bekannten Namen dieser Gruppe zusammengestellt und einer gründlichen philologischen Prüfung unterzogen[2]. Die Mari-Texte zeigen nun eine Menge von Trägern solcher Namen vor allem aus dem Herrschaftsbereich von Mari, d. h. aus dem Gebiet des mittleren Euphrat. In diesem Gebiet hat offenbar die genannte Einwandererschicht sich sehr stark festgesetzt. Die von Th. Bauer namhaft gemachten Merkmale der Bildungsweise der „westsemitischen" Personennamen[3] finden sich fast vollzählig auch bei den bisher bekannt gewordenen Personennamen der Mari-Texte. Die geschlossene Textgruppe der Dokumente aus Mari bestätigt damit in allem Wesentlichen die von Th. Bauer für seine Namenzusammenstellung angewandten Gesichtspunkte.

Schon alsbald nach dem Auftauchen der Erkenntnis von dem Vorhandensein „westsemitischer" Personennamen im Zweistromlande in der Zeit der ersten Dynastie von Babylon hat man gewisse Beziehungen dieser Namengruppe zu altisraelitischen Personennamen feststellen zu können geglaubt. Die zusammenfassende Arbeit von Th. Bauer hat es dann ermöglicht, diese Beziehungen etwas genauer zu definieren[4]. Auch in dieser Hinsicht scheinen nun die Mari-Texte eine Bestätigung zu bringen. Denn abgesehen von den in ihnen belegten Personennamen weisen diese in akkadischer Sprache abgefaßten Dokumente mancherlei nichtakkadische Worte und Formulierungen auf, die offenbar aus der nicht akkadischen Muttersprache jener Einwanderer stammen und die Beziehungen zur Sprache des Alten Testaments zeigen[5]. Es ist daher nicht un-

---

[1] Für das Zweistromland genügt diese Bezeichnung, da sie diese Namen eindeutig gegen die sonst hier noch vorhandenen sumerischen, akkadischen und churrischen Namen abgrenzt.

[2] Th. Bauer, Die Ostkanaanäer (1926).

[3] Vgl. Th. Bauer a. a. O. S. 2ff.

[4] Vgl. M. Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT III 10 [1928]) S. 43ff.

[5] Zu den bisher schon bekannt gewordenen Erscheinungen dieser Art sei hier nur noch eine Beobachtung hinzugefügt. In einem der Mari-Texte (II 9, 6) begegnet als eine Art terminus technicus der Ausdruck *ni-ši ri-ḳí-im*, der von dem alttestamentlichen Ausdruck אנשים ריקים kaum zu trennen ist, zumal er offenbar nicht original akkadisch ist. Das im Akkadi-

begründet, die Frage nach den Beziehungen der altisraelitischen Personennamen zu den „westsemitischen" Personennamen der Mari-Texte zu stellen und zu prüfen.

Im Folgenden soll das in den bisher veröffentlichten Mari-Texten enthaltene Personennamengut unter diesem Gesichtspunkt in das Auge gefaßt werden[1]. Es bildet mit seinen ungefähr 425 verschiedenen Personennamen[2] eine genügend breite Basis für einigermaßen sichere Feststellungen. Natürlich muß das von Th. Bauer gesammelte Material vielfach zur Ergänzung mit herangezogen werden. Es ist dabei nicht die Absicht, zur Deutung und Übersetzung von Personennamen etwas beizutragen. Das Deuten und Übersetzen von Personennamen ist ohnehin ein heikles Unterfangen, wenn es sich um Namen von Menschen handelt, deren Muttersprache uns nicht mehr unmittelbar bekannt ist, sondern nur durch Sprachvergleichung hypothetisch rekonstruiert werden könnte. Aber auf das Deuten und Übersetzen der Namen kommt es hier auch gar nicht an, sondern auf das Ermitteln der Art und Weise der Personennamenbildung.

Die Personennamen der Mari-Texte sind nur zum Teil „westsemitisch". Neben einigen wenigen sumerischen Namen findet sich ein erheblicher Prozentsatz akkadischer Namen[3]. Das entspricht durchaus der Lage der Dinge. Denn unter den Beamten und

---

schen seltene Wort *rēḳu* = „leer" wird zwar gelegentlich später auch von Menschen gebraucht, aber die Wortverbindung *nišē rēḳīm* scheint im Akkadischen sonst nicht belegt zu sein (vgl. Muss-Arnolt s. v.). Im Unterschied vom alttestamentlichen אנשים ריקים scheint *nišē rēḳīm* eine Genetivverbindung sein zu sollen („Leute aus dem Kreis von ‚leeren' [Menschen]"). Der Ausdruck umschreibt offenbar eine bestimmte rechtlich-soziale Stellung, deren besondere Art einmal genauer zu untersuchen wäre.

[1] Veröffentlichung des Keilschrifttextes in Archives royales de Mari I—V (Musée du Louvre. Départment des antiquités Orientales. Textes cunéiformes. T. XXII—XXVI [1941—1951]); dazu die entsprechenden Hefte mit Transskription und französischer Übersetzung unter dem Titel Archives royales de Mari I—V (1950—1952). Im Folgenden die Texte zitiert mit Bandzahl, Briefnummer und Zeilenzahl.

[2] Ganz genau läßt sich die Zahl nicht angeben, da der Text vielfach schlecht erhalten und nicht immer klar verständlich ist.

[3] Einen vorläufigen Versuch, die Mari-Namen nach ihrer Herkunft zu gliedern, hat Ch.-F. Jean, Studia Mariana (1950) S. 66ff. gemacht. Genaue Prozentsätze für die Anteile der verschiedenen Gruppen am Gesamtbestand der Mari-Namen lassen sich nicht angeben, da bei einer ganzen Reihe von Namen die Herkunft dunkel ist. Zu den akkadischen Namen vgl. J. J. Stamm, Die akkadische Namengebung (MVÄG 44) 1939.

Funktionären, deren Korrespondenz im Archiv von Mari erhalten geblieben ist, und unter den Herrschern der näheren und ferneren Umgebung, mit denen die Herren von Mari diplomatisch verkehrten, gab es gewiß zahlreiche Angehörige der alten eingesessenen Bevölkerung des Zweistromlandes; und außerdem haben gewiß auch nicht wenige „Westsemiten" im Bereich der alten Kultur des Zweistromlandes mit der Zeit ihren Kindern akkadische Namen gegeben, zumal wenigstens die Amtssprache, wenn nicht sogar auch die gesprochene Sprache in der Herrschaft von Mari das Akkadische war. Auch eine Reihe churrischer Namen kommt in den Mari-Texten vor; ihr Auftreten stellt ein besonderes geschichtliches Problem, dem hier nicht nachgegangen werden kann. Die zahlenmäßig größte Gruppe unter den Personennamen der Mari-Texte aber ist die „westsemitische". Diese Tatsache zeigt, daß die „westsemitischen" Einwanderer, auch wenn sie ihre ursprüngliche Sprache mit der Zeit mehr oder weniger aufgegeben haben sollten, doch ihr ererbtes Personennamengut noch längere Zeit festgehalten haben. Für diesen Vorgang gibt es in der Geschichte auch sonst Beispiele[1]. Wenn sich zwischen den „westsemitischen" Mari-Namen und altisraelitischen Namen bestimmte Beziehungen zeigen, so ist damit die geschichtliche Frage nach der Möglichkeit einer Verbindung zwischen diesen beiden Bereichen gegeben. Dieser Frage soll in diesem Zusammenhang nicht nähergetreten werden[2]; es ist lediglich beabsichtigt, die Erscheinungen auf dem Gebiete der Personennamen zu untersuchen und zu präzisieren.

Zunächst muß die „westsemitische" Mari-Namen-Gruppe für sich in das Auge gefaßt werden um einiger formaler Fragen willen, die für die sachgemäße Beurteilung der Namenstruktur wichtig sind. Zum Teil werden die Namen nach den Regeln des Altbabylonischen als Nomina flektiert, und zwar mit Mimation. Dabei werden in den Texten die Kasus im allgemeinen genau beachtet; Versehen in der Anwendung der Kasus sind seltene Ausnahmen. Das gilt begreiflicherweise vor allem für die *Ein*-Wort-Namen; es gilt aber

[1] Vgl. z. B. das aramäische Namenerbe bei den arabisch sprechenden Nabatäern.

[2] Dazu müßten die syrisch-palästinischen Personennamen der ägyptischen „Ächtungstexte" des 19./18. Jahrhunderts herangezogen werden, unter denen eine große Zahl von Bildungen nach der Art der „westsemitischen" Namen des Zweistromlandes sich findet; vgl. dazu M. Noth, ZDPV 65 (1942) S. 20ff.

auch für Namen mit gewissen Affixen, vor allem mit dem häufigen Affix *-ān*, sei es nun, daß der mit diesem Affix versehene Grundbestand des Namens ein selbständiges Wort oder aber ein Element eines aus einem mehrgliedrigen Namen abgekürzten Namens ist[1]. Bei Genetivverbindungen ist offenbar das interne Verhältnis innerhalb des Namens für die Flexion des zweiten Elements maßgebend, das mit Genetivendung versehen wird ohne Rücksicht auf die Stellung des Gesamtnamens im Satzzusammenhang. Bildungen mit *(ḫ)abd-* sind für diesen Fall die einfachsten und klarsten Beispiele. Sie sind allerdings nicht eben sehr häufig. Aus dem Mari-Namen-Bestand läßt sich nur der Name *Ab-du-a-mi-im* anführen, der I 71, 5′ im Nominativ steht, dessen zweites Element, das von dem ersten Element des Namens *^{d}A-mu-um-e-šu-uḫ* (Th. Bauer S. 13) schwerlich zu trennen ist, die Genetivendung aufweist. Dazu kommen Bildungen mit dem Element *mut-*, die offenbar auch Genetivverbindungen darstellen; wir haben *Mu-ut-aš-di-im* (II 36,5 nom.) und *Mu-tu-ad-ki-im* (II 122,7 nom.) bzw. *Mu-tu-ḫa-ad-ki-im* (II 23,13.6′ nom.)[2]. Danach wird man auch die Bildungen mit *ašdi-*, nämlich *Áš-di-ni-ḫi-im* (II 111,3 nom.)[3] und *Áš-di-ta-ki-im* (IV 76,33.38 nom.) sowie den Namen *Ta-ri-im-ša-ki-im* (V 22,3 u. ö. nom.) als Genetivbildungen auffassen müssen. Dabei zeigt sich zugleich bereits bei den Genetivverbindungen, daß Götternamen als Personennamenelemente nicht flektiert zu werden pflegen. Soweit sie nicht ideographisch, sondern phonetisch geschrieben sind, läßt sich feststellen, daß sie keine nominalen Endungen aufweisen; vgl. *Ab-du-ma-^{d}Da-gan* (I 18, 12. 37) bzw. *Ḫa-ab-du-ma-^{d}Da-gan* (I 62, 8′; II 97, 14). Daraus läßt sich zugleich umgekehrt der Schluß ziehen, daß Personennamenelemente ohne nominale Flexion, soweit sie nicht verbal sind,

---

[1] Auch die an abgekürzten Namen gelegentlich auftretende Endung *-jat* pflegt nominale Endungen zu erhalten, hingegen nicht die häufigere Endung *-(i)ja*. Gelegentlich fehlt bei Ein-Wort-Namen und bei Namen mit der Endung *-ān* die Mimation. Das scheint jedoch mehr auf Nachlässigkeit des Schreibens als auf einem bestimmten Prinzip zu beruhen. In I 41, 24; 56, 8; V 41, 3 erscheint der Namen *Ḫazidanu*, der sonst häufig, besonders als der des Absenders der Briefe V 35ff., als *Ḫazidanum* belegt ist. In V 50, 6 begegnet der Name *Watirnanu*, der II 44, 13ff. u. ö. mit Mimation auftritt.

[2] IV 80, 10′ erscheint dieser Name ohne Mimation als *Mu-tu-ḫa-ad-ki* (nom.); vgl. die vorige Anmerkung.

[3] Dazu, daß in diesem Namen am Schluß eine nominale Endung vorliegt, vgl. M. Noth, VT 1 (1951) S. 255 Anm. 1.

im allgemeinen als Götternamen werden angesprochen werden müssen.

Sehr häufig sind Satznamen mit entweder einem nominalen oder einem verbalen Prädikat. In einigen Fällen werden solche Satznamen als Gesamtnamen am Ende nominal flektiert, ohne Rücksicht auf die syntaktischen Beziehungen innerhalb des Namens. Das geschieht jedoch nur, wenn das Schlußelement des Namens ein appellatives Nomen ist. Das Hauptbeispiel für diesen Fall ist der Name *(Ḫ)aḳba-aḫum*[1]. Über die häufigen Namen, deren zweites Element das Wort *il(um)* = „Gott" ist, wird noch besonders zu sprechen sein. Geht ein Satzname auf eine Verbalform oder, was erheblich häufiger ist, auf einen Gottesnamen aus, so wird der Gesamtname nicht nominal flektiert. Einen Sonderfall bilden jene nicht seltenen abgekürzten Namen, die nur aus der imperfektischen oder perfektischen Verbalform des ehedem vollständigen Satznamens bestehen; sie werden wie Ein-Wort-Namen, die sie ja nun faktisch auch sind, behandelt und erhalten danach die üblichen nominalen Endungen[2]. Noch sind in diesem Zusammenhang einige Besonderheiten zu behandeln. Zu ihnen gehört zunächst das Namenelement *(ḫ)ammu*[3]. Während es als erstes Element eines zweigliedrigen Namens den für diese Fälle auch sonst geltenden Regeln[4] folgt, geht es als zweites Namenelement durchweg auf ein *-u* aus; und dieses *-u* ist offenbar nicht nur ein Hilfsvokal, der Aussprache und Schreibung des geminierten *m* sichert[5], sondern ein Endvokal, der öfter ausdrücklich als langer Vokal geschrieben wird. Dieser Endvokal *-ū* ist unverändert in allen Kasus der gleiche und erhält niemals noch eine Kasusendung oder Mimation. Die Belege sind folgende: *(Ḫ)aḳba-ḫammū* (nom.: *Ḫa-aḳ-ba-ḫa-am-mu-ú* II 39, 3. 14. 16. 19. 24, *Aḳ-ba-ḫa-mu* II 50, 3; gen.: *Ḫa-aḳ-ba-ḫa-am-mu*

---

[1] Die Belege für diesen Namen bei M. Noth, VT 1 (1951) S. 255 Anm. 2. Ein weiteres Beispiel ist der Name *Ja-di-ḫa-a-bi-im* (III 68, 5 gen.) sowie doch wohl der Name *I-túr-áš-du-um* (I 59, 8; entgegen der Übersetzung von G. Dossin z. St. wahrscheinlich nom.), der in II 113, 32; 127, 2; 128, 3 (nom.) ohne Mimation geschrieben ist.

[2] Nur ausnahmsweise fehlt in einem solchen Falle die nominale Endung wie in dem Namen *I-ba-ás-si-ir* II 79, 12.

[3] In den Mari-Texten ist nur die Schreibung *ḫammu* belegt; in dem von Th. Bauer gesammelten Material begegnet daneben auch die Schreibung *ammu* (S. 73).

[4] Vgl. u. S. 136 f.

[5] So Th. Bauer a. a. O. S. 73.

II 39, 58. 80), *Ṣura-ḫammū* (nom.: *Ṣú-ra-ḫa-am-mu-ú* II 53, 28 III 58, 11, *Ṣú-ra-ḫa-am-mu* II 104, 10. 105, 9 III 36, 5; gen.: *Ṣú-ra-ḫa-am-mu-ú* II 53, 19, *Ṣú-ra-ḫa-am-mu* II 104, 5. 105, 7), *Zakira-ḫammū* (nom.: *Za-ki-ra-ḫa-am-mu-ú* II 79, 3. 80, 3. 81, 3. 82, 3), *Zimra-ḫammū* (gen.: *Zi-im-ra-ḫa-am-mu* II 72, 30). Zweifelhaft ist der Kasus bei *Su-mu-ḫa-mu* V 35, 24. Genau die gleiche Erscheinung haben wir bei dem Element *sumū*, wie die hier folgenden Belege zeigen: *Ḫali-sumū* (nom.: *Ḫa-lí-su-ú-mu* II 62, 2. 135, 6, *Ḫa-lí-su-mu-ú* III 48, 11; gen.: *Ḫa-lí-su-mu-ú* II 79, 6), *Jasim-sumū* (nom.: *Ja-si-im-su-mu-ú* II 125, 3. 126, 3), *Ajala-sumū* (gen.[?]: *A-ja-la-su-mu-ú* I 62, 6′). Dazu ist gewiß zu vergleichen der wahrscheinlich abgekürzte Name *Sa-mu-ú* I 103, 14′ (nom.). Nachdem dies festgestellt ist, wird man hier noch folgende Fälle anschließen müssen: *I-la-kab-ka-bu-ú* (nom.: I 3, 8. 11. 16; gen.: I 3, 13. 15. 19), *A-ja-ḫa-lu* (gen.: V 82, 16; acc.: V 82, 18), *Ḫa-du-(un-)lu-mu*[1] (gen.: I 39, 18′ II 10, 6′), *Za-(ak-)ku-ú* (nom.: II 63, 30. 32 V 35, 31), wohl auch *Ḫa-li-ja-[d]u* (V 71, 3) und *Ni-iḳ-mi-ja-ad-[d]u* (III 54, 9). Sieht man von den zuletzt genannten Einzelfällen ab, so handelt es sich bei *ḫammū* und *sumū* um speziell „westsemitische" Personennamenelemente, die verhältnismäßig häufig vorkommen; und dazu gehört dann wohl auch das allerdings nur einmal belegte *ḫalu*. Daß *ḫammu* und *ḫalu* die auch sonst als westsemitische Personennamenelemente vielfach vorkommenden Worte עם und חל[2] darstellen, wird allgemein und gewiß mit Recht angenommen; und daß *sumu* mit dem Namenelement שם zusammenhängt, ist zum mindesten sehr wahrscheinlich. Es handelt sich um theophore Namenelemente; aber daß sie von den „Westsemiten" des Zweistromlandes als indeklinable Götternamen empfunden worden seien, ist doch kaum anzunehmen. Vielmehr sind sie doch wohl in ihrer appellativen Grundbedeutung noch verstanden worden. Dann aber ergibt sich die nicht unwichtige Schlußfolgerung, daß diese „westsemitischen" appellativen Namenelemente offenbar der Einfügung in das akkadische Nominalflexionssystem sich widersetzten. Während die Ein-Wort-Namen und die wie Ein-Wort-Namen behandelten Hypokoristika zweigliedriger Satznamen ebenso wie die aus Genetivverbindungen bestehenden Namen im

[1] Ch.-F. Jean, Studia Mariana (1950) S. 93 gibt für I 39, 18′ versehentlich *Ḫa-du-um-lu-mu* (statt *Ḫa-du-un-lu-mu*).
[2] Vgl. M. Noth, ZDMG 81 (1927) S. 20ff.

Zusammenhang akkadisch abgefaßter Texte auf akkadische Weise flektiert wurden und auch diejenigen zweigliedrigen Namen, die auf Appellativa wie *ab(um)* und *aḫ(um)*, die auch dem Akkadischen geläufig waren, ausgingen, an der akkadischen Nominalflexion teilnahmen, entzogen sich dem Akkadischen fremde Appellativa wie *ḫammu*, *ḫalu*, *sumu* der gleichen Behandlung. Man muß in dieser Erscheinung dann vermutlich ein Nachwirken der Muttersprache jener „Westsemiten" sehen. Wie nun das wahrscheinlich lange *-ū* als vokalischer Ausgang dieser Appellativa zu verstehen ist, bleibt ungewiß. Sollte es als „westsemitische" Kasusendung erklärt werden müssen, die nur erstarrt wäre, weil sie nicht auf akkadische Weise zu flektieren war?

Ein weiteres Problem bildet die Aussprache des Wortes für „Gott" in den „westsemitischen" Namen. In bei weitem den meisten Fällen wird es ideographisch als *AN* geschrieben, so daß die Frage nach seiner Aussprache unbeantwortet bleibt. Wo es phonetisch geschrieben wird, ist der Sachverhalt nicht eindeutig. Der merkwürdige Gottesname, der in den Briefen des Kibri-Dagan in der formelhaften Einleitung neben dem Namen des Gottes Dagan — es handelt sich um die Lokalgötter der Stadt Terḳa — oft genannt wird, erscheint in folgenden verschiedenen Formen: *Ikrub-AN*, *Jakrub-AN*, *Ikrub-il*, *Jakrub-il*, *Ikrub-el*, *Jakrub-el*. Danach wird man wohl die Aussprache *Ikrub-el* bzw. *Jakrub-el* für die richtige halten müssen. Nun handelt es sich hierbei freilich um einen Gottesnamen, der wie die anderen Götternamen keinerlei Endung aufweist; und es bleibt fraglich, ob man von ihm aus auf die Aussprache des Wortes „Gott" in Personennamen schließen darf. Der Name des Absenders der Briefe II 20ff. *I-ba-al-pí-AN* wird an einer Stelle (II 15, 13) geschrieben *I-ba-al-pí-el*. Aber auch dieser Fall bildet eine Ausnahme. Denn schon durch seine Dreigliedrigkeit erweist sich dieser Name nicht als rein „westsemitisch", auch wenn das erste Element *Ibal-* „westsemitisch" ist[1]. Bildungen des Typus Verbalform + *pî* + Gottesname sind für die akkadische Namengebung belegt[2]. Es liegt also eine „westsemitisch"-akkadische Mischbildung vor; und das Wort für „Gott" kommt gerade in dem akkadischen Teil des Namens vor[3]. Im übrigen kommt gelegentlich

[1] Vgl. dazu u. S. 139.
[2] Vgl. Stamm a. a. O. S. 146f.
[3] Einige weitere Namen mit phonetischem *el/il* bzw. sogar *elum/ilum*

ein phonetisches *ili* in der typisch akkadischen Schreibweise *ì-lí* vor, und zwar nicht nur in den rein akkadischen Namen *A-šar-ì-lí-šu* (I 85, 12′)[1], *Warad-ì-lí-šu* (II 134, 4 u. ö.)[2], *Ì-lí-i-din-nam* (II 123, 4. 15)[3], *Púz*[*ur*]-*ì-lí* (IV 8, 5)[4] und wohl auch *Ì-lí-*^{d}*Da-gan* (V 82, 5. 7)[5], sondern auch in Namen mit einem sicher „westsemitischen" zweiten Element wie *Ì-lí-e-bu-uḫ* (V 14, 7)[6]. In einem solchen Falle könnte insofern eine Mischbildung vorliegen, als das theophore Element in einer im Akkadischen üblichen Weise geschrieben und gesprochen erscheint. Es könnte aber auch, da das theophore Element als der erste Namenbestandteil auftritt[7], der u. S. 136 f. noch zu besprechende Fall vorliegen. In den übrigen Fällen lautet bei den „westsemitischen" Personennamen der Mari-Texte das Wort für „Gott", so weit es phonetisch geschrieben ist, *i-la*. Die Belege sind folgende *I-la-kab-ka-bu-ú* (vgl. o. S. 133), *I-la-sa-lim* (V 66, 3), *Ja-wi-i-la* (II 66, 10 V 13, 12 gen.), *Sa-mu-ú-i-la* (I 62, 15′ acc.), *Zi-im-ru-i-la* (II 5, 7)[8]. Dazu treten die von Th. Bauer a. a. O. S. 75 zusammengestellten Namen mit phonetisch geschriebenen *i-la*. Aus den Texten von Chagar Bazar, in denen eine ganze Reihe charakteristisch „westsemitischer" Namen auftaucht, macht Ch.-F. Jean a. a. O. S. 83 drei Namen mit phonetisch geschriebenem *i-la* namhaft. Es darf danach angenommen werden, daß in rein „west-

---

hat Th. Bauer S. 74f. zusammengestellt. Sie sind zum großen Teil undurchsichtig und fragwürdig (z. B. der Name *A-bi-ḫi-el* stellt kaum eine Zusammensetzung mit „*il*" dar, sondern ist eher mit dem alttestamentlichen Namen אביחיל zu vergleichen) und teils überhaupt nicht „westsemitisch", teils nicht rein „westsemitisch". Ernstlich in Betracht kommen die Namen *Ja-aš-ma-aḫ-ì-el*, *Ja-aḫ-za-ar-ì-il*, *Zi-it-ri-e-lum*; hier handelt es sich wohl um vereinzelte ungewöhnliche und regelwidrige Schreibungen.

[1] Vgl. Stamm S. 258.

[2] Vgl. Stamm S. 75. 262.

[3] Vgl. Stamm S. 138.

[4] Vgl. Stamm S. 276.

[5] Vgl. Stamm S. 210.

[6] Danach ist in I 63, 6 vielleicht eher zu *Ì-lí-e*[*-bu-uḫ*] statt zu *Ì-lí-e*[*-ra-aḫ*] (so Dossin, Jean) zu ergänzen. Der Name *Ì-lí-i-te-e* (I 27, 12) ist seiner Herkunft nach dunkel; Stamm a. a. O. S. 212 hält ihn wohl für akkadisch. Einige weitere Namen mit *ì-lí-* als erstem Element und einem „westsemitischen" zweiten Element bei Th. Bauer a. a. O. S. 75.

[7] Eine Ausnahme macht nur der ungewöhnliche Name *I-tar-i-li* (Th. Bauer S. 23).

[8] Für diesen Namen findet sich in I 23, 6 daneben die Schreibung *Zi-im-ri-i-lu-ma*, in der das angehängte akkadische *-ma* die Veranlassung für das auslautende *-u* sein könnte, wie es auch in dem Namen *I-zi-i-lu*(*-ma*) (Th. Bauer S. 23) der Fall zu sein scheint.

semitischen" Namen das ideographische *AN* in der Regel als *ila* gelesen sein will. Dafür spricht noch der folgende besondere Umstand. In dem Mari-Text II 66 kommt der Name *Jawi-ila* zweimal vor, und zwar in der gleichen syntaktischen Stellung als Genetiv nach der Präposition *ana*. In Z. 10 wird er *Ja-wi-i-la* und in Z. 15 *Ja-wi-AN* geschrieben. In diesem Falle ist ein Zweifel nicht wohl möglich, daß das Ideogramm *AN* in Z. 15 als *ila* ausgesprochen werden soll. Nach den im Vorangehenden vorgeführten Tatbeständen wird man zwar damit rechnen müssen, daß in manchen „westsemitischen" Gruppen auch die Aussprache *el/il* für das Wort „Gott" üblich war, daß man aber vorzugsweise — und das gilt besonders für den Bereich der Mari-Texte — *ila* zu sagen pflegte.

In zweigliedrigen Namen geht das erste Element, so weit es nicht eine verbale Imperfektform ist, in der Regel auf einen Vokal aus, der als Hilfsvokal anzusprechen ist. Das gilt schon für die aus Genetivverbindungen bestehenden Namen, in denen das erste im stat. constr. stehende Wort von Hause aus keinen vokalischen Ausgang hat. In den Mari-Texten gibt es einige Bildungen mit *(ḫ)abdu-*; bei Th. Bauer S. 9 finden sich einige Beispiele mit *(ḫ)abdi-*. Anscheinend konnten *u* und *i* ohne Unterschied als solche Hilfsvokale gebraucht werden. Das Element *mut*, das im stat. constr. nicht wie *(ḫ)abd-* auf einen Doppelkonsonanten ausging, konnte in der gleichen Stellung ohne vokalischen Ausgang stehen wie in *Mut-ašdim* (II 36, 5)[1], *Mut-aškur* (II 39, 33. 37; 40, 8)[2], *Mut-ekallim* (V 84, 5), *Mut-salim* (II 32, 9). Es konnte aber auch einen Hilfsvokal haben; vgl. *Mutu-abiḫ* (V 2, 12′), *Mutu-^{d}Addu* (IV 39, 10), *Mutu-bisir* (I 15, 16 u. ö.)[3], *Mutu-(ḫ)adkim* (vgl. o. S. 131), *Mutu-kanata* (IV 80, 10′) und auf der anderen Seite die von Th. Bauer a. a. O. S. 35 verzeichneten Bildungen mit *Muti-*. Für Satznamen gilt Entsprechendes, wenn das erste Element nominal ist. Auch hier haben wir nebeneinander die Hilfsvokale *u* und *i*. Als Beispiele mögen aus den Mari-Texten folgende Namen genannt werden: *Abi-samar* (I 1, 3; 2, 3ff.), *Abu-sa[lim]* (V 36, 17), *Aḫi-maraṣ* (V 2, 8′), *Aḫu-nēš* (III 19, 20). Selbst die oben S. 132 f. besprochenen Elemente *ḫammu* und *ḫalu* weisen in dieser Stellung am Anfang des

---

[1] Ch.-F. Jean S. 96 gibt den Namen irrig in der Form *Mu-tu-às-di-im*.
[2] Auch hier schreibt Ch.-F. Jean a. a. O. versehentlich *Mu-tu-às-qúr*.
[3] In V 1, 5; 72, 8 ist für diesen Namen auch die Form ohne Hilfsvokal belegt (*Mu-ut-bi-si-ir*).

Namens in der Regel nicht ihren vokalischen Ausgang *-ū* auf, sondern haben die Hilfsvokale *u* oder *i*; vgl. *Ḫammu-rabi* (pass.)[1] und *Ḫammi-šagiš* (II 81, 27), *Ḫali-ḫadun* (II 95, 3) und *Ḫali-sumū* (II 62, 2 u. ö.). Selbst endungslose Götternamen können gelegentlich als erste Namenelemente einen solchen Hilfsvokal erhalten; der Name *Li-mi-ᵈAddu* (III 37, 21) enthält doch wohl das theophore Element *lim*, das vielfach als zweites Namenelement vorkommt und dann immer vokallos ausgeht. Daß wir es bei alledem mit Hilfsvokalen und nicht mit Elementen eigentlicher Nominalflexion und im Falle des *-i* auch nicht etwa mit dem Suffix der 1. pers. sing. zu tun haben, zeigt der Umstand, daß gelegentlich dieser Hilfsvokal auch ein *a* ist, und zwar unter ganz bestimmten lautlichen Voraussetzungen, nämlich dann, wenn unmittelbar eine starke Gutturalis folgt. Das häufige Namenelement *zimr-* hat meist den Hilfsvokal *i*, gelegentlich auch *u*[2], in einem Falle aber den Hilfsvokal *a*, nämlich in dem Namen *Zi-im-ra-ḫa-am-mu* (II 72, 30)[3]. Von da aus erklärt sich nun auch das ständige *a* in dem Namen *Ṣura-ḫammu* (vgl. o. S. 133)[4] und das *a* in *Zakira-ḫammu* (II 79, 3 u. ö.)[5] und ebenso in (*Ḫ*)*aḳba-ḫammu* (vgl. o. S. 132 f.)[6], um

---

[1] Einmal erscheint dieser Name in den Mari-Texten doch mit dem langen *-ū*, und zwar gerade da, wo der bekannte Hammurabi sich selbst als Absender nennt (II 78, 3; *Ḫa-am-mu-ú-ra-bi*).

[2] So in dem o. S. 135 genannten Namen *Zimru-ila*.

[3] Daß es sich nicht um eine ausnahmslos geltende Regel handelt, zeigt die Tatsache, daß es auch die Form *Zimri-ḫammu* gibt (Th. Bauer S. 42).

[4] Das Element *ṣur* ist bis jetzt leider nur in dieser einen Zusammensetzung belegt. Die obige Erklärung des *a* in *Ṣura-ḫammu* scheint mir mit Rücksicht auf die Parallelfälle besser als diejenige von G. Dossin, Archives royales de Mari V (1952) S. 123.

[5] Auch in diesem Falle handelt es sich um die einzige jetzt belegte Zusammensetzung mit dem Element *zakir*. Daß das *a* nicht stammhaft zu diesem Element gehört, zeigt immerhin der Kurzname *Zakirum* (Th. Bauer S. 41).

[6] Ähnlich ist wohl auch der Name (*Ḫ*)*aḳba-aḫum* (vgl. o. S. 132) zu beurteilen. Daß gleichwohl das *a* nicht notwendig zu dem Namenelement (*ḫ*)*aḳb-* gehört, beweist der Name *Aḳbi-il* (Th. Bauer S. 11). In seltenen Fällen ist das *a* auch durch eine vorangehende Gutturalis veranlaßt; dieser Fall liegt vor in den Namen *Ja-gi-ḫa-AN* (III 66, 9 [Lesung nicht ganz sicher]) und *Ja-pa-ḫa-ᵈAddu* (II 131, 10). Nun pflegt hinter Imperfektformen — mit solchen haben wir es bei den ersten Elementen dieser beiden Namen doch wohl zu tun — sonst überhaupt kein Hilfsvokal zu stehen. Es liegt also wohl eine ähnliche lautliche Erscheinung vor wie bei dem hebräischen *pataḫ furtivum*. Daß sie bei den „Westsemiten" nicht obligatorisch war, zeigen die Fälle *Ja-gi-iḫ-ᵈAddu* (II 12, 10) und *Ja-a-pa-aḫ-li-im* (III 68, 10. 17).

diesen letzteren Fall sogleich vorwegzunehmen, der wahrscheinlich zu der u. S. 141 noch zu behandelnden Namengruppe gehört, aber eben auch dieses lautlich bedingte *a* aufweist. Problematisch sind diejenigen Namen, in denen ein anscheinend ähnliches *a* vor einem am Ende stehenden *AN* auftritt. Es handelt sich um folgende Fälle: *Ḫa-am-ma-an* (II 141, 2), *Ka-ni-sa-an* (II 140, 21), *Ni-iḳ-ma-an* (II 95, 5), *Za-aḫ-na-an* (III 35, 5), *Zi-ba-an* (II 36, 10), *Zi-im-ra-an* (V 8, 5), *Zu-na-an* (V 65, 12). Sollte in diesen Namen das jeweils letzte Zeichen als Ideogramm für *ila* stehen, so wäre zu folgern, daß auch vor *ila* gelegentlich, wenn auch nicht eben häufig, *a* als Hilfsvokal gesprochen wurde. Als unmöglich wäre das gewiß nicht zu bezeichnen. Aber die meisten der genannten Namen sehen ohnehin nicht nach Bildungen mit *ila* aus; nur bei den Elementen *ḫamm-* und *zimr-*, allenfalls auch bei *niḳm-*, könnte man daran denken. Daher dürfte es wahrscheinlicher sein, daß in diesen Fällen das *AN* phonetisch zu lesen ist und daß wir hier Bildungen mit dem Affix *-ān* vor uns haben, die nicht, wie es sonst meist bei diesen Bildungen der Fall ist, auf akkadische Weise flektiert werden[1]. Diese Bildungen wären dann wohl für speziell „westsemitisch" zu halten; und in der Tat gehört das Anhängen dieses Affixes, das vielfach dann doch mit akkadischen Nominalendungen versehen worden ist, mit zu den Besonderheiten der „westsemitischen" Namenbildung[2].

Zu den am frühesten erkannten und in der Tat auch augenfälligsten Eigenarten der nichtakkadischen „westsemitischen" Namen gehört die häufige Verwendung von verbalen Imperfektformen mit der Präformativsilbe *ja-*. Sie bilden meist das erste Element eines zweigliedrigen Namens, dessen zweites Element dann theophor ist. Als Beispiel diene der Name *Janṣib-ᵈAddu* (III 66, 4). Zahlreich sind auch Hypokoristika, denen das theophore Element fehlt, z. B. *Janṣibum* (II 43, 24). Nun lautet die Präformativsilbe

---

[1] Es läge dann derselbe Fall vor wie bei dem o. S. 131 Anm. 1 erwähnten, ebenfalls nicht deklinablen Element *-ija* (vgl. den oben genannten Namen *Zimrān* mit dem *Zimrija* III 44, 8).

[2] Als sekundäre akkadisierende Bildungen sind diejenigen Namen anzusprechen, in denen das erste Namenelement die volle akkadische Nominalendung erhalten hat; es sind vor allem einige Zusammensetzungen mit *Abum-* bekannt: *A-bu-um-AN* (II 137, 4ff.), *A-bu-um-e-ki-in* (II 77, 2), *A-bu-[u]m-wa-ḳar* (V 4, 5), [*A-*]*bu-um-a-ni-iḫ* (I 75, 30) sowie *Abum-ḫalum* bei Th. Bauer S. 11.

freilich nicht durchweg *ja-*, sondern gelegentlich auch *i-* (wohl zurückgehend auf *ji-*). Dieses Schwanken kann bei dem gleichen Namen vorkommen. Die Mari-Texte bieten den Namen *Ja-gi-id-li-im* (I 3, 9ff.); daneben ist belegt die Form *I-gi-id-li-im* (Th. Bauer S. 21). Der in den Mari-Texten sehr oft genannte Name des Sohnes des assyrischen Königs *Šamši-^{d}Addu* und Vizekönigs in Mari, *Jašmaḫ-Addu*, erscheint einmal in der Form *Iš-ma-^{d}Addu* (V 15, 1)[1]. In diesen Fällen haben wir unregelmäßige Schwankungen in der Aussprachewei se vor uns. Gewisse Regeln gibt es aber auch in dieser Frage. So dürfte bei bestimmten schwachen Verbalstämmen das *ji* > *i* das Normale gewesen sein. Das gilt vor allem für den Stamm *jšr*. Er liegt in dem Kurznamen *Jašarum* vor, der wohl auf eine Perfektbildung zurückgeht. Dazu muß das Element *išar-* als normale Imperfektform angesprochen werden, deren *ji* > *i* als Wirkung des ersten, schwachen Radikals und vielleicht einer Dissimilation gegenüber dem *a* im Stamm erklärt werden kann[2]. Dieselbe Erscheinung zeigt sich bei dem Stamme *jtr*, der in Namen wie *Abi-jatar* (Th. Bauer S. 10) und *Jatarum* (I 119, 6. 7 u. ö.) vorkommt und zu dem das Element *itar-* (vgl. die Namen bei Th. Bauer S. 23) als Imperfektum gehört. In ähnlicher Weise wird dann wohl auch das Element *ibal-* (vgl. *I-ba-al-^{d}Addu* II 33, 11′ u. ö.; *I-ba-al-ila* II 33, 1 u. ö. sowie die Namen bei Th. Bauer S. 20f.) zu beurteilen sein[3]. Etwas anders liegen die Dinge wohl bei dem Element *itur-* (vgl. *I-túr-áš-du*[*-um*] I 59, 8 u. ö.). Hierbei möchte man an einen Stamm *twr* denken, dessen Perfektum in *Ḫa-am-mu-ta-ar*[4] vorliegen dürfte. Warum *itur-* statt *ja-* das Präformativ *ji* > *i* hat, ist nicht sicher zu sagen.

---

[1] Es gibt auch noch andere Beispiele; vgl. *Ib-bi-^{d}MAR.TU* (II 134, 3) neben *Ja-ab-bi-^{d}Da-gan* (III 52, 9). Dieselbe Erscheinung begegnet bei den Imperfektbildungen mit intensiver Stammform; vgl. *Ja-ma-at-ti-ila* (V 2, 9′; zu dem Verbum ist vermutlich der Name des bekannten Königs von Arpad aus dem 8. Jahrhundert v. Chr., *Mati'-ilu* = מתעאל zu vergleichen) neben *I-ba-ás-si-ir* (II 79, 12).

[2] Ich sehe keinen zureichenden Grund, das mit dem speziell „westsemitischen" theophoren Element *lim* verbundene *išar-* mit Th. Bauer S. 55. 76 nicht für „westsemitisch", sondern für dialekt-akkadisch zu halten.

[3] Daß das Element *ibal-* nicht „ostkanaanäisch" sei, sagt Th. Bauer S. 54, aber ohne Begründung.

[4] V 26, 8. In Einzelfällen ist nicht immer sicher zu entscheiden, ob *jtr* oder *twr* als Stamm zugrunde liegt (vgl. Th. Bauer S. 56).

Von den für die „westsemitischen" Namen so charakteristischen Imperfektbildungen mit der Wortfolge Prädikat-Subjekt aus gelangt man leicht zu weiteren Typen „westsemitischer" Namen. Neben den Imperfektbildungen stehen — weniger zahlreich — entsprechende Perfektbildungen mit der normalen Wortfolge Subjekt-Prädikat. So haben wir beispielsweise — mit charakteristisch „westsemitischen" nominalen Elementen verbunden — neben dem bekannten Namen *Jaḫdun-lim* (pass.)[1] die Namen *Ḫa-li-ḫa-du-un* (II 95, 3)[2] und *Da-di-ḫa-du-un* (II 61, 3; III 45, 12) und neben *Ja-am-ru-uṣ-ila* (Th. Bauer S. 28)[3] den Namen *A-bi-ma-ra-aṣ* (Th. Bauer S. 10f.). Weit seltener, eigentlich nur ausnahmsweise, erscheint bei Perfektbildungen die umgekehrte Wortfolge. Neben *Jaḫdun-lim* und *Ḫali-ḫadun* ist der Name *Ḫa-da-an-ila* (Th. Bauer S. 18) zu stellen[4]; und die gleiche Bildungsweise liegt offenbar auch in *Ja-ta-ar-ila* (Th. Bauer S. 31) vor. Wie ungewöhnlich die letztere Bildung ist, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß für sie in den Mari-Texten kein sicheres Beispiel zu finden ist. Perfekta wie Imperfekta treten auch als Kurznamen ohne theophore Elemente auf und werden dann nominal flektiert (s. o. S. 132). Imperfektkurznamen sind in großer Zahl belegt, so daß sich das Anführen von Einzelbeispielen erübrigt. Perfektkurznamen zu den soeben genannten Vollnamen haben wir in *A-du-nu-um* (Th. Bauer S. 11)[5] und *Ja-ta-rum* (Th. Bauer S. 31). Ein auffälliger

---

[1] Gelegentlich erscheint das *n* in diesem Namen assimiliert: *Ja-aḫ-du-ul-li-im* (I 64, 7) oder — mit Nichtschreibung der Verdoppelung — *Ja-aḫ-du-li-im* (I 3, 17. 5′ [daneben in demselben Brief in I 3, 8′ die ursprüngliche Form *Ja-aḫ-du-un-li-im*] u. ö.). Es kann keine Rede davon sein, daß die ursprüngliche Form *Jaḫdu-lim* gelautet habe (so Ch.-F. Jean a. a. O. S. 82), da dann die Weiterbildung zu dem viel häufiger belegten *Jaḫdun-lim* nicht einleuchtend zu erklären wäre und außerdem der Stamm *ḫdn* auch in anderen Ableitungen in der „westsemitischen" Namengebung vorkommt. Die Kurzform *Ja-aḫ-du-nu-um* (Th. Bauer S. 26) wäre dann vollends unerklärlich.

[2] Das letzte Zeichen ist nicht ganz vollständig erhalten; es wird von Ch.-F. Jean in Textausgabe und Texttransskription sicher irrig *-um* gelesen, ebenso in Studia Mariana (1950) S. 80 unten, hingegen ebd. S. 80 Mitte und S. 93 richtig *-un*.

[3] Die Schreibungen dieses Namens in II 75, 6 (*Ja-am-ru-iṣ-ila*) und II 57, 4 (*Ḫu-um-ra-aṣ-ila*) sind ungewöhnlich.

[4] Zu dem Nebeneinander der Formen *ḫadun* und *ḫadan*, die gewiß auf denselben Stamm zurückzuführen sind, ist das Nebeneinander von קטֹן und קטָן im Hebräischen zu vergleichen.

[5] Daß *Adunum* mit den Bildungen mit *ḫadun* zusammenzustellen ist,

und in seiner Struktur nicht ganz durchsichtiger Namentyp wird vertreten durch Namen wie *Ki-ib-ri-ᵈDa-gan* (III 1, 3 u. ö.). Unter dem Einfluß einer am Anfang stehenden Gutturalis erscheint dieser Typ in der Form *Ḫa-ad-ni-ila* (II 45, 6), *Ḫa-ad-ni-Sa-ma-ás* (IV 37, 5)[1] und außerdem mit lautlicher Angleichung an das zweite Namenelement in der Form (*Ḫ*)*a-aḳ-ba-a-ḫu-um* (I 98, 22 u. ö.) bzw. (*Ḫ*)*aḳba-ḫammū* (s. o. S. 137 f.). In den bisher genannten Fällen geht das erste Element auf einen Stamm zurück, der sonst in verbalen Formen in der „westsemitischen" Namengebung vorkommt; zu den Namen mit *Ḫadni-* vgl. die oben genannten Zusammensetzungen mit *Jaḫdun-* und *Ḫadun-*, zu dem Namen (*Ḥ*)*aḳba-aḫum* vgl. *Jaḳub-ila* (Th. Bauer S. 27)[2], zu dem Namen *Kibri-Dagan* vgl. *Jakburum* (Th. Bauer S. 27)[3]. Es ist nicht sicher auszumachen, ob die Namen dieses Typs als Genetivverbindungen zu verstehen sind; der Name *Ḫa-az-ri-a-mi-im* (I 78, 5), der offenbar zu diesem Typ gehört, könnte dafür sprechen, wenn hier das Element *-amim* wie in dem oben S. 131 besprochenen Namen *Abdu-amim* als von dem ersten Element abhängiger Genetiv zu fassen sein sollte und nicht vielmehr eine dem ganzen Namen geltende Genetivendung des an der einzigen Belegstelle in der Tat im Genetiv stehenden Namens im Sinne der o. S. 132 behandelten Fälle vorliegt[4]. Auch in diesem Namen hat das erste Element verbale Beziehungen (vgl. *Jaḫzar-ila*, *Jaḫzir-ila*, *Jaḫzirum* Th. Bauer S. 26). Das erste Element in den Namen dieser Gruppe dürfte danach wohl als ein Verbalnomen zu betrachten sein, das entweder das zweite, theophore Element als einen abhängigen Genetiv neben sich hat oder

---

ist mindestens sehr wahrscheinlich. Als Stamm ist ohnehin vermutlich *ʿdn* anzusetzen (so auch Ch.-F. Jean a. a. O. S. 80); und es gibt genug Fälle in der „westsemitischen" Namengebung, in denen ein ע keilschriftlich bald mit und bald ohne *ḫ* wiedergegeben bzw. nicht wiedergegeben wird.

[1] Dossin z. St. transskribiert *Ḫa-at-ni-Sa-ma-ás*; aber die obige Transskription ist mit Rücksicht auf die anderen Bildungen mit *ḫdn* gewiß vorzuziehen.

[2] Zur Lesung dieses Namens, den Th. Bauer a. a. O. mit *Ia-ku-ub/p-AN* wiedergibt, vgl. u. S. 142 Anm. 2.

[3] Denselben Typus haben wir in israelitischen Personennamen wie חניאל (vgl. יהוחנן) und גבריאל.

[4] Dossin z. St. hat sich für die letztere Möglichkeit entschieden, wenn er in der Übersetzung den Namen mit *Ḫaṣri-Amum* wiedergibt. Da das erste Element wohl auf den Stamm עזר zurückzuführen ist, ist gegen Dossin mit Jean a. a. O. S. 81. 93 *Ḫa-az-ri-a-mi-im* zu lesen.

aber das Prädikat bildet in einem Nominalsatznamen mit der Wortfolge Prädikat-Subjekt.

Damit sind die Haupttypen zweistromländisch-„westsemitischer" Personennamen erfaßt, wie sie in dem von Th. Bauer gesammelten Material und in gleicher Weise nun auch in dem neuen „westsemitischen" Personennamenbestand der Mari-Texte auftreten. Mit Hilfe des durch den geschlossenen Mari-Textfund in erfreulicher Weise stark erweiterten Einblicks in die zweistromländisch-„westsemitische" Namengebung des 18./17. Jahrhunderts v. Chr. ist nun die These zu prüfen, daß die älteste israelitische Namengebung besonders enge und auffällige Beziehungen zu jener Namengebung aufweise[1]. Dabei wird am besten so verfahren, daß einige Gruppen nachweislich ältester israelitischer Personennamen in das Auge gefaßt und auf ihre Verwandtschaftsbeziehungen hin untersucht werden.

Begonnen sei mit den überlieferten „Erzväter"-Namen. In ihrer Reihe ist der Name Jakob der einfachste und klarste Fall. Als Imperfekt-Kurzname gehört er nach seiner Bildung zu einem in der zweistromländisch-„westsemitischen" Namengebung besonders häufigen Typ. Sodann begegnet der Stamm עקב in einer ganzen Reihe jener Namen; die Namen *Aḳbi-il*, (*Ḫ*)*aḳba-aḫum* und (*Ḫ*)*aḳba-ḫammū* sind bereits wiederholt genannt worden (s. o. S. 132f. 137). Darüber hinaus ist die zu dem Namen Jakob gehörige Vollform *Ja*(*ḫ*)*ḳub-ila* bei den „Westsemiten" des Zweistromlandes mehrfach belegt[2], und sogar die Kurzform, also eben der Name Jakob, kommt wahrscheinlich vor[3]. Man kann danach ohne Übertreibung sagen, der

[1] Vgl. M. Noth, Die israelitischen Personennamen (1928) S. 27ff. 43ff.

[2] Die Erklärung des von Th. Bauer mit *Ia-ku-up-AN* umschriebenen Namens als einer „Nachbildung eines akkadischen Ikun-pî-ilim", die nur formell „ostkanaanäisch" sei (S. 55; vgl. auch S. 77), ist sehr gezwungen und hat alle Wahrscheinlichkeit gegen sich. Gewiß ist zu lesen. *Ja-ḳú-ub-ila* und als Stamm עקב anzusetzen. Das ע dieses Stammes ist keilschriftlich auch in *Aḳbi-il*, *Aḳba-ḫamu* (neben *Ḫaḳba-ḫammū*), *Aḳba-aḫum* (neben *Ḫaḳba-aḫum*) nicht wiedergegeben. Daß die obige Auffassung von *Jaḳub-ila* richtig ist, ergibt sich nunmehr endgültig daraus, daß unter den „westsemitischen" Namen der Texte von Chagar Bazar der Name *Ja-aḫ-ḳu-ub-il* auftaucht (vgl. R. de Vaux, RB 53 [1946] S. 324 Anm. 4 nach C. J. Gadd, Iraq 7 [1940] S. 38).

[3] Der Name *Ja-ḳú-bi* (Th. Bauer S. 27) wird als Kurzform zu *Jaḳub-ila* (vgl. die vorige Anm.) aufgefaßt werden müssen. Fraglich bleibt nur die Bedeutung des auslautenden *-i*. Ist es eine nominale Endung ohne Mimation (vgl. o. S. 131 Anm. 1) oder liegt ein indeklinables Affix *-i* vor, wie es an Kurznamen in der israelitischen Namengebung häufig vorkommt (vgl. M. Noth, Die israelitischen Personennamen [1928] S. 38)?

Name Jakob sei geradezu ein typisch zweistromländisch-„westsemitischer" Name. Der Name Isaak ist der Bildung nach dem Namen Jakob völlig gleich und aller Wahrscheinlichkeit nach auch in derselben Weise als Imperfekt-Kurzform aufzufassen, bei der das zweite, theophore Element weggelassen ist[1]. Der Stamm צחק ist allerdings bis jetzt in der zweistromländisch-„westsemitischen" Namengebung nicht nachzuweisen. Aber hinsichtlich seiner Bildungsweise hat der Name Isaak dieselben Beziehungen wie der Name Jakob. Am wenigsten Sicheres ist über die Verwandtschaftsbeziehungen des Namens Abram zu sagen, da dieser Name zu einem allgemein verbreiteten Typ semitischer Personennamen gehört und daher keine besonders charakteristische Eigenart aufweist. Immerhin läßt sich darauf hinweisen, daß alle Elemente der Bildung dieses Namens auch bei den „westsemitischen" Namen des Zweistromlandes auftreten. Nomen + Perfekt-Bildungen — eine solche stellt der Name Abram wahrscheinlich dar — sind auch unter den speziell „westsemitischen" Namen ganz geläufig. *Ab(i)-* als erstes, theophores Element kommt in Verbindung mit „westsemitischen" prädikativen Aussagen mehrfach vor; es genügt, auf das Nebeneinander von *A-bu-sa-[lim]* (V 36, 17) und *I-la-sa-lim* (V 66, 3) hinzuweisen. Der schwache Stamm *rm* ist wenigstens imperfektisch in dem in den Mari-Texten sehr häufig vorkommenden Namen *Ja-ri-im-^{d}Addu* (I 37, 8 u. ö.) sowie in dem Namen *Ja-ri-im-li-im* (II 53, 27) vorhanden. Dem würden Perfektbildungen der Form . . . *-ram* entsprechen (vgl. o. S. 140). Einen allernächsten Verwandten des Namens Abram hätten wir in dem Namen *Aḫ-ra-am* (II 43, 13), wenn er wirklich als aus den Elementen *aḫ* und *rām* zusammengesetzt aufzufassen sein sollte[2]. Das ist nun freilich nicht sicher. Der Name steht an der einzigen Stelle, an der er belegt ist, im acc. und könnte daher auch als Einwortname mit nominaler Endung

---

[1] Vgl. dazu J. J. Stamm, Der Name Isaak (Festschrift Albert Schädelin S. 33—37). Die Frage, ob in Namen dieses Typs das Imperfektum präterital zu fassen ist (so Stamm) oder nicht vielmehr optativisch, mag hier auf sich beruhen bleiben.

[2] So Ch.-F. Jean a. a. O. S. 90. 92. In diesem Falle wäre der bekannte Name des Königs אחרם von Byblos zum Vergleich heranzuziehen. Daß im Herrscherhause von Byblos Namen vom „westsemitischen" Typ des Zweistromlandes vorkamen, zeigt der in den Mari-Texten genannte Name des Fürsten *Jantin-ḫamu* von Byblos (vgl. G. Dossin, Syria 20 [1939] S. 109).

(*Aḫrum*) verstanden werden[1]. Als solcher wäre er zwar nicht sicher erklärbar; aber das wäre kein entscheidender Einwand gegen diese Auffassung. Gegen die erstere Möglichkeit spricht, daß die Elemente *ab-* und *aḫ-* bei den „Westsemiten" des Zweistromlandes sonst nicht ohne nominale Endung bzw. ohne Hilfsvokal in Personennamen auftreten. Wenn also danach von dem Namen **Aḫram* doch abgesehen werden müßte, so bliebe es jedenfalls dabei, daß alle Voraussetzungen für die Möglichkeit eines Namens wie *Ab(i)ram* im Kreise der zweistromländisch-„westsemitischen" Namen gegeben wären.

Sodann sei die Gruppe der Namen der traditionellen israelitischen Stämme in das Auge gefaßt. Diese Gruppe ist in sich nicht einheitlich; sie umfaßt neben ursprünglichen Personennamen als Ahnherrennamen auch Stämmebezeichnungen andersartigen Ursprungs. Zieht man neben „Joseph" auch die Namen „Manasse" und „Ephraim" sogleich mit in Betracht, so ergibt sich eine Gruppe von 14 Namen. In dieser Gruppe finden sich einige sichere Orts- oder Landschaftsbezeichnungen, mit denen verschiedene Stämme nach ihren Kulturlandwohnsitzen benannt wurden. Das gilt ziemlich sicher für die Namen Juda und Ephraim und mit großer Wahrscheinlichkeit auch für den Namen Naphtali[2]. In anderer Weise gilt das auch für den Stamm Benjamin, der als „der Südliche" bezeichnet wird mit einem Namen, der in dem Namen der *Banū-Jamin(a)* der Mari-Texte seine unmittelbare Entsprechung hat[3]. Eine Sonderstellung nimmt der Name Issachar ein, der als eine Art Spottname aufgekommen zu sein scheint[4]. Von den übrigen Namen sind offenkundig ursprüngliche Personennamen nur die Namen Simeon, Joseph und Manasse. Simeon ist die Kurzform einer Bildung mit dem in der ganzen semitischen Namengebung sehr häufig gebrauchten und auch bei den „Westsemiten" des Zweistromlandes vorkommenden Stamme שׁמע. Er weist die Kurzform-Endung *-ōn* < *-ān* auf, die bei jenen „Westsemiten" sehr geläufig war (vgl. u. S. 147 Anm. 3). Der Name Joseph ist ebenso

---

[1] So faßt ihn Dossin in seiner Übersetzung der Stelle auf.

[2] Vgl. M. Noth, Die Welt des Alten Testaments ([2]1953) S. 47f. 49f.

[3] Vgl. G. Dossin, Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud II (1939) S. 981—996. Die Namen- und Bedeutungsgleichheit besteht, auch wenn die „Benjaminiten" des Alten Testaments mit denen von Mari geschichtlich nicht zusammenhängen.

[4] Vgl. M. Noth a. a. O. S. 61f.

wie die oben behandelten Namen Jakob und Isaak wieder eine Imperfekt-Kurzform, wie sie für die „westsemitische" Namenbildung des Zweistromlandes so charakteristisch ist. Zu Manasse, einem in Israel geläufigen Personennamen, ist in diesem Zusammenhang nichts Besonderes zu bemerken. Von den nun noch übrigbleibenden 6 Namen sind es die beiden Namen Gad und Dan, zu denen von den Mari-Texten aus einiges gesagt werden kann, während die Namen Ruben, Levi, Sebulon[1] und Asser[2] nach wie vor nicht sicher erklärt sind. Mit Gad ist der Name des Königs *Jagid-lim* von Mari (I 3, 9ff.) zusammenzustellen. Er ist eine Imperfekt + Nomen-Bildung mit dem in den Mari-Namen häufigen theophoren Element *lim* an zweiter Stelle, das bis jetzt noch nicht genauer erklärt ist. Die richtige Lesung des verbalen Elements ist zunächst zweifelhaft. Eine Veranlassung, für das Zeichen *gi* hier den an sich möglichen Lautwert *ḳí* anzusetzen[3], besteht nicht, da sich damit nicht ein sonst in der Namenbildung nachweisbarer Stamm ergibt. Auch die Annahme, daß eine Einfachschreibung eines eigentlich verdoppelten *g* vorliege[4], ist nicht eben naheliegend. Der *t*-Laut am Schluß des ersten Namenelementes ist mehrdeutig. Liest man ihn als *ṭ* oder *t*[5], so ergibt sich kein einleuchtender Verbalstamm. Er dürfte als *d* zu lesen sein. Das erste Element ist dann das Imperfektum eines schwachen Stammes *gd*. Mit dem Namen *Jagid-lim* ist wahrscheinlich der Name *A-bi-ga*$_5$*-ad* (Th. Bauer S. 11)[6] als Nomen + Perfekt-Bildung zusammenzustellen. Zur gleichen Familie werden nun wohl die alttestamentlichen Namenbildungen mit dem Stamm *gd* gehören. Wir haben da zunächst den Namen גדיאל, der zu dem o. S. 141 besprochenen Namenbildungstyp zu rechnen ist, und weiter verschiedene Kurzformen, zu denen nun auch der Stammesname Gad als einfache, endungslose Perfektkurzform gehört. Der Name Gad ist danach als ursprünglicher Personenname

---

[1] Es liegt nahe, einen Zusammenhang mit dem ugaritischen Wort *zbl* (vgl. C. H. Gordon, Ugaritic Handbook [1947] S. 227) anzunehmen.

[2] Ein Hinweis auf das zweite, vermutlich theophore Element des Mari-Namens *Ja-ar-ši-a-ša-ri* (V 69, 3), das selbst dunkel ist, führt nicht weiter.

[3] So Ch.-F. Jean a. a. O. S. 94.

[4] So G. Dossin in der Übersetzung des Textes (*Jaggid-Lim*).

[5] W. v. Soden, WO I 3 (1948) S. 191 liest Jagitlim.

[6] Für das Zeichen *ḳa* ist der Lautwert *ga*$_5$ für die Mitte des II. Jahrtausends auch sonst belegt (vgl. W. v. Soden, Das akkadische Syllabar [1948] S. 35).

anzusprechen[1]. Der Form nach gleicht ihm der Name Dan. In den Mari-Texten begegnet der Name *Jadinum* (I 99, 3′)[2]. Dieser Name ist mit großer Wahrscheinlichkeit als eine der häufigen Imperfekt-Kurzformen mit nominaler Endung aufzufassen. Der schwache Verbalstamm *dn*, der offenbar hier vorliegt, tritt unter den „westsemitischen" Namen des Zweistromlandes sonst nicht auf. Die üblichen weiteren Ableitungen von diesem Stamm finden sich aber im Alten Testament. Hier begegnet die Nomen + Perfekt-Bildung אבידן (Num. 1 11), ferner der schon aus dem ugaritischen Aqht-Text bekannte Name דניאל[3], der wieder zu dem o. S. 141 behandelten Namenbildungstyp gehört, und als Kurzname eben der Name Dan. Auch er war danach ein ursprünglicher Personenname, der ebenso wie der Name Gad unmittelbare Beziehungen zu der „westsemitischen" Namengebung des Zweistromlandes aufweist. Von den israelitischen Stämmenamen, die als ursprüngliche Personennamen anzusprechen sind, haben danach die meisten nachweisbare Verbindungen mit dem Namengut der Mari-Texte. Das gilt endlich auch für den Gesamtnamen „Israel", der in seiner Bildungsweise zu dem für die „Westsemiten" des Zweistromlandes besonders charakteristischen Namentyp gehört.

Eine kleine Gruppe sehr alter israelitischer Personennamen liegt in der Liste der Träger des Amtes des „Richters Israels"[4] in Ri. 10 1–5; 12 7–15 vor. Von den sechs Namen dieser Reihe haben zwei das charakteristische Merkmal der Imperfekt-Kurzform, nämlich יאיר und יפתח. Die Stämme dieser beiden Namen sind zwar in der „westsemitischen" Namengebung des Zweistromlandes noch nicht aufgetaucht; aber zu dem zweiten der genannten Namen ist der Name *Japtiḫ-Adda* der Amarna-Tafeln zu vergleichen, der auch in seinem theophoren Element eine enge Verwandtschaft mit jener

---

[1] Der Name *Jagid-lim* erweist den Gebrauch des Stammes *gd* in verbalen Namenelementen. Danach scheint mir die obige Auffassung des Namens Gad jetzt richtiger als seine Auffassung als eines Gottesnamens (so M. Noth, Die israelitischen Personennamen S. 126). Von hier aus ist zu fragen, ob das Element *gd* in palmyrenischen Personennamen (vgl. Noth a. a. O.) nicht auch wenigstens in vielen Fällen verbal zu fassen ist.

[2] *Ja-di-nim* steht an der angeführten Stelle im Genetiv; der Name lautete als gewiß *Jadinum* (so auch G. Dossin in der Übersetzung der Stelle).

[3] Das ugaritische *dnil* will gewiß als „Daniel" gelesen sein, nicht als „Dan'el".

[4] Vgl. dazu M. Noth, Festschrift Alfred Bertholet (1950) S. 404ff.

Namengebung zeigt[1]. Drei weitere Namen aus der Reihe der „Richter Israels" haben das Affix *-ān* bzw. *-ōn*, nämlich אבצן, אילון und עבדון. Dieses Affix war zwar kaum ausschließlich der zweistromländisch-„westsemitischen" Namengebung eigen[2]; aber ein angehängtes *-ānu(m)* tritt hier so häufig auf, daß man in der Vorliebe für dieses Affix doch ein Merkmal dieser Namenbildungsweise wird sehen dürfen[3]. Nun hat allerdings nur der Name אבצן das Affix in seiner ursprünglichen Form *-ān*, während die beiden anderen Namen beim Affix den kanaanisierenden Übergang von *ā* zu *ō* aufweisen; aber das kann ein sekundärer lautlicher Vorgang bei diesen Namen gewesen sein. Während nun das Grundwort des Namens עבדון ein in der außerakkadischen semitischen Namenbildung allgemein verbreitetes und daher wenig charakteristisches Element ist, ist zu dem Grundwort des Namens אילון der durch sein zweites Element als ausgesprochen „westsemitisch" ausgewiesene Mari-Name *A-ja-la-su-mu-ú* (I 62, 6′) zu vergleichen.

Im Lichte der soeben gemachten Feststellungen sei nun noch ein Blick auf die נשיאים-Listen im Buche Numeri geworfen. Bei ihnen ist Alter und Authentizität umstritten. Nun sind die Namenzusammenstellungen in Num. 13 4–15 und 34 19–28 jedenfalls späte Produkte, selbst wenn in ihnen, was wahrscheinlich ist, in einem nicht mehr genauer zu bestimmenden Umfang altes Namengut stecken sollte[4]. Anders aber verhält es sich möglicherweise mit der Namenliste in Num. 1 5–15, deren gesamte Umrahmung zwar zweifellos auf Rechnung der jungen P-Erzählung kommt, die aber in sich vielleicht ein Sonderstück darstellt, das nicht notwendig nach seiner Umrahmung beurteilt werden muß, das vielmehr seine eigene Vorgeschichte gehabt haben kann und daher für sich allein geprüft sein will. Dieses Stück macht für jeden der zwölf israelitischen Stämme je einen Mann namhaft mit seinem und seines Vaters

---

[1] Auch sonst begegnen in den Amarna-Tafeln allerlei Namen von zweistromländisch-„westsemitischer" Art (vgl. M. Noth, ZDPV 65 [1942] S. 64).

[2] Vgl. M. Noth a. a. O. S. 21.

[3] Das hat vor allem W. F. Albright betont; vgl. seine Bemerkungen in JPOS 8 (1928) S. 241 u. ö.

[4] Vgl. M. Noth, Die israelitischen Personennamen (1928) S. 8. Ob das ältere Namengut in diesen beiden Listen auf archaisierender Kompilation beruht oder nicht doch vielmehr, da es allerlei singuläre Namen enthält, auf irgendwelche authentische Überlieferung zurückgeht, mag hier unentschieden bleiben.

Namen, enthält also im ganzen 24 Personennamen. Diese Namengruppe zeigt unzweifelhaft altertümliche Züge[1]. Als theophores Element tritt am häufigsten אל auf, daneben einige Male אב und אח und vor allem in drei Fällen עם. Das letztere ist identisch mit dem so bezeichnenden „westsemitischen" Element *ḫammū* des Zweistromlandes. Der Gottesname Jahwe fehlt als Namenelement noch völlig. Auf der anderen Seite fehlen allerdings auch völlig die für die hier interessierende Namenbildungsweise sonst so charakteristischen Imperfektformen. Verbale Elemente treten im Perfektum auf, und zwar in der Mehrzahl der Fälle, ebenso wie im zweistromländisch-„westsemitischen" Bereich, an zweiter Stelle, nur zweimal mit voranstehendem Perfektum, so wie das auch bei den „Westsemiten" nur ausnahmsweise der Fall ist (vgl. o. S. 140). Dreimal begegnet der o. S. 141 besprochene „*Kibri-Dagan*-Typ[2]". Viermal findet sich die Endung *-ān/-ōn*, und zwar wahrscheinlich dreimal in der ursprünglichen Form *-ān*[3], in dem Namen נחשון allerdings mit dem kanaanäischen Übergang von *ā* zu *ō* (vgl. o. S. 147). Was besonders auffällt, ist neben dem schon erwähnten mehrfachen Auftreten des Elements עם vor allem das dreimalige Vorkommen des Elements צור, das außerhalb der Namen dieser Liste in der alttestamentlichen Namengebung sonst nur noch in dem Namen צוריאל (Num. 3 35) auftritt. Das Vorkommen dieses Elements hat mit dazu Veranlassung gegeben, die Namen dieser Liste für junge und vielleicht sogar künstliche Bildungen zu erklären. Nachdem nun jedoch in den Mari-Texten der durch sein zweites Element als ausgesprochen „westsemitisch" ausgewiesene Name *Ṣura-ḫammū* an vielen Stellen (die Belege o. S. 133) aufgetaucht ist, muß das Namenelement *ṣūr* zum alten Namenbildungsgut und speziell zu den Gemeinsamkeiten zwischen der zweistromländisch-„westsemitischen" und der altisraelitischen Namengebung gerechnet werden. Ein besonderes Problem bildet das dreimal in den Namen der Liste von Num. 1— und zwar nur in Namen eben dieser Liste — begegnende Element

---

[1] Vgl. M. Noth, Personennamen S. 16.

[2] Es handelt sich um die Namen שלמיאל, גמליאל und פגעיאל. Der zuerst genannte Name ist entgegen der massoretischen Vokalisation wahrscheinlich mit der Septuaginta (*Σαλαμιηλ*) als שַׁלְמִיאֵל zu lesen, wie schon die Konsonantenschreibung ohne *mater lectionis* hinter dem ל vermuten läßt.

[3] So im עכרן, עינן und wahrscheinlich auch in חלן, wo im Hinblick auf das Fehlen der *mater lectionis* entgegen der massoretischen Vokalisation am Schluß wohl *-ān* zu lesen ist.

שדי. Es ist bekannt, daß שדי als Gottesname oder Gottesbezeichnung in späten Stücken des Alten Testaments archaisierend gebraucht wird; es kann aber auf der anderen Seite kaum bezweifelt werden, daß die erst bei P bezeugte Gottesbenennung אל שדי auf alte Überlieferung zurückgeht und daß שדי auch schon in alten Stücken des Alten Testaments vorkommt (Gen. 49 25 Num. 24 4. 16). Namen mit dem Element שדי können danach nicht ohne weiteres für junge und künstliche Bildungen erklärt werden. Zu dem nach seiner Etymologie nicht sicher erklärbaren שדי kann vielleicht der Mari-Name *Ša-du-LUGAL* (II 109, 48) herangezogen werden, der allerdings auch seinerseits nicht durchsichtig ist[1]. Im übrigen sind zu den Namen der Liste von Num. 1 noch einige Einzelbemerkungen zu machen. In dem Namen עמינדב hat nicht nur das erste, sondern auch das zweite Element Beziehungen zur zweistromländisch-„westsemitischen" Namengebung, wie der Name *Na-du-bu-um* (Th. Bauer S. 35) zeigt[2]. Zu dem Grundwort des Namens חלן dürfte der o. S. 134 Anm. 3 genannte Name *A-bi-ḫi-el* (Th. Bauer S. 10) zu vergleichen sein. Von dem Namen אבידן ist bereits o. S. 146 gesprochen worden. Nach allem Gesagten wird man in den Namen der Liste von Num. 1 altisraelitisches Namengut sehen müssen und daraufhin diese Liste wiederum heranziehen dürfen zur Begründung für die These von der Verwandtschaft der Namengebung der „Westsemiten" des Zweistromlandes mit der ältesten israelitischen Namengebung.

Endlich sei noch ein Wort gesagt zu der Frage der ethnischen Zugehörigkeit der Träger der im Vorangehenden behandelten Personennamen. Die Tatsache, daß die nichtakkadischen, „westsemitischen" Personennamen der Mari-Texte und sonstiger mehr oder weniger gleichzeitiger Keilschrifttexte des Zweistromlandes ihre nächsten Verwandten in zahlreichen Personennamen aus dem

---

[1] Es ist fraglich, ob der Name „westsemitisch" ist; daher ist auch die Lesung des zweiten, ideographisch geschriebenen Elements ganz unsicher.

[2] *Nadubum* ist kaum mit Th. Bauer S. 78 als part. pass. aufzufassen, sondern eher als Perfektkurzform mit nominaler Endung wie *Adunum* (vgl. o. S. 140). Zu dem *u*-Vokal vgl. das arabische *naduba* = „bereitwillig sein". Zu dem Nebeneinander von *u* und *a* (so in dem alttestamentlichen Namenelement *nādāb*) vgl. o. S. 140 das Nebeneinander von *ḫadun* und *ḫadan*.

Syrien-Palästina des II. vorchristlichen Jahrtausends[1] haben[2], könnte dafür sprechen, daß wir es hier mit „Kanaanäern" zu tun hätten, wie denn Th. Bauer für die „Westsemiten" im Zweistromlande die Bezeichnung „Ostkanaanäer" geprägt hat. Dabei wird jedoch eine durchaus fragwürdige Unkompliziertheit der Bevölkerungsverhältnisse in Syrien-Palästina und damit zusammenhängend eine Unbestimmtheit des Begriffs „Kanaanäer" zur Voraussetzung gemacht, der offenbar ganz allgemein die semitisch sprechende Bevölkerung von Syrien-Palästina umfassen soll. Nun ist aber die Bevölkerungsgeschichte von Syrien-Palästina zweifellos

[1] Die in großer Zahl vorhandenen verwandten südarabischen Personennamen bilden ein Problem für sich (einiges Material bei M. Noth, Personennamen S. 12ff., bes. S. 30). Sie bleiben hier außer Betracht, weil kaum damit zu rechnen ist, daß die hier interessierende Personennamenbildungsweise ihren Ursprung in Südarabien habe.

[2] Syrisch-palästinische Personennamen dieser Art sind bekannt aus den ägyptischen „Ächtungstexten" (vgl. M. Noth, ZDPV 65 [1942] S. 20ff.), aus einigen Nennungen syrisch-palästinischer Leute in den Mari-Texten, aus den ugaritischen Texten (Noth a. a. O. S. 45ff.), aus den Amarna-Tafeln (Noth a. a. O. S. 64) und schließlich aus dem Alten Testament. Die Ausgrabungen im Königspalast von Ugarit haben im Winter 1951/52 Texte zutage gefördert, die über die Namen der Herrscher von Ugarit im 19./18. und dann wieder im 14. Jahrhundert v. Chr. Auskunft geben (vgl. die vorläufigen Mitteilungen von O. Eissfeldt in AfO XVI 1 [1952] S. 115f.). Es zeigt sich, daß im Herrscherhaus von Ugarit auffällig viele Namen vom zweistromländisch-„westsemitischen" Typ vertreten waren. Der Name *Ammištamri* ist offensichtlich identisch mit dem „westsemitischen" Mari-Namen *Ḫa-am-mi-iš-ta-mar* (II 54, 5. 5′; 94, 3). Der Name des Dynastiegründers *Ja-ḳa-rum* gleicht im Typus Mari-Namen wie *Ja-ta-rum* (I 119, 6 .7 u. ö.) und ist hinsichtlich seines Stammes kaum zu trennen von den Mari-Namen *A-bu-[u]m-wa-ḳar* (V 4, 5) und *Ki-nu-wa-ḳar* (III 22, 8), die vielleicht sogar als *Abum-jaḳar* bzw. *Kinu-jaḳar* zu lesen sind. Der Name des Vaters des Dynastiegründers, der dann noch zweimal in der Königsreihe von Ugarit wiederkehrt, *Ni-iḳ-má-du*, ist vielleicht identisch mit dem Mari-Namen *Ni-iḳ-mi-ja-ad-du* (III 54, 9), den ein Bote aus Jamhad führt, und enthält jedenfalls das Element *niḳm-*, das auch in dem Mari-Namen *Ni-iḳ-ma-an* (II 95, 5) vorliegt. Das anscheinend indeklinable *-(a)du* in dem Namen *Niḳmadu* (*Ja-ḳa-rum mār Ni-iḳ-má-du*) ist noch unerklärt. Es liegt wohl auch in einer Reihe ugaritischer Namen vor, die auf *-d* ausgehen (vgl. die Zusammenstellung bei M. Noth, ZDPV 65 [1942] S. 163). Dasselbe Element *niḳm-*, das für Mari belegt ist, begegnet auch in dem Namen *Niḳmepa* der ugaritischen Königsreihe, der seinerseits identisch ist mit dem in den ägyptischen „Ächtungstexten" vorkommenden Namen *nḳmwpʿ*(') (vgl. M. Noth, ZDPV 65 [1942] S. 26). Das Element *pʿ* ist offenbar das Perfektum eines Stammes, dessen Imperfektum in den Mari-Namen *Ja-pa-ḫa-ᵈAddu* (II 131, 10) und *Ja-a-pa-aḫ-li-im* (III 68, 10. 17) auftritt (vgl. auch *Ja-pa-ila* Th. Bauer S. 29). Auch hier haben wir also wiederum die zweistromländische Beziehung.

bereits in der Bronzezeit reichlich bewegt gewesen. Wir haben schon wenigstens für die frühe Bronzezeit des III. Jahrtausends v. Chr. mit einer semitisch sprechenden seßhaften Bevölkerung in Syrien-Palästina zu rechnen[1], die weiterhin den Grundstock der Bewohnerschaft bildete. Für diese sollte die Bezeichnung „Kanaanäer" reserviert bleiben[2]. Zählten nun die Träger der oben behandelten Namenbildungsweise in dem Syrien-Palästina des II. vorchristlichen Jahrtausends zu dieser „kanaanäischen" Grundbevölkerung? Besäßen wir ein ausgiebiges syrisch-palästinisches Personennamenmaterial aus dem III. Jahrtausend, so wäre leicht festzustellen, ob schon die „Kanaanäer" des III. Jahrtausends die Eigenarten der Personennamenbildung hatten, die an den „Westsemiten" des Zweistromlandes in der ersten Hälfte des II. Jahrtausends auffallen. Da wir so altes syrisch-palästinisches Personennamenmaterial bis jetzt noch nicht haben, sind wir auf indirekte Schlußfolgerungen angewiesen. Nun ist es jedenfalls wahrscheinlich, daß eine Bevölkerungsgruppe, die etwa im 19./18. Jahrhundert im Euphrat-Tigris-Gebiet zuwanderte und als nichtakkadisches Element zur älteren akkadischen Bewohnerschaft hinzutrat, auch im syrisch-palästinischen Kulturlande mit anderen Teilen damals sich erst neu festsetzte und hier in ähnlicher Weise als neue nicht-„kanaanäische" Schicht sich über eine ältere „kanaanäische" Grundbevölkerung legte. Die Bezeichnung „Ostkanaanäer" schließt den Gedanken ein, daß Teile der wenigstens schon seit dem III. Jahrtausend in Syrien-Palästina seßhaften „kanaanäischen" Bewohnerschaft in das Zweistromland ausgewandert seien. Diese Annahme aber hat alle Wahrscheinlichkeit gegen sich. Dazu aber kommen die besonderen Verhältnisse in der israelitischen Namengebung. Das Auffallende ist hier, daß die Verwandtschaft mit der zweistromländisch-„westsemitischen" Namengebung sich bei den ältesten israelitischen Personennamen findet, dann aber sich mehr und mehr verliert. Dieser Prozeß kann nach dem Gang der israelitischen Geschichte nur als eine allmähliche „Kanaanisierung" der israelitischen Namengebung, d. h. als eine wachsende Aufnahme des

---

[1] Vgl. auch M. Noth, WO I 1 (1947) S. 22ff.

[2] Dieser wissenschaftliche Gebrauch des Begriffs „Kanaanäer" geht zwar letztlich auf das Alte Testament zurück, ist aber von der nichtethnischen allgemeinen Verwendung der Bezeichnung „Kanaanäer" im Alten Testament streng zu trennen.

eigentlich bodenständigen Namenguts des Kulturlandes, verstanden werden. Auch das würde bedeuten, daß die israelitische Namengebung von Hause aus nicht speziell „kanaanäisch" war.

Es fragt sich, ob diesem Negativen noch etwas Positives hinzugefügt werden kann. Nach wie vor scheint es mir so, daß gewisse Beziehungen zu den späteren Aramäern zu konstatieren sind[1]. Das Namenelement *ila* gibt zwar kaum ein אֱלָהּ wieder[2], erinnert aber mit dem auslautenden *a* an den später allgemein gewordenen status emphaticus des Aramäischen[3]. Der Verbalstamm עקב, der in *Jaḳub-ila*, *Ḫaḳba-ḫammū* u. a. und in יעקב enthalten war, taucht auch wieder in den neu gefundenen aramäischen Inschriften von Hatra mit auffallender Häufigkeit in der Namenbildung auf[4]. Der Stamm כבר, der in *Kibri-ᵈDa-gan* und *Jakburum* vorkommt (s.o. S. 141), ist im Kreise der außerakkadischen semitischen Dialekte speziell dem Aramäischen eigen. Das Namenelement *ṣūr*, das außer in den altisraelitischen Namen der Liste von Num. 1 nun auch in dem „westsemitischen" Mari-Namen *Ṣura-ḫammū* begegnet, ist auch in dem altaramäischen Namen ברצר der Panamuwa-Inschrift von *zendschirli* enthalten. Zu der Struktur dieses letzteren Namens bildet der Mari-Name *TUR-ᵈAddu* (IV 33, 7. 14) eine genaue Analogie. Sollte das ideographisch geschriebene erste Element dieses Namens auf Aramäisch gelesen werden müssen, so hätten wir in diesem Namen den bekannten altaramäischen Königsnamen ברהדד (im Alten Testament hebraisiert: Benhadad) vor uns. Man kann auch fragen, ob nicht der Mari-Name *Ḫa-a-zu-ila* (II 79, 14), obwohl die Struktur seines ersten Elements nicht recht durchsichtig ist, identisch ist mit dem altaramäischen Königsnamen חזאל. Leider fehlt es zu sehr an sicheren altaramäischen Namen, so daß über Einzelbeobachtungen nicht recht hinauszukommen ist.

---

[1] Vgl. Noth, Personennamen S. 43ff.

[2] Darin hat Th. Bauer S. 75 gewiß Recht.

[3] Dazu käme noch das affigierte *-a* in den von Th. Bauer S. 7 angeführten Fällen.

[4] Vgl. AfO XVI 1 (1952) S. 141ff.

DIE VORGESCHICHTE DER GATTUNG VON 1. KOR. 13, 4—7

VON

GERHARD VON RAD

Der vielerörterte Text 1. Kor. 13 4–7 soll hier nur unter einem einzigen, nämlich dem formgeschichtlichen Gesichtspunkt behandelt werden. Daß die Form der Rede, der sich Paulus in diesen Versen bedient, nicht eine von Paulus im Pathos freigeschaffene sei, ist von vornherein anzunehmen. Ebenso ist es gerechtfertigt, angesichts der formalen Andersartigkeit des Kontextes den Abschnitt v. 4–7 für sich zu nehmen. In v. 1–3 spricht Paulus im Ichstil. In v. 8 wird zwar das personifizierte ἡ ἀγάπη von v. 4ff. wieder aufgenommen; aber v. 7 ist ein deutlicher, summierender Abschluß, während in v. 8 ein neuer Gedankengang beginnt.

In den neueren Kommentaren hat meines Wissens ausgesprochenermaßen nur Johannes Weiss an diesen Text die Frage nach seiner Gattung gerichtet[1]. Paulus rede hier nicht im Stil des Hymnus; andrerseits fehle alles Empfindungsmäßige und Lyrische. Ein Gebet könne man den Abschnitt auch nicht nennen, vielmehr sei er durch das Rhetorische charakterisiert. Um in dieser Frage weiterzukommen, müssen einige Texte aus den Testamenten der Zwölf Patriarchen herangezogen werden[2]. Die vielen Fragen nach Herkunft, Verfasser und Quellen, die weithin noch einer Lösung harren und die jetzt nach dem Fund der Handschriften vom Toten Meer noch einmal neu gestellt werden müssen, brauchen uns hier nicht zu beschäftigen. Es genügt, sich zu vergegenwärtigen, daß das Werk, abzüglich der lange erkannten christlichen Interpolationen,

---

[1] Johannes Weiss, Der erste Brief an die Korinther (1910) S. 311.

[2] R. H. Charles, The Greek versions of the Testament of the twelve Patriarchs (1908).

etwa aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert stammt und von einem palästinensischen Gesetzestreuen geschrieben wurde.

Das Testament Issachars besteht zum größten Teil aus einer autobiographischen Erzählung und einer ebenfalls prosaischen Paränese. Eine große Rolle spielt in ihm bekanntlich die Empfehlung des bäuerlichen Lebens, weil es die Möglichkeit zu einem Leben in der *ἁπλότης* gibt (Kap. 3). Kap. 4 beginnt folgendermaßen: „Und nun hört auf mich, ihr Kinder, und wandelt in der Einfalt eures Herzens."

ὁ ἁπλοῦς *χρυσίον οὐκ ἐπιθυμεῖ*
τὸν πλησίον οὐ πλεονεκτεῖ
βρωμάτων ποικίλων οὐκ ἐφίεται
ἐσθῆτα διάφορον οὐ θέλει
χρόνους πολλοὺς οὐκ ἐπιγράφει τοῦ ζῆν,
ἀλλὰ μόνον ἐκδέχεται τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ

καί γε τὰ πνεύματα τῆς πλάνης οὐδὲν ἰσχύουσιν πρὸς αὐτόν
οὐ γὰρ εἶδεν ἐπιδέξασθαι κάλλος θηλείας,
ἵνα μὴ ἐν διαστροφῇ μιάνῃ τὸν νοῦν αὐτοῦ

οὐ ζηλοῖ ἐν διαβουλίοις
οὐ βάσκανος ἐκτήκει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ
οὐδὲ περισπασμὸς ἐν ἀπληστείᾳ ἐν νοί, πορεύεται ἐν
ἁπλότητι ψυχῆς

πάντα ὁρᾷ ἐν εὐθύτητι καρδίας μὴ ἐπιδεχόμενος ὀφθαλμοὺς πονηροὺς ἀπὸ τῆς πλάνης τοῦ κόσμου, ἵνα [με] ‹μὴ› ἴδῃ διαστραμμένας τὰς ἐντολὰς τοῦ Κυρίου

Hier ist völlig deutlich, daß eine festgeformte Reihe die freie Mahnrede unterbricht; denn unmittelbar nach ihrem Abschluß fährt Issachar fort: „Beugt euren Rücken der Landarbeit und schafft in Werken, in jeder Art von Landarbeit" (Kap. 5 3). Nun war aber in der Reihe selbst keineswegs von der Landarbeit und ihren Vorzügen die Rede. Sie war vielmehr eine Reihe über den *ἁπλοῦς* (ישר, תם) und seine Lebensführung und ist ihrerseits nur eingelegt worden, weil eben bei der Empfehlung der Landarbeit gerade auch von der *ἁπλότης* die Rede war.

Der Text ist zum Teil unsicher; es wird, was die Einzelheiten betrifft, auf die kritische Ausgabe von CHARLES verwiesen, denn es geht uns hier vielmehr um die Form des Ganzen als um eine genaue

Bestimmung der Einzelaussage[1]. Es wird in unpersönlicher Form und in überwiegend negativen Sätzen die Lebensäußerung eines Mannes beschrieben, der eine bestimmte Tugend, eben die der *ἁπλότης*, verkörpert. Diese Reihe ist also thematisch streng gebunden.

Der Einfältige

1. Nicht begehrt er Gold.
2. Nicht übervorteilt er den Nächsten.
3. Nicht verlangt er nach mannigfaltiger Speise.
4. Nicht will er verschiedenerlei Kleidung.
5. Nicht rechnet er mit langer Lebensdauer (?), sondern er wartet allein den Willen Gottes ab.
6. Nicht haben die Geister des Trugs Macht über ihn.
7. Nicht weiß er die Schönheit eines Weibes anzunehmen (?), damit er nicht seinen Sinn mit Verdrehung befleckt.
8. Nicht kommt Neid in seine Gedanken.
9. Nicht verzehrt ein Verleumder seine Seele.
10. Nicht ist ruhelose Gier in seinem Sinn, sondern er wandelt in der Einfalt seiner Seele.

    Alles sieht er in der Geradheit seines Herzens, ohne seine Augen von dem Trug der Welt zu verderben, damit er nicht die Gebote des Herrn verkehrt sieht.

Diese Reihe hat 10 Glieder, und diese Zahl scheint doch hier und anderwärts nicht zufällig zu sein. Nr. 9 wird allerdings von Charles als Interpolation bezeichnet; der Satz fehlt auch in der armenischen Übersetzung. Doch hat Charles selbst in den Noten zu seiner englischen Übersetzung vorgeschlagen, das störende *βάσκανος* in das in diesem Zusammenhang passendere *βασκανία* „Verleumdung", „Zauber" zu emendieren und so die Zeile zu retten[2]. Vermerkt sei endlich, daß die Reihe mit einem emphatisch-positiven Satz schließt. Daß der Satz *πάντα ὁρᾷ ἐν εὐθύτητι καρδίας* ihr Abschluß sein will, ergibt sich vor allem aus seiner inhaltlichen Rückbeziehung; aber auch stilistisch gehört er mit seiner Indikativkonstruktion zum Vorausgegangenen, während unmittelbar hinter ihm die üblichen Imperative wieder einsetzen. Dieser Schlußsatz versucht offensichtlich die vielen negativen Einzelaussagen noch in einem einzigen Satz positiv zu umgreifen.

---

[1] Über das Textproblem s. Charles a. a. O. S. 115.

[2] The Testaments of the Twelve Patriarchs translated from the editor's Greek text (1908) S. 106.

Kehren wir zurück zu unserer Durchmusterung der Testamente der Zwölf Patriarchen, so stoßen wir im Testament Benjamins (Kap. 6) auf eine Aussagenreihe über das *διαβούλιον τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρός*. Das Wort *διαβούλιον* ist nicht mit „Rat" zu übersetzen[1]. Schon im Buch Sirach (Kap. 15 14 LXX) ist *διαβούλιον* die Übersetzung des später theologisch so wichtig gewordenen Begriffes יצר. Unser Wort „Trieb" ist ein schlechter Behelf. Denn es handelt sich, wie auch unser Text deutlich zeigt, vielmehr um ein seelisches Verhalten; besser ist vielleicht unser „Sinn".

τὸ διαβούλιον τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρὸς
οὐκ ἔστιν ἐν χειρὶ πλάνης πνεύματος Βελίαρ,
ὁ γὰρ ἄγγελος τῆς εἰρήνης ὁδηγεῖ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ
καὶ οὐχ ὁρᾷ ἐμπαθῶς τὰ φθαρτά
οὐδὲ συνάγει πλοῦτον εἰς φιληδονίαν
οὐ τέρπεται ἐν ἡδονῇ
οὐ λυπεῖ τὸν πλησίον
οὐκ ἐμπίπλαται τρυφῇ
οὐ πλανᾶται μετεωρισμοῖς τῶν ὀφθαλμῶν, Κύριος γάρ ἐστιν ἡ μερὶς αὐτοῦ
τὸ ἀγαθὸν διαβούλιον
οὐ δέχεται δόξης οὐκ ἀτιμίας ἀνθρώπων
καὶ πάντα δόλον ἢ ψεῦδος ἢ μάχην ἢ λοιδωρίαν οὐκ οἶδεν
Κύριος ἐν αὐτῷ κατοικεῖ καὶ φωτίζει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ
καὶ χαίρει πρὸς πάντας ἐν παντὶ καιρῷ

Die Abgrenzung der Reihe ist auch hier ohne Problem. Vorausgegangen war eine Lehrrede über die *ἀγαθὴ διάνοια* (Kap. 5 1–5), der gegenüber sich unsere Aussagenreihe in Kap. 6 als ein neues Thema absetzt. Mit Kap. 6 5 wird nun aber die Lehrrede über die *ἀγαθὴ διάνοια* wieder aufgenommen, und zwar wieder in jenem freien Redestil, der sich formal von dem Abschnitt, der uns hier beschäftigt, deutlich genug unterscheidet. Es soll also offenbar die Aussagenreihe über das *διαβούλιον* des guten Mannes innerhalb des übergreifenden Themas von der *ἀγαθὴ διάνοια* bedacht werden, ohne daß doch darum seine relative, formale und inhaltliche Besonderheit zu übersehen wäre.

[1] So Schnapp in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments (1900) z. St.

Der Sinn des guten Menschen:

1. Nicht ist er in der Hand des trügerischen Geistes Beliar, denn der Engel des Friedens führt seine Seele.
2. Nicht sieht er leidenschaftlich auf das Vergängliche.
3. Nicht häuft er Reichtum für die Vergnügungssucht.
4. Nicht ergötzt er sich am Vergnügen.
5. Nicht betrübt er den Nächsten.
6. Nicht füllt er sich mit Schwelgerei.
7. Nicht schweift er mit den Augen umher, denn der Herr ist sein Teil.
8. Nicht empfängt (d)er (gute Sinn) Ehre oder Schande von den Menschen.
9. Nicht weiß er von Hinterlist, Lüge, Streit oder Verleumdung, denn der Herr wohnt in ihm und erleuchtet seine Seele.
   Und er freut sich an allen zu jeder Zeit[1].

Auch dieser Abschnitt steht gattungsmäßig unter der gleichen Gesetzlichkeit wie der oben aus Test. Issach. Kap. 4 angeführte. Daß man hier nur auf neun, nicht auf zehn Negationen kommt, hat gewiß wenig zu sagen. Man könnte ja daran denken, den Satz Nr. 9, der im Urtext sehr lang geraten ist, in zwei Negationen zu zerschlagen. Doch ist es gar nicht nötig, hier unter allen Umständen eine zehngliedrige Reihe zu postulieren; denn so oder so handelt es sich ja doch nur um eine rhetorische, d. h. um eine in jedem Fall sekundäre Verwendung einer festgeprägten Form. Besonders auffallend ist aber die Entsprechung in dem summarisch-positiven Nachsatz, der auch hier die Reihe der Negationen beschließt und inhaltlich zusammenfaßt. Der Satz „Er freut sich an allen zu jeder Zeit" ist ja wieder nicht einfach der positive Nachsatz von Nr. 9. Das Subjekt in diesem Nachsatz war *Κύριος*, dann aber wechselt das Subjekt, und es ist jetzt wieder das gleiche wie in allen den negativen Sätzen, nämlich das *διαβούλιον* des guten Mannes. Inhaltlich aber hat sich diese Reihe auch gegenüber der von Test. Issach. Kap. 4 noch weiter von der alten Gattung entfernt; denn sie hat nicht nur den Ichstil, sondern jede personale Beziehung abgestreift. Es geht nicht um die Definition eines bestimmten Menschen, sondern um eine Sache, nämlich um eine Veranlagung

[1] Mit Recht stellt Charles fest, daß der Kontext statt des intransitiven *χαίρει* ein transitives Verbum erwarten lasse, und nimmt an, daß ein ursprüngliches יחדאו = *εὐφραίνει* als יחדה verlesen sei.

oder innere Einstellung. Was ehedem ein ganz persönliches Bekenntnis war, ist hier zur neutralen Definition einer allgemeinen „Tugend" geworden. Damit stehen wir aber dicht vor 1. Kor. 13 4–7.

ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ
χρηστεύεται ἡ ἀγάπη
οὐ ζηλοῖ ἡ ἀγάπη
οὐ περπερεύεται
οὐ φυσιοῦται
οὐκ ἀσχημονεῖ
οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς
οὐ παροξύνεται
οὐ λογίζεται τὸ κακόν
οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ
πάντα στέγει πάντα πιστεύει πάντα ἐλπίζει πάντα ὑπομένει

Was nun diesen Text betrifft, so ist die Reihe auch bei Paulus zehngliedrig. Es soll nicht behauptet werden, daß Paulus diese Zahl bewußt eingehalten habe, aber doch, daß dies das herkömmliche Maß des Umfangs solcher Reihen war, an das sich auch Paulus unbewußt noch gebunden fühlte. Über die gelegentlich eingestreuten positiven Sätze ist nichts mehr zu bemerken. Wahrscheinlich war es schon geradezu ein beliebtes Stilmittel geworden, die Monotonie der gleichgestalteten Reihen von Fall zu Fall zu unterbrechen. Besonders auffallend ist aber jene abschließende und das Ganze positiv zusammenfassende *πάντα*-Formel, die in den Abschlüssen der Reihen Test. Issach. Kap. 4 4 und Test. Benjm. Kap. 6 ihre schlagende Parallele hat.

Gewiß wäre es jetzt eine lockende Aufgabe, die beiden Reihen Test. Issach. Kap. 4 und Test. Benjm. Kap. 6 nun auch im einzelnen mit 1. Kor. 13 zu vergleichen und daraus Schlüsse zu ziehen. Die Sätze von der Selbstlosigkeit der *ἁπλότης* Test. Issach. 4 Nr. 2 und Nr. 8 berühren sich immerhin mit dem *οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς* 1. Kor. 13 5. Das *οὐ ζηλοῖ* von 1. Kor. 13 4 kehrt wörtlich in Test. Issach. Nr. 8 wieder; ja, der Begriff der *ἁπλότης* selbst ist auch Paulus geläufig: Röm. 12 8; 2. Kor. 8 2; 9 11–13. Vor allem aber gehört jene Abstraktion und Verobjektivierung der Liebe jener spätjüdischen paränetischen Lehrform an. Paulus redet auch anderwärts gelegentlich von ihr wie von etwas, das für sich selbst existiert[1].

[1] Röm. 12 9; 13 10; 1. Kor. 8 1.

Derart verabsolutierend und wie von personalen Subjekten, denen man menschliche Tätigkeiten zuschreiben kann, reden aber auch die Testamente auf und ab von den Tugenden (oder Lastern). So spricht Simeon von dem Neid (Kap. 3 2); der Neid beherrscht den ganzen Sinn des Menschen (*κυριεύει*); er läßt ihn weder essen noch trinken noch irgend etwas Gutes tun. Ebenso predigt Dan von dem Zorn (*θυμός* Kap. 3 1). Auch er herrscht über die Seele; er kräftigt den Leib zu allem Unrechten, und dann rechtfertigt er das Getane usw. Genau so redet ja auch Jakobus von dem Zorn (*ὀργή*), der nicht das tut, was vor Gott recht ist (Jac. 1 20) — ein Satz, der ohne weiteres auch in den Testamenten stehen könnte. Zum Vergleich von 1. Kor. 13 mit den Testamenten wäre endlich noch zu erwähnen, daß wir dort auch eine Predigt über den Haß haben (Testam. Gad 4): Der Haß (*μῖσος*) handelt gegen Gott; er will auf die Gebote nicht hören; ist ein Bruder gefallen, so hat er einen Eifer, es allen mitzuteilen (*σπουδάζει*); er eilt, die Sache vor Gericht zu bringen, den Sklaven hetzt er gegen seinen Herrn auf (*συμβαλεῖ*) usw.

Diese verobjektivierende Lehrweise, die die Tugenden oder Laster zu personalen Subjekten verabsolutiert, ja überhaupt jenes theoretische Interesse am Psychologischen, an typischen Gesinnungen, ist nun aber ohne hellenistische Einflüsse nicht denkbar. Die Abhängigkeit des Paulus von der Begrifflichkeit und den Formen der popularphilosophischen Paränese ist heute ja außer Zweifel. Auch bei ihr findet man „Reihen" oder besser „Ketten", teils von einer Gruppe von Nomina, teils von vielen nebeneinandergesetzten Adjektiven. In den kompendiarischen Pflichtenkatalogen, die den neutestamentlichen Haustafeln nahe verwandt sind, finden sich Reihen von Infinitiven[1]. Nur hätten die form- und stilgeschichtlichen Untersuchungen über diese Gegenstände eigentlich schon bei jüdischen Dokumenten hundert und zweihundert Jahre vor

[1] Das betreffende Material ist über die verschiedenen Monographien leicht erreichbar: R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe; K. Weidinger, Die Haustafeln (1928); Vögtle, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht (1936). Besonders liegen die Dinge bei Pseudophokylides, wo die Hexameter etwa von 175ff. ab in eine feste Reihe, und zwar in eine haustafelartige Verbotreihe, übergehen. Hier aber handelt es sich umgekehrt um einige Zitate aus den alten Gebotreihen Lev. 18 6ff. und um eine Nachahmung des altisraelitisch-apodiktischen Gebotsstiles.

Paulus einsetzen sollen; denn es wird immer wahrscheinlicher, daß auch diese griechischen Elemente durch das Medium einer palästinisch-jüdischen Lehr- und Predigttradition auf Paulus gekommen sind[1]. Diese spätjüdische Paränese ist hinsichtlich ihrer Formen und ihrer Topik noch kaum untersucht. Als ein extremes Beispiel sei ein Laster- und Tugendkatalog aus der Sektenrolle vom Toten Meer angeführt; denn unter den vielen damaligen jüdischen Denominationen und Richtungen wird man jene weltabgewandten Asketen vom Toten Meer am allerwenigsten zu den Hellenisten rechnen[2]. Und doch zeigt auch ihre Lehre einen Beisatz von Elementen, die dem älteren Judentum noch fremd waren[3].

Ein Geist

der Demut, der Langmut, des reichlichen Erbarmens, des Ewig-Guten, des Verstandes, der Einsicht, der starken Weisheit, der Gläubigkeit in allen Gottestaten, des Sich-Stützens auf die Fülle seiner Gnade, (ein Geist) der Erkenntnis aller Gedanken seiner Taten, des Eifers für gerechte Gerichte, der heiligen Gedanken im gegründeten Sinn, der reichlichen Liebeserweisung für alle Söhne der Wahrheit, der ehrenvollen Reinheit, die alle unreinen Beschmutzungen verachtet, des demütigen Wandels in der Klugheit aller Dinge, des getreuen Verbergens der Geheimnisse der Erkenntnis.

Dies sind die Geheimnisse des Geistes für die Söhne der Wahrheit.

Zum Geist der Schlechtigkeit gehören:

Gier, Lässigkeit im Dienst der Gerechtigkeit, Gottlosigkeit, Lüge, Stolz, Herzenshoffart, Trug, schreckliche Täuschung, große Ruchlosigkeit, Ungeduld, große Torheit, mutwilliger Eifer, abscheuliche Taten im Geiste der Unzucht, unsauberer Wandel im Dienst der Unreinheit, lästerliche Zunge, Blindheit der Augen, Taubheit der Ohren, Halsstarrigkeit, Verstocktheit des Herzens zum Wandel auf allen Wegen der Finsternis, böse List (Manual of Discipline IV 9—11).

---

[1] Beispiele solcher Ketten: Testam. Levi Kap. 17 11; Sap. Sal. Kap. 7 22 f.; 14 25.

[2] Enge Berührungen der Testamente mit der Sekte vom Toten Meer sind wohl festgestellt, aber noch nicht systematisch untersucht; Dupont-Sommer, The Dead Sea scrolls (1952) S. 94.

[3] Vgl. neuerdings K. G. Kuhn, Die Sektenschrift und die iranische Religion, ZThK 49 (1952) S. 296 ff.

Ohne Zweifel sind hier zwei Kataloge in den Textzusammenhang eingelegt. Formal sind sie schon strichweise in einem gewissen Zustand der Auflösung, aber die Unterschrift des ersteren (אלה סודי רוח) zeigt, daß hier eine רוח-Reihe zitiert wird. Auch Paulus läßt in Gal. 5 19–22 zwei solcher kontrastierender Reihen aufeinander folgen; nur daß er in der Überschrift zu seiner רוח-Reihe von Früchten und nicht von Geheimnissen des Geistes spricht. Indessen sind diese registerartigen Kataloge in formgeschichtlicher Hinsicht doch von ganz anderer Art als jene Reihen von negativen Indikativsätzen, deren letztes Beispiel 1. Kor. 13 4–7 war. Jene Register oder „Ketten" entstammen einfach der ordnenden Reflexion und einer Lehrpraxis, die auf eine übersichtliche und einprägsame Zusammenfassung ausgeht, während im anderen Fall die Vorgeschichte eine wesentlich kompliziertere war.

Anhangsweise sei noch auf eine merkwürdige Passage im Test. Joseph Kap. 1 5f. hingewiesen:

Ich ward in die Sklaverei verkauft, aber der Herr über alles hat mich befreit.
Ich ward in Gefangenschaft geschleift, aber seine starke Hand hat mir geholfen.
Ich wurde von Hunger gequält, aber er selbst, der Herr, nährte mich.
Ich war allein, aber Gott tröstete.
Ich war krank, aber der Herr besuchte mich.
Ich war gefangen, aber der Retter begnadete mich.

Zunächst wird jeder bei diesem Text an die Worte Jesu Matth. 25 35f. erinnert. Will man bei Matthäus nicht eine direkte Entlehnung aus dem Testament Josephs annehmen, wozu die Entsprechungen doch nicht genau genug sind, so wird man auch hier an eine schon geprägt vorliegende Form denken müssen. Wahrscheinlich ist diese Aussagenreihe nämlich auch im Josephstestament nicht ursprünglich; denn der Satz von der Krankheit wäre so nicht gesprochen, wenn er nicht von der Form schon vorgegeben gewesen wäre. Liegt nicht auch in 2. Kor. 4 8–9 im Grunde ein ähnliches Schema vor?

Wir sind allenthalben bedrängt, aber nicht erdrückt.
ratlos, aber nicht verzagend.
verfolgt, aber nicht verlassen.
niedergeworfen, aber nicht vernichtet.

Gemeinsam ist immerhin 1. der Bekenntnisstil, 2. die Bezugnahme auf typische Leidenssituationen und 3. jeweils im zweiten Glied das Bekenntnis paradoxer Bewahrung, die mehr oder minder deutlich auf Gott selbst zurückgeführt wird. Woher diese Gattung stammt, ist nicht ersichtlich. Will man nicht auf eine Bekenntnisformel zurückschließen, deren Sitz im Leben uns noch unbekannt ist (und die gewiß in Test. Jos. Kap. 1 besser erhalten ist als in 2. Kor. 4), so könnte man auch an eine Verwandtschaft mit einem jener hellenistischen „Peristasenkataloge" denken. Die Reihe Epictet I 1, 22 zeigt immerhin eine gewisse Ähnlichkeit:

mori mihi necesse est — num etiam ingemiscere?
vinculis detineri — num etiam eiulare?
in exilium pelli — sed quid prohibet, quominus et ridens et hilaris.

Aber mit den letztgenannten Beispielen haben wir uns von unserem eigentlichen Thema etwas entfernt; sie wurden erwähnt, um auf ähnliche Reihenbildungen hinzuweisen. Wichtiger ist jetzt die Frage, ob denn die in 1. Kor. 13 4–7 und in den Testamenten der Zwölf Patriarchen festgestellte Form nicht noch weiter zurück verfolgt werden kann. Diese Frage liegt deshalb so nahe, weil die ermittelte Reihenform in den von uns herangezogenen Texten nur noch eine rhetorische Stilform neben anderen ist. Sie ist ja in den Testamenten nicht mehr als ein beliebig verwendbares Stilmittel, das in andere Redeformen eingebettet werden konnte, d. h. sie liegt doch hier gewiß nicht in einer ursprünglichen, sondern schon in einer sekundären Verwendung vor. Zur Beantwortung dieser Frage wird die Heranziehung eines weiteren Textes aus dem Testament Issachars dienlich sein. Im Schlußabschnitt, Kap. 7, geht der Ichstil offensichtlich in eine Reihe über:

Nicht habe ich außer meiner eigenen Frau einer anderen beigewohnt.
Nicht habe ich durch Aufheben meiner Augen gehurt.
Nicht habe ich Wein zur Verirrung getrunken.
Nicht habe ich irgend etwas begehrt, was mein Nachbar begehrte.
Nicht entstand Betrug in meinem Herzen.
Nicht kam Lüge über meine Lippen; (vielmehr) seufzte ich mit jedem leidenden Menschen und teilte dem Armen mein Brot.
(Nicht habe ich allein gegessen.
Nicht habe ich eine Grenze aufgelassen.)

Frömmigkeit habe ich in allen meinen Tagen geübt, über der Wahrheit gewacht, den Herrn habe ich geliebt und jeden Menschen von ganzem Herzen.

Daß es sich auch hier um eine fest gebundene Form handelt, wird dem Leser noch viel deutlicher, wenn er sie in ihrem Kontext sieht, nämlich innerhalb jener lockeren paränetischen Sätze, in die sie jetzt eingelegt ist. Ebenso deutlich ist die formale wie inhaltliche Verwandtschaft mit den Reihen, die wir vorhin aus den Testamenten angeführt haben. Ja, man kann unbedenklich behaupten, daß es sich trotz einer stilistischen Verschiedenheit, von der gleich zu reden ist, um eine und dieselbe Form handelt, deren sich der Verfasser der Paränesen hier wie dort bedient. Dafür spricht u. a. auch der positiv stilisierte summarische Schlußsatz. Der Hauptunterschied liegt natürlich in dem Ichstil dieser Reihe. Man könnte nun freilich sagen, daß diese besondere Stilisierung von dem Kontext nahegelegt sei, eben von der Confessio des sterbenden Issachar, von der unsere Reihe ja nur einen Teil bildet. Indessen ist diese Form im Testament Issachars Kap. 7 doch nicht nur eine ad hoc vollzogene Umstilisierung einer sonst neutral einhergehenden Aussagenreihe. Es mag zunächst einmal auf die neu gefundene Sektenrolle hingewiesen werden, in der sich eine ganz ähnlich stilisierte Reihe findet. Das große Schlußgebet, das sich im wesentlichen im älteren Hymnenstil bewegt, geht ab X 17 in jene typischen negativen Sätze über, die hier allerdings nicht perfektisch, sondern als Gelöbnis stilisiert sind. Worauf es uns hier ankommt, ist nur die Tatsache, daß hier in den Hymnus ein Formelement eingelegt ist, das sui generis ist.

Nicht werde ich dem Bürger Böses vergelten; vielmehr werde ich mit Gutem den Mann verfolgen; denn bei Gott ist das Gericht über alles Lebendige, und er wird dem Manne seine Tat vergelten.

Nicht werde ich eifern im Geist der Gottlosigkeit.

Nicht wird meine Seele nach unrechtem Gut verlangen.

(und) Nicht werde ich den Rechtsstreit der Männer der Grube bis zum Tag der Rache aufgreifen.

(und) Nicht werde ich den Zorn Jahwes von den Männern der Schlechtigkeit abwenden.

(und) Nicht werde ich Wohlgefallen haben bis zur Festsetzung des Gerichts.

Nicht werde ich im Zorn denen nachtragen, die sich von der Sünde bekehrt haben.
(und) Nicht werde ich mich aller derer, die vom Weg abspenstig machen, erbarmen.
Nicht werde ich sie trösten, wenn sie niedergeschlagen sind, bis ihr Weg zu Ende ist.
(und) Nicht werde ich Ruchloses in meinem Herzen bewahren.
(und) Nicht wird in meinem Munde Gottlosigkeit gehört werden.
(und) Nicht werden auf meinen Lippen sündige Lüge, Trug oder Unwahrheit gefunden werden; vielmehr wird heilige Frucht auf meiner Zunge sein.
Nicht wird man Abscheuliches auf ihr finden.

So zeigt sich also, daß diese Reihen in verschiedener Form zu belegen sind, nämlich in einer neutralen Stilisierung und im Ichstil. Stellt man nun die Frage, welche der beiden Formen wohl als die ursprünglichere angenommen werden muß, so wird sie durch einen Blick auf den Befund des Alten Testamentes entschieden.

Das Vorhandensein beichtspiegelartiger Reihen im altisraelitischen Kultus bedarf keiner Erörterung mehr[1]. Wahrscheinlich gab es schon in der alten Zeit verschiedene Gelegenheiten, bei denen auch der einzelne Kultteilnehmer zu dem göttlichen Rechtswillen bekenntnishaft Stellung zu nehmen hatte; er tat das in solchen negativen Aussagereihen, in denen er einer Übertretung bestimmter Gebote nicht schuldig zu sein bekannte. Die älteste dieser Reihen, auf die vor Jahren Galling aufmerksam gemacht hat, ist wohl die in Deut. 26 13b–14 erhaltene:

Nicht übertrat ich eines deiner Gebote,
Nicht vergaß ich eines.
Nicht aß ich davon (von dem Zehnten), als ich in Trauer war.
Nicht habe ich etwas fortgeschafft, als ich unrein war.
Nicht gab ich etwas davon einem Toten.

Man muß aber fragen, ob der Ausdruck Beichtspiegel für diese Reihen nicht doch eine irreführende Bezeichnung ist; denn mit ihnen „beichtete" der Kultteilnehmer ja gerade nicht, er bekannte durchaus nicht Verfehlungen, sondern er beteuerte mit einer Sicherheit, die ihrerseits wieder ein Problem enthält, seine Untadeligkeit. Tatsächlich sind diese Vollkommenheitsaussagen das hervorste-

[1] K. Galling, Der Beichtspiegel; eine gattungsgeschichtliche Studie. ZAW N. F. 6 (1929) S. 125ff.

chendste inhaltliche Charakteristikum dieser Reihen. Auch paßt der Ausdruck „Beichtspiegel" deshalb schlecht, weil es sich hier gewiß nicht nur um eine innerliche Selbstprüfung handelt, sondern um ein liturgisches Ritual; auf das Bekenntnis ist dann gewiß eine Lossprechung erfolgt.

Zu dem von Galling beigebrachten Material ist aber noch der Bericht von der Entlastung Samuels in 1. Sam. 12 3 nachzutragen; denn hinter den jetzigen Sätzen ist die ursprüngliche Form einer Reihe leicht zu erkennen. Sie hat etwa so gelautet:

Ich habe keinem einen Ochsen weggenommen.
Ich habe keinem einen Esel weggenommen.
Ich habe nicht übervorteilt.
Ich habe nicht bedrückt.
Ich habe kein Sühngeld angenommen.

In diesem Falle muß man fragen, ob vielleicht auch im außerkultischen, also im Rechtsleben solche Bekenntnisreihen eine Rolle gespielt haben. Doch ist auch die Möglichkeit einer Säkularisierung des ganzen Vorgangs durch den vergleichsweise jungen Erzähler in Betracht zu ziehen. Wichtig ist, daß uns hier die der Reihe „liturgisch" korrespondierende entlastende Lossprechung erhalten ist, die auf solche Bekenntnisse gewiß regelmäßig gefolgt ist (1. Sam. 12 4). Was wären sie auch ohne eine solche entlastende Bestätigung gewesen! — Weiter muß man in diesem Zusammenhang unter allen Umständen die große Reihe in Hiob 31 nennen, in der Hiob — wiederum in einer Selbstgerechtigkeit, die ungeheuerlich anmuten könnte — seine צדקה vor Gott bekennt. Auch diese Reihe ist ihrem Wesen nach negativ; ja, sie enthält in ihrer Stilform der Selbstverfluchung die schärfste Form der Negation. Der umfangreiche Text kann hier nicht zum Abdruck gebracht werden; es sei aber auf eine Passage aufmerksam gemacht:

Wenn ich den Armen einen Wunsch versagte und die Augen der Witwe verschmachten ließ, —
Wenn ich meinen Bissen allein verzehrte und die Waise nicht davon ihr Teil genoß —
Vielmehr seit meiner Jugend 'wuchs sie mir auf' wie einem Vater; von Mutterleib an 'leitete ich sie' Hiob 31 16–18.

Hier wird ebenfalls die Gleichförmigkeit des Negativen an einer bestimmten Stelle aufgegeben, und der Redende geht zu positiven Aussagen über. Solchen Verlängerungen ins Positive begegnen wir aber

auch anderwärts, z. B. in jener großen Verbotsreihe Lev. 19 13–18; auch die Umsetzung des Sabbat- und Elterngebotes im Dekalog ins Positive wäre hier zu nennen[1]. Formgeschichtlich ist derlei gewiß schon als das Zeichen einer Verwilderung der Gattung und ihrer Loslösung von ihrem ursprünglichen Sitz im Leben zu beurteilen. Tatsächlich ist in Hiob 31 jede Erinnerung an eine kultische Situation geschwunden; die Gattung ist zur Dichtung, zur Literaturform geworden. Und doch ist selbst in dieser ganz kultlosen Atmosphäre, in der der Hiob-Dichter dieses Bekenntnis gesprochen sein läßt, die alte kultisch-liturgische Form noch immer erkennbar, nämlich in dem Warten auf eine göttliche Antwort und in der in einer älteren Form der Hiob-Dichtung auf dieses Bekenntnis unmittelbar folgenden Gottesrede[2].

Wir sehen also, daß sich von den ältesten Zeiten bis in die Zeit der Testamente die Form solcher Bekenntnisreihen nachweisen läßt[3]. Ihr ursprüngliches Charakteristikum ist natürlich der Ichstil. Demgegenüber tritt aber in den Testamenten gelegentlich eine Umstilisierung ins Neutrale auf. Sie ist eine Folge der Anwendung dieser Form auf lehrmäßige Definitionen von Tugenden, Gesinnungen o. ä. Sie ist aber unter allen Umständen etwas Sekundäres, ja, sie ist angesichts der langen Vorgeschichte als eine ganz späte, in letzter Stunde noch vollzogene Veränderung der hergebrachten Form zu bezeichnen. Die Verwendung dieser Form zum Zwecke einer lehrmäßigen Definition brachte nun eine viel stärkere thematische Bindung der Einzelsätze mit sich, als sie in den diffusen

---

[1] A. Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934) S. 53. In Sach. 11 16 wird das Bild eines unbrauchbaren Hirten entworfen:

Nicht kümmert er sich um das Verlorene.
Nicht sucht er das Vermißte.
Nicht heilt er das Gebrochene.
Nicht trägt er das Ermüdete (Text nach BH).

Es wäre schon denkbar, daß diese Reihe auf einen wirklichen Hirtenspiegel zurückgeht, d. h. auf eine offizielle Formel, mit der ein Hirte sich nach seiner Dienstzeit vor seinem Herrn oder etwa bei Anklagen vor der Rechtsgemeinde entlastet hat.

[2] A. Weiser, Das Buch Hiob (ATD Bd. 13) S. 211.

[3] Die bekannten großen außerisraelitischen Reihen — die Bekenntnisreihe des Verstorbenen vor den Totenrichtern (Ägypten) oder die Šurpū-Reihe (Babylonien) — sind außer Betracht geblieben, weil ihre Beziehungen zu Israel zu problematisch sind. Es ging in diesem Zusammenhang um die innerisraelitische Geschichte einer Form, und selbst die konnte nur oberflächlich skizziert werden.

Aussagen der Bekenntnisreihen möglich war. Während diese geradezu ein Interesse an der Aufzählung möglichst disparater Aussagen hatten, um die Ganzheit des im Leben bewährten Gehorsams allseitig zu umschreiben, geht es bei jenen Definitionen um eine bestimmte, begrenzte Sache. In formaler Hinsicht hat jene alte Form noch eine Erweiterung in der summarischen *πάντα*-Formel erfahren, die uns dreimal begegnet ist. Sie ist ja nicht mit jenen Verlängerungen ins Positive zu vergleichen, die jeweils ein einzelner Satz nach sich gezogen hat; sie will vielmehr ein vollhaltiger Abschluß des Ganzen sein, der über allen Einzelsätzen steht.

So ist das Ergebnis dieser kurzen formgeschichtlichen Überschau zunächst ein sehr einfaches: sie zeigte wieder einmal die ungeheure Lebenskraft einer Gattung, die sich trotz einschneidender inhaltlicher Veränderungen ihrer Form nach erstaunlich stabil erhalten hat. Ausgegangen war sie ehedem vom Kultus, wo sie als persönliche Bekenntnisformel gewiß jahrhundertelang ihr Leben hatte. Dann hatte sie sich von ihrem kultischen Mutterboden gelöst, und damit war sie grundsätzlich für jede geeignete Verwendung freigegeben. Wir fanden sie bei der großen Selbstrechtfertigung Hiobs verwendet. Wir fanden sie als Bekenntnis des sterbenden Issachar vor seinen Söhnen und endlich als Gelöbnis stilisiert in dem Schlußgebet der Sektenrolle. Zu einer besonderen Funktion ist sie dann aber in der paränetischen Predigt gekommen, wo sie zur lehrhaften Definition bestimmter typischer Verhaltungsweisen Verwendung fand, und in dieser Eigenschaft ist sie dann auch von Paulus einmal gebraucht worden. Sicher war die spätjüdische Paränese die Brücke, auf der dieses so charakteristische Formelement bis zu Paulus durchgetragen wurde. Noch fehlt uns zwar eine formgeschichtliche Analyse der Testamente, aber die längst ausgesprochene Annahme, daß wir es in ihnen mit altsynagogalen Homilien zu tun haben, könnte durch eine Spezialuntersuchung doch nur verfestigt werden[1]. Nun ist freilich zu bedenken, daß die Testamente einerseits und der erste Korintherbrief andrerseits gattungsmäßig ganz verschiedene Dokumente sind. Die Testamente sind Paränesen, und zwar zu einer großen literarischen Form erhobene Paränesen; die Paulinen sind Briefe, und zwar wirkliche, nicht nur literarisch stilisierte Briefe. Unsere Gattung der negativen Reihen ist also gattungs-

[1] A. Meyer, Das Rätsel des Jakobusbriefes (1930) S. 300; R. Eppel, Le pietisme juif (1930) S. 4.

geschichtlich hier wie dort ein Fremdling, weil sie ja ursprünglich weder der Stilform der Paränese noch der des Briefes zugehört. Daß sie sich selbst in dem ad hoc-Zusammenhang eines Briefes so unversehrt erhalten hat, ist vergleichsweise auffälliger. Paulus konnte sie zwar inhaltlich wunderbar verwandeln, von der hergebrachten Form ist er aber nicht abgegangen.

NOAH DER WEINBAUER

Bemerkungen zu Genesis 9, 18ff.

VON

LEONHARD ROST

1

Die jahwistische Erzählung von Noah, dem Weinbauer, steht ohne Zweifel abseits der eigentlichen Noah-Überlieferung, die ihn als Helden der Flut kennt. Freilich ist mit E. König[1] zuzugeben, daß der Jahwist die Erzählung relativ gut an die Verheißung über den die ganze Erdzeit andauernden Wechsel von Saat und Ernte anschließen konnte. Aber ein zwingender Zusammenhang ist damit nicht geschaffen. Daher ist es richtiger, sie für sich zu betrachten und aus der Anordnung des jahwistischen Stoffes nur einen Hinweis zu entnehmen, daß hier von einem nachsintflutlichen Handeln und Erleiden, Segnen und Fluchen des Noah die Rede ist. Wie weit man dann dem Fingerzeig Böhls[2] folgen will, der auf eine babylonische Überlieferung hinzeigt, die den Weinstock als Baum des Lebens im Gottesgarten kennt, so daß die Anpflanzung des Weinstocks durch Noah ein Versuch sein könnte, Erinnerungen an das Paradies wachzurufen und den nachsintflutlichen Anfang als eine Art Wiederaufnahme der Schöpfung anzusehen, hängt davon ab, wie weit man der jahwistischen Fluterzählung derartige Gedankengänge, wie sie erkennbar in der Darstellung der Priesterschrift eine Rolle gespielt haben[3], unterlegen will. Aber man darf den Jahwisten nicht im Sinne der späteren priesterlichen Theorie interpretieren. Daß allerdings auch bei ihm an ein neues Stadium in der Geschichte der

[1] Komm. zur Stelle.

[2] Komm. zur Stelle (Tekst en Uitleg: Gen. 1 [1930] S. 97f.).

[3] Siehe die Wiederholung des Fruchtbarkeitssegens für die Tiere (Gen. 8 17) und Menschen (9 1) und die Neuordnung der Nahrung (9 2f.) parallel zu Gen. 1.

Menschheit gedacht ist und der Weinbau nicht nur eine Entwicklungsstufe im Leben des Noah, sondern der Menschheit darstellt, scheint mir durch einen Vergleich mit dem jahwistischen Stück Gen. 4 26 erwiesen zu werden.

Aber nicht an diesen Stellen liegen die Schwierigkeiten, vielmehr in dem Auseinanderklaffen der Überlieferung von den drei Noahsöhnen Sem, Ham und Japhet, wie sie unmittelbar vorher in Vers 18 noch einmal ausdrücklich statuiert worden ist, und in der Tatsache, daß in der Erzählung an entscheidender Stelle die Trias Sem, Japhet, Kanaan auftritt, das heißt also einmal in dem Ersatz des Ham durch Kanaan, der in einer Klammer Vers 22 als Hams Sohn bezeichnet wird, und dann in der Umstellung, die Kanaan als den jüngsten der Noah-Söhne hinter Japhet einstellt. Es ist nicht meine Absicht, den mancherlei Versuchen, diese cruces zu beseitigen, nachzugehen[1]. Sie reichen von dem Vorschlag von Heinisch[2], überall anstelle von Kanaan Ham einzusetzen, bis zu dem von Procksch[3], Kanaan auch in Vers 22 allein festzuhalten und seinen Vater Ham zu streichen. Gemeinsam ist allen die Erkenntnis, daß in die Erzählung zu irgendeiner Zeit eingegriffen worden ist, doch wohl, um sie einer gegebenen Überlieferung anzupassen. Diese vorgegebene Überlieferung ist aber sicher die Namenreihe der drei Noahsöhne, wie sie in Vers 9 18 vorliegt. In dieser Namenreihe hat Kanaan keine Stelle; nur der Zusatz in Vers 18b führt ihn als Sohn des Ham ein. Genau umgekehrt aber ist offensichtlich die fast wörtlich übereinstimmende Angleichung in Vers 22a zu bewerten, so daß dort Kanaan der Handelnde ist. Ist dies richtig, dann ergibt sich als notwendige Folge, daß, wie etwa Procksch es in seinem Kommentar durch das Einrücken des Satzspiegels klar macht, Vers 18f. mit Vers 20ff. erst sekundär verknüpft worden ist, und zwar durch die eben für Vers 18 und 22 wahrscheinlich gemachte gleichgerichtete Verklammerung. Das bedeutet aber, daß die weitere Untersuchung der Erzählung von Noah, dem Weinbauer, vorerst diese Klammer unberücksichtigt lassen kann, obwohl aller Anlaß gegeben ist, später noch einmal darauf zurückzukommen.

---

[1] Vgl. die Übersicht bei L. Murillo, El Génesis (1914) zur Stelle.
[2] Komm. zur Stelle.
[3] Komm. zur Stelle.

2

Auch in der verbleibenden Erzählung von Noah, dem Weinbauer, spielen nach dem vorliegenden Text drei Noahsöhne eine Rolle, nur nicht in der sonst bekannten Reihenfolge und mit dem Namen Kanaan, der die durch den Wegfall Hams gebildete Lücke auffüllt, so aber, daß er als der Jüngste an die letzte Stelle rückt. Die beiden älteren Noahsöhne bleiben in Vers 22 ungenannt, in Vers 23 freilich werden ihre Namen Sem und Japhet nachgeholt, und in den Segens- und Fluchsprüchen treten sie erneut auf, nun freilich so, daß der Jüngste als der Schuldige vorweggenommen wird.

Eben an diesen Segenssprüchen zeigt sich aber die schon von Joh. Herrmann[1] festgestellte Besonderheit, daß die beiden ersten Sprüche, nämlich der Fluch über Kanaan und der Segen über Sem ähnlich gebaut und durch den Gegensatz des ארור und ברוך aufeinander abgestellt sind, wobei ich anders als Herrmann am gebotenen Text des Semspruches festhalten möchte. Dagegen fällt der Japhetspruch zuerst durch seine eigentümliche Formulierung auf. Einmal liegt ein Wortspiel mit dem Namen vor, zum anderen ist das Verbum, dessen Bedeutung strittig ist, als Jussiv mit Optativbedeutung an die Spitze gestellt, und zum dritten ist der Schluß desselben Spruches eine einfache Wiederaufnahme des Schlusses der Segensformel für Sem. Dann aber ist auch inhaltlich merkwürdig, daß Japhet in den Zelten Sems wohnen soll. Einige dieser Gründe hatten Joh. Herrmann veranlaßt, den Japhetspruch für nicht ursprünglich zu halten, und weitere Gründe führten ihn schließlich dazu, die Verse 22b. 23a unter Beiseitelassung des Japhet in einem emendierten Text darzubieten.

Wieweit Herrmanns Rekonstruktion der Verse 22b. 23a und damit die Umgestaltung der Erzählung aufrechterhalten werden kann, wird später noch zu untersuchen sein. Der erste Teil seiner These, nämlich die Behauptung, daß der Japhetspruch nicht ursprünglich ist, dürfte freilich schon jetzt trotz der, soweit ich sehe, allgemeinen Ablehnung durch die neueren Kommentatoren auf Grund der oben gegebenen Gründe als berechtigt anerkannt werden müssen. Nicht beachtet hat Herrmann jedoch, worauf zuerst Gunkel[2] mit Nachdruck hingewiesen hat, daß überlieferungs-

[1] ZAW 30 (1910) S. 127—131.
[2] Komm. zur Stelle.

geschichtlich am Anfang die beiden Sprüche stehen und ihnen gegenüber die Erzählung als nähere Verumständung zur Erläuterung dient.

Macht man mit dieser sicher richtigen These GUNKELS[1] Ernst, dann steht am Anfang das Spruchpaar mit seinem Gegensatz zwischen Sem und Kanaan. Es handelt sich dabei um zwei Völkernamen[2], also um Bezeichnungen geschichtlicher Größen. Kaum wahrscheinlich ist es, daß hinter diesen in Israel verbreiteten Sprüchen, von denen der Semspruch sogar Jahwe nennt, vorgeschichtliche oder frühgeschichtliche Verhältnisse[3] liegen[4].

Freilich können solche Sprüche Jahrhunderte überdauern, bis sie schriftlich fixiert werden, wie im alten Israel etwa der Isascharspruch, wenn A. ALTS geniale Kombination mit dem Tell el-Amarna-Brief des Mannes von Japu[5] richtig ist, oder wie etwa der aus dem 30jährigen Krieg stammende alte Schwedenvers: „Die Schweden sind kommen, hab'n alles mitg'nommen, hab'n Fenster eing'schlagen und das Blei davon getragen, hab'n Kugeln draus gegossen und die Bauern erschossen", noch heute in fränkischen Gegenden von Generation zu Generation mündlich tradiert wird[6].

---

[1] H. GUNKEL freilich zieht diese letzte Konsequenz nicht; denn einerseits hält er an der ursprünglichen Dreizahl der Sprüche fest, andrerseits betont er zwar, daß die Sprüche in solchen Erzählungen die Hauptsache seien und deshalb an betonter Stelle, meist am Schlusse stünden (Komm. S. 80), ist aber der Meinung (ebda. S. 78), daß Sage und Sprüche als Schuld und Strafe unabtrennlich zusammengehörten.

[2] Es ist mir bekannt, daß Kanaan ursprünglich Bezeichnung eines Landstriches war und erst über das Gentilicium כנעני (R. MEYER, Hebräische Grammatik I [1952] S. 110 spricht in dieser Bearbeitung der BEERschen Grammatik von einer Beziehungsendung ī, die Zugehörigkeits-Adjektiva bilde) sekundär zum Kollektivwort für den Volksnamen geworden ist. Aber Sem ist meines Wissens nie Bezeichnung eines Landstrichs oder eines Ortes gewesen, sondern begegnet nur als Volks- oder Stammesname. Wenn Sem hier Kanaan gegenübergestellt wird, muß Kanaan an dieser Stelle in seiner abgeleiteten Bedeutung als Volksname verwendet worden sein.

[3] Selbst wenn man als kanaanäische Vorgeschichte die Steinzeit und als Frühgeschichte die Bronzezeit annimmt, also Perioden, über die aus dem Lande selbst stammende schriftliche Quellen nicht vorliegen.

[4] So etwa H. GUNKEL, Komm. zur Stelle. Auch M. NOTH, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch (1948) S. 233 Anm. 574, hält diesen zeitlichen Ansatz für möglich.

[5] Siehe A. ALT, Neues über Palästina aus dem Archiv Amenophis' IV., PJB 20 (1924) S. 34f.

[6] Dieser Vers hält freilich geschichtliche Erinnerungen über Jahrhunderte fest, während, wie sich später zeigen wird, die Noahsprüche zwar in einer geschichtlich wichtigen Situation entstanden sind, aber nachträglich in die Urgeschichte zurückdatiert werden.

Aber selbst wenn eine vor- oder frühgeschichtliche Tradition zu finden wäre, in der Kanaan zu Sem in Gegensatz geraten wäre — zu denken wäre etwa an das Eindringen der Chabiri in der Tell el-Amarna-Zeit —, so könnte doch kaum in jener Zeit schon davon gesprochen werden, daß die Kanaanäer den Semiten als Knechte dienen mußten. Gerade die Tell el-Amarna-Briefe zeigen ja, wie ungeklärt die geschichtliche Situation damals war, so daß zwar von einer Gefährdung der ägyptischen Vorherrschaft und der unter ihnen stehenden Kanaanäer gesprochen, aber auch mit der kühnsten Phantasie noch nicht eine Vorherrschaft der Eindringlinge erträumt werden konnte, ganz abgesehen davon, daß die Nennung Jahwes dann unverständlich bliebe. Auch die Richterzeit bietet noch ein Bild zähen Messens der Kräfte, wobei sich allerdings die Waage zugunsten der Israeliten neigt; sie aber sind es, die man angesichts der Tatsache, daß die Sprüche von ihnen überliefert worden sind, doch wohl unter Sem verstehen muß. Erst das Wirken Sauls und Davids brachte die Entscheidung; nun waren die Semiten=Israeliten Herren und die Kanaanäer Knechte geworden. Nun war es möglich, die unterworfenen Kanaanäer zu ewiger Knechtschaft zu verfluchen und Jahwe, den Gott der siegreichen Semiten, zu preisen. So dürften die Sprüche in die Frühzeit Davids gehören und vielleicht kurz nach der Überführung der Lade nach Jerusalem entstanden sein, einem Ereignis, das nach den Texten deutlich das Ergebnis einer militärischen Demonstration gegen die Reste der kanaanäischen Tetrapolis nördlich Jerusalems gewesen ist[1].

Wenn dies zutrifft, dann ist allerdings die Spanne, die für die Anfügung des Japhet-Spruches, für die Gestaltung der Erzählung

[1] Das historische Ereignis, das den Sprüchen zugrunde liegt, könnte freilich auch durchaus lokaler Natur gewesen sein; die Sprüche könnten aus Anlaß der Eroberung einer einzigen kanaanäischen Stadt ausgesprochen und sekundär erst auf das Verhältnis der beiden Völker zueinander ausgedehnt worden sein. Eine Parallele dazu böte die Eroberungsgeschichte im Buche Josua. Dann wäre es möglich, die Entstehung der Sprüche von etwa der Tell el-Amarna-Zeit an bis in die Zeit Davids hinein anzusetzen, ohne daß man sie unter diesen Umständen genauer zu datieren vermöchte. Ohne Zweifel aber wäre die Zeit Davids dann für eine Neubelebung dieser Sprüche sehr geeignet gewesen, so wie unter Rehabeam ein Wort aus dem Aufstand des Scheba ben Bikri wieder aufgenommen wurde. Darauf aber kommt es an, daß sie in der Zeit Davids aktuell gewesen sind, sei es, daß sie diese Aktualität wieder erlangt haben oder daß sie aus einem aktuellen Anlaß in dieser Zeit entstanden sind.

und ihre Einstellung in die Geschichte Noahs zur Verfügung stand' nicht sehr groß gewesen; denn trotz BUDDE[1], SMEND[2], EICHRODT[3], GUNKEL[4] und PROCKSCH[5] möchte ich die Erzählung dem Jahwisten nicht absprechen. Aber wenn der Jahwist vor Beginn des Tempelbaus Salomos sein Werk abgeschlossen haben sollte, was aus mehreren Gründen wahrscheinlich ist, dann muß die Anfügung des Japhet-Spruches und die darauf folgende Gestaltung der Erzählung sowie die Einarbeitung des Ganzen in das jahwistische Werk durch die Verklammerung in Vers 18b und 22a in einem Zeitraum von höchstens 30 bis 40 Jahren vollzogen worden sein.

Und hier wird es nun Zeit, auf den Emendationsvorschlag JOH. HERRMANNS noch einmal zurückzukommen. Er arbeitet mit der Hypothese, daß die Erzählung von Noah, dem Weinbauer, ursprünglich nur den Gegensatz zwischen Sem und Kanaan gekannt habe, das heißt, daß die Anfügung des Japhet-Spruches und die Einführung des Japhet in die Erzählung später erfolgt seien. Diese Hypothese läßt sich meines Erachtens nur aufrechthalten, wenn man als überlieferungsgeschichtliches Zwischenstadium eine midraschähnliche Erzählung annimmt, die den Gegensatz in der Einstellung zum Wein, wie er im Alten Testament als nicht voll zum Austrag gekommene Streitfrage hinter den sich widersprechenden Aussagen der Warnung vor dem Wein und des Preises des Weins noch latent vorhanden ist, zur Erklärung für die Situation nimmt, aus der heraus der Fluch und der Segen gesprochen sind.

Daß die Israeliten allem Anschein nach erst relativ spät die dem איש האדמה durch die Natur des Landes nahegelegte, aber schwierigere Rebenkultur und die Herstellung des Weins übernommen haben, zeigen die Gestalten der Naziräer ebenso wie die in den Rekabitern noch der Zeit Jeremias sich kundgebende Gegnerschaft, um von prophetischen Einwänden und Warnungen zu schweigen. Umgekehrt aber spielt der Wein im kanaanäischen Kult und in der Kultur der vorisraelitischen Bevölkerung offensichtlich eine große Rolle.

---

[1] K. BUDDE, Die Biblische Urgeschichte (1883).
[2] R. SMEND, Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht (1912).
[3] W. EICHRODT, Die Quellen der Genesis von neuem untersucht (1916).
[4] H. GUNKEL, Komm. zur Stelle.
[5] O. PROCKSCH, Komm. zur Stelle.

Aber es ist nicht ganz überzeugend, daß diese midraschähnliche Erzählung dann an die Person Noahs angeknüpft worden wäre; denn wiederum zeigen nun die Verse 18f. deutlich, daß die Noah-Überlieferung auch in der Namenreihe der Söhne gefestigt war. So ist es wahrscheinlicher, daß die Anfügung des Japhet-Spruches und die Gestaltung des Midraschs wohl gleichzeitig erfolgt sind; und erst die letzte Stufe, die Verklammerung mit der Sintflut-überlieferung, könnte, aber muß nicht wesentlich später erfolgt sein.

3

Angenommen, diese Arbeitshypothese träfe zu, dann wäre nunmehr zu fragen, ob innerhalb der oben angenommenen kurzen Zeitspanne ein Ereignis ausfindig zu machen wäre, das Anlaß für die Gestaltung des Japhetspruches in der vorliegenden Form gewesen sein könnte. Dabei wird allerdings nicht sofort an den Bedeutungsumfang von Japhet in der Völkertafel zu denken sein, obwohl der Jahwist eine solche gekannt hat und obwohl die Aufnahme der Kittäer zeigt, daß die Inselwelt des östlichen Mittelmeeres von ihm den Japhetiten zugerechnet worden ist. Es ist durchaus denkbar, daß gerade die Möglichkeit eines kühnen Wortspiels zur Wahl des Namens Japhet geführt oder richtiger verführt hat und daß japhetitische Bevölkerungsteile, vielleicht gerade als führende Schichten und damit als praecipua membra angezielt wurden. Unter dieser Voraussetzung bietet eine solche Möglichkeit, soweit ich sehe, in der fraglichen Zeit nur die Angliederung der Länderteile, die in 1. Kön. 4 9–13 als Gaue Salomos aufgeführt werden. Es handelt sich hier sichtlich um Gaue, die aus kanaanäischen Stadtstaaten gebildet wurden[1], die also bis auf diese Zeit ihre Selbständigkeit bewahrt und nicht wie andere Stadtstaaten in der zähen Auseinandersetzung von der Landnahme an bis in die frühe Zeit Davids hinein unterworfen und geknechtet waren. Sie nun als Gleichberechtigte mit dem Bürgerrecht (ישב) in die Zelte Sems aufzunehmen, war eine wahrscheinlich schon unter David angebahnte, nun aber unter Salomo hinsichtlich der Verwaltung zum Abschluß gebrachte Maßnahme, die dem Staate Salomos die nötige Abrundung brachte und vor allen Dingen die wichtige Handelsstraße, die sein Land

[1] Vgl. A. Alt, Israels Gaue unter Salomo, BWAT 13 (1913) S. 1—19; M. Noth, Geschichte Israels (1950) S. 185.

durchschnitt, seiner Kontrolle völlig unterstellte. An den Zelten darf man sich hier ebensowenig stoßen wie an der Laubhütte, mit der Amos 9, 11 das Reich Davids verglichen wird[1]. Wenn diese Hypothese zutrifft, dann hat allerdings nicht die übliche, aber durch das Postulat eines hebräischen Hapaxlegomenons mehr als prekäre Übersetzung: „Gott schaffe Weite dem Japhet" Berechtigung, sondern der Vorschlag von O. Procksch[2], das im Alten Testament häufige פתה „verführen, betören" hier zu finden, erweist sich als zutreffend. Denn darum geht es, daß diese Einordnung in das neue Staatswesen Salomos von den Einzufügenden freudig bejaht wird. Damit liegt in dem Satz: „Gott betöre Japhet, daß er als Bürger wohne in den Zelten Sems, und Kanaan sei sein Knecht" ein nicht nur leises Werben, das durch die Zusicherung nur unterstrichen wird, man sei bereit, die Kanaanäer als Sklaven mit den Neuaufzunehmenden zu teilen.

4

Ist die vorgeschlagene Deutung richtig, dann ist es wahrscheinlich, daß der Zuwachs dieses Japhetspruches nunmehr auch zur Ausbildung der midraschähnlichen Erzählung und zur Verknüpfung der ganzen Erzählung mit Noah geführt hat. Denn indem diese Verknüpfung vollzogen wurde, war die von Salomo getroffene staatsrechtliche Neugliederung bereits in grauer Vorzeit als Norm aufgestellt worden und wiederum durch dieses vaticinium ex eventu gestützt. Nicht anders sind ja etwa die Erzählung über Kain und Abel und über den Gal'ed als Grenzzeichen zwischen Aram und Israel zu verstehen, um wenigstens zwei Beispiele aus dem Bereich des Jahwisten zu nennen.

Die Frage entsteht nun allerdings, ob angesichts der jahwistischen Diktion der Erzählung auf der einen, der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeitspanne auf der anderen Seite, ein anderer als der Jahwist ausfindig gemacht werden kann, der für die Hinzufügung des Japhetspruches und die Gestaltung der Erzählung verantwort-

[1] Man denke an den Revolutionsruf: „Zu deinen Zelten, Israel!", der gerade für die Zeit Davids und Rehabeams überliefert ist. Niemand wird daraus den Schluß ziehen, daß zu Rehabeams Zeiten Israel in seiner Gesamtheit oder auch nur vorwiegend noch in Zelten gewohnt hätte.

[2] Komm. zur Stelle. Vgl. auch B. Jacob, Das erste Buch der Tora, Genesis (1934) S. 267.

lich wäre. Man könnte freilich für einen anderen als Stütze die Klammern in Vers 18b und 22a anführen. Aber man wird sofort feststellen müssen, daß wesentlich umfangreichere Klammern notwendig waren, um die Erzählung von der Gefährdung Saras in Ägypten einzufügen, die trotz HOLZINGER und anderen dem ursprünglichen Bestand des Jahwisten zugerechnet werden muß. Wenn aber der Jahwist diese Erzählung in der oben herausgestellten Form gestaltet hat, dann ist er nicht bloßer Sammler, sondern wahrhafter Bearbeiter und Gestalter der alten Überlieferung; und es wäre hier in dieser Erzählung wenigstens an einem Punkte das Ausmaß seines Formwillens und eine seiner leitenden Ideen sichtbar[1].

5

Über diese eine hier feststellbare leitende Idee wäre nun noch einiges zu sagen. Ohne Zweifel ist es ein politisches Ereignis, das den Jahwisten veranlaßt hat, diese Episode zu gestalten, ein politisches Ereignis, das der Größe des salomonisch-davidischen Reiches zugute kam. Und um diese Größe geht es dem Jahwisten. Durch sie läßt er sich leiten, einen werbenden Segensspruch zu gestalten, der die neu in den Verband des Reiches Aufgenommenen als Vollbürger begrüßt und ihnen Rechte über die in Abhängigkeit geratenen Kanaanäer zuspricht. Durch diesen Spruch soll den Neubürgern Heimatrecht erteilt werden. Daraus

[1] Zu fragen wäre nunmehr, ob nicht auch in Genesis 3 das Wort an das Weib, das zwischen die durch ארור und ארורה eingeleiteten Fluchworte über die Schlange und die Ackererde gestellt ist, erst der Bearbeitung des Jahwisten zu danken ist. In der Bertholet-Festschrift (1950) S. 456 Anm. 2 hatte ich die Frage aufgeworfen, ob dieser Spruch nicht ein in polemischer Absicht überarbeiteter Initiationsspruch gewesen ist. Nun möchte ich darüber hinaus fragen, ob nicht die Erzählung in Genesis 3 ursprünglich nur das Gegenüber von Mann und Schlange gekannt hat und erst der Jahwist nicht nur die Erschaffung des Weibes, sondern auch ihre Rolle als Mittlerin und im Gefolge davon auch diesen Spruch Genesis 3 16 eingearbeitet hat, der sich auch hier durch die andere Formulierung abhebt. Auch J. BEGRICH hat ZAW NF 9 (1934) S. 93f. die Vermutung ausgesprochen, daß die Erschaffung des Weibes ursprünglich eine selbständige Erzählung gewesen sei, die mit dem von ihm in Anlehnung an Hes. 28 13 ff. rekonstruierten Mythos vom Urmenschen verknüpft worden sei. Aber mir scheint die in Gen. 2 und 3 nach Ausscheidung der Figur des Weibes verbleibende Erzählung eher eine Parallele als ein Abklatsch des in Hes. 28 13 verwendeten Mythos gewesen zu sein. Freilich bedürfte diese Frage einer näheren Untersuchung. Hier kommt es mir nur darauf an, den Anteil des Jahwisten an der Gestaltung dieser beiden Kapitel als Problem aufzustellen.

aber ergibt sich wohl auch als notwendige Folge die Zurückhaltung in der Frage des Gottesnamens. Der Jahwist „nennt" nun eben nicht „Jahwes Namen über sie" und erinnert sie damit an ihre Unterwerfung, sondern er verwendet das von den Neubürgern sicher als unverbindlicher empfundene Elohim, um dem Wurzelfassen im neuen Staatsverband nicht sofort die „konfessionelle Frage" als Hindernis entgegenzustellen[1]. Die gleiche Linie aber verfolgt der Jahwist, wenn er die Urgeschichte der Keniter einbezieht und die Vorgeschichte von Moab und Ammon, wenn er staatsrechtliche Grenzen gegenüber den Aramäern festlegt, die vielleicht doch schon die Krise des salomonischen Reiches andeuten, die zur Verselbständigung der Aramäerstaaten unter Rezin geführt hat, oder wenn er die brüderliche Aussöhnung zwischen Esau und Jakob betont.

Freilich tritt diese politische Tendenz, die dem Reiche ein- und angegliederten Völkerschaften in die Gesamtüberlieferung der Vorzeit Israels einzubauen, hinter die theologische Arbeit des Jahwisten zurück. Aber sie ist da und darf nicht übersehen werden; denn der Theologe, den wir als Jahwisten zu bezeichnen pflegen, da wir seinen Namen nicht kennen, war offensichtlich ein begeisterter Anhänger seines Königs und ein Mann, der die Gründung des davidischen Großreiches von ganzem Herzen begrüßt hat.

---

[1] Vgl. auch B. Jacob a. a. O. S. 266ff.

ICH BIN JAHWE

VON

WALTHER ZIMMERLI

1

Albrecht Alt hat in seinen „Ursprüngen des israelitischen Rechts" (1934) wohl schlüssig nachgewiesen, daß der Dekalog formgeschichtlich im Zusammenhang alter apodiktischer Gebotsreihen zu verstehen ist. Zu den besonderen Merkmalen, die ihn von anderen, uns noch erkennbaren Reihen abheben, gehört der den Gebotssätzen vorangestellte Vorspruch Ex. 20 2. In der Übersetzung und Deutung dieses Vorspruchs herrscht bis in die neueste wissenschaftliche Literatur hinein ein seltsames Schwanken.

Zunächst kann daran, daß der zweite Teil des Spruches einen die vorausgehende Gottesnennung näher bestimmenden Relativsatz „. . . der ich dich aus Ägyptenland, dem Knechtshause, geführt habe" enthält, kein Zweifel bestehen. Ist aber seine erste Hälfte im Gefolge der LXX[1] zu übertragen: „Ich bin Jahwe, dein Gott"? Oder hat man יהוה als bloße Apposition zu werten und zu übertragen: „Ich, Jahwe, bin dein Gott"?[2] Oder ist gar mit Poebel das ganze 1. Gebot in den Satz einzubeziehen und zu übertragen: „Außer mir, Jahwe, deinem Gott, der ich dich . . ., sollst du keine anderen Götter haben[3]"? Von diesen drei Deutungen führt die erste offenbar auf eine Aussage der Selbstvorstellung. Ein bisher Ungenannter tritt aus seiner Unbekanntheit heraus, indem er sich

[1] Danach etwa Holzinger (KHK), Baentsch (HK), Gressmann (SchrAT²), Köhler, ThR Neue Folge 1 (1929) S. 179.

[2] Alt, Ursprünge S. 68; Noth, Die Gesetze im Pentateuch (1940) S. 16 Anm. 3; Beer (HAT).

[3] Poebel, Das appositionell bestimmte Pronomen der 1. Person sing. in den westsemitischen Inschriften und im Alten Testament (1932).

in seinem Eigennamen erkennbar und nennbar macht. Das Gewicht liegt auf der Nennung des Eigennamens Jahwe, der in sich die Fülle und volle Ehre des sich Nennenden enthält[1]. In der dritten Weise der Deutung ist demgegenüber der Eigenname ganz von der Gebotsaussage verschlungen und hat nur mehr die Aufgabe, den sein ausschließliches Herrenrecht fordernden Gott, der danach als wohl Bekannter auftritt, nebenbei als eben diesen Bekannten festzustellen. Die zweite Wiedergabe steht ihrem Sinne nach zwischen den beiden genannten Deutungen. Hier sagt der ebenfalls in seinem Namen schon bekannte Jahwe in einem dem Gebot vorangestellten, einleitenden Wort von sich aus, daß er „dein (Israels) Gott" sei. Diese Prädikatsaussage enthält in sich ein gnadenvolles Element der Zuwendung[2] ebenso wie das Element der Forderung und des im Rahmen einer Jahweaussage exklusiv zu verstehenden Anspruchs. So läßt auch sie in sich, obwohl syntaktisch noch ein eigenständiger Nominalsatz, schon das nachher in einem selbständigen Verbalsatz formulierte erste Gebot anklingen.

Suchen wir die gestellten Alternativen einer ersten vorläufigen Beurteilung zu unterziehen, so erheben sich schnell schwere Bedenken gegen die von Poebel vertretene Deutung[3]. Die von ihm postulierte Satzperiode ist zwar syntaktisch nicht unmöglich. Sie verwirrt aber spürbar die sonst im Dekalog geübte Redeweise. Der stark überhängende, das Suffix des על פני der Gebotsaussage unterstreichende Casus pendens (Ex. 20 2), der als vorweggenommenes Subjekt die Gebotsformulierung des v. 3 in die Stellung des Prädikates im zusammengesetzten Nominalsatz abdrängt, ist nicht nur unschön, er zerstört auch den von Alt deutlich erkannten Stil des apodiktischen Verbotes. Auch wer der Poebelschen Deutung meint folgen zu können, wird nicht verkennen, daß es sich dabei bestenfalls um eine durchaus sekundäre, die Urform des Gebotes erweiternde Einbeziehung eines Elementes handeln kann, das nach Ausweis anderer Stellen sein Leben auch abseits von dieser Einklammerung besitzt. So wird sich unsere Untersuchung ohne Schaden auf die Prüfung der kurzen Aussage אנכי יהוה אלהיך kon-

---

[1] Als profane Analogie vgl. etwa das אני יוסף von Gen. 45 3, in dem Joseph den Brüdern das Geheimnis seiner Person kundtut.

[2] Alt a. a. O.: „die Bundeszusage."

[3] Vgl. die Besprechung der Arbeit von Poebel durch Bergsträsser, OLZ 37 (1934) S. 173f., auch Alt a. a. O. Anm. 1.

zentrieren dürfen. Was ist über ihre Wiedergabe, Bedeutung und Herkunft zu sagen?

2

Zur Klärung der gestellten Frage empfiehlt es sich, den Einstieg bei den Aussagen des Heiligkeitsgesetzes (H) zu nehmen. Hier steht zunächst an der Spitze der Rechtsordnungen von Lev. 18 der an den Vorspruch des Dekalogs erinnernde thematische Nominalsatz אני יהוה אלהיכם, an den sich im weiteren ohne eine überleitende Konjunktion eine Paränese[1] (v. 3–5), von v. 6 an aber eine im straffen Stil formulierte Reihe apodiktischer Gebote schließt. Die Voranstellung des אני יהוה אלהיכם ist in H nur in 18 2 nachweisbar. In der Folge ist für die Aussagen von Lev. 18—26[2] festzustellen, daß die erwähnte Aussage nie mehr in der Funktion der Einleitung, dagegen viele Male in der Stellung der die Gebote oder kleineren Gebotsreihen abschließenden Schlußaussage auftritt.

Dabei ist eine weitere Wahrnehmung zu machen. Diese Schlußformel begegnet in zwei verschiedenen Typen. Einer Kurzform אני יהוה, die nur gerade Subjekt und durch ein einziges Wort ausgedrücktes Prädikat des Nominalsatzes enthält, steht die vollere, der Dekalogformel genauer entsprechende Langform אני יהוה אלהיכם gegenüber. Zu den formalen Wahrnehmungen gehört weiter die Feststellung, daß in der Mehrzahl der Fälle die Formel asyndetisch zugefügt ist. Seltener findet sich ein verbindendes כי.

Fragen wir nach der Übersetzung der Formel, so ist es für die Kurzform deutlich, daß sie nur übersetzt werden kann: „Ich bin Jahwe[3]". Ist dagegen die Langform zu übersetzen: „Ich bin Jahwe, euer Gott", oder: „Ich, Jahwe, bin euer Gott"? Ein genauer Vergleich der Stellen des einen Typs mit denjenigen des anderen erweist, daß für das Auftreten der einen oder der anderen Form im Einzelfall keine bestimmte Regel zu erkennen ist. Schon eine flüchtige Durchsicht etwa des Kap. 19 kann davon überzeugen. Man wird vielleicht in den paränetischen Rahmenaussagen eine gewisse Vorliebe für die vollere Form feststellen, es fehlt aber auch

[1] von Rad, Deuteronomiumstudien (1947) S. 16ff.
[2] Lev. 17 fällt in dieser Hinsicht aus dem Rahmen des H.
[3] Die Übertragung von Klostermann, Der Pentateuch (1893) S. 412: „Ich Jahwe" rechnet doch wohl zu wenig mit der hebräischen Nominalsatzgewöhnung.

hier die Kurzform nicht, so wie umgekehrt bei den eigentlichen Gebotssätzen auch die lange neben der kurzen Form anzutreffen ist. Der in alledem sich aufdrängende Eindruck geht dahin, daß wir es mit einem promiscue-Gebrauch der beiden Formen zu tun haben. Das verwehrt auf jeden Fall die Annahme, daß die beiden Formen je einen ganz verschiedenen Gehalt aufweisen könnten. Sie wollen offenbar eine inhaltlich gleichartige Aussage in vollerer oder knapperer Formulierung darbieten.

Sind wir mit dieser Annahme im Recht, so verbietet sich auch eine verschiedene Übertragung der beiden Formeln. Beide Formeln sind deutlich von *einer* Wurzel her gewachsen. Für die vollere Formel kann zunächst[1] nur die Übertragung: „Ich bin Jahwe, dein Gott" in Betracht kommen. Wenn weiter die Frage gestellt wird, welcher der beiden Formeln formgeschichtlich die Priorität gebührt, dann ist diese ohne Zweifel der Kurzform zuzusprechen. Die Aussage „Ich bin Jahwe" enthält das Element der Selbstvorstellung unter dem Eigennamen in reiner Form. Die vollere Formulierung: „Ich bin Jahwe, euer Gott" fügt zu dieser Selbstvorstellung unter dem Eigennamen als Zweites die Feststellung, daß der sich unter dem Namen Jahwe Vorstellende zugleich in der göttlichen Herrenbeziehung zu der im Suffix bezeichneten Menschengruppe (zu Israel, dem Volk Jahwes) stehe. Diese zweite Feststellung will dabei offenbar nicht ein fremdes, neuartig Zweites zum Ersten hinzutragen, sondern nur die sachgemäße Entfaltung des Ersten sein. Israel kennt Jahwe nicht anders denn als seinen Gott. Oder richtiger sagen wir: Jahwe hat sich Israel nie anders kundgegeben denn als Israels Gott[2].

Im Nebeneinander der beiden Gestalten der Selbstvorstellungsformel (SF), in der Jahwe sich mit seinem Namen vorstellt, kommt uns, zunächst für den begrenzten Bereich des H, eine Bewegtheit dieser Aussage zu Gesicht. Wir können deutlicher sagen: Die Aussage der Selbstvorstellung Jahwes drängt auf Entfaltung, weitere

---

[1] Von der formgeschichtlich sekundären Zersetzung wird gleich die Rede sein.

[2] Insofern bringt diese erweiterte Formel das besondere Bundeswesen Israels ausdrücklich zur Geltung. Dieses liegt implizit aber auch schon in der Kurzformel nach ihrem alttestamentlichen Verständnis. Der Satz von Köhler: „Der Gottesname steht in Gebet und Offenbarung immer mit einem die Beziehung zwischen Gottheit und Verehrer herstellenden Zusatz" bewährt sich in H nicht durchgehends.

Explikation. Im H ist davon noch mehr zu sehen. Wenn wir nämlich bisher nur von zwei Typen der SF sprachen, so haben wir den Tatbestand des H in ungenauer Weise vereinfacht. In Wirklichkeit steht neben der Kurzform der Selbstvorstellung eine Mehrzahl von Entfaltungsmöglichkeiten. Die durch אלהיכם[1] erweiterte SF kann durch den im Relativsatz angefügten Hinweis auf die grundlegende Exodustat, in der sich Jahwe als Israels Gott geschichtlich erwiesen hat, bereichert werden (19 36). In dieses Tun kann vorschauend die Zuweisung des Landes Kanaan einbezogen werden (25 38). Es kann die in der Herausführung geschehene Befreiung vom Joch der Knechtschaft unterstrichen werden (26 13) oder vom Sinn dieses Tuns als einer Heraussonderung aus den übrigen Völkern geredet sein (20 24). Eine andere Möglichkeit besteht darin, durch partizipiale Ergänzung sichtbar zu machen, was es um den Jahwe, der sich in seinem Namen bekannt macht, ist. Er ist es, der sein Volk bzw. seine Priester heiligt (20 8 21 15. 23 22 9. 16) und aus Ägypten führt, um ihr Gott zu sein (22 32f.)[2], ja in ihrer Mitte zu wohnen (so außerhalb des H in Ex. 29 46 Nu. 35 34).

In solcher starken Aufweitung der zugrundeliegenden SF geschieht es schließlich, daß ihr ursprüngliches grammatisches Gefüge gesprengt wird und die dem Jahwenamen zunächst attributiv beigegebene Aussage das Gewicht einer selbständigen Prädikatsaussage bekommt. Soll man אני יהוה מקדשם übersetzen: „Ich bin Jahwe, der sie heiligt", oder schon: „Ich, Jahwe, heilige sie"?[3] Die Zersetzung der ursprünglichen SF ist deutlich dort vollzogen, wo die den Jahwenamen prädizierende Aussage als betontes Prädikat der ganzen SF vorangestellt und der Jahwename zum Attribut des Subjektes degradiert wird: „Heilig bin ich, Jahwe, euer Gott"

---

[1] Die vom Dekalog her geläufige singularische Form אלהיך kommt in H nicht vor.

[2] Vgl. auch Lev. 11 45. Schon KLOSTERMANN hat erkannt, daß nicht nur Ex. 6 6–8, sondern auch Ex. 12 12b 29 28–46 31 13ff. Lev. 11 43–45 Nu. 3 12f. 10 8–10 15 38–41 in der Verwendung der SF den gleichen Stil zeigen wie H (a. a. O. 377). Ob seine Erklärung, „daß Lev. 18—26 nur Fragmente enthält aus einer umfassenden Gesetzgebung, von der wir auch im Exodus und in Numeri einzelne Stücke wiederfinden" (S. 378), den Tatbestand richtig deutet, braucht hier nicht erörtert zu werden.

[3] Das Gesamtgefüge Lev. 22 32f. legt eher die erste Übertragung nahe.

(קדוש אני יהוה אלהיכם 19 2; vgl. 20 26 21 8, vielleicht auch 20 7 c. ⓖ)[1].

Diese gleiche Beweglichkeit und vielseitige Interpretierbarkeit der SF ist nun auch in dem H verwandten Buche Ezechiel zu erkennen. Zwar ist dort die reine SF nur in dem später zu bedenkenden Kap. 20 zu finden. Sonst begegnet sie durchgehends als Bestandteil der ausgebauten Aussage: „Ihr werdet erkennen, daß ich Jahwe bin." Diese sei im Folgenden abgekürzt als Erkenntnisaussage (EA) bezeichnet. In der kurzen SF glaubten wir den Vorgang der Selbstvorstellung Jahwes zu erkennen. Dieser Vorgang ist in der ausgebauten EA zum Objekt eines menschlichen Erkenntnisvorganges gemacht, der seinerseits meist im Abschluß größerer Redeeinheiten als das von Jahwe beabsichtigte Ziel seines Handelns herausgestellt ist. Jahwe handelt, hält Gericht, begnadigt, damit sein Volk oder die Völker (das Subjekt kann variieren) erkennen, daß „ich Jahwe bin". Man wird angesichts der seltsam eckigen Formulierung, in welcher als Objektsaussage überraschend ein Nominalsatz auftritt, in dem Jahwes Ich Subjekt ist, die Frage empfinden, warum all das nicht viel einfacher mit der Formel: „Sie werden mich erkennen" ausgedrückt ist. Diese Formulierung findet sich in der Tat in 38 16[2]. Es ist also nicht Unvermögen des Verfassers, sie zu formulieren. Daß aber diese glatte Redeweise sich im Buche Ezechiel nur einmal, die umständliche Formulierung dagegen in der überwältigenden Zahl der Fälle findet, ist nur aus dem Zwang der Einwirkung der festgeprägten SF, deren kräftiger Gehalt in der EA zum Aufklingen gebracht werden soll, zu erklären.

Im engsten Bereich der von der EA beschlossenen SF selber lassen sich zunächst die gleichen Erscheinungen feststellen wie bei H. Die Formel kann nominal durch Beifügung des suffigierten אלהיהם erweitert werden. „Sie werden erkennen, daß ich Jahwe bin, ihr Gott." Sie kann partizipial erweitert werden; das Partizip sprengt dabei oft deutlich das Gefüge der Kurzformel und übernimmt selber

---

[1] Von hier aus kann man natürlich die Frage stellen, ob nicht auch die Formel אני יהוה אלהיכם im Gefälle dieser formalen Zersetzung die Verschiebung des Akzentes erfahren hat. Für H scheint mir dieses durch den unbefangenen Wechselgebrauch des אני יהוה neben אני יהוה אלהיכם widerraten zu werden. Für das alttestamentliche Verständnis des Dekalogvorspruches aber wird die in Teil 6 zu besprechende Aussage Ps. 50 7 von entscheidendem Gewicht sein.

[2] Jer. 24 7 zeigt in ungelenker Addition das Nebeneinander der beiden Aussagemöglichkeiten: ונתתי להם לב לדעת אתי כי אני יהוה.

die Funktion des Prädikates, der Jahwename wird Attribut des Subjektes. „Ihr werdet erkennen, daß ich, Jahwe, schlage“ 7 9. „Die Völker werden erkennen, daß ich, Jahwe, Israel heilige“ 37 28; vgl. 20 12. Das gleiche ist der Fall bei der adjektivischen Erweiterung, die an die Erweiterungen in H anklingt. „Die Völker werden erkennen, daß ich, Jahwe, heilig bin in Israel“ 39 7. Es dürfte aber auch bei dieser Sprengung der syntaktischen Form nicht zu verkennen sein, daß unausgesprochen die alte SF mit anklingt, so daß die eben angeführten Übertragungen keinesfalls den Vollgehalt der hebräischen Formulierung mit ihren Unterklängen wiederzugeben vermögen.

Die gleiche Feststellung dürfte auch da zu machen sein, wo auf dem Wege der Erweiterung durch ein finites Verb die Sprengung der alten Nominalsatzformel vollendet und aus dem אני יהוה etwas ganz anderes geworden zu sein scheint. Auch in den mehrfach belegbaren Formulierungen: „Sie werden erkennen, daß ich, Jahwe, geredet habe in meinem Eifer“ 5 13, „. . . daß ich, Jahwe, nicht vergeblich geredet habe“ 6 10, „. . . daß ich, Jahwe, mein Schwert aus seiner Scheide gezogen“ 21 10 u. ä. ist das Hereinwirken der SF und die dadurch bewirkte betonte Gewichtigkeit der Aussage nicht zu verkennen. In diesen Zusammenhang gehört aber auch das absolut am Redeschluß gebrauchte „Ich, Jahwe, habe geredet“, das an einigen Stellen noch durch das die Gültigkeit des Wortes unterstreichende „und ich werde (es) tun“ erweitert ist[1]. Das Anlauten dieses kurzen Schlußsatzes mit den Worten der SF unterstreicht in ganz besonderer Weise die volle, persönliche Gegenwärtigkeit Jahwes in seinem Worte. Das „Ich“ Jahwes wird aus dem Munde Jahwes selber hörbar gemacht. An die Stelle des sonst die Abschlußformel נאם יהוה sprechenden Wortboten tritt hier nochmals in voller Persönlichkeit der redende Herr selber.

Ist in den genannten Belegen die anhebende Zersetzung der SF zu erkennen, so steht am genau gegenüberliegenden Ende die harte, in sich geschlossene Verschalung der Formel. Sie kann in einem laufenden Satzgefüge, wie ein erratischer Block eingesprengt, die Heraushebung dieses einzigartigen Ichs, des Ichs Jahwes, das sich in seiner Selbstvorstellung am schärfsten zu Gehör bringt, vollziehen. In Nu. 3 41 ist zu hören: „Ich nehme mir — ich bin Jahwe —

---

[1] Ez. 5 15. 17 17 21 21 22 (23 34) 24 14 (26 5) 30 12 34 24 bzw. 17 24 22 14 36 36.

die Leviten anstelle aller Erstgeborenen der Israeliten"[1]. Die SF ist hier ihres ursprünglichen Lebens ganz verlustig gegangen und in der Versteinerung zu einem hart unterstrichen herausgehobenen „Ich" im Munde Jahwes geworden.

3

An welcher Stelle hat die SF ihr ursprüngliches Leben gehabt, was hat sie am Orte ihrer ursprünglichen Lebendigkeit bedeutet? Wir sind in der glücklichen Lage, auf diese Frage im Bereich der priesterlichen Literatur, in deren Zusammenhang wir uns zunächst noch in bewußter Begrenzung halten wollen, eine ganz präzise Antwort zu hören. In willkommener Weise ergänzen sich dabei der erzählende (Priesterschrift) und der prophetische Priester (Ez.) und verlebendigen den Hintergrund, auf dem die Verwendung der SF im Rahmen der Gesetzesrede zu hören ist.

Ex. 6 ist die erste Stelle, an der die Formel in der priesterlichen Erzählung auftritt. Die Stelle macht deutlich, daß es sich hier nicht nur um ein beiläufig erstmaliges Auftauchen der SF handelt. Die SF ist aus voll bewußter theologischer Reflexion heraus gerade hier erstmals genannt. Sie kann wesensmäßig nicht schon vorher auftauchen, sie darf wesensmäßig nachher nicht wieder verstummen. Ex. 6 ordnet die SF in den Rahmen einer geschichtstheologischen Gesamtschau ein. „Gott redete zu Mose und sprach zu ihm: Ich bin Jahwe. Dem Abraham, Isaak und Jakob aber bin ich als (unter dem Namen) El schaddai erschienen[2]. Unter meinem Namen Jahwe bin ich ihnen nicht bekannt geworden (habe ich mich ihnen nicht geoffenbart)" v. 2f. Es folgt der Hinweis auf den Bund mit den Vätern und seinen Verheißungsinhalt, der nun in der Erhörung des Schreiens der in Ägypten geplagten Israeliten seine Erfüllung finden soll. Diese Erfüllung verdichtet sich in der Stunde der Berufung Moses zu dem bestimmten Auftrag an Mose, der seinerseits wieder zu Anfang und Ende gerahmt ist von der SF und zudem in seiner Durchführung an hervorstechender Stelle das אני יהוה nochmals in der Einbettung in die EA bietet. „Darum sage den

---

[1] Hier ist die KLOSTERMANNsche Übertragung „Ich Jahwe" (vgl. S. 181 Anm. 3) am ehesten am Platze. Vgl. auch die Verwendung der SF in Ex. 12 12. In Nu. 3 sind noch v. 13 und 45 zu beachten.

[2] Das weist auf Gen. 17 1 zurück, wo die Jahwerede beginnt mit der SF אני אל שדי.

Israeliten: Ich bin Jahwe, und ich will euch unter der (drückenden) Fronlast Ägyptens weg herausführen und euch aus ihrer Knechtschaft erretten und euch mit ausgerecktem Arm und gewaltigen Gerichtstaten erlösen und euch mir zum Volke nehmen und euer Gott werden, und ihr sollt erkennen, daß ich Jahwe bin, euer Gott, der euch unter der Fronlast Ägyptens weg herausführt. Und ich bringe euch in das Land, von dem ich meine Hand (im Schwur) erhoben habe, es Abraham, Isaak und Jakob zu geben. Ich gebe es euch zum Besitz. Ich bin Jahwe" v. 6–8.

Es empfiehlt sich, unmittelbar neben diesen Bericht des priesterlichen Erzählers die Geschichtsrekapitulation von Ez. 20 zu stellen. Die Verwandtschaft der Berichte ist nicht zu verkennen. „Am Tage, da ich Israel erwählte, erhob ich meine Hand (im Schwur) den Nachkommen des Hauses Jakobs und wurde ihnen bekannt (offenbarte mich ihnen) im Lande Ägypten. Ich erhob ihnen meine Hand (im Schwur) und sprach: Ich bin Jahwe, euer Gott. An jenem Tage erhob ich ihnen meine Hand (im Schwur), sie aus dem Lande Ägypten herauszuführen in ein Land, das ich ihnen erspäht, das von Milch und Honig fließt — eine Zierde ist es unter allen Ländern. Und ich sprach zu ihnen: Werft ein jeder die Greuel seiner Augen weg und macht euch nicht unrein mit den Götzen Ägyptens. Ich bin Jahwe, euer Gott" 20 5–7.

Ein Vergleich der beiden Formulierungen des gleichen Traditionsstoffes wird zunächst zwei grundlegende Unterschiede heraustreten lassen. Ez. 20 fehlt jeder Hinweis auf die Vätertradition[1]. Es bietet die israelitische Grundtradition in der Form des „kleinen geschichtlichen Credo" (v. Rad) und wirkt darin im Unterschied zu der Formung der Pentateucherzählungen ausgesprochen archaisch. Auf der anderen Seite aber zeigt die ezechielische Formulierung eine kühne „Modernisierung" in einer in dieser Form außerhalb des Buches Ezechiel nicht belegbaren Verschleifung der Traditionen: Die Gesetzgebung wird in einem wichtigen Bestandteil schon ganz in die Ausgangszeit der Auszugsgeschichte hineingewoben. Was in der älteren, auch von P befolgten Tradition in die zwei Geschehniskreise der Ausführung aus Ägypten (mit vorangestellter Berufung Moses und der hier geschehenen Offenbarung des Jahwenamens) und die Geschehnisse am Gottesberg auseinanderfällt, ist in der

[1] Das זרע בית יעקב wird kaum als solcher gewertet werden dürfen. Vgl. weiter S. 190 Anm. 2.

Ez. 20 vorliegenden prophetischen Konzentration und Straffung der Geschichte schon in die einleitende Erstbegegnung Jahwes mit seinem Volke hineingeballt. In der Forderung des Abtuns der „Greuel der Augen" und der ägyptischen Gottheiten tauchen das erste und zweite Gebot des Dekalogs in auf die Situation zugespitzter Aktualisierung[1] auf. Für die weitere Darstellung der Geschichte des Volkes wirkt dann die übliche Tradition wieder nach. Im Rahmen der Wüstenwanderung wird weiter von der Gesetzgebung geredet, wobei in einer eigenartigen Stilisierung, die wohl zu Lasten des auf Steigerung hin angelegten Gesamtgefälles des Kapitels zu buchen ist, der ersten Wüstengeneration das gute Gebot, „durch dessen Befolgung der Mensch Leben gewinnt", zusammen mit den Sabbaten, der zweiten dagegen die bösen Satzungen, „durch die man nicht zum Leben kommt", gegeben werden[2].

Für unseren Zusammenhang bedeutsamer ist dagegen die Feststellung, daß Ez. 20 ganz so wie Ex. 6 die Offenbarung an das aus Ägypten ziehende Israel mit starker Betonung unter die SF, die auch hier rahmend Eingang und Schluß bildet, rückt. Auch hier trägt infolgedessen das „Ich bin Jahwe" alles Gewicht und wird zum Nenner, auf dem alles andere steht. Dürfen wir interpretierend sagen: All das, was Jahwe seinem Volke zu sagen und anzukündigen hat, erscheint als eine Entfaltung der grundlegenden Aussage: Ich bin Jahwe.

Die Entfaltung geschieht dabei an den beiden Stellen nicht in genau der gleichen Weise. Gemeinsam ist es Ex. 6 und Ez. 20, daß sie vor allem anderen die SF ganz absolut, Ex. 6 in ihrer ursprünglichen Kurzform, Ez. 20 in der durch אלהיכם erweiterten Form als die eigentlich grundlegende Mitteilung an den Anfang stellen. Ex. 6 entfaltet das Neuartige dieser Selbstmitteilung durch den Rückweis auf die frühere Gottesoffenbarung unter dem Namen אל שדי. Der mit v. 6 einsetzende Auftrag an Mose, zum Volk zu gehen und zu ihm zu reden unter dem einleitenden und schließenden אני יהוה, enthält inhaltlich die Schilderung des nun bevorstehenden göttlichen Tuns, das die Erfüllung der den Vätern gegebenen Ver-

[1] Ist darüber hinaus noch eine zweite Aktualisierung auf die Gegenwart Ezechiels zu erkennen? Die antiägyptische Polemik hat im Buche Ezechiel ein ganz unmittelbares Gewicht; vgl. etwa c. 23.

[2] P scheint nach Ex. 31 18a und 34 29, wo die Tafeln erwähnt sind, auch vom Dekalog gewußt zu haben. Wo aber ist bei ihm die Mitteilung des Dekalogs in den Erzählungszusammenhang eingeordnet?

heißung bedeutet. Die tiefste Absicht des göttlichen Tuns am Volke wird da erfüllt sein, wo bei diesem eine Erkenntnis aufgebrochen sein wird: „Ihr werdet erkennen, daß ich Jahwe bin.“ Wieder stehen wir auch in dieser Zielaussage vor dem Geschehnis der Namensoffenbarung. Die ganze geschichtliche Führung, zu der Mose gesandt wird, trägt ihren gottgewollten Sinn nicht nur im Geschehen ihres Ablaufs, sondern im Wirken der Erkenntnis eben dieser fundamentalen Offenbarungswahrheit: der Erkenntnis des Namens Jahwes als einem Geschehnis der Selbstvorstellung Jahwes.

Ez. 20 läßt demgegenüber den Rückweis auf frühere Stufen der Namensoffenbarung vermissen. Dafür ist aber die auch hier einleitend vorangestellte Kundgebung des Namens Jahwes durch zwei gewichtige Deutungskategorien erläutert. „Ich erhob meine Hand (im Schwur) den Nachkommen des Hauses Jakobs und offenbarte mich ihnen.“ Und, wie wenn es unterstrichen werden müßte, um das Gewicht der Aussage voll zu Gehör zu bringen, ist wiederholt: „Ich erhob ihnen meine Hand (im Schwur) und sprach: Ich bin Jahwe, euer Gott.“ Zwei Kategorien sind zur Deutung des Geschehens der Selbstvorstellung Jahwes verwendet. Diese ist ein Sich-Offenbaren. Sie enthüllt bisher Unbekanntes zur Helligkeit voller Erkennbarkeit. Dabei wird aus den weiteren Aussagen deutlich, daß auch Ezechiel die Meinung von Ex. 6 7 teilt, daß das Volk (und die es umgebenden Völker) durch diese Offenbarung in eine Bewegung des Erkennens hineingerufen ist, die nicht ein Status seliger Schau ist, sondern Leben, Geschehnis, Laufen nach einem Ziel. Das Ziel der Erkenntnis kann dabei nicht anders umschrieben werden als mit eben der Formel der anfänglichen Offenbarung. „Sie werden erkennen, daß ich Jahwe bin.“ So sehr das Geschehen des Erkennens nach den Aussagen des Ezechielbuches (wie des P) über Geschehnisse, Heilserfahrungen, Gerichtskatastrophen hin geht, so sehr ist doch sein Ziel nicht ein sachlicher, geschichtlicher Tatbestand, sondern die Erkenntnis der Ich-Offenbarung Jahwes in eben seinem Namen. So geschieht Erkenntnis Jahwes „von Erkennen zu Erkennen“. — Daneben die zweite, durch die Wiederholung besonders unterstrichene Kategorie. „Ich erhob ihnen meine Hand (im Schwur) und sprach: Ich bin Jahwe, euer Gott.“ Die Selbstvorstellung Jahwes ist als Schwur qualifiziert. Schwur ist das Geschehen, das ein zwischen zwei Partnern gefallenes Wort in

seiner bindenden Gültigkeit unter Anrufung des über dem Wort wachenden Dritten (der ja hier kein anderer sein kann als Jahwe selber) feststellt. Schwur ist Wort der Treue, die bereit ist, sich vor Zeugen zu binden. Das אני יהוה, die Selbstvorstellung Jahwes, ist damit als ein Geschehnis der Treue qualifiziert. Diese Offenbarung des Namens Jahwes ist ein zu bestimmten Menschen hin geschehendes, sich an sie bindendes und um seines Eides willen ihnen treu bleibendes Offenbaren Jahwes. Es wird nicht geschaut wie ein Licht, das fern am hohen Himmel steht. Es will empfangen werden, wie man eine Gnade empfängt. Es will gefaßt werden, wie man eine Hand faßt. Es ist von da her verständlich, daß Ezechiel nicht die kurze Grundformel, sondern die durch das substantivische Attribut entfaltete und interpretierte SF verwendet. „Ich bin Jahwe, euer Gott." Sie bringt dieses transitive Wesen der Grundoffenbarung Jahwes an Israel explizit zum Ausdruck. In der Mitte steht aber auch hier — das Nebeneinander von Ez. 20 und Ex. 6 erlaubt uns bindende Aussagen — die Selbstoffenbarung Jahwes im Geheimnis seines Namens. So ist es denn nicht Zufall, daß in der ganzen folgenden Geschichte, die Ez. 20 schildert, die Rücksicht Jahwes auf seinen Namen zur eigentlichen Kraft der Geschichte wird. „Ihr werdet erkennen, daß ich Jahwe bin, wenn ich an euch handle um meines Namens willen[1]."

Auf die eine überraschende Kraft theologischer Abstraktion verratenden Aussagen des v. 5 folgen in v. 6f. die konkreteren Entfaltungen. Das Schwurwort Jahwes verheißt eine leibhaft geschehende Geschichte gnädiger Führung. „An jenem Tage erhob ich ihnen meine Hand (im Schwur), sie aus dem Lande Ägypten herauszuführen in ein Land, das ich ihnen erspäht, das von Milch und Honig fließt — eine Zierde ist es unter allen Ländern[2]." Die Geschichte Jahwes mit Israel ist der Ort, an dem die Wahrheit seines Offenbarungswortes im Vollzug erkennbar wird.

Neben die Verheißung geschichtlicher Führung tritt als Zweites das Gebot. Daß auch dieses als unmittelbar der Selbstvorstellung Jahwes entquellend verstanden wird, macht die Formulierung ganz deutlich. „Und ich sprach zu ihnen: Werfet ein jeder die Greuel

---

[1] 20 44, dazu das למען שמי in v. 9. 14. 22.

[2] Die Vermeidung der sonst üblichen Rede von dem den Vätern zugeschworenen Land belegt besonders eindrücklich die Ausklammerung der Vätertradition.

seiner Augen weg und macht euch nicht unrein mit den Götzen Ägyptens. Ich bin Jahwe, euer Gott." Die als Schwur interpretierte Selbstoffenbarung Jahwes trägt ganz unmittelbar in sich die Forderung Jahwes an sein Volk, sich aus jeder anderen Gottesbindung zu lösen. Diese Formulierung führt aber nun zugleich mitten in den Zusammenhang der gesetzlichen Formulierungen des H hinein, in denen wir die eigenartige, in der Regel asyndetische Nachstellung der SF hinter die Gebotsaussage als Regel zu konstatieren hatten[1]. Sie ermöglicht uns die Erkenntnis der rechten Zuordnung dieser eigenartigen Rechtsformulierungen nach dem Selbstverständnis der priesterlichen Tradition. Der Vergleich des H mit Ez. 20 7 macht deutlich, daß die unermüdliche Wiederholung des אני יהוה am Ende einzelner Aussagen oder kleinerer Gruppen von Sätzen der Rechtsdarbietung nicht als gedankenlos hingestreuter Schmuck zu verstehen ist, sondern vielmehr diese Rechtssätze an die zentralste Stelle, von der her im Alten Testament Aussagen gemacht werden können, rückt. Jede dieser kleinen Gruppen von Rechtssätzen wird dadurch ganz unmittelbar zu einer Rechtsmitteilung aus dem Kern der alttestamentlichen Jahweoffenbarung heraus. Jede dieser kleinen Einheiten bietet in ihrer Weise ein Stück Explikation der zentralen Selbstvorstellung des sein Volk fordernden, oder sagen wir in Anlehnung an Lev. 18ff. (und Ez. 20) besser: des sein Volk heiligenden Gottes Jahwe[2].

Noch fehlt die Unterstreichung einer gewichtigen Wahrnehmung, die nach einer anderen Seite hin das Erkannte zum vollen Zusammenhang rundet. In Ex. 6 wird eine eigenartige Zweiphasigkeit des Vorganges der Selbstvorstellung Jahwes auffallen. 6 2-5 berichten von der Vorstellung Jahwes bei seiner Offenbarung an Mose. 6 6ff. schildern den Auftrag, mit dem Mose ans Volk gesandt

---

[1] Ez. 20 19 zeigt daneben im gleichen Kapitel auch die vom Dekalog her geläufige Form der Voranstellung. Vgl. daneben Lev. 18 4.

[2] Auch Ex. 31 13. — Die SF ist in der Mehrzahl der Fälle asyndetisch zugefügt. Durchgehends ist das der Fall, wo die Kurzform der SF auftritt. Die erweiterte Form ist mehrfach im erweichten Stil durch כי angeschlossen. (אלהיהם) כי אני יהוה אלהיכם 24 22 25 17 26 1. 44. (מקדשם) כי אני יהוה מקדשו 21 15. 23 22 16. — Die Formel tritt nicht nur im Anschluß an Sätze auf, die in der Ichrede Jahwes gehalten sind, sondern etwa 19 23–25 als Abschluß einer Rede, die Jahwe in 3. Person erwähnte. Das zeigt, daß die Gebotssätze nicht primär auf die abschließende SF hin geformt sind, sondern daß es sich hier um eine sekundäre Verwendung (im Zusammenhang bestimmter Gebotsrezitation?) handelt.

wird. Dabei ist es so, daß der menschliche Mittler Mose nicht nur geheißen wird, seine Botschaft dem Volke mitzuteilen, sondern daß dem ihm von Jahwe als Auftrag übergebenen Wort nochmals ausdrücklich das einleitende אני יהוה vorangestellt wird. Dem Boten wird befohlen, im Offenbarungsstil unter der göttlichen SF zu sprechen. In aller wünschenswerten Klarheit sind damit zwei voneinander durchaus verschiedene Gelegenheiten gezeigt, bei denen das אני יהוה laut wird: 1. in der Stunde der eigentlichen Gottesbegegnung im Munde Jahwes, 2. in der von dieser Erstoffenbarung her bestimmten, von ihr aber verschiedenen Stunde, in welcher der Gesandte seinen Auftrag dem Volke weitergibt. Ex. 6 bezeugt die Tatsache, daß das אני יהוה auch in dem mittelbaren Geschehen zwischen dem menschlichen Beauftragten und der von diesem angeredeten Gemeinde seine volle Legitimität besitzt. Geht es dabei in Ex. 6 6ff. zunächst nur um die Weitergabe des „Evangeliums" von der Befreiung aus Ägypten, so zeigen die rahmenden Einleitungsformeln im H den Vorgang nach der Seite der Mitteilung des Gebotes hin. Nirgends ist in diesen von einer direkten Anrede Jahwes an die Gemeinde die Rede. Immer deuten sie auf eine Rede aus dem Munde des von Jahwe beauftragten Mittlers, der zu einem kleineren oder größeren Kreis des Gottesvolkes redet. „Und Jahwe sprach zu Mose: Rede zu den Israeliten und sage ihnen: Ich bin Jahwe . . ." Lev. 18 1 [1].

Die Zusammenschau der priesterlichen Aussagen in P, H und Ez. führt uns danach unverkennbar auf einen gottesdienstlichen Vorgang, bei welchem ein durch göttliches Geheiß legitimierter Sprecher gewichtigste Gehalte der Gemeinde im Wort vermittelt. Sowohl der Bericht über die geschichtlichen Rettungstaten Jahwes wie auch die Mitteilung des Gottesrechtes ist unter die vollmächtig durch den menschlichen Beauftragten zu sprechende, einleitende oder abschließende SF Jahwes gerückt. Dabei läßt insbesondere Ez. 20 ein Verständnis erkennen, nach welchem in der Namensoffenbarung Jahwes virtuell alle entscheidenden Gehalte der Offenbarung schon beschlossen liegen. Die ganze Rede vom Namen Jahwes und der Segnung der Gemeinde im Namen Jahwes, die hier nicht weiter verfolgt werden kann, erfährt von da aus eine nicht unwichtige Beleuchtung.

[1] Vgl. auch die Einleitungen 19 1f. 20 1f., auf den Kreis der Priester begrenzt 21 1. 17 22 1. Hier fehlt allerdings die einleitende SF.

4

Wir haben uns bisher streng im Umkreis der priesterlichen Aussagen gehalten, die ohne Zweifel ein Stadium hoher gedanklicher Ausreifung aufweisen. Es ist nun an der Zeit, die Untersuchung auf das ganze Alte Testament auszudehnen. Das allgemeine Ergebnis der Umschau mag überraschen. So reich die SF als selbständige wie als in die EA eingebundene Aussage im priesterlichen Schrifttum begegnet, so karg ist, abgesehen von einer reichen Verwendung bei Deuterojesaja (DtJs), die uns besonders beschäftigen muß, ihr Vorkommen im übrigen alttestamentlichen Schrifttum. Auf die EA soll im Folgenden nicht weiter eingegangen werden. Ihre volle Erörterung würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen[1]. Einige grundsätzliche Bemerkungen, die für unseren Zusammenhang wichtig sind, konnten bei der Besprechung der priesterlichen Texte gemacht werden.

In reiner Form[2] begegnet die SF ihrem Wesen entsprechend innerhalb der erzählenden Literatur in den Berichten über die Gotteserscheinungen in Gen. und Ex. Wir werden mit Vorteil auch die elohistischen Stellen, die den Jahwenamen noch nicht enthalten, hier beiziehen, da sie für die Prägung der SF von Bedeutung sind. Nach Ausschluß der priesterlichen Stellen Gen. 17 1ff. 35 11 und Ex. 6 2ff. kommen die folgenden Stellen in Frage: Gen. 15 7 J; 26 24 J-sek?; 28 13 J; 31 11ff. E (מלאך האלהים); 46 3 E; Ex. 3 6 E, dazu vgl. auch Jos. 5 14. Meist tritt hier Gott dem Menschen tröstend, ihn durch seine Verheißung aufrichtend entgegen. So dem Isaak

[1] Sie begegnet in reicherem Umfange vor allem im Buche Exodus (neben den schon erwähnten priesterschriftlichen Stellen 6 7 und 29 46 noch in den priesterschriftlichen und jahwistischen Stellen 7 5. 17 8 18 10 2 14 4. 18 16 12 31 13), im weiteren in Dt. 29 5 1. Kön. 20 13. 28 Jer. 24 7 Jo. 2 27 4 17. Über Ez. war schon geredet, DtJs wird weiter unten zur Sprache kommen. Ich hoffe, der EA an anderer Stelle zusammenhängend nachgehen zu können.

[2] Was die Streuung von אני und אנכי anlangt, so hebt sich auch hier der priesterliche Kreis (Ez., H, P) wieder ganz scharf heraus durch die ausschließliche Verwendung von אני (in Ez. ist nur in 36 28 in einer sich dadurch als sekundär ausweisenden Stelle, außerhalb der SF, אנכי verwendet). Auf der anderen Seite ist der Elohist zu nennen, der in den erkennbaren Erwähnungen der SF nur אנכי verwendet (in Verwandtschaft zum Dt., das in seinem ganzen Bereiche אני nur in 12 30, wohl ebenfalls in einem sekundären Zuwachs, bietet). Für die übrigen Schriften scheint der promiscue-Gebrauch üblich zu sein, für den Jahwisten vgl. das Nebeneinander von Gen. 15 7 und 26 24, für DtJs das Nebeneinander im gleichen Vers 45 12, ebenso Hos. 5 14 Jer. 24 7 Jud. 6 8/10.

auf seiner Wanderung in der Bedrängnis durch Abimelechs Knechte, Jakob auf seiner Flucht vor Esau, zur Zeit seiner Bedrängnis durch Laban, zur Zeit seines Aufbruchs nach Ägypten. Oder Mose zur Zeit der Bedrängnis seines Volkes.

Außer in Gen. 31 leitet dabei die Selbstvorstellung Gottes die eigentliche Offenbarungsrede ein. In den elohistischen Formulierungen 31 11ff. 46 3 und Ex. 3 6 geht dem Ganzen ein einleitender Anruf durch Gott voran, auf den hin der Mensch in seinem הנני seine Bereitschaft zum Aufmerken kundtut. Zweimal ist das beruhigende „Fürchte dich nicht" (Gen. 26 24 46 3) zu hören. Im Weiteren stellt sich Gott durch den Rückverweis auf schon Bekanntes oder früher Geschehenes als der Bekannte vor. Der tröstliche Gedanke der Treue dieses Gottes in seinem Handeln und seiner Verheißung ist dabei meist nicht zu überhören. Er ist der Gott, der Abraham aus Ur geführt hatte (Gen. 15 7), der Gott von Bethel her (Gen.31 13), der Gott des Vaters Isaaks (Gen. 26 24), Jakobs (Gen. 46 3), der Gott Abrahams und Isaaks (Gen. 28 13), und Ex. 3 6 ganz umfassend der Gott der drei Väter. Inhaltlich geht es in diesen Theophanien nirgends um die Proklamation von Gesetz, sondern meist um die Zusage bevorstehender Hilfe und Führung, die dann gewiß auch bestimmte Entschlüsse des Menschen (Wegzug Jakobs von Laban, Zug nach Ägypten, Auszug aus Ägypten) begründen kann. Das Gewicht einer besonderen Feierlichkeit ist Gen. 15 zu spüren, wo es über die aktuelle Hilfe hinaus um die Gründung einer festen Bundesbeziehung gehen soll. Ist es zufällig, daß gerade hier die Exodusformulierung „der dich herausgeführt hat . . ." anklingt?

An keiner dieser Stellen hat die SF die konstitutive Bedeutung der priesterlichen אני יהוה-Formel (am nächsten könnten Gen. 15 und Ex. 3 kommen), die ihrerseits ein ganzes gottesdienstliches Geschehen und eine Rechtsgebung zu tragen vermöchte. Man wird umgekehrt die Frage stellen, von welchem Erfahrungskreis her die Szenen der Gottesbegegnung, denen die eben erwähnten Aussagen angehören, ausgestaltet sind. In ZAW 52 (1934) hat Begrich die gottesdienstliche Form des Erhörungsorakels nachgewiesen. In diesem durch den Priester dem Flehenden vollmächtig zugesprochenen Erhörungswort hat das „Fürchte dich nicht" und das „Ich bin mit dir" wie auch die konkrete Zusage der Erhörung und kommender Hilfe seinen festen Ort. In der Umwelt des Alten Testaments finden wir in einem Gebet Assurbanipals an Nabu und der darauf

in mehrfachem Redegang erfolgenden Antwort Nabus den klarsten Beleg solcher Form des Erhörungsorakels innerhalb der klassischen Gebetsliteratur des Zweistromlandes[1]. Die von BEGRICH herausgearbeitete Form kennt ebensowenig wie die Antwort Nabus ein Element der Selbstvorstellung des Gottes. Dagegen zeigen die dem Asarhaddon zuteilgewordenen und von ihm sorgfältig gesammelten Orakel einen formal dem erstgenannten eng verwandten Typ der Gottesantwort, der sich von jenem aber gerade dadurch unterscheidet, daß er die SF im Munde der Gottheit in fester Wiederkehr bietet. „Ich bin Ischtar von Arbela, o Asarhaddon, König von Assyrien! In Assur, Ninive, Kalach und Arbela werde ich noch späte Tage, Jahre der Dauer Asarhaddon, meinem Könige, verleihen. Deine große . . . bin ich. Deine gnädige Herausführerin bin ich . . . Fürchte dich nicht, o König, sprach ich zu dir. Ich habe dich nicht verworfen. Ich flößte dir Vertrauen ein; nicht will ich dich zuschanden werden lassen . . .[2]". Die Vorordnung der Selbstvorstellung des Gottes, die sich in dem zitierten Beispiel findet, ist in den weiteren Belegen keineswegs feste Regel. Vielmehr scheint hierin große Freiheit zu herrschen. Doch ist die Verwandtschaft im Typ der gesamten Gottesrede kaum zu verkennen. Hat es danach in Israel neben der von BEGRICH herausgearbeiteten Form der Erhörungszusage ohne SF auch die Form mit der SF gegeben? Die Gen.- und Ex.-Stellen möchten es vermuten lassen. Der tiefe sachliche Unterschied der beidseitigen Belege läge dann vor allem darin, daß die Zusagen an Asarhaddon nicht Bestandteile einer großen, die Generationen umspannenden Verheißungsgeschichte sind, sondern stärker kasuellen Charakter tragen. In der Aussage „Deine gnädige Herausführerin (*mu-še-ṣu-ta-ka*) bin ich" schwingt nicht die geschichtliche Tiefe mit, die in dem „der dich aus Ur herausgeführt hat" von Gen. 15 7 und dem dahinter zu hörenden „der dich aus Ägyptenland herausgeführt hat" zu hören ist.

5

Durch die Briefe von Mari ist uns aus dem Zweistromland ein weiterer Typ des Gottesbescheides bekannt geworden. W. VON

[1] GRESSMANN, AOT² S. 266f.

[2] SCHMIDTKE, Asarhaddons Statthalterschaft in Babylonien und seine Thronbesteigung in Assyrien 681 v. Chr. (1916) S. 119f.; vgl. GRESSMANN, AOT² S. 282; PRITCHARD, ANET (1950) S. 450.

Soden hat die Frage gestellt[1], ob wir es bei dem *muḫḫûm*, dem Verkündiger dieser Art von Bescheid, nicht mit einem vom regulären Priestertum unterschiedenen, stärker dem biblischen Propheten angenäherten Typ zu tun haben. Der Gottesbescheid des *muḫḫûm* ist in den durch von Soden wiedergegebenen Beispielen ohne eine besondere Vorstellungsformel Gottes eingeführt. Einzig in dem Maribrief, den Lods und Dossin in der Festschrift für Th. Robinson[2] vorgelegt haben, findet sich eine SF, allerdings in der auffallenden Form der Frage formuliert. „In Orakeln sprach Adad, der Herr von Kalassu, folgendermaßen: Bin ich nicht Adad, der Herr von Kallassu, der ich ihn (Zimrilim) auf meinem Schoß großzog . . .[3].“ Ist danach für die Gottesreden der Mari-Propheten auch eine Form der Rede zu vermuten, in welcher das Gotteswort durch eine Selbstvorstellung des Gottes eingeleitet wurde? Wie steht es damit in der alttestamentlichen Prophetie?

Der vergleichende Blick auf die Gottesrede der alttestamentlichen Propheten zeigt ein ganz eindeutiges Bild. In der älteren Schriftprophetie herrscht bei Jes., Am., Mi. ein absolutes Schweigen im Blick auf die SF. Nie stellt sich in den Worten dieser Propheten Jahwe, der doch weithin in erster Person das Wort führt, in einer SF vor. Nur der Prophet Hosea scheint in älterer Zeit eine Ausnahme von dieser Regel zu machen. An zwei Stellen (12 10 13 4) findet sich bei ihm in gewichtigster Form die volle göttliche SF. Genaueres Hinsehen macht aber deutlich, daß es hier keineswegs um eine original prophetische Form der Selbstvorstellung Jahwes geht, in der sich der durch den Mund der Propheten unter den Menschen Gegenwärtige in eben dieser seiner besonderen prophetischen Gegenwärtigkeit neu vorstellte. Vielmehr weist die an den beiden Stellen vorliegende Selbstaussage, die in den Zusammenhang des großen Rechtens Jahwes mit seinem Volke gehört, unverkennbar zurück auf eine Israel längst schon bekannte Selbstvorstellung und appelliert an sie als an die Wirklichkeit, unter der Israel zu stehen hätte. „Ich bin ja doch Jahwe, dein Gott, von Ägypten her.“ Auf Grund dieser, schon für das alte Credo grund-

---

[1] Die Welt des Orients I 5 (1950) S. 402.

[2] Studies in Old Testament Prophecy, ed. by H. H. Rowley (1950) S. 103ff.

[3] Zur Frageform der SF vgl. die alttestamentliche Parallele Jes. 45 21: „Bin ich nicht Jahwe, und außer mir ist kein Gott.“

legenden Heilsbeziehung wird er neu, und zugleich in wunderlicher Weise an das Alte gemahnend, mit Israel handeln: „Nochmals will ich dich in Zelten wohnen lassen wie zur Zeit der Begegnung" (12 10). So scheint hier durch die prophetische Aussage hindurch die Bekenntnisformel Israels, die ohne Zweifel auch hinter den priesterlichen Aussagen steht und in ihnen variiert wird.

Die ähnlich gelagerte Aussage Hos. 13 4 enthält eine stark polemische Note. „Ich bin Jahwe, dein Gott, vom Lande Ägypten her, einen Gott außer mir kennst du nicht, noch ist ein Retter neben mir." In einer Form hymnischen Selbstpreises wird hier die Einzigkeit Jahwes scharf herausgehoben. Damit stoßen wir aber wiederum auf eine keineswegs nur in Israel übliche Form der Selbstaussage. In seiner Untersuchung der „sumerisch-akkadischen Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen" hat STUMMER 1922 u. a. auch das Element der sogenannten Herrlichkeitsschilderung herausgearbeitet. Diese liegt in der Regel in den Worten des Beters. Sie kann aber auch in der Form der Selbstverherrlichung im Munde der Gottheit auftreten. Sie schließt sich dann sinngemäß an die einleitende Formel der Selbstvorstellung und der göttlichen Epiphanie an[1].

Hier muß von DtJs die Rede sein. Daß DtJs eine bis ins Materielle der Verkündigungsgehalte hinein vom gottesdienstlichen Liedgute her bestimmte Spätform alttestamentlicher Prophetie darstellt, ist durch die Arbeiten von GRESSMANN[2], KÖHLER, BEGRICH u. a. wohl

---

[1] Auf die gattungsgeschichtliche Verwandtschaft dieses göttlichen Selbstpreises zum Prahllied des profanen Bereiches weist HEMPEL, Die althebräische Literatur (1930) S. 32. — Das Material für den religionsgeschichtlichen Vergleich der SF findet sich (ohne die hier vollzogenen Unterscheidungen) in reicher Fülle zusammengestellt bei ED. NORDEN, Agnostos theos (1923) S. 177—239 und ED. SCHWEIZER, Ego eimi (1939) S. 12—14. Eine besondere Verwendung im Zusammenhang der altägyptischen Verklärung des toten Königs, nach welcher sich der tote König durch das Aussprechen der SF in die Mythe einschaltet, zeigt S. SCHOTT, Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten (1945) S. 131f. Auf die profane Verwendung der SF in den Königsinschriften kann hier nicht eingegangen werden. Nach MOWINCKEL, Die vorderasiatischen Königs- und Fürsteninschriften (Eucharisterion für H. Gunkel I [1923]) S. 315 sind sie in ihren Elementen der Selbstverherrlichung vom Hymnus der Votivinschriften sekundär bestimmt. Ähnlich GRESSMANN, vgl. folgende Anmerkung.

[2] Von der SF als einer ursprünglich aus dem Raum des Polytheismus zu verstehenden Epiphanieformel handelt GRESSMANN ausdrücklich ZAW 34 (1914) S. 286f., von der Selbstprädikation bei DtJs KÖHLER, DtJs (1923) S. 121f.

zur Evidenz erhoben. So ist denn auch die überbordende Fülle von Variation der SF bei DtJs nicht vom alten prophetischen Stil, sondern von der gottesdienstlichen Dichtung her zu verstehen.

Wir stellen die formalen Wahrnehmungen an den Anfang. Auch bei DtJs finden sich zunächst Stellen, an denen die SF in ihrer knappen, ursprünglichen Form auftritt, so daß an der Übersetzung „Ich bin Jahwe" gar kein Zweifel bestehen kann. Die Formel begegnet sowohl als unabhängige Aussage (45 6. 7. 18) wie eingebettet in die EA (45 3 49 23). 45 21 gestaltet die SF frei zur rhetorischen Frage aus, wie es auch in dem zitierten Maribrief zu erkennen war. 43 11 zeigt eine starke Unterstreichung des Subjekts der SF durch Verdoppelung und Verwendung des lautlich gewichtigeren אנכי (אנכי אנכי יהוה). Im Rahmen der EA wird das Prädikat der SF in 49 23 durch einen Relativsatz näher bestimmt. 45 3 ist dadurch bedeutsam, daß sich hier die grammatisch eindeutige attributive Erweiterung der Formel durch ein mit Artikel determiniertes Partizip findet. Hier kann nur übersetzt werden „damit du erkennest, daß ich Jahwe bin, der dich bei deinem Namen ruft, der Gott Israels". Daneben findet sich nun auch bei DtJs die Erweiterung der Formel durch das nichtdeterminierte Partizip, in welcher das ursprüngliche Gefüge der SF sich zersetzt und der Name Jahwe, aus der klaren Prädikatstellung verdrängt, zum Attribut des einleitenden Personalpronomens abzusinken droht. Ist 44 24 zu übertragen: „Ich bin Jahwe, der alles schafft" (so Volz z. St.) oder: „Ich, Jahwe, mache dieses alles" (so Volz an der analogen Stelle 45 7), so wie wohl 41 4 zu übersetzen ist: „Ich, Jahwe, bin der Erste, und bei den Letzten bin ich[1]"? Es findet sich die Ergänzung durch suffigiertes אלהים 41 13 43 3 48 17 — haben wir hier zu übertragen: „Ich, Jahwe, bin dein Gott", oder: „Ich bin Jahwe, dein Gott"? 43 15 zeigt, daß das אלהים im Sinne der jesajanischen Formel vom „Heiligen Israels" ersetzt sein kann durch קדוש ישראל, wobei dann in einer typisch dtjesajanischen Weiterführung mit dem ausdrücklich erwähnten Israelnamen die Schöpfungsaussage verbunden wird: „Ich bin Jahwe, euer Heiliger (oder: Ich, Jahwe, bin euer Heiliger?), der Schöpfer Israels, euer König." Man wird bei dem schwebenden Charakter des hymnischen Stils bei DtJs, in dem eine Prädikation die andere drängt, hier nicht mit scharfem Entweder-

[1] Vgl. weiter als partizipiale Ergänzungen 45 19, in der EA 49 26.

Oder auf eine bestimmte syntaktische Zuordnung des Jahwenamens drängen können. Daß in all diesen Aussagen, zu denen schließlich auch die rein verbal weitergeführten Formulierungen 41 17 („Ich, Jahwe, antworte ihnen") und 42 6 („Ich, Jahwe, habe dich berufen") zu rechnen sind, die SF mitschwingt, dürfte kaum zu überhören sein. Für 42 6 ist das durch die den ganzen Zusammenhang v. 6–8 zusammenfassende und unterstreichende Aussage „Ich bin Jahwe, das ist mein Name" (v. 8) ganz klar zum Ausdruck gebracht. Auf die Linie dieser freien Zersetzungen der SF sind dann aber im weiteren auch die Formulierungen zu rechnen, in denen יהוה durch אל ersetzt ist: „Ich bin Gott und keiner sonst" 45 22 46 9 (ganz parallel der reinen Formel in 45 5. 6. 18) oder in denen lediglich ein verstärkendes הוא zu dem Ich tritt[1]. Und damit sind im weitesten Umfang auch die einfachen betonten Ich-Aussagen miteinbezogen. Wie ein Vergleich etwa von 45 12f. mit 44 24 oder von 48 15 mit 42 6 und 45 3 zeigt, sind auch diese potenzierten Ich-Aussagen durchaus sinngemäß von der SF her zu deuten[2].

Fragen wir weiter, in welchen Wortgattungen und an welcher Stelle innerhalb der Gattungen sich die SF verwendet findet, so werden wir auf zwei hauptsächliche Stellen geführt. Sie begegnet, wenn wir uns an die Begrichsche Gattungsanalyse halten, 1. in den Gerichts- und Disputationsreden. Hier leitet die SF gerne die göttliche Selbstbehauptung ein, mit der Jahwe auf die vorausgehenden Gerichtsfragen antwortet (41 4 43 11. 12. 13 45 18. 21 48 12)[3]. Sie findet sich 2. in den als Erhörungsorakel formulierten Gottesworten an Israel. Hier begegnet die Formel nicht nur in der die Zweckangabe der Erhörung aussagenden, abschließenden EA (49 23. 26)[4], sondern gerne zur Begründung des Trostspruches, eingeleitet durch

---

[1] אני הוא in 41 4 43 10 48 12 (daneben 44 6), auch 51 12 und das in DtJs sekundäre 52 6.

[2] In 45 5–7. 18–19 scheint ein gewisser Vorgang der Zerdehnung, der mehrfach neu ansetzenden Ausführung der SF, vorzuliegen. In Ex. 29 46 Lev. 11 44f. 22 32–33 möchte eine ähnliche Erscheinung im Bereich der priesterlichen Aussagen zu erkennen sein. Die SF hat eine unwillkürliche innere Neigung zur Fülle.

[3] Das von Begrich, Studien zu Deuterojesaja (1938) S. 44f. als Disputationswort bezeichnete Stück 44 24–28 ist formal ein Wort reiner hymnischer Selbstprädikation Jahwes. Der SF sind hier neun partizipiale Prädikationen beigegeben, die von der vierten ab jeweils durch ein finites Verb weitergeführt werden. Zum Partizipialstil vgl. Norden a. a. O. S. 201ff.

[4] Zur Stellung der EA im Erhörungsorakel vgl. Begrich a. a. O. S. 10f.

כי (41 [10] 13 43 3a) oder asyndetisch zugesetzt (43 15 in einem in seiner ersten Hälfte undeutlichen Wort). Im Kopfstück des Erhörungswortes ist sie nur 41 17 und 48 17 zu finden — es mag dies von ferne an den Typ der Ischtarantwort an Asarhaddon erinnern. Eine Abart dieser Verwendungsweise mag man auch in den Berufungsorakeln 42 6. 8 (an den Knecht Jahwes gerichtet) und 45 2f. 5f. 7 (an Kyrus gerichtet) erkennen.

Diese formalen und gattungsgeschichtlichen Feststellungen leiten weiter zur Frage nach dem Sachgehalt. Was bringt die häufige Verwendung des אני (אנכי) יהוה bei DtJs sachlich zum Ausdruck? Da belehrt schon der flüchtige Blick über die verschiedenen Stellen, daß die Selbstvorstellung Jahwes unter seinem Namen bei DtJs weit mehr ist als bloß einleitende, die Unbekanntheit des Redepartners durch die namentliche Vorstellung beseitigende und damit ein folgendes Gespräch ermöglichende Selbstvorstellung. Sie ist — das kann von anderer Seite her an die Verwendung der SF im priesterlichen Schrifttum erinnern — eine mit letztem Gewicht beladene, im Grunde ganz in sich selbst erfüllte Aussage. In der Selbstvorstellung ist die höchste Aussage zu hören, die Jahwe von sich selber machen kann. Der Blick auf die Parallelaussagen kann hier wesentlich zur Erhellung des Sinngehaltes beitragen.

An all den Stellen, an denen die SF in der kurzen, zweigliedrigen Form auftritt, ist die Selbstverherrlichung Jahwes in Abgrenzung zu den möglicherweise auftauchenden Rivalen in der Götterwelt ausgesprochen. Damit rückt die Aussage an die Seite jener auch in Israels Umwelt feststellbaren hymnischen Aussagen der Selbstverherrlichung der Gottheit. Der Name ist auch unter Menschen das Wort, das die unverwischbare Eigenart und personhafte Selbständigkeit des sich Nennenden feststellt. In der Selbstvorstellung Jahwes, neben dem der Glaube Israels keinen zweiten Vergleichbaren kennt, der ihm als Partner in der Gottwelt zur Seite zu rücken wäre, erfährt dieses Element seine letzte Potenzierung und bekommt eine hart polemische Schärfe. „Ich bin Jahwe, das ist mein Name, meine Herrlichkeit (Ehre) gebe ich keinem anderen noch meinen Ruhm den Götzen“ 42 8. „Ich bin Jahwe, und keiner sonst, außer mir ist kein Gott“ 45 5[1]. Hier ist auch die Formel der allmächtigen Umschließung der Zeit, die syntaktisch

[1] Vgl. 45 6. 18, in zersetzter Form auch 45 22 46 9.

den Rahmen der SF sprengt, anzufügen. „Ich, Jahwe, bin der Erste, und bei den Letzten bin Ich (אני הוא)“ 41 4, auch 44 6.

Was aber im Blick auf die Götzen hart polemischer Selbsterweis ist, wandelt sich in der Zurede zu Israel zum barmherzig zusprechenden Trostwort. Schon im Umkreis der reinen SF kann unvermittelt in den Ton der hohen hymnischen Selbstverherrlichung die weiche Rede des Erhörungsorakels einfließen. „Ich, ich bin Jahwe, außer mir ist kein Retter“ 43 11. „Bin nicht ich Jahwe, außer mir ist kein Gott, ein gerechter und helfender Gott, keiner ist neben mir“ 45 21. Und besonders stark da, wo zum einzigen Male der Jahwename durch einen Relativsatz näher gekennzeichnet wird. „Du wirst erkennen, daß ich Jahwe bin, bei dem nicht zuschanden werden, die auf ihn harren“ 49 23. Im weiteren wird dieser Akzent natürlich da besonders stark hervortreten, wo (wie es schon in H festzustellen war) die kurze SF durch die Beifügung des Israel ansprechenden אלהיך erweitert wird. Die Formel wird in dieser Form gerne dem Erhörungswort als anschließende Begründung beigefügt und durch כי verbunden. „Denn ich bin Jahwe, dein Gott, der dich bei deiner Rechten hält, der zu dir spricht: Fürchte dich nicht, ich habe dir geholfen“ 41 13. „Denn ich bin Jahwe, dein Gott, der Heilige Israels, dein Retter“ 43 3a (nach Begrich am Schluß einer 1. Strophe)[1]. In der Einleitung eines Wortes steht es 48 17; mit stärkerer Betonung der Machtaussage in 51 15.

Es fällt auf, daß DtJs an keiner Stelle in der SF die alte Jahweprädikation des Credo, die bei Hosea anklang, bietet: „Jahwe, der dich aus Ägypten geführt hat.“ Wohl klingen auch in den Ich-Aussagen Jahwes die alten Formeln: „Jahwe, der Gott Israels“ (41 17 und 45 3 ist sie girlandenartig in die zwei parallelen Hälften der Verse eingeschlungen) oder jesajanisch „der Heilige Israels“ (41 14. 16 43 3. 15/14), „der Starke Jakobs“ (49 26) an[2]. Das Fehlen der Selbstbezeichnung Jahwes unter dem Hinweis auf die Ausführung aus Ägypten dürfte sich daraus erklären, daß die Großtat Jahwes aus der Vorzeit, auf die Jahwe in seiner Selbstprädikation (immer in zersetzten Formeln) häufig verweist, die Schöpfung ist.

[1] 41 10 zeigt die Weiterbildung unter Weglassung des יהוה.

[2] Der Gottesname יהוה צבאות tritt dagegen gerne in der 3. Person auf: יהוה צבאות שׁמו 47 4 48 2 51 15 54 5. Der Blick auf Jer. 10 16 31 35 32 18 46 18 48 15 50 34 51 19. 57 Am. 4 13 5 27 möchte nahelegen, daß es sich dabei um eine festgeprägte Formel handelt, die der Umsetzung in die 1. Person widerstrebt.

51 9 wachsen aus der Schilderung der Machttat der Schöpfung auch die Züge des Geschehnisses am Schilfmeer. Die eigentliche Exodustat dagegen, auf die DtJs weist, liegt erst in der Zukunft. Vor diesem zukünftigen Exodus tritt der Hinweis auf den einstigen Exodus aus Ägypten zurück (43 16ff.). So ist denn die ganze Prädikation Jahwes in seinen Selbstaussagen entschlossen auf das in der Gegenwart anhebende, in der Zukunft sich vollendende Tun des Schöpfers ausgerichtet — selbst die Schöpfungsaussage muß es sich gefallen lassen, gelegentlich futurisch ausgerichtet zu werden (41 20 45 8). All diese das im Exil harrende Israel tröstenden Gehalte klingen darum in den erweiterten Ichaussagen Jahwes an. Er stärkt, hilft, faßt Israel wie den zu seiner Rettung gesandten Kyrus an der Hand, er erhört, tilgt Sünden, vernichtet die Zeichen der Wahrsager, erfüllt sein Wort.

Die noch verbleibenden prophetischen Stellen können rasch durchgegangen werden. DtJs's Redeweise findet sich in einem Zitat Jes. 60 16. Die Glosse in Sach. 10 6 erinnert an Jes. 41 17. Auch Jo. 2 27 (und Dt. 32 39) zeigt die Art der Rede DtJs's. Jes. 60 22 erinnert an das ezechielische אני יהוה דברתי ועשיתי. Jes. 61 8 und Jer. 17 10 sind formal durch die partizipiale Weiterführung der SF verbunden[1]; sachlich suchen sie beide den Rechtswillen Jahwes in hymnischer Selbstaussage festzustellen („Ich, Jahwe, prüfe Herz und Nieren . . . Ich, Jahwe, liebe das Recht"). Solche schildernde Prädikation des das Recht hütenden Gottes wird uns nochmals in Ex. 20 5 begegnen. Die EA Jer. 24 7 kennzeichnet sich durch das unbeholfene Nebeneinander der Akkusativ- und der Nominalsatzaussage als jüngere Bildung. Ebenso schimmert in Jer. 32 27, dem Kopfstück der göttlichen Antwort auf Jeremias Gebet, die alte Formel der Selbstvorstellung in der Theophanie durch. Die reine Form ist aber auch hier zersetzt. Wenn wir noch die erweiterte EA von Jo. 4 17 nennen, so sind die verbleibenden prophetischen Belegstellen erschöpft, ohne daß sich wesentliche neue Züge ergeben hätten.

Das Gesamtbild ist deutlich: Die SF hat in der prophetischen Rede keinen eigenen Sitz im Leben. Ihr reiches Vorkommen bei Ez. ist nicht Bestandteil der prophetischen Komponente bei Ez., sondern weist in sein priesterliches Traditionsgut zurück. Die

[1] Jes. 27 3 läßt nicht viel vom Gewicht der SF erkennen.

Erwähnungen und Anklänge bei DtJs entstammen den gottesdienstlichen Redeformen der Selbstverherrlichung Jahwes und des Erhörungsorakels. Durch die Stellen bei Hosea schimmert die alte Credoformulierung Israels durch. Der Rest der prophetischen Stellen enthält formal sekundäres Streugut. Es ist deutlich: Die Propheten, die doch in ihrer zentralen Amtsausrichtung von einer Gottesbegegnung herkommen, erfahren diese nicht in der Form der von der alten Tradition beschriebenen Theophanie mit ihrer „Ich bin"-Vorstellung. Die Situation des prophetischen Botschaftsempfangs ist eine andere als die in der gottesdienstlichen Gesetzesproklamation je neu aktualisierte Situation der Anrede durch den zu Bundesschluß und Rechtsmitteilung erscheinenden Gott.

Daß die Formel in der Weisheit, die nach ihrer wesensmäßigen Struktur Erwägung vom Menschen her bietet, völlig fehlt, braucht nicht zu überraschen. Einen Einbruch göttlicher Ichrede in ein maschalartiges Gefüge zeigte Jer. 17 10.

6

Der Rundgang durch das Alte Testament muß abschließend zu seinem Ausgangspunkt zurücklenken. Drei nicht dem priesterlichen Aussagenkreis zugehörige Stellen, die einen bestimmten Gebrauch des Dekalogs widerspiegeln, können noch einiges Bedeutsame zur Beurteilung der eingangs aufgeworfenen Fragen beitragen.

Von diesen Stellen belegt zunächst Ri. 6 10 nochmals in schöner Deutlichkeit, daß die SF nach Herkunft und Art klar von der göttlichen Ichrede im Munde des Propheten unterschieden ist. Ein unbekannter Prophet (איש נביא), von Jahwe zu seinem Volke gesandt (שלח), hält nach Aussage dieses deuteronomistischen Rahmenberichtes dem Volke seinen Ungehorsam vor. Das im Ichstil gehaltene Gotteswort ist formal korrekt mit der Botenformel eingeleitet. Inhalt der Scheltrede bildet zunächst der Hinweis auf die große, im Credo Israels ausgesprochene Tat der Herausführung aus Ägypten und Hineinführung ins Land, die in fünf parallel gestalteten Verbalsätzen entfaltet ist. Erst dann folgt, verglichen mit der in der Pentateuchüberlieferung gezeigten Abfolge der Geschehnisse auffallend spät, die Erwähnung des göttlichen Gebotes. Das erste Dekaloggebot, das unverkennbar hinter der ganzen Formulierung steht, wird dabei auf die Götter des eroberten Kanaan hin aktualisiert. „Ich sprach zu euch: Ich bin Jahwe, euer Gott. Fürchtet

nicht die Götter der Amoriter, in deren Land ihr wohnt[1]." Es bestände in dem ganzen Passus v. 8–10 eine geradezu ideale Gelegenheit, die SF an den Beginn der prophetischen Rede zu setzen. Das hier mit betontem אנכי anhebende „Ich habe euch aus Ägypten heraufgeführt und euch aus dem Knechtshause herausgeführt" lädt geradezu zur Formulierung des vollen Dekalogvorspruches ein. Um so eindrücklicher, daß, trotzdem die Rede Jahwes im Ichstil einhergeht, die Anführung der SF in v. 8 unterbleibt. Sie gehört eben eindeutig nicht in die Gattung der prophetischen Rede. Dagegen gehört sie der Situation der Rechtsmitteilung an — der Situation, die mit v. 10 gegeben ist. Das widerrät aufs entschiedenste die etwa von Mowinckel[2] vertretene Annahme, daß die Rechtsproklamation am großen Fest durch den Kultpropheten geschehen sei. Rechtsproklamation und prophetische Rede sind klar zu trennen.

Noch gewichtiger sind die Wahrnehmungen an Ps. 50 und 81. Es ist schon länger erkannt[3], daß sich hier das liturgische Gefüge einer Begehung erkennen läßt, in deren Mitte eine göttliche Dekalogmitteilung steht. In beiden Psalmen findet sich das Nebeneinander der (in Ps. 81 durch den Hinweis auf den Auszug erweiterten) SF und des Gebotes. In 50 18ff. wird das 6.—8., in 81 10 das erste Gebot erkennbar. Die Verwandtschaft der Psalmen untereinander wird auch durch den analogen Aufruf 50 7 und 81 9 belegt.

Aus diesen Psalmen ergeben sich nun einige abschließende Feststellungen für den Dekalog. Zunächst erlaubt uns Ps. 50 7 die schlüssige Behauptung, daß der Vorspruch des Dekalogs, wie es uns schon die Analogie der priesterlichen Formulierungen nahelegen konnte, zu übersetzen ist: „Ich bin Jahwe, dein Gott", und nicht: „Ich, Jahwe, bin dein Gott." Die hier vorliegende Umstellung von Prädikat und Subjekt im Nominalsatz, die den (im Rahmen des elohistischen Psalters durch ein אלהים ersetzten) Jahwenamen besonders akzentuieren möchte, erlaubt die eindeutige Festlegung von Subjekt und Prädikat. יהוה אלהיך אנכי kann nur übersetzt

[1] Wird hier in der Gebotsformulierung auf den Stil des Erhörungsorakels (אל תירא) angespielt?

[2] Le décalogue (1927) S. 125. 129f.

[3] Mowinckel a. a. O. S. 125f.; von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs (1938) S. 20ff.; vgl. auch Gunkel, Die Psalmen (1926) z. St.

werden: „Jahwe, dein Gott, bin ich[1].“ Das Zugrundeliegen der SF ist damit nicht nur für H, sondern auch für den Dekalog gesichert. Das Schwanken in der Übersetzung des Vorspruches darf mit Fug aus der wissenschaftlichen Literatur verschwinden.

Dazu ein Zweites. Ps. 50 läßt die göttliche SF unmittelbar auf den einleitenden Aufmerksamkeitsruf folgen. Im Anschluß daran folgt die rechtende Rede Jahwes, die in ihrem zweiten Teil (v. 16ff.) die Dekaloggebote voraussetzt. Ps. 81 erinnert demgegenüber an die Formulierungen des H. Hier beginnt die Gottesrede mit der Aufzählung der großen Geschehnisse der Rettung aus der Knechtschaft und der Führung in der Wüste. Dann folgt auf den Aufmerksamkeitsruf (v. 9) die Proklamation des 1. Gebotes, das durch die asyndetisch zugesetzte SF unterstrichen wird: „Kein anderer Gott soll bei dir sein, und nicht sollst du dich vor einem fremden Gott niederwerfen. Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten herausgeführt hat[2].“ Die Verse belegen uns, daß auch im Gefüge des Dekalogs der SF die Beweglichkeit eigen ist, die wir in den priesterlichen Formulierungen fanden. Sie kann von der Spitze weg an den Schluß der Rechtsmitteilung treten. Das hat aber — hier ist der Ort, abschließend darüber nachzudenken — mehr als nur formale Bedeutung. Eine Aussage der Selbstvorstellung gehört, solange sie streng als solche verstanden ist, an die Spitze der Rede. Sie schafft dem Redenden die Bekanntheitsqualität, die seiner nachfolgenden Rede den Boden ebnet. Tritt die SF an den Schluß, so verrät sich darin, daß in dieser Aussage noch anderes mitschwingt. Sie enthält etwas vom Gewicht einer Begründung. Soll ganz klar zum Ausdruck gebracht werden, was nun in ihr liegt, so wird sinngemäß die Konjunktion des Kausalsatzes zugefügt: „Kein anderer Gott soll bei dir sein — *denn* ich bin Jahwe, dein Gott.“ Ps. 81 redet noch im strengen Stil der asyndetischen Zufügung, in welchem die ganze Hoheit der sich aus eigener Freiheit in ihrem Namen offenbarenden Person gewahrt bleibt. Die Möglichkeit der Umstellung verrät aber, daß im Vorspruch des Dekalogs dieses Moment der inneren Begründung, das wir in den priesterlichen Formulierungen, besonders in Ez. 20 in so voller Entfaltung trafen, durchaus mit enthalten ist. Schon der Dekalog ist auf jene

[1] Weisers Übersetzung (ATD z. St.) „Ich, der Herr, bin dein Gott“, ist sprachlich unmöglich.

[2] Die Umstellungen Gunkels (a. a. O. z. St.) sind ein Willkürakt.

Erkenntnis hin angelegt, daß letztlich im Namen Jahwes der zureichende Grund sowohl für sein heilvolles wie auch für sein Gebot gebendes Tun beschlossen ist[1].

Das führt zu einer nächsten Wahrnehmung am Dekalog. In der bewegten Wachstumsgeschichte des Dekalogs, die zu der heute vorliegenden Gestalt führte, ist es auch geschehen, daß hinter dem offenbar als Sinneinheit verstandenen 1. und 2. Gebot[2] ein weiteres Element zugewachsen ist. Wenn H. Schmidt[3] in ihm den ursprünglichen Vorspruch des Dekalogs sehen wollte, so ist das schwerlich haltbar. Es kommt darin aber die richtige Erkenntnis zum Ausdruck, daß das Element seinem Wesen nach eine Sachparallele zum Vorspruch darstellt. Auf das wohl schon eine Texterweiterung darstellende Verbot der Proskynese vor fremden Göttern folgt der mit כי angeschlossene Satz אנכי יהוה אלהיך אל קנא. Ist er wiederzugeben: „Denn ich bin Jahwe, dein Gott, ein eifersüchtiger Gott", oder: „Denn ich, Jahwe, bin ein eifersüchtiger Gott"? Zwei Aussagen werden wir wohl machen können: 1. Der Satz stellt eine erweiterte SF dar, wie sie uns in H und anderswo in reicher Fülle begegneten. Es konnte dabei nicht mehr in jedem Falle mit Sicherheit entschieden werden, ob das syntaktische Gefüge der SF schon gesprengt sei oder ob sich die Erweiterung noch im Rahmen der attributiven Interpretation des Jahwenamens halte. Auf jeden Fall muß auch da, wo die Sprengung des Gefüges deutlich ist, und man wird mit dieser Möglichkeit im vorliegenden Falle ernsthaft rechnen, das verborgene Mitschwingen der Basisformel mitgehört werden. 2. Diese erweiterte SF ist hier nicht mehr im strengen, asyndetisch konstruierenden Stil des Ps. 81 und der meisten Aussagen des H zugefügt, sondern im zersetzten Stil, der zugleich eine gewisse Rationalisierung bedeutet, in sinngemäßer Überleitung durch כי angeschlossen. Der Satz kennzeichnet sich damit als formgeschichtlich jüngeres Element. Der Raum verbietet

---

[1] Die syndetische Verbindung kennzeichnet auch das Gotteswort der Maraperikope als sekundäres Gebilde, wie es auch vom Inhalt und vom Stilbruch innerhalb des Verses Ex. 15 26 (Wechsel von Er-Rede zur Ichrede Jahwes) her sich nahelegt. Über Alter und Gewicht der Formel אני יהוה רפאך ist damit nichts gesagt. Sie kann sehr wohl ihren sehr bestimmten Sitz im Leben gehabt haben, dieser ist aber kaum ohne eine gründliche Untersuchung des Verbs רפא zu bestimmen.

[2] Vgl. Festschrift Bertholet (1950) S. 550ff.

[3] Eucharisterion für Gunkel I (1923) S. 90.

es, in diesem Zusammenhang der Vorgeschichte dieser zweiten, den zwei ersten Geboten in einer sekundären Wachstumsphase nachgestellten Formel nachzugehen. Die Doppelung der SF, die in ihrer zwiefachen Gestalt sich rahmend um die ersten Dekalogworte legt, vermag aber wohl deutlich zu machen, wie gewichtig diese Elemente der Selbstvorstellung Jahwes offenbar im Rahmen der Gebotsmitteilung sind. Sie sind nicht leeres Rankenwerk, sondern tragender Grund für die Aussage des Gebotes.

Noch sei eine letzte Wahrnehmung festgehalten. Die beiden Psalmen bestätigen zunächst, was sich uns schon im Rahmen der priesterlichen Aussagen von Ex. 6 und H ergeben hat. Die Kundgabe der dekalogischen Rechtssätze hat ihren Sitz in einer gottesdienstlichen Begehung. Die Situation eines Festes der Gemeinde ist aus Ps. 50 5. 7ff. und 81 4. 9 deutlich erkennbar.

Im weiteren ist aber ein deutlicher Unterschied der priesterlichen und der psalmistischen Aussagen erkennbar. Die priesterlichen Aussagen in P und H unterscheiden die Situation der Gebotsmitteilung an Mose von der sekundären Situation der Mitteilung der Gebote durch Mose an die Gemeinde oder die Priester. In der ersten Situation ist Jahwe selber zugegen. Von einer Gegenwart Jahwes in der zweiten dagegen verlautet nichts, obwohl die Gebotsweitergabe ausdrücklich unter der SF zu geschehen hat. Auch von da aus gesehen rückt hier der Akzent in der SF unmerklich von der eigentlichen Selbstvorstellung des gegenwärtigen Gottes auf die sekundäre Funktion einer Begründung des Gebotes durch das Ich Jahwes. Dieses Ich kommt aber dem Volke ganz und gar in der Mittlung des dem Mose aufgetragenen Wortes nahe. Im vollmächtigen Wort des Verkünders der Gebote ist Jahwe gegenwärtig.

Ps. 50 und 81 lassen demgegenüber die Mitteilung an die Gemeinde deutlich aus der Gegenwart Jahwes selber geschehen. Sie treten damit sachlich an die Seite der Rahmenberichte von Ex. 19f. und Dt. 5, wo ebenfalls Jahwe den Dekalog dem Volke selber mitteilt. Ps. 50 1ff. beschreibt das Kommen Jahwes mit an Ex. 19 gemahnenden Farben. Ps. 81 2ff. ruft die Gemeinde zum Jubel auf — doch wohl dem Kommenden entgegen. 81 6 läßt den Schauer des Nahegekommenen ahnen: „Eine Sprache, die ich nicht kenne, höre ich.“ Natürlich wird im Rahmen des Festes das Wort der Selbstvorstellung Jahwes und der Gebotsmitteilung stellvertretend durch einen dazu bevollmächtigten Menschen gesprochen sein.

Aber das Nahekommen Jahwes, die Epiphanie des Gottes ist in Ps. 50[1] deutlich mit Zügen beschrieben, die über die bloße Wortmitteilung überschießen.

Mowinckel hat diese Züge in seiner anregenden Arbeit über den Dekalog nachdrücklich herausgehoben. Er meint, sie selber dahin interpretieren zu können, daß das Erlebnis der Epiphanie, das beim Fest in der SF zum Ausdruck kommt und in der nachfolgenden Bundeserneuerung seine Krönung findet, den eigentlichen Kern der gottesdienstlichen Begehung ausmache. In der Mitteilung der Gebote sieht er demgegenüber etwas sekundär, wohl von den Einzugsthoroth her, Zugewachsenes. Das eigentliche, in dramatischen Begehungen vollzogene Ereignis des Festes ist das Kommen Jahwes zu Thronbesteigung und Bundesschluß[2].

Es kann sich hier nicht darum handeln, das weitschichtige Problem des alttestamentlichen Kultus, dem wir damit begegnen, anzuschneiden. Wir wissen darüber weniger, als es nach manchen neueren Arbeiten scheinen möchte. Die Gefahr, daß ein vorweg schon feststehender, anderswoher gewonnener Kultbegriff fälschlich echte Erkenntnis vortäuscht, ist nicht zu verkennen[3]. Nur sorgfältigste Kleinarbeit am Text, zu der nicht zuletzt auch die weitere Aufarbeitung des uns greifbaren Formelgutes gehört, wird hier weiterführen.

Daß das Element der Epiphanie im Zusammenhang mit der SF im Gottesdienst Israels eine Rolle spielt, ist von Ps. 50 und 81 her nicht zu bezweifeln[4]. Dagegen ist zu der von Mowinckel vollzogenen Zerreißung von Epiphanie und Gebotsmitteilung doch zu fragen, ob hier nicht ein fremder Kultbegriff die Deutung bestimmt. Der alttestamentliche Text hat uns für einen bedeutsamen Bereich seiner Aussagen die zähe Verklammerung der SF mit der Rechtsproklamation ergeben. Dabei behauptet sich bis in späte Formulierungen hinein auch da, wo die SF nachgeordnet wird, der

[1] Auch Dt. 33 2ff. ist hier zu vergleichen.

[2] A. a. O. S. 140f. „A l'origine, l'épiphanie a lieu en vue de l'alliance et de la promesse de bénédiction et non pas en vue d'une proclamation de la loi. Celle-ci est, par rapport à l'épiphanie cultuelle, un trait secondaire . . . Le culte de l'ancien peuple d'Israel, dans son essence, n'a donc pas été un culte de la parole, ni de la prédication ni de l'exhortation."

[3] Vgl. die besonnenen Feststellungen von Rads, Verkündigung und Forschung. Theologischer Jahresbericht 1947/48 (1950) S. 188f.

[4] In anderer Weise versucht Hempel a. a. O. S. 32 diese Elemente zu fassen.

unverkennbar von alter Tradition bestimmte Brauch asyndetischer Verbindung der Elemente. Das logisch erleichternde כי vermag nur stellenweise einzudringen. Daß die Verbindung von SF und Rechtsproklamation gerade im priesterlichen Schrifttum so voll bezeugt ist, führt zu der Vermutung, daß der Priester in diesem Rechtsvortrag in der Tat eine besondere Stelle eingenommen hat. Könnte danach eine Eigenart des alttestamentlichen Bundeskultes nicht eben gerade in der Verbindung der Rechtsproklamation mit der Epiphanie Jahwes bestanden haben — so wie es im erzählenden Bereich ja unverkennbar durch die Sinaitraditionen behauptet wird? Die Wahrnehmung, daß wir in Israels Umwelt zwar wohl Analogien zur Verwendung der SF im Erhörungsorakel und der göttlichen Selbstverherrlichung, dagegen nicht in der Rechtskundgabe finden[1], wäre dieser Annahme als negative Bestätigung nicht ungünstig. Die weitere Entwicklung im Bereich der priesterlichen Literatur, die das Element der Epiphanie zurücktreten läßt und auch die SF deutlich dem Wortgottesdienst einordnet, wäre dann nicht als Abkehr vom Ursprünglichen, wohl aber als ein entschlossenes Herauskehren eines genuinen Elementes schon des alten Jahwekultes zu verstehen. Mowinckels Ablehnung des culte de la parole ist in dieser Schärfe nicht zu halten.

Daß diese Erwägungen über die SF zum Schlusse wieder dem begegnen, was A. Alt, dem diese Zeilen in dankbarer und herzlicher Verehrung zu seinem 70. Geburtstag dargebracht sein möchten, in seiner Analyse der Rechtstradition über das hohe Alter der apodiktischen Rechtsmitteilung im Jahweglauben erkannt hat, darf ihnen als willkommene Bestätigung dienen.

---

[1] Der Codex Hammurapi, in dem man formgeschichtlich die nächste Parallele finden möchte, gehört in den Raum der Königsinschriften, in denen der König, und nicht die Gottheit, mit der SF auftritt. Vgl. S. 197, Anm. 1.

BIBLIOGRAPHIE ALBRECHT ALT

Zusammengestellt

VON

K. HEINRICH MANN

I. Selbständige Veröffentlichungen

1. Israel und Ägypten. Die politischen Beziehungen der Könige von Israel und Juda zu den Pharaonen. Nach den Quellen dargestellt. BWAT Heft 6. IV u. 104 S. Leipzig 1909 (Theologische Dissertation vom 22. Mai 1909 an der Universität Greifswald).
2. Die griechischen Inschriften der Palaestina Tertia westlich der ʿAraba. Wissenschaftliche Veröffentlichungen des deutsch-türkischen Denkmalschutz-Kommandos. Herausgegeben von Theodor Wiegand. Heft 2. 10 Abb. im Text. 64 S. Berlin und Leipzig 1921.
3. Die Landnahme der Israeliten in Palästina. Territorialgeschichtliche Studien. Reformationsprogramm der Universität Leipzig. IV u. 35 S. Leipzig 1925. Wiederabgedruckt Kl.Schr. I S. 89—125.
4. Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion. BWANT 3. Folge Heft 12. IV u. 84 S. Stuttgart 1929. Wiederabgedruckt Kl.Schr. I S. 1—78.
5. Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina. Verfassungsgeschichtliche Studien. Reformationsprogramm der Universität Leipzig. 80 S. Leipzig 1930. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 1—65.
6. Die Ursprünge des israelitischen Rechts. Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften in Leipzig. Phil.-hist. Klasse. 86. Band 1. Heft. 71 S. Leipzig 1934. Wiederabgedruckt Kl.Schr. I S. 278—332.
7. Völker und Staaten Syriens im frühen Altertum. Der Alte Orient. Band 34 Heft 4. 38 S. Leipzig 1936.
8. Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. I. Band. XII u. 357 S. München 1953. (Enthält: Nr. 4, 19, 3, 125, 115, 16, 136, 156, 24, 63, 159, 147, 6, 193, 101, 194).
9. Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. II. Band. VIII u. 476 S. München 1953. (Enthält: Nr. 5, 177, 14, 27, 127, 184, 18, 195, 42, 83, 22, 164 (außer Abschnitt 3), 78, 196, 56, 181, 197, 17, 86, 106, 116, 121, 126, 137, 171).

II. Herausgeber

10. Palästinajahrbuch. 1927—1941.
11. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Herausgegeben von Albrecht Alt und Gerhard Kittel. 4. Folge. 1930—1939.

12. Biblica Hebraica. Editionem tertiam elaboratam ad finem perduxerunt A. Alt et O. Eissfeldt. Stuttgartiae 1937.
13. Ein Ritt durch Palästina im Jahre 1869. Reisebriefe von Albert Socin. Herausgegeben von A. Alt. ZDPV 60 (1937) S. 1—132.

III. Beiträge in Festschriften, Gratulationen

14. Israels Gaue unter Salomo. Alttestamentliche Studien Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht. BWAT Heft 13. Leipzig 1913. S. 1—19. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 76—89.
15. Epigraphische Bemerkungen zur Geschichte des Christentums in der Palaestina Tertia. Ursprünglich dem am 20. April 1926 † P. Gaudence Orfali O. F. M. zugedacht. JPOS 8 (1928) S. 193—202.
16. Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua. Festschrift Ernst Sellin zum 60. Geburtstag dargebracht. Leipzig 1927. S. 13—24. Wiederabgedruckt Kl.Schr. I S. 193—202.
17. Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums. Festschrift Otto Procksch zum 60. Geburtstag. Leipzig 1934. S. 5—28. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 316—337.
18. Das Gottesurteil auf dem Karmel. Festschrift für Georg Beer zum 70. Geburtstag. Stuttgart 1935. S. 1—18. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 135—149.
19. Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel. In piam memoriam Alexander von Bulmerincq. Abhandlungen der Herder-Gesellschaft und des Herder-Instituts zu Riga. 6. Band Nr. 3. Riga 1938. S. 218—230. Wiederabgedruckt Kl.Schr. I S. 79—88.
20. Zwischen Heliopolis und Palmyra. Festschrift Otto Eißfeldt zum 60. Geburtstag. Halle 1947. S. 1—28.
21. Zum 60. Geburtstag von Friedrich Baumgärtel. ThLZ 71 (1947) Sp. 367f.
22. Jesaja 8, 23—9, 6. Befreiungsnacht und Krönungstag. Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet. Tübingen 1950. S. 29—49. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 206—225.
23. Menschen ohne Namen. Symbolae Bedřich Hrozný. Archiv Orientální 18 (1950) Nr. 1—2. S. 9—24.
24. Syrien und Palästina im Onomastikon des Amenope. Festschrift für Ludwig Köhler zu dessen 70. Geburtstag (1950) S. 10—23 = Schweizerische Theologische Umschau 20 (1950) S. 58—71. Wiederabgedruckt Kl.Schr. I S. 231—245.
25. Zelte und Hütten. Alttestamentliche Studien Friedrich Nötscher zum 60. Geburtstag gewidmet. Bonner Biblische Beiträge 1 (1950) S. 16 bis 25.
26. Ein Dorfbezirk im Hinterland von Damaskus. Aus Antike und Orient. Festschrift Wilhelm Schubart zum 75. Geburtstag. Leipzig 1950. S. 25—37.
27. Die Weisheit Salomos. Johannes Herrmann zum 70. Geburtstag zugeeignet. ThLZ 76 (1951) Sp. 139—144. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 90—99.

IV. Nachrufe

28. Hermann Guthe †. ZDPV 59 (1936) S. 177—180.
29. Nachruf auf Hans Achelis. Berichte über die Verhandlungen der

Sächsischen Akademie der Wissenschaften in Leipzig. Phil.-hist. Klasse. 90. Band 3. Heft. Leipzig 1938. S. 1—9.
30. Gustaf Dalman †. PJB 37 (1941) S. 5—18.
31. Hans Fischer †. ZDPV 65 (1942) S. 5—8.

V. Aufsätze und Notizen

32. Mizpa in Benjamin. PJB 6 (1910) S. 46—62.
33. Psammetich II. in Palästina und in Elephantine. ZAW 30 (1910) S. 288—297.
34. Die literarische Herkunft von I. Reg. 19, 19—21. ZAW 32 (1912) S. 123—125.
35. Palästinische Archäologie. Die Geisteswissenschaften 1 (1914) S. 659 bis 662.
36. Pharao Thutmosis III. in Palästina. PJB 10 (1914) S. 53—99.
37. Bemerkungen zu dem „historischen" Skarabäus des Königs Schabako. OLZ 18 (1915) Sp. 43—45.
38. Tenni. ZDPV 39 (1916) S. 264—265.
39. Zwei Feldpostbriefe vom 7. 1. und vom 21. 1. 1918 aus Palästina an Herrn Prof. Procksch. PJB 14 (1918) S. 5—6.
40. Inschrift eines Votivaltars in Samach am See Genezareth. PJB 15 (1919) S. 27—30.
41. Ein Grabstein aus Beerseba. Nebst chronologischen Bemerkungen (Studien aus dem Deutschen evangelischen Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem Nr. 32). ZDPV 42 (1919) S. 177—188.
42. Hosea 5, 8—6, 6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung. Neue kirchliche Zeitschrift 30 (1919) S. 537—568. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 163—187.
43. Zu Epiphanios, Panarion haeres. 51, 30 (II 301, 14ff. Holl). Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft 19 (1919/20) S. 44—45.
44. Aus der Kriegsarbeit der deutschen Wissenschaft in Palästina. ZDPV 43 (1920) S. 93—108.
45. Noch einmal *ΠΥΡΓΟΣ* „Wirtschaftsgebäude". Hermes 55 (1920) S. 334—336.
46. Pegai. ZDPV 45 (1922) S. 220—223.
47. Bemerkungen zu ZDPV 1922 S. 50. ZDPV 45 (1922) S. 224.
48. Zu den Inschriften der Palaestina Tertia. Philol. Wochenschrift 42 (1922) Sp. 599—600.
49. Ein jüdischer Grabstein aus Joppe. PJB 18/19 (1922/23) S. 100—105.
50. Die neuen Inschriften aus der Palaestina Tertia (Studien aus dem Deutschen evangelischen Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem Nr. 33). ZDPV 46 (1923) S. 51—64.
51. Zwei Vermutungen zur Geschichte des Sinuhe. ÄZ 58 (1923) S. 48—50.
52. Neues über Palästina aus dem Archiv Amenophis' IV. PJB 20 (1924) S. 22—41.
53. Epigraphische Nachlese (Studien aus dem Deutschen evangelischen Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem Nr. 35). ZDPV 47 (1924) S. 91—99.
54. Ein Reich von Lydda. Thesen zur ältesten Geschichte Palästinas. ZDPV 47 (1924) S. 169—185.
55. Some Notes on the new Greek Inscription from Ghōr eṣ-Ṣāfi. Palestine Exploration Fund Quarterly Statements 56 (1924) S. 191—192.

56. Judas Gaue unter Josia. PJB 21 (1925) S. 100—117. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 276—288.
57. Ein vergessenes Heiligtum des Propheten Elias (Studien aus dem Deutschen evangelischen Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem Nr. 36). ZDPV 48 (1925) S. 393—397.
58. Zwei samaritanische Inschriften (Studien aus dem Deutschen evangelischen Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem Nr. 37). ZDPV 48 (1925) S. 398—400.
59. Zum Streit um das Alte Testament. Christentum und Wissenschaft 1 (1925) S. 49—51.
60. Jerusalems Aufstieg. Aus einem Vortrag. ZDMG 79 NF 4 (1925) S. 1—19 (vgl. auch Amtskalender für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Sachsen 1926 S. 123—127).
61. Išḫupri. OLZ 28 (1925) Sp. 573—578.
62. Altertümer bei Wilhelma. Mitteilungen des Bundes der Asienkämpfer 7 (1925) S. 10f.
63. Zur Geschichte von Beth-Sean 1500—1000 v. Chr. PJB 22 (1926) S. 108—120. Wiederabgedruckt Kl.Schr. I S. 246—255.
64. Bitolion und Bethelea. ZDPV 49 (1926) S. 236—242.
65. Nachträge zu Bitolion und Bethelea. ZDPV 49 (1926) S. 333—335.
66. Im Schutt der Jahrtausende. Zur Wiederaufnahme deutscher Ausgrabungen in Palästina. Das Evangelische Deutschland 3 (1926) S. 161—163. 170—172.
67. Der deutsche Verein zur Erforschung Palästinas. Evangelisches Gemeindeblatt für Palästina 2 (1926) S. 29—31.
68. Antipater dux Palaestinae. ZDPV 50 (1927) S. 173—175.
69. Eine galiläische Ortsliste in Jos. 19. ZAW 45 NF 4 (1927) S. 59—81.
70. Zur Bedeutung des Titels Hyksos. ZAW 45 NF 4 (1927) S. 230—231.
71. Ein Christendorf in Samaria. Neueste Nachrichten aus dem Morgenlande 71 (1927) S. 85—92.
72. Die asiatischen Gefahrzonen in den Ächtungstexten der 11. Dynastie. ÄZ 63 (1927/28) S. 39—45.
73. Das Taltor in Jerusalem. PJB 24 (1928) S. 74—98.
74. Zwölf christliche Grabsteine aus Moab. ZDPV 51 (1928) S. 218—233.
75. Die Meilenzählung an der römischen Straße Antiochia—Ptolemais (Studien aus dem Deutschen evangelischen Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem Nr. 41). ZDPV 51 (1928) S. 253—264.
76. Ein christlicher Grabstein aus Gaza in zwei Bruchstücken. ZDPV 51 (1928) S. 268—270.
77. Amurru in den Ächtungstexten der 11. Dynastie? ZAW 46 NF 5 (1928) S. 77—78.
78. Nachwort über die territorialgeschichtliche Bedeutung von Sanheribs Eingriff in Palästina (zu einem vorangehenden Aufsatz „Sanherib in Palästina" von W. Rudolph). PJB 25 (1929) S. 80—88. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 242—249.
79. Ein Denkmal des Judenchristentums im Ostjordanland? PJB 25 (1929) S. 89—95.
80. Ein neues Meilensteinbruchstück von der Straße Jerusalem—Eleutheropolis. Nachtrag zu S. 19ff. (Institutsbericht). PJB 25 (1929) S. 124—126.
81. Stand und Aufgaben der Palästinaforschung. ZDPV 52 (1929) S. 3—23.
82. Barsama. ZDPV 52 (1929) S. 99—115.

83. Das System der assyrischen Provinzen auf dem Boden des Reiches Israel. ZDPV 52 (1929) S. 220—242. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 188—205.
84. Zwei neue Philisternamen? ZAW 47 NF 6 (1929) S. 250—251.
85. Limes Palaestinae. 1. Die römische Grenzmark am Südrand Palästinas — 2. Die Grenzmark als Reichsland. PJB 26 (1930) S. 43—82.
86. Übersehene Angaben der Bibel zur Geschichte des Landes Juda unter den Assyrern, Babyloniern und Persern. (I. von O. Eißfeldt). II. Judas Nachbarn zur Zeit Nehemias. PJB 27 (1931) S. 66—74. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 338—345.
87. Limes Palaestinae. 3. Einzelbeobachtungen. PJB 27 (1931) S. 75—84.
88. Diocletianopolis und Sariphaea. ZDPV 54 (1931) S. 171—182.
89. Beiträge zur historischen Geographie und Topographie des Negeb. I. Das Bistum Orda. Anhang: Ein Bistum Arad im Mittelalter? JPOS 11 (1931) S. 204—221.
90. Anfang und Ende des altchristlichen Inschriftenwesens in Palästina und Arabien. I. Die Anfänge. PJB 28 (1932) S. 83—103.
91. Zur Topographie der Schlacht bei Kades (Studien aus dem Deutschen evangelischen Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem Nr. 44). ZDPV 55 (1932) S. 1—25.
92. Inschriftliches zu den Ären von Scythopolis und Philadelphia. ZDPV 55 (1932) S. 128—134.
93. Ein neuer syrischer Gott. ZAW 50 NF 9 (1932) S. 87—89.
94. Beiträge zur historischen Geographie und Topographie des Negeb. II. Das Land Gari. JPOS 12 (1932) S. 126—141.
95. Hic murus aheneus esto. ZDMG 86 NF 11 (1932) S. 33—48.
96. Die Bistümer der alten Kirche Palästinas. PJB 29 (1933) S. 67—88.
97. B. Schlauck und A. Alt: Anfang und Ende des altchristlichen Inschriftenwesens in Palästina und Arabien. II. Die Ausgänge. Anhang. PJB 29 (1933) S. 89—103.
98. Die Ursprünge des altisraelitischen Rechts. FuF 9 (1933) S. 217—218.
99. Die Zeitrechnung von Jerusalem im späteren Altertum. PJB 30 (1934) S. 71—79.
100. Aus der ʿAraba. I. Reiseberichte von Fritz Frank. Vorbemerkung des Bearbeiters. ZDPV 57 (1934) S. 191—194.
101. Zur Talionsformel. ZAW 52 NF 11 (1934) S. 303—305. Wiederabgedruckt Kl.Schr. I S. 341—344.
102. „Vorbemerkungen" und „Der Grundbestand" (in „Führung zum Christentum durch das Alte Testament. Drei Vorträge von Albrecht Alt, Joachim Begrich, Gerhard von Rad"). Leipzig 1934. S. 7—17. 18—28.
103. Der falsche und der wahre Gott des Alten Testaments. Allgem. Evang.-luth. Kirchenzeitung 67 (1934) Sp. 270—275.
104. Die syrische Staatenwelt vor dem Einbruch der Assyrer. ZDMG 88 NF 13 (1934) S. 233—258.
105. Vom Südostrand des römischen Reiches. FuF 10 (1934) S. 243—245.
106. Zur Geschichte der Grenze zwischen Judäa und Samaria. PJB 31 (1935) S. 94—111. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 346—362.
107. Aus der ʿAraba. II. Römische Kastelle und Straßen. — III. Inschriften und Felszeichnungen. — IV. Ortsregister. ZDPV 58 (1935) S. 1—59. 60—73. 74—78 (auch als Sonderdruck erschienen).
108. Beiträge zur historischen Geographie und Topographie des Negeb. III. Saruhen, Ziklag, Horma, Gerar. JPOS 15 (1935) S. 294—324.

109. Neues aus der Pharaonenzeit Palästinas. 1. Zu Thutmosis' III. Kampf um Megiddo. — 2. Aus dem Archiv Amenophis' IV. — 3. Aus der Ramessidenzeit. PJB 32 (1936) S. 8—18. 19—25. 26—33.
110. Zur römischen Straße von Philadelphia nach Esbus. Ein Nachtrag (zu PJB 28 [1932] S. 68ff.). PJB 32 (1936) S. 110—112.
111. Der südliche Endabschnitt der römischen Straße von Bostra nach Aila (Studien aus dem Deutschen evangelischen Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem Nr. 46). ZDPV 59 (1936) S. 92—111.
112. Aila und Adroa im spätrömischen Grenzschutzsystem. ZDPV 59 (1936) S. 181—193.
113. Ein Ghassanidenschloß am See Genezareth? ZDPV 59 (1936) S. 214 bis 226.
114. Zu II. Sam. 8, 1. ZAW 54 NF 13 (1936) S. 149—152.
115. Josua. Beih. zur ZAW 66 (1936) S. 13—29. Wiederabgedruckt Kl.Schr. I S. 176—192.
116. Galiläische Probleme. 1. Die Herkunft des Namens Galiläa. — 2. Die assyrische Provinz Megiddo und ihr späteres Schicksal. — 3. Hellenistische Städte und Domänen in Galiläa. PJB 33 (1937) S. 52—64. 65—76. 76—88. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 363—374. 374—384. 384—395.
117. Bischofskirche und Mönchskirche im nördlichen Ostjordanland. PJB 33 (1937) S. 89—111.
118. Zum römischen Straßennetz in der Moabitis. ZDPV 60 (1937) S. 240 bis 244.
119. Zur Vorgeschichte des Buches Hiob. ZAW 55 NF 14 (1937) S. 265 bis 268.
120. Beiträge zur historischen Geographie und Topographie des Negeb. IV. Irrige Meinungen über Gerar. JPOS 17 (1937) S. 218—235.
121. Galiläische Probleme. 4. Galiläas Verhältnis zu Samaria und Judäa im hellenistischen Zeitalter. PJB 34 (1938) S. 80—93. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 396—407.
122. Weiteres zur Kirchengeschichte des nördlichen Ostjordanlandes. PJB 34 (1938) S. 93—104.
123. Beiträge zur historischen Geographie und Topographie des Negeb. V. Das Ende des limes Palaestinae. JPOS 18 (1938) S. 149—160.
124. Eine Bevölkerungsklasse im Alten Orient. ZDMG 92 NF 17 (1938). Anhang: Der IX. Deutsche Orientalistentag Bonn 1938 S. 18—19.
125. Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina. PJB 35 (1939) S. 8—63. Wiederabgedruckt Kl.Schr. I S. 126—175.
126. Galiläische Probleme. 5. Die Umgestaltung Galiläas durch die Hasmonäer. PJB 35 (1939) S. 64—82. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 407—423.
127. Verbreitung und Herkunft des syrischen Tempeltypus. PJB 35 (1939) S. 83—99. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 100—115.
128. Gitthaim. PJB 35 (1939) S. 100—104.
129. Die Reiterstadt Gaba. ZDPV 62 (1939) S. 3—21.
130. Bemerkungen zu der neuesten Sammlung griechischer Inschriften aus Palästina. ZDPV 62 (1939) S. 161—163.
131. Die Zeitrechnung der Tempelinschriften des Hermongebiets. ZDPV 62 (1939) S. 209—220.
132. Sihor und Epha. ZAW 57 NF 16 (1939) S. 147—148.
133. Zu Antiochos' III. Erlaß für Jerusalem (Josephus, Ant. XII 3, 3 §§ 138—144). ZAW 57 NF 16 (1939) S. 282—285.

134. Eine syrische Bevölkerungsklasse im ramessidischen Ägypten. ÄZ 75 (1939) S. 16—20.
135. Edward Robinson and the Historical Geography of Palestine. Journal of Biblical Literature 58 (1939) S. 373—377.
136. Emiter und Moabiter. PJB 36 (1940) S. 29—43. Wiederabgedruckt Kl.Schr. I S. 203—215.
137. Galiläische Probleme. 6. Die Vorstufen zur Eingliederung Galiläas in das römische Reich. PJB 36 (1940) S. 78—92. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 423—435.
138. Lesefrüchte aus Inschriften. 1. Zur Verwaltungsgeschichte der Provinz Arabia. — 2. Zum „Gott der Väter". — 3. Ein Grenzpunkt der Provinz Phoenice maritima? PJB 36 (1940) S. 93—100. 100—103. 104.
139. Zwei palästinische Ortsnamen bei Kyrill von Scythopolis. ZDPV 63 (1940) S. 111—113.
140. Der limes Palaestinae im sechsten und siebenten Jahrhundert nach Chr. ZDPV 63 (1940) S. 129—142.
141. Die Erforschung des römischen Grenzschutzsystems in den Provinzen Arabia und Palaestina. Bericht über den VI. Internationalen Kongreß für Archäologie (1940) S. 486—487.
142. Ein ägyptisches Gegenstück zu Ex. 3, 14. ZAW 58 NF 17 (1940/41) S. 159—160.
143. Die älteste Schilderung Palästinas im Lichte neuer Funde. PJB 37 (1941) S. 19—49.
144. Lesefrüchte aus Inschriften. 4. Briefe aus der assyrischen Kolonie in Samarien. PJB 37 (1941) S. 102—104.
145. Herren und Herrensitze Palästinas im Anfang des zweiten Jahrtausends vor Chr. Vorläufige Bemerkungen zu den neuen Ächtungstexten. ZDPV 64 (1941) S. 21—39.
146. Zur Geschichte des Bistums auf dem Thabor. ZDPV 64 (1941) S. 91 bis 96.
147. Meros. ZAW 58 NF 17 (1940/41) S. 244—247. Wiederabgedruckt Kl.Schr. I S. 274—277.
148. Zu einigen Bezeichnungen von Berufen im Ugaritischen. ZAW 58 NF 17 (1940/41) S. 277—279.
149. Die letzte Grenzverschiebung zwischen den römischen Provinzen Arabia und Palaestina. ZDPV 65 (1942) S. 68—76.
150. Der Rhythmus der Geschichte Syriens und Palästinas im Altertum. ZDMG 96 NF 21 (1942). Anhang: Bericht über die Arbeitstagung der deutschen Orientalisten und deutschen orientalistischen Archäologen S. 27—28.
151. Ein phönikisches Staatswesen im frühen Altertum. FuF 18 (1942) S. 207—209.
152. Neue Vorschläge zur Chronologie der altorientalischen Geschichte. Die Welt als Geschichte 8 (1942) S. 122—133.
153. Noch einmal zur Schlacht bei Kades. ZDPV 66 (1943) S. 1—20.
154. Taphnaein und Taphnas. ZDPV 66 (1943) S. 64—68.
155. Der Rhythmus der Geschichte Syriens und Palästinas im Altertum. FuF 19 (1943) S. 69—71.
156. Ägyptische Tempel in Palästina und die Landnahme der Philister. ZDPV 67 (1944) S. 1—20. Wiederabgedruckt Kl.Schr. I S. 216—230.
157. Widersprüche? ZDPV 67 (1944) S. 71—74 (Zu Nr. 116 Galiläische Probleme).

158. Zur Kirchengeschichte Palästinas. 1. Der erste Patriarch von Jerusalem als Bistumsgründer. — 2. Römische Einwirkungen auf die Kirche Palästinas in früharabischer Zeit? ZDPV 67 (1944) S. 82—92. 93—101.
159. Megiddo im Übergang vom kanaanäischen zum israelitischen Zeitalter. ZAW 60 NF 19 (1944) S. 67—85. Wiederabgedruckt Kl.Schr. I S. 256—273.
160. Zu den Schlußformeln der punischen Weihinschriften. ZAW 60 NF 19 (1944) S. 156—159.
161. Der Rhythmus der Geschichte Syriens und Palästinas im Altertum. Der Orient in deutscher Forschung. Vorträge der Berliner Orientalistentagung Herbst 1942 herausgegeben von H. H. Schaeder (Leipzig 1944) S. 67—81 (ohne Anmerkungen).
162. Der Rhythmus der Geschichte Syriens und Palästinas im Altertum. Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft herausgegeben von R. Hartmann und H. Scheel (Leipzig 1944) S. 284—306 (mit Anmerkungen).
163. Nichtsemitische Ortsnamen im Gebiet von Ugarit. ZDPV 67 (1945) S. 113—127.
164. Neue assyrische Nachrichten über Palästina und Syrien. 1. Zur Besetzung des palästinisch-ägyptischen Grenzgebiets. — 2. Zur Errichtung der Provinz Asdod. — 3. Assyrische Königsstraßen in Palästina und Syrien. ZDPV 67 (1945) S. 128—138. 138—146. 147—159. Wiederabgedruckt (außer Abschnitt 3) Kl. Schr. II S. 226—241.
165. Zur Geschichte von Tunip. ZDPV 67 (1945) S. 159—162.
166. Eine Huldigung für den Ghassanidenfürsten Arethas. ZDPV 67 (1945) S. 260—262.
167. Höfisches Zeremoniell im Feldlager der Pharaonen. WO I 1 (1947) S. 2—4.
168. Eine neue Provinz des Keilschriftrechts. WO I 2 (1947) S. 78—92.
169. Die geschichtliche Bedeutung der neuen phönikischen Inschriften aus Kilikien. FuF 24 (1948) S. 121—124.
170. Kilikya'da keşfedilen yeni Fenike yazitlarinin tarihi önemi. Türk Tarih Kurumu Belleten XII 47 (1948) S. 691—700.
171. Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa territorialgeschichtlich betrachtet. BBLAK 68 (1949) S. 51—72. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 436—455.
172. Borelia. BBLAK 68 (1949) S. 90—92.
173. Die phönikischen Inschriften von Karatepe. WO I 4 (1949) S. 272 bis 287.
174. Hettitische und ägyptische Herrschaftsordnung in unterworfenen Gebieten. FuF 25 (1949) S. 249—251.
175. Das Stützpunktsystem der Pharaonen an der phönikischen Küste und im syrischen Binnenland. BBLAK 68 (1950) S. 97—133.
176. Das Bistum von Maglula. BBLAK 68 (1950) S. 143—147.
177. Das Großreich Davids. ThLZ 75 (1950) Sp. 213—220. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 66—75.
178. Die Götter in den phönikischen Inschriften von Karatepe. ThLZ 75 (1950) Sp. 513—522.
179. Die Opfer in den phönikischen Inschriften von Karatepe. ThLZ 75 (1950) Sp. 571—576.
180. Amenophis II. in Syrien und Palästina. FuF 26 (1950) S. 85—87.

181. Bemerkungen zu einigen judäischen Ortslisten des Alten Testaments. BBLAK 68 (1951) S. 193—210. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 289—305.
182. Das Territorium von Bostra. BBLAK 68 (1951) S. 235—245.
183. Eine christliche Asylinschrift aus dem Ostjordanland? BBLAK 68 (1951) S. 246—248.
184. Das Königtum in den Reichen Israel und Juda. VT 1 (1951) S. 2—22. Wiederabgedruckt Kl. Schr. II S. 116—134.
185. Ägyptisch-Ugaritisches. Archiv für Orientforschung 15 (1945—51) S. 69—75.
186. Meditationen über Jes. 44, 1—5 und Gen. 1, 1—3 für den 1. und 2. Pfingstfeiertag. Handreichung für kirchlichen Dienst, Amtsblatt der Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens 1951 Heft 8 B 29/30.
187. Meditationen über Gen. 50, 15—21 und 1. Kön. 19, 1—8 für den 4. und 5. Sonntag nach Trinitatis. Handreichung für kirchlichen Dienst, Amtsblatt der Evang.-Luth. Landeskirche Sachsens. 1951 Heft 10 B 37/38.
188. Zu hit'ammēr. VT 2 (1952) S. 153—159.
189. Zu den samaritanischen Dekaloginschriften. VT 2 (1952) S. 273—276.
190. Neue Erwägungen über die Lage von Mizpa, Ataroth, Beeroth und Gibeon (Studien aus dem Deutschen evangelischen Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem Nr. 48). ZDPV 69 (1953) S. 1—27.
191. Psalton und Idiota. ZDPV 69 (1953) S. 65—74.
192. Anhang (zu G. Beyer, Civitas Ficuum). ZDPV 69 (1953) S. 85—87.
193. Das Verbot des Diebstahls im Dekalog (verfaßt 1949). Kl.Schr. I (1953) S. 333—340.
194. Gedanken über das Königtum Jahwes (verfaßt 1945). Kl.Schr. I (1953) S. 345—357.
195. Tiglathpilesers III. erster Feldzug nach Palästina (verfaßt 1951). Kl. Schr. II (1953) S. 150—162.
196. Die Heimat des Deuteronomiums (verfaßt 1953). Kl. Schr. II (1953) S. 250—275.
197. Festungen und Levitenorte im Lande Juda (verfaßt 1951). Kl. Schr. II (1953) S. 306—315.
198. Artikel im „Reallexikon der Vorgeschichte" herausgegeben von Max Ebert. Berlin ab 1924.
1. Band. 1924. Ägyptischer Kultureinfluß auf Palästina-Syrien S. 74—76. — Älteste (Palästina-Syrien) S. 117—118. — Amaleqiter S. 147. — Amarnazeit in Palästina-Syrien S. 148—151. — Ammoniter S. 155. — Amoriter (A. Archäologie) S. 155—157. — Anaqiter S. 165. — Anath S. 165—166. — Aramäer S. 206—207. — Aschera S. 235 bis 236. — Awwiter S. 292. — Baal S. 305—306. — Baala S. 306—308. — Babylonischer Kultureinfluß (B. Auf Palästina-Syrien) S. 315—317. — Beschneidung (B. In Palästina-Syrien) S. 445—446.
2. Band. 1925. Chiwwiter S. 316. — Choriter S. 316.
3. Band. 1925. Edomiter S. 10—12. — Ehe (C. Palästina-Syrien) S. 24—25. — Familie (C. Palästina-Syrien) S. 181.
5. Band. 1926. Hadad S. 15. — Hebräer (A. Geschichte) S. 232—233. — Heer (B. Palästina-Syrien) S. 242—243. — Hiobstein S. 325. — Hyksos S. 415—416.
6. Band. 1926. Jahwe S. 147—148. — Jebusiter S. 153. — Israeliten S. 170—172. — Kalibbiter S. 196. — Kanaanäer (A. Geschichte) S. 205—206.

7. Band. 1926. König (C. Palästina-Syrien) S. 27—28.
8. Band. 1927. Menschenopfer (B. Palästina-Syrien) S. 144—145. — Midianiter S. 187—188. — Moabiter S. 271—272.
10. Band. 1927/28. Palästina-Syrien (B. Jüngere Periode: V. Bevölkerung. VI. Geschichte) S. 23—25.
11. Band. 1927/28. Qeniter S. 5. — Qenizziter S. 5.

199. Artikel in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" 2. Aufl. Tübingen ab 1926.
1. Band. 1926. Ahab Sp. 166—167. — Ahas Sp. 167. — David (König von Juda) Sp. 1795—1798.
2. Band. 1928. Hebräer Sp. 1668—1669. — Hiskia Sp. 1935—1937.
3. Band. 1929. Jehu Sp. 63—64. — Jerobeam I. Sp. 81—82. — Jerobeam II. Sp. 82. — Josaphat Sp. 373—374. — Josia (Abschnitt 1) Sp. 382. — Israel (Abschnitt 1—12) Sp. 437—443. — Juda Sp. 458 bis 459. — Kamos Sp. 595. — Kanaan (II. Geschichtlich) Sp. 600 bis 602. — Kaphthor Sp. 618. — Keniter Sp. 725. — Königtum in Israel Sp. 1134—1137. — Manasse Sp. 1951—1952. — Menahem Sp. 2088.
4. Band. 1930. Midianiter Sp. 10. — Moabiter Sp. 123. — Nabatäer Sp. 395. — Nasiräer Sp. 416—417. — Omri Sp. 699—700. — Palästina (II. In Mittelalter und Neuzeit) Sp. 871—873. — Rechabiten Sp. 1736. — Ruben Sp. 2126.
5. Band. 1931. Salomo Sp. 85—87. — Saul Sp. 120—121. — Simeon Sp. 496. — Stämme Israels Sp. 749—750.

VI. Institutsberichte
(Deutsches evangelisches Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem)

200. Das Institut im Jahre 1922. PJB 18/19 (1922/23) S. 5—9.
201. Das Institut im Jahre 1923. PJB 20 (1924) S. 3—5.
202. Das Institut im Jahre 1924. PJB 21 (1925) S. 5—58.
Die Ausflüge S. 9—29. Eisenbahntal südw. Jerusalem S. 9—11. — Frankenberg, Thekoa S. 11. — Nob, Anathoth, Happara S. 12—14. — Mönchswüste südl. Jerusalem S. 14. — Land Benjamin S. 15. — *nebi rūbīn, Muḫḫazi*? S. 15—17. — Gebirge Juda S. 19. — Kegila S. 21. — Beth-Zur S. 22. — Römerstraße Jerusalem—Hebron S. 23. — Burg Kypros S. 24. — Naara S. 25. — Beth-Hogla, Beth ha-Araba S. 26.
Die Reise S. 29—58. Ophra oder Ephron? S. 30. — Silo, Samaria, Sichem S. 32. — Beth-Sean S. 34. — Philoteria, Beth Jareach, Kinnereth S. 36. — Via maris, Kephar-Nebarta S. 37. — Hazor S. 38. — Jibleam, Jesreel S. 39. — Sunem, Simron, *schēch abrēk* = Gaba S. 41. — Haroseth hag-Gojim S. 42. — Calamon? S. 43. — Dor, Caesarea S. 44. — Meerweg S. 46. — Gitta S. 47. — Socho S. 48. — Gilgal S. 49. — Antipatris-Aphek S. 51. — Eben-Ezer S. 53. — Fläche von Ono S. 54. — Modëin S. 55. — Beth-Horon, Kephira S. 56. — Kirjath-Jearim S. 58.
203. Das Institut im Jahre 1925. PJB 22 (1926) S. 5—80.
Die Ausflüge S. 10—37. Gibeon und Beeroth S. 11. — Gallim S. 22 — Anathoth S. 23. — Wasserbrunnen Nephthoah S. 24. — Berg Ephron S. 25. — Mizpe S. 26. — Römerstraßen S. 27. — Hirtenfeld S. 28. — Theodosiuskloster S. 29. — Bahurim S. 30. — Ataroth, Archelaïs S. 33. — Beth ha-Araba S. 34. — Jericho S. 36.
Die Reise S. 37—79. Atroth-Addar S. 38. — Mizpa S. 40. — Jesana

S. 43. — Narbata S. 44. — Geba S. 47. — Besek S. 49. — Beth-Semes S. 51. — Hukkok S. 52. — Hazor S. 53. — Beth-Anath S. 55. — Sedud S. 59. — Kisloth-Thabor, Daberath S. 60. — Sepphoris S. 61. — Hannathon S. 63. — Karmel S. 65. — Caesarea S. 67. — Hepher S. 68. — *tell abu'l-būm* S. 69. — Gimso S. 70. — Emmaus-Nikopolis, Ajalon S. 71. — Zorea, Beth-Semes S. 73. — Maresa-Eleutheropolis S. 74. — Kaphar-Baricha S. 75. — Ha-Kain, Siph S. 77. — Koseba S. 78.

204. Das Institut im Jahre 1926. PJB 23 (1927) S. 5—51.
Die Ausflüge S. 9—29. Römerstraße Jerusalem—Eleutheropolis S. 9. — Reste der römischen Zirkumvallation um Beth-Ter S. 12. — Baal-Perazim, Peor S. 16. — Migron S. 18. — Gibeon S. 20. — Feldzug des Cestius S. 23. — Beeroth S. 26. — Jutta S. 28.
Die Reise S. 29—51. Burg Dok S. 30. — Phasaelis S. 31. — Akrabeta S. 32. — Janoah S. 33. — Aruma S. 34. — Hazeroth S. 35. — Ophra S. 36. — Gilboa S. 38. — Hapharaim, Anaharath S. 40. — Endor S. 41. — Asnoth-Thabor S. 42. — Kapernaum S. 43. — Chorazin S. 44. — Rama, Garaba S. 46. — Kana S. 47. — Quelle in Jesreel, Jibleam und Dothan S. 48. — Michmethath S. 49. — Geba S. 50.

205. Das Institut im Jahre 1927. PJB 24 (1928) S. 5—74.
Die Ausflüge S. 12—30. Hazor S. 12. — Baal-Hazor S. 13. — Römerstraße Jerusalem—Eleutheropolis S. 16. — Herodeion S. 18. — Beth hak-Kerem S. 19. — Römerstraße Jerusalem—Hebron S. 22. — Mamre-Heiligtum S. 24. — Horesa S. 25. — Socho S. 26. — Sanoah, Wäldergebirge S. 28.
Die Reise S. 30—73. Ephraim S. 32. — Zarethan? S. 41. — Abel-Mehola? S. 44. — En-Hadda S. 50. — Sahazima S. 51. — Jenoam S. 52. — Hukkok S. 55. — Aphek? S. 59. — Jasupha S. 65. — Zereda? S. 69. — Hadid S. 72.

206. Das Institut im Jahre 1928. PJB 25 (1929) S. 5—59.
Die Ausflüge S. 11—26. Hazor S. 11. — Atroth-Addar S. 12. — Migron S. 17. — Römerstraße Jerusalem—Eleutheropolis S. 18. — Aseka S. 23. — Mamre S. 25.
Die Reise S. 27—58. Ramathaim? S. 28. — Tal Kana S. 31. — Socho S. 33. — Feldzug Thutmosis' III. S. 35. — Megiddo S. 36. — Helkath, Kitron und Nahalol S. 39. — Römerstraße Ptolemais—Tiberias S. 42. — Kabul S. 43. — Aufstieg nach Obergaliläa S. 45. — Hazor S. 48. — Kinnereth, Sichem S. 50. — Salem S. 52. — Thaanath-Silo S. 54. — „Bach in der Wüste" S. 57.

207. Das Institut im Jahre 1929 und 1930. PJB 27 (1931) S. 5—50.
Die Ausflüge S. 10—23. Hebron S. 11. — Römerstraße nach Süden S. 13. — Lachis S. 20.
Die Reisen S. 23—50. Römerstraße Jerusalem—Neapolis S. 25. — Silo S. 26. — Thiphsah, Pireathon S. 29. — Hirtenhaus S. 32. — Weg nach Thaanach S. 34. — Megiddo S. 37. — Nordstraße von *Dft* S. 39. — Galiläa S. 41. — Beth-Sean S. 42. — Thebez S. 44. — Michmethath, Thappuah S. 45. — Janoah, Gilgal S. 46. — Totes Meer S. 49.

208. Das Institut im Jahre 1931. PJB 28 (1932) S. 5—47.
Die Ausflüge S. 8—17. Ephron S. 8. — Netopha S. 9. — Beth-Zur S. 13. — Anim S. 14. — Jatthir S. 15. — Apheka? S. 17.
Die Reise S. 18—46. Aphek S. 19. — Ophra S. 22. — Hepher S. 27. — Arubboth S. 31. — Narbata S. 32. — Helenopolis S. 34. — Sepphoris S. 36. — Thirza S. 41. — Samaria S. 44.

209. Das Institut im Jahre 1932. PJB 29 (1933) S. 5—29.
Ausflüge und Reisen S. 7—29. Philippsbrunnen S. 8. — Herodeion S. 9. — Sichem S. 10. — Samaria S. 11. — Gibbethon, judäisches Hügelland und Küstenebene S. 12. — Bucht von Beerseba S. 14. — Galiläa S. 16. — Ijon S. 17. — Damaskus, *nawa* S. 18. — Karnajim S. 20. — Astharoth S. 21. — Basan S. 22. — Beth-Rehob S. 24. — Straßen um Philadelphia S. 26. — Minnith S. 27.
210. Das Institut im Jahre 1933. PJB 30 (1934) S. 5—31.
Ausflüge und Reisen S. 8—31. Gibea Sauls S. 8. — Ai S. 9. — Gedera oder Gederothaim S. 12. — Römerstraße nach Eleutheropolis S. 13. — Lachis S. 14. — Samir S. 15. — Samaritaner in Gaza S. 16. — Samir S. 17. — Saruhen S. 18. — Aroer S. 19. — Thamara S. 21. — Thabor S. 25. — Küstenorte S. 26. — Nebo S. 28. — Nördliches Ostjordanland S. 30.
211. Das Institut im Jahre 1934. PJB 31 (1935) S. 5—7.
212. Das Institut im Jahre 1935. PJB 32 (1936) S. 5—8.
213. Das Institut im Jahre 1936. PJB 33 (1937) S. 5—6.
214. Das Institut im Jahre 1937. PJB 34 (1938) S. 5—6.
215. Das Institut im Jahre 1938 und 1939. PJB 35 (1939) S. 5—7.

VII. Einzelne und zusammenfassende Literaturbesprechungen

216. Jeremias, Alfred: Das Alter der babylonischen Astronomie. 2. Aufl. Leipzig 1909. ThLB 31 (1910) Sp. 77.
217. Meinhold, Hans: Sabbat und Sonntag. Leipzig 1909. ThLB 31 (1910) Sp. 200.
218. Rothstein, J. W.: Die Nachtgesichte des Sacharja. Studien zur Sacharjaprophetie und zur jüdischen Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert. Leipzig 1910. ThLB 31 (1910) Sp. 433—436.
219. Duhm, Bernhard: Das kommende Reich Gottes. Tübingen 1910. ThLB 31 (1910) Sp. 581.
220. Barnes, W. Emery: Lex in Corde (The Law in the Heart). Studies in the Psalter. London 1910. ThLB 32 (1911) Sp. 291—292.
221. Caspari, Wilhelm: Vorstellung und Wort „Friede" im Alten Testament. Gütersloh 1910. ThLB 32 (1911) Sp. 415—417.
222. Kennet, Robert H.: The Composition of the Book of Isaiah in the Light of History and Archaeology. London 1910. ThLB 32 (1911) Sp. 580—581.
223. Vorderorientalische Literatur. In „Theologischer Jahresbericht für 1911". 31. Band 1. Hälfte. Leipzig 1912. S. 1—83.
224. Valeton, J. J. P.: Gott und Mensch im Lichte der prophetischen Offenbarung. Gütersloh 1911. ThLB 33 (1912) Sp. 487—488.
225. Schmidt, Hans: Die Geschichtsschreibung im Alten Testament. Tübingen 1911. ThLB 33 (1912) Sp. 548—549.
226. Vorderorientalische Literatur. In „Theologischer Jahresbericht für 1912". 32. Band 1. Hälfte. Leipzig 1913. S. 87—164.
227. Zurhellen, O.: Die Religion der Propheten (Predigten). Tübingen 1911. ThLB 34 (1913) Sp. 31.
228. Religionsgeschichte: D. Semiten, E. Ägypten. In „Theologischer Jahresbericht für 1913". 33. Band. Tübingen 1914. S. 24—42. 42—49.
229. Peet, T. E.: Egypt and the Old Testament. Liverpool 1922. Philol. Wochenschrift 44 (1924) Sp. 63—64.
230. Svensson, Natan: Eine byzantinische Inschrift in Hebron, die Wasserleitung betreffend. Lund 1926. ZDPV 49 (1926) S. 353—354.

231. Department of Antiquities: Palestine Museum of Antiquities, Guide to the Exhibition of Moslem Heraldry in Palestine. Jerusalem 1926. ZDPV 49 (1926) S. 354.
232. British School of Archaeology in Jerusalem. Bulletin 1924, 6. OLZ 29 (1926) Sp. 380.
233. Garstang, John: The Foundations of Bible History: Joshua-Judges. London 1932. JPOS 12 (1932) S. 1—9.
234. Schmidt, Hans: Das Bodenrecht im Verfassungsentwurf des Esra. Sein Sinn, seine Entstehung, seine Geschichte. Halle 1932. ThLB 54 (1933) Sp. 99.
235. Millar Burrows and E. A. Speiser: The Annual of the American Schools of Oriental Research. Vol XV for 1934—35. Pennsylvania 1935. ZDPV 59 (1936) S. 163—167.
236. Iliffe, I. H.: Sigillata Wares in the Near East. A List of Potter's Stamps. London 1936. ZDPV 61 (1938) S. 134—135.
237. Lorch, Walter: Methodische Untersuchungen zur Wüstenforschung. Jena 1939. ZDPV 63 (1940) S. 252—253.
238. Noth, Martin: Die Welt des Alten Testaments. Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft. Berlin 1940. Sächsisches Kirchenblatt NF V Nr. 11 (16. März 1941).
239. Koning, Jakobus de: Studien over de El-Amarna-brieven en het Oude-Testament inzonderheid uit historisch oogpunt. Delft 1940. Archiv für Orientforschung XIV (1941—44) S. 349.
240. Range, Paul: Vier Jahre Kampf ums Heilige Land. Lübeck 1939. ZDPV 65 (1942) S. 101.
241. Abramowski, Rudolf: Dionysius von Tellmahre, jakobitischer Patriarch von 818—845. Zur Geschichte der Kirche unter dem Islam. Leipzig 1940. ZDPV 65 (1942) S. 228—229.
242. Rowe, Alan: A Catalogue of Egyptian Scarabs, Scaraboids, Seals and Amulets in the Palestine Archaeological Museum. Le Caire 1936. ZDPV 66 (1943) S. 108—110.
243. Rowley, H. H.: The Old Testament and modern Study. A Generation of Discovery and Research. Essays by members of the Society for Old Testament Study. Oxford 1951. ThLZ 77 (1952) Sp. 555—557.

Abkürzungen

ÄZ: Zeitschrift für Ägyptische Sprache u. Altertumskunde
BBLAK: Beiträge zur Biblischen Landes- und Altertumskunde
BWA(N)T: Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament
FuF: Forschungen und Fortschritte
JPOS: Journal of the Palestine Oriental Society
Kl.Schr.: A. Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel
OLZ: Orientalistische Literaturzeitung
PJB: Palästinajahrbuch
ThLB: Theologisches Literaturblatt
ThLZ: Theologische Literaturzeitung
VT: Vetus Testamentum
WO: Die Welt des Orients
ZAW: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins

Datum der Entleihung bitte hier einstempeln!

14. Okt. 1991		

Geschenk von:	Preis:
AK-Hinw. 16	
Fach Ges.-T.: – Kirchengesch. i. A. Bs S.-J.: 1 Bibelkunde i. A. Bs	
Bio K Alt, Albrecht D. theol. Univ.-Prof. d. Theologie in Leipzig * 1883 x	Bild K: X
SWK Geschichte (und Altes Testament) x	
Mag.-Stdnr. Z. 8° 2911 x	zu: ~~2944~~
ABGHKL Sonder-Aufst. / Ausl.-V. /	zu:

Z. 8