

JHWH, die Sonne und der Kalender

Sebastian Grätz

I. Einführung

Das Alte Testament selbst gibt außer einigen Hinweisen seinen Leserinnen und Lesern keine präzisen Angaben zur Führung eines (kultischen) Kalenders an die Hand. So ist nicht klar, welche Rolle die Sonne, der Mond und die Gestirne im Einzelnen genau spielten, eine Gesamtschau fehlt.¹ Der vorliegende Artikel, mit dem ich Klaus Koenen herzlich grüße, geht der Frage nach Rolle und Funktion der Sonne im Alten Testament/Israel nach, ohne eine Vollständigkeit zu beabsichtigen. Vielmehr sollen, ausgehend vom priesterschriftlichen Schöpfungsbericht und der Diskussion des Tempelweihspruchs in 1.Kön 8, einige Linien skizziert werden, um anschließend auf die tatsächlich belegten jüdischen solaren Kalender in hellenistisch-römischer Zeit einzugehen.

II. Sonne, Mond und Sterne und ihre Funktionen im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht

Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht verwendet den im Alten Testament geläufigen hebräischen Begriff für „Sonne“ (*šəməš*) bekanntlich gar nicht. Er spricht vielmehr von dem *mā'ôr gādôl*, dessen Aufgabe es sei, den „Tag zu beherrschen (*mšl*)“ (Gen 1,16). Was damit gemeint ist, wird in V.14f erläutert:

¹ Stern 2001, 3 bemerkt für die vorhellenistische Zeit: „Sources from before the beginning of our period are remarkably uninformative about the calendar. Although the dates of annual festivals and of historical events are frequently given in biblical sources, the Bible has no apparent interest in explaining how these dates were reckoned. We do not even know whether the calendar was based on solar years, on lunar months, or (in some way) on both. Gen. 1: 14 suggests that both the sun and the moon are to be used for reckoning festivals, days and years. Ps. 104: 19 is more ambiguous, and may imply that only the moon is used. These verses, however, are too brief and too vague to be treated as conclusive. Consequently, the calendar of Israel in the pre-exilic period remains, among scholars, an extremely controversial issue“.

Da sprach Gott: Es werden Lichter an der Feste des Himmels, um zu unterscheiden zwischen dem Tag und der Nacht. Und sie sollen dienen als Zeichen, und zwar für Zeiten und für Tage und für Jahre. Und sie werden als Lichter dienen an der Feste des Himmels, um zu leuchten auf der Erde.²

Neben der Unterscheidung (*bdl hif.*) von Tag und Nacht und dem Erleuchten der Erde ist die Aufgabe der Lichter insbesondere die Ermöglichung „Zeiten“ (*mô'ădîm*), „Tage“ (*jāmîm*) und „Jahre“ (*šānîm*) festzulegen, kurz: eine Kalenderführung zu etablieren, nicht mehr und nicht weniger.³ Dass damit auch ein kultischer Kalender gemeint sein dürfte, legt der Begriff der „Zeiten“ (*mô'ădîm*) nahe. Dieser Begriff besitzt einen kairologischen Sinn, wie bereits der priesterschriftliche Terminus des „Zelts der Begegnung“ (*'ohæl mô'ed*: Ex 25ff) und das Passa-Mazzot-Fest als „entscheidender *mô'ed* im Jahr“ zeigen (Ex 13,10; 23,15; 34,18; Num 9,2f.7.13; Dtn 16,16 u.ö.).⁴ Auch der Begriff *mā'ôr*, den sich Sonne und Mond teilen, verweist auf kultische Zusammenhänge: Er wird im Rahmen der Priesterschrift sonst nur noch für die Lichter der Menora verwendet (Ex 25,6; 27,20; 35,8.14.28; 39,37; Lev 24,2).⁵ Sonne, Mond und Gestirne zusammen bekommen damit als funktionale Schöpfungswerke Gottes eine eminent wichtige, ja zentrale Rolle im ersten Schöpfungsbericht zugeschrieben, indem sie neben einer chronologischen Zeitrechnung vor allem eine geregelte und akkurate Durchführung des Kultes ermöglichen.⁶ Die Sonne selbst erhält als „große Leuchte“ indes keine über die anderen Gestirne hinausgehende kultische oder religiöse Qualifikation. Das ist deswegen nicht uninteressant, weil die Stellung JHWHs zur Sonne im vorexilischen Jerusalemer Tempelkult in der Wissenschaft durchaus kontrovers diskutiert wird. Im Falle eines ursprünglichen Jerusalemer Sonnenheiligtums und daraus resultierend auch einer engen

² Übersetzung: Gertz 2018, 27.

³ „Die Herrschaft dieser von Gott angefertigten Wesenheiten ist gemäß der zugeordneten Bestimmung der Anordnung nicht die Schicksalsbestimmung im Zeitlauf, sondern einzig die pure Zeitordnung, und umgekehrt ist die Beziehung der Erdenwelt zu den Gestirnen nicht die Verehrung astrologisch relevanter Mächte, sondern allein die beobachtende Erfassung dieser Zeitordnung in der Zeitrechnung!“ Steck ²1981, 109. Zum unpolemischen Charakter von Gen 1,14–18 vgl. auch Gertz 2009, 147f.

⁴ Vgl. Koch 1983, 746f., mit Verweisen auf weitere Belege.

⁵ Vgl. Gertz 2018, 55.

⁶ Die Wichtigkeit des fünften Schöpfungswerks Gen 1,14–18 wird auch durch seine zentrale Stellung im Aufriss des priesterschriftlichen Berichts, seine Ausführlichkeit (vgl. Gertz 2009, 145) sowie seinen kunstvollen Aufbau (vgl. Steck ²1981, 104–106) gespiegelt.

kultisch-religiösen Verbindung JHWHs zur Sonne, so die These v.a. O. Keels,⁷ hätte die Priesterschrift bei ihrer Konzeption kosmischer und kalendarischer Ordnung von dieser Verbindung deutlich Abstand genommen. Daher soll im folgenden Abschnitt die These Keels kurz skizziert und anhand einiger Texte diskutiert werden.

III. Solarisierung der Jerusalemer JHWH-Religion in vorexilischer Zeit?

Abgesehen von den Erwägungen, die die Religion Jerusalems in kanaanäischer Zeit betreffen und bereits hier nicht zuletzt aufgrund ägyptischer Einflüsse eine enge Verbindung zu solaren Elementen sehen,⁸ stützt Keel seine Argumentation zugunsten einer Solarisierung der JHWH-Religion insbesondere auf den sog. Tempelweihspruch in 1.Kön 8,12f. Der Text hat nach dem MT allerdings gar keinen Bezug zur Sonne:

Damals sprach Salomo: JHWH hat gesagt, er wolle im (Wolken-)Dunkel wohnen. Ich habe Dir eine Wohnung gebaut, eine Wohnstatt für dein ewiges Bleiben.

Zunächst ist festzuhalten, dass 1.Kön 8 insgesamt ein Text ist, der in zahlreichen Passagen sowohl priesterschriftliche als auch deuteronomistische Theologie voraussetzt.⁹ Auch der nähere Kontext von V.12f rezipiert pentateuchisches Material. Insbesondere V.10f spielen deutlich auf Ex 40,34f an: Die Wolke (*‘ānān*) erfüllt die Stiftshütte bzw. den Tempel, die bzw. den Mose bzw. die Priester nicht

⁷ Vgl. Keel 2007, 267–286. Eine bündige Aufarbeitung der Forschung zur Verbindung JHWHs mit der Sonne in 1.Kön 8 bietet Arneth 2000, 1–17. Vgl. (u.a.) auch Leuenberger 2011, 44–47.

⁸ Vgl. Keel / Uehlinger 1994, 275f. Kritisch: Knauf 2016, 210.

Es steht in diesem Zusammenhang natürlich außer Frage, dass die Sonne eisenzeitlich ikonographisch und im Onomastikon alttestamentlicher Personennamen eine Rolle spielt. Belege bei: Leuenberger 2011, 47–55. Die Frage ist indes, ob sich anhand der zumeist in Anschlag gebrachten Texte, zuvorderst 1.Kön 8,12f, die insbesondere von O. Keel vorgetragene These halten lässt.

⁹ Mathys 1994, 60, nennt das Kapitel 1.Kön 8 treffend „theologisches Kompendium“. Mathys untersucht dabei v.a. den hinteren Teil des Kapitels (V.22ff). Doch auch der vordere Teil, an den sich der Tempelweihspruch anschließt (V.3–11), weist zahlreiche Beziehungen zu Ex 25ff; 30ff; 40; Dtn 31auf und es ist zweifelhaft, ob sich hier auf literarkritischem Wege eine ältere, womöglich vorexilische Version erheben lässt. Vgl. Mathys 1994, 52 mit Anm. 9.

mehr betreten können, weil die Herrlichkeit JHWHs (*k^ebôd jhwh*) den Raum erfüllt (*ml'*). Insofern dürfte die Formulierung in V.11 mit *'ărāpæi* („Wolkendunkel“) den Parallelbegriff *'ānān* („Wolke“) aus V.10 aufnehmen (vgl. Dtn 4,11; 5,22; Hi 38,9; Ps 97,2; Jo 2,2; Zef 1,15) und auch im Sinne von Ex 40 fortführen: JHWH war im Zusammenhang des Sinaigeschehens bereits in Ex 20,21 als unnahbarer, im Wolkendunkel (*'ărāpæi*) verborgener (Wetter-)Gott¹⁰ vorgestellt worden, der schließlich durch seine in eine Wolke gehüllte *kābôd* ins Heiligtum einzieht. Insofern ist es nur konsequent, wenn diesem Gott ein Haus gebaut wird, dessen fensterloser *d^ebîr* die eigentliche göttliche Wohnstatt bildet (1.Kön 6,19ff). Die äußeren Bedingungen des Sinai/Horeb werden so – natürlich redaktionell – auf das Heiligtum in Jerusalem übertragen. Inhaltlich schließen V.12f damit gut an den vorangehenden Zusammenhang an, und es spricht angesichts dieses Befundes m.E. wenig dafür, den Vers als eigenes, älteres Traditionsgut aus seinem Kontext herauszulösen. Der Bau des Heiligtums entspricht damit nicht nur den technischen Vorgaben, die der in Wolkendunkel gehüllte Gott am Sinai/Horeb (1.Kön 8,9) mitgeteilt hatte, sondern auch seinem Wesen.

Ein das Thema „Dunkelheit“ kontrastierender¹¹ Bezug zur Sonne findet sich indes in der Septuaginta, die damit auch einen deutlich längeren Text bietet (III Reg 8,53a):

Damals sprach Salomo über das Haus, als er seinen Bau vollendet hatte: ‚Die Sonne hat im/am Himmel bekannt gemacht¹² der Herr. Er hat gesagt, er wolle im Dunkel wohnen. Baue mein Haus, ein erhabenes Haus für dich, um von neuem darin zu wohnen. Siehe, steht dies nicht im Buch der Lieder.

An dieser Stelle soll nicht der gesamte V.53a besprochen werden,¹³ sondern lediglich derjenige Teil, der von der Sonne handelt. O. Keel rekonstruiert eine

¹⁰ Vgl. zu den religionsgeschichtlichen Implikationen des in Wolkendunkel gehüllten Wettergottes Hartenstein 2007, 55–57.

¹¹ Vgl. Hartenstein 2007, 60–65, mit Beispielen zu diesem Kontrastpaar (Wettergott vs. Sonnengott) aus der alttestamentlichen Umwelt. Für das Alte Testament selbst kann lediglich Ez 32,7f angeführt werden.

¹² Der Lukianischen Rezension (ἔστησεν statt ἐγγώρισεν) folgen zahlreiche Ausleger; sie findet sich auch noch in der Lutherbibel 2017, die den Halbvers ebenfalls bietet (wenngleich mit einem Asteriskus versehen). Auch der Kommentar Septuaginta Deutsch, vgl. Karrer / Kraus 2011, 913, geht davon aus, dass der Text der LXX in vergleichbarer Weise zu konjizieren sei (und der längere Text der LXX mit κύριος als Subjekt eine gegenüber dem MT ältere Lesart biete. S. im Folgenden).

¹³ Vgl. die Zusammenfassung der Diskussion bei Rösel 2009, 406–410, 410–415.

Vorlage, die einige Eingriffe in den griechischen Text aufweist:¹⁴ Zunächst sieht O. Keel in ἥλιον das eigentliche Subjekt des Stichos: „Die Sonne hat vom Himmel her bekannt gemacht“. Direktes Objekt sei nun nicht der „Herr“, sondern die Aussage: κύριος εἶπεν τοῦ κατοικεῖν ἐν γνόφῳ, die dann den nächsten Stichos einleite und folgendermaßen übersetzt wird: „JHWH hat gesagt, er wolle im Dunkeln thronen.“¹⁵ Er begründet diesen Wechsel von Subjekt und Objekt mit der in der hebräischen Satzstellung unüblichen Voranstellung des Objekts „Sonne“ und der Schlussposition des Subjekts der „Herr“ im Text der LXX. Sodann übersetzt er ἐν οὐρανῶ mit „vom Himmel her“ statt „im/am Himmel“. Letzteres ist problematisch, da ἐν οὐρανῶ kaum eine Richtungsangabe enthält, sondern eine Ortsangabe, die mit der „Sonne“ als Subjekt wenig sinnvoll ist: Die „Sonne“ würde am/im Himmel bekannt machen, dass der „Herr“ im Dunkel wohnen wolle. Auch die Änderung des Akkusativs ἥλιον in einen Nominativ erscheint willkürlich, weil die tatsächliche hebräische Vorlage nicht bekannt ist,¹⁶ und z.B. eine *nota accusativi* die Objektstellung der „Sonne“ am Beginn des Satzes markiert haben könnte (vgl. Ps 119,8; Koh 7,15; 8,9). Möchte man O. Keel auch bei dessen Rekonstruktion eines ältesten, vorexilischen Tempelweihspruchs nicht folgen, so ist gleichwohl klar, dass die LXX in III Reg 8,53a, wie in den Königebüchern nicht ungewöhnlich, eine andere Vorlage als der MT hatte.¹⁷ Wird der Akkusativ der LXX ἥλιον ernst genommen, dann bietet sie hier eine schöpfungstheologische Aussage, die nah bei Ps 19,5b steht: *laššæmæš šām ’ohæel bāhæm* („der Sonne setzte er ein Zelt bei ihnen“). Der in der LXX vorliegende Hell-Dunkel-Kontrast könnte damit auf eine Funktionsbeschreibung der Sonne zielen: Der selbst im Dunkel wohnende κύριος hat die Sonne am Himmel kenntlich/bekannt gemacht (ἐγνώρισεν), um ihr als sein herausragendes Schöpfungswerk bestimmte Funktionen zu übertragen: Sie verweist auf den κύριος selbst und dessen schöpferische Kraft (Sir 43,1–5) und ist zugleich „emblem and guarantor of the

¹⁴ Vgl. zum Folgenden Keel 2007, 268f.

¹⁵ Keel 2007, 269.

¹⁶ So rechnet Rösel 2009, 410, durchaus auch mit einem vorangehenden Textausfall in der griechischen Version.

¹⁷ Vgl. Rösel 2009, 410–412.

cosmic order“.¹⁸ M. Rösel hat für LXX III Reg 8 deutlich gemacht, dass sich der Text in einem „Bezugsgeflecht mit anderen Texten befindet“, wobei er vor allem auf die Anknüpfung an die Vorstellung eines präexistenten Heiligtums (Ex 15,17) und das Wohnen Gottes im Dunkel (Ex 20,21; 2.Sam 22,10) hinweist: „Die vom hebräischen Text her vorgegebene Aussage vom Wohnen Gottes wird also aufgenommen, aber auf das himmlisch-unanschauliche Wohnen gemünzt (...)“.¹⁹ Und für genau dieses in LXX III Reg 8 insinuierte himmlische Wohnen dürfte die Sonne das passende Symbol sein, nämlich als Abglanz der δόξα (*kābôd*) des κύριος (JHWHs).²⁰ Ein Beleg für ein ursprüngliches Sonnenheiligtum in Jerusalem ist LXX III Reg 8,53a demzufolge nicht,²¹ vielmehr ist zu vermuten, dass der vorliegende Text der LXX die zunehmende Bedeutung der Sonne seit der hellenistischen Zeit spiegelt.²²

Der bereits angesprochene Zusammenhang zwischen der Sonne bzw. dem Sonnengott als „Garanten der kosmischen Ordnung“ entspricht der Funktion des Sonnengottes als göttlicher Richter vor allem in akkadischen Texten. Insbesondere Ps 72 zeigt, dass diese Vorstellung auch dem Alten Testament nicht unbekannt war.²³ Der Text verbindet zum einen Leben und Wohlergehen des Königs (in der Überschrift wiederum Salomo) mit dem Bestand der Sonne (und des Mondes):

Er bleibe²⁴ vor der Sonne und vor dem Mond von Geschlecht zu Geschlecht (V.5).

Sein Name möge ewig sein, vor der Sonne sprosse²⁵ sein Name (V.17).

¹⁸ Gordon 1999, 387. Vgl. zum schöpfungstheologischen Aspekt auch Janowski 1999, 203, der aber von einem vorexilischen Phänomen, das in 1.Kön 8/III Reg 8 vorliege, ausgeht. S.u. Abschnitt 4.

¹⁹ Rösel 2009, 414.

²⁰ Vgl. Gordon 1999, 399, mit Beispielen

²¹ „The lack of evident traces of solar worship in Hebrew anthroponomy seems to indicate that the cult of the sun was not very popular in Syria-Palestine in the Iron Age, contrary to Egypt and to Mesopotamia.“ Lipiński 1999, 765.

²² Vgl. zu dieser Datierung Hartenstein 2007, 68. Rösel 2009, 414f, vermutet einen „polemischen Unterton“ bezüglich der Bedeutung solarer Kulte im ptolemäischen Ägypten. S. auch u. Abschnitt 4.

²³ Die Belege sind insgesamt indes eher spärlich. So konstatiert Tubach 2014, 238, dass es zur Rezeption der *š^edāqāh*-Tradition keiner Solarisierung bedurft habe.

²⁴ C. App. BH (LXX): *ʾrk hif*.

²⁵ Vgl. ¹⁸Ges., s.v. ׀ן.

Zum anderen ist der Psalm durch das Thema „Gerechtigkeit“ (*mišpāt* und *š^edāqāh/šædæq*) geprägt, die JHWH dem König verleihen möge, damit dieser in eben dieser Gerechtigkeit sein Volk und insbesondere die „Armen“ richte. Dabei ist der Text durchsetzt mit einer Armenfrömmigkeit (V.2.4.12–14), die in Kontrast zu Prosperität und Reichtum steht, die die Weltherrschaft des Königs mit sich bringt (V.5–11.15–17). So nimmt der Psalm Züge des Salomobildes auf, wie es in 1.Kön 3–10 überliefert ist, und verbindet es mit dem im Alten Orient toposhaften Gerechtigkeitsthema, das bereits im Codex Hammurabi die besondere Verpflichtung des Königs den Armen bzw. Schwachen gegenüber anspricht (CH Prolog I, 35–49). Gegenüber anderen Positionen, die in Ps 72 einen vorexilischen Krönungshymnus erkennen,²⁶ hat O. Loretz auf den anthologischen Charakter des Gesamttextes hingewiesen: „Es liegt folglich die Annahme nahe, dass im Abschnitt V.1b–14 die beiden Schichten [sc. „Gerechtigkeit des Königs (...) und Fruchtbarkeit der Natur“] ohne Zeitdifferenz auf redaktionellem Wege zu einer Einheit verbunden worden sind und der Autor sich bemühte, aus überlieferten Stoffen, aus Zitaten ein neues Gebilde zu schaffen, an das zwanglos in V.15–17 ein weiteres Zitat, das Fragment eines Inthronisationshymnus angeschlossen werden konnte.“²⁷ So sieht O. Loretz den Psalm als literarische Bemühung, „(...) einen König mit messianischen Attributen vorzustellen, auf den das Volk Israel, die Gemeinde der nachexilischen ‚Armen‘ und ‚Gerechten‘ (V.7), hoffnungsvoll blickt.“²⁸

Gleichwohl ist das Thema der Sonne auch im vorexilischen Juda nicht ganz unbekannt. Zunächst kann auf die Ikonographie verwiesen werden: Das wichtigste Beispiel dürften die zahlreichen Abbildungen geflügelter Sonnenscheiben oder Skarabäen auf Henkeln von Vorratskrügen aus hiskianischer Zeit sein. Diese Vorratsgefäße sind zugleich dem König zugeordnet (*Imlk*). O. Lipschits zufolge ist ihr Erscheinen unmittelbar mit der assyrischen Hegemonie über Juda verbunden: „The stamping of *Imlk* on storage-jar handles should, therefore, be viewed as part of the new economic and administrative

²⁶ Z.B. Arneth 2000, 96–108, der einen neuassyrischen Hintergrund des Psalms vermutet.

²⁷ Loretz 2003, 431.

²⁸ Ebd.

system that began in Judah under the rule of the Assyrians, with their encouragement and perhaps pressure to increase agricultural production in order to meet the annual quotes of tribute that it was required to pay to the empire.²⁹ Das gehäufte Auftreten von geflügelten Sonnenscheiben oder Skarabäen auf den entsprechenden Gefäßen kann daher kaum mit einer Solarisierung der JHWH-Religion in diesem Zeitraum verbunden werden, sondern muss vielmehr im Zusammenhang einer von den Assyryern oktroyierten politisch-ökonomischen Situation bewertet werden. Es wird daher kaum Zufall sein, dass die geflügelte Sonnenscheibe im Alten Testament selbst nur vereinzelt und nur nachexilisch (Mal 3,20 vgl. Rut 2,12) erscheint.³⁰

Der Ikonographie kann ein Text an die Seite gestellt werden, der ebenfalls wahrscheinlich assyrischen hegemonialen Kulturdruck spiegelt und sich im Bericht der Kultreform Josias, 2.Kön 23,11, findet:

Er [Josia] entfernte die Pferde, die die Könige Judas für die Sonne hingestellt hatten am Eingang des Hauses JHWHs bei der Kammer des Sarisen Natan-Melek beim Parwanhaus; auch verbrannte er die Sonnenwagen im Feuer.

Der Vers wird häufig zum ältesten Bestand des Reformberichts in 2.Kön 22 gerechnet.³¹ Zunächst ist festzuhalten, dass die Verbindungen von Pferden (*sûsîm...laššæmæš*) und Streitwagen (*markebôt haššæmæš*) jeweils mit der Sonne im Alten Testament sonst nicht begegnen³² und damit – anders als die Formulierung „im Feuer verbrennen“ (*šrp bā'eš* o.ä.) – auch nicht zum deuteronomistischen Begriffsrepertoire gehören. H. Spieckermann vermutet als Hintergrund der in V.11 geschilderten Maßnahme eine politisch-kultische

²⁹ Lipschits 2021, 131f.

³⁰ Vgl. Lauber 2013.

³¹ Vgl. u.a. Kratz 2000, 173, 193; Pakkala 2010, 226–228; Pietsch 2013, 397–411. Vgl. aber auch Levin 1984, 361 mit Anm. 38. Levin verortet den Reformbericht 2.Kön 23 vollständig in nachexilischer Zeit und vermutet für die Vorstellung der Sonnenwagen persischen Einfluss.

³² Lipiński 1999, 765, sieht den „feurigen Wagen mit feurigen Pferden“ (*rækæb 'eš w^esûsêj 'eš*), der Elija und Elischa in 2.Kön 2,11(ff) trennt, ehe Elija dann ein „Sturmwind“ (*s^e'ārāh*) gen Himmel transportiert, als engste Parallele zu den Sonnenwagen in 2.Kön 23,11. Der Text 2.Kön 2,11 zielt aber eher auf die Parallele in 2.Kön 6,17, wo dem Wagenheer der Aramäer die göttliche Streitmacht, bestehend aus „feurigen Pferden und Wagen“ (*sûsîm w^erækæb 'eš*), entgegensteht. Vgl. Galling 1956, 145–148, der an aramäischen Einfluss denkt (*rkb'!*). Zu bedenken wäre auch, dass der „Sturmwind“ in 2.Kön 2,11 (vgl. auch Jes 29,6, zusammen mit *qôl gādôl, sūpāh* und *'eš*) nicht in solare Zusammenhänge führt.

Einrichtung, die sich auf (neu-)assyrischen Einfluss zurückführen lasse. Er verweist insbesondere auf das *Tāmītu*-Ritual KAR 218, in dem Pferde, die als Zugtiere für Götterwagen (hier: Marduk) dienen sollten, übereignet werden. Im Hintergrund stehen, so Spieckermann, hochgestellte Funktionäre als Stifter der Pferde.³³ Insofern läge ein der oben skizzierten Thematik der Flügelsonne auf den *Imk*-Vorratsgefäßen vergleichbarer Sachverhalt vor, bei dem jeweils assyrischer Einfluss erkennbar wäre und daher auch im Fall der Sonnenwagen und -pferde kein Anhaltspunkt für eine solare Verehrung JHWHs im Jerusalemer Tempelkult in vorexilischer Zeit gegeben wäre.

Lässt sich somit keine Solarisierung der „offiziellen“ Jerusalemer JHWH-Religion in vorexilischer Zeit anhand der zur Verfügung stehenden Texte wahrscheinlich machen,³⁴ dann könnte der eingangs erhobene Befund der Priesterschrift für die nachexilische Zeit den Weg weisen: Der Sonne kam als *hammā'ôr haggādol* und Geschöpf JHWHs eine zuvorderst die Zeit ordnende und strukturierende Funktion zu. Sie diene, zusammen mit dem Mond und den Gestirnen, der Ermöglichung eines (Fest-)Kalenders. Dieser Funktion soll im Folgenden nachgegangen werden.

IV. Der solare Kalender im Judentum

„Im Prinzip lässt sich die Regel aufstellen, dass es keine Sonnenreligion mit der Sonne als höchstem Gott ohne einen Sonnenkalender gibt.“³⁵ Dieser einfachen, von J. Tubach formulierten, Regel nachgehend, führen die Spuren tatsächlich erst in die hellenistisch-römische Zeit.³⁶ Von Bedeutung ist zunächst das Astronomische Buch, das Eingang in den Äthiopischen Henoch gefunden hat (LXXII–LXXXII) und das auch fragmentenhaft in seinem aramäischen Originaltext in Qumran überliefert ist.³⁷ Das Astronomische Buch knüpft zum einen an den

³³ Vgl. Spieckermann 1982, 245–254. Speziell auch zur Flügelsonne: ebd., 254f.

³⁴ So auch Niehr 1990, 147f.

³⁵ Tubach 2014, 242.

³⁶ Vgl. Stern 2001, 3.

³⁷ Diese Texte sind unter dem Siegel 4QEnastr^{a–d} (= 4Q208–211) veröffentlicht: Milik 1976. Auch der im Äthiopischen Henoch überlieferte Text ist nicht vollständig und zudem in seinem Aufbau gestört. Das Werk bzw. seine ältesten Teile stammen wahrscheinlich aus dem 2. Jh. und es

priesterschriftlichen Schöpfungsbericht an, indem die Sonne als „großes Licht“ bezeichnet wird (LXXII 4),³⁸ zum anderen räumt der Text der Sonne aber eine deutlich größere Bedeutung bei als dem Mond und den anderen Gestirnen; denn bereits der das Buch einleitende Abschnitt LXXII stellt den Jahreskalender prinzipiell als zwölfmonatigen Sonnenkalender mit 364 Tagen vor. Es handelt sich hierbei um $12 \times 30 = 360$ Tage + 4 Epagomenen, die dann 364 (= 52×7 Tage nach dem Schema einer schöpfungsgemäßen Sieben-Tage-Woche mit dem Ziel der Sabbatfeier) Tage ergeben.³⁹ So schließt die Beschreibung des ganzjährigen Sonnenlaufs in LXXII 32: „Und das Jahr umfasst genau dreihundertvierundsechzig Tage.“⁴⁰ Die Sonne ist in LXXII dabei, wie M. Albani bemerkt, durchweg das „aktiv handelnde Subjekt“ der zeitlichen Strukturierung, so dass sie, über Gen 1,16 hinausgehend, ihre „Herrschaft“ nicht allein über den Tag, sondern das gesamte Jahr und damit auch über den (Fest-)Kalender ausübt. Diese Vorstellung findet sich auch im späteren Jubiläenbuch bei seiner Relecture des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts (II 9):

Und der Herr machte die Sonne zu einem großen Zeichen über der Erde für Tage und Sabbate und für Monate und Feste und für Jahre und für Jahrwochen und für Jubiläen und für alle Zeiten der Jahre.⁴¹

Auch das Jubiläenbuch (VI 29–32) beschreibt das Jahr als Ablauf von exakt 52 Wochen, was zu Folge hat, dass jedes bestimmte Datum immer auf denselben Wochentag fällt – und gleichzeitig eine immer stärkere Abweichung vom ca. 365 Tage umfassenden tropischen Jahr (wie es etwa dem Julianischen Kalender zugrunde liegt) erfolgt. Der 364-Tage-Kalender ist anscheinend in Qumran bzw. von der hinter den entsprechenden Texten stehenden Gemeinschaft befolgt worden. Das zeigen etwa 4QMMT (4Q 394–399), die Sabbatopferlieder (4Q400–407/11Q5–6), 11QPs^a u.a.⁴² Die vorliegende Evidenz könnte darauf hindeuten,

enthält die bislang genauesten kalendarischen Ausführungen des Judentums vor der Zeitenwende. Zu Einleitungsfragen s. Uhlig 1984, 635–637; Albani 1994, 38–41.

³⁸ Vgl. Nickelsburg / VanderKam 2012, 421. Auch hier (LXXII 5) dient ein (Streit-)Wagen als Transportmittel der Sonne.

³⁹ Vgl. Albani 1994, 49–51.

⁴⁰ Übersetzung: Uhlig 1984, 643.

⁴¹ Übersetzung: Berger 1981, 326, mit weiteren Parallelen.

⁴² Zu anderen in Qumran überlieferten (lunisolaren) Kalendersystemen vgl. Stern 2001, 11–14.

dass „dieses ideal-schematische Kalendersystem [...] in spätsraelischer Zeit eine weite Verbreitung gehabt haben [muss].“⁴³ Der Blick in das Astronomische Buch zeigt, dass sich dieses System kaum aus der alttestamentlichen Tradition herleiten lässt; es stammt vielmehr aus Babylonien, wobei in Anbetracht eines Jahreskalenders von 360+4 Tagen insbesondere die babylonische Serie MUL.APIN, ein kanonischer Text, der bis in die hellenistische Zeit hinein kopiert wurde,⁴⁴ in Betracht zu ziehen ist: „AB [i.e. the Astronomical Book] represents the outcome of a traditional corpus of Mesopotamian astronomy, which had developed in the second-first millennia BCE. This wisdom was codified and standardized around the turn of the first millennium, in the form of the astronomical compendia Mul.Apin and Enūma Anu Enlil and a host of related documents.“⁴⁵ Die Serie MUL.APIN zielt dabei letztlich als „idealer (360-Tage-)Kalender“ auf die Verlässlichkeit der nach den astronomischen Ausführungen folgenden Omina,⁴⁶ während das Astronomische Buch auf das Ideal der Sabbatheiligung fokussiert, die ja mit dem fixen kalendarischen System der 360+4 Tage gegeben ist.⁴⁷ Wenngleich MUL.APIN in Bezug auf astronomische Beobachtungen deutlich differenzierter ist als das Astronomische Buch,⁴⁸ so kommt dem Sonnenumlauf auch hier als Maßstab der Einteilung des Jahres in vier Jahreszeiten (IIGapA1–7; II i 9–24), zwölf Monate (II i 9–24) und 360 Tage (I iii 49f) eine zentrale Bedeutung zu.⁴⁹

⁴³ Albani 1994, 296, mit weiteren Beispielen Anders: Stern 2001, 4, 14f., der auf die geringe Praktikabilität dieses Kalendersystems verweist.

⁴⁴ Vgl. Watson / Horowitz 2011, 6f.

⁴⁵ Ben-Dov 2014, 2. Vgl. auch Albani 1994, 187–190; Horowitz 1998, 184f; Ossendrijver 2009, 59–64.

⁴⁶ Vgl. Watson / Horowitz 2011, 121f.

⁴⁷ Vgl. Albani 1994, 189.

⁴⁸ Vgl. Uhlig 1984, 635.

⁴⁹ Angaben nach Watson / Horowitz 2011; vgl. Albani 1994, 178f. Die Rezeption mesopotamischer Vorstellungen aus dem Umkreis von MUL.APIN findet sich noch in der rabbinischen Literatur. Weidner 1931, 171 Anm. 7, hat auf eine Parallele zum Babylonischen Talmud (Pesachim IX) hingewiesen, wo die Bahnen der Sonne gemäß den vier Jahreszeiten beschrieben werden: „In vier Bahnen wandelt die Sonne: im Nisan, Ijjar und Siwan wandelt sie über den Bergen, um die Schneemassen zu schmelzen, Tamuz, Ab und Elul wandelt sie über dem Kontinent, um die Früchte zu reifen; Tišri, Marḥešwan und Kislev wandelt sie über den Gewässern, um die Flüsse zu trocknen; Tebeth, Šebat und Adar wandelt sie über der Wüste, damit die Saaten nicht verdorren.“ Übersetzung: Goldschmidt 1930, 611.

Bekanntermaßen werden die Gestirne in der babylonischen Tradition nicht als aktiv handelnde Göttinnen und Götter angesehen, sondern folgen „astralisiert“ dem Willen Marduks, der so die einheitliche Funktion des Kosmos garantiert (Ee V 1–4):

Er [Marduk] schuf den himmlischen Standort für die großen Götter und errichtete die Sternbilder, die Muster für die Sterne. Er bestimmte das Jahr, entwarf seine Grenzen; 12 Monate je 3 Sterne schuf er.⁵⁰

Die so im Mythos gespiegelte Erkenntnis der Berechenbarkeit kosmischer Erscheinungen ermöglicht eine verlässliche Astronomie in Bezug auf die Ausübung des Kultes und der Erstellung von Omina. Vergleichbares findet sich auch in Gen 1,14–18. J. Gertz spricht dabei mit Blick auf die Rezeption babylonischer Vorstellungen (die sich *mutatis mutandis* ja auch bereits im vorsokratischen griechischen Raum finden) im Alten Testament von einer „*scientific community*“, die als Trägerschaft des geistigen Austausches anzusehen sei: „Wie dem auch sei, der priesterliche Verfasser von Genesis 1 war wie die ionischen Naturphilosophen oder die assyrischen Beschwörungspriester Teil einer *scientific community* die ihre wesentlichen Anregungen aus der Natur- und Himmelskunde Mesopotamiens erhalten hat.“⁵¹ In der kulturell noch stärker vernetzten hellenistischen Zeit dürften daher die skizzierten Übernahmen der in diesen *scientific communities* tradierten mesopotamischen Vorstellungen in den jüdisch geprägten Kulturraum erfolgt sein. Der Sonne kam dabei einerseits als göttliche Schöpfung (Gen 1,14–18), andererseits als „emblem and guarantor of the cosmic order“⁵² eine zentrale und durchaus aktive Bedeutung zu. M.E. hat auch der Text 1.Kön 8,12f/III Reg 8,53a, wie bereits angedeutet, in dieser Zeit seine längere, um die Sonne erweiterte, Form bekommen, die dem oben zitierten Jub II 9 entspricht: Der selbst unzugängliche (transzendente) JHWH macht die Sonne „am Himmel bekannt“, um die Möglichkeit zu schaffen, die von ihm gesetzten (kalendarischen) Ordnungen befolgen zu können.

⁵⁰ Übersetzung: W.G. Lambert 1994, z.St.

⁵¹ Gertz 2009, 155 (kursiv dort).

⁵² S.o. Anm. 18.

V. Ausblick: Die Fußbodenmosaiken von Hamat Tiberias, Bet Alpha und Sepphoris

Der solare Kalender ist in der jüdischen Überlieferung mit dem Ende des ersten Jh.s n.Chr. weitestgehend verschwunden und durch einen lunaren Kalender verdrängt worden. Gleichzeitig verbreitete sich mit der römischen Herrschaft deren (solarer) Julianischer Kalender, so dass der (lunare) jüdische Kalender zu einem kulturellen Distinktionsmarker wurde: „This preference for a lunar calendar suggests perhaps a deliberate attempt, on the part of first-century Jews, to distinguish themselves from Roman culture and the increasingly expanding Graeco-Roman world. By contrast with the Persian, Seleucid, and Hasmonaean periods, when the adoption of the Babylonian calendar signified the Jews' integration into the dominant Near Eastern culture, in the Roman period the same lunar calendar (formerly Babylonian, now Jewish) became to the Jews a marker of cultural difference. However deliberate this may have been, it remains at least an undeniable fact that by the end of the first century CE, the lunar calendar had become to the Jews an indicator of their distinct identity.“⁵³ Interessanterweise bilden die Synagogen von Hamat Tiberias, Bet Alpha und Sepphoris (3.–5. Jh. Jh. p.) auf ihren Fußbodenmosaiken jeweils den Sonnenwagen des *Sol Invictus*⁵⁴ zentral inmitten des Zodiaks und den symbolisierten vier Jahreszeiten ab. H.P. Stähli hat vermutet, dass es sich hierbei um eine Anspielung auf das Motiv der auch im Alten Testament bekannten (solaren) Gerechtigkeit JHWHs handele.⁵⁵ Die Verbindung von Sonne und höchstem Richteramt ist in der Tat ein wichtiges Motiv in der gesamten altorientalischen Tradition,⁵⁶ doch insbesondere der Zodiak weist auf einen eher kalendarischen Hintergrund der Abbildung, da der das astronomische Jahr beschreibende Tierkreis bereits seit achämenidischer Zeit in Babylonien vor allem zur Erstellung von Horoskopen diente.⁵⁷ So könnte

⁵³ Stern 2001, 45.

⁵⁴ Vgl. den „Sonnenwagen“ im Astronomischen Buch LXXII 5. S.o. Anm. 38.

⁵⁵ Vgl. Stähli 1985, 50. S. auch o. Anm. 21.

⁵⁶ Vgl. zusammenfassend Ossendrijver 2009, 57.

⁵⁷ Vgl. Ossendrijver 2009, 64f.

man angesichts des ikonographischen Kontexts auf den Mosaikfußböden, jeweils mit Toraschrein und Menorot (s. Abb. 1 und 2),⁵⁸ im Sinne des bisher Gesagten folgern, dass die von Gott geschaffene Sonne die Herrschaft über die kalendarische Zeit erhalten hat. Ob damit im jüdischen Kontext des 3.–5. Jh.s n. Chr. eine (adaptierende⁵⁹) Akzeptanz des Julianischen Kalenders oder sogar eine bekenntnishafte Reminiszenz an die solare Kalendertradition im Judentum im Blick ist, lässt sich anhand des in den Blick genommenen Befundes indes nicht sagen.



Abb. 1: Mosaik von Hamat Tiberias, © A. Bortz



Abb. 2: Mosaik von Bet Alpha, © A. Bortz

⁵⁸ Abb. 1 (Foto: A. Bortz) zeigt das Mosaik von Hamat Tiberias, Abb. 2 (Foto: A. Bortz) dasjenige von Bet Alpha.

⁵⁹ Sukenik 1932, 36 mit Anm. 1, verweist auf die (spätere) Deutung des Sonnenwagenmotivs in den Pirke R. Eliezer.

Literaturverzeichnis

- Albani, M., 1994, *Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch* (WMANT 68), Neukirchen-Vluyn
- Arneht, M., 2000, „Sonne der Gerechtigkeit“. Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72 (BZABR 1), Wiesbaden
- Ben-Dov, J., 2014, A Jewish Parapegma? Reading 1 Enoch 82 in Roman Egypt, in: S. Stern / C. Burnett (Hgg.), *Time, Astronomy, and Calendars in the Jewish Tradition. Texts and Studies*, Leiden / Boston, 1–26
- Berger, K., 1981, *Das Buch der Jubiläen* (JSHRZ 3,2), Gütersloh
- Galling, K., 1956, Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias, *ZTHK* 53, 129–148
- Gertz, J.C., 2009, Antibabylonische Polemik im priesterlichen Schöpfungsbericht?, *ZThK* 106, 137–155
- , 2018, *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11* (ATD 1), Göttingen
- Goldschmidt, L., 1930, *Der Babylonische Talmud, Erubim / Pesahim / Šeqalim*, Berlin
- Gordon, R.L., 1999, Art. Helios, ²DDD, 394–401
- Hartenstein, F., 2007, Sonnengott und Wettergott in Jerusalem? Religionsgeschichtliche Beobachtungen zum Tempelweihspruch Salomos im masoretischen Text und in der LXX (1Kön 8,12f//3Reg 8,53), in: J. Männchen (Hg.), *Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden* (Jes 56,7). *Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult*, FS T. Willi, Neukirchen-Vluyn, 62–69
- Horowitz, W., 1998, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake
- Janowski, B., 1999, JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit, in: Ders., *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2*, Neukirchen-Vluyn, 192–219
- Karrer, M. / Kraus, W. (Hgg.), 2011, *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, in Zusammenarbeit mit E. Bons, Bd. 1, Stuttgart
- Keel, O. / Uehlinger, C., 1994, Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem, in: W. Dietrich / M.A. Klopfenstein (Hgg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 269–306
- Keel, O., 2007, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus* (OLB IV,1), Göttingen
- Knauf, E.A., 2016, *1 Könige 1–14* (HThKAT), Freiburg / Basel / Wien
- Koch, K. 1983, Art. $\tau\upsilon\iota\mu$ *ThWAT* 4, 744–750
- Kratz, R.G., 2000, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen
- Lambert, W.G. et al., 1994, *Weisheitstexte, Mythen und Epen. Mythen und Epen II* (TUAT III,4), Gütersloh
- Lauber, S., 2013, Art. Flügelsonne, *WiBiLex* (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/78862/>, letzter Zugriff 29.06.2023)
- Leuenberger, M., 2011, *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im Alten Israel* (FAT 76), Tübingen
- Levin, C., 1984, Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk, *ZAW* 96, 351–371
- Lipiński, E., 1999, Art. Shemesh, ²DDD, 764–768
- Lipschits, O., 2021, *Age of Empires. The History and Administration of Judah in the 8th–2nd Centuries BCE in Light of the Storage-Jar Stamp Impressions* (Mosaics: Studies in Ancient Israel 2), Tel Aviv
- Loretz, O., 2003, *Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter. Der „Rechtsfall“ des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten* (AOAT 290), Münster
- Mathys, H.-P., 1994, *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit* (OBO 132), Freiburg (Schweiz) / Göttingen
- Milik, J.T., 1976, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Cave 4*, Oxford

- Nickelsburg, G.W.E. / VanderKam, J.C., 2012,, 1 Enoch 2. A Commentary on the Books of 1 Enoch Chapters 37–82, Hermeneia, MS
- Niehr, H., 1990, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext der syrisch-kanaanäischen Religion des 1. Jahrtausends v.Chr. (BZAW 190), Berlin / New York
- Ossendrijver, M., 2009, Die Sonne im Alten Orient – Konzeptionen zwischen Mythos und Wissenschaft, in: A. Bärnreuther (Hg.). Die Sonne. Brennpunkt der Kulturen der Welt, Berlin, 55–65
- Pakkala, J., 2010. Why the Cult Reforms in Judah Probably Did not Happen, in: R.G. Kratz / H. Spieckermann (Hgg.), One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives (BZAW 405), Berlin / New York, 201–235
- Pietsch, M., 2013, Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit (FAT 86), Tübingen
- Rösel, M., 2009, Salomo und die Sonne. Zur Rekonstruktion des Tempelweihspruchs in I Reg 8,12f., ZAW 121, 402–417
- Spieckermann, H., 1982, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129), Göttingen
- Stähli, H.P., 1985 Solare Elemente im Jahwegauben des Alten Testaments (OBO 66), Freiburg (Schweiz) / Göttingen
- Steck, O.H., 1981, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Gen 1,1– 2,4a (FRLANT 115), Göttingen
- Stern, S., 2001, Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar, 2nd Century BCE to 10th Century CE, Oxford
- Sukenik, E.L., 1932, The Ancient Synagogue of Bet Alpha. An Account of the Excavations Conducted on Behalf of the Hebrew University Jerusalem, Jerusalem
- Tubach, J., 2014, Jahwe und die Sonne, in: J. Kotjatko-Reeb et al. (Hgg.), Nichts Neues unter der Sonne? Zeitvorstellungen im Alten Testament, FS. E.-J. Waschke (BZAW 450), Berlin / Boston, 229–253
- Uhlig, S., 1984, Das äthiopische Henochbuch (JSHRZ 5,6), Gütersloh
- Watson, R. / Horowitz, W., 2011, Writing Science before the Greeks. A Naturalistic Analysis of the Babylonian Astronomical Treatise MUL.APIN (Culture and History of the Ancient Near East 48), Leiden / Boston
- Weidner, E., 1931, Der Tierkreis und die Wege am Himmel, AfO 7, 170–178

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Mosaik von Hamat Tiberias, © A. Bortz

Abb. 2: Mosaik von Bet Alpha, © A. Bortz