

M. Bauks / M. Pietsch / M. Weingärtner (Hg.)

(Vor)Formen und Funktionen  
enzyklopädischen Wissens im alten  
Israel und den angrenzenden Kulturen

Symposium zu Ehren von  
Prof. Dr. Klaus Koenen

am Fachbereich 01,  
Katholische und Evangelische Theologie der  
Johannes Gutenberg-Universität Mainz  
am 16. & 17. Juni 2022

Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart 2024

<https://doi.org/10.23768/ENZYKLOPAEDIE.GESAMT>

# Inhaltsverzeichnis

*Michaela Bauks*

Einleitung in den Tagungsband: (Vor-)formen enzyklopädischen Wissens 2–13

*Siegfried Kreuzer*

Entstehung, Verwendung und Reihenfolge des Alphabets 14–45

*Joachim Friedrich Quack*

Semantisch oder phonetisch?  
Zu den Sortierungssystemen ägyptischer Listen 46–61

*Erasmus Gaß*

„Es nimmt kein Ende mit dem vielen Bücherschreiben“ (Koh 12,12).  
Bibliotheken in hellenistischer und frühromischer Zeit 62–96

*Wolfgang Zwickel*

Beamten- und Schreiberwissen im Alten Israel: Grundlagen der Ausbildung  
und täglicher „Geheimdienst“ im königlichen Auftrag 97–129

*Sebastian Grätz*

JHWH, die Sonne und der Kalender 130–145

*Michael Pietsch*

*Terra sancta*. Karten als Medien des Wissenstransfers 146–174

*Markus Saur*

Formen der Wissensorganisation in der  
alttestamentlichen Weisheitsliteratur 175–185

*Jürgen van Oorschot*

Von der Eigenart alttestamentlichen Erkennens 186–203

*Verzeichnis der Autorinnen und Autoren* 204

# Einleitung in den Tagungsband: (Vor)formen enzyklopädischen Wissens

*Michaela Bauks*

## **I. Einführung in das Thema**

Wissenssicherung, Wissensordnung und Wissensverarbeitung sind entscheidende Faktoren einer Gesellschaft. Wie Wissen entsteht und wie es durch die Jahrhunderte gespeichert, erweitert und vermittelt wird, unterliegt einem großen historischen Wandel. Es handelt sich dabei um Prozesse, die durch Meilensteine in der medialen Entwicklung gekennzeichnet sind, so z.B. die Entwicklung von Schrift generell, des phonematischen Alphabets im 2. Jt. v.Chr., des handschriftlichen Codex im 4. Jh. n.Chr. und des Buchdrucks mit beweglichen Lettern im 15. Jh. n.Chr. (Johannes Gutenberg). Mit der Digitalisierung der Printmedien im 21. Jahrhundert und der Globalisierung von Wissenskommunikation und Wissensspeicherung hat dieser Prozess eine neue Phase des Wissens in der Menschheitsgeschichte erreicht. Diese Umschwünge bedingen nicht nur eine veränderte Wahrnehmung und Aufbereitung von Wissen, sondern beeinflussen auch das Wissen selbst in der Kategorisierung des Vorgefundenen.

Das Thema der Tagung umfasst also epistemische, materiale wie auch wissenschaftliche Aspekte. Der Fokus liegt auf Wissensaspekten in antiker religiöser Literatur unter Berücksichtigung der Bibelwissenschaften, Archäologie, Altorientalistik und Ägyptologie, also Literaturen, die große Teile des Weltwissens der Antike repräsentieren. Ihr religiöser Impetus erhebt den Anspruch der Sinndeutung und damit der Interpretation des Wissens, um zu einer umfassenden Vorstellung von Welt, Mensch und Gott / Göttern zu gelangen. Die kulturprägende Kraft, die von dieser Wissensbildung, Wissensspeicherung und Wissensvermittlung ausgeht, wirkt bis in unsere Gegenwart. Durch menschliches Nachdenken

reflektiert wird neues Wissen generiert, welches gespeichert und vermittelt werden will. So liegt es nahe, nach einem umfassenden Wissen, dem umfassenden Überblick, eben dem „Enzyklopädischen“ zu streben.

Enzyklopädische Wissensvermittlung ist als ein historisches Phänomen zu verstehen, das im 16./17. Jh. n.Chr. aufkam. Seinen Höhepunkt erreichte es im 18./19. Jh. Der Begriff *encyclopaedia*, ein neulateinisches Kompositum, das sich vom griechischen *enkýklos paideía* ableitet, ist durch „die im Kreis laufende Bildung“, d.h. umfassende Bildung<sup>1</sup> zu übersetzen. Es geht bei diesem seit dem 3. Jh. v.Chr. belegten Konzept um die Allgemeinbildung. Für den römischen Rhetor Marcus Fabius Quintilianus (1. Jh. n.Chr.) ist es ein Ensemble von Bildungsinhalten, das, in der römischen Tradition *orbis disciplinarum* genannt, bei Marcus Terentius Varro (1. Jh. v.Chr. *Disciplinarum libri IX*) in den *Artes liberales* bzw. beim spätantiken Martianus Capella (5./6. Jh. n.Chr.) in den *sieben Freien Künsten* formalisiert wurde. Der Begriff *enkyklopaideía* selbst findet sich wohl erstmals 1490 in einem Brief an den Florentiner Humanisten Poliziano.<sup>2</sup>

Als erste Universalenzyklopädie ist das Werk des kroatischen Kanonikers Paul Scaliger *Encyclopaedia seu orbis disciplinarum tam sacrarum quam prophanarum epistemon* (1559) zu nennen sowie das Werk des Theologen und Philologen Matthias Martini, *Idea methodica et brevis encyclopaediae, seu adumbratio universitatis* (1606).<sup>3</sup> 1620/30 publizierte der calvinistische Theologe Johann Heinrich Alsted die siebenbändige *Encyclopaedia Cursus Philosophici*, die eine „methodische Vereinigung aller Dinge, die der Mensch im Leben lernen kann“ aus Theologie, Jurisprudenz, Medizin und den *Artes mechanicae* vorlegt.<sup>4</sup>

In der frühen Neuzeit waren die Werke als Kompilations- bzw. Exzerptliteratur (Florilegien und Kommentare) oder aber als didaktisch aufbereitetes Propädeutikum konzipiert und dienten dem Aufbau von Gelehrtenwissen.

---

<sup>1</sup> Vgl. W. Pape, GDHW, Bd. 1, 711, <http://www.zeno.org/Pape-1880/K/Pape-1880----01-0711> (Zugriff 8.5.2024).

<sup>2</sup> Vgl. Gierl 2019, 1.

<sup>3</sup> Nüssel 2019, 1.

<sup>4</sup> Gierl 2019, 1–2.

Zur Zeit der Aufklärung erfuhr das Konzept einen Universalisierungsschub, im Zuge dessen auch das empirische Sachwissen und die sich ausdifferenzierenden Naturwissenschaften eine besondere Aufwertung erfuhren. Monumental zu nennen ist das *Grosse vollständige Universal-Lexicon* des Verlegers Johann Georg Heinrich Zeder mit 288.000 Einträgen in 68 Bänden, das 1732–1754 erschien. Einschlägig wurde die *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers par une Société de Gens de Lettres* von Denis Diderot und Jean-Baptiste le Rond d'Alembert (1751–1772).



**Abb. 1:** Denkmal Denis Diderot, Place Denis Diderot in Langres (Frédéric Auguste Bartholdi, 1884), © Collection Gisèle Peter

Die Enzyklopädie enthielt Beiträge gelehrter Persönlichkeiten ihrer Zeit, die namentlich als Autoren genannt wurden. Sie umfasst 71.818 Artikel und 2885 Tafeln in insgesamt 28 Bänden zuzüglich 7 Supplementbänden, die das Wissen aus den Gebieten von „Gedächtnis“ (d.h. Geschichte), „Vernunft“ (d.h. Philosophie) und „Imagination“ (d.h. Dichtung) z.Zt. der französischen Aufklärung abbilden.

Dank ihr wurde das Alphabet zum bestimmenden Gliederungssystem für die Wissensorganisation, was die enzyklopädische Darstellung von Wissen bis heute prägt.<sup>5</sup>

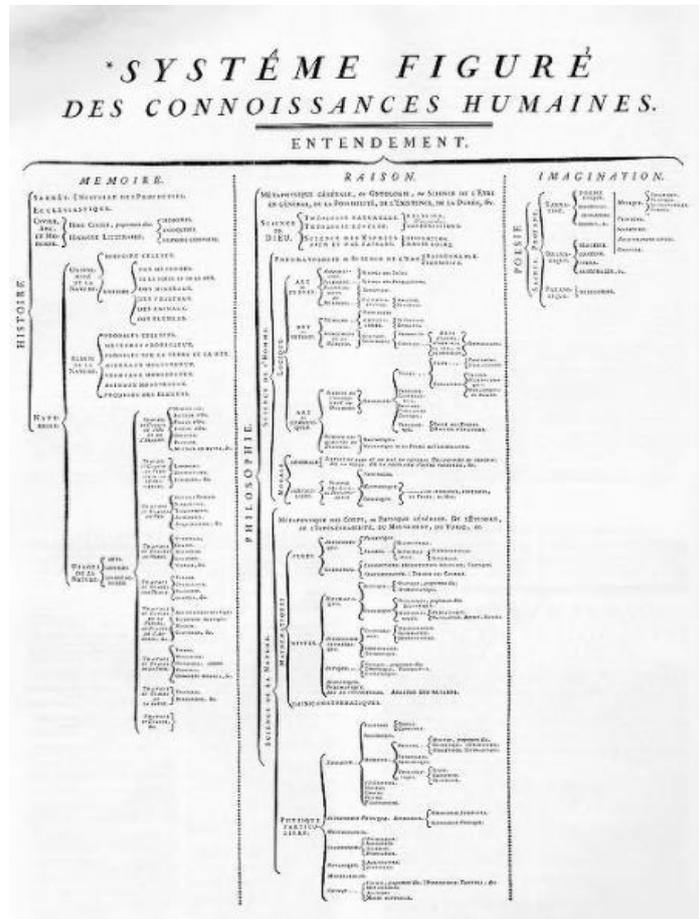


Abb. 2: Encyclopédie I, Tafel LII Système Figuré des Connoissances Humaines

Allerdings bildet diese Art der alphabetischen Konzeption und Anordnung enzyklopädischen Wissens in der antiken Wissensordnung noch die Ausnahme.<sup>6</sup> Daraus resultiert die Frage, welche alternativen Strategien für die Wissensorganisation in den antiken Kulturen entwickelt worden sind?

<sup>5</sup> Vgl. Encyclopédie I, Tafel LII.

<sup>6</sup> Eine verbreitete Form mit strukturgebender bzw. ordnender Funktion bildet das Akrostichon, das in mesopotamischen Hymnen und der „Babylonischen Theodizee“ (7. Jh. v.Chr.; TUAT III,143–157) begegnet sowie in biblischen Psalmen (Ps 37; 111; 112; 119; Klgl 1–4 u.a.) bzw. weisheitlichen Texten (Sir 51,13–20), welche das Alphabet zur organisatorischen Grundlage nehmen (vgl. Koenen 2013, § 2; vgl. Carr 2005, 125 zur mnemotechnischen Funktion; vgl. dazu auch Demsky 2003, 362–365). S. vertiefend den Beitrag von Kreuzer in diesem Band.

Als einschlägiges Beispiel sei hier die Listenwissenschaft genannt, wie sie in der ägyptischen, mesopotamischen, frühgriechischen Literatur und vereinzelt auch in den Texten des Alten Testaments begegnet. Selbst wenn die Form der Liste erst einmal einen recht additiven Erkenntnisstil vermuten lässt, zeigt sie einerseits Bestrebungen der Inventarisierung der existenten Welt.<sup>7</sup> Andererseits lassen die Listen in ihrer Aufstellung ein Streben nach Erkenntnis und Wahrheit erkennen und gehen darin über das Additive weit hinaus. Sie präsentieren gewissermaßen die Sammlung dessen, was zu untersuchen und auszuführen bleibt. Die Untersuchungen und ihre Synthesen selbst wurden hingegen mündlich vermittelt und sind uns folglich nicht überliefert. So lässt sich mit Wolfram von Soden feststellen: „Die sumerische ‚Wissenschaft‘ [im 3./2. Jahrtausend v.Chr.] ist also, soweit sie literarisch faßbar ist, eine reine Listenwissenschaft, die ihre Erkenntnisse nicht in Sätzen *formuliert*, sondern, ohne sie als solche auszusprechen, in Form von Listen *dokumentiert*.“<sup>8</sup> Die Rekonstruktion der Logik einer solchen epistemischen Praxis ist kompliziert und bedarf des Vergleichs mit den literarischen Texten, um die ursprüngliche Funktion besser zu erfassen. Dafür ist wiederum ein eigenes Instrumentarium wichtig, welches Eva Cancik-Kirschbaum als binäre Aussageformen, begriffliche Konkretisierungen (z.B. von Omenbefunden) oder mythologische Explikationen spezifiziert.<sup>9</sup> Besonderes Interesse kommt in unserem Kontext einem vierten Instrument, der Organisationsstruktur zwei-sprachiger Listen zu, die zur inneren Gliederung „inhaltlich argumentierende Techniken nutzen: Analogie, Gegensatz, Reihung, systematische Attraktion.“<sup>10</sup> Mythische

---

<sup>7</sup> Vgl. Keel / Schroer 2002, 170–172, die das Inventarisierungsbestreben am Beispiel von Schöpfungsaussagen in ägyptischen Listen und Reliefdarstellungen rekonstruieren. Die sog. esoterischen Listen zeigen, wie sehr Weltkonstruktion und Magie zusammengehören; vgl. Maul 2012, 1–14.

<sup>8</sup> Landsberger / von Soden 1965 zitiert durch Hilgert 2009, 281; vgl. Röllig 2005, 43–47 zu akkadischen Listen mit Hinweis auf „A Catalogue of Texts and Authors“ (JCS 16), die vergleichbare Strukturen erkennen lassen.

<sup>9</sup> Vgl. Cancik-Kirschbaum 2010, 25ff.

<sup>10</sup> Cancik-Kirschbaum 2010, 31. Die Listen weisen eine dreidimensionale Anlage auf, wobei nur zwei Ebenen, die vertikale (d.h. die Einbindung eines Wortes in einen semantischen Zusammenhang) und die horizontale Ebene (d.h. die parataktische Beziehung zwischen sumerischem Wort und akkadischer Entsprechung) expliziert sind, während die dritte Ebene in Kombination der beiden zu erschließen ist als „Verhältnis von operativem und eidetischem Sinn“, d.h. unter Einschluss der schrift-bildlichen Ähnlichkeit. Einige Bezüge sind mechanische bzw. lautliche Assoziationen, es folgen Deduktionen und am Ende die Sammlung logischer Metaebenen.

Texte dienen häufig als Explanat der in den Listen zusammengestellten Kategorien.<sup>11</sup>

So schließen sich weitere Fragen an: Auf welche Bereiche und Themen rekurrieren die Listenfunde? Und wie sehen die Klassifizierungen aus? Das Spektrum erweist sich als breit gefächert. Listenhaft dargestellte „Literarische Kataloge“, lexikalische und topographische Listen, Genealogien, Götter-, Tempel- oder Gaulisten mit dem zugehörigen Symbolapparat, Listen von Himmelskörpern, Pflanzen oder Tieren sind nur wenige Beispiele, die zu nennen sind und in sehr unterschiedliche Gebiete verweisen können, wie z.B. auf einen Literaturkanon (Literarische Kataloge) oder auf theologische und Weltbildfragen gepaart mit Naturverständnis (Götter- und Tempellisten u.a.).<sup>12</sup>

Weitere Fragen lauten: Welche Gattungen wie z.B. Kataloge, Kompendien, Inventare oder Sammlungen mathematischer, medizinischer und magischer Texte fanden außerdem Verwendung? Wie sind die genannten Texte materiell überliefert? Wie ist der jeweilige literarische oder physische (Fund-)Kontext zu bestimmen? Wo wurden Wissensbestände gelagert (z.B. in Archiven, Bibliotheken, Wohnhäusern)? Welche gesellschaftlichen Hintergründe und Interessen für die Sammlung und Aufbereitung von Wissen sind erkennbar?<sup>13</sup> Wie steht es um den translokalen bzw. internationalen Wissenstransfer?<sup>14</sup> Gab es Arkanwissen?<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> So wird z.B. die Anordnung der Götterliste An:Anum wie auch andere mesopotamische Listen erst im Vergleich mit literarischen Texten verständlich und zu einer kulturgeschichtlich aussagekräftigen Wissensquelle über das zugrunde liegende Weltbild; vgl. dazu Bauks 1997, 237–240 mit Literatur.

<sup>12</sup> Vgl. Hilgert, der an der lexikalischen Liste *diri* zeigt, dass sich darin „implizit gespeicherte Wissensseinheiten identifizieren [lassen], die nach den heute bei uns gängigen Kriterien einer Vielzahl epistemischer Felder zuzurechnen wären. Dazu gehören nicht nur ‚Wortschatz und Grammatik des Akkadischen‘, ‚Theologie‘, ‚Administration‘, ‚Topographie‘, ‚Handwerk‘, ‚Landwirtschaft‘, ‚Zoologie‘ und ‚Botanik‘, sondern auch Prinzipien einer ‚spekulativen‘ Hermeneutik“ (Hilgert 2009, 298f.).

<sup>13</sup> Zu der sehr heterogenen Verwendung von Listen in rabbinischer Literatur (ätiologische, ethnische, naturkundlich-medizinische bzw. sozio-kulturelle Belange) in mnemotechnischer und didaktischer Funktion sowie zwecks Formung einer jüdischen Epistemologie vgl. Lehmhaus 2015, 59–100. Zu Orten der Aufbewahrung vgl. den Beitrag von Gaß in diesem Band.

<sup>14</sup> Vgl. Cancik-Kirschbaum 2013, 109–111.

<sup>15</sup> Z.B. bezüglich des „Hauses der Schriftrollen“ als Archiv priesterlich-elitären Sakralwissens, das als geheim galt und Medizin, Magie und geographische Listen betraf; vgl. Morenz 2001, 77–81.

Welchen sozialen Feldern und Berufen gehören die gelehrten Wissensvermittler an (z.B. Priester, Heilkundige, Propheten und Omenexperten, Schreiber)?<sup>16</sup>

Die Beobachtung, dass Listen nicht zufällig angeordnet sind, sondern die Dinge in Relation zu etwas stellen, hebt die Bedeutung von Verweisungshorizonten hervor. Im Zuge der Verschriftlichung als Liste können eindeutige Zuordnungen, Gleichsetzungen, Generalisierungen, Hierarchisierungen oder Quantifizierungen vorgenommen werden. Listen begegnen im weisheitlichen Kontext (Hi 38; Ps 148; Sir 42,15–43,33; vgl. auch 1Kön 5,13 oder Dan 3,57–90LXX). Ein Text wie Gen 1,1–2,3 ist zwar keine Liste, aber berichtet doch in „listenhafter Art“ über die „Dinge und Wesen der Welt, [die] wie in einem Netz von Beziehungen miteinander verwoben“ sind.<sup>17</sup> Und auch Texte wie Lev 1–5; 11; 13 lassen eine listenhafte Anlage und ein klares taxonomisches und weltbildgebundenes Denken erkennen (vgl. *bdI* hif. „[unter]scheiden“ als deutliches Indiz).<sup>18</sup>

In den alttumswissenschaftlichen Disziplinen liegen bereits Untersuchungen zu wissenschaftshistorischen Aspekten vor<sup>19</sup>, die folgenden Beiträge möchten diese Forschung weiter vertiefen. Viele Fragen können zwar nur angeschnitten werden, doch lässt sich deutlich erkennen, wie sehr die Beschäftigung mit dem Thema weiterer interdisziplinärer Zusammenarbeit bedarf.

## II. Einführung in den Band

Der vorliegende Band sammelt Beiträge der vom 16.6.2022 bis 17.6.2022 veranstalteten Tagung zu Ehren von Klaus Koenen als scheidender Herausgeber und Begründer des Wissenschaftlichen Bibellexikons im Internet (WiBiLex), die am Fachbereich 01, Evangelische und Katholische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz stattfand.

---

<sup>16</sup> Vgl. Frahm 2012, 17, der diesbezüglich die besondere Bedeutung der Kolophone hervorhebt, wie sie insbesondere in der mesopotamischen aber auch in der ägyptischen Literatur belegt sind.

<sup>17</sup> Dietrich 2022, 106 und 102f.

<sup>18</sup> Dietrich 2022, 108 mit weiterer Literatur; vgl. auch den Beitrag von Grätz in diesem Band.

<sup>19</sup> Vgl. Loprieno 1996; Sanders 2002; Schaper 2005; Biggs / Myers / Roth 2008; van der Toorn 2007; Neumann 2012; Ben-Dov / Sanders 2014; Carr 2005.

Siegfried Kreuzer (Kirchliche Hochschule Wuppertal) untersucht in seinem Beitrag die Erfindung der Schrift und ihre Anfänge in Mesopotamien und Ägypten im 3. Jt. v.Chr. und führt ein in die unterschiedlichen Schriftsysteme sowie die Entwicklung von der Bildschrift, über die Keilschrift bis zur Erfindung des Alphabets im 2. Jt. in den semitischen Sprachen und dessen Vermittlung in den griechischsprachigen Kulturraum. Dabei betrachtet er die Reihenfolge des Alphabets als eine in Analogie zu einem Anordnungsprinzip der Listenwissenschaft (vom Ferneren zum Nahen) entstandene Merkhilfe. Einige Überlegungen zur möglichen formalen Funktion des Alphabets in der Bibel (Akrostichon; Listen; Zahlzeichen) schließen sich an ([SKreuzer Entstehung](#)).

Joachim Friedrich Quack (Universität Heidelberg) dokumentiert die verschiedenen Ordnungssysteme in ägyptischen Listen im Spannungsverhältnis von Semantik und Phonetik. Dafür zieht er neben dem Zeichenpapyrus aus Tanis (2. Jh. n.Chr.), der eine Schriftsynopse (Hieroglyphe, hieratisch) gefolgt von einer hieratischen Beschreibung der jeweiligen Zeichen geordnet nach Sachklassen belegt, weitere Texte wie pCarlsberg 7, eine spätägyptische phonetische Liste, pBerlin P 23861 als Beispiel für ein Onomastikon mit Ortsnamen und Tierdarstellungen sowie weitere Beispiele für seit dem 18. Jh. v.Chr. belegte Quellentexte mit Listen von Städten, Landschaften, Tieren, Pflanzen, Körperteilen, Sternen, Göttern etc. oder auch Verben, die nach bestimmten Sachkategorien geordnet worden sind, heran. Hinzu kommen Mischformen aus semantisch und phonetisch sortierten Listen, wobei die semantischen Listen älter und häufiger belegt sind ([JFQuack Semantisch](#)).

Der Beitrag von Erasmus Gaß (Universität Augsburg) widmet sich den Bibliotheken in hellenistischer und frühromischer Zeit. Er untersucht neben dem verwendeten Schreibmaterial und den entsprechenden Schreibutensilien zudem bekannte Bibliotheken in Bildungszentren (Mouseion) oder Tempeln bezüglich ihrer Anlage und materiellen Ausstattung und greift dafür auf Beispiele aus Ägypten, Griechenland und Judäa zurück ([EGass Bibliotheken](#)).

Wolfgang Zwickel (Universität Mainz) beschreibt die Ausbildung des Beamten- und Schreiberwesens in der israelitisch-judäischen Königszeit unter Aufnahme

archäologischer Quellen wie etwa Siegel oder Bullen. Er unterscheidet diverse Gattungen der höfischen Dokumentation (z.B. Inschriften, Chroniken, Edikte und Verträge). Er betont die besondere Rolle von Beamten als Trägern von Geheimwissen insbesondere in außenpolitischem Kontext und durch Reisen oder Ausbildung im Ausland erworben ([WZwickel Beamtenwissen](#)).

Sebastian Grätz (Universität Mainz) behandelt das Verhältnis von Kosmologie und (kultischem) Kalender. Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen bilden text- und religionsgeschichtliche Beobachtungen zur impliziten Sonnentheologie in der priesterlichen Schöpfungserzählung, die in der späteren textlichen wie materiel- len jüdischen Kultur eine Verdichtung und Vertiefung erfahren haben (z.B. der Sonnenkalender in Qumran, die Mosaikböden der antiken Synagogen in Hamat Tiberias, Bet Alpha oder Sepphoris) ([SGraetz Sonne](#)).

Michael Pietsch (Augustana Hochschule Neuendettelsau) wendet sich in seinem Beitrag der Kartographie als eigenständigem Medium des Wissenstransfers zu. Karten vereinen ein komplexes System von indexikalischen, ikonischen und symbolischen Zeichen in sich, die den jeweiligen Raum konstituieren und mit Bedeutung versehen. Ihre Raumkonstruktionen sind häufig bestimmten sozialen und ideologischen Diskursen verpflichtet und bedürfen einer kritischen Analyse, um die ihnen zugrunde liegenden politischen Interessen und sozialen Praktiken aufzudecken. Dieser methodische Ansatz wird auf die Landbeschreibungstexte in Ez 47,13–48,29 angewendet, um deren territoriale und theologische Raumkonzeption schärfer zu profilieren ([MPietsch Karten](#)).

Der Beitrag von Markus Saur (Universität Bonn) untersucht Formen der Wissensorganisation in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur mit einem Schwerpunkt im Buch der Proverbien und den dort verwendeten literarischen Formen wie Weisheitsspruch, Besser-als-Spruch, Zahlenspruch oder Lehrreden und Reflexionen. Darüber hinaus interpretiert er die Komposition des Buches vor dem Hintergrund eines Kompendiums von Wissensstoffen ([MSaur Wissensorganisation](#)).

Jürgen van Oorschot (Universität Erlangen) fragt nach den Formen und Modi antiker Wissensgenerierung. In antiker Wissenskultur und Wissensbeständen können parataktische, hypotaktische, systematische und (selbst-)reflexive Denkformen unterschieden und synthetischen, hörend-mnemonischen, taxonomischen und prophetisch-inspirierten Denkstilen zugeordnet werden. Im Anschluss an die hebräische Verbalwurzel *yada'* untersucht er das Verhältnis von Erkennen und Sprache, Erkennen und Lebensweise sowie den Umgang mit den Grenzen des Erkennens, wobei Ambivalenz und Ambiguität als Teil antiker Selbsterkenntnis herausgestellt werden. Ausführungen zu den Eigenarten alttestamentlichen Erkennens im Vergleich mit den modernen Voraussetzungen beschließen den Beitrag ([JvanOorschot Erkennen](#)).

Der Jubilar Klaus Koenen (Universität Köln) legt eine rezeptionsgeschichtliche Studie vor. Er unternimmt eine kunstgeschichtliche Exkursion in die Kirche St. Nikolaus und St. Medardus in Brauweiler und analysiert deren historisch auf die nationalsozialistischen Gräueltaten verweisenden Fensterdarstellungen von Franz Pauli in Aufnahme des Lobpreises der Jünglinge im Feuerofen in Daniel 3,57–88LXX ([KKoenen Feuerofen](#)).

Die Herausgeber\*innen und Autor\*innen des vorliegenden Bandes danken Klaus Koenen für seinen nimmermüden kreativen und kundigen Einsatz, mit dem er ein enzyklopädisch anmutendes, digitales Bibellexikon begründet, geformt und mehr als 15 Jahre lang mit größter Sorgfalt redaktionell betreut hat. Unser Dank gilt aber auch der Deutschen Bibelgesellschaft, namentlich Dr. Christoph Rösel, Manuel Stemmler und Markus Hartmann, für eine gute und verlässliche Kooperation. Ohne ihr stetes Engagement und die digitalen Ressourcen der Bibelgesellschaft wäre diese neueste Form des Zugriffs auf umfangreiche und multimediale Wissensbestände der „biblischen Welt“ über alle räumlichen und zeitlichen Grenzen hinweg – und als open access – nicht möglich.

# Literaturverzeichnis

- Bauks, M., 1997, Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn
- Ben-Dov, J. / Sanders, S.L. (Hg.), 2014, Ancient Jewish Sciences and the History of Knowledge in Second Temple Literature, New York
- Biggs, R.D. / Myers, J. / Roth, M.T. (Hgg.), 2008, Classifications of Knowledge in the Ancient Near East: Lexicography, Iconography, Stratigraphy (Studies in Ancient Oriental Civilization 62), Chicago
- Cancik-Kirschbaum, E., 2010, „Gegenstand und Methode: Sprachliche Erkenntnistechiken in der keilschriftlichen Überlieferung Mesopotamiens“, in: A. Imhausen / T. Pommerening (Hgg.), Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Rome, and Greece. Translating Ancient Scientific Texts, Berlin, 13–45
- , 2013, Überlegungen zu Schrift, Schriftlichkeit und ‚Mobilität von Wissen‘ im Alten Orient, in: E. Kaiser / W. Schier (Hgg.), Mobilität und Wissenstransfer in diachroner und interdisziplinärer Perspektive (Topoi 9), Berlin, 103–113
- Carr, D., 2005, Writing on the Tablets of the Heart, Oxford [Deutsche Übersetzung: Schrift und Erinnerungskultur. Die Entstehung der Bibel und der antiken Literatur im Rahmen der Schreiberausbildung (AThANT 107), Zürich 2015]
- Demsky, A., 2003, Abecedaries, in: W.W. Hallo et al. (Hgg.), The Context of Scriptures I: Canonical Compositions of the Biblical World, Leiden / Boston
- Didérot, D. / le Rond d'Alembert, J.B., 1751, Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, Bd. 1: A - Azymites, Paris
- Dietrich, J., 2022, Hebräisches Denken. Denkgeschichte und Denkweisen des Alten Testaments (BThS 191), Göttingen
- Frahm, E., 2012, Headhunter, Bücherdiebe und wandernde Gelehrte, in: H. Neumann (Hg.), Wissenskultur im Alten Orient: Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken, Technologien (CDOG 4), Wiesbaden, 15–30
- Gierl, M., 2019, Art. Enzyklopädie, in: Enzyklopädie der Neuzeit Online, hg. von Friedrich Jaeger. Copyright © J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH 2005–2012. <[http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248\\_edn\\_COM\\_258737](http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_COM_258737)> (Zugriff 13. Februar 2021)
- Hilgert, M., 2009, Von Listenwissenschaft und ‚epistemischen Dingen‘, Journal for General Philosophy of Science 40, 277–309
- Keel, O. / Schroer, S., 2002, Schöpfung. Biblische Theologie im Kontext altorientalischer Religionen, Fribourg
- Koenen, K., 2013, Art. Akrostichon § 2, in: M. Bauks / M. Pietsch / S. Alkier (Hgg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12961/> (Zugriff 20.4.2023)
- Landsberger, B. / Soden, W. von, 1965, Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt. Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft (Libelli 142), Darmstadt
- Lehmhaus, L., 2015, Listenwissenschaft and the Encyclopedic Hermeneutics of Knowledge in Talmud and Midrash, in: J. Cale Johnson (Hg.), In the Wake of the Compendia: Infrastructural Contexts and the Licensing of Empiricism in Ancient and Medieval Mesopotamia, Berlin et al., 59–100
- Loprieno A., (Hg.), 1996, Ancient Egyptian Literature. History and Forms (Probleme der Ägyptologie 10), Leiden
- Maul, S., 2012, „Das Band zwischen allen Dingen“. Wissenskultur im Alten Orient, in: Wissenskultur im Alten Orient: Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken, Technologien (CDOG 4), Wiesbaden, 1-14
- Morenz, L.D., 2001, Neues zum pr-'nh. Zwei Überlegungen zu einem institutionellen Zentrum der sakralen Schriftlichkeitskultur Altägyptens, GM 181, 77–81
- Neumann, H. (Hg.), 2012, Wissenskultur im Alten Orient: Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken, Technologien (CDOG 4), Wiesbaden

- Nüssel, F., 2019, Art. Theologische Enzyklopädie, in: Enzyklopädie der Neuzeit Online, hg. von Friedrich Jaeger. Copyright © J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH 2005–2012. <[http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248\\_edn\\_COM\\_258737](http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_COM_258737)> (Zugriff 13. Februar 2021)
- Röllig, W., 2005, Aspekte der Archivierung und Kanonisierung von Keilschriftliteratur, in: J. Schaper (Hg.), Die Textualisierung der Religion (FAT 62), Tübingen, 35–49
- Sanders, S.L. (Hg.), 2002, Margins of Writings, Origins of Culture (OIS 2), Chicago
- Schaper, J., 2005, (Hg.), Die Textualisierung der Religion (FAT 62), Tübingen 2005
- van der Toorn, K., 2007: Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible, Cambridge / London

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Denkmal Denis Didérot von Frédéric Auguste Bartholdi, Place Denis Didérot, Langres (1884) © Collection Gisèle Peter [https://www.tourisme-langres.com/de/MONUMENT-LANGRES-34\\_der-diderot-platz-und-statue](https://www.tourisme-langres.com/de/MONUMENT-LANGRES-34_der-diderot-platz-und-statue) (Zugriff 2.5.23)
- Abb. 2 Encyclopédie I, Tafel LII Système Figuré des Connoissances Humaines (digitale Veröffentlichung des Bd. 1, Tafel LII: Système Figuré des Connoissances Humaines: [https://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=File:Diderot\\_-\\_Encyclopedie\\_1ere\\_edition\\_tome\\_1.djvu&page=59&uselang=de](https://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=File:Diderot_-_Encyclopedie_1ere_edition_tome_1.djvu&page=59&uselang=de) (Zugriff 14.6.2022).

# Entstehung, Verwendung und Reihenfolge des Alphabets

*Siegfried Kreuzer*

Die Erfindung der Schrift gehört zu den bedeutendsten Errungenschaften in der Geschichte der Menschheit. Schon in der Antike wurde über die Erfindung der Schrift und insbesondere über die Entwicklung des Alphabets nachgedacht. Das Wissen zu diesem Thema wurde in der Neuzeit immer wieder durch neue Funde bereichert und erweitert. Es sind aber noch lange nicht alle Fragen beantwortet und mit manchen Antworten sind auch neue Fragen aufgetaucht.<sup>1</sup>

Wenn wir im Folgenden vom Alphabet sprechen, so geht es zwar auch um die Schrift und die Fähigkeit zu schreiben, vor allem aber um die Buchstaben des Alphabets und auch um deren Reihenfolge. Dabei ist zwischen den Zeichen einer Schrift und ihrer Ordnung und Reihenfolge zu unterscheiden. Aus einem Text lässt sich zwar das Zeicheninventar einer Schrift erschließen, aber ein normaler Text, welcher Art auch immer, erlaubt keine Rückschlüsse auf die Ordnung der Zeichen. Es sei denn ein Akrostichon, das eine Reihenfolge voraussetzt und zum Ausdruck bringt.

Eine fixe Reihenfolge der Zeichen dient offensichtlich dem Erlernen der Schrift und dann auch der Erschließung bestimmter Inhalte. Das gab es schon in der Antike, und das kennen wir aus Wörterbüchern, Lexika und vom Sachregister eines Buches. Insofern ist das Alphabet mit seiner bekannten und geläufigen Reihenfolge ein wichtiger Faktor für die Sammlung und insbesondere die Erschließung von Wissen verschiedenster Wissensgebiete.

Demgegenüber ist es geradezu paradox, dass die moderne Technik das Alphabet zumindest zum Teil überflüssig macht: Durch die elektronische Suchfunktion

---

<sup>1</sup> Zum Ganzen vgl. Naveh <sup>2</sup>1987; Sass 1988; Röllig 1995; Wimmer 1999; Tropper 2001; Schnocks 2006. Für einen Überblick zu den Funden zur Frühzeit siehe Morenz / Sabel 2019; für die Entwicklung im kanaänisch/israelitischen Raum siehe Richelle 2023, 335–347.

kann ich z.B. in Wiblex jeden Artikel finden, ohne das Alphabet zu kennen. Doch bleiben wir zunächst besser bei den Anfängen des Alphabets bzw. bei einigen Bemerkungen zur Erfindung der Schrift.

## I. Zur Erfindung der Schrift

Die ersten Schritte zur Entwicklung einer Schrift wurden etwa zeitgleich in Ägypten und Mesopotamien gemacht, nämlich um 3000 v.Chr. Es ist bis heute umstritten, in welchem der beiden Bereiche dieser Schritt zuerst getan wurde und ob diese Anfänge der Schrift unabhängig voneinander geschahen. Die Schrift entwickelte sich offensichtlich aus praktischen Notwendigkeiten der Verwaltung und des Handels. Allerdings nicht mit Verwaltung oder Handel an sich, weil es schon mehrere Jahrtausende lang Handel und Verwaltung gegeben hatte: Die Existenz von Städten wie Jericho setzt schon für das Neolithikum eine beachtliche Organisation der Verwaltung und überregionaler Handelsbeziehungen voraus. Es muss also ein bestimmtes Entwicklungsstadium des Handels und der Verwaltung gewesen sein, das die Entwicklung der Schrift notwendig und auch möglich machte.<sup>2</sup>

Dass es schwierig ist, die Priorität Mesopotamiens oder Ägyptens bei der Entwicklung der Schrift zu entscheiden, hat vor allem zwei Gründe. Einerseits nahm die Entwicklung der Schrift eine gewisse Zeit in Anspruch, in der ein Austausch und gegenseitige Anstöße zwischen verschiedenen, wenn auch voneinander entfernten Regionen durchaus wahrscheinlich sind. Andererseits besteht das Problem, dass die Datierung archäologischer Funde für die Zeit um 3000 v.Chr. in beiden Bereichen um mindestens ein Jahrhundert schwankt, sodass je nach verwendeter Chronologie die Priorität auf der einen oder der anderen Seite zu liegen scheint.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Neben der Entwicklung von Handel und Verwaltung an sich könnte auch an einen zunehmenden Freiraum zur Spezialisierung und damit zur Herausbildung des Schreiberberufes gedacht werden. Für einen Überblick zu Schriftentstehung und -entwicklung in Mesopotamien siehe Selz 2000.

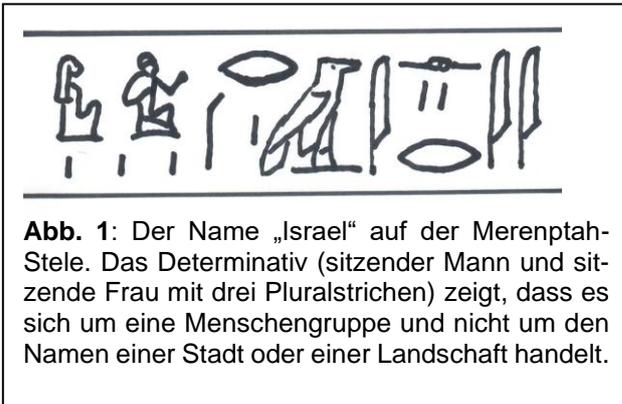
<sup>3</sup> Für einige Belege aus der Frühzeit der Entwicklung siehe Schnocks 2006, 1.1–2.2.

Sowohl in Mesopotamien als auch in Ägypten hatte die Schrift anfangs starke bildhafte Züge. Das hat seine Nachwirkung darin, dass es in beiden Schriftsystemen Zeichen gibt, die als Ideogramme das bezeichnen, was sie darstellen. Andererseits wurden in beiden Bereichen aus den Bedeutungszeichen auch bloße Lautzeichen, die bestimmte Laute bzw. Silben darstellten, mit denen das Lautbild verschiedener Wörter festgehalten werden konnte. Der große, unmittelbar ins Auge fallende Unterschied zwischen der ägyptischen und der mesopotamischen, d.h. konkret: der sumerischen Schrift, ist der bildhafte Charakter der ägyptischen Hieroglyphenschrift im Unterschied zur mesopotamischen Keilschrift. Dieser Unterschied ist wesentlich im unterschiedlichen Schreibmaterial begründet: Die in Mesopotamien verwendeten Tontafeln waren für eine Linearschrift wenig geeignet, während man im weichen Ton sehr gut die Eindrücke eines Griffels hinterlassen konnte. Manche Keilschrifttexte lassen noch den Eindruck eines Bildes erahnen (siehe dazu auch Abb. 2). Allerdings verblasste dieser bildhafte Charakter rasch zu einer (scheinbar) bloß abstrakten Anordnung der Keile.

Sowohl die sumerische Keilschrift als auch die ägyptische Hieroglyphenschrift bestehen aus mehreren hundert Wort- und Silbenzeichen. Ein Kennzeichen beider Schriftsysteme ist die Verwendung von Determinativen, d.h. von Zusatzzeichen, die nicht ausgesprochen wurden, sondern die den Bedeutungsbereich eines Wortes anzeigen. So bedeutete etwa das durch einen Stern dargestellte sumerische Ideogramm DINGIR „Gott“, und als Determinativ zeigte es an, dass es sich etwa bei einem bestimmten Namen um einen Gottesnamen handelt. In ähnlicher Weise gab es im Ägyptischen Determinative, die anzeigen, ob ein bestimmtes Wort einen Menschen bezeichnete, oder einen Gott, ob es sich um ein Volk, ein Land oder eine Stadt handelte (siehe Abb. 1, sitzender Mann und sitzende Frau als Determinativ für Menschen; drei Striche als Zeichen für Plural). Auch Tätigkeitsbereiche wie gehen, singen, denken oder kämpfen wurden durch Determinative angezeigt.

Die mehr als ein halbes Tausend Schriftzeichen, die es in beiden Bereichen gab, wurden nicht überall und nicht gleichzeitig verwendet. Die Zahl der in einer bestimmten Region und zu einer bestimmten Zeit verwendeten Zeichen lag niedri-

ger. Trotzdem erforderte die große Zahl der Zeichen Spezialisten, die sich dauernd mit der Schrift beschäftigten, d.h. man brauchte einen eigenen Schreiberstand, der Aufzeichnungen machte, Dokumente verfasste und vorlas, und der die Archive pflegte.



Ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Bereichen ist kulturell bzw. religiös bedingt. Für die Ägypter haben die Schriftzeichen so wie auch andere bildliche Darstellungen – man denke an die Gegenstände und Abbildungen für das Leben im Jenseits – immer

zugleich eine magisch-religiöse Bedeutung. In der Abbildung ist die Sache selbst präsent. Insofern hat die Bildhaftigkeit der Hieroglyphen immer eine große Bedeutung behalten.

Dagegen hat sich im mesopotamischen Bereich auf Grund des Schreibmaterials die Bildhaftigkeit der Schrift nie so stark entfaltet bzw. sie wurde schon in der Frühphase der Schriftentwicklung aufgegeben. Die Schriftzeichen bestehen hier aus einzelnen Keilen, die durch das Eindrücken des schräg „angespitzten“ Schreibgriffels entstanden. Die Zahl und Anordnung der Keile (einschließlich des sogenannten Winkelhakens) ergab die einzelnen Silbenzeichen (vgl. Abb. 2 zur Entwicklung der Zeichenformen).

Die Keilschrift hat schon sehr früh eine Sprach- und Kulturgrenze überschritten. Sie wurde von den Sumerern für die sumerische Sprache entwickelt, sie wurde dann aber auch bald für das Akkadische (d.h. für Assyrisch und das Babylonische) verwendet. Dabei kam es zu einem interessanten Phänomen, etwa dergestalt, dass ein sumerisches Zeichen geschrieben, es aber akkadisch gelesen wurde. So konnte man z.B. für Gott das sumerische Ideogramm (Wortzeichen) DINGIR schreiben, es aber akkadisch als *ilum* = Gott lesen. Gegebenenfalls wurde das sumerische Ideogramm mit der akkadischen Endung oder einem Suffix versehen; z.B. LUGAL = König wurde mit der akkadischen Nominativendung

ursprüngliches Abbild	Drehung um 90°	Mitte 3. Jahrtausend	Ende 3. Jahrtausend	alt-babylonisch	neuassyrisch	»Zeichenname«	Lautwerte	Bedeutung
						AN	an il dingir	Himmel Stern Gott
						KI	ki ke qi	Land Ort Erde
						LU	lu	Mensch jemand
						MUNUS	munus sal šal mi rak	Frau weiblich
						KUR	kur mat nat šat lad	Berg Fremdland erobern aufgehen
						SAG	sag šag riš	Kopf Spitze Frontseite erster

Abb. 2: Vom Bild zum Keilschriftzeichen (bei Lautwerte: sumerisch / akkadisch)

-um verbunden, also LUGAL-um und insgesamt akkadisch als *šarrum* = König gelesen. Dieses Lesen (und Schreiben) auf zwei Ebenen macht den Umgang mit der Keilschrift nicht ganz einfach, ist aber zugleich eine interessante Form der Überwindung von Sprachgrenzen und hängt vermutlich mit dem jahrhundertelangen Nebeneinander von Sumerern und Semiten in Mesopotamien zusammen (in Abb. 2<sup>4</sup> sind unter Lautwerte die sumerische und die akkadische/semitische Lesung angeführt; z.B. sum. *dingir* / sem. *il* (Gott; vgl. hebräisch *'el*); oder sum. *sag* / sem. *riš* (Kopf; vgl. hebr. *roš*).

Das Wesentliche an der Keilschrift war aber doch, dass sie als Silbenschrift dazu geeignet war, alle Worte Silbe für Silbe in Schriftzeichen wiederzugeben, wobei

<sup>4</sup> Ausschnitt aus Abb. 21 in Jakob-Rost 1992.

sich der erreichte Abstraktionsgrad auch daran zeigt, dass man ein Wort aus unterschiedlichen Zeichen zusammensetzen konnte, z.B. ša-ar-ru-um oder šar-um oder šar-rum. = *šarrum* = König.

Diese akkadische Keilschrift wurde zur Grundlage von Verwaltung und Handel in ganz Mesopotamien und darüber hinaus des internationalen Austausches und der Diplomatie. Die Amarnakorrespondenz (Mitte 14. Jh.) bietet den Beleg, dass auch die Korrespondenz mit Ägypten in dieser Form geführt wurde, und zwar nicht nur aus Mesopotamien und Syrien, sondern selbst aus Palästina, das eigentlich zum ägyptischen Herrschaftsbereich zählte (z.B. die Briefe aus Jerusalem und Sichem). Die Keilschrifttexte aus Taanach zeigen darüber hinaus, dass akkadische Keilschrift auch für lokale Angelegenheiten in Palästina verwendet wurde.<sup>5</sup>

Die Adaptionfähigkeit der akkadischen Keilschrift zeigt sich auch daran, dass sie auch zur Schreibung des Hethitischen, also einer indogermanischen Sprache, verwendet und dafür angepasst werden konnte. Trotz – oder vielleicht gerade wegen – dieser guten Brauchbarkeit der Silben-Keilschrift entstand aus ihr aber nicht das Alphabet.

Die ägyptische Hieroglyphenschrift gibt nicht ganze Silben, sondern nur die Konsonanten wieder. Es gibt Zeichen, die einen, zwei oder drei Konsonanten wiedergeben.<sup>6</sup> Theoretisch hätten die Ägypter aus den Einkonsonantenzeichen ein Alphabet bilden können. Wenn man heute Ägyptisch lernt, beginnt man mit diesen Einkonsonantenzeichen und den Touristen werden in Ägypten alle möglichen Souvenirs mit dem ägyptischen „Alphabet“ verkauft. Es waren jedoch nicht die alten Ägypter selbst, die diesen Schritt zum Alphabet getan haben. Das hängt wahrscheinlich mit ihrem magischen Verständnis der so bildhaften Schrift zusammen.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Siehe dazu die Beiträge und die Wiedergabe der Texte in Kreuzer 2006.

<sup>6</sup> Dass, außer dort, wo die Vokalisation durch die sog. Halbvokale angezeigt wird oder aus anderen Gründen deutlich ist, für die Aussprache der Wörter ein „e“ eingefügt wird, geht auf eine moderne ägyptologische Konvention zurück, die sich an der Häufigkeit des „e“ im Koptischen orientierte (z.B. Mer-en-ptah).

<sup>7</sup> Die Bezeichnung für die Hieroglyphenschrift war *mdw ntr* (sprich: *medu neṯer*), d.h. heilige/göttliche Zeichen.

Bevor wir zur zweifellos einfacheren Alphabetschrift kommen, sei an dieser Stelle doch erwähnt, dass das mesopotamische und das ägyptische Schriftsystem zwar komplex und daher mühsam und langwierig zu lernen und zu verwenden ist, dass es aber auch einen gewissen Mehrwert hat: Durch die Determinative wird so gleich eingegrenzt und beschrieben, worum es geht. So erübrigen z.B. die Determinative bei „Israel“ die Frage, ob es sich um Personen oder um eine Landschaft oder einen Gegenstand für eine bestimmte Verwendung handelt.

## II. Erfindung und Entwicklung des Alphabets

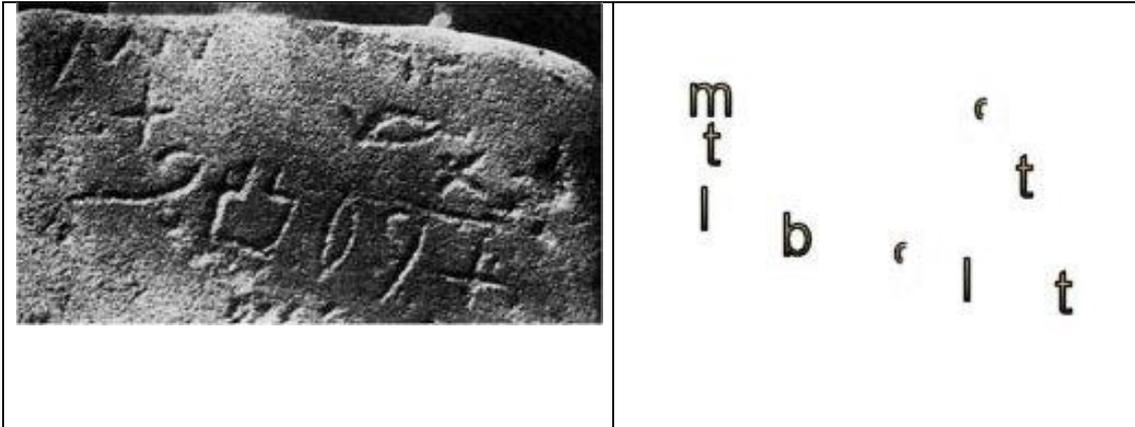
Im Winter 1904/05 wurden von Flinders Petrie in Serabit-el-Khadim (an der Westseite der Sinaihalbinsel) ca. drei Dutzend Felsinschriften entdeckt, die man später als protosinaitische Inschriften bezeichnete. Schon bald wurde erkannt, dass diese Inschriften ein wichtiger Beleg und ein Meilenstein für die Entwicklung der Alphabetschrift sind.<sup>8</sup>

Bei diesen sog. protosinaitischen Inschriften handelt es sich um Felsinschriften, die im Bereich der ägyptischen Bergbausiedlungen auf der Sinaihalbinsel, insbesondere in Serabit-el-Khadim, gefunden wurden und die üblicherweise in die Zeit um 1500 v.Chr. datiert werden.<sup>9</sup> Diese Bergbausiedlungen waren zwar ägyptisch kontrolliert und zum Teil auch von Ägyptern bewohnt, ein erheblicher Teil der Bewohner bzw. Arbeiter rekrutierte sich aber aus der einheimischen Bevölkerung, d.h. aus auf der Sinaihalbinsel lebenden, semitisch-sprachigen Halbnomaden. Die Inschriften haben deutlich hieroglyphisch-bildhaften Charakter und entsprechen bzw. ähneln weithin ägyptischen Hieroglyphenzeichen, sie sind aber eine Alphabetschrift, d.h. eine Schrift, bei der ein Zeichen nur einen Laut wiedergibt und die dadurch auch eine bedeutend geringere Zahl von Zeichen umfasst, nämlich nur zwei bis drei Dutzend Zeichen.

---

<sup>8</sup> Petrie selbst distanzierte sich auch später von der Ansicht, dass es sich um eine Alphabetschrift handeln würde und betrachtete sie als „local barbarism“ ägyptischer Zeichen.

<sup>9</sup> Von einigen Autoren (seinerzeit schon Alan Gardiner 1916) wird sie höher datiert, bis in die Zeit um 1800 v.Chr., von anderen allerdings auch jünger, bis zum 13. Jh. herab, vgl. das Referat bei Röllig 1995, 194. Auf Grund der Funde aus Ugarit (s.u.) wird man aber kaum unter 1500 v.Chr. herabgehen dürfen. Zum vorhandenen Material und den Resultaten eines neueren Surveys siehe: Sweeney 2013, 265–273.



**Abb. 3:** Serabit el-Khadim: (Weihe-)Inscription auf der Statue einer Frau / Göttin: *lb<sup>c</sup>lt = la-ba<sup>c</sup>alat* = für die Herrin; links: Ausschnitt aus der Abbildung von Flinders Petrie; rechts: Transkription der Zeichen.

Die protosinaitische Schrift ist inzwischen zu einem guten Teil, aber noch nicht vollständig entziffert.<sup>10</sup> Sie verwendet das akrophonische Prinzip, d.h. das Zeichen gibt im Prinzip eine Sache wieder und der Anfangsbuchstabe des betreffenden Wortes ist der Buchstabe, der dargestellt wird. So steht z.B. ein Hausgrundriss für Haus = *beth* und demzufolge für *b*. Die Silhouette eines Kopfes steht für Kopf = *resch* und demzufolge für *r*. Dieses Prinzip führte weiter dazu, dass der Name des betreffenden Objekts zugleich zum Namen des Buchstaben wurde, also *b* ist das Beth, *r* ist das Resch usw.

Das akrophonische Prinzip führte allerdings auch dazu, dass nur Konsonanten und keine Vokale geschrieben wurden. Das kommt daher, dass im Ägyptischen wie im Semitischen auch der Stimmeinsatz eines Vokals oder der Stimmsatz zwischen zwei Vokalen (vgl. z.B. im Deutschen *ge'ehrt* oder *be'achtet*) als Konsonant gehört wurde. Daher beginnt jedes Wort mit einem Konsonanten. Das akrophonische Prinzip hat in diesem Zusammenhang die Konsequenz, dass das Alphabet nur aus Konsonantenzeichen besteht, was allerdings für eine semitische Sprache, in der es im Wesentlichen auf die Konsonanten ankommt, kein

<sup>10</sup> Erste Entzifferungen gelangen unabhängig voneinander Alan Gardiner (1916) und Kurt Sethe (1916 und 1917). Gardiner ging von der mehrfach vorkommenden Wendung *lb<sup>c</sup>lt = la-ba<sup>c</sup>alat* = für die (göttliche) Herrin (= Göttin) aus (vgl. Abb. 3). Siehe dazu und zur weiteren Forschungsgeschichte Sass 1988, 3–7.

Problem ist. Von daher ist auch das erste Zeichen des Alphabets, das 'Alef, kein Vokalzeichen für „a“, sondern das Konsonantenzeichen für den Stimmeinsatz des Wortes 'Äläf bzw. 'Alpa, das Rind.

Auffallend ist, dass bei diesem Prozess die Symbole nicht mit den ägyptischen Namen bezeichnet wurden, sondern mit semitischen. So heißt etwa Haus im Ägyptischen *per*, womit der Hausgrundriss für *p* stehen müsste; er steht aber für *b*, was zeigt, dass das Haussymbol mit dem semitischen Wort für Haus, also *beth*, bezeichnet wurde. Kopf heißt im Ägyptischen *tep*, so dass das Kopfsymbol für *t* stehen müsste; dass es für *r* steht, belegt wiederum, dass semitisch *resch* bzw. *rosch* gelesen wurde. Dieses Phänomen zeigt eindeutig, dass diese Alphabetschrift nicht von Ägyptern entwickelt wurde, sondern von Semiten bzw. semitisch sprechenden Menschen.<sup>11</sup> Diese Beobachtung gilt selbst für die oft erwähnte Wasserwellenlinie – eigentlich eine Zickzacklinie – aus der das semitische *m* entstand. Es ist zwar richtig, dass nicht nur der Name *Mem* wahrscheinlich mit *majim*, Wasser, zusammenhängt, sondern dass auch das ägyptische Wort für Wasser, *mu*, mit *m* beginnt. Aber in der einschlägigen Diskussion wird übersehen, dass dieses Zeichen im Ägyptischen für *n*(!) steht und erst das dreifach gesetzte Zeichen „Wasser“ bedeutet, während das *m* im Ägyptischen mit einer Eule dargestellt wird. Das heißt, das ägyptische Wort *mu* mag – neben der durchaus ausreichenden Assoziation der Wasserlinie mit *majim*, Wasser – zusätzlich Pate gestanden haben, aber der Wechsel zu einem anderen Buchstaben zeigt gerade, dass es eben keine genuinen Ägypter waren, die diese Schrift entwickelten.

Die Beobachtung, dass die Buchstabenformen doch recht eng mit den ägyptischen Zeichen verbunden sind, spricht dafür, dass zwar die Entwicklung des Alphabets durch Semiten geschah, dass sie aber in einem Bereich erfolgte, in dem nicht nur ägyptische Herrschaft, sondern ganz konkret ägyptische Schrift präsent

---

<sup>11</sup> Diese Beobachtungen widerlegen die von Zauzich 2001, vorgetragene Hypothese, dass die griechische Alphabet nicht von den Phöniziern, sondern – parallel zum kanaanäischen – direkt von den Ägyptern übernommen worden wäre. Er begründete dies damit, dass sowohl die altkanaanäische als auch die altgriechische Form der Zeichen der ägyptischen hieratischen Schrift ähnlich seien. Diese Ähnlichkeit ist aber ebenso gut durch die Übernahme der griechischen Zeichen aus dem kanaanäischen erklärbar, und die griechischen Namen der Buchstaben sind eben kanaanäisch und nicht ägyptisch.

war. Dies spricht dagegen, die Entwicklung der Schrift allzu weit im Norden anzunehmen, d.h. das Alphabet entstand nicht irgendwo in Syrien, sondern nahe bei Ägypten, d.h. in Palästina oder am Sinai.

Neben die protosinaitischen Inschriften trat ein anderer Fund, der einen wichtigen Anhaltspunkt für die Entwicklung der Schrift darstellt, nämlich die Funde aus Ugarit.<sup>12</sup> Die an der nordsyrischen Mittelmeerküste gelegene Hafenstadt Ugarit wurde 1929 entdeckt. In ihren Palast- und Tempelarchiven fanden sich Texte unterschiedlicher Sprachen, die – jedenfalls soweit sie erhalten waren – auf Tontafeln in Keilschrift geschrieben waren. Ein großer Teil war in der bekannten akkadischen Keilschrift verfasst, hier in Ugarit fand man aber erstmals eine keilalphabetische Schrift, d.h. eine Schrift, die eindeutig ein Alphabet darstellte, deren Zeichen aber nicht mit Linien gebildet wurden (Linearschrift), sondern durch Keile, und die auf Tontafeln geschrieben wurden, wodurch sie erhalten blieben.

Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit stammen aus der Zeit des 14. bis 12. Jh. v.Chr. Die keilalphabetische Schrift aus Ugarit ist sicher keine ursprüngliche Erfindung des Alphabets, sondern eine Anpassung an ugaritische Gegebenheiten. Daraus ergibt sich, dass das Alphabet spätestens im 14. Jh. bis nach Nordsyrien bekannt geworden war, und dass man mit seinem Prinzip so gut vertraut war, dass man es nun in eine andere Form umsetzen und auf anderem Schreibmaterial anwenden konnte. Das bestätigt, dass das Alphabet spätestens um 1500 v.Chr. erfunden wurde.

---

<sup>12</sup> Aus der umfangreichen Literatur zu Ugarit sei genannt: Kinet 1981; Kinet 2001; Themenheft „Ugarit“ 2002; Yon 2006.

Bei den keilschriftlichen Texten aus Ugarit gibt es nicht nur Mythen, Epen, Briefe, Wirtschaftstexte usw., sondern auch mehrere Alphabettafeln.<sup>13</sup> Diese Täfelchen

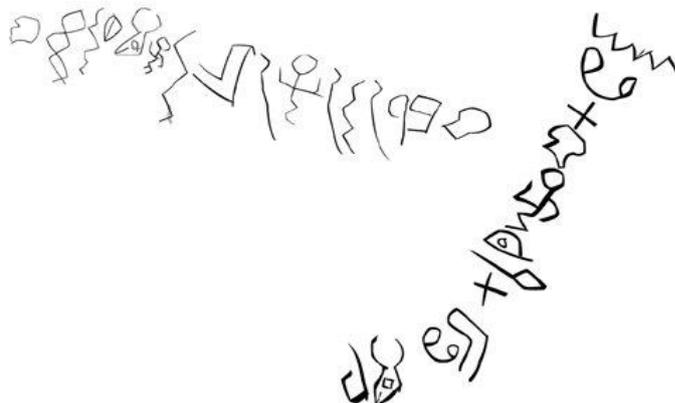


**Abb. 4:** Alphabettäfelchen aus Ugarit (KTU 5.6)

stellen wahrscheinlich Schreiberübungen dar. Durch diese Alphabettafeln ist uns nun nicht nur die Tatsache einer Alphabetschrift, sondern auch die Reihenfolge des Alphabets bezeugt.

Es zeigt sich, dass das ugaritische Alphabet aus 30 Zeichen bestand, die auf ein Alphabet mit 27 Zeichen zurückgehen. Das ergibt sich daraus, dass die letzten drei Zeichen ganz offensichtlich eine ugaritische Neuerung darstellen: Das am Anfang des Alphabets stehende, ursprünglich vokalneutrale

'Alef als Zeichen für den Stimmeinsatz wurde durch weitere Alefs ergänzt, nämlich durch ein i-Alef und ein u-Alef. Diese beiden neuen Alefs wurden – ebenso wie ein zusätzliches s-Zeichen – am Ende der Alphabetreihe angefügt, woraus



**Abb. 5:** Inschriften von Wadi el-Hol: Inscript 1(links) und Inscript 2 (rechts)

sich eindeutig ergibt, dass ein älteres, bereits feststehendes 27-Zeichen-Alphabet übernommen und adaptiert worden war. Die Ergänzung dieser vokalischen Alef-Zeichen lässt auf einen gewissen Einfluss der in Ugarit ebenfalls gebräuchlichen akkadischen (Silben-)Keilschrift schließen, die ja beides, Konsonanten und Vokale, ausdrückte. Während schon die bisherigen Belege die Entstehung des

<sup>13</sup> Nach dem Stand von 2000 (vgl. Tropper 2000, 27) wurden bisher 11 solcher Abecedarien mit übereinstimmender Buchstabenfolge gefunden. Zu Belegen mit abweichender Reihenfolge s.u. Anm. 30.

Alphabets für die Mitte des 2. Jt. nachwiesen, führen neueste Funde auf ein noch höheres Alter und darüber hinaus auf Ägypten selbst.

1993 wurden in Wadi el Hol, ca. 500 km südlich von Kairo bzw. ca. 40 km nord-nordwestlich von Theben und dem berühmten Tal der Könige, Felsinschriften mit Alphabetzeichen gefunden. Diese Inschriften konnten erst später genauer untersucht werden und wurden 1999 veröffentlicht.<sup>14</sup> Sie verwenden Zeichen, die wie die protosinaitischen Inschriften den Hieroglyphen sehr nahestehen, aber nicht das ägyptische Schreibsystem repräsentieren, sondern eine Alphabetschrift. Aus den Inschriften selbst ergibt sich, dass sie wahrscheinlich durch semitischsprachige Menschen angefertigt wurden. Dies wird bestätigt durch nahebei gefundene (ägyptische) Inschriften, die einen gewissen Bebi, General der Asiaten, erwähnen (Asiaten ist die übliche Bezeichnung für die semitischsprachigen Bewohner von Syrien, Palästina und der Sinaihalbinsel). Durch diese Begleitfunde können die Inschriften auf die Zeit ca. 2000 bis 1800 v.Chr. datiert werden. Dadurch ist die Entwicklung des Alphabets schon auf den Anfang des 2. Jt. v. Chr. anzusetzen. Zwar hat sich durch diesen Fund nicht nur das Alter, sondern – vielleicht – auch der Raum der Entstehung des Alphabets verschoben, aber der Hintergrund ist doch derselbe, nämlich die Erfindung des Alphabets durch semitischsprachige Menschen, die in ägyptischer Umgebung lebten und die die bildhaften Hieroglyphenzeichen – sowie weitere Bildzeichen – nach dem akrophonischen Prinzip zu einer Alphabetschrift entwickelten.<sup>15</sup>

Aktuell gibt es allerdings auch konträre Diskussionen. Auf der Basis von Studien des früh verstorbenen Menakhem Shuval vertritt Orly Goldwasser die Entstehung der Alphabetschrift bei den semitischsprachigen Bergbauarbeitern in Serabith el Khadim.<sup>16</sup> Für die Übernahme der Zeichen aus dem Ägyptischen in das Semitische werden auch Darstellungen auf Stempelsiegeln herangezogen. Die Argumentation läuft im Wesentlichen darauf hinaus, dass der Übergang nicht im Mi-

---

<sup>14</sup> New York Times, 13. Nov. 1999. Die offizielle Publikation der Inschriften findet sich in: Darnell / Darnell 2002; siehe auch Darnell et al. 2005.

<sup>15</sup> Für einen umfassenden Überblick zum Material und seinen Kontexten: Morenz / Sabel 2019.

<sup>16</sup> Goldwasser 2006. An diesen Aufsatz schloss sich eine breite, in den Medien zum Teil etwas aufgebauchte Diskussion. Für eine detaillierte Erörterung siehe Colless 2014.

lieu ägyptischer Schreiber erfolgte, sondern bei einfachen Arbeitern der weltabgeschiedenen Bergbausiedlung, die die Zeichen gesehen, aber nichts von deren ägyptischer Bedeutung gewusst hätten. Diese bildhaften Zeichen wären für einfache Objekte und für Namen auf kurzen Votivinschriften verwendet worden. Die weitere Verbreitung der Schrift erfolgte nur langsam durch Wanderarbeiter, Händler und Soldaten, blieb aber bis zu Etablierung semitischer Staaten in Kanaan in diesen einfachen Milieus, wodurch sich erkläre, dass in den Hyksosstädten bisher keine Alphabetschrift gefunden wurde.<sup>17</sup> Nun hat auch bisher niemand behauptet, dass die – in der Tat zunächst bescheiden anmutende – Alphabetschrift im Schreibermilieu und schon gar nicht in einem ägyptischen Schreibermilieu entwickelt worden wäre. Eine Schwierigkeit der These liegt darin, dass damit zumindest der älteste Beleg (Inschrift 92)<sup>18</sup> aus Serabit el Khadim in die Zeit um 1800 v.Chr. datiert wird und andererseits die Inschriften von Wadi el-Hol herabdatiert werden müssen.<sup>19</sup> Fraglich ist auch, ob die für Ägypten wichtige Bergbausiedlung wirklich so isoliert war. Während die soziologische Argumentation interessant, aber m.E. etwas überspitzt ist, erinnert die These daran, dass der Fundort des ältesten Belegs einer Sache nicht *eo ipso* der Ort der Erfindung ist.

Ein interessanter neuer Fund wurde 2022 publiziert. Es handelt sich um einen kleinen Kamm aus Elfenbein, in den mit Alphabetbuchstaben eine kleine Inschrift eingeritzt ist, in etwa des Inhalts: „Möge dieser Kamm der Vernichtung von Läusen dienen“. Der Kamm wurde 2017 in Lachisch gefunden und ist wahrscheinlich in das 18. Jh. zu datieren.<sup>20</sup> Die diagnostizierbaren Zeichenformen<sup>21</sup> scheinen

---

<sup>17</sup> „However, Canaanite caravans, with workers, soldiers, and their families, continued to wander in Egypt and in Canaan, probably mainly in Southern Canaan during the Middle and Late Bronze Ages. The knowledge of the script continued to move in these very circles. No schools and no scribes were involved. People learned from each other the forms of the letters, in order to write their names, or to write the name of their god. Being amateurs, they kept the icons, as it helped them to remember the forms“, Goldwasser 2006, 153.

<sup>18</sup> Die proto-sinaitischen Alphabet-Inschriften umfassen (je nach Abgrenzung) ca. 40 Inschriften. Üblicherweise werden aber alle Inschriften aus Serabit el-Khadim durchnummeriert. Daher haben die Alphabet-Inschriften auch höhere Nummern als bis zu 40.

<sup>19</sup> Goldwasser 2006, 152f., blieb anfangs zur Datierung etwas vage. Es geht um eine Stele, deren hieroglyphische Inschrift sich auf Amenemhet III bezieht (ca. 1800 v.Chr.), auf deren Rückseite eine protosinaitische Inschrift ist, die aber nicht zeitgleich sein muss.

<sup>20</sup> Vainstüb 2022.

<sup>21</sup> Nicht alle Zeichen lassen chronologisch verwertbare Änderungen erkennen.

jenen der Inschriften von Serabit el-Khadim etwas voraus zu liegen und passen somit gut in die hier dargestellte Geschichte.

### III. Umfang und Reihenfolge des Alphabets

Die besondere Form des ugaritischen Keilschriftalphabets bezeugt, wie dargestellt, die Existenz eines 27-Zeichen Alphabets in Kanaan für die Zeit um 1500 v.Chr., wobei die Reihenfolge der Zeichen im Wesentlichen mit der Reihenfolge des hebräischen, aber auch des späteren griechischen Alphabets übereinstimmte. Dieses 27-Zeichen-Alphabet ist offensichtlich älter als das spätere, aus dem Phönizischen und dem Hebräischen bekannte 22-Zeichen-Alphabet, in dem einige Zeichen ungebräuchlich geworden bzw. phonetisch in eins gefallen waren.<sup>22</sup> Dieses Kurzalphabet ist neuerdings durch einzelne Funde ebenfalls bereits noch für das 2. Jt. v.Chr. bezeugt, so dass anzunehmen ist, dass das (west)semitische Langalphabet mit 27 und das phönizisch / hebräische Kurzalphabet mit 22 Zeichen nicht nur sukzessive hintereinander, sondern auch eine gewisse Zeit lang nebeneinander existierten.

Aber nicht nur bezüglich des Umfangs, auch bezüglich der Reihenfolge des Alphabets gibt es Varianten. Im Südarabischen und Äthiopischen gibt es eine Reihenfolge des Alphabets, die ungefähr in der Mitte unseres Alphabets beginnt.<sup>23</sup> In einer Zusammenstellung von semitischen Lehnwörtern habe ich dieses Phänomen schon 1983 mit der Etymologie des lateinischen Wortes *elementum* verbunden.<sup>24</sup> Betrachtet man nämlich das lateinische Wort *elementum*, so fällt die

---

<sup>22</sup> So repräsentiert das hebräische <sup>ע</sup>Ajin zugleich auch das im Hebräischen nicht mehr geschriebene Gajin. Daraus erklärt sich, dass Ortsnamen, die mit <sup>ע</sup>Ajin geschrieben wurden, offensichtlich doch mit g gesprochen wurden, z.B.: Gaza, geschrieben <sup>ע</sup>aza, und Gomorra, geschrieben <sup>ע</sup>amorra.

Dass die Entwicklung in Richtung einer Reduktion und nicht einer Erweiterung ging, ergibt sich auch daraus, dass die im Langalphabet zusätzlichen Zeichen an verschiedenen Stellen der Reihe stehen. Wäre eine kürzere Reihe erweitert worden, so stünden diese neuen Zeichen wahrscheinlich zusammen am Ende, ähnlich wie die zusätzlichen Zeichen in Ugarit oder später im griechischen Alphabet (s.u.).

<sup>23</sup> Siehe dazu etwa die Alphabetafel in Gesenius, 1915<sup>17</sup> = 1962, IX. Eine ausführliche Diskussion aller Belege des südarabischen Alphabets bietet Sass 1991a, aus der allerdings auch deutlich wird, dass es nur wenige und meist unvollständige ältere Belege gibt, während umfangreichere Belege erst ab der zweiten Hälfte des 1. Jt. v.Chr. erhalten sind. Trotzdem ist die Existenz dieser sog. südsemitischen Form des Alphabets für die Zeit des 2. Jt. v.Chr. nachgewiesen.

<sup>24</sup> Kreuzer 1983, 59–63. Erweiterte Fassung: Kreuzer 2001, 98–114.

Reihenfolge der Konsonanten l-m-n ebenso auf wie die Gleichförmigkeit der Vokale, die wie Hilfsvokale zur Silbenbildung wirken: el, em, en. Es legt sich nahe, dieses Wort als Aufzählung der ersten Buchstaben eines Alphabets zu betrachten. Analog unserem a - b - c wären l - m - n zunächst die Grund„elemente“ des Alphabets gewesen. In weiterer Folge wurde dann das Wort Element zur Bezeichnung für die Grundbestandteile verschiedenster Dinge.

Falls es sich nicht um eine – wenig wahrscheinliche – zufällige Analogie handelt, würde das bedeuten, dass das lateinische Alphabet nicht nur von den Griechen übernommen wurde, sondern auch auf direkte oder indirekte, jedenfalls ältere, Einflüsse aus dem östlichen Mittelmeerraum zurückgeht, und dass die südsemitische Reihenfolge des Alphabets ebenfalls nicht eine spätere Sonderentwicklung, sondern eine alte, in Syrien-Palästina verbreitet gewesene Form des Alphabets darstellt.<sup>25</sup>

Diese Überlegungen werden nun durch Funde bestätigt, die eben diese Reihenfolge des Alphabets aufweisen. 1988 wurde in Ugarit eine Alphabetafel gefunden, die 27 Zeichen enthält und die eine Reihenfolge aufweist, die der l-m-n Reihe nahekommt.<sup>26</sup> Man spricht in diesem Fall von der ha-la-ḥa-ma Reihe, die traditionell als südsemitisch bezeichnet wurde. Durch den neuen Fund ist belegt, dass diese Reihung des Alphabets nicht erst eine späte, südsemitische Variante des Alphabets darstellt, sondern ins 2. Jt. zurückgeht. Möglicherweise ist sie sogar die ältere. Jedenfalls enthält sie noch die spätere im 22-Zeichen Kurzalphabet entfallenen Zeichen ha und ḥa. Die l - m - n-Reihenfolge wäre dann die etwas jüngere Variante, die das Lateinische beeinflusst haben könnte. Die klassisch gewordene Alef-Beth bzw. dann Alpha-Beta-Reihe wäre demgegenüber wahrscheinlich die jüngere.

Durch diesen Fund wird auch ein einige Jahre davor gemachter Fund aus Beth Schämäs, westlich von Jerusalem bestätigt, der offensichtlich ebenfalls ein

---

<sup>25</sup> Für eine direkte Übernahme aus dem östlichen Mittelmeerraum spricht, dass es keine Entsprechung im Griechischen gibt. Denkbar wäre eine Vermittlung durch Handelskontakte mit den Phöniziern oder durch die Etrusker, die wohl zumindest zum Teil im ersten Viertel des 1. Jahrtausends v. Chr. aus dem östlichen Mittelmeerraum einwanderten.

<sup>26</sup> RS 88.2215; siehe dazu Bordreuil / Pardee 1995, 855–860, und Tropper 1996, 619–632.

Langalphabet in der ha-la-ḥa-ma Form bezeugt.<sup>27</sup> Dieser zunächst merkwürdige Fund erhielt in Verbindung mit der Alphabetafel aus Ugarit zusätzliches Gewicht.

Auch hierzu gibt es einen interessanten neueren Fund. Ben Haring analysierte ein in einem Grab in der Nähe von Luxor gefundenes, auf ca. 1500 v.Chr. datiertes Ostrakon, das offensichtlich das Alphabet enthält, und zwar in der ha-la-ḥa-ma Form, aber nicht in protosinaitischer sondern in ägyptischer Schrift (was aber angesichts des Entstehungshintergrundes kaum zu unterscheiden ist).<sup>28</sup> Dieser Fund bezeugt ein frühes Interesse an einer alphabetischen Folge von Zeichen für Lern- und in weiterer Folge vielleicht doch auch für Ordnungszwecke. Offensichtlich wurden die ägyptischen Einkonsonantenzeichen verwendet, die zwar für die Schreibung von Namen (siehe oben, der Israelname auf der Merenptah-Stele) verwendet, aber ansonsten nicht eigens hervorgehoben wurden. Es liegt nahe anzunehmen, dass die semitische Alphabetschrift bekannt war und zu dieser (ägyptischen?) Version des Alphabets angeregt hatte.<sup>29</sup> Jedenfalls handelt es sich um eine erstaunliche Entdeckung, die das hohe Alter der ha-la-ḥa-ma Reihe bestätigt.

Auch wenn Abecedarien als Lehrmittel und Gedächtnisstützen nur vereinzelt – aber doch in erstaunlicher Breite – erhalten sind, so wird man annehmen können, dass es schon früh feste Reihenfolgen gegeben haben wird, nach denen man die Buchstaben lernte und rekapitulierte.

Eine genauere Betrachtung dieser Funde zeigt allerdings, dass die beiden Haupttypen des Alphabets nicht einfach einheitlich waren. Zwar sind die Tafeln der ugaritischen Alphabete einheitlich geschrieben, das phönizische und hebräische Kurzalphabet unterscheidet sich aber nicht nur durch den erwähnten Wegfall einzelner Zeichen, sondern auch durch einzelne Umstellungen. Sowohl für Alef-Beth als auch für die ha-la-ḥa-ma Reihe sind Divergenzen und Veränderungen zu beobachten und auch zu erwarten.

---

<sup>27</sup> Sass 1991b, 315–326 (jetzt auch KTU 5,24).

<sup>28</sup> Haring 2015, 189–196.

<sup>29</sup> Wadi el-Hol liegt nicht weit von Luxor entfernt und der dortige Beleg für die Alphabetschrift ist ca. 400 Jahre älter.

Solche Varianten der Alphabetfolge sind durchaus plausibel. Denn selbst dort, wo man die Zeichen praktisch gleich schrieb, konnte man sie in unterschiedlicher Reihenfolge lernen und als Alphabet „zitieren“. Gewisse regionale Unterschiede im Detail sind angesichts der vielen Königshöfe und Handelsplätze im weiten Raum von Syrien/Phönizien und Palästina von Haus aus wahrscheinlich, chronologische Entwicklungen.<sup>30</sup>

## IV. Eine Erklärung für die Reihenfolge der Zeichen

Die verschiedenen Zeichen bzw. Laute des Alphabets stellen eine bunte Mischung dar. Nur vereinzelt gibt es kleine Gruppen zusammengehörender Laute. So stehen zwar die Mutae b, g, d und die Liquide l, m, n zusammen, aber nicht die verwandten Laute g, k, q; auch nicht die Dentallaute d, t, ṭ, oder die Sibilanten oder die Gutturale. Das Anordnungsprinzip war also offensichtlich nicht phonetisch. Nach welchem Prinzip sind dann die Schriftzeichen zum Alphabet zusammengestellt? Diese Frage ist bisher nur für das bekannte phönizische und hebräische 22-Zeichen-Alphabet diskutiert.<sup>31</sup> Sie ist wohl auch nur für diese Reihe, nicht aber für die ha-la-ḥ-ma Reihe, zumindest ansatzweise beantwortbar.<sup>32</sup>

Betrachtet man die Namen der Zeichen, so werden damit verschiedene Dinge benannt, die in der Lebenswelt der Menschen eine Rolle spielen. Von da her kann man überlegen, ob das Alphabet nicht eine bestimmte Anordnung in der Lebenswelt der Menschen widerspiegelt. Diese Frage wurde ansatzweise schon

---

<sup>30</sup> Neben dieser großen Alternative von Alphabet- und Halachama-Reihe, gab es offensichtlich eine sehr viel kleinere Variante bei der Reihenfolge von <sup>o</sup>Ajin und Pe. Während diese die Standardreihenfolge in Ugarit und auch im Hebräischen des Alten Testaments wie dann auch im Griechischen (Omikron - Pi) ist, ist durch je ein Ostrakon von Kuntillet <sup>o</sup>Ajru und aus <sup>o</sup>Izbet Sarta auch die Reihenfolge Pe - <sup>o</sup>Ajin belegt. Auf diesem Hintergrund ist wohl auch die entsprechende Reihenfolge in den alphabetischen Psalmen Ps 10 und Kgl 2–4 kein Versehen, sondern Beleg einer abweichenden – regionalen? – Tradition.

<sup>31</sup> Überlegungen gibt es laut Scharf 2003 nur bei Wilhelm Gesenius <sup>28</sup>1909 und Driver <sup>31</sup>1976.

<sup>32</sup> Für die ha-la-cha-ma-Reihe ist sie m.W. noch nicht erörtert. Das wird auch prinzipiell kaum möglich sein, weil man – für die ältere Zeit – die Namen der Buchstaben nicht kennt (außer jenen Namen, die man vom Kurzalphabet her erschließen kann. D.h. man könnte höchstens eine phonetisch begründete Reihenfolge erkennen; eine solche liegt aber offensichtlich nicht vor.

in der Hebräischen Grammatik von Wilhelm Gesenius gestellt, der für die Zusammenstellung von b, g, d und von l, m, n an phonetische Gründe denkt, während sonst „auch andere Rücksichten gewaltet zu haben“ scheinen, z.B. im Nebeneinander von *jod* (Hand) und *kaf* (hohle Hand); oder von *qof* (Hinterkopf?) und *resch* (Kopf) bzw. von *mem* (Wasser) und *nun* (Fisch).<sup>33</sup>

G. R. Driver versuchte, eine weiter gehende phonetische Erklärung zu finden. Er kommt dabei auf drei Hauptgruppen mit jeweils mehreren Untergruppen sowie Überschneidungen und macht verschiedene Zusatzannahmen.<sup>34</sup> Während die Kompliziertheit der These eher ein Beweis gegen die phonetische Begründung ist, greifen die Zusatzannahmen sachliche Zusammenhänge auf, die schon Gesenius genannt hatte.

Wenn die Reihenfolge nicht phonetisch, sondern sachlich begründet ist, besteht allerdings ein prinzipielles Problem darin, dass nicht mehr alle Buchstabenbezeichnungen in ihrer ursprünglichen Form erhalten bzw. in ihrer Bedeutung klar sind, und selbst in den ältesten Belegen ist die Zeichenform oft abgeschliffen oder abstrahiert, so dass sich das namengebende Objekt nicht mehr bzw. nicht sicher erkennen lässt.

Trotz dieser Begrenzungen hat Aaron Schar diese Frage aufgegriffen und in beachtlicher Weise weiter geführt.<sup>35</sup> Schar kommt auf eine Anordnung in vier Gruppen. „Sucht man, noch ohne Berücksichtigung der Reihenfolge, nach sachlich zusammengehörigen Bildwerten, so bieten sich vier Gruppen an: Gegenstände, die zum Haus, solche, die zur Hand, und solche, die dem Bereich des Kopfes zugehören. Die vierte Gruppe umfasst lediglich das *Taw*.“<sup>36</sup> Diese Gruppierung ist einleuchtend und hilfreich, auch wenn im Einzelnen durchaus Unsicherheiten und Lücken bleiben. Als Beispiel sei hier die erste Gruppe näher betrachtet.

„Zum Bereich des Hauses gehören die fünf Buchstaben Aleph, Bet, Gimel, Dalät und He. Aleph steht für das Rind, das den dem Haus zugeordneten Viehbesitz repräsentiert. Bet steht für das Gebäude selbst. Das Kamel repräsentiert ebenfalls Besitz. Dalät, die Tür, bezeichnet einen Gebäudeteil. Die Bedeutung von He ist ungeklärt. Vermutlich ist der ursprüngliche Name verloren

---

<sup>33</sup> Gesenius / Kautzsch 1909, § 5.

<sup>34</sup> Driver 1976.

<sup>35</sup> Schar 2003.

<sup>36</sup> Schar 2003, 244.

gegangen und der heutige Name besteht nur aus dem betreffenden Konsonanten mit einem Hilfsvokal. Sollte ‚He‘ aber das Fenster bezeichnen, würde das gut zum Hausbereich passen.

Zum Bereich der Hand zählen Yod, die flache, ausgestreckte Hand, und Kaph, die hohle, empfangende Hand. Darüber hinaus gehören aber die Geräte dazu, mit denen der Bereich der Hand erweitert werden kann: der Haken (Waw), die Keule/Waffe (Zayin), der Ochsenstachel/Stab (lamed) und die Stütze (Samek). Die Bedeutung der Buchstaben Chet und Tet ist unklar. Chet könnte möglicherweise das Gehege oder den Zaun bezeichnen, was gut zum Handbereich passen würde. Ohne unmittelbar einleuchtenden Bezug zur Hand sind die Zeichen Mem, das ‚Wasser‘, und Nun, das ‚Fisch‘ bedeutet.

Mit dem Ayin beginnt der Bereich des Kopfes. Für Auge (Ayin), Mund (Pe), Kopf (Resch) und Zahn (Schin) ist die Zugehörigkeit unmittelbar einleuchtend. Die Bedeutung von Sade und Qof ist ungeklärt. Es würde gut passen, wenn Sade die Nase und Qof das Ohr repräsentieren würde.

Keiner dieser Gruppen zugehörig ist das Zeichen Taw. Es stellt keinen Körperteil mehr dar, sondern das grundlegende schriftliche Zeichen schlechthin, die einfache Markierung. Es repräsentiert die Fähigkeit des Menschen Gegenstände der Welt bewusst wahrzunehmen, voneinander zu unterscheiden und sich über eine Markierung oder Benennung zuzuordnen, also sein Bewusstsein.“ (244f.)

Freilich bedürfen diese Gruppierungen weiterer Erklärung. So kann man fragen, warum nicht das Haus am Anfang der Hausgruppe steht. Für die Frage der inneren Ordnung der Gruppe fällt Scharf auf, „dass die Gegenstände, die die logische Basis der jeweiligen Gruppen bilden, also das Haus, die Hand und der Kopf, in ihren jeweiligen Konsonantengruppen nicht am Anfang oder am Ende, sondern irgendwo in der Mitte zu stehen kommen.“ (246). Er kommt von da her zu Annahme einer Perspektive von außen nach innen, konkret etwa vom Rind auf der Weide zum Haus und seinen Teilen. Allerdings: „Weniger einleuchtend bleibt die Position des Kamels (Gimel).“ (246)

Ähnlich sind auch die Überlegungen bei der Hand- oder bei der Kopfgruppe einerseits fruchtbar und weiterführend, andererseits sind einzelne Details doch auch spekulativ, etwa bei den Überlegungen zu Mund, Nase und Ohr: „Der Mund dürfte mit dem lauten Rufen verbunden sein, das eine weitere Distanz überbrücken kann als die Geruchswahrnehmung der Nase. Dagegen setzt das Flüstern ins Ohr intime Nähe voraus.“ (247)

Notwendiger Weise bedenkt Scharf auch die Frage nach dem „semitischen Uralphabet“ (247–250), besser müsste man wohl sagen: der älteren bzw. ältesten Buchstabenformen, wie sie in den protosinaitischen Inschriften und jetzt auch in Wadi el-Hol bezeugt sind. So stellt etwa das „h“ dort ziemlich eindeutig eine jubelnde/tanzende/sich bewegende Person dar (siehe Abb. 5), jedenfalls nicht (wie man die spätere Zeichenform gedeutet hat, ein Fenster. „Es geht eher um den

Mitmenschen, sei es den Mitbewohner des Hauses oder den Gast. Auch dieser Bedeutungsgehalt kann aber ohne weiteres dem Hausbereich zugeordnet werden, und zwar dessen Innenbereich.“ (248).<sup>37</sup>

Deutlich sind auch andere Verschiebungen, etwa dass das Nun ursprünglich eher eine *naḥaš*, also eine Schlange, bezeichnete, und dass die Beziehung auf Fisch sekundär ist. (249). All diese Fragen hängen natürlich mit der Entzifferung und Deutung der protosinaitischen Inschriften bzw. den Inschriften von Wadi el-Hol zusammen, die trotz vielfältiger Bemühungen noch keineswegs abgeschlossen sind.<sup>38</sup>

Einzelnes wird man noch weiterführen können. So muss man etwa bei Tür nicht notwendiger Weise an eine rechteckige Holztür denken, die sich in Angeln dreht, sondern eventuell an eine Tür aus Stoff oder Fell, die wie bei einem Zelt zurückgeschlagen wird, so dass sich eine dreieckige Öffnung ergibt, was gut zur dreieckigen Form des Dalät passen würde.

Angesichts der Tatsache, dass das Kamel erst in der Eisenzeit in Palästina auftaucht und erst ab ca. 1000 v.Chr. in Gebrauch kommt (und keineswegs in jedem Haushalt!) ist die Verbindung des Gimel mit dem Kamel – sofern sie überhaupt zutrifft – gewiss sekundär. Gegen die manchmal vorgeschlagene Deutung als Wurfholz wendet Scharf ein, dass es dann eher zum Handbereich gehören muss. Vielleicht ist aber auch diese Deutung sekundär und es handelt sich um einen Gegenstand, der zum Haus gehörte und der später vielleicht nicht mehr bekannt war oder anders bezeichnet wurde. (Wenn, wie jetzt durch die Funde von Wadi el-Hol nachgewiesen, das Alphabet in Ägypten entwickelt wurde, mag ein Haushalt in Palästina andere Objekte verwendet oder sie anders bezeichnet haben).

Ich möchte diese sehr hilfreichen Einzelbeobachtungen zu einer *funktionalen Erklärung* weiterführen: Der *Zweck eines Alphabets* ist ein anderer als der Zweck der einzelnen Zeichen: Die Zeichen braucht man zum Schreiben und Lesen der

---

<sup>37</sup> Dazu würde passen, dass auch im Ägyptischen der h-Laut mit einer tanzenden Figur dargestellt ist.

<sup>38</sup> Siehe etwa die Diskussion bei Sass 1988 und bei Darnell et al. 2005.

Texte; aber beim Schreiben und Lesen braucht man kein Alphabet im Sinn einer festgelegten Reihenfolge der Zeichen.

Das Alphabet braucht man dagegen zum Lernen der Zeichen (und, allerdings erst später, zur Organisation von Wissen). Es geht darum, sich die Gesamtheit der Zeichen einzuprägen. Dabei geht es wahrscheinlich nicht um eine „philosophische“ Weltsicht, sondern um eine einfache und praktikable Merkhilfe.

Bekanntlich ist der Wissensstoff in der Weisheit *vom Großen zum Kleinen* und *vom Entfernten zum Nahen* organisiert, man denke an die Fragen von Hiob 38–39 oder auch an die Weisheit Salomos: Nach 1 Kön 5,13 dichtete er über die Pflanzen von der Zeder auf dem Libanon bis hin zum Ysop, der aus der Mauer Ritze in der Wand wächst.

M.E. ist auch das Alphabet *mnemotechnisch vom Großen zum Kleinen bzw. von draußen bis zu mir selbst geordnet*: Vom Rind und von Gegenständen vor dem Haus und im Haus bis zu meiner Hand und zu meinem Kopf und seinen Teilen bzw. Sinnesorganen. Das Tau in seiner simplen Form und seiner allgemeinen Bedeutung als „Zeichen“ mag der pointierte Abschluss der ganzen Aufzählung gewesen sein. Im Sinn des Themas unserer Tagung könnte man sagen: Hier dient noch nicht das Alphabet zur Organisation des Wissens, sondern gewissermaßen umgekehrt: Das weisheitliche Denk- und Ordnungsprinzip „organisierte“ das Alphabet.

## **V. Die Vermittlung des Alphabets in die Griechische Welt**

Die Frage der Vermittlung des Alphabets soll an dieser Stelle nur im Blick auf zwei Punkte angesprochen werden, die an die hier vorgetragenen neueren Erkenntnisse anschließen. Es sind dies die Frage der Zeit der Vermittlung des Alphabets und die Frage der Neuinterpretation einzelner Zeichen als Vokalzeichen.

In den einschlägigen Darstellungen der Geschichte der griechischen Schrift wird zwar praktisch generell der alten, schon bei Herodot V 58 zu findenden Nachricht

zugestimmt, dass das Alphabet von den Phöniziern übernommen wurde, und es wird darauf hingewiesen, dass in einer Inschrift aus Theos das Wort φοινικήα (*phoinikeia*) „Buchstabe“ bedeutet und dass in einer Inschrift auf Kreta ποινικάζειν (*poinikazein*) für „schreiben“ vorkommt.<sup>39</sup> Allerdings wird diese Übernahme oft erstaunlich spät angesetzt, nämlich in der Mitte des 8. Jh.s, was zugleich die unterste Grenze des Möglichen darstellt, weil für die zweite Hälfte des 8. Jh.s. bereits die ältesten griechischen Inschriften vorliegen<sup>40</sup> – und was auch der Meinung von Herodot widerspricht, der Kadmos (vgl. hebr. *qādam* bzw. *kadmu* = vor/vorne = Osten!), den Vermittler der Schrift, sogar fünf Generationen vor dem trojanischen Krieg ansetzt.<sup>41</sup>

In gewisser Entsprechung zu dieser späten Datierung wird dann notwendigerweise eine sehr rasche Übernahme und eine explosionsartige Verbreitung des Alphabets angenommen. Wachter behauptet an hervorgehobener Stelle, nämlich im wichtigen Lexikon „Der Neue Pauly“, sogar: „[...] die neue Errungenschaft konnte innert weniger Tage oder Wochen im ganzen Mittelmeer verbreitet werden.“<sup>42</sup>

Eine solche Nadelöhr- und Explosionsthese ist aus verschiedenen Gründen äußerst unwahrscheinlich. Denn nach dieser These hätte es zwar einerseits seit über 500 Jahren in Syrien, Palästina und Phönizien die Alphabetschrift gegeben, die in Verwaltung, Korrespondenz und Handel verwendet wurde, und wobei es in all diesen Jahrhunderten auch einen regen, wenn auch nicht immer konfliktfreien Handel in der östlichen Mittelmeerwelt gab, aber es hätte keine Kenntnisnahme und keinen Austausch bezüglich der Schrift gegeben. Andererseits hätte sich dann, nachdem an einer einzigen Stelle die Schrift übernommen worden war, diese – übrigens kaum veränderte – Schrift blitzartig ausgebreitet.

---

<sup>39</sup> Adrados 2001, 63.

<sup>40</sup> Wachter 1996, 536–547 (die Diskussion über die Buchstabenformen kann hier nicht aufgenommen werden, sie erscheint aber zu punktuell). Adrados 2001, 63, geht etwas höher und hält fest, dass „sich das griechische Alphabet nach heutiger Auffassung am Ende des IX. Jahrhunderts über die gesamte griechische Welt ausgebreitet hatte und in die benachbarten Gebiete einzudringen begann.“

<sup>41</sup> Der Name Kadmos ist insofern interessant, als dahinter anerkanntermaßen semitische *qadmu* (vgl. hebräisch *qādām*) steht, was räumlich vorne bzw. Osten bedeutet und zeitlich die Vorzeit.

<sup>42</sup> Wachter 1996, 542.

Dazu kommt, dass es in der mykenisch-griechischen Welt bereits verschiedene Schriftsysteme gab, die – wie etwa Linear B – inzwischen auch entziffert, oder – wie Linear A oder der Diskos von Phaistos – noch nicht entziffert sind.<sup>43</sup> Schrift war jedenfalls nichts grundsätzlich Neues und hatte es schon im 2. Jahrtausend v.Chr. über Jahrhunderte hinweg gegeben. Somit ist es äußerst unwahrscheinlich, dass man die Schriftentwicklung an der östlichen Mittelmeerküste und bei den phönizischen Handelspartnern und -konkurrenten für fast ein halbes Jahrtausend ignoriert und ausgeblendet hätte, und dass dann die zwar in Details veränderte, aber doch völlig gleich aussehende und zu 90% mit denselben Buchstabenamen verbundene Schrift urplötzliche Verbreitung und Akzeptanz gefunden hätte.

Hier steht wohl zu sehr das Bild des genialen Schöpfers und eines einmaligen Schöpfungsaktes mit wichtigen Neuerungen und bewussten „willkürlichen Entscheide[n]“<sup>44</sup> Pate. Demgegenüber ist die Zahl und das Ausmaß der Veränderungen der Alphabetschrift keineswegs so groß bzw. ergab sich zum Teil – wie die angeblich willkürliche Verteilung von Alef und Ajin auf die Vokale a und o, aber auch der Übergang von He zu e<sup>45</sup> – praktisch von selbst.

In diesem Zusammenhang ist auf die Bedeutung des Handels und des Kulturaustausches im östlichen Mittelmeerraum hinzuweisen. Die Fragen des Kulturkontaktes zwischen Syrien bzw. Phönizien und der griechischen Welt wurden vielfach diskutiert. Zusammenfassungen des Diskussionsstandes aber auch weiterführende Impulse finden sich u.a. in den Arbeiten von Cyrus H. Gordon und Édouard Lipinski.<sup>46</sup> Neuerdings hat John Pairman Brown drei große Bände zusammengestellt,<sup>47</sup> in denen sich viele fundamentale und grundlegende Beobachtungen finden, allerdings aber auch einige etwas gewagte Thesen. Für unser Thema des Alphabets sind jene Ausführungen am wichtigsten, in denen Brown

---

<sup>43</sup> Wahrscheinlich war auch die Entwicklung dieser frühen Silbenschriften nicht ohne Kontakt mit bestehenden, an der östlichen Mittelmeerküste und in Anatolien verbreiteten Silbenkeilschriften entstanden.

<sup>44</sup> Wachter 1996, 543.

<sup>45</sup> Beides wird bei Wachter 1996, 543, als besonders signifikante Leistungen ein und derselben Person gesehen.

<sup>46</sup> Gordon 1955 = 1967; Gordon 1962; Lipinski 1991.

<sup>47</sup> Brown 1995/2000/2001.

zeigt, wie viele semitische bzw. phönizische Wörter durch Handel und Kulturkontakt ins Griechische kamen, und dass damit die Laute des Alphabets nicht bzw. jedenfalls nicht nur als abstrakte Zeichen, sondern im Rahmen gesprochener Worte vermittelt wurden.

Für praktisch alle Zeichen lassen sich Wörter anführen, in deren Zusammenhang der entsprechende Laut mit bekannt wurde bzw. an denen sich zeigen lässt, wie das betreffende semitische Wort und damit seine einzelnen Laute im Griechischen gehört und aufgenommen wurden. Dabei handelt es sich um Handelsobjekte, aber etwa auch um geographische und andere Namen, z.B.: *l̥bona* > λίβανος (*libanos*) = Gewürz; *gulla* > γαυλός (*gaulos*) = Schüssel, Schale; *kad* > καδός (*kados*) = Amphore; *jaspe* > ἴασπις (*jaspis*) = Jaspis (Edelstein); *dälät* > δελτός (*deltos*) = Tafel; *morr* (oder: *murra*) > μύρρηα (*myrrha*) = Myrrhe.<sup>48</sup> Weitere Beispiele wären Wörter aus dem Handelsbereich, die zu Lehnwörtern wurden, etwa der Sack, in dem Waren transportiert werden konnten, und das Gold: *saqq* > σάκκος (*sakkos*) = Sack; *charus* (älter vermutlich *chrus*) > χρυσός (*chrysos*) = Gold.<sup>49</sup>

Das letzte Beispiel zeigt, dass semitisches Waw offensichtlich je nach dem, ob es vor Vokal oder Konsonant stand, unterschiedlich gesprochen / gehört und dementsprechend geschrieben wurde. Der auf das lange „u“ hinweisende Halbvokal *waw* in *chrus* wurde nahe liegender Weise zu Ypsilon. Das Ypsilon sieht dem semitischen *w* sehr ähnlich. Nachdem das Waw allerdings offensichtlich auch für das Digamma Pate stand, wurde anscheinend differenziert: Wo Waw konsonantisch gesprochen wurde (am Silbenanfang) wurde es zu „w“ (Digamma) und steht vorne im Alphabet, wo es vokalisch gesprochen wurde, wurde es zu „u“ (Ypsilon) und nach dem Taw angehängt.

Diese Beobachtung spricht in der Tat dafür, dass die Schriftzeichen zunächst im Zusammenhang konkret gesprochener und geschriebener Wörter verwendet und vermittelt wurden. Auf unsere Alphabetfrage angewandt bedeutet das, dass die

---

<sup>48</sup> Brown 1995, 40. Braun verwendet für die Ausgangswörter jeweils die hebräische Form, wohl weil diese vokalisiert ist. Die phönizischen bzw. althebräischen Formen standen der griechischen Form zum Teil noch näher.

<sup>49</sup> Brown 1995, 41f.; für weitere Wörter siehe auch Kreuzer 2001.

Zeichen und Laute des Alphabets nicht nur als isolierte Zeichen und Laute vermittelt wurden, sondern zunächst wohl im Zusammenhang konkret gesprochener und geschriebener Wörter. Diese Vermittlung geschah wohl später auch „schulmäßig“, sei es durch phönizische oder durch griechische Schreiber, zunächst aber geschah sie im Jahrhunderte langen, alltäglichen Kontakt der Handelsleute, die gewiss wissen wollten, welche Notizen sich der andere machte, oder die übereinstimmenden Aufzeichnungen festhalten wollten.

Zur Frage des Zeitpunkts der Übernahme der Alphabetschrift gibt es nun eine wichtige neuere Überlegung. Zu den ungeklärten Fragen hatte die Frage nach Herkunft und Bedeutung des an die meisten griechischen Buchstabennamen angehängten „a“ gehört.<sup>50</sup> Wie oder warum wurde aus Aleph oder Alph ein Alpha, aus Bet ein Beta, aus Gimel oder Gaml ein Gamma, aus Dalät oder Dalt ein Delta usw.? Eine nahe liegende Vermutung war die Erklärung aus dem aramäischen *status emphaticus*. Im Aramäischen wurde die Determination nicht wie z.B. im Hebräischen oder dann auch im Griechischen durch einen vorangestellten Artikel, sondern durch ein angehängtes „a“ ausgedrückt. Allerdings scheitert diese These aus zeitlichen Gründen. Selbst wenn man die oben erwähnte späteste Möglichkeit der Übernahme annimmt, nämlich die erste Hälfte des 8. Jh. so hatten zu diesem Zeitpunkt die Aramäer noch nicht die Mittelmeerküste erreicht bzw. sie bedienten sich noch der phönizischen Schrift.<sup>51</sup>

Dieses rätselhafte auslautende „a“ erklärt sich am leichtesten, wenn es ursprünglich zum Zeichen gehörte und mit diesem zusammen übernommen wurde, wie ja auch die Zeichen selbst und deren Reihenfolge übernommen wurden. Nun gibt es in der Tat ein auslautendes „a“ als semitisches Kasuszeichen. Die Semitischen Kasusendungen waren *-u* im Nominativ, *-i* im Genitiv und *-a* im Akkusativ. Diese Endungen waren im Ugaritischen, d.h. bis zum 12. Jh., noch vorhanden, sie sind aber dann im Westsemitischen gegen 1000 v.Chr. weggefallen.<sup>52</sup> Die

---

<sup>50</sup> Auch Brown 1995, 42, schreibt noch: „The final vowel in  $\alpha\phi\alpha$ , and all the letter-names in  $\alpha$  following it, is mysterious“.

<sup>51</sup> So sind die Königsinschriften des aramäischen Königs Kilamuwa von Sam'al (Sendschirli) von ca. 825 v.Chr. noch phönizisch; erst der um 730 lebende und bereits unter assyrischer Vorherrschaft stehende Panamuwa verfasste seine Inschriften in Aramäisch. Siehe dazu: Kreuzer 2009a; Kreuzer 2009b.

<sup>52</sup> Reste sind im Hebräischen bekanntlich noch im gelegentlich vorkommenden h-locale erhalten.

Namen der Buchstaben müssen also noch vor dem Wegfall der Kasusendungen, d.h. noch vor der Jahrtausendwende übernommen worden sein.<sup>53</sup>

Ein weiterer neuer Aspekt ist, dass offensichtlich bei der Übernahme in einen anderen Sprach- und Kulturkreis zumindest an einzelnen Stellen gewissermaßen wieder das alte akrophonische Prinzip angewandt wurde. Die Übernahme bestimmter Konsonantenzeichen als Vokalzeichen lag z.T. nahe und war keineswegs ein so großer Neuerungs- und Schöpfungsakt, wie es manchmal dargestellt wird. Den Anfang des Aleph – bzw. mit Akkusativendung gesprochen: des Alpha – konnte ein Indogermane, der den Stimmeinsatz nicht wahrnahm, gar nicht anders hören als den Vokal „a“. Dasselbe gilt für das he. Dagegen ist bei °Ajin die Wiedergabe als o nicht ganz so selbstverständlich. Aber es gibt verschiedene Brücken: Einerseits konnte man den kleinen Kreis des Ajin als Hinweis auf den bei Aussprache eines o gerundeten Mund verstehen. Noch evidenter war es, das Bild und die Bedeutung des Wortes Ajin aufzunehmen. Denn der kleine Kreis des Ajin stellte ja von Haus aus ein Auge dar und das Wort Ajin bedeutet Auge. Man musste nur die griechische Übersetzung bzw. den griechischen Namen für das Dargestellte nehmen, nämlich ὀφθαλμός (*ophthalmos*) oder ὄμμα (*omma*) = Auge, um zum „o“ zu kommen. Wahrscheinlich hieß das „o“ eine Zeit lang Omma oder Ophthalmos, bevor es durch die letzte Ergänzung des griechischen Alphabets, nämlich die Hinzufügung des O-mega (= großes o), zum O-mikron (= kleines o) wurde.

Bei der Übernahme des phönizischen Alphabets wurde dieses offensichtlich relativ geradlinig übernommen. Damit ist keineswegs die geistige Leistung dieses Schrittes geschmälert, allerdings wird man diese Leistung weder auf einen Zeitpunkt noch auf einen Ort konzentrieren können und noch weniger auf die Genialität einer einzigen Person. Vielmehr gab es wohl doch eher einen langen Zeitraum des Kontakts und beides, sowohl eine allmähliche Übernahme durch den Handel und sonstige Kontakte, als auch eine aktive Gestaltung. Die aktive Gestaltung zeigte sich dann in der Entwicklung der zusätzlichen, spezifischen Zeichen (Ypsilon,) Phi, Chi, Psi und Omega, die – so wie man es seinerzeit in Ugarit gemacht hatte – an die zunächst mit Tau bzw. Tau abgeschlossene Alphabetsreihe angehängt wurden. Mit dieser Adaption hatte das Alphabet den hamitisch-semitischen Sprachkreis überschritten. Es war zu einem Alphabet geworden, mit dem man prinzipiell alle Laute einer Sprache aufzeichnen konnte.

---

<sup>53</sup> So nunmehr auch die Erklärung bei Tropper 2001, 358.

## VI. Das Alphabet in der Bibel und die Namen der Buchstaben

Hier geht es nicht um die Alphabetschrift in Form des Hebräischen und des Aramäischen, sondern um die Reihenfolge im Alphabet. Diese ist, wie eingangs erwähnt, nicht aus dem Inhalt eines Textes zu erkennen, sondern nur aus dessen spezieller Gestaltung an Hand des Alphabets. Konkret geht es um die Gestaltung von Vers- oder Zeilenanfängen in der Abfolge des Alphabets. Das Alte Testament enthält eine Reihe solcher Texte, die nach der Abfolge des Alphabets gestaltet sind.

Solche akrostichische / alphabetische Psalmen und Gedichte sind anerkanntermaßen: Psalm 9/10, 25, 34, 37, 111, 112, 119, 145; Klgl 1–4, Spr 31,10–31. Dazu kommen einige weitere, die jedoch nur einen Teil des Alphabets widerspiegeln und daher zum Teil umstritten bzw. schwer gegen zufällige Kombinationen abzugrenzen sind, wie Nah 1,2–8, Ps 24,1–12 oder Spr 29,22–27.

Vermutlich ebenfalls eine Anspielung auf das Alphabet ist eine Komposition mit 22 Versen oder Zeilen, wie sie sich in Klgl 5 und in Ps 33 findet. Der Zweck dieser Gestaltung ist gewiss, mit der Anzahl der Buchstaben des Alphabets auf die Vollständigkeit bzw. Vollkommenheit der Komposition zu verweisen. In diesem Sinn wurde bekanntlich später auch die Zahl der Bücher des Tanach bzw. des Alten Testaments als vollkommen zum Ausdruck gebracht: In der hebräischen Tradition mit der Zahl von 22 Büchern gemäß dem hebräischen Alphabet, in der griechischen Tradition mit der Zahl von 24 Büchern gemäß dem griechischen Alphabet.<sup>54</sup>

Etwas schwieriger ist es, den Sinn der eigentlichen Akrosticha zu bestimmen. Sind sie Gedächtnishilfe, Ausdruck der Kunstfertigkeit und des besonderen Bemühens (so wie bei der Zahl der kanonischen Bücher)? Klaus Seybold stellt in

---

<sup>54</sup> 22 Schriften erstmals bei Josephus, *Contra Apionem* I, 38–41; später (nach Euseb, *Historia ecclesiastica* 6,25,1–2) auch bei Origenes, sowie bei Hieronymus im Prolog zu den Königebüchern. In 4. Esra 14, 44–47 wird eine Gesamtzahl von 94 Schriften genannt, wobei die 24 Schriften (des Alten Testament bzw. des Tanach) allen zugänglich sein sollen, die weiteren 70 Schriften nur den Weisen des Volkes. Siehe dazu: Schoepflin 2009, „3.3. Der Abschluss der Kanonisierung des Schriftenbestandes“.

seiner umfangreichen Untersuchung zu „Poetik der Psalmen“ die Akrosticha in den größeren Zusammenhang besonderer Schreibungen wie Alliteration von Buchstaben oder Verbformen. Er ist auch der Meinung, dass ein Akrostichon als Merkhilfe „für einen aus dem Gedächtnis zitierenden Sprecher viel zu kompliziert und zu aufwendig ist“, und sieht den Ursprung in der Schule („ein pädagogischer Zweck ist wohl mit ihm verbunden“). „Die Weisheit hat sich seiner dann bedient, um Sachverhalte umfassend im Sinn eines Kompendiums oder einer Summa darzustellen.“<sup>55</sup>

M.E. haben die verschiedenen Aspekte ihre Berechtigung bzw. je nach Text unterschiedliches Gewicht: Gewiss sind sie alle Ausdruck der Kunstfertigkeit und des besonderen Bemühens, dessen es in jedem Fall bedarf. Psalm 119 will gewiss ein Kompendium des Lobes des Gesetzes bzw. der Weisungen Gottes sein, so wie Spr 31,10–31 ein umfassendes Lob der tüchtigen Frau bzw. der Weisheit.<sup>56</sup>

Bei Alphabetlisten und bei den Akrosticha gilt zwar den Buchstaben das besondere Augenmerk, aber weder da noch dort erfahren wir etwas über die Namen der Buchstaben. Durch das akrophonische Prinzip und auf Grund der Bildhaftigkeit der Zeichen in ihrer Anfangsphase scheinen uns die Namen selbstverständlich, aber sie sind es doch nicht. Die Namen der Buchstaben sind nicht explizit belegt, sondern müssen aus dem Zeichen erschlossen werden.

Während das Alphabet nach dem akrophonischen Prinzip aus der Bezeichnung von bestimmten Objekten entstand, sind paradoxer Weise die Namen der Objekte bzw. der daraus entstandenen Buchstaben erst sehr spät belegt. Einer der ältesten Belege für die Namen der Buchstaben findet sich in der griechischen

---

<sup>55</sup> Seybold 2003, 77. Zu den verschiedenen Deutungen siehe auch Koenen 2013, 2.2.

<sup>56</sup> Ein Akrostichon in eine andere Sprache zu übertragen, ist kaum möglich. Deshalb wählen die meisten Bibelübersetzungen bei Ps 119 den Weg, bei jeder Strophe den Namen des jeweiligen hebräischen Buchstaben hinzuzufügen (so auch schon in Handschriften der Septuaginta und in der Vulgata. Die einzige – mir bekannte – Wiedergabe eines Akrostichons in einer deutschen Bibelausgabe ist die Übersetzung von Spr 31,10–31 durch Jakob Hausherr in der Zürcher Bibel von 1931 (1966 u.ö.).

Wiedergabe von Psalm 119 (bzw. nach Septuaginta-Zählung Psalm 118), allerdings erst in spätantiken Handschriften, bzw. in lateinischer Form bei Hieronymus in der Vulgata zu diesem Psalm.

Die folgende Tabelle gibt zunächst die griechischen Buchstaben als Zahlzeichen für 1 bis 22 wieder und anschließend die Namen der Buchstaben in der Septuaginta-Ausgabe von Alfred Rahlfs sowie in der Vulgata-Ausgabe von Robert Weber / Robert Gryson.<sup>57</sup> Bei der lateinischen Wiedergabe der Namen ist zu beachten, dass Hieronymus sie aus dem Hebräischen kannte, d.h. dass das h bei He und Heth nicht für die schwierige Frage herangezogen werden kann, ob η und ηθ im Griechischen aspiriert wiedergegeben wurden.<sup>58</sup>

α αλφ ALEPH	ζ ζαι ZAI	ιγ μημ MEM	ιθ κωφ COF
β βεθ BETH	η ηθ HETH	ιδ νουν NUN	κ ρης RES
γ γιμαλ GIMEL	θ τηθ TETH	ιε σαμχ SAMECH	κα σεβ SEN
δ δελθ DELETH	ι ιωθ IOTH	ις αιν AIN	κβ θαυ THAV
ε η HE	ια χαφ CAF	ιζ φη FE	
ς ουαυ VAV	ιβ λαβδ LAMED	ιη σαδη SADE	

**Abb. 6:** Hebräisches Alphabet bei Psalm 119 in der Septuaginta und Vulgata

Schließlich noch eine kurze Bemerkung zur Verwendung der Buchstaben als Zahlzeichen: Im alten Israel wurden die ägyptischen Zahlzeichen verwendet bzw. im Alten Testament wurden die Zahlen durchwegs ausgeschrieben. Buchstaben als Zahlzeichen kommen im Text des Alten Testaments nicht vor, auch wenn heute manchmal weitgehende Buchstaben-Zahlenspekulationen beliebt sind. Die Verwendung von Buchstaben als Zahlen geht in die griechisch-hellenistische Welt zurück, wo sie für das späte 4. Jh. v.Chr. belegt sind. Der älteste Beleg für Israel ist eine Münze mit dem Buchstaben *Mem*, der sich vermutlich auf das 40. Jahr ab Simon Makkabäus, d.h. 103 v.Chr. bezieht.<sup>59</sup> Dementsprechend entstand

<sup>57</sup> Rahlfs 1935; Rahlfs / Hanhart 2006; Weber / Gryson 2007.

<sup>58</sup> Diese Beobachtung ist relevant für die Frage, ob entsprechende Namen in modernen Editionen mit Spiritus asper wiedergegeben werden sollen oder eher nicht.

<sup>59</sup> Siehe dazu und zu Zahlen allgemein: Kreuzer 2001, 1156.

die Nummerierung biblischer Bücher mit Buchstaben in den Überschriften (z.B. Samuel  $\alpha'$ , Samuel  $\beta'$ ) erst in der Spätantike.<sup>60</sup>

Allerdings haben wir mit der Verwendung der Buchstaben des Alphabets als Zahlen einen ersten Ansatz für die Verwendung des Alphabets nicht nur zum Schreiben, sondern auch zur Wissensorganisation vor uns. Es wird nicht zufällig sein, dass das nicht dort geschah, wo sich zwar die Form der Buchstaben längst von dem für sie ursprünglich namengebenden Objekt gelöst hatte, aber die Namen zumindest zum Teil noch erkennbar waren, sondern dort, wo dieser Bezug nicht mehr gegeben war, und die Namen nur mehr die Buchstaben bezeichneten. Das war eben nicht im semitischen, sondern erst im griechischen Sprachbereich der Fall. Andererseits geht die Reihenfolge des Alphabets wie erwähnt offensichtlich ihrerseits auf ein weisheitliches Ordnungsprinzip, wenn auch zunächst „nur“ als praktische Merkhilfe, zurück.

So führt uns die Beschäftigung mit der Geschichte des Alphabets vielleicht nicht an die „Wiege unseres Geschlechts und unserer Religion“,<sup>61</sup> aber doch an die Wiege unserer Kultur.

---

<sup>60</sup> Das bedeutet auch: Zwar spielen Zahlen wie 3, 7, 10 oder 12 im Alten Testament durchaus eine Rolle, aber Gematrie, d.h. die Verwendung des (späteren) Zahlenwertes von Buchstaben zur Deutung von Namen und Begriffen hat im Alten Testament noch keine Grundlage; siehe dazu Kreuzer 2001.

<sup>61</sup> Hamann 1759.

# Literaturverzeichnis

- Adrados, F. R., 2001, *Geschichte der griechischen Sprache. Von den Anfängen bis heute*, Tübingen
- Bordreuil, P. / Pardee, D., 1995, *Un abécédaire du type sud-sémitique découvert en 1988 dans les fouilles archéologique françaises de Ras Shamra-Ougarit*, Paris, 855–860
- Brown, J. P., 1995 / 2000 / 2001, *Israel and Hellas I–III* (BZAW 231/276/299), Berlin
- Colless, B., 2014, *The Origin of the Alphabet: An Examination of the Goldwasser Hypothesis*, *Antiquo Oriente* 12, 71–104
- Darnell, J. / Darnell, D., 2002, *Theban Desert Road Survey in the Egyptian Western Desert 1, Gebel Tjauti Rock-Inscriptions 1–45 and Wadi el-Hol Rock Inscriptions 1–45* (OIP 119), Chicago
- Darnell, J. et al., 2005, *Two Early Alphabetic Inscriptions from the Wadi el-Hôl: New Evidence for the Origin of the Alphabet from the Western Desert of Egypt*, *AASOR* 59, 63.65.67–71.73–113.115–124.
- Driver, G. R., <sup>3</sup>1976, *Semitic Writing: From Pictograph to Alphabet (1944/1948)*, London
- Finkelstein, I. / Sass, B., 2013, *The West Semitic Alphabetic Inscriptions, Late Bronze II to Iron IIA: Archeological Context, Distribution and Chronology*, *HeBAI* 2, 149–220
- Gesenius, W., 1915<sup>17</sup> = 1962, *Wörterbuch der hebräischen und aramäischen Sprache*, Berlin
- Gesenius, W. / Kautzsch, E., 1909<sup>28</sup>, *Hebräische Grammatik*, Leipzig
- Goldwasser, O., 2006, *Canaanites reading Hieroglyphs. Horus is Hathor? – The Invention of the Alphabet in Sinai, Ägypten und Levante* 16, 121–160
- Gordon, C. H., 1962, *Before the Bible: The Common Background of Greek and Hebrew Civilisations*, New York
- , 1955 (Nachdruck 1967), *Homer and the Bible. The Origin and Character of East Mediterranean Literature*, *HUCA* 26, 43–108
- Hamann, J. G., 1950, „Erster hellenistischer Brief“ (1759), in: J. Nadler (Hg.), *Johann Georg Hamann, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, Bd. II.: Schriften über Philosophie, Philologie, Kritik, 1758–1763*, Wien
- Haring, B., 2015, *Halafam on an Ostrakon of the Early New Kingdom?*, *JNES* 74, 189–196
- Hausherr, J., 1931, *Sprüche* 31,10–31, Zürcher Bibel, Zürich
- Jakob-Rost, L. et al., 1992, *Museumsinsel Berlin: Das Vorderasiatische Museum*, Mainz
- Kinet D., 1981, *Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments* (SBS 104), Stuttgart
- , 2001, Art. *Ugarit*, *NBL III*, 949–953
- Koenen, K., 2013, Art. *Akrostichon*, in: *WiBiLex* (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12961/>); abgerufen am 26.07.2023
- Kreuzer, S., 1983, *Hebräische und semitische Wörter in unserer Sprache* (Amt und Gemeinde 34), 59–63. *Erweiterte Fassung 2001: ders., Von Ave bis Zores. Hebräische und semitische Wörter in unserer Sprache*, *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 121, 98–114
- , 2001, Art. *Zahl*, *NBL III*, Düsseldorf / Zürich, 1155–1169
- , 2006, *Die Keilschrifttexte von Taanach / Tell Ta’anek*, zusammen mit W. Horowitz / T. Oshima, in: Ders. (Hg.), *Taanach / Tell Ta’anek. 100 Jahre Forschungen zur Archäologie, zur Geschichte, zu den Fundobjekten und zu den Keilschrifttexten* (Wiener Alttestamentliche Studien 5), Wien / Frankfurt, 85–97
- , 2009a, Art. *Kilamuwa*, (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23484>); abgerufen 30.1.2023)
- , 2009b, Art. *Panamuwa*, (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/29911>); abgerufen 30.1.2023)
- Lehmann, R. G., 2006, Art. *Alphabet*, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de))
- Lipinski, É. (Hg.), 1991, *Phoenicia and the Bible* (Studia Phoenicia 11 = OLA 44), Leuven
- Morenz, L. D. / Sabel, D., 2019, *Sinai und Alphabetschrift: Die frühesten alphabetischen Inschriften und ihr kanaänisch-ägyptischer Entstehungshorizont im Zweiten Jahrtausend v. Chr.* (Studia Sinaitica 3), Berlin
- Naveh, J., <sup>2</sup>1987, *Early History of the Alphabet*, Jerusalem

- New York Times, 13. Nov. 1999
- Rahlf, A., 2006, Septuaginta, Stuttgart 1935, mit zahlreichen Nachdrucken sowie Editio altera mit kleinen Korrekturen von Robert Hanhart, Stuttgart
- Richelle, M., 2023, Literacy and Scribalism in Israel During the Iron Age (ca. 1200/1150–586 BCE) in: K. H. Keimer / G. A. Pierce (Hgg.), *The Ancient Israelite World*, London, 335–347
- Röllig, W., 1995, L'Alphabet, in: V. Krings (Hg.), *La civilisation phénicienne et punique* (HdO 20), 193–214
- Sass, B., 1988, *The Genesis of the Alphabet* (ÄAT 13), Wiesbaden
- , 1991a, *Studia Alphabetica. On the Origin and Early History of the Northwest Semitic, South Semitic and Greek Alphabets* (OBO 102)
- , 1991b, *The Beth Shemesh Tablet and the Early History of the Proto-Canaanite, Cuneiform and South Semitic Alphabets*, UF 23, 315–326
- Schart, A., 2003, *Die Ordnung des hebräischen Alphabets*, in: J. F. Diehl / R. Heitzenröder / M. Witte (Hgg.), „Einen Altar von Erde mache mir...“ (FS Diethelm Conrad, *Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament*, 4/5), Kamen, 239–255
- Schnocks, J., 2006, Art. *Schrift*, (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11377/>; abgerufen 30.1.2023)
- Sweeney D., 2013, *The Tel Aviv University Serabit el-Khadem Photograph Archive*, HeBAI 2, 265–273
- Schoepflin, K., 2009, Art. *Kanon* (AT), (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11768/>; abgerufen 30.1.2023)
- Selz, G.J., 2000, *Schrifterfindung als Ausformung eines reflexiven Zeichensystems*, WZKM 90, 169–200
- Seybold, K., 2003, *Poetik der Psalmen*, Stuttgart, 76–79
- Tappy, R.E. / McCarter, P.K. Jr. (Hgg.), 2008, *Literate Culture and Tenth-Century Canaan: The Tel Zayit Abecedary in Context*, Winona Lake, IN
- Tropper, J., 1996, *Ägyptisches, nordwestsemitisches und altsüdarabisches Alphabet* (UF 28), Münster, 619–632
- , 2000, *Ugaritische Grammatik* (AOAT 273), Münster
- , 2001, *Entstehung und Frühgeschichte des Alphabets*, *Antike Welt* 32, 353–358
- Ugarit, 2002, *Welt und Umwelt der Bibel*, Themenheft 23, Stuttgart
- Vainstub, D. et al., 2022, *A Canaanite's Wish to Eradicate Lice on an Inscribed Ivory Comb from Lachish*, *Jerusalem Journal of Archaeology* 2, 76–119.
- Wachter, R., 1996, Art. *Alphabet* (Der Neue Pauly Bd. I), Stuttgart, 536–547
- Weber, R. / Gryson, R., 2007, *Biblia Sacra Vulgata*, Stuttgart
- Wimmer, S., 1999, Art. *Schrift*, NBL III, Lfg. 13, 507–513
- Yon, M., 2006, *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, Winona Lake IN
- Zauzich, K.-T., 2001, *Wir alle schreiben Hieroglyphen*, *Antike Welt* 32, 167–170,

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: „Israel“ auf der Merenptah-Stele. Nachzeichnung Siegfried Kreuzer
- Abb. 2: Vom Bild zum Keilschriftzeichen: Jakob-Rost, L. et al., 1992, Staatliche Museen zu Berlin: Das Vorderasiatische Museum, Mainz, 41
- Abb. 3: Serabit el-Khadim: (Weihe-)Inscription auf der Statue einer Frau / Göttin: Flinders Petrie, W.M., 1906, *Researches in Sinai*, New York, Abb. 139
- Abb. 4: Alphabettäfelchen aus Ugarit (KTU 5.6): Foto einer Nachbildung, © Siegfried Kreuzer
- Abb. 5: Inschriften von Wadi el-Hol: Wikipedia Commons, [https://de.wikipedia.org/wiki/Datenteil:Wadi\\_el-Hol\\_inscriptions\\_drawing.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Datenteil:Wadi_el-Hol_inscriptions_drawing.jpg)
- Abb. 6: Hebräisches Alphabet bei Ps 119 in Septuaginta und Vulgata, © Siegfried Kreuzer

# Semantisch oder phonetisch? Zu den Sortierungssystemen ägyptischer Listen

*Joachim Friedrich Quack*

Das altägyptische Schriftsystem ist um einiges komplexer als die meisten modernen. Bereits der Grundbestand liegt bei einigen hundert Zeichen, und an sich ist es nach oben offen. Das führt natürlich zu speziellen Herausforderungen, wenn man Zeichen oder Texte organisieren will. Es ist unmöglich, einfach eine alphabetische Anordnung zu nehmen, bzw. ein solcher Begriff klingt merkwürdig, wenn das Schriftsystem als solches gar nicht alphabetisch ist. Immerhin gibt es tatsächlich in der Spätzeit Tendenzen, zumindest anhand der Lautform zu sortieren – deshalb habe ich im Titel meines Beitrags auch das Wort „phonetisch“ gewählt. Ich werde darauf zurückkommen.

Bei der Organisation von Listen gilt es zwei Grundkategorien zu unterscheiden. Das eine sind Listen von Zeichen, das andere Listen von ganzen Wörtern. Ich werde mit der scheinbar simpleren Kategorie der Zeichenlisten anfangen, auch wenn es sich historisch tatsächlich eher um die spätere Entwicklung handeln dürfte. Hier gibt es tatsächlich nur zwei substantielle Belege. Der erste ist der sogenannte Zeichenpapyrus von Tanis (heute pBritish Museum EA 10672), der in die Römerzeit, wohl ins 2. Jh. n. Chr. datiert wird.<sup>1</sup> Er wurde von William Matthew Flinders Petrie in den Ruinen eines niedergebrannten Hauses gefunden und ist karbonisiert. Das hat geholfen ihn auch im feuchten Boden des Nildeltas zu erhalten, wo Papyrus sich normalerweise rasch zersetzt. Allerdings ist dadurch der Textträger schwarz geworden, so daß man bei direktem Blick von oben

---

<sup>1</sup> Edition Griffith / Petrie 1889; vgl. Altenmüller 2010, 91–94; Quack 2021, 33–36. Die besser erhaltenen Bereiche des Textes sollen in verbesserter Lesung von F. Hoffmann im Rahmen einer Auswahl ägyptischer wissenschaftlicher Texte neu vorgelegt werden. Hier sei auch bemerkt, daß Griffith die letzten 12 Kolumnen des Papyrus (also mehr als ein Drittel des Gesamtumfangs) wegen angeblich schwieriger Lesbarkeit nicht bearbeitet hat (Griffith / Petrie 1889, 19), so daß von einer überfälligen Neubearbeitung ein erheblicher Fortschritt zu erwarten wäre.

kaum etwas erkennt. Lesen kann man nur, wenn man schräg blickt und die unterschiedliche Reflektion des Lichts durch Untergrund und Tinte nutzt, oder heutzutage auch durch Multispektralaufnahmen. Letztere kann man dann auch noch im Photoshop aufhellen und kontrastverstärken.

Hier werden einzelne Hieroglyphen behandelt und jeder Eintrag hat drei Spalten. Die erste zeigt das Hieroglyphenzeichen in einer elaborierten Form, die den Details einer guten Monumentalepigraphie entspricht. Die zweite Spalte zeigt dasselbe Zeichen in der hieratischen Schrift, welche die meiste Zeit über die normale Alltagsschrift Ägyptens war, in der Spätzeit aber zunehmend auf religiöse Bereiche beschränkt. Die dritte Spalte gibt ebenfalls in hieratischer Schrift eine kurze Beschreibung des Zeichens, die übrigens auch für die heutige Forschung fallweise nützlich ist. Die Sprache dieser Beschreibungen ist definitiv jung, eher demotisch als neuägyptisch.<sup>2</sup>

Bei der Diskussion der Anordnung ist zu beachten, daß die vom Herausgeber gewählte Platzierung keineswegs der Anordnung entspricht, welche der Papyruskonservator vorgenommen hat, als er die Rolle auseinandergenommen und die Bruchstücke unter Glas gebracht hat.<sup>3</sup> In vielen Fällen kann man einfach systematische Fehler nachweisen, so daß zwei nebeneinander liegende Fragmente in der Abfolge genau umzukehren sind – vermutlich weil dem europäischen Restaurator nicht bewußt war, daß Ägyptisch von rechts nach links geschrieben wird. Aber es kommen gelegentlich noch substantiellere Fehlplatzierungen hinzu, die nicht so einfach zu erklären sind und letztlich für Unsicherheiten bei der Gesamtinterpretation sorgen. Von daher sollte betont werden, daß die Sequenz der Fragmente in der Edition zwar meist richtig sein dürfte, im Zweifelsfall aber durchaus eine Revision zulässig ist.

Grundsätzlich gilt, daß die Zeichen wohl weitestgehend nach Sachklassen angeordnet waren, auch wenn dies nicht durch explizite Zwischenüberschriften markiert ist. Die Kategorisierung ist dabei nicht immer ganz die unserer heutigen

---

<sup>2</sup> Quack 2021, 35.

<sup>3</sup> Die Abfolge im Rahmen kann man heute anhand der online verfügbaren Bilder unter [https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y\\_EA10672-1](https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA10672-1) bzw. [https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y\\_EA10672-2](https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA10672-2) nachvollziehen.

ägyptologischen Zeichenlisten. So wird eine Sektion mit Frauen und ihren Tätigkeiten (III,1–4) zwischen zwei Sektionen mit Männern und ihren Tätigkeiten (I,2–II,6 und III.5–IV,7) gesetzt – heutige Listen haben eine Sektion mit allen Männerzeichen und danach allen Frauenzeichen. Danach kommen die Amphibien und Reptilien (V,1–9), erst hinter ihnen Säugetiere und Teile davon (V,10–13). An dieser Stelle gibt es wohl einen Einschub – dazu gleich mehr. Es gibt dann eine lange Liste mit menschlichen Körperteilen und Teilen von Tieren (VII,11–XII,13), dann himmlische Phänomene einschließlich des Zeichens für „Jahr“ und des Vogelflügels (XIII,1–XIV,1), dann die Erde und Teile davon (XIV,2–12), und schließlich eine lange Liste unbelebter Objekte einschließlich pflanzlicher Produkte (XV,1–XXXIII,9). Zu beachten ist an einer Stelle die inhaltliche Assoziation zwischen Zeichen. Konkret werden die Hieroglyphen des Stoßzahns für *ḥw* „Auspruch“ und des Stoffstücks für *sḥ* „Erkenntnis“ ungeachtet formal unterschiedlicher Natur hintereinander gruppiert (XXVIII, 10–11), weil es sich um zwei wichtige, sehr gerne miteinander kombinierte Hypostasen des Sonnengottes handelt.

Nun aber noch zum oben erwähnten Einschub: Konkret gibt es dort eine Liste von Einkonsonantenzeichen, die nicht semantisch sortiert ist, sondern nach dem Lautwert (VI,1–VII,10). Zugrunde gelegt wird dabei die spätägyptische Lautabfolge, die in den letzten Jahrzehnten entschlüsselt worden ist.<sup>4</sup> Sie entspricht grundsätzlich der des südsemitischen Alphabets, mit allerdings einigen Auslassungen bei Lauten, die es in der ägyptischen Sprache nicht gibt, sowie einigen Zeichen am Ende, die im Altsüdarabischen nicht existieren. Warum diese eine Sektion mitten in der Liste steht, erschließt sich bislang nicht. Zudem hat sich inzwischen zunehmend deutlicher gezeigt, daß die Sequenz der Laute im Papyrus von Tanis unvollständig ist. Schon länger war erkannt worden, daß in ihr das *f* fehlt<sup>5</sup> und daß es kein Zeichen für den Stimmabsatz gibt.<sup>6</sup> Inzwischen ist auch

---

<sup>4</sup> Bahnbrechend für die grundsätzliche Etablierung, daß es eine solche Alphabetabfolge gab, war Kahl 1991; mit zusätzlichen Ausarbeitungen und erstmaliger Etablierung der Verbindung zur altsüdarabischen Alphabetsequenz in Quack 1993 (aufgrund einer Panne in der Druckerei zusammen mit Quack 1994 zu verwenden). S. an neueren Arbeiten Zauzich 2000a; Quack 2003; Gaudard 2009; Gaudard 2012a; Gaudard 2012b; Devauchelle 2014; Quack 2020; Lippert in Druck; Quack in Druck.

<sup>5</sup> Quack 1993, 145.

<sup>6</sup> Das einfache Schilfblatt  wird an der Position des *y* verwendet.

nicht mehr zu bezweifeln, daß das *m* nicht in der Sequenz steht<sup>7</sup> und ein in anderen Listen sicher bezugtes *č* vor dem finalen *k* fehlt. Umgekehrt sind in einigen Fällen zwei verschiedene Zeichen aufgeführt, die in dieser Zeit als Einkonsonantenzeichen mit gleichem Lautwert verwendet werden konnten, so beim *w*, *h* und wahrscheinlich auch dem *s*.

Die zweite ägyptische Zeichenliste ist der pCarlsberg 7 mit zugehörigen Fragmenten in Berlin und Florenz, der aus Tebtynis im südlichen Fayum stammt und ebenfalls ins 2. Jhd. n. Chr. Zu datieren sein dürfte.<sup>8</sup> Bei dieser Handschrift ist die erste Seite bei weitem die besterhaltene; der Originaltitel ist zum größeren Teil erhalten. Er lautet: „Beginn der ‚Arbeit der Zeichen‘, Auflösen der Probleme, Eröffnen des Verborgenen, Erklären der Schwierigkeit[en, ...] mit ihrem Zugehörigen – Variante: dem was kommt – auf ihnen (?) zum Auflösen des Ergossenen bei den Göttern, den edlen Vorfahren, Einführen des heiligen Brauchs in den Gauen und Städten der Götter, Eröffnung [..., die gefunden wurde auf] einer Lederrolle im Tempel des Osiris, des Ersten des Westens, des Herrn von Abydos, in einer Kapelle (?) [... ...]“ (Fragment I, 1–3).

Prinzipiell bietet diese Handschrift zunächst optisch ausgerückt ganz rechts die hieroglyphischen Zeichen, dann als Fließtext dazu die Ausdeutungen in hieratischer Schrift. Sie sind wesentlich komplexer als diejenigen im Zeichenpapyrus von Tanis. Erste Angaben gelten der Natur des Zeichens oder seiner Basis-Lösung. Danach kommen aber fallweise religiöse und kulturelle Einordnungen. Ein Beispiel ist etwa das Zeichen des Ibis. „Ibis. *Bezeichnet*: Ibis, *Bezeichnet*: Mein Herz kam herab, als Re von ihm sagte: ‚Er ist aus meinem Herzen gekommen‘, *Bezeichnet*: Der Ba kam herab, *Bedeutet*: [... ..] durch den man alle Dinge kennt. Das ist das Hin-Maß, das ist die Fünf (3+2), der Große der Fünf (?), der aus dem Kasten kam, das ist die Schreibpalette, [das ist] das Dekret (?), [... ..] Man kennt alle Dinge in der Welt durch diese (Meß)geräte, die aus ihm hervorkamen. Das ist sein Finger in 11 (+x) Gelenken (?) [... ..] Thot auf dem

---

<sup>7</sup> Quack in Druck.

<sup>8</sup> Ursprüngliche Edition Iversen 1958; wichtige Rezension Müller 1962. Neuedition Quack 2020a.

Gebüsch im ‚Haus des Ankleidens‘, um dieses Land auf seinen Fundamenten zu vermessen. Es entstand das [Schreib]gerät [... ..].“ (Fragment I, 4–7).

Grundprinzip für die Sortierung der Zeichen ist das eben schon erwähnte spät-ägyptische Alphabet. Die Zeichen sind also nach ihrem Anlaut entsprechend angeordnet. Allerdings ist mir bislang noch nicht wirklich deutlich, nach welchen weiteren Kriterien innerhalb einer Sequenz mit gleichem Anlaut weiter sortiert wird. Jedenfalls kann die alphabetische Abfolge nach den nachfolgenden Konsonanten innerhalb des Wortes nicht das alleinige Kriterium gewesen sein, auch wenn hier und da eine Tendenz in diese Richtung zu beobachten ist.

Zu beachten ist, daß sprachlich der Text der Komposition ab der 18. Dynastie möglich wäre, sogar eher als in der Spätzeit.<sup>9</sup> Hinsichtlich des „spätägyptischen Alphabets“ gibt es inzwischen ein Ostrakon der 18. Dynastie, das die Rezeption dieser „südsemitischen“ Sequenz bereits im Ägypten der 18. Dynastie zeigen könnte.<sup>10</sup>

Schließlich kann man auch noch eine Liste ausschließlich der demotischen Einkonsonantenzeichen erwähnen, die im pBerlin P 23861 erhalten ist.<sup>11</sup> Erneut wird auf die Sequenz des spätägyptischen Alphabets zurückgegriffen. Dabei ist zu beachten, daß die demotischen Zeichen nicht mehr visuell gegenständlich sind, eine semantische Abfolge also bestenfalls bei Rekurs auf deren letztliche hieroglyphische Vorstufen machbar gewesen wäre. Das Fragment dürfte Teil eines größeren Schulbuchs gewesen sein, denn in der ersten Kolumne sind Reste von Schreibungen von Monaten des Jahres erhalten. Diese sind übrigens auch in anderen Schultexten nachweislich direkt vor der Liste der Alphabetvögel niedergeschrieben.<sup>12</sup>

Kommen wir nunmehr zur listenmäßigen Zusammenstellung von Wörtern, also den sogenannten Onomastika.<sup>13</sup> Bei diesen dominieren die semantischen Anord-

---

<sup>9</sup> Vgl. die Diskussion bei Quack 2020a, 105f.

<sup>10</sup> Haring 2015 und dazu Fischer-Elfert / Krebernik 2016; Schneider 2018.

<sup>11</sup> Edition Zauzich 2000a.

<sup>12</sup> Lippert in Druck.

<sup>13</sup> Gardiner 1947.

nungsweisen. Einen gewissen Vorläufer stellt eine Schreibtafel des Alten Reiches dar. Sie bietet verschiedene Ortsnamen, dann Darstellungen von Tieren, insbesondere Vögel und Fische.<sup>14</sup> Da jeder Eintrag gleich viermal geboten wird, betrachtet man in der Forschung diese Tafel gerne als Zeugnis für den Schulbetrieb.

Das älteste eigentliche Werk dieser Art ist das sogenannte Ramesseum-Onomastikon.<sup>15</sup> Allerdings kann es kaum als ein Werk mit sonderlich allumfassendem Anspruch betrachtet werden, wenn man es sich genauer anschaut. Es wird auf einem Papyrus des späteren Mittleren Reiches überliefert, der auf ca. 1800 v. Chr. oder etwas später datiert, und wurde zusammen mit einer substantziellen Gruppe weiterer Handschriften gefunden. Der Anfang, und damit auch der Originaltitel, ist verloren. Die Einträge sind in Kolumnen jeweils untereinander geschrieben. Dabei werden sie in Zehner-Abständen explizit mit einer durchlaufenden Zählung versehen, die rechts vor dem Wort selbst steht. Dabei läuft die Zählung bis 343; allerdings hat der Schreiber sich etwas vertan, denn an sich sollte es nur bis 323 gehen, und zudem hat er in zwei Fällen schon nach 9 statt nach 10 Einträgen die nächste Zahl gesetzt – oder hat er die Zahlen aus seiner Vorlage übernommen und zweimal eine Zeile ausgelassen? Letzter Teil des Eintrags ist immer das Determinativ des Wortes, das ja im ägyptischen Schriftsystem auch eine semantische Klassifizierung erhält. Es wird graphisch nach links ausgerückt, so daß bei allen Wörtern die Determinative auf gleicher Höhe stehen, wie es u.a. für buchhalterische Abrechnungen üblich ist.<sup>16</sup>

In den erhaltenen Partien des Textes gibt es zunächst Listen von Pflanzen und Getränken, dann Vögel, Fische, noch mehr Vögel, ein paar vierfüßige Tiere und schließlich eine Liste der ägyptischen Festungen in den unterworfenen Gebieten Unternubiens sowie einige ägyptische Städte in der Abfolge von Süden nach Norden. Jeder Ort wird hier auch mit einem spezifischen Symbol verbunden, das

---

<sup>14</sup> Brunner 1957, 77, 81, Taf. II fig. 5; Redford 1986, 24 and 142; Brovarski 1987, 27–48; Pinarello 2015, 54.

<sup>15</sup> Edition Gardiner 1947, vol. I, 6–23, Taf. I–VI.

<sup>16</sup> Hoffmann 2015, 93.

einen wesentlichen Teil der Schreibung, den Anlaut oder eine symbolische Assoziation bietet. Hier gibt es dann eine Zwischenüberschrift, die allerdings recht ängstlich ist, nämlich „Dinge, die auf das Wasser gesetzt werden“ – was vom Schreiber mit dem Brotdeterminativ versehen worden ist. Konkret erhalten wir hier eine längere Liste von Backwerken, Getreide, Salz sowie Körperteilen wohl einer Kuh, möglicherweise Früchte und dann die Schlußsummierung. Damit endet die Handschrift aber noch nicht, sondern als eine Art Anhang gibt es noch Symbole für Kühe von bestimmten Kategorien. Diese werden aber nicht mehr durchgezählt und erhalten auch keine nach links ausgerückten Determinative.

Insgesamt kann man diesen Text nur mit großen Einschränkungen als Onomastikon bezeichnen, weil er auf so wenige Objektkategorien beschränkt ist. Im Grunde gibt es letztlich nur die Orts- und Festungsnamen sowie Lebensmittel im weitesten Sinne. Der numerisch begrenzte Umfang zeigt, daß es niemals geplant war, alle Bereiche der Lebenswirklichkeit abzudecken.

Sehr viel mehr eine wirkliche Sammlung aller Kategorien ist das Onomastikon des Amenemope, das in einer Reihe hieratischer Textzeugen auf Papyrus, Lederrollen, Schreiftafeln oder Ostraka überliefert ist. Sie datieren alle in die 21.–26. Dynastie.<sup>17</sup> Die besterhaltene Handschrift ist pMoskau Pushkin Museum 169. Es bleibt unsicher, ob die Entstehung noch in die 20. Dynastie zurückgeht, oder das Werk insgesamt erst nachramessidisch ist. Jedenfalls ist es für Ägypten ein relativ junger Text.

Der ausführliche Titel lautet: „Beginn der Lehre zum Erklären des Herzens, den Unwissenden erziehen, alles Existierende kennen, was Ptah geschaffen und Thot erzeugt hat, der Himmel in seiner Struktur, die Erde und was in ihr ist, was die Berge ausgespieen haben und der Urozean bewässert hat, mit allen Dingen, welche die Sonne bestrahlt, alles was auf dem Erdboden wächst, die der Schreiber des Gottesbuches im Per-Anch, Amenemope, Sohn des Amenemope, ersonnen hat.“ Das begründet einen nicht unerheblichen Anspruch, in der Auflistung von Begriffen tatsächlich ein Verständnis der Welt zu erzeugen.

---

<sup>17</sup> Publikation in Gardiner 1947, vol. I., 24–63 und 1\*–215\*, vol. II, 1\*–156\*, Taf. VII–XXII, zusätzlich Herbin 1986.

Durch gelegentliche Rubren im Text werden Strukturen sichtbar markiert. Die einzelnen Abschnitte des Werkes haben folgende Reihenfolge: Am Anfang steht der Himmel mit seinen Phänomenen, dann Wasser und damit verbundene Erscheinungen, Landschaftsarten und sonstiges, was mit der Erde zu tun hat, Götter und andere höhere Wesen, Könige und ihre Familie sowie Titel in absteigender Folge der Hierarchie; von Verwaltungsrängen übergehend zu verschiedenen praktischen Berufen. Es folgen Menschenklassen, fremde Ortschaften und Völker, nochmals Menschen, nach Geschlecht, Alter und Status differenziert, dann eine lange Liste der Städte Ägyptens. Anschließend werden Gebäude bzw. Siedlungs- und Landschaftstypen aufgeführt. Deren letzter Teil, nämlich Arten von Ackerland, führt zu einer Liste von Getreide und Getreideprodukten weiter. Anschließend findet sich eine Liste von Getränken, die Fleischteile eines Ochsens. An diesem Punkt bricht die letzte Handschrift ab, die noch Text überliefert; das Ende der Komposition ist mutmaßlich noch nicht erreicht. Insgesamt sind 610 verschiedene Einträge verzeichnet. Tatsächlich gibt es Reste einer Papyrushandschrift aus dem Ramesseum,<sup>18</sup> die teilweise zur Moskauer Handschrift parallel geht, teilweise aber auch dort nicht vorhandene Einträge bietet, die also wohl weiter hinten in die Textabfolge gehören.

In gewisser Weise wohl als Schulübung zu betrachten ist eine Liste von Titeln, die sich auf einem Ostrakon der Ramessidenzeit befindet, das aus dem Tal der Könige stammt (Kairo JdÉ 72502).<sup>19</sup> Auf der einen Seite sind lauter Titel aufgelistet, die mit *ḥr.ī* „Oberster“ beginnen, auf der anderen Seite solche, deren erster Teil *īm.ī-r* „Vorsteher“ ist.

In der Spätzeit sind dann listenartige Zusammenstellungen von Wörtern relativ häufig,<sup>20</sup> selbst wenn nicht alle dafür in Anspruch genommenen Fälle einer Überprüfung standhalten.<sup>21</sup> Aus dieser Zeit gibt es sowohl hieratisch als auch demoti-

---

<sup>18</sup> Publikation in Spiegelberg 1898, Taf. XLIII–XLV und XLVII; vgl. Gardiner 1947, vol. 1, 32–34. Im British Museum gibt es unveröffentlichte weitere Fragmente wohl von dieser Handschrift.

<sup>19</sup> Publikation in Abdel Samie 2010, 49–54, fig. 17a–b; pl. XVII.

<sup>20</sup> Spiegelberg 1912, 28; Spiegelberg 1906–08, 266–280; Tait 1982; Tait 1984; Tait 2000; Ryholt 2019; Quack 2020b; Töpfer 2020.

<sup>21</sup> von Lieven 2004a demonstriert, daß ein von Tait 2000, 88–90 als Wortliste verstandener Text tatsächlich Notizen für ein Ritual darstellt.

sch geschriebene Zeugnisse. Die Norm ist hier, daß es sich um Zusammenstellungen nach Sachkategorien handelt. Da die meisten erhaltenen Fragmente relativ klein sind, bleibt fallweise unsicher, wie viele davon zu grundsätzlich verschiedenen Texten gehören oder Bruchstücke eines großen Standardwerks waren.

Erhalten sind u.a. Listen von Berufen und Titeln, Körperteilen, Tieren, Pflanzen, Metallgeräten und Kleidungsstücken. In den meisten Fällen sind sie thematisch sortiert. Für die Pflanzen gibt es jedoch zwei verschiedene Handschriften (pCarlsberg 595 + PSI Inv. D 63 u. pCarlsberg 43 + PSI Inv. D 64), die beide zweifelsfrei die Anordnung nach dem spätägyptischen Alphabet bezeugen.<sup>22</sup> Alphabetisch angeordnet sind auch einige Fragmente, die Wortlisten und Grammatikübungen verbinden.<sup>23</sup>

Besonders komplex ist ein großes Handbuch, das aus dem römerzeitlichen Tebtynis stammt (pCarlsberg 180 + pBerlin P 10465 + 14475 + PSI Inv. I 76).<sup>24</sup> Es geht schon über ein reines Onomastikon hinaus und wird zu einem Handbuch des religiösen Wissens. Formal ist es besonders sorgfältig angelegt, indem Zwischenüberschriften mit roter Tinte hervorgehoben sind. Der Basistext ist hierarchisch geschrieben. Viele Wörter erhalten in kleinerer Schrift notierte Glossen in demotischer oder altkoptischer Schrift, mit denen insbesondere Ausspracheangaben gemacht werden, teilweise auch sachliche Erläuterungen. Möglicherweise ist der Titel als „Das geheime Kompendium zum Erklären der Schwierigkeiten“ erhalten.<sup>25</sup> Es folgt ein Abschnitt mit verschiedenen Verben, die nach Sachkategorien angeordnet sind. Ein zweiter Abschnitt listet Nomina auf, ebenfalls mit einer semantischen Strukturierung. Der hintere Teil stellt Informationen über Götter, *Materia Sacra*, Sterne und den Kalender zusammen. Strukturell ähnlich ist ein anderer Papyrus aus dem römerzeitlichen Fayum (pBerlin P 7809 + 7810 + pLouvre AF 11112), der insbesondere Listen von Göttern, Sternen u.ä. zusammenstellt.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> Ryholt 2019, 408–410

<sup>23</sup> Volten 1952.

<sup>24</sup> Osing 1998, 25–218, Taf. 1–22.

<sup>25</sup> Vgl. Osing 1998, 68–69.

<sup>26</sup> Osing 1998, 276–296, Taf. 29–30.

Ähnlichkeiten mit dem vorderen Teil des ersten dieser beiden Papyri weist ein Text auf, der auf zwei Schreiftafeln überliefert ist.<sup>27</sup>

Eine Kombination der beiden Anordnungsweisen kann man in einem unveröffentlichten Schulheft sehen, das aus Oxyrhynchus stammt (B 3, 6/2). Dort sind zeilenweise Einzeleinträge präsent, die mit einer laufenden Nummer dahinter durchgezählt werden. Der erste klar erhaltene Textbereich, bei dem allerdings bereits Eintrag 70<sup>28</sup> vorliegt, zeigt Vogelnamen, und zwar spezifisch diejenigen Vögel, die zum Memorieren der spätägyptischen Alphabetabfolge gebraucht wurden. Dieser Teilbereich ist also alphabetisch angeordnet. Anschließend gibt es aber eine Zwischenüberschrift „die Metall(gerät)e“, und hier ist die Anordnung wieder semantisch determiniert. Vielleicht kann so ein Fall ansatzweise helfen, besser zu verstehen, wie im Zeichenpapyrus von Tanis die Sektion der Einkonsonantenzeichen zwischen semantisch definierte Bereiche geraten ist.

Ein Spezialfall, der bislang nur hieratisch belegt ist, sind Listen von Naturphänomenen wie Bäumen oder Mineralien, die nicht einfach aufgelistet, sondern in Verbindung zu bestimmten Gottheiten gebracht werden,<sup>29</sup> oder Steinen, bei denen die Herkunftsorte angegeben werden.<sup>30</sup>

Die alphabetische Sortierung nach dem spätägyptischen Alphabet ist inzwischen gut belegter Standard für einen speziellen Typ von Listen, nämlich solche mit Personennamen. Hier sind inzwischen zwei relativ substantielle Handschriften bekannt, von denen eine noch unpubliziert ist – sie sind jedenfalls nicht zwei Textvertreter derselben Komposition, sondern repräsentieren unabhängige Traditionen.<sup>31</sup> Kleinere Fragmente kommen mutmaßlich hinzu.<sup>32</sup> Manche Indizien sprechen dafür, daß eine redaktionelle Ausbildung in der Saitenzeit erfolgt ist. Zu beachten ist, daß viele ägyptische Personennamen theophor sind, also einen

---

<sup>27</sup> Fischer-Elfert 2021, 2–3 und 583–584.

<sup>28</sup> Man muß allerdings sagen, daß die Zahlzeichen dieser Handschrift aufgrund einer ungewöhnlichen Linienführung vergleichsweise unsicher zu lesen sind; eine Lesung als 10, die darauf führen würde, daß die Zählung mit dem ersten Alphabetvogel einsetzte, scheint mir kaum möglich.

<sup>29</sup> von Lieven 2004b; Hoffmann 2005; Fischer-Elfert 2008.

<sup>30</sup> Quack 2009.

<sup>31</sup> Zauzich 2000b. An der Edition der noch unveröffentlichten Handschrift pBerlin P 15709 vs. arbeite ich selbst.

<sup>32</sup> Z.B. Spiegelberg 1906–08, 279–280, Taf. CVII–CXI; Ray 2013, 86–93 (und dazu Quack 2015, 115); Tait 2020.

Gottesnamen enthalten. Dabei scheinen die betreffenden Listen für diejenigen Fälle, in denen der Gottesname nicht erstes Element des Personennamens ist, eine Standardabfolge definiert zu haben, in der die Götter bei jedem Bildungsmuster aufeinander folgen. Insofern spielen semantische Fragen zumindest in nachrangiger Form auch eine Rolle bei der Anordnung.

Zum Abschluß möchte ich noch auf eine ganz spezielle Form der wissensspeichernden Liste eingehen, nämlich Wörterbücher. Konkret soll es also um Fälle gehen, in denen nicht nur eine einsprachige Liste von Lexemen zusammengestellt wird, sondern auch Äquivalente in anderen Sprachen. Im Alten Orient sind solche mehrsprachigen Listen schon früh belegt, auch wegen der dauerhaften kulturellen Situation einer Mehrsprachigkeit mit Sumerisch und Akkadisch im mesopotamischen Kernland, und Hurritisch, Hethitisch und noch anderen Sprachen in den Peripherien der Keilschriftkultur.

Im alten Ägypten sieht es damit sehr viel schlechter aus; lange konnte man da nur auf das ägyptisch-akkadische Glossar in Keilschrift verweisen, das in Amarna gefunden wurde.<sup>33</sup> Immerhin sind inzwischen einige wenige Fragmente dieser Art in späten Papyri bekannt geworden. Vor knapp zehn Jahren publiziert worden ist PSI Inv. 1640b verso (PSI XVI 1616).<sup>34</sup> Erhalten ist eine Kolumne mit demotischen Wörtern, und links davon das korrespondierende griechische Wort. Es handelt sich um eine Liste von Körperteilen, d.h. das Anordnungsprinzip ist semantischer Natur.

Erst vor zwei Jahren veröffentlicht worden ist pCarlsberg 889 vs. aus Tebtynis.<sup>35</sup> Er bietet zeilenweise jeweils zuerst ein Wort einer tendenziell älteren bzw. „feierlichen“ Sprache, und dann die Umsetzung in einen jüngeren bzw. eher „norma-

---

<sup>33</sup> Edition Smith / Gadd 1925; Neuedition Izre'el 1997, 77–81; vgl. Albright 1926; Edel 1975; Meltzer 1988; Edel 1994.

<sup>34</sup> Messeri 2013. In Z. 9 des demotischen Textes ist die schon von der Bearbeiterin vorgeschlagene Verbindung zu  $\text{m}^{\text{c}}\text{s}^{\text{c}}\text{h}^{\text{t}}$  der von ihr in den Haupttext gesetzten Lesung  $\text{\$nby}$  m.E. überlegen, konkret dürfte  $\text{ms-h}^{\text{t}}.\text{ti}$  zu erkennen sein. Für diese Lautform in einem demotischen Text aus Tebtynis vgl. Ryholt 1998, 157 Anm. 29.

<sup>35</sup> Töpfer 2020, 119–128. In x+II, 3 würde ich am Zeilenanfang eher  $\text{𓆎}[\text{𓆏}]$  „Herr“ als das von ihr vorgeschlagene  $\text{𓆎}[\text{𓆏}]$  „Retter“ lesen. x+I, 3 könnte  $\text{𓆎}[\text{𓆏}]$  als Schreibung für demotisches  $\text{c/w}$  „Knabe“ zu erkennen sein.

len“ Ausdruck. Dabei handelt es sich nicht im konventionellen Sinne um ein normales Wörterbuch, sondern eher um ein situationsadäquates Glossar. So wird  $\text{ʒh}$  „Verklärter“ und sein feminines Pendant  $\text{ʒh.t}$  als  $\text{sn}$  „Bruder“ bzw.  $\text{sn.t}$  „Schwester“ wiedergegeben. Interessant ist auch, daß einmal eine Form mit Suffix auftritt, nämlich  $\text{itf}$  „sein Vater“, was in sprachlich jüngerer Umsetzung zu  $\text{pʒyf it}$  wird. Eventuell ist dies speziell ein Instrument zur Zugänglichmachung eines Ritualtexts, da auch Termini wie „opfern“ und „Königsopfer“ vorkommen. Nach den erhaltenen Einträgen wäre z.B. ein Text, in dem Isis und Osiris eine wichtige Rolle spielen, denkbar. Beide Fassungen sind hieratisch geschrieben, wobei für die jüngere nicht definitiv unterschieden werden kann, ob sie als neuägyptisch oder demotisch einzustufen ist.

Schließlich kann ich quasi als Weltpremiere noch auf ein unveröffentlichtes Papyrusfragment hinweisen. Konkret handelt es sich um pReno-Traiectis D6\_4b, ein kleines Fragment wohl der Römerzeit, das sich heute in Utrecht befindet. Erhalten ist zunächst ein ganz geringer Rest einer vorangehenden Kolumne, eventuell mit dem demotischen Goldzeichen am Zeilenende. Es folgt dann ein Bereich, in dem eine Kolumne Hieratisch von einer Kolumne Demotisch gefolgt wird. Ungeachtet der geringen erhaltenen Textmenge halte ich es für sicher, daß es sich dabei um ein Wörterbuch handelt. Zuerst wird hieratisches  $\text{R'-krr.t}$  als demotisches  $\text{Sywt}$  „Assiut“ wiedergegeben, dann  $\text{rmn}$  „tragen“ als  $\text{fy}$  und das dazugehörige Substantiv  $\text{rmn}$  „Träger“ ebenfalls als  $\text{fy}$ , mutmaßlich speziell als „Partizipium coniunctum“. Mit verlorener Entsprechung haben wir auf der hieratischen Seite noch  $\text{rmč}$  „Mensch“ und  $\text{r[k]j-hr}$  „Aufsässiger“. Zumindest im ersten Fall kann man von einer gewissen Trivialisierung sprechen, da ein spezifischer Name für ein religiöses Heiligtum mit dem normalsten Ortsnamen korreliert wird, in dessen Region dieses Heiligtum liegt. Tatsächlich korreliert dies mit ähnlichen Phänomenen, die in der protodemotischen Übersetzung des Rituals zur Überwindung des Bösen auftreten, wo z.B. schmückende Beiworte von Göttern durch deren normale Namen ersetzt und alte Gaubezeichnungen durch den normalen Namen des Hauptortes wiedergegeben werden.<sup>36</sup> Vermutlich kann man diese

---

<sup>36</sup> Schott 1954, 188–192.

Gemeinsamkeit in dem Sinne verstehen, daß das vorliegende Fragment eben aus einer solchen Tradition innerägyptischer Übersetzungen in eine jüngere Sprachform stammt.

Auffällig ist schließlich, daß alle fünf erhaltenen Einträge des hieratischen Textes mit *r* anlauten. Dies deutet stark darauf hin, daß dies ein alphabetisch sortiertes Werk war, und zwar mit der hieratischen Version als dominantem Kriterium. D.h., es war primär anwendbar, wenn man sich einen hieratischen Text in traditioneller Sprache besser erschließen wollte, weniger dagegen, um von einer jüngeren Sprachform in eine ältere zu übersetzen.

Zusammengenommen sind im Alten Ägypten Zusammenstellungen von Lexemen sehr viel früher positiv belegt als Zusammenstellungen einzelner Schriftzeichen – allerdings erschweren Unsicherheiten hinsichtlich der Datierung der im pCarlsberg 7 überlieferten Komposition definitive Schlußfolgerungen ganz erheblich. Semantische Kategorien sind häufiger als Anordnungsmittel belegt als phonetische anhand einer definierten Sequenz der Laute der Sprache. Jedoch haben auch letztere ihren Platz im System. Am häufigsten sind sie für Personennamen bezeugt, wo es auch objektiv am schwierigsten wäre, eine Sortierung primär anhand semantischer Kategorien vorzunehmen.

# Literaturverzeichnis

- Abdel Samie, A.R., 2010, Hieratic Documents from the Ramesside Period in the Egyptian Museum of Cairo, London
- Albright, W. F., 1926, The new cuneiform vocabulary of Egyptian words, JEA 12, 186–190
- Altenmüller, H., 2010, Einführung in die Hieroglyphenschrift. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Hamburg
- Brovarski, E., 1987, Two Old Kingdom writing boards from Giza, Annales du Service des Antiquités de l'Égypte 71, 27–52
- Brunner, H., 1957, Altägyptische Erziehung, Wiesbaden
- Devauchelle, D., 2014, L'alphabet des oiseaux (O. dém. DelM 4–2), in: A.M. Dodson / J. J. Johnston / W. Monkhouse (Hgg.), A Good Scribe and an Exceedingly Wise Man. Studies in Honour of W. J. Tait (GHP Egyptology 21), London, 57–65
- Edel, E., 1975, Zur Deutung des Keilschriftvokabulars EA 368 mit ägyptischen Wörtern, GM 15, 11–16
- , 1994, Neues zum ägyptisch-akkadischen Keilschriftvokabular: Ashmolean Museum 1921.1145, Biblische Notizen 71, 53–64
- Fischer-Elfert, H.-W., 2008, Weitere Details zur Göttlichkeit der Natur – Fragmente eines spät-hieratischen Lexikons, Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 135, 115–130
- , 2021, Grundzüge einer Geschichte des Hieratischen, EQÄ 14, Berlin
- Fischer-Elfert, H.-W. / Krebbernik, M., 2016, Zu den Buchstabennamen auf dem *Halāḥam*-Ostrakon aus TT 99 (Grab des Sennefri), ZÄS 143, 169–176
- Gardiner, A. H., 1947, Ancient Egyptian Onomastica, Oxford
- Gaudard, F., 2009, Le P. Berlin 8278 et ses fragments. Un « nouveau » texte démotique comprenant des noms de lettres, in: I. Régen / F. Servajean (Hgg.), Verba manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks (CENiM 2), Montpellier, 165–169
- , 2012a, Birds in the Ancient Egyptian and Coptic Alphabet, in: R. Bailleul-LeSuer (Hg.), Between Heaven and Earth. Birds in Ancient Egypt (OIMP 35), Chicago, 65–70
- , 2012b, Pap. Berlin P. 8278 and Its Fragments: Testimony of the Osiris Khoiak Festival Celebration during the Ptolemaic Period, in: V. Lepper (Hg.), Forschung in der Papyrusammlung. Eine Festgabe für das Neue Museum (ÄOP 1), Berlin, 269–286
- Griffith, F. Li. / Petrie, W. M. F., 1889, Two Hieroglyphic Papyri from Tanis, London
- Haring, B., 2015, *Halāḥam* on an Ostrakon of the Early New Kingdom?, JNES 74, 189–196
- Herbin, F.-R., 1986, Une version inachevée de l'onomasticon (P. BM 10474 vo), BIFAO 86, 187–198
- Hoffmann, F., 2005, Das Göttliche in der Natur – Biologie im alten Ägypten, Matthias-Grünewald-Gymnasium Würzburg, Jahresbericht 2004/2005, Würzburg, 196–204
- , 2015, Aufzählungen, Listen, Kataloge und Tabellen im alten Ägypten - formale und inhaltliche Aspekte, in: S. Deicher / E. Maroko (Hgg.), Die Liste: Ordnungen von Dingen und Menschen in Ägypten (Ancient Egyptian design, contemporary design history and anthropology of design 1), Berlin, 87–123
- Iversen, E., 1958, Papyrus Carlsberg No. VII: Fragments of a Hieroglyphic Dictionary (Det Kgl. danske Vid. Selskab, Hist.-fil. Skr. II,2), Kopenhagen
- Izre'el, S., 1997, The Amarna Scholarly Tablets (CM 9), Groningen
- Kahl, J., 1991, Von *h* bis *ḳ*. Indizien für eine „alphabetische“ Reihenfolge einkonsonantiger Lautwerte in spätzeitlichen Papyri, Göttinger Miszellen 122, 33–47
- von Lieven, A., 2004a, Die mysteriöse Geschichte von den Wortlisten, die Ritualnotizen waren (ppCarlsberg 42+44+45+453), in: F. Hoffmann / H.-J. Thissen (Hgg.), Res severa verum gaudium. FS für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburtstag am 8. Juni 2004 (StDe 6), Leuven / Paris / Sterling, 369–387, pl. XXVIII–XXIX
- , 2004b, Das Göttliche in der Natur erkennen. Tiere, Pflanzen und Phänomene der unbelebten Natur als Manifestationen des Göttlichen, ZÄS 131, 156–172, Taf. XX–XXI
- Lippert, S., in Druck, Pots cassés et noms d'oiseaux – nouvelles attestations de l'alphabet démotique dans les ostraca de Hout-Répit/Athribis en Haute Égypte
- Meltzer, E., 1988, The cuneiform list of Egyptian words from Amarna: how useful is it really for reconstructing the vocalization of Egyptian?, VA 4, 55–62

- Messeri, G., 2013, 1616. Glossario demotico-greco, in: G. Bastianini / F. Maltomini / G. Messeri (Hgg.), *Papiri della Società Italiana*, volume sedicesimo (Psl XVI) ni 1575–1653, Florenz, 158–160, Taf. XXIII
- Müller, D., 1962, Rezension zu Iversen 1958, *BiOr* 19, 145–147
- Osing, J., 1998, *Hieratische Texte aus Tebtunis I, The Carlsberg Papyri*, 2 (CNI Publications 17), Kopenhagen
- Pinarello, M. S., 2015, *An archaeological discussion of writing practice: deconstruction of the ancient Egyptian scribe (GHP Egyptology 23)*, London
- Quack, J. F., 1993, *Ägyptisches und süd-arabisches Alphabet*, *RdÉ* 44, 141–151
- , 1994, *Notwendige Korrekturen*, *RdÉ* 45, 197
- , 2003, *Die spätägyptische Alphabetreihenfolge und das 'südsemitische' Alphabet*, *LingAeg* 11, 163–184
- , 2009, *Ein Fragment einer Liste mit Naturerscheinungen. Papyrus Berlin 23055*, in: I. Régen / F. Servajean (Hgg.), *Verba manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks (CENiM 2)*, Montpellier, 355–361
- , 2015, Rezension zu Ray 2013, *Or* 84, 110–117
- , 2020a, *Ein alphabetisch sortiertes Handbuch der Hieroglyphenzeichen*, in: K. Ryholt (Hg.), *The Carlsberg Papyri 15. Hieratic Texts from Tebtunis including a Survey of Illustrated Papyri (CNI Publications 45)*, Kopenhagen, 77–106, Taf. 16–19
- , 2020b, *Ein Fragment einer Liste von Hofiteln*, in: K. Ryholt (Hg.), *The Carlsberg Papyri 15. Hieratic Texts from Tebtunis including a Survey of Illustrated Papyri (CNI Publications 45)*, Kopenhagen, 107–112, Taf. 20
- , 2021, *Les traités systématiques des Égyptiens sur les sens de leurs signes écrits*, in: J.-L. Fournet (Hg.), *Les Hieroglyphica d'Horapollon de l'Égypte antique à l'Europe moderne (StudPAP 2)*, Paris, 31–43
- , in Druck, *Eine neue Quelle für die Vögel des spätägyptischen Alphabets: pTebtunis 8311+8352+8685A*
- Ray, J., 2013, *Demotic Ostraca and Other Inscriptions from the Sacred Animal Necropolis, North Saqqara (TE 16)*, London
- Redford, D. B., 1986, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Mississauga
- Ryholt, K., 1998, *A Parallel to the Inaros Story of P. Krall (P. Carlsberg 456 + P. CtYBR 4513): Demotic Narratives from the Tebtunis Temple Library (I)*, *JEA* 84, 151–169, T. 19
- , 2019, *Four demotic onomastica: occupations and plants*, in: J.F. Quack / K. Ryholt, *The Carlsberg Papyri 11. Demotic Literary Texts from Tebtunis and Beyond (CNI Publications 36)*, Kopenhagen, 395–415
- Schneider, T., 2018, *A double abecedary? Halaḥam and 'abgad on the TT99 ostrakon*, *BASOR* 379, 103–112
- Schott, S., 1954, *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen (AAWLM 1954, 5)*, Wiesbaden
- Smith, S. / Gadd, C. J., 1925, *A cuneiform vocabulary of Egyptian words*, *JEA* 11, 230–240
- Spiegelberg, W., 1898, *Hieratic ostraca and papyri found by J. E. Quibell in the Ramesseum*, 1895–6, London
- , 1906–08, *Catalogue générale des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Die demotischen Denkmäler, Teil 2. Die demotischen Papyrus 30601–31272, 50001–50022*, Straßburg
- , 1912, *Aus der Straßburger Sammlung demotischer Ostraka*, *ZÄS* 50, 28–32
- Tait, J., 1982, *A Demotic Word-List from Tebtunis: P. Carlsberg 41A*, *JEA* 68, 210–227, pl. 21
- , 1984, *A Demotic List of Temple and Court Occupations: P. Carlsberg 23*, in: H.J. Thissen / K.-Th. Zauzich (Hgg.), *Grammata Demotica. FS für Erich Lüddeckens*, Würzburg, 211–233, pl. 31
- , 2000, *P. Carlsberg 450–5. Fragments of Demotic Word-Lists*, in: P. Frandsen / K. Ryholt (Hgg.), *The Carlsberg Papyri 3. A Miscellany of Demotic Texts and Studies (CNI Publications 22)*, Kopenhagen, 83–93, pl. 14
- , 2020, *A Demotic onomatological Fragment from North Saqqara*, in: J.V. Stolk / G.A.J.C. van Loon (Hgg.), *Text editions of (abnormal) hieratic, Demotic, Greek, Latin and Coptic papyri and ostraca: some people love their friends even when they are far away. Festschrift in*

- honour of Francisca A. J. Hoogendijk (Papyrologica Lugduno-Batava 37), Leiden / Boston, 28–32
- Töpfer, S., 2020, Fragments of hieratic lexical lists, in: K. Ryholt (Hg.), *The Carlsberg Papyri 15. Hieratic Texts from Tebtunis Including a Survey of Illustrated Papyri* (CNI Publications 45), Kopenhagen, 113–128
- Volten, A., 1952, An „Alphabetical“ Dictionary and Grammar in Demotic (Pap. Carlsberg XII verso), *ArOr* 20, 496–508, Taf. 52
- Zauzich, K.-Th., 2000a, Die Namen der koptischen Zusatzbuchstaben und die erste ägyptische Alphabetübung, *Enchoria* 26, 151–157
- , 2000b, Ein antikes demotisches Namenbuch, in: P. Frandsen / K. Ryholt. (Hgg.), *The Carlsberg Papyri 3. A Miscellany of Demotic Texts and Studies* (CNI Publications 22), Kopenhagen, 27–52, pl. 4–9

# „Es nimmt kein Ende mit dem vielen Bücherschreiben“ (Koh 12,12)

## Bibliotheken in hellenistischer und früh-römischer Zeit

*Erasmus Gaß*

Wenn man heutzutage an Bücher denkt, weiß man ziemlich genau, wie ein herkömmliches Buch auszusehen hat. Es hat einen Vorderdeckel und einen Rückdeckel, dazwischen befinden sich zahlreiche bedruckte Seiten. In zwischentestamentlicher Zeit war dies hingegen ganz anders. Man verwendete nämlich in der damals bekannten Welt ausschließlich Schriftrollen. Wenn Kohelet sich folglich beklagt, dass zu seiner Zeit viel zu viele Bücher geschrieben werden, dann meint er Schriftrollen. Erst im 4. Jh. n.Chr. wurde die Schriftrolle von der neuen Buchform des Codex abgelöst. Bei einem Codex handelt es sich um einen Block von Papyrus- oder Pergamentblätter, der von zwei Holzbrettchen umschlossen wird. Nicht umsonst heißt das lateinische Wort *codex* „Baumstamm“ oder „Holzklotz“. Die Entwicklung hin zum Codex verdankt sich praktischen Überlegungen. Denn bei intensiver Textarbeit kann das ständige Auf- und Abrollen ermüden, vor allem dann, wenn man eine bestimmte Stelle auffinden will. Außerdem besteht die Gefahr, dass man die Rolle durch intensive Benutzung nachhaltig schädigt.<sup>1</sup>

Vor allem durch archäologische Funde weiß man ziemlich genau, wie solche Schriftrollen ausgesehen haben, wie sie hergestellt, gelagert und verwendet wurden. Dies soll in einem ersten Punkt dargestellt werden, bevor dann die nur literarisch belegte königliche Bibliothek von Alexandrien und weitere archäologisch

---

<sup>1</sup> Vgl. zu diesem Nachteil der Schriftrolle Avi-Yonah 1973, 24–27.

bezeugte Bibliotheken vorgestellt werden: eine Tempelbibliothek in Ägypten, hellenistische Herrscherbibliotheken in Kleinasien und Nordafghanistan sowie eine Privatbibliothek in Judaea.

## I. Die Schriftrolle

Bekanntlich besteht eine Schriftrolle aus mehreren aneinander geklebten Papyrusblättern.<sup>2</sup> Von diesem Schreibmaterial leitet sich auch die griechische Bezeichnung für das Buch ab. Denn das griechische Wort βίβλος bzw. βύβλος geht vermutlich auf den Namen der phönizischen Hafenstadt Byblos zurück, von wo der ägyptische Papyrus in alle Welt verschifft wurde.<sup>3</sup> Zunächst bezeichnete das vom Ortsnamen Byblos abgeleitete Wort βίβλος die Papyrusstauden, -blätter bzw. -rollen. Erst sekundär wurde dieses Wort für all das verwendet, was auf dem Papyrus aufgeschrieben wurde. So wurde allmählich aus dem Begriff für das Schreibmaterial das darauf Geschriebene, also Schriftstücke wie Urkunden, Vorschriften, Briefe oder schließlich ganze Bücher.<sup>4</sup> Das Wort βίβλος ist somit ein Begriff, der die Herkunft des Produkts bezeichnet, ähnlich wie das englische Wort *denim*, da der Jeansstoff ursprünglich aus der südfranzösischen Stadt Nîmes stammt, also *de Nîmes*. Ebenfalls auf den Beschreibstoff verweist das lateinische Wort *liber*, das wörtlich „Baumbast“ heißt und somit für ein pflanzliches Geflecht steht. Aus diesem Material ist schließlich das Buch gefertigt.<sup>5</sup> Das einzelne Papyrusblatt heißt hingegen χάρτης, von dem das lateinische Wort *charta* abgeleitet ist.<sup>6</sup> Die alternative lateinische Bezeichnung des Buches als *volumen* oder *rotulus* spielt darauf an, dass die Schrift aufgerollt wurde. Die griechischen und lateinischen Bezeichnungen für das Buch sind somit sehr aufschlussreich.

---

<sup>2</sup> Nach Mazal 1999, 68 könnte das Wort Papyrus, das mit dem koptischen Lexem *papurro* „das Königliche“ zu verbinden ist, darauf hindeuten, dass die Herstellung von diesem Beschreibstoff ein königliches Monopol war. Zur Herstellung von Papyrus vgl. Blanck 1992, 57–59. Zu Papyrus als Schreibmaterial vgl. Avi-Yonah 1973, 15–21.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Müller 2011, 103. Avrin 1991, 145 vermutet sogar, dass bereits im 8. Jh. v.Chr. Papyrus in der griechischen Welt verwendet wurde.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu Avi-Yonah 1973, 19.

<sup>5</sup> Vgl. Mazal 1999, 61; Kamińska 2002, 9.

<sup>6</sup> Vgl. Avrin 1991, 145; Mazal 1999, 124.

Die Höhe der Papyrusblätter und damit verbunden die Länge der aufgewickelten Schriftrolle schwankt in der Regel zwischen 19 und 33 cm.<sup>7</sup> Die Breite der einzelnen Blätter variiert zwischen 15 und 40 cm. Sie beträgt im Durchschnitt 25–30 cm, was die Lesbarkeit erheblich erleichtert, da man diesen Abstand beim Auseinanderrollen gut halten kann.<sup>8</sup> Bei etwa 20 Papyrusblättern pro Rolle erhält man eine Länge von etwa 6 m. Auf diese Weise entstanden somit Schriftrollen, die einen Durchmesser von etwa 6 cm aufweisen.<sup>9</sup> In der Regel waren die ausgerollten Schriftrollen ohnehin nicht länger als 7 m. Dies geht auf die Richtlinien der berühmten Bibliothek von Alexandria für die einheitliche Gestaltung von Büchern zurück. Hat ein Werk diesen Umfang überschritten, musste es auf mehreren Schriftrollen verteilt werden, was schließlich die Gliederung in einzelne Bücher nach sich zog.<sup>10</sup> Somit bemühte man sich immer wieder darum, das eigene Werk so zu beschränken, dass es auf einer Schriftrolle Platz hat. Es verwundert daher nicht, dass sich der christliche Schriftsteller OROSIUS im 4./5. Jh. n.Chr. für sein Vielschreiben entschuldigen muss: „*Mein Stoff ist so reich, dass er sich nicht in diesem Buche beschließen lässt. So mag hier die vorliegende Rolle ihr Ende haben, in der folgenden werde ich fortfahren.*“<sup>11</sup> Nicht umsonst klagte der bedeutende alexandrinische Bibliothekar Kallimachos von Kyrene schon im 3. Jh. v.Chr. über besonders umfangreiche Schriftrollen: „*ein großes Buch – ein großes Über*“<sup>12</sup>.

Auf der Innenseite des Papyrusblattes, auch *Recto* genannt, verlaufen die Fasern horizontal, was die Beschriftung mit dem Schreibrohr wesentlich erleichtert, weil die Schrift parallel zur Faserrichtung geführt wird, während die Fasern auf der

---

<sup>7</sup> Vgl. Houston 2014, 5. Etwas abweichende Angaben bieten Avrin 1991, 145; Blanck 1992, 85; Mazal 1999, 107.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu Mazal 1999, 101. Zum Lesen einer Schriftrolle benötigt man beide Hände. Die rechte Hand rollt den Text ab und die linke Hand rollt den gelesenen Text wieder auf.

<sup>9</sup> Vgl. Mazal 1999, 106. Nach Blanck 1992, 85 wurde eine Länge von 10 m in der Regel ohnehin kaum übertroffen.

<sup>10</sup> Das Geschichtswerk des Thukydides würde insgesamt etwa 80 m umfassen. Diese Länge passt nicht mehr auf nur eine einzige Schriftrolle, vgl. Mazal 1999, 104. Houston 2014, 6 weist jedoch darauf hin, dass Schriftrollen mit einer Länge über 20 m durchaus möglich gewesen wären, sodass man auch längere Bücher schreiben konnte.

<sup>11</sup> Orosius, *Adv. Paganos* II 19,16. Vgl. Blanck 1992, 86.

<sup>12</sup> Kallimachos, *Fragmenta* 465. Vgl. auch Mazal 1999, 104.

Außenseite, auch *Verso* genannt, vertikal verlaufen, was wiederum die Beschriftung behindert.<sup>13</sup> Zunächst schrieb man in *scriptura continua*, ohne dass man zwischen den Worten absetzte bzw. gliedernde Akzente, Interpunktion oder Trennzeichen zwischen den Worten einführte.<sup>14</sup> Insofern erschloss sich ein Buch eigentlich erst richtig durch das laute Vorlesen. Allerdings war auch das stille Lesen nicht ungewöhnlich. So habe Dionysos auf einer Schifffahrt das Werk „*Andromeda*“ des Euripides πρὸς ἑμαυτὸν („für sich“) gelesen.<sup>15</sup> Das erste Blatt, auch *Protokoll* genannt, diente als Außenhülle und wurde nicht beschrieben.<sup>16</sup> Auch die Ränder wurden freigelassen. Der Text wurde jeweils in Spalten geschrieben, lateinisch *pagina* und davon abgeleitet das Fremdwort Paginierung. Auf diese Weise hatten alle Zeilen die gleiche Länge. Die Spaltenbreite war unterschiedlich: 5–7 cm für Prosatexte und 9–13 cm für Poesie.<sup>17</sup> Die Schriftrolle rollte man mit Hilfe eines Stabes zusammen und steckte sie zum besseren Schutz in ein Futteral.<sup>18</sup>

Damals wie heute waren Bücher für den Schulunterricht wichtig.<sup>19</sup> Die Schriftrollen stapelte man schließlich in Regalen,<sup>20</sup> legte sie in hölzerne bzw. steinerne Kisten oder transportierte sie aufrecht in Behältern.<sup>21</sup> Im Orient lagerte man die Schriftrollen auch in Krügen, wie die Funde in den Höhlen von Qumran zeigen. Die Deponierung der in den Höhlen gefundenen Schriftrollen kann man relativ gut rekonstruieren. Die einzelnen Schriftrollen wurden mit Lederriemen zusammengehalten und in Leinentücher gewickelt. Danach steckte man sie in große zylindrische Krüge.<sup>22</sup> Die sogenannten „*Schriftrollenkrüge*“ sind 35 bis 78 cm hoch und haben einen Durchmesser von nur 25 bis 28 cm. Oben besitzen sie eine große Öffnung mit einem niedrigen Hals. Die Krugöffnung konnte mit einem

---

<sup>13</sup> Vgl. Mazal 1999, 71f.

<sup>14</sup> Vgl. Mazal 1999, 113–115.

<sup>15</sup> Aristophanes, *Ranae* 52f.

<sup>16</sup> Vgl. Blanck 1992, 75f.

<sup>17</sup> Vgl. Houston 2014, 5.

<sup>18</sup> Vgl. Mazal 1999, 120–122; Kamińska 2002, 11.

<sup>19</sup> Dies belegt eine attische Trinkschale des Douris aus dem 5. Jh. v.Chr. oder auch der Neumagener Schulrelieffeiler aus dem 2. Jh. n.Chr.

<sup>20</sup> Dies wird auf dem verschollenen Relief aus Neumagen demonstriert. Vgl. Coqueugniot 2007, 298; Houston 2014, 183f. Vermutlich deponierte Cicero seine Schriftrollen auf Büchergestellen, also offene Regale, vgl. Blanck 1992, 181.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu Houston 2014, 180–183. Zur Lagerung der Schriftrollen vgl. Blanck 1992, 179.

<sup>22</sup> Vgl. Hirschfeld 2006, 70–82. Vgl. auch Avrin 1991, 120.

schüsselförmigen Deckel verschlossen werden. Manche dieser Krüge haben vier kleine horizontale Henkel an der Schulter.<sup>23</sup>

Um einzelne Werke zu vervielfältigen, schrieb man die Originale ab. Die Schreiber wurden nach der Anzahl der geschriebenen Zeilen entlohnt. Aus diesem Grund nahm man neben dem Verfassernamen und dem Werk oft auch die Zeilenzahl in den *titulus* auf.<sup>24</sup> Auf diese Weise konnte man zum einen kontrollieren, ob das Werk vollständig abgeschrieben war, und zum anderen konnte man das Honorar für den Schreiber und die anfallenden Materialkosten besser bestimmen.

Die Autographen waren im Vergleich zu den billigeren Abschriften sehr kostbar. Es verwundert daher nicht, dass sich Ptolemaios III. Euergetes (reg. 246–222 v.Chr.) auf höchst zweifelhafte Weise wertvolle Originale beschafft hat. Nach einer legendarischen Überlieferung, die aber vermutlich auf einen wahren Kern zurückgeht, lieh er für ein Pfand von 15 Silbertalenten die Originale von Aischylos, Sophokles und Euripides aus dem Staatsarchiv von Athen aus, um diese in Alexandria abschreiben zu lassen.<sup>25</sup> Allerdings schickte er danach nur die Abschriften zurück. Da er die Originale aber behielt, verlor er folglich nur das Pfand von 15 Silbertalenten, ein Schnäppchen im wahrsten Sinn des Wortes. Zum Vergleich: Aristoteles gab für die Originale des Platoschülers und -neffen Speusippos, der als Nachfolger die Akademie leitete, bereits 3 Talente bzw. 18.000 Drachmen aus.<sup>26</sup> Preiswerter waren hingegen Abschriften. Bereits für eine Drachme konnte man schon eine Abschrift von Anaxagoras erwerben.<sup>27</sup> Die Sammelleidenschaft kannte trotz der hohen Kosten oft keine Grenzen, wie der fiktive Dialog zwischen Sokrates und Euthymedon zeigt: „*Sage mir Euthymedon,*

---

<sup>23</sup> Vgl. Hirschfeld 2006, 77. Nach Coqueugnot 2007, 294f. verwendete man auch in Griechenland Pithoi zur Lagerung von Schriftrollen. Zumindest gilt dies für die hellenistische Bibliothek von Ay *Hānum* im östlichen Baktrien.

<sup>24</sup> Der *titulus* ist der beschriftete Pergamentstreifen zur Kennzeichnung der einzelnen Schriftrolle. Zum *titulus* vgl. Mazal 1999, 119. Nach Blanck 1992, 83–85 wurde der *titulus* jedoch meist erst vom Besitzer angebracht.

<sup>25</sup> Vgl. Galen, *Epid.* III 2,4. Vgl. zu dieser Tradition Blanck 1992, 139; Mazal 1999, 36; Orri 2002, 32; Handis 2013, 364–369. Zu den teils fragwürdigen Beschaffungsmethoden der Ptolemäer vgl. auch Erskine 1995, 39; Philips 2010, 4.

<sup>26</sup> Vgl. Mazal 1999, 31.

<sup>27</sup> Vgl. Mazal 1999, 30.

*hast du wirklich, wie ich höre, viele Schriften von den als weise geltenden Männern gesammelt? Ja beim Zeus, Sokrates, ich sammle gewiss auch weiter, bis ich so viele als möglich davon besitze*<sup>28</sup>.

Ab dem 6. Jh. v.Chr. begann man in Griechenland verstärkt Bücher zu schreiben und zu sammeln. Es gehörte zum guten Ruf eines Herrschers, über eine gut sortierte Bibliothek mit Belletristik, aber auch mit wissenschaftlicher Literatur zu verfügen. Das gesteigerte Repräsentationsbedürfnis der griechischen Herrscher führte schließlich dazu, dass der Literaturbetrieb einen rasanten Aufschwung verzeichnete. Auch wenn Bücher damals relativ teuer waren, konnte man als Autor trotzdem kein Vermögen mit dem Bücherschreiben verdienen, da es damals noch kein Urheberrecht im heutigen Sinne oder entsprechende Verwertungsgesellschaften gab. Von Martial ist der Spruch überliefert: „*Ehre allein ist mein Lohn, voll wird die Briefftasche nicht*“<sup>29</sup>.

Selbst einzelne gebildete Bürger wollten ihren eigenen Bücherschatz nicht missen. Ab dem 5. Jh. v.Chr. kam es in Griechenland zu einem regelrechten Buchhandel, der das gesteigerte Bedürfnis nach Büchern bediente. Von einzelnen Prominenten weiß man auch etwas über die Lesevorlieben. So bevorzugte der Makedonenkönig Philipp II. offenbar besonders Witzeliteratur, da er die attischen Komiker finanziell unterstützte. Sein Sohn Alexander d. Gr. hatte hingegen ein Faible für die Ilias und die klassischen Tragödien, die er bei seinen Feldzügen immer mit sich führte.<sup>30</sup>

Gemeinhin versteht man unter einer Bibliothek eine Sammlung von Schriftrollen. Allerdings ist dieses Verständnis relativ unpräzise, da nicht jede Ansammlung von Büchern bereits als Bibliothek bezeichnet werden kann. Vielleicht sollte man daher Bibliothek eher als eine systematische Zusammenstellung von Schriften verstehen, bei denen es sich nicht um Akten oder Urkunden handelt. Das uns geläufige griechische Wort Bibliothek bedeutet zunächst wörtlich „*Bücherregal*“

---

<sup>28</sup> Xenophon, *Memorabilien* IV 2:8. Literalität gilt zudem als Zeichen von Intelligenz. Denn sprichwörtlich wird ein Dummkopf als einer beschrieben, der „*weder schwimmen noch schreiben*“ kann, vgl. Platon, *Nomoi* III 689d.

<sup>29</sup> Martial, *Epigr.* XI 3,5.

<sup>30</sup> Vgl. Wilker 2002, 23. Nach Hoepfner 1996, 27 hatte er vermutlich die erste Reisebibliothek. Sein Bibliotheksschrank wurde vom Perserkönig Dareios erbeutet.

bzw. „*Buchbehälter*“.<sup>31</sup> Dieses Wort wird zum ersten Mal in der Mitte des 4. Jh. v.Chr. von Cratinus dem Jüngeren im Theaterstück *Hypobolimaeus* verwendet.<sup>32</sup> Es könnte sich bei der Bezeichnung Bibliothek um einen Neologismus handeln. Allerdings übernimmt dieses Lexem schon bald eine Fülle von weiteren Bedeutungen, sodass Bibliothek auch einen Raum oder einen Gebäudekomplex mit Räumen, in denen Schriftrollen aufbewahrt werden, oder ganz allgemein eine Sammlung von Schriftrollen bezeichnen kann, die nicht notwendigerweise an einem Ort platziert sind. Auch die Art der Schriftrollen ist nicht festgelegt. In einer Bibliothek kann nämlich archivalisches und literarisches Material gleichermaßen aufbewahrt werden.<sup>33</sup>

## II. Bibliotheken in zwischentestamentlicher Zeit

### 1. Alexandria

Die Bibliothek von Alexandria, die bedeutendste antike Bibliothek,<sup>34</sup> wurde vielleicht schon von Ptolemaios I. Soter (367–283 v.Chr.) in Alexandria gegründet.<sup>35</sup> Sein *mouseion*, zu der die Bibliothek gehörte, diente als Forschungsinstitut für eine Vielzahl von Wissenschaftlern. Dort konnte man sich ganz der wissenschaftlichen Arbeit widmen. Man musste keine Steuern zahlen und wurde noch mit Mahlzeiten versorgt.<sup>36</sup> Die Bibliothek war zudem nicht öffentlich zugänglich, sondern stand nur den Mitgliedern des *mouseions* und ausgewählten Besuchern zur

---

<sup>31</sup> Vgl. hierzu Jacob 2013, 64; Hendrickson 2014, 388.

<sup>32</sup> Pollux, *Onomasticon* VII 211. Vgl. Hendrickson 2014, 389.

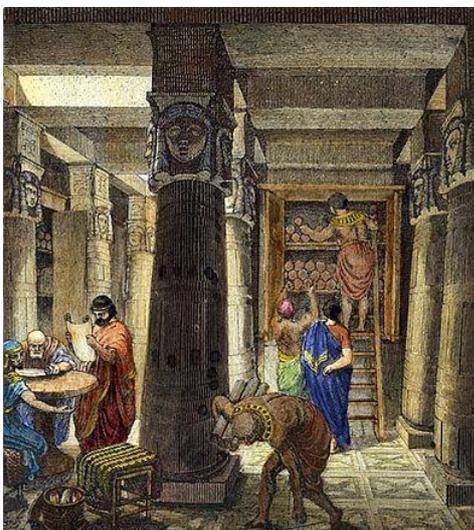
<sup>33</sup> Zum Problem des Wortes *bibliothēke* vgl. Hendrickson 2014, 387–393. Bei Pollux, *Onomasticon* IX 47 könnte dieses Wort auch „*Buchhandlung*“ meinen, und nicht die Bücherei. Für eine Buchhandlung dient aber ansonsten das griechische Wort *bibliopoleion*, vgl. White 2009, 268f. Auch das lateinische Wort *librarius* bezeichnete zunächst einen Buchhändler.

<sup>34</sup> Fraglich ist, ob es hellenistische Vorläufer bereits gab. Athenaios von Naukratis, *Deipnosophistae* 1:3a–b erwähnt zumindest in diesem Kontext die Bibliotheken des Polykrates von Samos, des Pistratos und Euklid von Athen, des Nikokrates von Zypern und schließlich des Euripides von Athen. Außerdem wären noch die Buchsammlungen von Aristoteles, Theophrast und Neleus zu erwähnen, vgl. Berti 2016, 42.

<sup>35</sup> Vgl. Strocka 1981, 302; Blanck 1992, 139; Barnes 2010, 61–64; Zdiarsky 2011, 163f.; Nesselrath 2013, 67–70; Mamoli 2014, 274. Zum Problem des Gründers der Bibliothek von Alexandria vgl. auch Philips 2010, 2. Nach Proano Gallegos 2021, 10–12 könnte zumindest der Plan für eine Bibliothek bereits von Ptolemaios I. Soter stammen. Auch Erskine 1995, 38; Berti 2016, 35 vermuten, dass die Bibliothek von Ptolemaios I. Soter gegründet und von seinem Nachfolger ausgebaut wurde. Nach Hendrickson 2014, 379f. ist aber erst Ptolemaios II. Philadelphos der eigentliche Gründer der Bibliothek.

<sup>36</sup> Vgl. Nesselrath 2013, 73.

Verfügung.<sup>37</sup> Das *mouseion* diente somit als Forschungsinstitut für Wissenschaftler.



**Abb. 1:** Bibliothek von Alexandria (Otto von Corvin, Illustrierte Weltgeschichte für das Volk 2. Geschichte des Alterthums, Leipzig 1882).

Insofern war auch die Bibliothek weder eine Hofbibliothek der Ptolemäer noch eine öffentliche Bücherei.<sup>38</sup> Die zum *mouseion* gehörige Bibliothek sollte in erster Linie das notwendige Lehrmaterial für die Wissenschaftler bereitstellen. Dieses Bildungsinstitut war aber auch als Prestigeprojekt gedacht. Dieses *mouseion* galt in erster Linie als prestigeträchtiger Ort, der den Reichtum und die Kultur der Ptolemäer demonstrieren soll, und erst in zweiter Linie als Wissenschaftsinstitut. Zunächst diente somit das *mouseion* noch kaum dazu, wissenschaftliche Fortschritte zu erzielen. Derartiges konnte sogar als Störung der sozialen Ordnung betrachtet werden.<sup>39</sup>

Die königliche Bibliothek von Alexandria<sup>40</sup> wurde in der Folgezeit zum großen Vorbild für andere hellenistische Bibliotheken. Die Hauptbibliothek von Alexandria hatte angeblich einen Bestand von 490.000 Schriftrollen. In der vermutlich erst von Ptolemaios III. Euergetes (reg. 246–222 v.Chr.) gegründeten Tochterbibliothek im Serapeion wurden weitere 42.800 Schriftrollen verwahrt.<sup>41</sup> Vermutlich

---

<sup>37</sup> Auch die frühere Bibliothek des Tyrannen Peisistratos und die darauffolgende Nutzung der Bibliothek durch die Athener war trotz der gegensätzlichen Angaben von Aulus Gellius, *Noct. Att.* VII 1f. keine öffentliche Bibliothek. Kritisch hierzu Makowiecka 1978, 7f. Vielleicht war im Gegensatz dazu die königliche Bibliothek von Antiochia für das Volk zugänglich, vgl. hierzu Blanck 1992, 145.

<sup>38</sup> Vgl. Makowiecka 1978, 15. Während die Bibliothek des *mouseions* ausschließlich für Fachleute gedacht war, war die Tochterbibliothek des Serapaions öffentlich zugänglich, vgl. Berti 2016, 37f.; Rico 2017, 294f.

<sup>39</sup> Vgl. Proano Gallegos 2021, 12.

<sup>40</sup> Zur schwierigen Lokalisierung der königlichen Bibliothek vgl. Fragaki 2017, 4–13.

<sup>41</sup> Die Zahlenangaben der beiden Bibliotheken sind überliefert bei Tzetzes, *Comm. Aristophanes Prolog.*, vgl. Blum 1991, 104–107. Nach anderen Angaben hätte die Königliche Bibliothek im 1. Jh. v.Chr. bereits 700.000 Bücher umfasst, vgl. Mazal 1999, 37, wobei diese Angabe sicherlich viel zu hoch gegriffen ist. Zur Größe der Bibliothek vgl. auch Almagor 2017, 267–269.

sind diese Zahlenangaben zum Bestand der beiden Bibliotheken viel zu hoch gegriffen.<sup>42</sup> Beim Buchbestand im Serapeion handelte es sich entweder um Abschriften für den allgemeinen Gebrauch im Rahmen einer Art Volksbibliothek oder um spezifisch ägyptische Schriften.<sup>43</sup>

Die Königliche Bibliothek von Alexandria wird von STRABO folgendermaßen beschrieben: „Im Königspalast befindet sich auch das Mouseion, das einen Säulenumgang, eine Exedra und einen großen Saal umfasst, in dem die gemeinsamen Mahlzeiten der zum Mouseion gehörigen Philologen stattfinden“<sup>44</sup>. Zum *mouseion* gehörte somit ein Säulenumgang,<sup>45</sup> eine Exedra<sup>46</sup> und ein Speisesaal. In der Exedra befanden sich vermutlich hölzerne Bänke. Eine Exedra diente meist als Lese- oder Diskussionsraum der Wissenschaftler.<sup>47</sup> Da in den Angaben von Strabo über ein eigenständiges Bibliotheksgebäude nichts berichtet wird, wird man davon ausgehen dürfen, dass sich die zur Bibliothek eigentlich gehörenden Räumlichkeiten, wie Magazine, Skriptorien und Werkstätten, verstreut im *mouseion* befanden.<sup>48</sup> Vermutlich waren diese Funktionsräume für die Nutzer der Bibliothek ohnehin verschlossen.<sup>49</sup> Von dem *mouseion* wie auch der dazugehörigen Bibliothek von Alexandria gibt es bislang keine archäologischen Spuren.<sup>50</sup> Die Tochterbibliothek im Serapeion, die wohl von Ptolemaios III. Euergetes gegründet wurde, ist ebenfalls kaum archäologisch greifbar.<sup>51</sup> Nach Aphthonius gab

---

<sup>42</sup> Vgl. Nesselrath 2013, 77f., der aufgrund der *pinakes* von erheblich mehr als 40.000 Schriftrollen ausgeht, die angeblich den Flammen im Jahr 48 v.Chr. zum Opfer fielen. Nach Orosius, *Adv. Paganos* VI 15:31 seien sogar 400.000 Rollen verbrannt, vgl. Almagor 2017, 267. Bagnall 2002, 356 Anm.36 geht von etwa 100.000 Schriftrollen aus.

<sup>43</sup> Zur Tochterbibliothek im Serapeion vgl. Epiphanius, *De mensuribus* 11; Aphthonios, *Progymnasmata* 12. Vgl. auch Johnson 1984, 62–67; Mazal 1999, 36; Casson 2001, 36; Müller 2011, 122; Zdiarsky 2011, 165f.; Tucci 2013, 302f.; Rico 2017, 295.

<sup>44</sup> Strabo, *Geographica* XVII 1:8. Vgl. zu dieser Gliederung des *mouseions* auch Blanck 1992, 138. Nach Hoepfner 1996, 27 musste der *oikos*, in dem das Festmahl stattfinden konnte, räumlich von der übrigen Bibliothek getrennt sein.

<sup>45</sup> Hierbei kann es sich um ein vollständiges Peristyl oder auch nur um eine einflügelige Säulenhalle handeln, vgl. Strocka 2000, 161.

<sup>46</sup> Eine Exedra war zunächst ein rechteckiges Gebäude mit einer Säulenreihe entlang der Porticus. Eine Exedra entwickelte sich erst später zu einem halbkreisförmigen Gebäude, vgl. Makowiecka 1978, 9f.

<sup>47</sup> Vgl. Makowiecka 1978, 10; Strocka 2000, 161. Nesselrath 2013, 71 bezieht sich auf Vitruv, *De Arch.* V 11:2 und deutet die Exedra als „eine Art Vorlesungs- oder Seminarraum“.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu Zdiarsky 2011, 166f. Blanck 1992, 141; Mazal 1999, 37 gehen ebenfalls von einer Schreibschule und einer Restaurierwerkstatt im *mouseion* aus.

<sup>49</sup> Vgl. Makowiecka 1978, 11.

<sup>50</sup> Zu den Funktionen und Aufgaben einer Bibliothek vgl. Mamoli 2014, 52–67.

<sup>51</sup> Vgl. Mamoli 2014, 93–100.

es vermutlich Büchermagazine neben den Kolonnaden des Tempels, die von den Literaturbegeisterten genutzt werden konnten.<sup>52</sup> Insofern könnte es sich bei der Tochterbibliothek um die südlichen stoa-ähnlichen Gebäude mit kleineren Nebenräumen im Bereich des Serapis-Heiligtums handeln.<sup>53</sup>

Die Leitung der Königlichen Bibliothek des *mouseions* übernahm mit Demetrios von Phaleron (~350–~280 v.Chr.) nicht ein Verwaltungsmensch, sondern ein hochangesehener Philosoph und Staatsmann, ein Schüler von Aristoteles und Theophrast, auch wenn die Mitwirkung des Demetrios von Phaleron an der Einrichtung der Bibliothek nicht unumstritten ist.<sup>54</sup> Denn wenn die Bibliothek erst unter Ptolemaios II. Philadelphos gegründet worden wäre, hätte Demetrios keine Rolle mehr gespielt, da er unter diesem Herrscher ins Exil gehen musste. Trotzdem konnte Demetrios schon unter Ptolemaios I. Soter die Grundlagen für dieses spätere Bildungsinstitut gelegt haben.<sup>55</sup> Vielleicht übernahm Demetrios das Indizierungssystem der Bücher und die architektonische Form des Lyzeums von Athen in größerem Maßstab.<sup>56</sup> Auch die späteren Bibliotheksleiter waren stets herausragende Persönlichkeiten der wissenschaftlichen Welt, die vom Ptolemäerkönig *ad personam* ernannt wurden und oft die Erziehung der Prinzen übernahmen.<sup>57</sup> Neben dem Bibliotheksleiter waren noch zahlreiche Angestellte beschäftigt, die die Bücher abschrieben, registrierten, ordneten und pflegten.

---

<sup>52</sup> Vgl. Aphthonios, *Progymnasmata* 12:9. Vgl. hierzu Text und Kommentar bei Sabottka 2008, 313–321. Nach Rufinus, *Historia Ecclesiastica* XI 23 wurden aber die Kammern offenbar nicht zu Bibliothekszwecken genutzt, vgl. Sabottka 2008, 325.

<sup>53</sup> Vgl. Blanck 1992, 144. Kritisch hierzu aber Sabottka 2008, 149. Nach Mamoli 2014, 275 gab es noch im 1. Jh. n.Chr. eine weitere Bibliothek am Sebasteion in Alexandria, die aber nur in literarischen Quellen belegt ist.

<sup>54</sup> Vgl. zum Problem Bagnall 2002, 348–351; Hendrickson 2014, 379f.; Proano Gallegos 2021, 14f. Nach Collins 2000, 82–110 kann Zenodotos nicht der erste Bibliothekar anstelle von Demetrios von Phaleron gewesen sein. Diese Deutung beruhe lediglich auf einer ungenauen Lesart der Quellen. Denn Zenodotos werde eigentlich als Editor, aber nicht als Sammler von Texten bezeichnet. Außerdem sei Zenodotos für mehrere Bibliotheken zuständig gewesen, was erst in späterer Zeit der Fall war.

<sup>55</sup> Vgl. Collins 2000, 110–114; Berti 2016, 36f.; Tracy 2017, 343f.; Turner 2021, 5f.

<sup>56</sup> Vgl. Mamoli 2014, 275. Allerdings ist die Abhängigkeit vom Lyzeum des Aristoteles trotz der Erwähnung bei Strabo, *Geographica* XIII 1:54 nicht gesichert, zumal es Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen beiden Institutionen gibt, vgl. Honigman 2017, 65–68. Vielleicht bezieht sich der Verweis von Strabo lediglich auf den Aufbewahrungsort der Rollen in *armaria*, vgl. Rico 2017, 294.

<sup>57</sup> Vgl. Zdiarsky 2011, 165. Barnes 2010, 69f.; Costen 2021, 20f. verweisen auf berühmte Persönlichkeiten der Bibliothek von Alexandria.

Der Bestand an Büchern wurde zum einen durch eigene Arbeiten des *mouseions*, zum anderen durch Ankauf und Beschlagnahmen erweitert.<sup>58</sup> Auf diese Weise gelangten die unterschiedlichsten Schriften in die Königliche Bibliothek und konnten den Wissensdurst der Gelehrten stillen. Fremdsprachige Bücher wie z.B. die hebräischen Schriften wurden ins Griechische übersetzt, damit man mit ihnen arbeiten konnte.<sup>59</sup> Es versteht sich nun von selbst, dass man angesichts der Fülle an Handschriften eine gewisse Ordnung schaffen musste, damit man den Überblick über die Buchbestände behielt. In Alexandria wurde folglich die Katalogisierung erfunden, die sich bis heute bewährt hat. Zunächst wurde der Ursprungsort der Schriftrolle angegeben, dann der Name des Eigentümers und des Autors, Kommentators, Verlegers oder Korrektors.<sup>60</sup> Danach wurde unterschieden zwischen unvermischten und vermischten Werken. Wahrscheinlich ist unter einem vermischten Buch eine Schriftrolle zu verstehen, die zu einem größeren Werk gehört, während die unvermischten Werke in sich abgeschlossene Schriftrollen waren.<sup>61</sup> Viele Bücher waren ohnehin zu klein für eine Schriftrolle, sodass man noch ein weiteres Werk hinzufügte.<sup>62</sup> Schließlich folgte die Angabe der Zeilen des Werkes. Bei einem großen Bestand, wie ihn die Königliche Bibliothek von Alexandria zu bewältigen hatte, hilft diese Registrierung kaum weiter, sodass Kallimachos die berühmten *pinakes* einführte. Er schuf insgesamt zehn Kategorien, in denen er die Autoren vermutlich alphabetisch anordnete.<sup>63</sup>

In der Königlichen Bibliothek von Alexandria gab es vermutlich Steinschränke, die die empfindlichen Originalhandschriften aufgrund der gleichbleibenden Temperatur schützten. Einen Hinweis auf diese Art der Aufbewahrung mag ein in Ale-

---

<sup>58</sup> Zu den Möglichkeiten, wie man eine Büchersammlung zusammenstellen konnte, vgl. Zdiarsky 2011, 167–169; Houston 2014, 12–38.

<sup>59</sup> Vgl. Zdiarsky 2011, 168f.

<sup>60</sup> Vgl. Blanck 1992, 141; Orru 2002, 33.

<sup>61</sup> Blanck 1992, 140. Ähnlich Mazal 1999, 37, der unter einem vermischten Buch eine Ausgabe „mit mehreren Texten oder aber ein Teilbuch eines größeren Werkes“ versteht. Anders hingegen Müller 2011, 120, der diese Angabe dahingehend deutet, dass es unvermischte Bücher gab, die bereits katalogisiert waren und solche, die noch mit anderen vermischt waren.

<sup>62</sup> Vgl. Mazal 1999, 106.

<sup>63</sup> Zur Ordnung des Kallimachos vgl. Blanck 1992, 142; Mazal 1999, 37; Orru 2002, 33; Nesselrath 2013, 78; Berti 2016, 39–42. Die *pinakes* erreichten nach Müller 2011, 121 einen Umfang von 120 Rollen.

xandria gefundener kastenförmiger 44 x 26 x 40 cm großer Block aus rotem Granit sein, der die Aufschrift trägt: „*drei Rollen des Dioskourides*“.<sup>64</sup> Dieser Bibliothekskasten stammte vermutlich aus einer Privatbibliothek. Die Steinschränke der königlichen Bibliothek waren sicherlich größer gewesen.

Abschließend muss auf folgendes hingewiesen werden: Die Rekonstruktion der Magazinbauten einer Bibliothek ist schon vor dem Hintergrund schwierig, als die Quellen überhaupt nicht daran interessiert waren, diese unspektakulären Räumlichkeiten zu beschreiben. Vielmehr konzentrierte man sich auf die Wandelhallen und Säle, in denen die Wissenschaftler herumgehen und diskutieren konnten.<sup>65</sup> Diese Beobachtung gilt für Alexandria wie auch für andere Bibliotheken.

Zu einer Bibliothek nach dem Vorbild des *mouseions* von Alexandria gehören demnach folgende Dinge: Säulenhalle, Exedra als Vorlesungs- und Seminarraum, Bankettraum und noch die unscheinbaren Magazinbauten sowie Werkstätten.<sup>66</sup> Während die ersten drei Räumlichkeiten bisweilen nachgewiesen werden können, sind die Funktionsbauten, die die eigentliche Bibliothek ausmachen, archäologisch nur schwer zu greifen. Ob allerdings eine Bibliothek tatsächlich immer all diese Dinge aufweisen muss, ist fraglich, zumal schon der Begriff Bibliothek in hellenistischer Zeit zahlreiche Bedeutungen annehmen kann. Trotzdem soll im Folgenden nach Bibliotheken gesucht werden, die einer königlichen Bibliothek entsprechen.

## 2. Edfu

Im Alten Ägypten gibt es eine lange Tradition von Bibliotheken. Bereits die Pharaonen des Neuen Reiches hatten ihre persönlichen Bibliotheken und auch die Privatleute besaßen sicherlich eigene Büchersammlungen, da sich nur so die vielen Hinweise auf Schreiber in den Gräbern erklären lassen.<sup>67</sup> Darüber hinaus

---

<sup>64</sup> Zu diesem Granitstein vgl. auch Fragaki 2017, 13–17.

<sup>65</sup> Cicero könnte als Beispiel hierfür dienen, vgl. Blanck 1992, 181.

<sup>66</sup> Nach Mamoli 2015, 470 gehören zu einer Bibliothek zumindest eine Haupthalle in Verbindung mit einem Säuleneingang oder einer Stoa.

<sup>67</sup> Vgl. Matthey 2002, 16.

hatten die Tempel ebenfalls ihre eigene Bibliothek mit heiligen Schriften, Tempeldokumenten, theologischen Traktaten oder magischen Schriften.<sup>68</sup> Bereits im Ramesseum in Luxor soll es eine solche Tempelbibliothek gegeben haben.<sup>69</sup> Vor allem das sogenannte *pr`nh* „Haus des Lebens“ ist eine Art Tempelbibliothek. Diese Institution ist eng mit dem Kult des Osiris verbunden, der eine zentrale Rolle in der ägyptischen Religion spielte. Zu den Haupttätigkeiten des „Hauses des Lebens“ gehörte das Studium und die Abfassung der religiösen und magischen Texte, die die Aufrechterhaltung des Kultes in ganz Ägypten ermöglichten. Es war aber keine Akademie, an der das Wissen vermittelt wurde.<sup>70</sup>

Der Horustempel von Edfu zwischen Assuan und Luxor aus ptolemäischer Zeit kann hingegen mit einer kleinen Bibliothek in der südlichen Säulenhalle aufwarten. Dieser Tempel geht auf Ptolemaios III. Euergetes (reg. 246–222 v. Chr.) zurück, der im Jahr 237 v. Chr. den Grundstein zum Tempelbau legte. Das kleine Bibliothekszimmer von Edfu hat nur eine Größe von 4 m<sup>2</sup>, wird aber durch eine Inschrift, die *„Das Bibliothekszimmer des Horus-Ra, gefüllt mit den heiligen Textbüchern“* lautet, eindeutig als Bibliothek ausgewiesen. Außerdem finden sich an den Wänden zwei ausführliche Bibliothekskataloge, die die Vielfalt der aufbewahrten Schriften dokumentieren, nämlich administrative und wissenschaftliche Schriften. Es wird sich hier vermutlich um eine Handbibliothek mit den wichtigsten Schriften handeln,<sup>71</sup> die man immer wieder benötigte. Alle anderen Schriften wurden wohl in den Magazinräumen aufbewahrt. Die Schriftrollen dieser Handbibliothek wurden vermutlich in Holzkästen gelagert, die man in die zwei vorhandenen Nischen in der Ost- und der Westwand gestellt hat.<sup>72</sup> Eine solche Tempelbibliothek bestand folglich nicht aus einem Bibliothekssaal, sondern nur aus Wandnischen zur Aufbewahrung der Schriftrollen. Ein derartiger Raum wird auch

---

<sup>68</sup> Wahrscheinlich gab es auch in Jerusalem eine Tempelbibliothek, vgl. Gallagher 2015, 39–44. Allerdings gibt es keinen definitiven literarischen Hinweis auf die Existenz einer zentralen Tempelbibliothek in Jerusalem, die dann in einer Notaktion schnell vor dem römischen Angriff in Sicherheit gebracht worden wäre, vgl. Shavit 1994, 302–307.

<sup>69</sup> Vgl. Canfora 1988, 144–155; Matthey 2002, 18; Haikal 2008, 43.

<sup>70</sup> Vgl. Ryholt 2013, 26.

<sup>71</sup> Vgl. Wessetzky 1974, 55. Nach Ryholt 2013, 26–36 wurden z.B. in der Tempelbibliothek von Tebtunis kultische, wissenschaftliche und erzählende Texte aufbewahrt.

<sup>72</sup> Nach Canfora 1988, 152 ließ man in die Mauernischen hingegen Bücherregale ein.

als *pr mdjt* „Haus der Schriftrollen“ bezeichnet. Darunter versteht man einen kleinen Raum innerhalb des Tempels, in dem ein Katalog und vielleicht administrative und religiöse Schriftrollen aufbewahrt wurden.<sup>73</sup> Eine Säulenhalle, Exedra oder ein Bankettraum sind mit dieser Tempelbibliothek allerdings nicht verbunden.

### 3. Ay Hānum

Innerhalb der Palastanlage des baktrischen Königs Eukratides (reg. 170–145 v.Chr.) im nordafghanischen *Ay Hānum* (37.162861 N, 69.412739 E) gab es eine archäologisch nachgewiesene Bibliothek aus dem 2. Jh. v.Chr.<sup>74</sup>

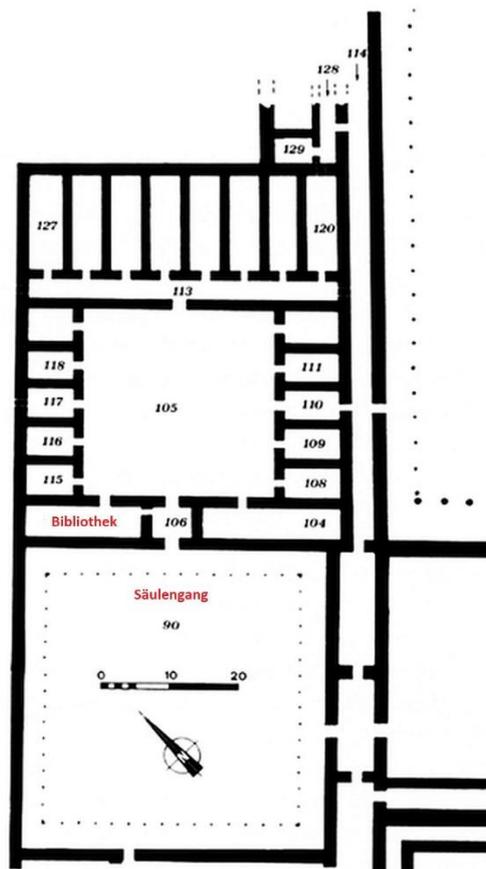


Abb.2: Bibliothek von *Ay Hānum* (nach Bernard 1978)

<sup>73</sup> Vgl. Haikal 2008, 45.

<sup>74</sup> Vgl. Mazal 1999, 39. Zur Datierung dieses Gebäudes vgl. Rapin 1987b, 229f. Nach Rapin 1987a, 41 handelte es sich bei *Ay Hānum* vermutlich um die Residenzstadt des östlichen Baktriens. Bernard 2008, 87 weist darauf hin, dass die Stadt bereits von Seleukos I. um 300 v.Chr. gegründet wurde.

In dieser von den hellenistischen Zentren sehr entfernten Stadt ließen sich griechische Kolonisten nieder. Dieser Ort bildete fortan einen Außenposten der hellenistischen Kultur. Die Palastanlage von *Ay Hānum* wurde jedoch schon bald mit Gewalt vielleicht von Nomadenvölkern aus dem Norden zerstört, obschon es für den Untergang um das Jahr 145 v.Chr. eine Vielzahl von Gründen gibt.<sup>75</sup> Mittlerweile wird mit guten Gründen angenommen, dass es sich bei *Ay Hānum* um den Ort *Eukratidea* handelt.<sup>76</sup>

Die Bibliothek von *Ay Hānum* befindet sich in der sogenannten Schatzkammer des Palastes.<sup>77</sup> Der 18,4 x 4,55 m große Raum (107) gehört zu einer Reihe von Magazinräumen, die von einem Hof aus zugänglich waren. Zwei Eingänge führten in die Bibliothek: der Haupteingang vom Magazinhof (105) und ein Nebeneingang, der zu einem Vestibül (106) zwischen dorischem Peristylhof (90) und Magazinhof (105) führte. In der Schuttschicht fanden sich Abdrücke von Schriftrollen aus Papyrus und Pergament, die noch rekonstruiert werden konnten.<sup>78</sup> In diesem Raum waren somit Papyri und Pergamentrollen untergebracht.<sup>79</sup> Da es sich hierbei um philosophische Texte und nicht um typische archivalische Texte handelt, wird dieser Raum vermutlich eine Bibliothek und nicht ein Archiv gewesen sein.<sup>80</sup> Da man zahlreiche Scherben von Tongefäßen fand, ist davon auszugehen, dass

---

<sup>75</sup> Vgl. auch Bernard 2008, 104; Mairs 2014, 90f., die auf Konflikte mit den Parthern, sowie interne dynastische Streitigkeiten und politische Fragmentierung hinweisen. Die Zerstörungsspuren an der nördlichen Umfassungsmauer deuten zudem auf eine ausgefeilte Belagerungstechnik hin, die kaum mit Nomadenvölkern zu verbinden ist. Rapin 1987b, 230 vermutet, dass die Aufgabe des Palastes um das Jahr 145 v.Chr. erfolgte. Wahrscheinlich wurde der Bau der sogenannten Schatzkammer, in dem sich neben verschiedenen Magazinräumen auch die Bibliothek befand, nur wenige Jahre vor der Zerstörung begonnen; denn nur ein Teil wurde fertiggestellt und im Anschluss genutzt. Zur Geschichte von *Ay Hānum* vgl. Martinez-Sève 2014, 270–272.

<sup>76</sup> Die Stadt *Eukratideia* wird von Ptolemaios, *Geographike* VI 1:7 und Strabo, *Geographica* XI 11 erwähnt. Bisweilen wird dieser Ort auch mit *Alexandria Oxiana* identifiziert, vgl. Kordoses 2015, 61–64. Zum Problem einer Identifikation vgl. aber Martinez-Sève 2015, 23–26; Hoo 2018, 161 Anm.2. Eine andere Identifizierungsmöglichkeit wäre *Diodotopolis* nach der ersten gräko-baktrischen Dynastie.

<sup>77</sup> Nach Martinez-Sève 2014, 281 war das Schatzhaus ein typisch orientalisches Element, das mit achämenidischen Schatzhäusern verglichen werden kann. Vgl. zu Schatzhaus und Bibliothek auch Mairs 2014, 72f.

<sup>78</sup> Vgl. hierzu Rapin 1987a, 50; Blanck 1992, 146; Bernard 2008, 97f.

<sup>79</sup> Zu den literarischen Texten vgl. Rapin 1987b, 232–260; Mairs 2014, 92.

<sup>80</sup> Vgl. zur Deutung von Raum 107 als Bibliothek Bernard 1978, 458f.; Rapin 1987b, 259f.; Mamoli 2014, 219; Hoo 2018, 168 Anm.23.

man die Schriftrollen in diesen Behältnissen gelagert hat.<sup>81</sup> Offenbar wurden Nischen für die Bücherschränke nicht benötigt. Die Bibliothek von *Ay Ḥānum* war wahrscheinlich nur ein gewöhnlicher Magazinraum, der nicht besonders geschmückt wurde.<sup>82</sup> Der Peristylhof ist mit einer hellenistischen Stoa vergleichbar. Hier konnten die Bibliotheksnutzer über die Schriftrollen diskutieren und entspannen.<sup>83</sup> Auch die Bibliothek von *Ay Ḥānum* weicht stark von der allerdings nur literarisch belegten Bibliothek von Alexandria ab.

#### 4. Pergamon

Als nächstes soll die königliche Bibliothek des Attaliden Eumenes II. (reg. 197–159 v.Chr.) von Pergamon in Kleinasien aus dem 2. Jh. v.Chr. vorgestellt werden,<sup>84</sup> die auf dem begrenzten Raum des Königsviertels untergebracht werden musste.<sup>85</sup> Die Bibliothek von Pergamon stand zudem in Konkurrenz zum Vorbild der königlichen Bibliothek von Alexandria.<sup>86</sup> Bisweilen wurde sogar von ptolemäischer Seite der Export von Papyrus aus Ägypten verboten, was nach der Legende dazu führte, dass man in Pergamon dazu übergehen musste, auf *περγαμῆνα*, also Pergament, zu schreiben.<sup>87</sup> Hinter dieser Legende könnte fol-

---

<sup>81</sup> Vgl. Rapin 1987b, 260f.; Blanck 1992, 189.

<sup>82</sup> Vgl. hierzu Rapin 1987b, 262. Erst in römischer Zeit begann man damit, den Aufbewahrungsort der Schriftrollen aus Prestige Gründen besonders zu gestalten.

<sup>83</sup> Vgl. Rapin 1987b, 263.

<sup>84</sup> Nach Strabo, *Geographica* XIII 1:54 war Eumenes II. der Gründer der berühmten Bibliothek von Pergamon, vgl. hierzu Johnson 1984, 48; Radt 2011, 165. Die Bibliothekstradition in Pergamon kann freilich viel älter sein. Insofern könnte bereits sein Vorgänger Attalos I. (reg. 241–197 v.Chr.) eine erste Sammlung von Schriftrollen angelegt haben, vgl. hierzu Strocka 1981, 303; Rapin 1987b, 262; Blanck 1992, 147; Mazal 1999, 38; Strocka 2000, 155; Coqueugnot 2013, 109. Der früheste Zeitpunkt für die Gründung der Bibliothek waren zumindest die Zwanziger Jahre des 3. Jh. v.Chr., nachdem Attalos I. die Vorherrschaft in Kleinasien erlangte, vgl. Makowiecka 1978, 15. Durch ihr Mäzenatentum kaschierten zudem die Attaliden ihre bescheidene Herkunft, vgl. Casson 2001, 48f.

<sup>85</sup> Nach Strabo, *Geographica* XIII 4:2 gründete Eumenes II. sogar „Bibliotheken“ in Pergamon, wobei nicht ganz klar ist, ob er mehrere Bibliotheksgebäude errichtet oder zahlreiche Bücherbehälter angeschafft hat, vgl. zum Problem Johnson 1984, 48.

<sup>86</sup> Nach Vitruv, *De Arch.* VII 1:4 gründeten sogar die Attaliden die erste Bibliothek, woraufhin Ptolemaios III. Euergetes nachzog und das berühmte *mouseion* von Alexandria etablierte. Dies trifft aber sicherlich nicht zu, vgl. Makowiecka 1978, 16. Zur Konkurrenz zwischen beiden Bibliotheken und den politischen Hintergründen vgl. auch Erskine 1995, 46f. Zur Bedeutung der Bibliothek von Pergamon vgl. Berti 2016, 48–50.

<sup>87</sup> Vgl. Plinius, *Naturalis Historia* XIII 70. Vgl. auch Canfora 1988, 57; Avrin 1991, 156; Mazal 1999, 88; Casson 2001, 52; Radt 2003, 21; Radt 2011, 287f. Zur Pergamentherstellung vgl. Mazal

gender historischer Kern verborgen sein: Wahrscheinlich kam die Papyrusproduktion und der Export dieses Beschreibstoffes in den 70er Jahren des 2. Jh. v.Chr. durch den Ägyptenfeldzug des Seleukidenherrschers Antiochos IV. Epiphanes (reg. 175–164 v.Chr.) zum Erliegen, sodass sich Eumenes II. anderweitig orientieren musste.<sup>88</sup>

Eumenes II. entschied sich beim Bau seiner Bibliothek vermutlich für die Terrasse des Athena-Tempels,<sup>89</sup> eine gute Wahl, da Athena die Göttin der Weisheit war und diese Gottheit auch in späterer Zeit des Öfteren als Dekor für Bibliotheken belegt ist.<sup>90</sup> Außerdem fanden sich in der Nähe des Athena-Heiligtums einige Statuenbasen von berühmten Dichtern und Historikern, die ebenfalls auf ein Bibliotheksgebäude hinweisen könnten.<sup>91</sup> Darüber hinaus wird die königliche Bibliothek sicherlich im königlichen Viertel und nicht an einem anderen Ort der Hauptstadt Pergamon gestanden haben. Bei Ausgrabungen im Königsviertel fand man zudem zahlreiche Bruchstücke von Säulenrahmungen, die sich zu zwei Nischen unterschiedlicher Tiefe rekonstruieren lassen.<sup>92</sup> In diesen Nischen befanden sich

---

1999, 88–90. Nach Johnson 1984, 49 stieg in der Zeit der Attaliden die Produktion und der Export von Pergament an. Vermutlich wurde in Pergamon auch die Pergamentverarbeitung verbessert.<sup>88</sup> Vgl. Blanck 1992, 63. Außerdem ist anzunehmen, dass die Bibliothek von Pergamon Schriftrollen nicht nur aus Papyrus, sondern auch aus Pergament besaß, vgl. Radt 2011, 165. Galen, *Comm. in Hipp.* I XVIII 2 belegt ebenfalls die Vielfalt an Buchmaterialien in Pergamon, vgl. Jackson 1984, 50.

<sup>89</sup> Vgl. Casson 2001, 49. Die Verortung im Bereich des Athene-Heiligtums ist jedoch keineswegs unumstritten. Nach Radt 2011, 168; Coqueugniot 2013, 122 könnte die Bibliothek des Eumenes II. mitunter an einem anderen Platz im Königsviertel liegen. So gibt es auch im nordöstlichen Trakt von Palast V eine Gebäudefolge mit Kultraum, Bibliothek, Exedra und Bankettsaal, vgl. Hoepfner 2002b, 95f. Auch Mielsch 1995, 771f. sucht die Bibliothek von Pergamon nicht im Athena-Heiligtum, sondern im Gymnasium, zumal die obere Terrasse aus der Zeit des Eumenes II. stammt und dort zwei Inschriften auf eine Bibliothek hinweisen, vgl. hierzu Johnson 1984, 50f. Allerdings wurde dieser Bereich in der Kaiserzeit umfassend umgestaltet, sodass sich dort keine Hinweise auf die attalidische Bibliothek mehr finden lassen, vgl. Mielsch 1995, 772. Schon nach Johnson 1984, 46 könnte die Bibliothek auch im Gymnasium oder Pythium untergebracht worden sein. Zum Problem der bisherigen Lokalisierung der Bibliothek vgl. auch Hendrickson 2014, 380–382.<sup>90</sup> Vgl. Mielsch 1995, 765; Wolter von dem Knesebeck 1995, 45. Makowiecka 1978, 20f. weist zusätzlich darauf hin, dass eine Bibliothek immer mit kultischen Vollzügen verbunden war. Insofern verwundert es nicht, dass im Prunksaal auf der Terrasse des Athena-Heiligtums, der als Exedra – ein Lese- und Versammlungsraum – gedient haben könnte, eine Götterstatue aufgestellt wurde.

<sup>91</sup> Vgl. Wolter von dem Knesebeck 1995, 46. Kritisch hierzu aber schon Johnson 1984, 54–56.

<sup>92</sup> Vgl. Hoepfner 1996, 32f.; Casson 2001, 49f.; Hoepfner 2002a, 44–49; Coqueugniot 2013, 113. Strocka 2000, 159 kritisiert mit guten Gründen diese Rekonstruktion, da sie nur eine Schranktiefe von 30 cm zulässt und aufgrund des vorgeschalteten Säulenaufbaus die Entnahme der oben liegenden Schriftrollen erschwert, zumal man in die Wasserrinne vor dem Steinpodest treten muss.

vielleicht hölzerne Schränke zur Aufbewahrung der Schriftrollen. Solche Bücherschränke wurden in späterer Zeit *armaria* genannt.<sup>93</sup>

Schließlich entdeckte man im Bereich des Athena-Heiligtums verschiedene Räume, die von den Ausgräbern als Bibliotheksgebäude gedeutet wurden.<sup>94</sup> Im nordwestlichen Bereich des Athena-Heiligtums wurden Säulenhallen für die lebhaft diskutierenden Wissenschaftler, Leseräume, Magazine, ein Verwaltungsgebäude mit einem Bankettsaal sowie ein Prunksaal vielleicht für die wertvollen Autographen geschaffen.<sup>95</sup>

In dem 13,53 x 15,95 m großen Prunksaal, dessen Mauern noch bis zu 2,20 m erhalten sind, war eine etwa 3,5 m große Marmorstatue der Göttin Athena aufgestellt.<sup>96</sup> Außerdem fand man vor der West-, Nord- und Ostwand einen 90 cm ho-

---

<sup>93</sup> Derartige Holzschränke sind somit wesentlich älter als früher gedacht, als man diese Unterbringung der Schriftrollen für eine Erfindung der augusteischen Zeit hielt, vgl. Casson 2001, 82f. Nach Houston 2014, 184 waren solche *armaria* zunächst normale Haushaltsmöbel. Diese Möbel gab es nach Coqueugniot 2007, 304 vielleicht schon im 5. Jh. v.Chr. Hoepfner 1996, 25f. vermutet, dass es bereits im 5. Jh. v.Chr. Bücherschränke gegeben haben könnte, da auf diese Weise die empfindlichen Schriftrollen besser vor Feuchtigkeit geschützt werden konnten als in Regalen und da in derartigen Schränken die Texte übersichtlicher gelagert werden konnten. Nach Blanck 1992, 183f. weisen Bücherschränke darauf hin, dass die Bibliothek nicht nur ein Magazinraum, sondern ein Prestigeraum war. Coqueugniot 2007, 297f. bespricht zudem verschiedene Beispiele von Bücherschränken aus hellenistischer Zeit.

<sup>94</sup> Kritisch zur Rekonstruktion der einzelnen Räume im Athene-Heiligtum als Bibliothek Coqueugniot 2013, 118–123. Zum archäologischen Befund vgl. auch Mamoli 2014, 100–108.

<sup>95</sup> Vgl. Hoepfner 2002a, 49–52. Die Deutung des Prunksaals der Bibliothek ist jedoch umstritten, vgl. Mamoli 2014, 103–105. Vielleicht war es eine Halle mit Statuen und Skulpturen, in der Zeremonien stattfanden, vgl. Coqueugniot 2013, 117. Mitunter ist aber auch der Kontext dieser Anlage im Athena-Heiligtum besonders zu berücksichtigen. Dann könnte es sich hier um Hallen für Opfer oder um einen Ort für Ausstellungsstücke handeln. In diesem Sinne deutet Mielsch 1995, 772 den Prunksaal als eine Art Schatzhaus für die Weihgaben an Athena. Dagegen aber zu Recht Strocka 2000, 160, der darauf hinweist, dass ähnliche Weihegeschenkpodia nicht von der Wand weggerückt sind. Nach Johnson 1984, 60 könnte das Podium „as a location for statuary or perhaps an interior colonnade“ zu deuten sein. Allerdings ist ein Säulengang mit nur 50 cm Breite wenig praktikabel. Nach Wolter von dem Knesebeck 1995, 48 ist zudem eine Deutung als Säulenpostament auszuschließen.

<sup>96</sup> Vgl. zur Statue Johnson 1984, 56–58; Wolter von dem Knesebeck 1995, 45; Radt 2011, 165; Coqueugniot 2013, 120f. Da es sich um eine Kopie der Athena Parthenos des Phidias gehandelt hat, darf man diese Statue nicht anders als das Original rekonstruieren, vgl. Radt 2003, 28. Nach Hoepfner 2002a, 43 und 49 Abb.59 habe die Göttin hingegen in der rechten Hand eine Eule, den Vogel der Weisheit, gehalten. Zumindest sind Eulen im Fries des Propylons belegt, sodass Athena durchaus als Weisheitgöttin gedeutet werden konnte, vgl. Strocka 2000, 160. Gegen eine Rekonstruktion mit einer Eule aber zu Recht Coqueugniot 2013, 120, der zufolge Athene auch eine Nike als Zeichen der Sieghaftigkeit und nicht eine Eule getragen haben könnte, zumal die Gottheit Athena in Pergamon oft als Nikephoros bezeichnet wurde. Dementsprechend könnte das Nikephorion mit dem Athena-Heiligtum gleichgesetzt werden, vgl. Kohl 2002, 238–250.

hen und 1,05 m breiten Steinsockel, der jeweils 50 cm von der Außenwand entfernt war.<sup>97</sup> Fraglich ist, was sich auf diesem Podest befand. Schon bald vermutete man, dass auf dem Steinsockel Bücherschränke standen, die an den Außenwänden befestigt waren. Hierauf könnten zumindest die Dübellöcher in den Wänden hinweisen.<sup>98</sup> Allerdings befinden sich die Dübellöcher ebenso hinter der Athena-Statue und in den Ecken, sodass sie kaum zur Stabilisierung der hölzernen Bücherschränke gedient haben können. Denn Dübellöcher gibt es auch dort, wo keine Schränke möglich sind.<sup>99</sup>

Umstritten ist, wie diese vermuteten Bücherschränke aufgestellt waren. Die Option, dass die Schränke direkt an der Wand angebracht waren, wobei auf dem Podest Bibliotheksangestellte herumgingen, um die gewünschten Schriftrollen aus den Schränken zu holen, ist auszuschließen, zumal es nicht sinnvoll ist, die Schränke freihängend an den Wänden anzubringen und nicht durch ein Fundament besser abzustützen. Die Bücherschränke hängen in diesem Fall über dem Hohlraum hinter den Podesten, was irgendwie eine recht merkwürdige Konstruktion ist. Da man hinter der Athena-Statue ebenfalls Dübellöcher fand, müsste es auch hier einen Bücherschrank gegeben haben, was aber kaum praktikabel ist. Außerdem wären die Schriftrollen von aufsteigendem Wasser an den Außenwänden gefährdet gewesen, sodass man die Bibliotheksschränke sicherlich von den Wänden abgerückt hat. Alles in allem lassen sich die Podeste kaum als Plattform für einen Bibliothekssklaven deuten, der die Schriftrollen für die Bibliotheksnutzer aus den dahinterliegenden Schränken holte.

---

<sup>97</sup> Strocka 2000, 155 weist darauf hin, dass dieses Podium nur in einer Steinlage erhalten war und die 90 cm Höhe von den Ausgräbern rekonstruiert wurden.

<sup>98</sup> Nach Hoepfner 1996, 31 wurden die auf den Steinpodien befindlichen Bücherschränke durch Verstrebenungen mit der Wand verbunden und dadurch stabilisiert. Zu einer Beschreibung der Dübellöcher vgl. Radt 2003, 22. Die Dübellöcher in der Wand wurden auf unterschiedliche Weise gedeutet. Bisweilen deutete man die Dübellöcher zur Befestigung von großen marmornen, hölzernen oder bronzenen *pinakes*, vgl. Wolter von dem Knesebeck 1995, 49–54. Auf dem Podium hätten Statuen gestanden, die dann aber sicherlich den Blick auf die *pinakes* erschwert haben. Der Prunksaal wäre folglich ein „Katalogsaal“ gewesen, vgl. Radt 2011, 167. Gegen diese letzte Deutung zu Recht Strocka 2000, 157f., der anhand der Größe des Prunksaals ungefähr 150 *pinakes* errechnet, die insgesamt etwa 9.000 Einträge aufweisen konnten. Das kann aber nur ein Bruchteil des Bestandes an Schriftrollen in der Bibliothek von Pergamon sein. Außerdem besteht nicht die Möglichkeit für die Ergänzung von Neuanschaffungen. Ungeklärt ist bei dieser Interpretation zudem der unregelmäßige Abstand der Dübellöcher.

<sup>99</sup> Vgl. zur Kritik an einer Deutung als Podest für Bücherschränke zu Recht Strocka 2000, 157.

Somit verbleibt als weitere Option, dass die Bücherschränke direkt auf dem Podest standen. Man rekonstruiert dann den Prunksaal wie folgt: Nur die Nischen für die Schränke an der Südseite waren aus Stein, wofür die entdeckten Bruchstücke sprechen, während die übrigen Schränke aus Holz gefertigt waren.<sup>100</sup> Die Holzschränke könnten in einem Abstand von 90 cm voneinander entfernt gestanden haben. Auch wenn der Raum auf diese Weise nicht optimal ausgenutzt wurde, betonte das großzügige Arrangement die Kostbarkeit der hier aufbewahrten Schriftrollen. Auf den Langseiten befanden sich dann je acht Schränke, bei denen sich dorische und ionische Rahmen abwechselten. Auf der Nordseite wird es hingegen nur vier Schränke gegeben haben, da der Platz in der Mitte des Podiums für die Statue der Athena eingenommen wurde.<sup>101</sup> Aus alledem folgt, dass im Prunksaal Platz für etwa 20 Bücherschränke verblieb, in denen etwa 4.000 Rollen aufbewahrt werden konnten, während der Rest der Bibliothek in den Magazinräumen verwahrt werden musste.<sup>102</sup> Der Prunksaal diente folglich zum einen als Schauraum zur Präsentation der wertvollsten Schriften des pergamenischen Königs, zum anderen als Arbeitsraum.<sup>103</sup> Für ausreichende Beleuchtung sorgten Fenster in der Nord- und Ostseite. Unterhalb der Fenster könnten mittels Dübellöchern Wasserrinnen an der Wand befestigt gewesen sein. Diese Rinnen hätten dazu gedient, dass eindringendes Regenwasser abgeleitet werden konnte.<sup>104</sup> Die Fenster konnten schließlich mit Holzklappen geschlossen werden, um den Eintritt von Regenwasser zu verhindern. Der Zwischenraum zwischen Wand und Podien könnte folglich auch als Bediengang für die hohen Fenster genutzt worden sein.<sup>105</sup>

---

<sup>100</sup> Vgl. Hoepfner 1996, 33. Allerdings stellt sich die Frage, weshalb sich dann auf der Südseite dorische und ionische Ordnung gegenüberstehen, was gerade dem Symmetriegebot der hellenistischen Architektur augenscheinlich widerspricht, vgl. Strocka 2000, 159.

<sup>101</sup> Hinter der Athena-Statue ist vielleicht eine Holzwand zu rekonstruieren, da es auch dort Dübellöcher gibt, in denen eine Verstrebung für die postulierte Rückwand angebracht sein könnte. Kritisch hierzu aber Radt 2011, 167, da die Athena-Statue mit ihrem Beiwerk nahe an die Wand heranführen würde, sodass eigentlich kein Platz für eine hölzerne Verschalung verblieben wäre.

<sup>102</sup> Wenn die drei Magazinräume westlich des Prunksaals etwa 3 m hohe Wandregale und ein Doppelregal in der Mitte besessen hätten, dann wäre die Aufbewahrung von durchaus 200.000 Schriftrollen möglich, vgl. Strocka 2000, 161 Anm.49.

<sup>103</sup> Vgl. Hoepfner 1996, 33.

<sup>104</sup> Gegen diese Theorie aber mit guten Gründen Radt 2003, 27.

<sup>105</sup> Vgl. Hoepfner 1996, 31.

Allerdings ist auch diese Rekonstruktion nicht über jeden Zweifel erhaben. Denn das Abrücken der Schränke verhindert kaum, dass die Schränke nicht doch von hereingewehtem Regen getroffen werden.<sup>106</sup> Durch den Abstand von der Wand waren die Holzschränke zudem ohnehin nicht vor Schlagregen geschützt, der durch die oberen Fenster im Norden und Osten eintreten konnte.<sup>107</sup> Darüber hinaus gibt es für die postulierten Fenster keinen sicheren Nachweis.<sup>108</sup> Hinzu kommt, dass die Fenster in der Nordwand schon vor dem Hintergrund wenig sinnvoll sind, da auf diese Weise die Athena-Statue nur noch als Schattenriss zu sehen wäre.<sup>109</sup> Schließlich hätte man das Podium in der Westwand durchaus an die Wand heranführen können, da hier keine Fenster möglich waren.<sup>110</sup> Hinzu kommt, dass die Steinpodeste für Bibliotheksschränke eigentlich viel zu breit sind. Zudem sind auf den Podesten keinerlei Hinweise auf eine Verdübelung mit den daraufgesetzten hölzernen Aufbauten zu erkennen. Darüber hinaus sind die Podeste eigentlich zu hoch für die postulierten Bücherschränke. Fraglich ist zudem, ob die Handschriften überhaupt öffentlichkeitswirksam zur Schau gestellt werden sollten.

Aus alledem folgt, dass die Deutung des Prunksaals als Aufbewahrungsort für die wertvollen Schriftrollen ausscheiden muss. Vermutlich ist eher damit zu rechnen, dass die wertvollen Buchrollen in unscheinbaren Magazinen, die am Säulenumgang lagen, untergebracht waren. Von dort wurden die Schriftrollen zur Arbeit herausgeholt und nach Gebrauch wiederum abgelegt.<sup>111</sup> Vielleicht ist der Prunksaal als Speisesaal der Bibliotheksanlage von Pergamon zu deuten.<sup>112</sup> Er wäre folglich mit dem *oikos megas* des alexandrinischen Konkurrenzbaus vergleichbar. Er hätte Platz für etwa 50 Personen geboten.<sup>113</sup> Hierfür sprechen zumindest die in den Felsen geschlagene Wasserrinne vor den Podesten sowie die

---

<sup>106</sup> Vgl. Strocka 2000, 159. Nach Vitruv, *De Arch.* I 2:7; VI 4:1 sollten Bibliotheken wegen des Morgenlichtes und des Verhinderns von Feuchtigkeit nach Osten hin orientiert sein.

<sup>107</sup> Vgl. Radt 2011, 167.

<sup>108</sup> Vgl. Radt 2011, 166.

<sup>109</sup> Vgl. Radt 2011, 167.

<sup>110</sup> Vgl. Radt 2003, 27; Radt 2011, 167.

<sup>111</sup> Vgl. Strocka 2000, 161, der noch auf das späte Zeugnis von Aphthonios, *Progymnasmata* 12 hinweist, wonach die Bücher in verschließbaren Räumen untergebracht waren.

<sup>112</sup> Vgl. Strocka 1981, 304.

<sup>113</sup> Vgl. hierzu Strocka 2000, 161–165, demzufolge das Abrücken der Podien von den Wänden durchaus ein dezidiertes Zeichen des Luxus sein könnte. Ähnlich Radt 2003, 29.

Zisterne.<sup>114</sup> Denn der Raum musste nach dem Mahl gründlich gereinigt werden. Möglicherweise war der Prunksaal ein Multifunktionsgebäude, sodass man nicht mit einer eingeschränkten Nutzung nur als Bankettsaal, als Lesesaal, als Handbibliothek oder dergleichen rechnen sollte.<sup>115</sup> Vielleicht dienten die Dübellöcher zur Befestigung eines umlaufenden Frieses, zumal sie auch hinter der Athena-Statue zu finden sind, sodass sie zumindest hier nicht mit Bücherschränken verbunden werden können. Außerdem könnte das Podium als Basis für Statuen genutzt worden sein. Auch die anderen Dinge wie der Mosaikboden, die Rinne und Zisterne könnten im Rahmen eines Bankettsaals mit hölzernen Klinen gedeutet werden.<sup>116</sup>

Westlich des Prunksaals befanden sich die 13,4 m langen, 7–10 m breiten Magazinräume, die die Mehrzahl der etwa 200.000 Schriftrollen der Bibliothek von Pergamon beherbergt haben.<sup>117</sup> Wahrscheinlich wurden die Schriftrollen in Regalen, Schränken oder Bücherkisten aufbewahrt.<sup>118</sup>

---

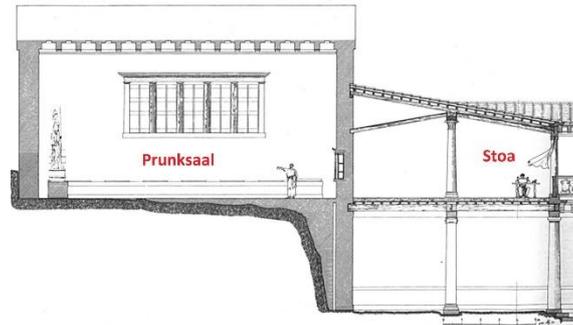
<sup>114</sup> Vgl. Strocka 2000, 156.164. Zu Zisterne und Wasserrinne vgl. Radt 2003, 22. Dies gilt vor allem dann, wenn es sich dabei nicht um spätere Veränderungen handelt, woran zumindest Hoepfner 2002a, 52 denkt. Nach Johnson 1984, 59–60 könnte zumindest die Zisterne schon aus einer früheren Bauphase stammen.

<sup>115</sup> Vgl. Makowiecka 1978, 18f.

<sup>116</sup> Vgl. Coqueugniot 2013, 116. Schon Blanck 1992, 186 sieht in dem Prunksaal einen Fest- und Versammlungssaal mit Statuen auf den Podien und Reliefs bzw. Gemälden an den Wänden, worauf die Dübellöcher hinweisen. Nach Hoepfner 2002a, 52 sei der Prunkraum hingegen erst in einer zweiten Bauphase zweckentfremdet als Bankettsaal genutzt worden. Hoepfner 1996, 36 vermutet den Speisesaal der Bibliothek in dem nordwestlichen Gebäude, bestehend aus einem Privatteil mit Hof und vier Räumen sowie einem Bankettsaal mit 16 Klinen. Hierfür gibt es aber nach Strocka 2000, 160 keinen archäologischen Hinweis.

<sup>117</sup> Nach der bei Plutarch, *Antonius* 58,9, belegten Erzählung habe Marcus Antonius der Ptolemäerin Kleopatra 200.000 Schriftrollen aus Pergamon geschenkt, vgl. hierzu Mazal 1999, 38, der diese Nachricht als Legende klassifiziert. Blanck 1992, 147f.; Nesselrath 2013, 85 betonen, dass Plutarch seinen Gewährsmann für diese Notiz als sehr unglaubwürdig schildert. Insofern sollte diese Notiz nicht für eine historische Rekonstruktion herangezogen werden. Nach Mamoli 2014, 54 sind manche Werke auf zahlreiche Schriftrollen verteilt, z.B. das Geschichtswerk *Ab Urbe Condita* von Livius auf 142 Schriftrollen.

<sup>118</sup> Vgl. Radt 2011, 165. Casson 2001, 50 vermutet, dass die Schriftrollen auf Holzregalen an den Wänden gelagert wurden.



**Abb.3:** Bibliothek von Pergamon (nach Hoepfner 2002a)

Der Lesesaal in Form einer Stoa besaß zwei Geschosse, wobei man vom Obergeschoss in den Prunksaal gelangen konnte. Die Stoa wurde an den ansteigenden Felsen gebaut, sodass nur dieser Kolonnaden-Bau zwei Stockwerke aufweist. Vermutlich befanden sich im Lesesaal Tische, damit man mehrere Rollen studieren konnte. Aufgrund der Öffnungen zwischen den Säulen war für ausreichend Licht gesorgt. Störendes Gegenlicht konnte durch Vorhänge verhindert werden, die mit Haken und Ösen befestigt waren. Hier waren somit optimale Bedingungen fürs Studium gegeben.

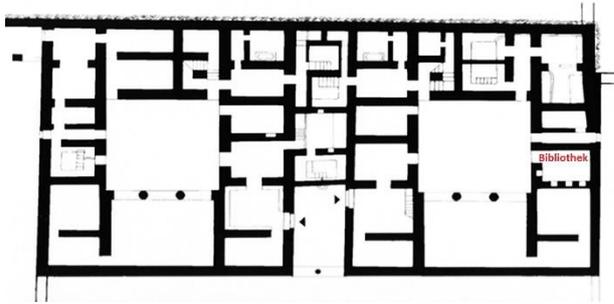
Nach VITRUV war die königliche Bibliothek von Pergamon „zur *allgemeinen Unterhaltung*“ bestimmt. In diesem Sinne könnte es sich sogar um eine öffentliche Bücherei gehandelt haben, ganz im Gegensatz zum großen Vorbild in Alexandria.<sup>119</sup> Allerdings kann dieser Ausdruck auch so verstanden werden, dass diese Bibliothek zur allgemeinen Unterhaltung eines bestimmten Kreises von Wissenschaftlern dienen sollte.<sup>120</sup>

<sup>119</sup> Vgl. hierzu Johnson 1984, 47; Wolter von dem Knesebeck 1995, 51; Mazal 1999, 38. Bei einer öffentlichen Bibliothek musste es feste Regeln für die Benutzung geben, wie dies für die öffentliche Pantainos-Bibliothek auf der Agora von Athen belegt ist, nämlich: „*Bücher sollen aus der Bibliothek nicht mitgenommen werden und sie soll von der ersten bis zur sechsten Stunde offen sein*“.

<sup>120</sup> Vgl. Blanck 1992, 147. Nach Makowiecka 1978, 19 wurde diese Bibliothek „for all those for whom a book was an object of delectation and a basis of their work“ gegründet. Insofern war diese Bibliothek nicht für die Öffentlichkeit gedacht. Vermutlich war der Zugang zur Bibliothek nicht nur auf einen elitären abgeschlossenen Kreis wie in Alexandria beschränkt gewesen, sondern sie konnte von allen Wissenschaftlern genutzt werden.

## 5. Jericho

Im Doppelpalast von Jericho, der der Hasmonäerin Salome Alexandra (reg. 76–67 v.Chr.) zugeschrieben werden kann,<sup>121</sup> gab es einen Raum AE36 mit mehreren Nischen, in denen vielleicht Bücherschränke gestellt waren.<sup>122</sup>



**Abb.4:** Bibliothek von Jericho (nach Netzer 1999)

Es handelt sich bei diesem Doppelpalast zunächst um zwei spiegelbildlich angeordnete Gebäudeeinheiten, die jeweils 26 x 22,5 m groß waren. Die Außenwände waren 1 m dick und mit weißem Kalksteinputz verputzt.<sup>123</sup> Der 4,2 x 3 m große Raum AE36 weist drei Nischen in der südlichen und eine weitere in der westlichen Wand auf. Zusätzliche Nischen in den anderen Wänden sind nicht mehr zu erkennen, aber durchaus möglich. Vom vorgelagerten Hof erreichte man diesen Raum durch einen Eingang an der nordwestlichen Ecke.<sup>124</sup> Dieser kleine Raum war vermutlich eine kleine Privatbibliothek. Hinsichtlich der Architektur lässt sich dieser Raum mit A(E)535 vergleichen. Hier handelt es sich ausweislich des archäologischen Befundes aber nicht um eine weitere kleine Privatbibliothek, sondern um eine Küche. In dem 4,45 x 3,5 m großen Raum A(E)535 befanden sich demgegenüber nur zwei 60 cm breite und 40 cm tiefe Nischen, die sich im Gegensatz zum Arrangement in AE36 in unterschiedlichem Abstand zum Bodenniveau befanden.<sup>125</sup> Insofern überwiegen die Unterschiede zwischen beiden Räumen. Die gleiche Anlage der Nischen in AE36 lässt sich im Gegensatz zum Befund in A(E)535 am besten erklären, wenn hier hölzerne Bücherschränke standen. Dementsprechend wird es sich bei den Nischen in AE36 um Aussparungen für Bücherschränken handeln. Da allerdings andere Räume, die mit einer Bibliothek zu verbinden sind, im Doppelpalast von Jericho nicht nachweisbar sind, könnte es

<sup>121</sup> Vgl. Netzer 2001, 5.

<sup>122</sup> Vgl. Netzer 1999, 25.

<sup>123</sup> Vgl. Netzer 2001, 148.

<sup>124</sup> Vgl. Netzer 2001, 164.

<sup>125</sup> Vgl. Netzer 2001, 155f.

sich hier auch um ein kleines Archiv handeln. Da die anderen Elemente einer Bibliothek fehlen, wird der Raum AE36 entweder ein kleines Archiv oder eine Privatbibliothek gewesen sein.<sup>126</sup> Hier kommt man über Vermutungen nicht hinaus.

## 6. Masada

Vielleicht hat Herodes (reg. 40–4 v.Chr.) einen architektonischen Trend übernommen, der bereits unter den Hasmonäern eingesetzt hat. In diese hasmonäische Tradition mag sich Herodes d.Gr. verortet haben, als er auf der mittleren Ebene des Nordpalastes von Masada eine königliche Privatbibliothek errichten ließ.<sup>127</sup> Von diesem Palast schwärmt FLAVIUS JOSEPHUS in den höchsten Tönen: *„Auch ein Schloss baute er am Berge und zwar am westlichen Aufstieg unterhalb der Ringmauer des Gipfels mehr gegen Norden zu. Die Mauer des Schlosses war von bedeutender Höhe und mächtiger Dicke und von vier sechzig Ellen hohen Ecktürmen flankiert.“*<sup>128</sup> Auch wenn Josephus im Folgenden nichts von einer Bibliothek schreibt, ist es nicht ausgeschlossen, dass es hier in der Tat eine solche Einrichtung gab, worauf verschiedene Hinweise deuten.

Denn südlich der Fundamente einer Tholos, d.i. ein Rundbau mit oder ohne Säulengang,<sup>129</sup> befand sich ein rund 5,3 m breiter, 2,4 m tiefer und ungefähr 3,2 m hoher Raum, der nach Norden offen war. Anstelle einer Wand grenzte man diesen Raum offenbar durch zwei mittig gestellte Säulen *in antis* vom Hof ab.<sup>130</sup> In

---

<sup>126</sup> Nach Honigman 2017, 60–62 kann man zudem nur schwer zwischen Bibliothek und Archiv unterscheiden, da beide Institutionen zumindest im ägyptischen Bereich praktisch und ideologisch überlappen.

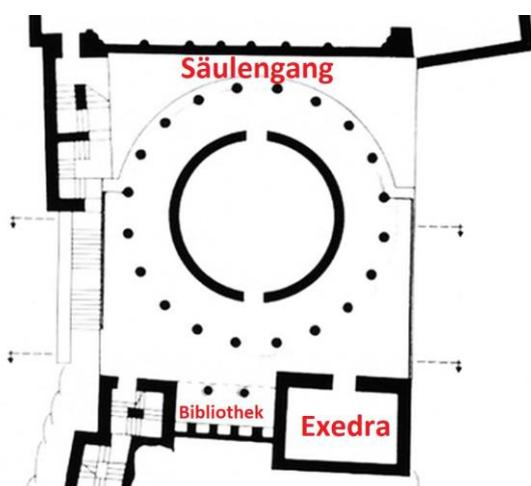
<sup>127</sup> Vitruv, *De Arch.* VI 7:1–5 überliefert, dass griechische Wohnhäuser des Öfteren eine Privatbibliothek hatten. Vermutlich dachte Vitruv dabei aber nicht an das übliche Bürgerhaus, sondern an einen fürstlichen Palast.

<sup>128</sup> Jos Bell VII 289.

<sup>129</sup> Vgl. hierzu Netzer 1991, 149–152. Nach Japp 2000, 71 könnte es sich hierbei um einen besonderen Repräsentationsraum oder ein Belvedere handeln. Ein Bankettraum sei auszuschließen, da Klinen kaum unterzubringen seien. Ebenso werde es sich kaum um einen Aphroditetempel handeln, da Herodes sicherlich polytheistische Religionsformen schon aus Gründen der Herrschaftslegitimation vermieden habe. Durch den Bau einer Tholos habe Herodes ein Standardelement hellenistischer Königspaläste übernommen, vgl. Jacobson 2006, 109.

<sup>130</sup> Vgl. auch Jacobson 2006, 104. Da somit nach Netzer 2006, 31 Anm.45 dieses Gebäude dem Wetter ausgesetzt sei, hätte es die kostbaren Schriftrollen nur unzureichend schützen können, sodass eine Deutung als Bibliothek ausscheiden müsse. Anders hingegen noch Netzer 1999, 86. Netzer 1991, 155 deutet diesen Raum zudem als Exedra.

diesem Nischenraum lagerte man offenbar die Handschriften. Der Raum östlich des Nischenraums wird gerne als Magazin der Privatbibliothek gedeutet,<sup>131</sup> während der westliche Raum ein Treppenhaus zu einem zweiten Geschoss war. Da der östliche Raum reichlich mit geometrischen Fresken geschmückt war,<sup>132</sup> wird es kaum ein Funktionsraum wie ein Magazin gewesen sein, sondern vielleicht eher ein abgetrenntes Arbeitszimmer, vielleicht die Exedra der hellenistischen Bibliothek. Die Tholos übernahm hingegen die Funktion des hellenistischen Säulengangs. Den Platz zwischen der Tholos und dem Nischenraum betrat man von Westen her und verließ man durch ein Treppenhaus zur unteren Ebene.



**Abb.5:** Bibliothek von Masada (nach Netzer 1999)

Der eigentliche Bibliotheksraum ist jedoch der Nischenraum in der Mitte. Die südliche Rückseite ist durch fünf 50 cm über dem Boden aufgemauerte, 70 cm breite und 2,7 m hohe Nischen gegliedert, in denen vermutlich Wandschränke mit Holzregalen und Türen eingebracht waren.<sup>133</sup> Das Mauerwerk war mit dreifachem weißem Putz versehen, der vermutlich sicherstellen sollte, dass es zu keinen Wasserschäden an den kostbaren Schriftrollen kommt. Außerdem waren die Wände mit Ausnahme der Nischen mit geometrischen Fresken geschmückt.<sup>134</sup> Hier zeigt sich folglich, dass man immer mehr dazu überging, Bibliotheksräume besonders prächtig zu gestalten. Darüber hinaus sind in den Mauern der drei östlichen Nischen Vertiefungen für Holzplatten eingelassen.<sup>135</sup> Zwei

<sup>131</sup> Vgl. Hirschfeld 2004, 77. Nach Japp 2000, 142 ist dieser Raum der Bibliothek funktional zugeordnet.

<sup>132</sup> Vgl. Netzer 1999, 86. Zum archäologischen Befund vgl. Netzer 1991, 153f.

<sup>133</sup> Vgl. zu einer Deutung als Bibliothek schon Stročka 1981, 308f. Anm.27. Kritisch hierzu Japp 2000, 72, da solche Bildungseinrichtungen in den herodianischen Palästen bislang nicht belegt seien. Allerdings „erscheint die Verbindung einer Bibliothek mit einem luxuriösen Aufenthaltsraum in Gestalt der Tholos von Masada nicht ganz abwegig“.

<sup>134</sup> Vgl. Netzer 1991, 156.

<sup>135</sup> Vgl. Hirschfeld 2004, 72.

größere Löcher in den Böden der Nischen waren vermutlich für Holznägel gedacht, die in Mörtel versenkt wurden und ein unteres Brett fixierten. Außerdem verliefen diagonale Vertiefungen am Boden, die vermutlich entstanden, als man die Bodenplatte im noch frischen Putz anbrachte. Im Schutt nebenan fand man bei Ausgrabungen darüber hinaus zahlreiche Hinweise auf verkohltes Holz, Asche und andere organische Materialien, bei denen es sich um die vergänglichen Teile dieser Bibliothek handeln könnte.

Anhand dieses Befundes lässt sich die Bibliothek des Herodes gut rekonstruieren. Insgesamt hatten drei Nischen jeweils drei Regale, also insgesamt neun. Auf jedes Regal konnte man in der untersten Reihe elf Schriftrollen mit einem Durchmesser von 6 cm unterbringen, in der nächsten zehn, in der übernächsten neun usw., sodass in ein Regal 66 Schriftrollen passten. Eine solche Anhäufung von Schriftrollen bezeichnet man als ein *nidus*, also ein „Nest“.<sup>136</sup> Insgesamt konnten in dieser Bibliothek somit 594 Schriftrollen gelagert werden. Falls hingegen die Schriftrollen einen Durchmesser von 10 cm hatten, dann bekommt man nur 252 Schriftrollen in den drei Bücherschränken unter.<sup>137</sup> In den beiden westlichen Nischen bewahrte man vermutlich größere Schriftrollen und Karten auf.

Die Privatbibliothek des Herodes auf Masada war sicherlich keine offizielle Bibliothek, sondern diente der persönlichen Erbauung des Landesherrn. Hinzu kommt, dass der Besitz einer Bibliothek wie schon in Alexandria und Pergamon das königliche Selbstverständnis des Herodes unterstreichen konnte.<sup>138</sup> Vielleicht konnte auch sein intellektueller Freundeskreis die Schriftrollen verwenden.<sup>139</sup>

---

<sup>136</sup> Vgl. Strocka 1981, 299. Solche *nidi* = „Fächer“ nennt auch Martial in seinen Epigrammen (Martial, *Epigr.* I 117:15; VII 17:5).

<sup>137</sup> Vgl. Hirschfeld 2004, 74.

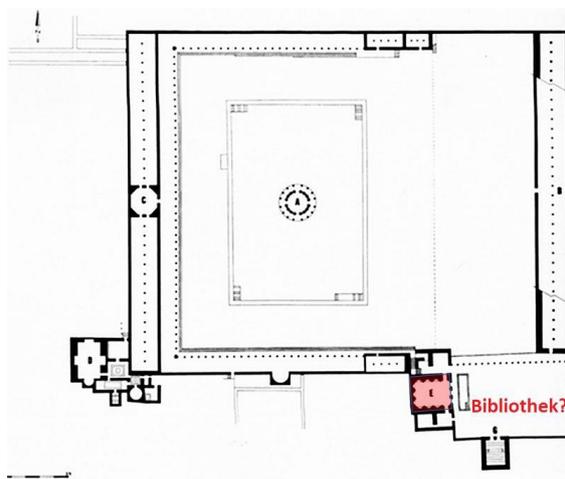
<sup>138</sup> Zur Zeit des Herodes erlitt die Konkurrenzbibliothek in Pergamon erhebliche Verluste. Im Gegensatz zu Roller 1998, 55 ist die königliche Bibliothek von Alexandria nicht einem Brand unter Caesar im Jahr 48 v. Chr. zum Opfer gefallen, vgl. hierzu Canfora 1988, 77; Blanck 1992, 143f.; Orru 2002, 34–46. Anders hingegen Nesselrath 2013, 80–85, demzufolge der Brand die Bibliothek zumindest stark geschädigt habe. Ähnlich auch Almagor 2017, 258–277; Rico 2017, 326f. Nach Philips 2010, 4–6 kam es zu einem graduellen Verfall dieser Bildungsinstitution. Vgl. zum Ende der Bibliothek auch Barnes 2010, 70–75.

<sup>139</sup> Vgl. hierzu Roller 1998, 54–65. Ob man jedoch aufgrund der Zitate im Werk des Nikolaus von Damaskus, des Hofhistorikers des Herodes, den Bestand der Bibliothek des Herodes rekonstruieren kann, ist fraglich. So aber Wacholder 1962, 81–86, der 44 Schriften erschließt, die vom intellektuellen Zirkel des Herodes verwendet worden seien.

Durch eine Bibliothek konnte er folglich einen erlauchten Kreis von Wissenschaftlern um sich scharen. Inwieweit er dort auch religiöse Schriften aufbewahrt hat, ist nicht geklärt. Angesichts des vielen Bücherschreibens in zwischentestamentlicher Zeit hatte er zumindest genügend andere nichtreligiöse Optionen.

## 7. Weitere Bibliotheksbauten in Judaea?

Darüber hinaus wurden noch weitere Bauwerke errichtet, die man aufgrund ihrer Bauweise vielleicht als Bibliothek deuten könnte, und die abschließend in den Blick genommen werden sollen.<sup>140</sup>



**Abb.6:** Bibliothek von Herodium? (nach Netzer 1999)

Der Monumentalbau am Fuß des Grabhügels vom Herodium hat Nischen in den Wänden, in denen sich vielleicht Bücherschränke befanden. Die Nebenräume könnten dann als Arbeitsräume oder Magazine gedeutet werden. Allerdings

würde man erwarten, dass man zur Abwehr von schädigender Feuchtigkeit Maßnahmen ergriffen hätte, was bei diesem Monumentalbau offenbar nicht der Fall ist.<sup>141</sup> Dieses Bauwerk wird daher wohl eher zum Grabkomplex des Herodes gehört haben. Vielleicht sollte es während der Grabprozession eine bedeutende Rolle spielen, zumal es sich am Ende eines langen Prozessionsweges befindet. Allerdings ist auch nicht klar, ob dieser Bau seit jeher für die Trauerfeierlichkeiten

<sup>140</sup> Wacholder 1962, 81 vermutet, dass Herodes eine öffentliche Bibliothek wie in seinem Vorbild Rom errichtet habe.

<sup>141</sup> Vgl. Netzer 2006, 199 Anm.70.

geplant wurde. Vielleicht war es zunächst lediglich ein repräsentativer Prunkbau,<sup>142</sup> der aber dann auch bei der Bestattung des Herodes verwendet werden konnte.<sup>143</sup>

Gelegentlich werden die Loci 1, 2 und 4 im herodianischen Stratum III von Qumran als kleine Bibliothek gedeutet,<sup>144</sup> wobei Locus 4 als Leseraum und die beiden Loci 1 und 2 zur Aufbewahrung der Schriftrollen gedient hätten. Der Leseraum hätte bewusst keine Fenster gehabt, um die wertvollen Schriftrollen vor schädigendem Sonnenlicht zu schützen.<sup>145</sup>

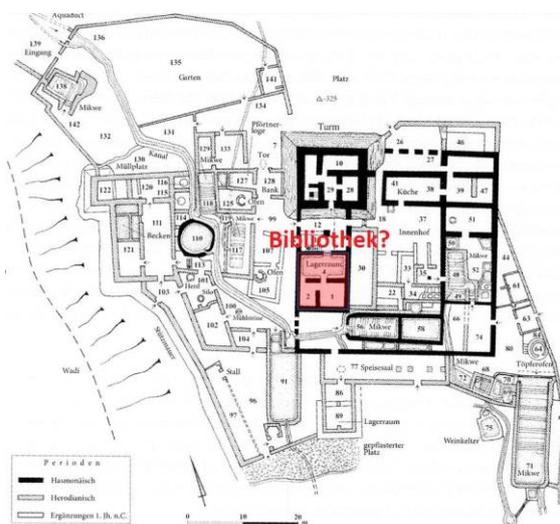


Abb.7: Bibliothek Qumran? (nach Hirschfeld 2006)

Im kleineren Locus 2 hätte man die beschädigten oder ausgemusterten Schriftrollen aufbewahrt. Allerdings fehlen nicht nur große Wandnischen, sondern auch ein Innenhof bzw. eine Exedra für das Studium der Schriftrollen. Eine verputzte Nische findet sich

lediglich in der Westmauer des angeblichen Leseraums Locus 4. Auch die verputzten „Bänke“ in Locus 4 waren mit nur 20 cm Höhe nicht zum Sitzen geeignet.

<sup>142</sup> Kritisch hierzu Japp 2000, 117, die diesen Bau als Pavillon oder Speiseraum deuten möchte.

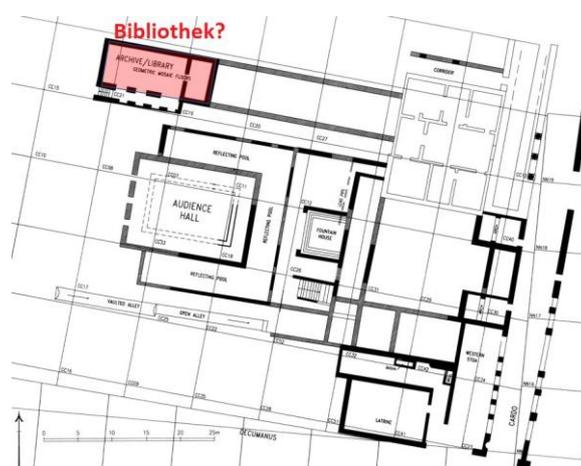
<sup>143</sup> Ähnliche Vorbehalte sind bei dem Gebäude auf dem südlichen Teil von Jericho zu erheben. Denn hier befinden sich die Nischen außerhalb des Gebäudes. Sie werden nur durch eine Porticus geschützt. In diesen Nischen waren sicherlich keine Bücherschränke eingebracht. Ihr eigentlicher Zweck ist fraglich, da Herodes aufgrund des Bilderverbotes kaum Statuen öffentlich einsehbar aufgestellt hat. Ähnliche dekorative Nischen wurden im tiefliegenden Garten des dritten Palastes gefunden. Wenn man die postulierten Nischen mit denjenigen des tiefliegenden Gartens vergleicht, so drängt sich die Deutung auf, dass hier Gefäße für dekorative Pflanzen standen, vgl. Netzer 1999, 49. Hinzu kommt, dass es für die Nischen im Gebäude auf dem südlichen Teil eigentlich keinen gesicherten archäologischen Hinweis gibt. Vielmehr wird aus der Stärke der nördlichen Fundamentmauer geschlossen, dass in dieser Wand im Gegensatz zu den anderen Mauern die Möglichkeit für Nischen besteht. Vgl. zu dieser ansprechenden Vermutung Netzer 1999, 51; Netzer 2001, 328f. Vermutlich handelt es sich bei dem Gebäude auf dem südlichen Teil um eine Empfangshalle, unter der sich ein Badehaus befindet, vgl. Netzer 1999, 51f.; Netzer 2001, 325–329; Netzer 2006, 67–69. Nach Japp 2000, 124 könnte es sich hierbei um einen Aussichtspavillon handeln.

<sup>144</sup> Vgl. Stegemann 1993, 59–63.

<sup>145</sup> Vgl. Stegemann 1993, 60.

Wahrscheinlich waren es Ständer für Gefäße mit wertvollen Flüssigkeiten, worauf auch der undurchlässige Mörtel der Bänke und des Fußbodens hinweist. Auch die beiden Loci 1 und 2 waren vermutlich nur Vorratsräume.<sup>146</sup>

Abschließend sei noch auf die Bibliothek im *praetorium*, dem Gouverneurspalast, von Caesarea Maritima hingewiesen. In Stratum VI des *praetoriums* fand man nämlich nördlich der Audienzhalle ein auffälliges rechteckiges Gebäude, das mit bunten Mosaikböden aus geometrischen Mustern gepflastert war.<sup>147</sup>



**Abb.8:** Bibliothek von Caesarea Maritima? (nach Patrich 2010)

Dieses Gebäude trägt alle Anzeichen einer Bibliothek. An der südlichen Wand sind nämlich vier Nischen wahrscheinlich für hölzerne Bücherschränke (*armaria*) nachgewiesen.<sup>148</sup> Die Nähe des rechteckigen Gebäudes zum Gerichtshof und zum Finanzamt (*skrinion*) des *praetoriums* legt nahe, dass dieses Gebäude als Archiv (*tabularium*) oder als Bibliothek für Recht und Finanzen diente. In den in die Nischen eingelassenen Armarien könnten somit Rechts- bzw. Finanzakten oder Fachliteratur aufbewahrt worden sein.<sup>149</sup> Nördlich davon dienten zwei weitere Räume zum Lesen und Studium. Vermutlich wurde das *praetorium* von Caesarea Maritima erst einige Zeit nach der Regierung des Herodes errichtet. Denn dieses Gebäude ist der Phase 1 und 2 des *praetoriums* bzw. dem Stratum VI

<sup>146</sup> Vgl. Hirschfeld 2006, 145.

<sup>147</sup> Vgl. Patrich 2010, 183.

<sup>148</sup> Vgl. Patrich 1999, 104f.; Patrich 2010, 183.

<sup>149</sup> Vgl. Patrich 2010, 183.

zuzuweisen. Folglich ist diese Anlage vermutlich erst um das Jahr 100 n.Chr. entstanden. Es handelt sich bei diesem Gebäude entweder um das Archiv oder die Bibliothek des Palastes des Prokurators der Provinz Judaea und später der Provinz Syria Palaestina.<sup>150</sup>

Es bleibt festzuhalten: Zumindest die Bauform mit Nischen in den Wänden, die aller Wahrscheinlichkeit nach für hölzerne Bücherschränke verwendet wurden, scheint in Judaea bereits in zwischentestamentlicher Zeit an mehreren Orten belegt zu sein. Das früheste Beispiel stammt sogar aus der Mitte des 1. Jh. v.Chr. und kann der Hasmonäerin Salome Alexandra zugewiesen werden. Insofern hat es wohl schon vor Herodes d. Gr. Anlagen gegeben, die den späteren Bibliotheks- und Archivgebäuden der römischen Zeit erstaunlich nahekommen.

---

<sup>150</sup> Vgl. hierzu die stratigraphische Übersicht und die Diskussion in Patrich 1999, 72.99. Nach Patrich 1999, 104 ist aber eine Nutzung dieses Gebäudes zur Zeit des Herodes bereits in Stratum VII ebenfalls nicht ausgeschlossen.

# Literaturverzeichnis

- Almagor, E., 2017, „Read after Burning“. The End of the Library of Alexandria according to Plutarch (*Caesar* 49), in: C. Rico / A. Dan (Hgg.), *The Library of Alexandria. A Cultural Crossroads of the Ancient World* (Proceedings of the Second Polis Institute Interdisciplinary Conference), Jerusalem, 257–291
- Avi-Yonah, M., 1973, *Ancient Scrolls*, London
- Avrin, L., 1991, *Scribes, Script and Books. The Book Arts from Antiquity to the Renaissance*, Chicago
- Bagnall, R.S., 2002, *Alexandria. Library of Dreams*, Proceedings of the American Philosophical Society 146, 348–362
- Barnes, R., 2010, *Cloistered Bookworms in the Chicken-Coop of the Muses. The Ancient Library of Alexandria*, in: R. MacLeod (Hg.), *The Library of Alexandria. Centre of Learning in the Ancient World*, London, 61–77
- Bernard, P., 1978, *Campagne de Fouilles 1976–1977 à Aï Khanoum (Afghanistan)*, Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres Année 122, 421–463
- 2008, *The Greek Colony at Aï Khanum and Hellenism in Central Asia*, in: F. Hiebert / P. Cambon (Hgg.), *Afghanistan. Hidden Treasures from the National Museum, Kabul*. (National Geographic), Washington, 81–129
- Berti, M., 2016, *Greek and Roman Libraries in the Hellenistic Again*, in: S.W. Crawford / C. Wassen (Hgg.), *The Dead Sea Scrolls at Qumran and the Concept of a Library*, Leiden, 33–54
- Blanck, H., 1992, *Das Buch in der Antike*, München
- Blum, W., 1991, *Kallimachos. The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography*, Madison
- Canfora, L., 1988, *Die verschwundene Bibliothek*, Berlin
- Casson, L., 2001, *Libraries in the Ancient World*, New Haven
- Collins, N.L., 2000, *The Library in Alexandria and the Bible in Greek* (VTS 82), Leiden
- Coqueugniot, G., 2007, *Coffre, Casier, et Armoire. La Kibôtos et le Mobilier des Archives et des Bibliothèques Grecques*, Revue Archéologique 44, 293–304
- 2013, *Where Was the Royal Library of Pergamum? An Institution Found and Lost Again*, in: J. König et al. (Hgg.), *Ancient Libraries*, Cambridge, 109–123
- Costen, R., 2021, *The Importance of the Library of Alexandria*, in: R. Arana et al. (Hgg.), *Library of Alexandria*, Edmonton, 17–21
- Erskine, A., 1995, *Culture and Power in Ptolemaic Egypt. The Museum and Library of Alexandria*, Greece and Rome 42, 38–48
- Fragaki, H., 2017, *La Bibliothèque d'Alexandrie. Questions de Topographie et d'Architecture*, in: C. Rico / A. Dan (Hgg.), *The Library of Alexandria. A Cultural Crossroads of the Ancient World* (Proceedings of the Second Polis Institute Interdisciplinary Conference), Jerusalem, 3–42
- Gallagher, E.L., 2015, *The Jerusalem Temple Library and Its Implication for the Canon of Scripture*, Restoration Quarterly, 57, 39–52
- Haikal, F.M., 2008, *Private Collections and Temple Libraries in Ancient Egypt*, in: M. El-Abbadi et al. (Hgg.), *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?*, Leiden, 39–54
- Handis, M.W., 2013, *Myth and History. Galen and the Alexandrian Library*, in: J. König et al. (Hgg.), *Ancient Libraries*, Cambridge, 364–376
- Hendrickson, T., 2014, *The Invention of the Greek Library*, Transactions of the American Philological Association 144, 371–413
- Hirschfeld, Y., 2004, *The Library of King Herod in the Northern Palace of Masada*, Scripta Classica Israelica 23, 69–80
- 2006, *Qumran – die ganze Wahrheit. Die Funde der Archäologie neu bewertet*, Gütersloh
- Hoepfner, W., 1996, *Zu griechischen Bibliotheken und Bücherschränken*, Archäologischer Anzeiger, 25–36
- 2002a, *Die Bibliothek Eumenes' II. in Pergamon*, in: Ders. (Hg.), *Antike Bibliotheken* (Zaberns Bildbände zur Archäologie), Mainz, 41–52
- 2002b, *Bibliotheken in Wohnhäusern und Palästen*, in: Ders. (Hg.), *Antike Bibliotheken* (Zaberns Bildbände zur Archäologie), Mainz, 86–96

- Honigman, S., 2017, The Library and the Septuagint. Between Representations and Reality, in: C. Rico / A. Dan (Hgg.), *The Library of Alexandria. A Cultural Crossroads of the Ancient World* (Proceedings of the Second Polis Institute Interdisciplinary Conference), Jerusalem, 45–77
- Hoo, M., 2018, Ai Khanum in the Face of Eurasian Globalisation. A Trans-Local Approach to a Contested Site in Hellenistic Bactria, *Ancient East & West* 17, 161–186
- Houston, G.W., 2014, *Inside Roman Libraries. Book Collections and Their Management in Antiquity*, Chapel Hill
- Jacob, C., 2013, Fragments of a History of Ancient Libraries, in: J. König et al. (Hgg.), *Ancient Libraries*, Cambridge, 57–81
- Jacobson, D.M., 2006, The Northern Palace at Masada – Herod's Ship of the Desert?, *Palestine Exploration Quarterly* 138, 99–117
- Japp, S., 2000, Die Baupolitik Herodes' des Grossen. Die Bedeutung der Architektur für die Herrschaftslegitimation eines römischen Klientelkönigs, Leidorf
- Johnson, L.L., 1984, *The Hellenistic and Roman Library. Studies Pertaining to their Architectural Form*, Ann Arbor
- Kamińska, S., 2002, Buchrolle, Schrift und Schreiben, in: W. Hoepfner (Hg.), *Antike Bibliotheken* (Zaberns Bildbände zur Archäologie), Mainz, 9–11
- Kohl, M., 2002, Das Nikephorion von Pergamon, *Revue Archéologique* 34, 227–253
- Kordoses, M.S., 2015, *Alexandria Oxiana and the Hellenistic City at Ai-Khanoun, Oxus, through Greek, Latin, Arab and Chinese sources* (Institute for Greek-Far Eastern Studies, Minor Monographs 1), Ioannina
- Mairs, R., 2014, *The Hellenistic Far East. Archaeology, Language, and Identity in Greek Central Asia*, Oakland
- Makowiecka, E., 1978, *The Origin and Evolution of Architectural Form of Roman Library* (Studia Antiqua), Warschau
- Mamoli, M., 2014, *Towards a Theory of Reconstructing Ancient Libraries* (PhD Georgia Institute of Technology), Atlanta
- 2015, Library Grammar. A Shape Grammar for the Reconstruction of Fragmentary Ancient Greek and Roman Libraries, in: B. Martens et al. (Hgg.), *Real Time – Proceedings of the 33<sup>rd</sup> eCAADe Conference*, Wien, 463–470
- Martinez-Sève, L., 2014, The Spatial Organization of 'Ai Khanoum, a Greek City in Afghanistan, *American Journal of Archaeology* 118, 267–283
- 2015, 'Ai Khanoum and Greek Domination in Central Asia, *Electrum* 22, 17–46
- Matthey, P., 2002, Von „heiligen“ Büchern und wissenschaftlichen Schriften. Bibliotheken im alten und hellenistischen Ägypten, in: W. Hoepfner (Hg.), *Antike Bibliotheken* (Zaberns Bildbände zur Archäologie), Mainz, 16–18
- Mazal, O., 1999, *Geschichte der Buchkultur 1. Griechisch-römische Antike*, Graz
- Mielsch, H., 1995, Die Bibliothek und die Kunstsammlungen der Könige von Pergamon, *Archäologischer Anzeiger*, 765–779
- Müller, C.W., 2011, Griechische Büchersammlungen und Bibliotheken vom sechsten Jahrhundert v.Chr. bis in hellenistische Zeit, in: E. Blumenthal, (Hg.), *Bibliotheken im Altertum* (Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens 45), Wiesbaden, 101–122
- Nesselrath, H.-G., 2013, Das Museion und die Große Bibliothek von Alexandria, in: T. Georges et al. (Hgg.), *Alexandria (Civitatum Orbis Mediterranei Studia 1)*, Tübingen, 65–90
- Netzer, E., 1991, *Masada III. The Buildings*, Jerusalem
- 1999, *Die Paläste der Hasmonäer und Herodes' des Großen* (Sonderhefte der Antiken Welt), Mainz
- 2001, *Hasmonean and Herodian Palaces at Jericho. Final Reports of the 1973–1987 Excavations. I. Stratigraphy and Architecture*, Jerusalem
- 2006, *The Architecture of Herod, the Great Builder* (Texts and Studies in Ancient Judaism 117), Tübingen
- Orru, C., 2002, Ein Raub der Flammen? Die königliche Bibliothek von Alexandria, in: W. Hoepfner (Hg.), *Antike Bibliotheken* (Zaberns Bildbände zur Archäologie), Mainz, 31–38
- Patrich, J., 1999, The Warehouse Complex and Governor's Palace, in: K.G. Holum et al. (Hgg.), *Caesarea Papers II*, Portsmouth, 71–107

- 2010, The *Praetoria* at Caesarea Maritima, in: R. Aßkamp / T. Esch (Hgg.), *Imperium – Varus und seine Zeit. Beiträge zum internationalen Kolloquium des LWL-Römermuseums am 28. und 29. April 2008 in Münster, Münster*, 175–186
- Philips, H., 2010, The Great Library of Alexandria?, *Library Philosophy and Practice* 417, 1–22
- Proano Gallegos, P., 2021, The Beginning of the Library of Alexandria, in: R. Arana et al. (Hgg.), *Library of Alexandria*, Edmonton, 9–16
- Radt, W., 2003, The Library of Pergamon, in: A. Savas (Hg.), *Ancient Libraries in Anatolia. Libraries of Hattusha, Pergamon, Ephesus, Nysa, Ankara*, 33–43
- 2011, Pergamon. Geschichten und Bauten einer Antiken Metropole, Darmstadt
- Rapin, C., 1987a, La Trésorerie Hellénistique d’Aï Khanoum, *Revue Archéologique*, 41–70
- 1987b, Les Textes Littéraires Grecs de la Trésorerie d’Aï Khanoum, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 111, 225–266
- Rico, C., 2017, The Destruction of the Library of Alexandria. A Reassessment, in: Ders. / A. Dan (Hgg.), *The Library of Alexandria. A Cultural Crossroads of the Ancient World (Proceedings of the Second Polis Institute Interdisciplinary Conference)*, Jerusalem, 293–327
- Roller, D.W., 1998, *The Building Program of Herod the Great*, Berkeley
- Ryholt, K., 2013, Libraries in Ancient Egypt, in: J. König et al. (Hgg.), *Ancient Libraries*, Cambridge, 23–37
- Sabotka, M., 2008, *Das Serapeum in Alexandria. Untersuchungen zur Architektur und Baugeschichte des Heiligtums von der frühen ptolemäischen Zeit bis zur Zerstörung 391 n.Chr. (Études Alexandrines 15)*, Kairo
- Shavit, Y., 1994, The „Qumran Library“ in the Light of the Attitude towards Books and Libraries in the Second Temple Period, in: M.O. Wise et al. (Hgg.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site. Present Realities and Future Prospects (Annals of the New York Academy of Sciences 722)*, New York, 299–317
- Stegemann, H., 1993, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Freiburg
- Strocka, V.M., 1981, *Römische Bibliotheken*, *Gymnasium* 88, 298–329
- 2000, Noch einmal zur Bibliothek von Pergamon, *Archäologischer Anzeiger*, 155–165
- Tracy, S.V., 2017, Demetrius of Phalerum. Who was He and Who was He Not?, in: W. Fortenbaugh / E. Schütrumpf (Hgg.), *Demetrius of Phalerum. Text, Translation and Discussion*, London, 331–345
- Tucci, P.L., 2013, Flavian Libraries in the City of Rome, in: J. König et al. (Hgg.), *Ancient Libraries*, Cambridge, 277–309
- Turner, B., 2021, Historical Background of the Library of Alexandria, in: R. Arana et al. (Hgg.), *Library of Alexandria*, Edmonton, 1–8
- Wacholder, B.Z., 1962, *Nicolaus of Damascus (University of California Publications in History 75)*, Berkeley
- Wessetzky, V., 1974, Die ägyptischen Tempelbibliotheken, *Zeitschrift für die ägyptische Sprache* 100, 54–59
- White, P., 2009, Bookshops in the Literary Culture of Rome, in: W.A. Johnson / H.N. Parker (Hgg.), *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, Oxford, 268–287
- Wilker, J., 2002, Frühe Büchersammlungen der Griechen, in: W. Hoepfner (Hg.), *Antike Bibliotheken (Zaberns Bildbände zur Archäologie)*, Mainz, 19–23
- Wolter von dem Knesebeck, H., 1995, Zur Ausstattung und Funktion des Hauptsaaes der Bibliothek von Pergamon, *Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie* 18, 45–56
- Zdiarsky, A., 2011, Bibliothekarische Überlegungen zur Bibliothek von Alexandria, in: E. Blumenthal (Hg.), *Bibliotheken im Altertum (Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens 45)*, Wiesbaden, 161–172

# Abbildungsverzeichnis

Abb.1: Bibliothek von Alexandria (Otto von Corvin, Illustrierte Weltgeschichte für das Volk 2. Geschichte des Alterthums, Leipzig 1882)

Abb.2: Bibliothek von *Ay Hānum* (nach Bernard 1978)

Abb.3: Bibliothek von Pergamon (nach Hoepfner 2002a)

Abb.4: Bibliothek von Jericho (nach Netzer 1999)

Abb.5: Bibliothek von Masada (nach Netzer 1999)

Abb.6: Bibliothek von Herodium? (nach Netzer 1999)

Abb.7: Bibliothek Qumran? (nach Hirschfeld 2006)

Abb.8: Bibliothek von Caesarea Maritima? (nach Patrich 2010)

# Beamten- und Schreiberwissen im Alten Israel: Grundlagen der Ausbildung und täglicher „Geheimdienst“ im königlichen Auftrag<sup>1</sup>

Wolfgang Zwickel

## I. Schreiber in vorexilischer Zeit in Israel und Juda

Unser Wissen über Beamte<sup>2</sup> in alttestamentlicher Zeit ist nicht allzu groß. Wir wissen, welche Beamte es zu welchen Zeiten gab, und ihre Titel sagen etwas über ihre Aufgabenstellung aus. Lässt man militärische Beamte und Priester unberücksichtigt, so ist die Zahl der zivilen Beamten am königlichen Hof durchaus überschaubar, wobei unsere wichtigsten Informationen die Beamtenlisten aus der Zeit Davids und Salomos sind. Diese wiederum sind – trotz der geringen Zahl der hier erwähnten „Posten“ – ein beredtes Zeugnis über eine Ausweitung des Mitarbeiterstabes des Königs zur Zeit von David und Salomo:

	David 2 Sam 8,15–18	David 2 Sam 20,23–26	Salomo 1 Kön 4,2–6
Kanzler	Josafat, Sohn des Ahilud (2 Sam 8,16)	Josafat, Sohn des Ahilud (2 Sam 20,24)	Josafat, Sohn des Ahilud (1 Kön 4,3)

<sup>1</sup> Ich grüße mit diesem Aufsatz nicht nur den Wibilex-Herausgeber Klaus Koenen, der mich in der Anfangszeit von Wibilex angefragt hatte, ob ich den archäologischen Teil des Internet-Lexikons übernehmen könne, was ich auch gerne gemacht habe, sondern auch einen guten Freund. Mit Klaus Koenen verbindet mich seit unserer Tübinger Zeit eine enge Freundschaft. In manchen Zeiten wäre wohl eine Telefonstandleitung preisgünstiger gewesen, wenn wir die unterschiedlichen Thesen unserer Doktorarbeiten intensiv diskutierten und uns darüber austauschten.

<sup>2</sup> Grundlegend zu Beamten: Mettinger 1971; Rütterswörden 1985; Rütterswörden 2013.

	David 2 Sam 8,15–18	David 2 Sam 20,23–26	Salomo 1 Kön 4,2–6
Schreiber	Seraja (2 Sam 8,17)	Schija/Schewa (2 Sam 20,25) <sup>3</sup>	Elihoref und Ajiha, Söhne des Schischa (1 Kön 4,3)
Aufseher der Fronarbeit		Adoram <sup>4</sup> (2 Sam 20,24; vgl. 1 Kön 12,18)	Adoniram, Sohn des Abda (1 Kön 4,5; vgl. 5,28)
Freund des Königs		(vgl. Huschai 2 Sam 15,37; 16,16; 1 Kön 4,5; 1 Chr 27,33 und Ahitophel 2 Sam 15,12) <sup>5</sup>	Sabud (1 Kön 4,5)
Oberster der Vögte			Asarja, Sohn Natans (1 Kön 4,5)
Vögte			(1 Kön 4,7–19)
Palastvorsteher			Ahischar (1 Kön 4,6)

Vergleicht man diese Listen mit im Alten Testament belegten Beamten späterer Zeit, so lassen sich einige Veränderungen beobachten. Kanzler<sup>6</sup> – wohl eher eine Art Chefsekretär – und Palastvorsteher<sup>7</sup> – wohl eine Art Hausmeister – kommen weiterhin vor, ebenso die Schreiber, auf die gleich noch näher einzugehen sein wird. In davidisch-salomonischer Zeit waren die Fronaufseher dafür zuständig, anstelle von Steuern die von der Bevölkerung zu leistenden Arbeitspflichten zu organisieren und zu überwachen. Allerdings scheint dieses Amt nach der Reichsteilung und den mit zu hohen Arbeitspflichten verbundenen Unruhen (1 Kön 12,4.18) aufgegeben worden zu sein. Jedenfalls ist es nach der Reichsteilung

<sup>3</sup> In 1 Chr 18,18 lautet der Name Schawscha. Es dürfte sich aber um dieselbe Person handeln.

<sup>4</sup> In 1 Kön 12,18 heißt offenbar dieselbe Person Adoniram.

<sup>5</sup> In diesem Zusammenhang müssen auch die Propheten Nathan und Gad mitberücksichtigt werden. Deren historische Rolle genauer zu bestimmen, erfordert aber eine ausführliche literarkritische Diskussion der Texte.

<sup>6</sup> 2 Kön 18,18.37; Jes 36,3.22; 1 Chr 18,15; 2 Chr 34,8. Dieses Amt ist auch in Ammon belegt; vgl. Abu Taleb 1985, 21–29.

<sup>7</sup> Nordreich: 1 Kön 16,9; Südreich: 2 Kön 15,5; 18,18; 19,2; Jes 22,15; vgl. auch die Inschrift aus der Jerusalemer Grabanlage in Silwan aus dem 1. Hälfte 7. Jh. v.Chr. (Donner/Röllig<sup>3</sup>1973, 191–193 = KAI 193).

nicht mehr in Texten belegt.<sup>8</sup> Auch den Freund des Königs gab es als Amt später nicht mehr, und das Vogtsystem wurde durch Stadtbeamte<sup>9</sup> abgelöst.

Wenn wir auf die spätvorexilische Zeit blicken, dann zeigt uns beispielsweise 2 Kön 23,12, welche Personen zum engen Umfeld um den König gehörten. Nachdem dem Schreiber Schafan das angeblich im Tempel gefundene Gesetzbuch überreicht wurde, sandte König Josia den Hilkia,<sup>10</sup> den Ahikam,<sup>11</sup> den Achbor,<sup>12</sup> den Schafan<sup>13</sup> und den Asaja<sup>14</sup> zu der Prophetin Hulda, um zu erfahren, welche Konsequenzen dieser Buchfund und sein Inhalt für ihn haben werden. Hilkia war Hoherpriester, Schafan war Schreiber, und auch sein Sohn Ahikam sollte wohl der Familientradition folgend Schreiber werden (oder war es bereits). Dessen Sohn war übrigens Gedalja, der dann von Nebukadnezar als Statthalter eingesetzt wurde. Die genaue Funktion von Achbor ist unbekannt, aber er muss – ebenso wie sein Sohn Elnatan – eine führende Funktion am Hof, vielleicht als Militärbeamter, innegehabt haben. Asaja wird schließlich als „Diener des Königs“ und damit allgemein als Beamter bezeichnet. Diese fünf Männer scheinen die Elite der zivilen und vielleicht auch militärischen Staatsführung an der Seite des Königs gewesen zu sein. Sie bildeten die Ministerriege (oder zumindest die engsten Vertrauten des Königs), die die Staatsgeschäfte verwaltete. Dass die Staatsführung mit einem so kleinen Personalstab geführt werden konnte, liegt daran, dass weiterhin viele Entscheidungen im Bereich der Orte gefällt wurden. Der König war in erster Linie für das Militär, eine funktionierende Infrastruktur für den Handel, die Aufrechterhaltung der inneren Ordnung und die Pflege des Kultes des Nationalgottes zuständig.

---

<sup>8</sup> Es gibt noch ein Siegel mit diesem Titel aus dem 7. Jh. v.Chr.; vgl. Avigad / Sass 1997, 56–57 Nr. 20; Avigad 1980, 170–173. Es stammt allerdings aus dem Antikenhandel bzw. seine Herkunft ist unbekannt; daher kann seine Authentizität nicht nachgewiesen werden. Angesichts der ertragreichen Herstellung von Fälschungen kann dieses Siegel bis zum Nachweis der Echtheit nicht für die Weiterführung des Amtes herangezogen werden.

<sup>9</sup> Ri 9,28–30 (Sichem); 2 Kön 23,8//2 Chr 34,8 (Jerusalem); 1 Kön 22,26; 2 Kön 10,5 (Samaria). Vgl. die Bulle Avigad / Sass 1997, Nr. 402, die allerdings aus dem Antikenhandel stammt.

<sup>10</sup> 2 Kön 22,4.8.10.12.14; 23,4.24; 1 Chr 5,39; 2 Chr 34,9–22; 35,8; Esr 7,1; Neh 11,11; Bar 1,7.

<sup>11</sup> 2 Kön 22,12.14; 25,22; 2 Chr 34,20; Jer 26,24; 39,14; 40,5–7.9.11.14.16; 41,1.2.6.10.16.18; 43,6.

<sup>12</sup> 2 Kön 22,12.14; 2 Chr 34,20; Jer 26,22; 36,12.

<sup>13</sup> 2 Kön 22,3.8–10.12.14; 2 Chr 34,8.15.16.18.20 (vgl. 2 Kön 22,12; 25,22; 2 Chr 34,20; Jer 26,24; 29,3; 36,10–12; 39,14; 40,5.9.11; 41,2; 43,6; Ez 8,11).

<sup>14</sup> 2 Kön 22,12.14; 2 Chr 34,20.

Unter den Staatsangestellten spielten die Schreiber eine bedeutende Rolle.<sup>15</sup> Dass es eine umfassende Dokumentation in der Verwaltung gegeben haben muss, zeigen nicht nur die Erwähnungen von *einem* Schreiber bei David und dann *zwei* Schreibern bei Salomo – die sukzessive Ausweitung des Verwaltungsapparates hat sich bis in die Gegenwart erhalten –, sondern auch die im Vergleich zu anderen biblischen Texten häufig belegten Schreiber.<sup>16</sup> Archäologisch nachgewiesen sind „Büros“ oder Schreiberkammern in Hazor und Samaria (vgl. Abb. 1 und 2),<sup>17</sup> wo offenbar jeweils sechs Schreiber in einem entsprechenden „Büro“ tätig waren. Die uns auf Ostraka erhalten gebliebenen Schultexte<sup>18</sup> stammen allerdings nicht aus der Ausbildung von Hofschreibern, sondern aus der entsprechenden Ausbildung von Militärs.<sup>19</sup> Alle heute bekannten Schreibübungen in Hebräisch wurden mit Ausnahme des Gezerkalenders in Festungen gefunden, wo sicherlich die Ausbildung des militärischen Nachwuchses stattfand. Dies wiederum setzt voraus, dass zumindest in den größeren Festungen jeweils ein Schreibkundiger saß, der dann die nächste Generation anlernen konnte.

---

<sup>15</sup> Die nachfolgende Darstellung beschränkt sich auf die vorexilische Zeit. In nachexilischer Zeit gibt es ein Auseinanderklaffen der Gesellschaft. Neben den offiziellen Schreibern gab es nun auch eine Gruppe von Reichen, die über Lesefähigkeiten verfügte, nicht körperlich arbeiten musste und sich der Lektüre von Schriften widmen konnte. In diesem Umfeld sind die vielen Weisheits- und Gebetstexte des Alten Testaments zu verorten. Nun wurde die Schreib- und Lesefähigkeit zum *identity marker* für eine gebildete Oberschicht, die nicht mehr arbeiten musste. In Jesus Sirach 38,24–39 wird dieser Idealtyp eines nicht arbeiten müssenden Weisen beschrieben.

<sup>16</sup> 2 Kön 12,11; 18,18.37; 19,2; 22,3.8.9.10.12; 25,19; Jes 36,3.22; 37,2; Jer 8,8; 36,10.12.20.21.23.26.32; 37,15.20; 52,25; Ez 9,2.3; Ps 45,2; Esr 7,6.11; Neh 8,1.4.5.9.13; 12,26.36; 13,13; 1 Chr 2,55; 18,16; 24,6; 27,32; 2 Chr 24,11; 26,11; 34,13.15.18.20; Est 3,12; 8,9.

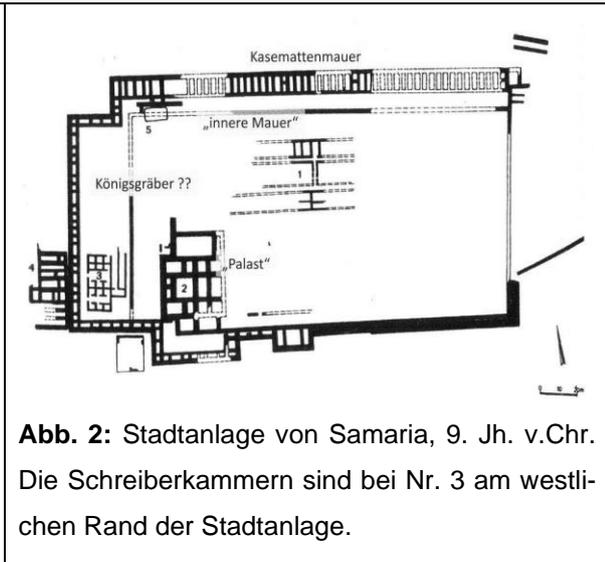
<sup>17</sup> Herzog 1992, 229–230. Die von Herzog angeführten Parallelen aus Megiddo sind möglich, aber für mich nicht zwingend überzeugend.

<sup>18</sup> Vgl. Renz 1995b, 22–25. Hier finden sich Alphabete, Textwiederholungen, aber auch die Formulierung von Einleitungen in Briefe und Zahlenübungen. Die Formulierung solcher Phrasen diente der Bildung. Der Gezerkalender belegt auch eine gewisse Schulung in Kalenderfragen.

<sup>19</sup> Vgl. Lemaire 1981; Zwickel 2003, 113–123; Zwickel 2004, 459–480. Johannes Renz hat sogar vermutet, dass es in Israel und Juda eine gleichartige Schreiberausbildung gab, weil sich kaum Unterschiede in der Schreibweise zwischen Nord- und Südreich herausgebildet haben, aber doch deutliche Unterschiede von der Schreibtradition in Ammon und Moab festgestellt werden können; vgl. Renz 1997, 51.



**Abb. 1:** Zitadelle von Hazor, Stratum VIII. Die sechs Schreiberkammern sind rechts vom Statthalterpalast (Building 3235).



**Abb. 2:** Stadtanlage von Samaria, 9. Jh. v.Chr. Die Schreiberkammern sind bei Nr. 3 am westlichen Rand der Stadtanlage.

Schreiber verfassten ihre Schriftstücke normalerweise auf Papyrus, der uns aber leider nicht mehr erhalten geblieben ist.<sup>20</sup> Lediglich die Bullen, mit denen die Briefe versiegelt wurden, haben sich erhalten, aber nicht mehr die Briefe selbst. Unser Wissen in dieser Hinsicht hat sich in den letzten 25 Jahren enorm vermehrt. Dies liegt vor allem daran, dass heute auf vielen Grabungen die Erde gesiebt wird. Dadurch werden die Bullen, die sonst leicht mit kleinen Erdklumpen verwechselt werden können, leichter gefunden. Auf Grund ständig neu gefundener Bullen gibt es aber auch keinen aktuellen Überblick mehr über ihre Anzahl. 1997 führten Avigad / Sass in ihrem Handbuch zu den beschrifteten westsemitischen Siegeln insgesamt 262 Bullen auf.<sup>21</sup> Ein erheblicher Teil davon stammte damals aus dem Antikenhandel, so dass deren Authentizität unsicher ist. Aus kontrollierten Grabungen stammten damals nur 17 Bullen aus dem Solar Shrine in Lachisch, weitere 45 wurden in einem Gebäude in Areal G in Jerusalem gefunden, das 586 v.Chr. zerstört wurde. Keel kannte 1995 mindestens 10 mittelbronzezeitliche, etwa 10 spätbronzezeitliche, etwa 20 früheisenzeitliche (Eisen-

<sup>20</sup> Bei Ausgrabungen wurden bislang zwei Papyri, beide aus der ersten Hälfte des 7. Jh.s v.Chr., im Wadi Murabba'at gefunden; vgl. Renz 1995a, 283–287. Hinzu kommt noch ein weiterer Papyrus, der 2022 von seinem Besitzer in den USA dem Staat Israel zurückgegeben wurde. Der Papyrus ist noch nicht publiziert, soll aber in etwa zeitgleich zu den Texten aus Wadi Murabba'at sein.

<sup>21</sup> Avigad / Sass 1997, 167–241.

zeit I–IIA) Bullen, weitere 20 aus der Eisenzeit IIB, 85 aus der ausgehenden Eisenzeit und 136 aus der Perserzeit. Dabei scheinen von ihm epigraphische und ikonographische Bullen zusammengenommen worden zu sein. Diese Zahlen dürften sich zudem nur auf Funde beziehen, die aus Ausgrabungen stammen.<sup>22</sup> Inzwischen wurden viele weitere Bullen veröffentlicht, z.B. – um nur die größten Fundgruppen aus Jerusalem zu nennen – allein 100 epigraphische Bullen aus den Grabungen von Eilat Mazar in der Davidsstadt,<sup>23</sup> weitere 21 ikonographische Bullen aus derselben Grabung,<sup>24</sup> und Ronny Reich fand über 180 ikonographische Bullen.<sup>25</sup> Hinzu kamen noch zahlreiche Fundstücke von weiteren Grabungen.

Hebräische Schriftzeichen sind so einfach zu erlernen, dass ein großer Teil der Bevölkerung sicherlich in der Lage war, den eigenen Namen zu schreiben und einfache Wörter wie „Wein“ oder ähnliches zu lesen. Damit wird aber auch die Lese- und Schreibfähigkeit für fast die ganze Bevölkerung ihre Grenzen gehabt haben.<sup>26</sup> Die Lektüre längerer Texte war weder im Alltag nötig noch werden die meisten Menschen erweiterte Schreib- oder Lesefähigkeiten jemals erlernt haben. Das Ostrakon von Mesad Hashavyahu<sup>27</sup> zeigt deutlich, dass einfache Arbeiter ihre Botschaften nicht schriftlich festhalten konnten, sondern dass in diesem Fall ein Militärbeamter den Rechtsfall zur Vorlage für den Ortsvorsteher und Leiter der Söldnerfestung niedergeschrieben hat. Zu einer entwickelten Form von Lesen und Schreiben waren im Wesentlichen nur drei Gruppen in der Lage: die Schreiber im Bereich des Staates, die Militärbeamten und die Priester.<sup>28</sup> Auch wenn wir es nicht wirklich nachweisen können, dürften die Bullen doch mehrheitlich auf Briefe verweisen, die die königlichen Schreiber in den verschiedenen

---

<sup>22</sup> Keel 1995, 116.

<sup>23</sup> Mazar / Ben-Arie 2015, 299–362.

<sup>24</sup> Winderbaum 2015, 363–419.

<sup>25</sup> Reich 2011, 214–215.

<sup>26</sup> In diesem Beitrag wird mit Lesen und Schreiben über rudimentäre Schreib- und Lesefähigkeiten hinausgehend das Abfassen von Schriftstücken unterschiedlicher Art verstanden. Wir werden daher davon ausgehen können, dass die Schriftstücke, die mit Bullen gesichert waren, nicht von einfachen Juden oder Israeliten verfasst wurden, sondern von Leuten, die über entsprechende Lese- und Schreibfähigkeiten verfügten.

<sup>27</sup> Renz 1995, 315–329.

<sup>28</sup> Zwickel 2003, 113–123; Zwickel 2004, 459–480.

Städten des Landes verfasst und an den Jerusalemer Königshof geschickt haben. In der späteren Königszeit stieg die Zahl der Schreiber in Juda auch deutlich an. Die Bibel erwähnt diverse Schreiber des Königs (2 Kön 18,18; 22,3; Jer 36,12.26; 37,15.20 u.ö.),<sup>29</sup> aber auch des Heerführers (2 Kön 25,19). Wir haben daher in der Königszeit von einem erstaunlich umfangreichen schriftlichen Briefwechsel an den Königshof, zuerst in Israel, dann aber auch in Juda, auszugehen, von dem uns leider nichts erhalten geblieben ist, da sich Papyri fast nicht erhalten haben. Priesterliche Texte, die in der Regel Rituale, kultische Traditionen oder Gebete umfasst haben dürften, werden kaum versiegelt worden sein. Bei militärischen Texten ist eine Versiegelung allerdings auch möglich, so dass auch manche Bullen auf von Militärführern abgesandte Texte verweisen können. Eine sukzessiv fortgeführte, um neue Fundstücke erweiterte Zusammenstellung aller Bulleninschriften könnte uns zumindest einen Einblick verschaffen, wie die Schreiber (oder aber die Absender, falls die Schreiber im Auftrag von Personen tätig wurden, die nicht schreiben konnten) jeweils hießen.

Es gibt somit reichlich Belege für eine intensive Briefkommunikation mit dem Jerusalemer Hof in der Eisenzeit. Wie die oben erwähnte Zusammenstellung von Keel zeigt, begann das Schreiben von Briefen auf Papyrus schon in der Mittelbronzezeit. Mit der Eisenzeit I steigt die Zahl der Bullen zunächst leicht, dann verstärkt an. Damit ist eine weitergehende Diskussion um die Frage, ob es im 10. Jh. v.Chr. schon eine Verwaltung gegeben hat, hinfällig. Es bedurfte nicht einer bis heute nicht sinnvoll lesbaren Inschrift von Khirbet Qeiyafa, um behaupten zu können, dass es in den sich allmählich entwickelnden Territorialstaaten der südlichen Levante auch schon in davidischer Zeit eine Schreiberkultur, die die Buchstabenschrift verwendete, und entsprechend auch eine Verwaltungsstruktur gab. Auch die nicht gerade wenigen Schriftzeugnisse aus der Zeit vor dem 10. Jh. v.Chr. in proto-kanaanäischer Schrift,<sup>30</sup> aber auch die vielen Briefe aus der

---

<sup>29</sup> Vgl. auch die Inschriften mit der Nennung eines Schreibers Avigad / Sass 1997, 21; 22; 23; 417.

<sup>30</sup> Vgl. hierzu die nicht mehr ganz aktuelle Zusammenstellung von Sass 1988.

Amarna-Zeit<sup>31</sup> und die Keilschrifttexte aus der südlichen Levante<sup>32</sup> belegen hinlänglich, dass es eine Schreibkultur an den Höfen gegeben haben muss. Vielfach wird verdrängt, dass die zahlenmäßig wenigen Texte, die auf Ostraka oder Stein geschrieben wurden, nur einen geringen Teil der damaligen literarischen Texte darstellen. Während die weitaus überwiegende Mehrzahl der Papyrustexte für immer vergangen sind, stellen die uns erhaltenen gebliebenen sonstigen Schriftstücke, sofern sie auf Ostraka oder andere Materialien geschrieben sind,<sup>33</sup> meist reine Gelegenheitsschriften dar, die – im Gegensatz zu Papyrustexten – eigentlich nicht für eine langzeitige Aufbewahrung gedacht waren. Ein Paradoxon der Geschichte ist, dass uns gerade diese eigentlich zweit- oder dritrangigen Texte erhalten blieben, während Papyri fast vollständig verschwunden sind. Die Buchstabenschrift wurde zudem nicht von einfachen Bauern entwickelt, sondern von erfahrenen Schreibern, die nach einem neuen und einfacher zu erlernenden Schriftsystem als Keilschrift oder die hieroglyphische bzw. hieratische Schrift gesucht haben. Die diversen Briefe, die offensichtlich regelmäßig nach Jerusalem abgesandt wurden, zu lesen, zu bearbeiten, zu beantworten und zu archivieren war sicherlich die Aufgabe der Schreiber.

Auch ein anderer Text belegt, dass es in der Antike in den Verwaltungszentren Schriftzeugnisse gab, die historische Ereignisse festhielten und die bei Bedarf herangezogen wurden. Die Erzählung der Reise des Wen-Amun<sup>34</sup> beschreibt, selbst wenn sie fiktional ist, doch von der Grundsubstanz her reale oder zumindest real vorstellbare Gegebenheiten aus dem 11. Jh. v.Chr. – die Reise fand nach den Angaben des Textes 1076/1075 v.Chr. statt. In dem Text heißt es, dass der Fürst von Byblos die „Tagebücher der Väter“ (2,8) holen und sich daraus vorlesen ließ. Dort fand sich die Angabe, dass Ägypten Byblos für Warenlieferungen 1000 Deben Silber bezahlt hatte (2,9). Damit belegt der Fürst von Byblos,

---

<sup>31</sup> Goren / Finkelstein / Na'aman 2004; Vita 2015. Die Untersuchung von Goren et al. hat deutlich gezeigt, dass es nicht in jedem spätbronzezeitlichen Stadtstaat einen Schreiber gab. In manchen Fällen musste man in einen Nachbarstaat gehen, um Briefe an den Königshof schreiben zu lassen. In der südlichen Levante gab es demnach in etwa 20 Personen, die Akkadisch schreiben, aber sicherlich auch ägyptische Texte zumindest lesen konnten. In diesen Kreisen wird die Alphabetschrift entwickelt worden sein.

<sup>32</sup> Horowitz et al. 2018.

<sup>33</sup> Zu diesen Texten Renz 1995a.

<sup>34</sup> Vgl. Schipper 2005.

dass Byblos nicht den Ägyptern unterstehen würde, sondern ein freier Staat sei, für dessen Waren gezahlt werden müsse. Die Aufzeichnungen der Schreiber hatten somit eine bedeutende Funktion für Streitfälle im internationalen Handel inne, wurden aber sicherlich auch in anderen Fällen immer wieder herangezogen.

Was wurde aber alles dokumentiert? Wenn die entsprechenden Quellen unwiederbringlich verloren gegangen sind, muss man zur Beantwortung dieser Fragestellung spekulieren. Spekulationen müssen aber nicht unwissenschaftlich sein. Andere Quellen können vielleicht Hinweise bieten, was man in der Antike an Schriften festgehalten hat. Es kann hier nicht eine umfassende Studie zu diesem Bereich vorgelegt werden. Rykle Borger hat die akkadische Keilschriftliteratur in Gattungen („Inhaltliche Ordnung“) eingeteilt,<sup>35</sup> Manfred Dietrich, Oswald Loretz und Joaquín Sanmartín haben dies nach anderen Kriterien für die ugaritische Literatur getan.<sup>36</sup> Im Folgenden werden diese Gattungen, ergänzt um die sprachenübergreifenden Textgattungen, die für TUAT<sup>37</sup> angewandt wurden, zugrunde gelegt, um einen Überblick über die antiken vorderorientalischen Gattungen zu erhalten. Man wird annehmen dürfen, dass es ähnliche Texte auch an den Königshöfen in Jerusalem und Samaria gab.

	Borger	KTU	TUAT
Königsinschriften	§ 5–16		I, NF 2, NF 6
Chroniken	§ 17		I, NF 2
Königslisten	§ 18		I
Datenlisten, Jahresformel, Eponymenlisten	§ 19–20		I
Privatinschriften	§ 21		
Grabinschriften	§ 22		NF 6
Gesetze	§ 23	3	I, NF I
Edikte, Erlasse, Stiftungen	§ 24		I, NF 2
Kudurrus	§ 25–26		
Verträge	§ 27	3	I, NF 2
Urkunden	§ 28–45	3	I, NF 1
Briefe	§ 46–60	2	NF 3
Literarische Texte	§ 61–62	1	

<sup>35</sup> Borger 1975.

<sup>36</sup> Dietrich / Loretz / Sanmartín 1995.

<sup>37</sup> Kaiser 1982–2001; Janowski / Wilhelm 2004–2020.

	Borger	KTU	TUAT
Mythen und Epen	§ 63–65	1	III, NF 8
Götterlisten	§ 66	1	II
Theologische Texte, Priesterlisten, Hymnen, Gebete, Lieder	§ 67–83	1	II, NF 7
Rituale	§ 85–87	1	II, NF 4
Weisheitstexte	§ 88–89		NF 8
Erzählungen	§ 90		
Mantik	§ 91		
Vokabulare und Grammatiken	§ 92–93		
Kommentare und Listen	§ 95–99		
Schultexte und Wissenstexte	§ 100–108		III, NF 5, NF 9
Akrosticha, Kolophone, Siegellegenden, Gewichte, Gefäße	§ 109–114		
Fremdsprachige Texte und nicht einordbare Texte	§ 115–116	7–10	
Wirtschaftstexte		4	I, NF 1
Schreiberübungen		5	

Nahezu alle diese Textgattungen<sup>38</sup> werden auch von den Schreibern levantinischer Königshöfe verfasst worden sein. Einige Gattungen wie Mythen, Epen, Götterlisten, Gebete, Rituale und sonstige theologische Texte wurden sicherlich eher an den Kultstätten überliefert und dort abgeschrieben und aufbewahrt. Für nahezu alle übrigen Gattungen haben wir Texte in der außerbiblischen palästinischen Literatur aus der Eisenzeit überliefert,<sup>39</sup> z.T. aber in akkadisch<sup>40</sup> oder hieratisch<sup>41</sup> geschrieben.<sup>42</sup> Manche Gattungen haben sich auch im Alten Testament erhalten. Auf sie soll hier nur am Rande und überblicksartig eingegangen werden, obwohl sie natürlich auch zu dem Bestand gehörten, den Schreiber damals schriftlich festgehalten haben.

<sup>38</sup> Kudurrus sind nach unserem bisherigen Wissen auf den Bereich Mesopotamiens beschränkt und werden deshalb hier nicht weiter berücksichtigt.

<sup>39</sup> Ich folge hier der Gattungszuweisung von Renz 1995b.

<sup>40</sup> Horowitz et al. 2018.

<sup>41</sup> Wimmer 1995; Wimmer 2008. Inzwischen kamen einige weitere hieratische Texte hinzu.

<sup>42</sup> Schriftfunde aus dem Antikenmarkt wurden nicht mit aufgenommen.

J. Schreiner<sup>43</sup> unterscheidet in seiner Zusammenstellung der biblischen Gattungen Erzählungen (Erzählungen im eigentlichen Sinn, Stammesgeschichte, Volkssage, Heldensage, Ortssage, ätiologische Sage, Anekdote, Legende, Novelle), Berichte (Bericht im eigentlichen Sinn, Liste, Annalen, Memorabile, Selbstbiographie, Denkschrift, Traumerzählung), Mitteilung/Abhandlung (Rede, Predigt, Abhandlung), Rechtsüberlieferungen (Formeln und geprägte Wendungen, apodiktisches Recht, kasuistisches Recht, Rechtsreihung, Dekalog, Gesetzeskorpora, kultische Anordnung, Vertrag, Bundesformular), prophetische Überlieferungen (Prophetenspruch als Heils- oder Unheilswort bzw. als Drohwort, Berufungsbericht, Bericht über symbolische Handlungen, diverse von den Propheten übernommene Gattungen aus anderen Bereichen, Sammlung prophetischer Worte), weisheitliche Überlieferungen (Gruß, Wunsch, Segensspruch, Fluch, Zauber- und Magieformel, Volksspruchwort, Weisheitsspruch, Rätsel, Zahlenspruch, weisheitliches Lehrgedicht, Vergleich [Allegorie, Parabel, Fabel], Reihen, Listen, Aufzählungen, Stichwortverzeichnisse, Onomastika), Lied- und Gebetsüberlieferungen (Alltagslied, Arbeitslied, Trinklied, Siegeslied, Liebeslied, Hochzeitslied, Spottlied, Leichenlied, Kultlied/Psalm, Hymnus, Klagelied, Danklied, Königpsalm, Bittgebet, Bußgebet).

Aber auch ohne die alttestamentlichen Belegstellen ist es erstaunlich, wie viele Gattungen in den uns erhalten gebliebenen eisenzeitlichen Texten, die, wie bereits betont wurde, oft nur Gelegenheitschriften sind, präsent sind.<sup>44</sup>

Gattung	Belege
Königsinschriften	HAE II/1, 3 (Bauinschrift); HAE II/1, 3 (Königsinschriften); akkadisch: Ben-Shemen 1; Ashdod 2; 3; 4; Qaqun 1; es-Sal <sup>1</sup> 1; <sup>45</sup> Samaria 4
Chroniken	Vgl. AT
Königslisten	Vgl. AT
Datenlisten, Jahresformel, Eponymenlisten	(Gezerkalender HAE II/1, 25)
Privatinschriften	
Grabinschriften	s. Bauinschriften
Gesetze	Vgl. AT
Edikte, Erlasse, Stiftungen	Vgl. AT
Verträge	Vgl. AT
Urkunden	akkadisch: Tel Hadid 1; 2; Mikhmoret 1; Samaria 2; Tawilan 1; <sup>46</sup> Gezer 3; 4; Tel Keisan 1; Tel en-Nasbeh 1
Briefe	HAE II/1, 9–17
Literarische Texte	Vgl. AT
Weisheitstexte	Vgl. AT

<sup>43</sup> Schreiner 1971, 194–231.

<sup>44</sup> Um die Tabelle übersichtlich zu gestalten, wurden hieratische Texte nach Wimmer, Palästinisches Hieratisch (Anm. 40), akkadische Texte nach Horowitz et al. <sup>2</sup>2018 und hebräische Inschriften nach Renz 1995a zitiert. Sonstige Texte sind mit separaten Literaturangaben versehen.

<sup>45</sup> Dalley / Goguei 1997, 169–176; da Riva 2020, 176–195.

<sup>46</sup> Dalley 1984, 19–22; Dalley 1995, 67–68.

Gattung	Belege
Erzählungen	Vgl. AT
Mantik	akkadisch (Amulett): Shephela 1; vgl. Tell Der Alla Inschriften
Vokabulare und Grammatiken	
Kommentare und Listen	
Schultexte und Wissenstexte	Vgl. AT
Akrosticha, Kolophone, Siegellegenden, Gewichte, Gefäße (alle hieratischen Belege aus Palästina sind auf Gewichtssteinen)	HAE II/1, 7–8.35–51; akkadisch: Sepphoris 1; Wingate 1; Samaria 1; Hazor 4; Beer-Sheva 1; hieratisch: Arad 9; Beit Safafa 1; Deir Alla 2632; Gezer 1; Gezer/Scott 15; Jerusalem/Duncan 5; Jerusalem/Eran 96; 160; 226; 228; Jerusalem/Scott 10; 18; 24; 56; 63; Lachisch 1; 2; 3; 4; 5; 7; 45; 46; 49; 50; 55; 73/51; Khirbet el-Kom/Dever 2; 9; 10; Khirbet el-Mudeyine MT 679; Megiddo 1; Samaria 1; Sichem 1; Tell el-Far'a S 5661; Umm el-Biyara 1
Wirtschaftstexte (hieratisch: meist Zahlzeichen, gelegentlich einzelne Wörter oder Buchstaben, z.T. als Abkürzungen)	Vgl. Renz, HAE II/1, 4–7.17–22; hieratisch: Arad 1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 16; 17; 18; 22; 24; 25; 29; 30; 31; 32; 33; 34; 36; 38; 41; 42; 46; 47; 48; 49; 60; 61; 62; 65; 67; 72; 76; 79; 81; 83; 84; 85; 87; 112; Beerscheba 1; 2; Bet Schean 1; 2; Deir Alla 2599; Ekron 1; Heschbon 1; Jerusalem a; b; c; IN 4; IN 8; IN 14; IP 17; Kinneret 2; Lachisch 9; 13; 19; 20; 22; 23; 29; 33; 34; Lachisch Canfora; Lachisch Treppentstufe; Marescha 1; Metzad Hashavyahu 2; 3; 4; 6; Qubur el-Walayda 1; Samaria 1; 2; 8; 22; 23; 24; 27; 28; 29; 30; 31a; 32; 33; 34; 35; 37; 38; 39; 42; 44; 45; 46; 48; 50; 52; 56; 58; 59; 61; 63; 67; C.1101; Tel Haror 1; Tell Jemme 2; 3; Tell Qasile 2; Tel Rehov 3; Tell es-Safi 1
Schreiberübungen	HAE II/1, 22–24; hieratisch: Qudeirat 1; 2; 3; 4; 5

Vokabulare und Grammatiken fehlen bislang unter den uns überlieferten Schriften der Eisenzeit. Angesichts der Tatsache, dass auf einigen Ostraka hebräische und hieratische Zeichen kombiniert wurden und auch Gewichtssteine mit hieratischen Zeichen beschriftet waren,<sup>47</sup> ist aber davon auszugehen, dass die berufsmäßigen Schreiber der Gelegenheitstexte nicht nur Hebräisch, sondern je nach

<sup>47</sup> Wimmer 1995; Wimmer 2008.

Position des Schreibers auch zumindest ansatzweise Fremdsprachen beherrschten. Die meisten werden in der Lage gewesen sein, ausführlichere Texte bzw. mündliche Rede in Akkadisch oder Ägyptisch verstehen zu können.<sup>48</sup> Für eine internationale Korrespondenz am Königshof wird dies auch nötig gewesen sein, zudem auch für alle diplomatischen Kontakte, die der König mit anderen Herrschern hatte.

## **II. Der satirische Papyrus Anastasi I als Beleg für die Beamtenausbildung in Ägypten**

Da wir über die Beamtenausbildung in Palästina während der Königszeit kaum etwas wissen, soll zunächst auf das spätbronzezeitliche Ägypten und die dortige Beamtenausbildung geblickt werden. In einem weiteren etwas stärker spekulativen Teil wird darauf eingegangen werden, was die königlichen Beamten vermutlich alles dokumentiert haben.

Der ägyptische Papyrus Anastasi I bietet einige wichtige Informationen über die ägyptische Beamtenausbildung.<sup>49</sup> Der Text stammt aus der Frühzeit von Ramses II. (1279–1213 v.Chr.) und damit aus der ersten Hälfte des 13. Jh.s v.Chr. Dies ist zwar vor der Zeit des israelitischen und jüdischen Königtums, aber die Beamtenausbildung in Ägypten dürfte zumindest ein ideales Vorbild für das spätere Beamtentum gewesen sein. Allerdings ist zu fragen, ob man in Israel und Juda jemals qualitativ an den hohen ägyptischen Standard heranreichen konnte. Obwohl Papyrus Anastasi I wohl ein rein literarischer, satirisch geprägter Text ist, der auf etwas humorvolle Weise zukünftigen Beamten zeigen sollte, welche Qualitäten sie sich im Laufe ihrer Ausbildung aneignen müssen, um nicht in ihrem Beruf zu scheitern, wird er im Kern aber sachlich zutreffende Aussagen enthalten. Damit hat der Text einen pädagogischen Wert. Zudem finden sich in diesem Text auch viele Anspielungen auf „ideale“ Briefe, so dass die Lektüre des Textes

---

<sup>48</sup> Der Begriff Dolmetscher (*melīš*) findet sich nur in Gen 42,23 für Ägypten, aber man wird diese Ausbildung auch für die Schreiber in Israel und Juda anzunehmen haben.

<sup>49</sup> Zur Textwiedergabe vgl. Fischer-Elfert 1983. Ich folge in meiner Darstellung mit geringen sprachlichen Anpassungen der Übersetzung von Fischer-Elfert 1986.

auch ein Teil der Ausbildung gewesen sein dürfte und man bestimmte Briefelemente hier lernen konnte.

Der Text macht deutlich, dass ein Beamter über verschiedenste Fähigkeiten verfügen muss:

- a. Lese- und Schreibkenntnisse, um Texte sachgemäß interpretieren zu können,
- b. Landeskenntnisse, um vor Ort bei Besitzstreitigkeiten die richtigen Entscheidungen treffen und um den idealen Weg zu einem Zielort wählen zu können,
- c. mathematische Kenntnisse, um bei allen anfallenden Rechnungen und Planungen kompetente Entscheidungen treffen zu können und um Personal und Finanzen sinnvoll einsetzen zu können, und
- d. Kenntnisse über die Religion und Lebensgewohnheiten des Landes, in dem man eingesetzt ist, um keine Fehlentscheidungen zu treffen.

Ähnliches Wissen dürften sich auch Beamte in Israel und Juda angeeignet haben. Lese- und Schreibkenntnisse sind für sie sicherlich selbstverständlich. Aber auch geographische Kenntnisse dürften Bestandteil der Ausbildung der Beamten gebildet haben. Die Grenzlisten, vielleicht auch die später eingetragenen Ortsnamenslisten, die uns in Jos 13–19 erhalten geblieben sind, hatten sicherlich eine wichtige praktische Funktion zu ihrer Zeit. Mit Hilfe dieser Grenzlisten konnte man bei Gebietsstreitigkeiten von Stämmen festlegen, wie der genaue Grenzverlauf vorzunehmen sei. So konnten Beamte bei Auseinandersetzungen Entscheidungen treffen, ob ein Acker zu dem einen oder aber zu einem anderen Stamm gehört. Diese Entscheidungen umzusetzen, erforderte gewisse geographische Kenntnisse, die wohl auch in Juda und Israel zur Ausbildung von Beamten gehörten. Besonders deutlich wird dies in Jos 13–15 bei der Umgebung von Jericho, wo drei Stämme aufeinandertreffen. Hier findet sich eine extrem genaue Beschreibung der Grenzen! Damit sollten in diesem Territorium Besitzansprüche genau festgehalten werden, um in Streitfällen zu guten Entscheidungen zu kommen.

Mathematische Kenntnisse der Schreiber waren sicherlich notwendig, um Verpflegungseinheiten vornehmen oder Abgaben verwalten zu können. Kenntnisse der Religion und der Sitten wurden dagegen wohl schon durch die familiäre Erziehung vermittelt.

Schon in der Einleitung des Papyrus Anastasi I beschreibt Hori, der vorgebliche Autor des Textes, sein umfassendes Wissen als kluger Beamter (1,1–1,3):

Der Schreiber, mit erlesenem Verstand und besonnenem Ratschlag, über dessen Bildreden man jubelt, wenn man sie hört. Geschickt in den Hieroglyphen; nichts gibt es, was er nicht weiß, ein Aktiver ist er, der tüchtig ist in der Arbeit der Seschat.<sup>50</sup> Diener des Herrn von Hermopolis in seinem Büro der Schriften, Lehrer der Gehilfen in der Halle der Schriften. Ein Weiser ist er, in seinem Amte erfahren, der die Geheimnisse kennt von Himmel, Erde und Unterwelt, ohne von sich zu weisen, was an ihm vorbeikommt im Geschriebenen. Erster seiner Genossen, Vorderster in seiner *wndw.t*, Erster seiner Generation, dessen Ebenbild es nicht gibt.

Zweierlei wird hier in dieser Einleitung klar. Lese- und Schreibkenntnisse sind für die Ausbildung wichtig, und der ideale Beamte entspricht dem Idealbild eines Weisen schlechthin. Später heißt es, dass er von erlesener Tugend, vollendeter Weisheit und glänzender Geistesstärke (1,4) sei und schneller eine Papyrusrolle beschreiben könne als ein Pfeil fliegt (1,6). Seinesgleichen gäbe es nicht unter allen Schreibern (2,4). Herausragende Lesefähigkeiten sind notwendig, um die Annalen zu interpretieren (1,7). Diese Fähigkeit wird auch im Alten Testament relevant gewesen sein, denn Annalen gab es zweifelsfrei, und diese mussten bei politischen Entscheidungen immer wieder herangezogen werden. Neben dieser schriftgelehrten Weisheit ist Hori auch noch Pferdeknecht und erlesener Priester der Sachmet (1,8–2,1). Lese- und Schreibfähigkeiten waren somit für alle Beamte relevant, nicht nur für die eigentlichen Schreiber.

Der Hauptteil des Textes stellt eine Rechtfertigungsrede des Hori dar, der zeigen will, dass er intelligenter, weiser, klüger als der Adressat seines Briefes sei. Dank seiner guten Ausbildung und seines Wissens ist Hori um ein Vielfaches qualifizierter als der Leser des Textes. In diesem Zusammenhang wird auch aufgezählt, was man im Laufe einer Ausbildung zum Beamten bzw. im langjährigen Dienst

---

<sup>50</sup> Ägyptische Göttin des Schreibens.

als königlicher Beamter lernt. Der Papyrus Anastasi I ist hier auch deshalb relevant für das Alte Testament, weil dieser fiktive Beamte im Ausland, konkret im Gebiet der zentralen Levante, eingesetzt war. Dies zeigen die Ortsnamen, die hier erwähnt werden, recht deutlich. Das von dem zuständigen Gouverneur kontrollierte Gebiet scheint von Kadesch am Orontes im Norden und damit von der Nordgrenze Kanaans bis einschließlich Galiläa gereicht zu haben. Vermutlich war sein Verwaltungssitz die im Libanon gelegene Stadt Kumidi (= Kamid el-Loz).<sup>51</sup> Im Süden dürfte dann der nächste Gouverneur in Bet-Schean residiert haben, das in der Zeit Ramses II. ein wichtiges ägyptisches Verwaltungszentrum wurde.<sup>52</sup> Ein weiterer Gouverneur saß dann wahrscheinlich noch in Gaza und war für den Süden Palästinas sowie für den Weg entlang der Mittelmeerküste nach Ägypten zuständig. Für die ägyptische Militärschiffahrt dürfte es noch einen weiteren hohen Beamten in Jaffa gegeben haben, wo eine große ägyptische Festung teilweise ausgegraben wurde.<sup>53</sup>

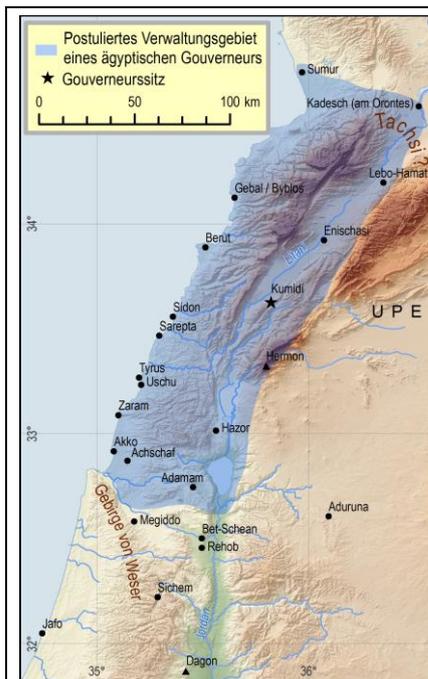


Abb. 3. Postuliertes Verwaltungsgebiet des für den Bereich von Galiläa bis zur Nordgrenze des ägyptischen Einflussgebietes unter Ramses II. zuständigen ägyptischen Beamten. Der Beamte dürfte in Kumidi/Kamid el-Loz seinen Amtssitz gehabt haben.

Copyright: W. Zwickel

<sup>51</sup> Hachmann 1982, 17–49.

<sup>52</sup> Zu den Ausgrabungen vgl. Mazar 2006.

<sup>53</sup> Zu den dortigen Grabungen vgl. zusammenfassend Burke et al. 2010, 2–30.

Ein Vorwurf, gegen den sich Hori wehrt, ist derjenige, er wäre kein Schreiber (11,8–12,6):

Du hast zu mir gesagt: „Du bist weder Schreiber noch bist du Soldat, du spielst dich auf als der Chef höchstpersönlich, dabei bist du doch gar nicht auf der Liste.“ Aber Du bist ein königlicher Schreiber, der die Truppen registriert. Alle ... des Himmels sind geöffnet vor dir. Mögest du eilen zu dem Ort der Akten, dass man dich sehen lasse den Kasten mit den Namensverzeichnissen. Du solltest ein Bündel mitnehmen für Hereš, dass er dir schnell öffne meinen Bericht. Du wirst dann meinen Namen auf der Rolle finden, als Soldat im Großen Stall des Sese-Meri-Amun – er möge leben, sei heil und gesund. Dann wirst du bestätigen den „Befehl des Stalles“. Denn ich bin sowohl Soldat als auch Schreiber. Es gibt keinen Jungen meiner Generation, der sich mit mir vergleichen könnte. Man erkundigt sich über einen Mann bei seinem Chef: Gehe zu meinen Vorgesetzten, dass sie dir Bericht erstatten.

Auch wenn scheinbar nicht jeder Soldat über Lese- und Schreibfähigkeiten verfügt haben musste, bildete diese Ausbildung für die militärische Führungsschicht offenbar eine wichtige Rolle. Der Vorwurf, keine entsprechenden Kenntnisse im Lesen und Schreiben zu haben, findet sich interessanterweise auch Jahrhunderte später auf einem Ostrakon aus Lachisch (Lachisch-Ostrakon 3)<sup>54</sup> aus dem frühen 6. Jh. v.Chr.:

Dein Diener Hoschiyahu sendet hiermit, meinem Herrn Yausch mitzuteilen: Möge Jahwe hören lassen meinem Herrn eine Nachricht des Friedens und eine Mitteilung des Guten. Und nun: Es werde doch das Auge deines Dieners für das Schreiben geöffnet, das du deinem Diener gestern Abend gesandt hast. Denn das Herz deines Dieners ist krank, seit du (jenen Brief) an deinen Knecht gesandt hast. Und wenn mein Herr gesprochen hat: „Du kannst keinen Brief lesen“: So wahr Jahwe lebt, niemals hat jemand versucht, mir einen Brief vorzulesen. Und auch jeden Brief, wenn ich ihn gelesen habe, kann ich nachher bis ins Detail wiederholen. ...

Der Vorwurf mangelnder Lese- und Schreibfähigkeiten und -kompetenzen war offenbar über die Jahrhunderte hinweg ein beliebter Vorwurf gegenüber Beamten. Scheinbar war dies eine einfache Möglichkeit, Eliten zu diffamieren. Umgekehrt zeigt sich so aber, dass die Schreiberausbildung, zu der nicht nur das Lesen von Buchstaben, sondern auch die adäquate Ausdrucksfähigkeit mit entsprechenden Formeln gehörte, zu den Grundfähigkeiten eines führenden Beamten nicht nur in Ägypten, sondern auch in Juda gehörte.

Doch kehren wir nach diesem Schwenk auf die offenbar auch in Juda ähnlichen Verhältnisse zurück zum Papyrus Anastasi I. Namensverzeichnisse, teilweise mit

---

<sup>54</sup> Renz 1995a, 412–419.

Angaben von Berufen, kennen wir z.B. aus Ugarit,<sup>55</sup> aber auch in den diversen Inschriften aus Israel und Juda. Die genaue Funktion solcher Namenslisten ist nicht einfach zu bestimmen. Nur wenn Zahlen oder Waren genannt sind, dürfte es sich um Lieferlisten handeln. Die obige Textpassage könnte einen möglichen „Sitz im Leben“ solcher Namensverzeichnisse andeuten: Es gehörte offenbar zu den Aufgaben der Verwaltung, solche Namen und deren Aufgaben aufzulisten, vielleicht, um für Lohnzahlungen oder ähnliches eine Grundlage zu haben.

Hori macht im folgenden Text deutlich, über welche Fähigkeiten er als ägyptischer Beamter neben der Schreibtätigkeit dank seiner Ausbildung verfügt. Hierzu gehören zunächst mathematische Kenntnisse,

- a. um die nötigen Rationen für die von einer Truppe auszuführenden Arbeiten auszurechnen (13,4–8),
- b. um die nötige Menge an Ziegel für die Errichtung einer Rampe zu berechnen (13,8–14,8),
- c. um die Menge von Arbeitern für den Transport eines Obeliskens zu berechnen (14,8–16,5),
- d. um den Zeitaufwand von Arbeitern für die Aufstellung einer Kolossalstatue (?) zu berechnen (16,5–17,2), und
- e. um die Nahrungsmittelrationen für eine Truppe zu berechnen (17,2–18,2).

Dass Beamte damals entsprechende mathematische Kenntnisse hatten, ist auch noch durch eine weitere Quelle belegt. Aus dem mittelbronzezeitlichen Hazor stammt ein mathematischer sumerischer Text mit Multiplikationen, der wohl als eine Art antiker „Rechenschieber“ verwendet werden konnte und bei Berechnungen helfen sollte.<sup>56</sup>

Ob man in Israel und Juda wirklich so aufwändige mathematische Aufgaben wie diejenigen, die in Papyrus Anastasi I. beschrieben werden, berechnen musste, dürfte fraglich sein, da die praktische Anwendung nicht erforderlich war. So war das Aufstellen eines Obeliskens keine Palästina-typische Anforderung. Anderer-

---

<sup>55</sup> Vgl. diverse Beispiele in der Gruppe KTU 4 (Dietrich / Loretz / Sanmartín 1995).

<sup>56</sup> Horowitz et al. <sup>2</sup>2018, 75–77 (Hazor 9).

seits mussten Beamte, wie Inschriften zeigen, auch hieratische Zahlzeichen lesen können.<sup>57</sup> Zudem mussten sie die verschiedenen Gewichtssysteme, die es im Alten Orient gab, in landesgültige Einheiten umrechnen können. Für die Beamten waren somit mathematische Kenntnisse weiterhin dringend notwendig. Dies zeigt sich in den Abgabenlisten, die vielfach auf Ostraka festgehalten wurden und in denen Lieferungen an den Königshof oder eine andere Einrichtung festgehalten wurden.<sup>58</sup> Hier mussten sicherlich über die Bestätigung der Lieferung hinaus auch täglich (und vermutlich auch monatlich und jährlich) Gesamtberechnungen durchgeführt werden, die dann archiviert wurden und daher auf Papyrus aufgeschrieben wurden. Der komplette Haushalt des Königshofes musste zudem auch verwaltet werden. In einer späten Phase der Königszeit kamen dann offenbar auch noch Steuern hinzu (vgl. 2 Kön 15,20; 23,35). Außerdem belegen Fiskalsiegel zusätzlich, dass es in Juda seit Hiskia weitere staatliche Einnahmequellen gab.<sup>59</sup> Aber auch all diese mathematischen Aufzeichnungen werden mehrheitlich auf Papyrus durchgeführt worden sein und sind daher nicht mehr erhalten.

Hinzu kommen zur Ausbildung ägyptischer Beamter landeskundliche Kenntnisse für das Gebiet, das das ägyptische Militärkontingent kontrolliert (18,3–20,6; 20,7–21,2; 21,2–22,2; 22,2–23,1; 26,9–28), aber auch Kenntnisse über die Religion des Gebietes (20,7), über gute Einsatzmöglichkeiten von Soldaten (23,1–7), über die lokalen Gefahren bei der Kriegsführung (23,7–25,2) und über die lokalen Gepflogenheiten (25,2–6). Viele dieser Kenntnisse werden wahrscheinlich nicht fester Bestandteil einer Beamtenausbildung gewesen sein. Vielmehr erlangte man sie vornehmlich durch lokale Präsenz und vieles Reisen – und nicht unbedingt durch schriftliche Aufzeichnungen im Verlauf der Ausbildung. Neben das Lernen bei der Ausbildung trat das lebenslange Lernen und die Akkumulation von Lebenserfahrung, die dazu beiträgt, falsche Lebensentscheidungen zu vermeiden (vgl. 25,2–6). Verfügt man nicht über die entsprechenden Fähigkeiten, wird das

---

<sup>57</sup> Wimmer 1995; Wimmer 2008.

<sup>58</sup> Hierzu zählen vermutlich viele der uns erhaltenen Ostraka aus der südlichen Levante.

<sup>59</sup> Reich 2012, 200–205; Heide 2015, 63–77; Deutsch 2015, 51–61.

Leben – dargestellt an einer erbärmlich verlaufenden Rückreise nach Ägypten – mühsam und beschwerlich verlaufen (25,6–26,39).

Somit lässt sich festhalten, dass die „wissenschaftliche“ Ausbildung der Beamten vor allem zwei Bereiche umfasste: Lesen und Schreiben auf der einen Seite und Mathematik auf der anderen Seite. Im Papyrus Anastasi I werden Fremdsprachenkenntnisse bei den Beamten nicht ausdrücklich erwähnt, dürften aber, zumal wenn man ins Ausland gesandt wurde, notwendiger Bestandteil der Ausbildung gewesen sein. Dies belegen einerseits die in Palästina gefundenen akkadischen, ugaritischen und ägyptischen Texte, darunter auch lexikalische Listen aus der Spätbronzezeit in sumerisch, akkadisch und westsemitisch.<sup>60</sup>

### **III. Sonstige mögliche Quellen für die Anreicherung von Wissen in Israel / Juda**

Nach diesen Ausführungen zur Beamtenausbildung in Ägypten und der postulierten ähnlichen Ausbildung in Israel und Juda möchte ich etwas spekulativer einen weiteren Bereich thematisieren, der im weitesten Sinne der Außenpolitik zuzurechnen ist. Für diesen Bereich besitzen wir keine direkten Zeugnisse, sondern nur indirekte Belege. Ereignisse im Ausland wurden offenbar in den Hauptstädten dokumentiert, um ggfs. darauf wieder zurückgreifen zu können. Die Mobilität war in der Antike gering. Die Zahl israelitischer oder jüdischer Händler und Gesandter, die ins Ausland reisten, dürfte zahlenmäßig sehr überschaubar gewesen sein. Deren Erfahrungen und Wissen wird man nach der Rückkehr abgefragt und dokumentiert haben. Briefe von Gesandten aus dem Ausland wird man entsprechend ausgewertet und archiviert haben.<sup>61</sup> Aber auch Händler und Gesandte, die nach Jerusalem kamen, wurden sicherlich nach Neuigkeiten befragt

---

<sup>60</sup> Horowitz et al. 2018, 27–29 (Apeh 1); 29–30 (Apeh 3).

<sup>61</sup> Ein schönes Beispiel für derartige Briefe findet sich in der Korrespondenz von Sargon II. Vgl. Parpola 1987; Lanfranchi / Parpola 1990.

und diese dann aufgeschrieben. Ich möchte diese Aktivitäten mit „Geheimdiensttätigkeit“ umschreiben.<sup>62</sup> Ein Geheimdienst ist eine in der Regel staatliche Organisation, die Informationen sammelt und auswertet. Ziel der Tätigkeit ist es, dieses erzielte Wissen wieder für die Urteilsfindung des eigenen Staates einsetzen zu können. Hierzu bedarf es auch bei modernen Geheimdiensten nicht unbedingt eines illegalen Erwerbs von Daten. Vielmehr können auch heute viele Quellen (z.B. Zeitungen, Interviews, Regierungsverlautbarungen etc.), die Informationen über Stimmungen und Meinungen enthalten, ganz legal ausgewertet werden. Ich nehme an, dass manche der Schreiber in der Königszeit mit solchen Aufgaben betraut waren. Dass es eine solche „Geheimdiensttätigkeit“ gab, lässt sich nicht sicher beweisen, scheint mir aber angesichts dessen, was sich im Alten Testament erhalten hat, sehr wahrscheinlich zu sein. Einige Beispiele sollen dies belegen.

Gen 10 ist ein Text, der die Gesamtbevölkerung der damals bekannten Welt beschreibt. Hierfür muss man ein erhebliches geographisches Wissen<sup>63</sup> besitzen.<sup>64</sup> Ich möchte nur einen weit entfernten und heute selbst mit modernsten Möglichkeiten wie google earth nur schwer zu erschließenden Raum erwähnen: Gen 10,26–29 (vgl. den Paralleltext 1 Chr 1,20–23). Die dort genannten Personennamen stehen jeweils – im Sinne von gedachten Urvätern – für Regionen bzw. für dort nomadisierende Stämme. Viele Lokalisationen in diesem Gebiet sind nicht gesichert, die untenstehende Tabelle bietet daher nur einen Überblick über die aktuell wahrscheinlichste lokale Verortung der Namen.

Vers in Gen 10	Name	Vermutete Lage
26.30	Joktan	Wohl mit dem Stamm <i>Qaḥṭān</i> zu identifizieren, dessen Ursprünge vermutlich in Yemen zu suchen sind

<sup>62</sup> Zu Geheimdiensttätigkeit im militärischen Bereich vgl. insbesondere Dubovský 2006.

<sup>63</sup> Vgl. für das in mancher Hinsicht eindruckliche geographische Wissen der Antike Dueck 2013; Sonnabend 2007.

<sup>64</sup> Dass ein solches geographisches Wissen nicht immer selbstverständlich ist, bezeugt Martin Hengel in einem Aufsatz: „Seitdem mich – vor vielen Jahren – eine promovierte Fakultätssekretärin in Erlangen fragte: ‚Tübingen – das liegt wohl in Hessen?‘, kann mich [in Bezug auf geographisches Wissen] hier nichts mehr erschrecken“; Hengel 1983, 147–183.

Ein anderes relativ modernes Beispiel sei hier angefügt. In einem Seminar in Bochum fragte ich die Studierenden, welche sonstigen Ortslagen zwischen zwei Städten im Ruhrgebiet liegen. Keiner der Studierenden konnte die Frage beantworten, wohl aber, welche Autobahnen man benutzen müsse, um von einem Ort zum anderen zu kommen.

Vers in Gen 10	Name	Vermutete Lage
	Almodad	Nordöstliche Küste der arabischen Halbinsel?
	Scheleph	Yemen
	Hazarmawet	Wahrscheinlich zu identifizieren mit <i>Ḥaḍramaut</i> im Osten des heutigen Yemen
	Jerach	Yemen
27	Hadoram	<i>Daurām</i> im <i>Wādi Ḍaḥr</i> , 16 km nordwestlich von <i>Ṣan‘ā</i> , <sup>65</sup> Koordinaten ca. 15.412165 44.108328
	Usal	
	Dikla	In der Umgebung von <i>Ṣirwāḥ</i> ( <i>Sawa</i> )
28	Obal	Yemen
	Abimael	Yemen?
	Scheba	Saba
29	Ofir	Heutiges Grenzgebiet Saudi-Arabien/Yemen
	Hawila	Haulan, zwei Stämme östlich und nordwestlich von <i>Ṣan‘ā</i> (Koordinaten ca. 15.57 43.77)
	Jobab	?
30	Mescha	?
	Sephar	?

Es ist bemerkenswert, welches Detailwissen über die dortigen Stämme offenbar in Juda bzw. beim Verfasser von Gen 10 existierte. Dies kann nur auf eine sehr gute Dokumentation von Wissen zurückgehen, das Weihrauchhändler aus dieser Region mit nach Jerusalem gebracht haben. Dabei ist Gen 10 kein singulärer Text. Ich möchte hier auf Ez 27 als einen weiteren Text, der ein detailliertes Wissen von Handelstätigkeiten der Phönizier enthält, verweisen. Einen solchen Text kann eigentlich nur eine Person schreiben, die in der Kommandozentrale der phönizischen Handelsgesellschaft – um es modern auszudrücken – tätig war. Ein „normaler“ Prophet verfügte sicherlich nicht über dieses Wissen, sondern musste es von irgendwo „abrufen“. Der wahrscheinlichste Aufbewahrungsort solchen Spezialwissens dürften königliche Archive gewesen sein, in denen man derartige Texte speicherte, um sie bei Bedarf heranziehen zu können.

<sup>65</sup> Zu voreisenzeitlichen Kulturen in diesem Raum vgl. Kallweit 1996.

Aber auch in den Fremdvölkersprüchen der Propheten findet sich reichlich Wissen aus fernen Regionen, das sicherlich nicht zum Allgemeinwissen gehörte. Hierzu muss man kontinuierlich und gründlich Informationen über Ereignisse im Ausland gesammelt haben. Vielfach sind die Informationen nicht allzu konkret, in manchen Fällen aber doch. Aber schon allein die Erwähnung eines recht fernen Landes wie z.B. Elam in einer Zeit, die noch nicht über moderne Kommunikationsmittel verfügte, ist bemerkenswert. Elam wird nicht nur in den Fremdvölkersprüchen erwähnt (s. unten). Es finden sich auch sonst recht genaue Informationen (Jes 11,11; 21,2; 22,6; Jer 25,25; Ez 32,24). Je näher ein Land an Israel bzw. Juda liegt, umso mehr Informationen gab es – was nicht wirklich überraschend ist. Hier gab es einen engeren Austausch als mit entfernteren Ländern, und angesichts der politischen Relevanz wurden alle Änderungen in diesen Gesellschaften an den Königshöfen jeweils genau beobachtet. Mündliche Informationen, die Diplomaten, Händler und sonstige Reisende mitbrachten, dürften entsprechend ausgewertet und schriftlich fixiert worden sein, wohl in der königlichen Verwaltung.

Folgende Länder sind in den Fremdvölkersprüchen belegt.<sup>66</sup>

	Babylonien	Assyrien	Philister	Moab	(Aram-) Damaskus	Kusch	Ägypten	Edom	Araber	Kedar	Phönizien	Ammon	Elam
Jesaja	13,1-14,23 ; 21,1-10	14,24-27; 30,27-33; 31,4-9	14,28-32; 20	15-16	17,1-6	18	19; 30; 1-7; 31; 1-3	21,11-12; 34	21,13-15	21,16-17	23		
Jeremia	50-51		47	48	49,23-27		46,2-28	49,7-22	49,28-33			49,1-6	49,34-39
Ezechiel			25,15-17	25,8-11			29-32	25,12-14			26-28	25,1-7	
Joel			4,4-8								4,4-8		
Amos			1,6-8	2,1-3	1,3-5			1,11-12			1,9-10	1,13-15	
Obadja								1					
Nahum		1-3											
Zeph		2,13-15	2,4-7	2,8-11		2,12						2,8-11	

<sup>66</sup> Wenn Juda und Israel in typischen Fremdvölkerkontexten auftauchen, sind sie hier nicht berücksichtigt.

Auch scheint es innerhalb der Schreibergruppe des Vorderen Orients Konventionen zur formalen Gestaltung von diversen Texten gegeben zu haben. Hierzu gehörten sicherlich typische Formeln, mit denen Vorgesetzte angesprochen werden mussten, um zumindest eine gewisse Aufmerksamkeit bei dem Adressaten zu erwecken. Aber es betrifft auch andere Bereiche. Die Annalen in Israel und Juda wurden ganz ähnlich abgefasst wie die assyrischen und babylonischen Chroniken<sup>67</sup> oder aber auch die tyrische Chronik.<sup>68</sup> Die Übereinstimmungen sind hier so frappierend, dass sie nicht zufällig sein können. An einem Vergleich der Annalen in 1 Kön 15 zu Abija und als Paralleltext die Babylonische Chronik zu Tiglat-Pileser III. soll dies verdeutlicht werden:

	1 Kön 15,1–8	Babylonische Chronik I
Jahr des Regierungsantritts in einer synchronistischen Chronik	1 Im 18. Jahr des Königs Jerobeam, des Sohnes Nebats, wurde Abija König über Juda	1 Im dritten Jahr des Nabu-nasir, des Königs von Babylon, 2 bestieg Tiglat-Pileser [III.] den Thron in Assyrien. 9 Im fünften Jahr des Nabu-nasir 10 bestieg Humbannikasch [I.] den Thron in Elam.
Dauer der Regierungszeit	2 und regierte drei Jahre zu Jerusalem.	12 Vierzehn Jahre regierte Nabu-nasir in Babylon.
Angabe zur Mutter <sup>69</sup>	Seine Mutter hieß Maacha, eine Tochter Abischaloms.	
Politische bzw. historische Ereignisse	6 Es war aber Krieg zwischen Rehabeam und Jerobeam ihr Leben lang. 7 Es war aber Krieg zwischen Abija und Jerobeam.	3 Im selben Jahr ging der König von Assyrien nach Akkad, 4 plünderte Rabbilu und Hamranu, 5 und führte die Könige von Schapazza weg. 6 Zur Zeit des Nabu-nasir 7 führte 6 Borsippa 7 feindliche Aktivitäten gegen Babylon durch, aber die Schlacht, die Nabu-nasir 8 gegen Borsippa durchführte, ist nicht schriftlich festgehalten.
(Verweis auf Annalen)	7 Was aber mehr von Abija zu sagen ist und	

<sup>67</sup> Vgl. hierzu Grayson 2000 sowie zu einer etwas ausführlicheren Diskussion der Parallelen zwischen der südlichen Levante und Mesopotamien Zwickel 2020, 31–44.

<sup>68</sup> Zwickel 2014, 81–92.

<sup>69</sup> Angaben zur Königsmutter sind eine jüdische Eigentümlichkeit und finden sich sonst nicht.

	1 Kön 15,1–8	Babylonische Chronik I
	alles, was er getan hat, siehe, das steht geschrieben in der Chronik der Könige von Juda.	
Tod	8 Und Abija legte sich zu seinen Vätern und sie begruben ihn in der Stadt Davids.	11 In seinem 14. Jahr wurde Nabu-nasir krank und starb in seinem Palast.
Notiz über Nachfolger	Und sein Sohn Asa wurde König an seiner statt.	13 Sein Sohn Nabu-nadin-zeri bestieg den Thron in Babylon.

Charakteristische Elemente in beiden Chroniken sind die Datierung an Hand einer synchronistischen Chronik, die Angabe zur Regierungszeit, kurze Angaben zu besonderen Aktivitäten des Königs, eine Notiz über seinen Tod und die Angabe seines Nachfolgers. Hier scheint ein gesamtorientalisches Formular vorzuliegen, das man auch in Jerusalem und / oder Samaria benutzte, aber mit eigenen Besonderheiten (z.B. im Südreich die Angabe der Mutter des Königs) abwandelte und ergänzte. Die Vermittlung des Wissens solcher Formulare gehörte sicherlich auch zur Ausbildung der Schreiber und der Beamten, und diese Ausbildung scheint im gesamten Alten Orient mit gewissen Abweichungen weitgehend gleich gewesen zu sein. Die judäischen oder israelitischen Beamten erhielten demnach eine ähnliche Ausbildung wie diejenigen in den aramäischen oder mesopotamischen Zentren.

Die biblischen Angaben über die einzelnen Könige enthalten immer einen lapidaren Schlusssatz: „Die übrige Geschichte des NN und alles, was er unternommen hat, das ist aufgeschrieben im Buch der Geschichte der Könige von Juda bzw. Israel“. Wie ein solcher Text ausgesehen hat, können wir sogar innerbiblisch an mindestens einer Stelle greifen, nämlich bei der Darstellung des Untergangs des Nordreichs mit zwei inneralttestamentlichen Überlieferungen (2 Kön 17,5–6 und 2 Kön 18,9–12):

<p>2 Kön 17,5–6</p> <p>5 וַיַּעַל מֶלֶךְ־אַשּׁוּר בְּכָל־הָאָרֶץ וַיַּעַל שְׁמֶרֹן וַיֵּצֵר עָלָיו שְׁלֹשׁ שָׁנִים:</p> <p>Und der König von Assur zog herauf in das ganze Land und zog herauf nach Samaria und belagerte es drei Jahre lang.</p> <p>6 בַּשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִית לְהוֹשֵׁעַ לְכַד מֶלֶךְ־אַשּׁוּר אָת־שְׁמֶרֹן</p> <p>Im 9. Jahr des Hoschea nahm der König von Assur Samaria ein</p> <p>וַיִּגְלַל מֶלֶךְ־אַשּׁוּר אֶת־יִשְׂרָאֵל אֲשׁוּרָה וַיֵּשֶׁב אֹתָם בְּחָלַח וּבְחַבּוּר וְנָהָר גּוּזָן וְעַרְי מְדִי:</p> <p>und führte Israel ins Exil nach Assur und ließ sie wohnen in Halach und am Habur, dem Fluss von Gozan, und in den Städten Mediens.</p>	<p>9</p> <p>10</p> <p>11</p>	<p>2 Kön 18,9–11<sup>70</sup></p> <p>וַיְהִי בַשָּׁנָה הָרְבִיעִית לְמֶלֶךְ חִזְקִיָּהוּ הִיא הַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית לְהוֹשֵׁעַ בֶּן־אֵלָה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל עָלָה שַׁלְמַנְאֶסֶר מֶלֶךְ־אַשּׁוּר עַל־שְׁמֶרֹן וַיֵּצֵר עָלָיו:</p> <p>Es geschah im 4. Jahr des Königs Hiskia – das ist das 7. Jahr des Hoschea, des Sohnes Elas, des Königs von Israel –, da zog herauf Salmanassar, der König von Assur, nach Samaria und belagerte es.</p> <p>וַיִּלְכְּדָהּ מִקְצֵה שְׁלֹשׁ שָׁנִים בַּשָּׁנָה־שִׁשִּׁשׁ לְחִזְקִיָּהוּ הִיא שְׁנַת־תִּשְׁעָה לְהוֹשֵׁעַ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל נִלְכְּדָה שְׁמֶרֹן:</p> <p>Und er nahm es ein am Ende von 3 Jahren im 6. Jahr des Hiskia – das ist das 9. Jahr des Hoschea, des Königs von Israel – da nahm er es ein.</p> <p>וַיִּגְלַל מֶלֶךְ־אַשּׁוּר אֶת־יִשְׂרָאֵל אֲשׁוּרָה וַיִּנְחָם בְּחָלַח וּבְחַבּוּר וְנָהָר גּוּזָן וְעַרְי מְדִי:</p> <p>Und der König von Assur führte Israel ins Exil nach Assur und er siedelte sie an in Halach und am Habur, dem Fluss von Gozan, und in den Städten Mediens.</p>
---	------------------------------	---

Deutlich sind die sprachlichen Parallelen zwischen beiden Fassungen, aber auch die Unterschiede. Es ist zwar nicht auszuschließen, dass derselbe Autor die relevanten Daten noch einmal mit anderen Worten wiederholt hat. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass es zur Abfassung von historischen Kurzberichten einen Kanon wichtiger, auf jeden Fall festzuhaltender Informationen gab. Träfe dies zu, dann hätten wir hier somit zwei Parallelberichte aus unterschiedlichen „Büchern der Könige“, in denen alle wichtigen historischen Sachverhalte festgehalten wurden. Solche Aufzeichnungen sollten dazu dienen, bei Unklarheiten noch einmal verbindlich Sachverhalte nachlesen zu können. Dass es solche Parallelüberlieferungen gab, zeigen eindrücklich assyrische Texte, die historische Sachverhalte beschreiben, aber uns in unterschiedlichen Fassungen erhalten geblieben sind. Aus den vielen möglichen Parallelüberlieferungen soll hier auf die kürzere und

<sup>70</sup> Der nachfolgende V. 12 ist eine Wertung, warum es zu dem Untergang Israels kam.

längere Darstellung von Sanheribs drittem Feldzug verwiesen werden, der für die Geschichte Judas von großer Relevanz ist:<sup>71</sup>

Ausführliche Fassung	Kürzere Fassung
Luli, den König von Sidon, warf die Furcht vor dem Schreckensglanz meiner Herrschermacht nieder, und er floh in die Ferne, mitten in das Meer, und er trat ab. Die Städte Groß-Sidon, Klein-Sidon, Bit Zitti, Sarepta, Mahallibu, Usu, Achsib, Akko, seine Festungsstädte, seine ummauerten Orte, Stätten des Weidens und Tränkens, seine Stützpunkte warf die Furchtbarkeit der Waffe meines Herrn Assur nieder, so dass sie sich meinen Füßen unterwarfen. Tubalu setzte ich auf den königlichen Thron über sie und legte ihm Tribut und Abgabe an meine Herrschaft Jahr für Jahr immerwährend auf.	Und Luli, der König von Sidon, vermied den Kampf mit mir. Nach Jadnana, das mitten im Meer liegt, floh er und suchte dort Zuflucht. Im selben Jahr trat er angesichts der Furchtbarkeit der Waffe Assurs ab. Tubalu setzte ich auf seinen königlichen Thron und legte ihm Tribut an meine Herrschaft auf.
[Liste der erhaltenen Tribute aus der südlichen Levante]	
[Feldzug gegen Zidka von Aschkelon]	
[Feldzug gegen Padi von Ekron]	
Von Hiskia von Juda, der sich meinem Joch nicht unterworfen hatte, belagerte und eroberte ich 46 seiner Festungsstädte, ummauerte Orte und kleine Ortschaften in ihrer Umgebung ohne Zahl, indem ich Dämme aufführte und Mauerbrecher heranbrachte, mit Infanteriekampf, Minen, Breschen und Sturmleitern. 200.150 Menschen, klein und groß, männlich und weiblich, Pferde, Maultiere, Esel, Kamele, Rinder und Kleinvieh ohne Zahl holte ich daraus heraus und rechnete sie zur Beute. Ihn selbst schloss ich wie einen Käfigvogel in Jerusalem, seiner Königsstadt, ein. Befestigungen legte ich ringsum gegen ihn an und verleidete ihm das Herausgehen aus dem Tor seiner Stadt. [Es folgen weitere Angaben zu diesem Feldzug und eine Beuteliste.]	Ich plünderte das weite Gebiet des Landes Juda. Den widersetzlichen und hochmütigen Hiskia, seinem König, unterwarf ich meinen Füßen.

<sup>71</sup> Ich folge in der Textwiedergabe weitgehend (mit kleinen sprachlichen Vereinfachungen) Weipert 2010, 329–334.

Vergleicht man die beiden Fassungen, so ist die kürzere nicht einfach eine gekürzte Fassung der längeren, bei der einige Sachverhalte gestrichen wurden. Vielmehr ist es eine eigene und unabhängige Version, wobei die kürzere Fassung auch Sachverhalte enthalten kann, die sich in der längeren Fassung nicht finden (z.B. die konkrete Angabe von Jadnana als Fluchtort von Luli).

2 Kön 17,5–6 bzw. 18,9–11 dürften demnach ebenfalls zwei unterschiedliche Fassungen sein, auf die die Redaktoren des Deuteronomistischen Geschichtswerks zurückgegriffen haben. Da sich 2 Kön 17,5–6 im Kontext der Beschreibung der Geschichte des Nordreichs findet, 2 Kön 18,9–11 dagegen im Kontext der Geschichte des Südreichs, dürfte die eine Fassung in Israel, die andere in Juda entstanden sein. Damit hätte es für wichtige Ereignisse der Geschichte jeweils eine recht umfangreiche und ausführliche Überlieferung sowohl in Juda als auch in Israel gegeben. In beiden Reichen wurden am Königshof für die eigene Geschichte relevante Dinge festgehalten, um ggfs. in späteren Zeiten darauf zurückgreifen zu können.

Eine kleine weitere biblische Notiz kann die „Geheimdiensttätigkeit“ der Beamten und ihre schriftliche Dokumentation noch weiter beleuchten. In 2 Kön 19,36 wird berichtet, dass Sanherib von Jerusalem nach Ninive zurückkehrte und dort blieb. In V. 37 folgt nun eine wichtige Information:

וַיְהִי הוּא מְשַׁתְּחֵהוּ בַּיַּת נִסְרוֹךְ אֱלֹהֵי וְאֲדֹרְמֶלֶךְ וְשָׂרְאֶצֶר הַכְּהֵן בְּחֹר וְהֵמָּה נִמְלְטוּ אֶרֶץ אַרְרָט וַיִּמְלֹךְ אֶסְרָח־בֶּדֶן בֶּן תַּחֲתָיו:

Und es geschah, als er im Tempel des Nisroch, seines Gottes, kultisch tätig war, da erschlugen ihn Adrammelek und Sarezer mit dem Schwert und sie entkamen in das Land Ararat/Urartu. Da wurde Asarhaddon, sein Sohn, König an seiner Statt.

Solche Informationen wird man in Jerusalem von Gesandten oder Händlern erfahren haben. Wieder sind einige Punkte wichtig, die dokumentiert werden: Der Ort des Anschlags, die Namen der Täter und der Fluchtort. Für eine spätere Zeit konnten diese Informationen u.U. wichtig sein, etwa wenn einer der beiden Täter selbst den Königsthron in späterer Zeit beansprucht hätte. So besaß man gewissermaßen ein Dossier mit persönlichen Daten von Personen, die irgendwann noch einmal wichtig werden konnten. Interessanterweise wissen wir die Namen

der beiden Mörder nur aus dem Alten Testament. In assyrischen Quellen sind sie bisher nicht überliefert.

Eine weitere „Geheimdiensttätigkeit“ wird in den Königsbüchern sogar konkret erwähnt. 2 Kön 20,12–19 berichtet, dass eine babylonische Gesandtschaft, abgesandt von Merodach-Baladan / Marduk-apla-iddina II., nach Jerusalem kam. Er war zwei Mal babylonischer König: einmal von 721 bis 710 v.Chr., wurde aber dann von Sargon II. besiegt, und noch einmal für 9 Monate im Jahr 703 v.Chr., als sich Babylon von Assyrien befreien konnte, bevor es von Sanherib besiegt wurde. Eine Gesandtschaft von Babylon nach Jerusalem zu schicken macht eigentlich nur Sinn, wenn Marduk-apla-iddina II. eine antiassyrische Koalition mit Juda schließen wollte. Wollte man einen Koalitionspartner haben, so musste man die militärische und ökonomische Potenz des Partners prüfen – zumal bei der Distanz zwischen Babylon und Juda, die nicht unbedingt für gute und regelmäßige diplomatische Kontakte spricht. Beide Reiche lagen am jeweils entgegengesetzten Ende des assyrischen Einflussgebietes. Die babylonische Gesandtschaft sollte wohl dazu dienen, das mögliche Potential einer Kooperation auszuloten. Kontakte zu einem Königtum am anderen Ende des assyrischen Herrschaftsbereiches waren für die Babylonier sehr interessant, weil bei einem möglichen Aufstand in Juda assyrische Truppen in der Levante gebunden wurden. Dies ermöglichte es den Babyloniern, im Osten ungehinderter agieren zu können. Umgekehrt galt natürlich dasselbe. Ein babylonischer Aufstand band assyrische Truppen im Osten, so dass Juda leichter seine Tributzahlungen an Assyrien einstellen konnte. Eine mögliche finanzielle Unterstützung der Babylonier konnte billiger sein als die hohen Tributzahlungen an die Assyrer.

Das Alte Testament stellt Hiskia, der die babylonische Gesandtschaft empfing, höchst naiv dar, denn

וַיִּשְׂמַע עֲלֵיהֶם חִזְקִיָּהוּ וַיֵּרָאם אֶת-קַל-בַּיִת נְכֹתָה אֶת-הַכֶּסֶף וְאֶת-הַזָּהָב וְאֶת-הַבְּשָׂמִים וְאֶת | שְׁמֵן הַטּוֹב וְאֶת בַּיִת כְּלָיו  
וְאֶת כָּל-אֲשֶׁר נִמְצָא בְּאֻצְרוֹתָיו לֹא-הָיָה דָבָר אֲשֶׁר לֹא-הָרְאָם חִזְקִיָּהוּ בְּבֵיתוֹ וּבְכָל-מְמַשְׁלָתוֹ:

„Hiskia freute sich darüber und ließ sie sehen das ganze Schatzhaus, das Silber und das Gold, die Spezereien und das gute Öl, das ganze Zeughaus und alles, was in seinen Vorratslagern war. Nichts gab es, was Hiskia sie nicht sehen ließ in seinem Palast und in seiner ganzen Residenz“ (2 Kön 20,13).

Anschließend wird berichtet, dass Jesaja den Hiskia gefragt habe, wer denn da gekommen sei und was sie gesehen hätten. Hiskia gab ihm ebenfalls bereitwillig Auskunft. Jesaja scheint von so viel Naivität wirklich geplättet gewesen zu sein und kündigte eine Eroberung des Palastes durch die Babylonier an. Wer einen Palast, seinen Grundriss sowie den Reichtum der Lagerräume einem potentiellen Verbündeten oder aber auch einem potentiellen Gegner so offenherzig zeigt, muss sich nicht wundern, wenn man dann eines Tages erobert und geplündert wird. Hier lag eine Kriegslist vor, und die babylonischen Gesandten werden ihre Aufzeichnungen gemacht haben. Es ist durchaus vorstellbar, dass Jahrzehnte später Nebukadnezar bei der Eroberung Jerusalems auf solche Aufzeichnungen zurückgreifen konnte und hier wichtige Hinweise fand, wie man die Stadt am besten anzugreifen habe.

All dies sind in meinen Augen sinnvolle Spekulationen, die aber letztendlich nie bewiesen werden können, weil man nie die auf Papyrus festgehaltenen Angaben der „Geheimdienste“ finden wird. Angesichts der uns im Alten Testament überlieferten detaillierten Informationen zu bestimmten Bereichen halte ich die Spekulationen aber durchaus für angebracht. Sie bieten so eine recht konkrete Vorstellung von der Tätigkeit der Schreiber in vorexilischer Zeit. Als Exegeten müssen wir uns das Wissen der Menschen in der Antike immer wieder spekulativ erschließen, weil uns in vielen Fällen die Quellen fehlen. Vielleicht helfen diese Überlegungen, die Wissensanreicherungen in biblischer Zeit wenigstens etwas zu erschließen.

# Literaturverzeichnis

- Abu Taleb, M., 1985, The Seal of *płty ben m's* the *mazkīr*, ZDPV 101, 21–29
- Avigad, N. / Sass, B., 1997, Corpus of West Semitic Stamps Seals, Jerusalem
- Avigad, N., 1980, The Chief of the Corvée, IEJ 30, 170–173
- Borger, R., 1975, Handbuch der Keilschriftliteratur. Band III: Inhaltliche Ordnung der sumerischen und akkadischen Texte. Anhang: Sekundärliteratur in Auswahl, Berlin / New York
- Burke, A. et al., 2010, Egyptians in Jaffa: A Portrait of Egyptian Presence in Jaffa during the Late Bronze Age, NEA 73, 2–30
- da Riva, R., 2020, The Nabonidus Inscription in Sela (Jordan). Epigraphic Study and Historical Meaning, Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie 110, 176–195
- Dalley, S. / Goguel, A., 1997, The Sela' Sculpture: A Neo-Babylonian Rock-Relief in Southern Jordan, ADAJ 41, 169–176
- Dalley, S., 1984, Appendix A: The Cuneiform Tablet from Tell Tawilan, Levant 16, 19–22
- , 1995, The Cuneiform Tablet, in: Chr.-M. Bennett / P. Bienkowski, Excavations at Tawilan in Southern Jordan, Oxford, 67–68
- Deutsch, R., 2015, Ten Unrecorded Hebrew Fiscal Bullae, in: M. Lubetski / E. Lubetski (Hgg.), Recording New Epigraphic Evidence. Essays in Honor of Robert Deutsch on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday, Jerusalem, 51–61
- Dietrich, M. / Loretz, O. / Sanmartín, J., 1995, The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places (KTU: second, enlarged edition), (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 8), Münster
- Donner, H. / Röllig, W., <sup>3</sup>1973, Kanaanäische und aramäische Inschriften. Band II: Kommentar, Wiesbaden
- Dubovský, P., 2006, Hezekiah and the Assyrian Spies: Reconstruction of the Neo-Assyrian Intelligence Services and Its Significance for 2 Kings 18–19 (Biblica et Orientalia 49), Rom
- Dueck, D., 2013, Geographie in der antiken Welt, Darmstadt
- Fischer-Elfert, H.-W., 1983, Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I. Textzusammenstellung (Kleine Ägyptische Texte), Wiesbaden
- , 1986, Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I. Übersetzung und Kommentar (Ägyptologische Abhandlungen 44), Wiesbaden
- Goren, Y. / Finkelstein, I. / Na'aman, N., 2004, Inscribed in Clay. Provenance Study of the Amarna Letters and other Ancient Near Eastern Texts (Tel Aviv University Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology Monograph Series 23), Tel Aviv
- Grayson, A.K., 2000, Assyrian and Babylonian Chronicles, Winona Lake
- Hachmann, R., 1982, Die ägyptische Verwaltung in Syrien während der Amarnazeit, ZDPV 98, 17–49
- Heide, M., 2015, Some Notes on the Epigraphical Features of the Phoenician and Hebrew Fiscal Bullae, in: M. Lubetski / E. Lubetski (Hgg.), Recording New Epigraphic Evidence. Essays in Honor of Robert Deutsch on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday, Jerusalem, 63–77
- Hengel, M., 1983, Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte, ZDPV 99, 147–183
- Herzog, Z., 1992, Administrative Structures in the Iron Age, in: A. Kempinski / R. Reich (Hgg.), The Architecture of Ancient Israel from the Prehistoric to the Persian Periods, Jerusalem, 223–230
- Horowitz, W. / Oshima, T./Sanders, S.L., <sup>2</sup>2018, Cuneiform in Canaan. The Next Generation, University Park, PA
- Janowski, B. / Wilhelm, G. (Hgg.), 2004–2020, Texte aus der Umwelt des Alten Testament. Neue Folge I–IX, Gütersloh
- Kaiser, O. (Hg.), 1982–2001, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I–IV, Gütersloh
- Kallweit, H., 1996, Neolithische und bronzezeitliche Besiedlung im Wadi Shar, Republik Jemen. Eine Untersuchung auf der Basis von Geländebegehungen und Sondagen (Diss. Masch.), Freiburg
- Lanfranchi, G.B. / Parpola, S., 1990, The Correspondence of Sargon II, Part II. Letters from the Northern and Northeastern Provinces (State Archives of Assyria V), Helsinki
- Lemaire, A., 1981, Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël (OBO 39), Fribourg / Göttingen

- Mazar, A., 2006, *Excavations at Tel Beth-Shean 1989–1996. Volume 1: From the Late Bronze Age IIB to the Medieval Period*, Jerusalem
- Mazar, E. / Ben-Arie, R.L. 2015, *Hebrew and Non-Indicative Bullae*, in: Ders., *The Summit of the City of David. Excavations 2005–2008. Area G (Final Reports Volume 1)*, Jerusalem, 299–362
- Mettinger, T.N.D., 1971, *Solomonic state officials. A study of the civil government officials of the Israelite monarchy (= Coniectanea Biblica 5)*. Stockholm
- Keel, O., 1995, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina / Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung (OBO.SA 10)* Fribourg / Göttingen
- Parpola, S., 1987, *The Correspondence of Sargon II, Part I. Letters from Assyria and the West (State Archives of Assyria I)*, Helsinki
- Reich, R., 2011, *Excavating the City of David. Where Jerusalem's History Began*, Jerusalem
- , 2012, *A Fiscal Bulla from City of David*, Jerusalem, IEJ 62, 200–205
- Renz, J., 1995a, *Die althebräischen Inschriften. Teil 1. Text und Kommentar*, in: Ders. / Röllig, W., *Handbuch der althebräischen Epigraphik Band I*, Darmstadt
- , 1995b, *Die Althebräischen Inschriften. Teil 2. Zusammenfassende Erörterungen, Paläographie und Glossar (HAE II/1)* Darmstadt
- , 1997, *Schrift und Schreibertradition. Eine paläographische Studie zum kulturgeschichtlichen Verhältnis von israelitischem Nordreich und Südreich (ADPV 23)*, Wiesbaden
- Rüterswörden, U., 1985, *Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu šr und vergleichbaren Begriffen (BWANT 117)*, Stuttgart et al.
- , 2013, *Art. Verwaltung*, WiBiLex (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14732/>; letzter Zugriff: 05.05.2023)
- Sass, B., 1988, *The Genesis of the Alphabet and its Development in the Second Millennium B.C. (Ägypten und Altes Testament 13)*, Wiesbaden
- Schipper, B.U., 2005, *Die Erzählung des Wenamun. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion (OBO 209)* Fribourg / Göttingen
- Schreiner, J., 1971, *Formen und Gattungen im Alten Testament*, in: Ders., *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg, 194–231
- Sonnabend, H., 2007, *Die Grenzen der Welt. Geographische Vorstellungen der Antike*, Darmstadt
- Vita, J.-P., 2015, *Canaanite Scribes in the Amarna Letters (AOAT 406)*, Münster
- Weippert, M., 2010, *Historisches Textbuch zum Alten Testament (Grundrisse zum Alten Testament 10)*, Göttingen
- Wimmer, S., 1995, *Hieratische Paläographie der nicht-literarischen Ostraka der 19. und 20. Dynastie (Ägypten und Altes Testament 28/1.2)*, Wiesbaden
- , 2008, *Palästinisches Hieratisch. Die Zahl- und Sonderzeichen in der althebräischen Schrift (Ägypten und Altes Testament 75)*, Wiesbaden
- Winderbaum, A., 2015, *The Iconic Seals and Bullae of the Iron Age*, in: E. Mazar, *The Summit of the City of David. Excavations 2005–2008. Area G (Final Reports Volume 1)*, Jerusalem, 363–419
- Zwickel, W., 2003, *Kommunikation und Kommunikationsmöglichkeiten im alten Israel auf Grund biblischer und außerbiblischer Texte*, in: A. Wagner (Hg.), *Bote und Brief. Sprachliche Systeme der Informationsübermittlung Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit (Nordostafrikanisch/Westasiatische Studien 4)*, Frankfurt et al., 113–123
- , 2004, *Kommunikationsmöglichkeiten im alten Israel: Ein Beitrag zu den Rahmenbedingungen der Verschriftlichung biblischer Texte*, in: F. Hartenstein et al. (Hgg.), *Schriftprophetie. FS J. Jeremias, Neukirchen-Vluyn*, 459–480
- , 2014, *Die tyrische Königsliste und die Annalenangaben des Alten Testaments*, in: T. Wagner et al. (Hgg.), *Text – Textgeschichte – Textwirkung (AOAT 419)*, Münster 81–92
- , 2020, *Perspectives on the Future of Biblical Historiography*, in: I. Kalimi (Hg.), *Writing and Rewriting History in Ancient Israel and Near Eastern Cultures*, Wiesbaden, 31–44

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Zitadelle von Hazor, Stratum VIII. Die sechs Schreiberkammern sind rechts vom Statthalterpalast (Building 3235)
- Abb. 2: Stadtanlage von Samaria, 9. Jh. v.Chr. Die Schreiberkammern sind bei Nr. 3 am westlichen Rand der Stadtanlage
- Abb. 3: Postuliertes Verwaltungsgebiet des für den Bereich von Galiläa bis zur Nordgrenze des ägyptischen Einflussgebietes unter Ramses II. zuständigen ägyptischen Beamten, © W. Zwickel

# 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.<sup>1</sup> 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:

---

<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup> 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.).<sup>4</sup> 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).<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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 kultisch-religiösen

---

<sup>2</sup> Übersetzung: Gertz 2018, 27.

<sup>3</sup> „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 <sup>2</sup>1981, 109. Zum unpolemischen Charakter von Gen 1,14–18 vgl. auch Gertz 2009, 147f.

<sup>4</sup> Vgl. Koch 1983, 746f., mit Verweisen auf weitere Belege.

<sup>5</sup> Vgl. Gertz 2018, 55.

<sup>6</sup> 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 <sup>2</sup>1981, 104–106) gespiegelt.

Verbindung JHWHs zur Sonne, so die These v.a. O. Keels,<sup>7</sup> 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,<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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 mehr betreten können, weil die Herrlichkeit JHWHs (*kēbôd jhwh*) den Raum erfüllt (*ml*). Insofern dürfte die Formulierung in V.11 mit *‘ārāpæl* („Wolkendunkel“) den

---

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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 31 auf und es ist zweifelhaft, ob sich hier auf literarkritischem Wege eine ältere, womöglich vorexilische Version erheben lässt. Vgl. Mathys 1994, 52 mit Anm. 9.

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 (*‘āṣṣāpael*) verborgener (Wetter-)Gott<sup>10</sup> 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<sup>e</sup>bîr* 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“ kontrastierender<sup>11</sup> 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 gemacht<sup>12</sup> 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.

---

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

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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).

An dieser Stelle soll nicht der gesamte V.53a besprochen werden,<sup>13</sup> sondern lediglich derjenige Teil, der von der Sonne handelt. O. Keel rekonstruiert eine Vorlage, die einige Eingriffe in den griechischen Text aufweist:<sup>14</sup> 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.“<sup>15</sup> 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 οὐρανῷ mit „vom Himmel her“ statt „im/am Himmel“. Letzteres ist problematisch, da ἐν οὐρανῷ 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,<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> Wird der Akkusativ der LXX ἥλιον ernst genommen, dann bietet sie hier eine schöpfungstheologische Aussage, die nah bei Ps 19,5b steht: *laššæmæš šām ’ohæl 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–

<sup>13</sup> Vgl. die Zusammenfassung der Diskussion bei Rösel 2009, 406–410, 410–415.

<sup>14</sup> Vgl. zum Folgenden Keel 2007, 268f.

<sup>15</sup> Keel 2007, 269.

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

<sup>17</sup> Vgl. Rösel 2009, 410–412.

5) und ist zugleich „emblem and guarantor of the cosmic order“.<sup>18</sup> 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 (...).“<sup>19</sup> 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).<sup>20</sup> Ein Beleg für ein ursprüngliches Sonnenheiligtum in Jerusalem ist LXX III Reg 8,53a demzufolge nicht,<sup>21</sup> vielmehr ist zu vermuten, dass der vorliegende Text der LXX die zunehmende Bedeutung der Sonne seit der hellenistischen Zeit spiegelt.<sup>22</sup>

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.<sup>23</sup> Der Text verbindet zum einen Leben und Wohlergehen des Königs (in der Überschrift wiederum Salomo) mit dem Bestand der Sonne (und des Mondes):

Er bleibe<sup>24</sup> vor der Sonne und vor dem Mond von Geschlecht zu Geschlecht (V.5).  
Sein Name möge ewig sein, vor der Sonne sprosse<sup>25</sup> sein Name (V.17).

---

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> Rösel 2009, 414.

<sup>20</sup> Vgl. Gordon 1999, 399, mit Beispielen.

<sup>21</sup> „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.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> Die Belege sind insgesamt indes eher spärlich. So konstatiert Tubach 2014, 238, dass es zur Rezeption der *š<sup>e</sup>dāqāh*-Tradition keiner Solarisierung bedurft habe.

<sup>24</sup> C. App. BH (LXX): *ʾrk hif*.

<sup>25</sup> Vgl. <sup>18</sup>Ges., s.v. ׀ג.

Zum anderen ist der Psalm durch das Thema „Gerechtigkeit“ (*mišpāt* und *š<sup>e</sup>dāqāh/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 toposhaf-ten Gerechtigkeitsthema, das bereits im Codex Hammurabi die besondere Ver-pflichtung des Königs den Armen bzw. Schwachen gegenüber anspricht (CH Pro-log I, 35–49). Gegenüber anderen Positionen, die in Ps 72 einen vorexilischen Krönungshymnus erkennen,<sup>26</sup> 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.“<sup>27</sup> 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.“<sup>28</sup>

Gleichwohl ist das Thema der Sonne auch im vorexilischen Juda nicht ganz un-bekannt. 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 (*Imk*). O. Lipschits zufolge ist ihr Erscheinen unmittelbar mit der assyrischen Hegemonie über Juda verbun-den: „The stamping of *Imk* on storage-jar handles should, therefore, be viewed as part of the new economic and administrative system that began in Judah under

---

<sup>26</sup> Z.B. Arneht 2000, 96–108, der einen neuassyrischen Hintergrund des Psalms vermutet.

<sup>27</sup> Loretz 2003, 431.

<sup>28</sup> Ebd.

the rule of the Assyrians, with their encouragement and perhaps pressure to increase agricultural production in order to meet the annual quotas of tribute that it was required to pay to the empire.<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup>

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 22f gerechnet.<sup>31</sup> Zunächst ist festzuhalten, dass die Verbindungen von Pferden (*sûsîm...laššæmæš*) und Streitwagen (*markebôt haššæmæš*) jeweils mit der Sonne im Alten Testament sonst nicht begegnen<sup>32</sup> 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 Einrichtung,

---

<sup>29</sup> Lipschits 2021, 131f.

<sup>30</sup> Vgl. Lauber 2013.

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> Lipiński 1999, 765, sieht den „feurigen Wagen mit feurigen Pferden“ (*rækæb 'eš wæsûsêj 'eš*), der Elija und Elischa in 2.Kön 2,11(ff) trennt, ehe Elija dann ein „Sturmwind“ (*s'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 wærækæb 'eš*), entgegensteht. Vgl. Galling 1956, 145–148, der an aramäischen Einfluss denkt (*rkb'î*). Zu bedenken wäre auch, dass der „Sturmwind“ in 2.Kön 2,11 (vgl. auch Jes 29,6, zusammen mit *qôl gādôl*, *sûpāh* und *'eš*) nicht in solare Zusammenhänge führt.

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.<sup>33</sup> Insofern läge ein der oben skizzierten Thematik der Flügelsonne auf den *Imlk*-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,<sup>34</sup> 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.“<sup>35</sup> Dieser einfachen, von J. Tubach formulierten, Regel nachgehend, führen die Spuren tatsächlich erst in die hellenistisch-römische Zeit.<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> Das Astronomische Buch knüpft zum einen an den pries-

---

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

<sup>34</sup> So auch Niehr 1990, 147f.

<sup>35</sup> Tubach 2014, 242.

<sup>36</sup> Vgl. Stern 2001, 3.

<sup>37</sup> Diese Texte sind unter dem Siegel 4QEnastr<sup>a-d</sup> (= 4Q208–211) veröffentlicht: Milik 1976. Auch der im Äthiopischen Henoch überlieferte Text ist nicht vollständig und zudem in seinem Aufbau

terschriftlichen Schöpfungsbericht an, indem die Sonne als „großes Licht“ bezeichnet wird (LXXII 4),<sup>38</sup> 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 (=  $52 \times 7$  Tage nach dem Schema einer schöpfungsgemäßen Sieben-Tage-Woche mit dem Ziel der Sabbatfeier) Tage ergeben.<sup>39</sup> So schließt die Beschreibung des ganzjährigen Sonnenlaufs in LXXII 32: „Und das Jahr umfasst genau dreihundertvierundsechzig Tage.“<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup>

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<sup>a</sup> u.a.<sup>42</sup> Die vorliegende Evidenz könnte darauf hindeuten,

---

gestört. Das Werk bzw. seine ältesten Teile stammen wahrscheinlich aus dem 2. Jh. und es enthält die bislang genauesten kalendarischen Ausführungen des Judentums vor der Zeitenwende. Zu Einleitungsfragen s. Uhlig 1984, 635–637; Albani 1994, 38–41.

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

<sup>39</sup> Vgl. Albani 1994, 49–51.

<sup>40</sup> Übersetzung: Uhlig 1984, 643.

<sup>41</sup> Übersetzung: Berger 1981, 326, mit weiteren Parallelen.

<sup>42</sup> 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].“<sup>43</sup> 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,<sup>44</sup> 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.“<sup>45</sup> Die Serie MUL.APIN zielt dabei letztlich als „idealer (360-Tage-)Kalender“ auf die Verlässlichkeit der nach den astronomischen Ausführungen folgenden Omina,<sup>46</sup> während das Astronomische Buch auf das Ideal der Sabbatheiligung fokussiert, die ja mit dem fixen kalendarischen System der 360+4 Tage gegeben ist.<sup>47</sup> Wenngleich MUL.APIN in Bezug auf astronomische Beobachtungen deutlich differenzierter ist als das Astronomische Buch,<sup>48</sup> so kommt dem Sonnumlauf 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.<sup>49</sup>

---

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

<sup>44</sup> Vgl. Watson / Horowitz 2011, 6f.

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

<sup>46</sup> Vgl. Watson / Horowitz 2011, 121f.

<sup>47</sup> Vgl. Albani 1994, 189.

<sup>48</sup> Vgl. Uhlig 1984, 635.

<sup>49</sup> 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 Kislew 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.<sup>50</sup>

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.“<sup>51</sup> 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“<sup>52</sup> 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.

---

<sup>50</sup> Übersetzung: W.G. Lambert 1994, z.St.

<sup>51</sup> Gertz 2009, 155 (kursiv dort).

<sup>52</sup> 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 1. 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.“<sup>53</sup> Interessanterweise bilden die Synagogen von Hamat Tiberias, Bet Alpha und Sepphoris (3.–5. Jh. n.Chr.) auf ihren Fußbodenmosaiken jeweils den Sonnenwagen des *Sol Invictus*<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup> Die Verbindung von Sonne und höchstem Richteramt ist in der Tat ein wichtiges Motiv in der gesamten altorientalischen Tradition,<sup>56</sup> doch insbesondere der Zodiak weist auf einen eher kalendarischen Hintergrund der Abbildung, da der das astronomi-

---

<sup>53</sup> Stern 2001, 45.

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

<sup>55</sup> Vgl. Stähli 1985, 50. S. auch o. Anm. 21.

<sup>56</sup> Vgl. zusammenfassend Ossendrijver 2009, 57.

sche Jahr beschreibende Tierkreis bereits seit achämenidischer Zeit in Babylonien vor allem zur Erstellung von Horoskopen diente.<sup>57</sup> So könnte man angesichts des ikonographischen Kontexts auf den Mosaikfußböden, jeweils mit Toraschrein und Menorot (s. Abb. 1 und 2),<sup>58</sup> 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 (adaptierende<sup>59</sup>) Akzeptanz des Julianischen Kalenders oder sogar eine bekenntnis-hafte 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

<sup>57</sup> Vgl. Ossendrijver 2009, 64f.

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

<sup>59</sup> 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
- Arneth, 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 / Pesachim / Šeqalim*, Berlin
- Gordon, R.L., 1999, *Art. Helios*, <sup>2</sup>DDD, 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. מוֹעֵד* 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 theologischesgeschichtliche 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*, <sup>2</sup>DDD, 764–768
- Lipschits, O., 2021, *Age of Empires. The History and Administration of Judah in the 8<sup>th</sup>–2<sup>nd</sup> 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-kananäischen 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 Jahweglauben 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, 2<sup>nd</sup> Century BCE to 10<sup>th</sup> 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

# *Terra sancta*

## Karten als Medien des Wissenstransfers

*Michael Pietsch*

### **I. Kulturwissenschaftliche Vorüberlegungen**

Wissen kann in unterschiedlichen Medien gespeichert und weitergegeben werden. Neben Texten und Bildern besitzen Karten eine wichtige Funktion für die Wissensvermittlung. Frühneuzeitliche Atlanten beispielsweise firmieren als ‚enzyklopädische Wissenstheater‘, die das Weltwissen ihrer Zeit kartographisch zur Darstellung bringen.

„Atlanten stellen in methodischer Form dem traditionellen, ursprünglich oral geprägten rhetorischen Topos-Wissen, aber auch dem mittelalterlichen, vor allem schriftgebundenen Modell der Enzyklopädie eine kartographisch-visuelle Form der Anordnung von Wissen zur Seite, die explizit mit einer Aufforderung zur imaginierenden Aktualisierung verbunden ist.“<sup>1</sup>

Karten visualisieren räumliche Beziehungen und Strukturen und reproduzieren sie in verkleinerter und abstrahierter Form. Sie stellen Zeichenverbundsysteme dar, die indexikalische, ikonische und symbolische Elemente verknüpfen und auf diese Weise sowohl Raumordnungen herstellen als auch territoriale Räume ‚lesbar‘ und damit einer sozialen Praxis zugänglich machen. Zwar ist Raum immer nur perspektivisch erfahrbar, jede menschliche Erfahrung ist jedoch räumlich konstituiert, „weil die Welt nur im Distanz- und Standorterleben gegeben ist“.<sup>2</sup> Mit Maurice Merleau-Ponty kann daher gesagt werden, dass der erfahrene, ‚gelebte‘ Raum und der euklidische, physikalisch-metrische Raum durchgängig aufeinander bezogen sind.<sup>3</sup> Für die kartographische Praxis bedeutet dies, dass der reziproke Verweiszusammenhang zwischen der ‚Repräsentation des (physikali-

---

<sup>1</sup> Dünne 2009, 60.

<sup>2</sup> Günzel 2006, 113.

<sup>3</sup> Vgl. Merleau-Ponty 2003, 275–317.

schen) Raums‘ und den sozial und symbolisch konstruierten ‚Räumen der Repräsentation‘ im Medium der Karte – in der Nomenklatur des französischen Soziologen und Philosophen Henri Lefebvre<sup>4</sup> – grundlegend bleibt.

In diesem Sinne hat der Romanist und Literaturwissenschaftler Jörg Dünne darauf hingewiesen, dass Raum seit der Frühen Neuzeit in Karten doppelt operationalisiert wird: einerseits als vermessener, territorialer Raum der Macht, der Besitzansprüche repräsentiert und ihre Durchsetzung (z.B. in der kolonialen Politik der europäischen Königshäuser) überhaupt erst ermöglicht, und andererseits als symbolisch kodierter Raum des Wissens bzw. als ‚Matrix des Imaginären‘, im Sinne des Möglichen, mit deren Hilfe die Sinnstrukturen des Raums erschlossen werden.

„Die Entwicklung einer territorialen Konzeption von Räumlichkeit in der Frühen Neuzeit soll demzufolge als Korrelat einer bestimmten medialen Praxis verstanden werden, die Raum mittels Karten in doppelter Weise operationalisiert: einerseits als vermessbarer Raum der Macht, andererseits aber auch als ikonisch bzw. symbolisch kodierter Raum des Wissens und der Imagination, wobei zwischen Techniken der Macht und Praktiken des Wissens bzw. Imaginierens vielfältige Wechselwirkungen bestehen.“<sup>5</sup>

Von diesem Raumverständnis grenzt er vorneuzeitliche, antike oder kulturell andersartige Wissenssysteme ab, in denen die Herstellung von Karten weniger auf eine territoriale Adressierbarkeit gerichtet sei als auf die Repräsentation idealisierter sozialer bzw. symbolischer Ordnungen, die häufig der binären Unterscheidung von ‚Zentrum‘ und ‚Peripherie‘ folgen.<sup>6</sup> Allerdings dürfte dieser Antagonismus mit Blick auf die Antike nur eingeschränkte oder graduelle Gültigkeit besitzen, insofern bereits in dieser Epoche für das Problem der exakten topographischen Wiedergabe von Ortslagen oder Territorien verschiedene Lösungsansätze entwickelt und diskutiert wurden.<sup>7</sup> Wichtiger ist aber die Beobachtung, dass die Wechselwirkung zwischen territorialem Wissen und symbolischer Sinnstiftung

---

<sup>4</sup> Vgl. Lefebvre 1974, 46–53.

<sup>5</sup> Dünne 2009, 50.

<sup>6</sup> Vgl. Dünne 2009, 56–60. Zur binären Strukturierung des Raums im so genannten ‚mythischen Denken‘, das für die meisten alttestamentlichen Texte vorausgesetzt werden kann, vgl. Cassirer 1985.

<sup>7</sup> Vgl. Pápay 2009, 175f., und Schneider 2010, 25.

und ihre Bedeutung für eine soziale bzw. politische Raumpraxis bereits in kartographischen Entwürfen des Altertums beobachtet werden kann, wie unten am Beispiel der Landbeschreibungstexte in Ez 47f. näher ausgeführt werden soll.

In den bisherigen Überlegungen ist bereits angeklungen, dass Karten nicht einfach als objektive, verkleinerte und geebnete Abbildungen räumlicher Beziehungen von Dingen auf der Erde gelten können, sondern ihrerseits an der Produktion von Raum- und Machtwissen mitwirken, das bestimmten diskursiven Regeln und sozialen Hierarchien unterworfen ist. Im Zuge des so genannten ‚*spatial*‘ oder ‚*topographical turn*‘ in den Sozial- und Kulturwissenschaften<sup>8</sup> hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass Raum stets sozial konstruiert ist. In Abgrenzung von einer deterministischen Raumkonzeption, die den Naturraum als konstitutive Vorgabe jedes sozialen und politischen Handelns begriff<sup>9</sup>, wird in Aufnahme des Oppositionspaares vom ‚glatten‘ bzw. ‚gekerbten‘ Raum<sup>10</sup> betont, dass Räume durch Kerbungen entstehen, d.h. durch soziale Operationen bzw. Diskurse konstituiert werden, die sich sowohl in medialen Repräsentationen des Raums (z.B. in Karten) als auch in seiner territorialen Struktur selbst manifestieren können. Die Kerbung des Raums ist dabei selbst Ausdruck der Machtstrukturen, die Räume und das Wissen von ihnen generieren. Die symbolischen Raumrepräsentationen dienen als Speichermedien dieses Machtwissens, das jederzeit aktualisiert, d.h. sozial bzw. politisch operationalisiert werden kann.

„Als ‚brute force‘ ist diese Macht [...] schon dem indexikalischen Zeichen selbst inhärent, das ‚zu einem besonderen Objekt oder Anlaß hinführt‘. Seine Funktion ist die eines Wegweisers oder eines Zeigers im programmiertechnischen Wortsinn eines Befehls, der das Programm veranlaßt, an eine bestimmte Adresse zu springen. Als Verbundsystem von virtuellen räumlichen Indices schickt die Karte ihren Leser zwar nicht (wie ein Wegweiser) aktuell an spezifische Orte; doch speichert sie das Wissen, mit dem diese Orte adressiert werden können. Manchmal dient sie direkt der realen Besetzung bestimmter Gebiete: ‚Eine wissenschaftliche kartographische Aufnahme ist in der Tat ein echter Rechtstitel gegenüber einer terra incognita.‘ Auch diesseits von konkreten Territorialstreitigkeiten jedoch unternimmt die Karte eine ‚*declaration d'un droit d'appartenance* du signe [...] à un espace de savoir‘. Sie speichert die ‚brute force‘ indexikalischer Zeichen in ihrer Potentialität, speichert ein Macht-Wissen, das in konkreten Situationen aktualisiert werden kann.“<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Vgl. zur Forschungsgeschichte Günzel 2007 und Döring / Thielmann 2009.

<sup>9</sup> Vgl. die klassischen Entwürfe von Ratzel 1906 und Schmitt 1950.

<sup>10</sup> Die Opposition des ‚glatten‘ bzw. ‚gekerbten‘ Raums geht auf Deleuze / Guattari 1992 zurück.

<sup>11</sup> Stockhammer 2005, 322 (Hervorhebung im Original).

Die Einsicht in die sozialen Konstruktionsprozesse von Räumen hat in der neueren geographischen Forschung zu einer kritischen Haltung gegenüber Karten und dem klassischen Narrativ der Kartographie als einer objektiven und neutralen Wissenschaft geführt. An seine Stelle ist zunehmend die Forderung nach einer ideologiekritischen Dekonstruktion jener Diskurse und Interessen getreten, die der jeweiligen kartographischen Raumrepräsentation zugrunde liegen.

„Es galt folglich, die diskursiven Regeln und die Rhetorik kartographischer Wahrheitsproduktion herauszuarbeiten und Karten als Ausdruck und Verstärker gesellschaftlicher Machtverhältnisse zu begreifen. [...] Indem Karten und Kartographie als (soziale) Texte, Diskurse und Zeichen gelesen wurden, wurde es möglich, sie als machtvolle und produktive Praktiken der Erzeugung von Welt und Weltverhältnissen zu verstehen.“<sup>12</sup>

Diese semiotische Signatur des Raums hat die Kulturwissenschaftlerin Sigrid Weigel herausgestellt, die betont, dass Raum *nur* als ein bestimmter, d.h. mit Bedeutung gefüllter ‚SinnRaum‘ Objekt der kulturwissenschaftlichen Beschreibung und Analyse sein kann.

„Der Raum ist hier [sc. in den Kulturwissenschaften] nicht mehr Ursache oder Grund, von der oder dem die Ereignisse oder deren Erzählung ihren Ausgang nehmen, *er wird selbst vielmehr als eine Art Text betrachtet, dessen Zeichen oder Spuren semiotisch, grammatologisch oder archäologisch zu entziffern sind.*“<sup>13</sup>

Erst ihre semiotische oder textliche Struktur macht Räume ‚lesbar‘ und eröffnet einen Zugang zu den ihnen eingeschriebenen sozialen Diskursen und ihrer ideologischen Agenda. Eine kulturtheoretisch informierte, kritische Analyse kartographischer Systeme muss dann zum einen ihren historischen Kontext, d.h. ihren Entstehungszusammenhang, beachten, um die ihnen inhärenten sozialen Rhetoriken und machtpolitischen Interessen zu identifizieren, und zum anderen muss sie nach den Praxen ihrer Lektüre fragen, d.h. nach dem politischen oder sozialen Handeln, das ihre Lektüre hervorruft bzw. intendiert und das ebenfalls kulturspezifisch kodiert ist.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Michel / Gryl 2021, 28.

<sup>13</sup> Weigel 2002, 160 (Hervorhebung vom Verfasser).

<sup>14</sup> Vgl. Döring / Thielmann 2009, 17f.

Die gleichen Prinzipien, die für die Raumrepräsentationen geographischer Karten gelten, liegen der Produktion literarischer Räume zugrunde.<sup>15</sup> Der ‚dramatische Raum‘ (oder ‚Fiktionsraum‘) der Literatur wird durch sprachliche Zeichen und Oppositionen konstruiert und kann in der Narration mit handlungskonstitutiven Gegensätzen verknüpft werden, die ihrerseits kulturhistorisch bestimmt, d.h. bedingt und verschieden sind. In diesem Sinne kann im Anschluss an den russischen Semiotiker Juri M. Lotman davon gesprochen werden, dass jede literarische Raumrepräsentation gegenüber den ihr vorgegebenen diskursiven und sozialen Regelsystemen einerseits ‚sekundär‘, d.h. ihnen nachgeordnet, und andererseits ‚revolutionär‘ ist, insofern sie diese Regelungen überschreiten und kritisieren kann.

„Das sujetlose System ist demnach primär und kann durch einen selbständigen Text konkretisiert sein. Das sujethaltige aber ist sekundär und stellt immer eine auf die sujetlose Grundstruktur aufgelegte Schicht dar. Das Verhältnis zwischen beiden Schichten enthält dabei stets einen Konflikt: Gerade dasjenige, dessen Unmöglichkeit von der sujetlosen Struktur bestätigt wird, macht den Inhalt des Sujets aus. Das Sujet ist im Verhältnis zum ‚Weltbild‘ ein ‚revolutionäres Element‘.“<sup>16</sup>

Jeder sprachlichen Raumbeschreibung geht eine bestimmte kognitive Raumwahrnehmung voraus (‚*mental map*‘<sup>17</sup>), die in Sprache übersetzt werden muss. Die Besonderheit literarischer Raumrepräsentationen besteht in der Herausforderung, das gleichzeitige Nebeneinander der räumlichen Wahrnehmung im Text in ein sprachlich-temporales Nacheinander zu überführen. Die Aufgabe dieser ‚sprachlichen Linearisierung‘<sup>18</sup> kann, abhängig von der Pragmatik eines Textes, ganz unterschiedlich gelöst werden (z.B. mittels der Strategie der ‚ökonomischen Linearisierung‘, die auf einer Reduktion komplexer räumlicher Informationen beruht). Als Analogien literarischer Raumbeschreibungen dienen häufig das dynamische Modell des Weges, der im Text sukzessive abgeschrieben wird, oder das

---

<sup>15</sup> Vgl. Sasse 2010, 297f. Zu Strukturäquivalenzen zwischen den verschiedenen Medien der Karte und der Literatur vgl. Stockhammer 2007, 67–83.

<sup>16</sup> Lotman 2006, 540. Unter ‚Sujet‘ versteht Lotman dabei ein Ereignis oder eine Ereignisfolge, die sich dadurch auszeichnet, dass in ihr eine Überschreitung der geltenden kulturellen oder sozialen Normen bzw. Ordnungsmuster erfolgt: „Ein Ereignis ist also stets [...] ein Faktum, das stattfand, obwohl es nicht stattfinden durfte“ (a.a.O., 537).

<sup>17</sup> Vgl. zu den kognitionspsychologischen und soziokulturellen Transformationen des Konzepts mentaler Karten Wagner 2010.

<sup>18</sup> Vgl. Wenz 2009, 210f.

statische Modell der Karte. Der literarischen Karte liegt dabei eine bestimmte „mentale Repräsentation eines räumlichen Wissens“<sup>19</sup> zugrunde (,kognitive Karte‘), die nicht zwingend eine korrekte Abbildung der geographischen Verhältnisse sein muss und deren Ordnungsstrukturen auf den zu beschreibenden Raum projiziert werden.

„Der Begriff der kognitiven Karte wird als Abbildung einer räumlichen Konfiguration im Sinne einer mentalen Repräsentation von realen räumlichen Relationen verstanden. Kognitive oder mentale Karten sind Entwürfe für Realität, die auf Raum projiziert werden [...]. Bei der sprachlichen Realisierung konstruiert der Sprecher ein System von Orientierungsachsen, das er auf den zu beschreibenden Raum projiziert: Als Bezugssystem können etwa die Himmelsrichtungen oder andere subjektunabhängige Referenzpunkte fungieren [...].“<sup>20</sup>

Die sprachlichen Ausdrücke, mittels derer der Raum im Text evoziert wird, können mehrdeutig sein. Ihre Interpretation setzt einen gemeinsamen Referenzbereich oder Vorstellungsraum bei Sprecher und Adressaten voraus, der insbesondere bei modernen Rezeptionen antiker Texte in der Regel nicht mehr gegeben ist. In diesem Fall entsteht – wie im Theater<sup>21</sup> – die Situation einer Gleichzeitigkeit zweier verschiedener deiktischer Systeme, die im Vorgang der Auslegung aufeinander bezogen werden müssen. Diese Konstellation nötigt zum einen dazu, den Ort des Sprechers bzw. die Sprechsituation sowie die semiotischen, syntaktischen und topographischen Relationen im Text präzise zu analysieren, und mahnt zum anderen zur Vorsicht vor der Eintragung moderner Erwartungen an territoriale Adressierbarkeit in die literarische Raumrepräsentation des Textes.

Vor dem Hintergrund dieser raumtheoretischen Überlegungen soll nun nach der kartographischen Konzeption in den Landbeschreibungstexten in Ez 47,13–48,29 gefragt werden. Dabei soll es vorrangig darum gehen, welches Raumwissen sich in der Raumrepräsentation der Texte niedergeschlagen hat und welche praxeologischen Interessen sich damit verbinden. Die Analyse beschränkt sich daher in der Hauptsache auf die Landbeschreibung in Ez 47,15–20 und die Raumordnung bei der Landverteilung in Ez 48,1–29. Dabei werden Fragen nach

---

<sup>19</sup> A.a.O., 212.

<sup>20</sup> A.a.O., 212f.

<sup>21</sup> „Hier [sc. in der Theateraufführung] zeigt sich auf räumlich nachvollziehbare Weise die ‚Situationsspaltung‘ fiktionaler Diskurse, bei der ‚eine interne Sprechsituation in Opposition tritt zu einer externen Rezeptionssituation‘, woraus sich ‚die Simultaneität zweier Situationen (ergibt), die über ein je eigenes deiktisches System verfügen“ (Lüdeke 2006, 454).

der literarischen Kohärenz und Genese der Texte nur insoweit berücksichtigt, als sie für das Verständnis der Raumkonzeption Relevanz besitzen.<sup>22</sup>

## II. Die Grenzen des Landes nach Ez 47,15–20

Die Beschreibung der Landesgrenzen in Ez 47,15–20 ist in die Aufforderung an die Adressaten eingebunden, das so markierte Territorium unter die Angehörigen der ‚Stämme Israels‘ als deren Erbesitz zu verteilen, die als Rahmen der kartographischen Raumrepräsentation fungiert (vgl. V. 13f.21–23). Der gesamte Komplex ist formal als Gottesrede stilisiert, die durch die ‚Boten‘- oder besser: ‚Zitationsformel‘ eingeleitet wird (vgl. V. 13a). Sie findet ihre Fortsetzung in Ez 48,1–29 (bzw. 35), von der ihr erster Redeteil jedoch durch die ‚Botenspruchformel‘ in 47,23b abgegrenzt ist, die hier gliedernde Funktion besitzt (vgl. 48,29b). Dem Abschnitt geht eine Beschreibung der Tempelquelle voraus, die im Heiligtum entspringt und deren Wasser in südöstlicher Richtung zum Jordangraben fließen, bis sie in das Salzmeer münden und dessen lebensfeindliche Qualität in ihr Gegenteil verkehren (vgl. 47,1–12). Die Schilderung endet in der Rede eines ‚Mannes‘, der zur himmlischen Sphäre gehört (vgl. Ez 40,3) und dem prophetischen Sprecher die Bedeutung des von ihm Geschauten darlegt (vgl. 47,8–12). Diese Rede läuft gemäß des narratologischen Konzepts in Ez 47f. bis zum Ende des Buches fort, d.h., die Gottesrede in 47,13–48,29 (bzw. 35) wird dem Sprecher im Munde des Mannes mitgeteilt.

Walther Zimmerli hat gegen einen ursprünglichen Zusammenhang von Ez 47,1–48,29 (bzw. 35) eingewandt, dass 47,13–48,29 „in eine andere Welt“ führe<sup>23</sup>, in der nichts von der wunderbaren Veränderung des Landes spürbar sei. Außerdem beurteilt er die Redeeinleitung in 47,13a als Indiz für „ein deutliches Nachtragsstück“<sup>24</sup>, weil die ‚Botenrede‘ keine szenische Einführung erfahre (z.B. durch eine Beauftragung). Gegen beide Schlussfolgerungen können jedoch Einwände

---

<sup>22</sup> Die diachrone Genese der Texte wird in der gegenwärtigen Forschung unterschiedlich bewertet, wie exemplarisch die Studien von Rudnig 2000 und Konkel 2001 zeigen. Als Voraussetzung der meisten neueren redaktionsgeschichtlichen Synthesen können nach wie vor die grundlegenden Beobachtungen bei Gese 1957 und Zimmerli 1969 gelten.

<sup>23</sup> Zimmerli 1969, 1209.

<sup>24</sup> A.a.O., 1211. Zimmerli konstatiert, dass der Text selbst nicht den Anspruch erhebe, eine ‚Gottesrede‘ zu sein, und verweist dafür auf die Rede von Jhwh in der dritten Person (vgl. 48,9f.14). Letztere Beobachtung könnte jedoch nur für V. 8–22 Gültigkeit beanspruchen, im Übrigen bleibt die Phorik des Textes mehrdeutig. Es fragt sich aber, ob der inkohärente Gebrauch des Numerus die Beweislast für Zimmerlis These zu tragen vermag, da dieses Phänomen in alttestamentlichen

erhoben werden: das Motiv des ‚Landes‘, das in Ez 47,1–12 inauguriert wurde, führen 47,13–48,29 (bzw. 35) weiter. Die heilvolle Wirkung des Wassers, das vom Tempelbezirk ausgeht und die ‚paradiesische‘ Fruchtbarkeit des Landes bewirkt, steigert nicht nur den Wert des Gebietes, das unter den Adressaten als Erbbesitz verteilt werden soll, sondern partizipiert darüber hinaus an der gleichen Raumsymbolik, die bei der Verteilung des Landes hervortritt, die um das Heiligtum als ‚Zentrum‘ organisiert ist (vgl. Ez 48,8–22).<sup>25</sup> Die ‚Botenformel‘ wiederum kann im Alten Testament in unterschiedlichen kontextuellen Verweiszusammenhängen gebraucht werden, wie Andreas Wagner in seiner kommunikationspragmatischen Untersuchung des Syntagmas herausgearbeitet hat.<sup>26</sup> Gerade in der (späteren) prophetischen Literatur ist das Fehlen einer ausdrücklichen Sprecherbeauftragung im Kontext häufiger zu beobachten.<sup>27</sup>

Das Wortfeld des ersten Redeteils ist durch eine territoriale Begrifflichkeit bestimmt. Hierzu zählen neben den zahlreichen topographischen Angaben in Ez 47,15–20 die Leitworte ארץ („Land“)<sup>28</sup> und גבול („Gebiet, Grenze“)<sup>29</sup> sowie das Konzept der Verteilung des Landes als ‚Erbbesitz‘ an die Israeliten (vgl. die Wurzeln נפל und נחל)<sup>30</sup>. Vor allem der ‚theologische‘ Sprachgebrauch, der auf die rahmenden Verse 47,13f. und 21–23 beschränkt ist, markiert eine symbolische Kodierung des Raumkonzepts, das die territoriale Fixierung des Landes, wie sie in V. 15–20 erfolgt, mit dessen Qualifikation als Erbland der Adressaten verknüpft. Im Hintergrund dieser Vorstellung steht zum einen der Anspruch ‚Israels‘ auf die Verfügungsgewalt bzw. das Nießbrauchrecht über das geographisch bezeichnete Gebiet und zum anderen die praxeologische Forderung, diesen Anspruch politisch durchzusetzen. Mit der Kartierung des Landes verbindet sich auf diese

---

Texten häufiger begegnet (vgl. auch den Wechsel in die erste Person in der Rede von Gott in 48,11).

<sup>25</sup> Den konzeptionellen Zusammenhang der beiden Stücke betont auch Konkel 2001, 280, der beide seiner ersten Bearbeitungsschicht in Ez 40–48 zurechnet.

<sup>26</sup> Vgl. Wagner 2004. Der Studie ist der Nachweis gelungen, dass die Situation der ‚Botenrede‘ nicht die kommunikationstheoretische Grundlage der formelhaften Redeeinleitung bildet, sondern nur einen unter mehreren Anwendungsfällen.

<sup>27</sup> Wagner unterscheidet u.a. zwischen einem ‚erweiterten‘ Formeltyp (im Blick auf den literarischen ‚Kotext‘ der Formel) und einem Formelgebrauch ohne Erweiterung (vgl. a.a.O., 86f.). In Ez 47,13 liegt ein Beleg für eine ‚freie‘, nicht ausführungsbezogene Verwendungsweise vor, wobei die legitimatorische Funktion des Syntagmas im Vordergrund steht.

<sup>28</sup> Das Nomen kommt insgesamt 5x vor, davon 3x außerhalb der Grenzbeschreibung (vgl. 47,13f.21).

<sup>29</sup> Das Lexem dominiert in V. 15–20 (9x; die Belege in V. 18.20 sind jedoch textlich unsicher) gegenüber nur einem Vorkommen in 47,13, der überdies die syntaktische Fügung aus V. 15a nachahmt und dem Abschnitt leitwortartig vorangestellt worden zu sein scheint. Der Sprachgebrauch oszilliert dabei zwischen den Bedeutungen „Gebiet“ und „Grenze“, ohne dass beide klar voneinander abgesetzt werden könnten.

<sup>30</sup> Beide Wurzeln finden sich ausschließlich in den Rahmenversen 47,13f. und 21–23: das Verb נחל ist nur in V. 13f. belegt (2x); das Nomen findet sich in beiden Rahmentücken (4x, davon 3x in V. 21–23). Die Wurzel נפל begegnet ebenfalls in beiden Rahmentücken und wird stets mit נחלה + ב konstruiert (vgl. 47,14.22 [2x]).

Weise ein Machtwissen, das seine handlungsorientierende Funktion selbst dann nicht verliert, wenn es in der Zeit der Entstehung des Textes keine entsprechende Praxis hervorgerufen hat. Das Land, das in Ez 47,13–23 beschrieben wird, ist mithin kein vorgegebener, natürlicher Raum, sondern ein soziales Konstrukt, das von bestimmten kulturellen Vorgaben und politischen Diskursen ‚geformt‘ wird.

Diese Vorgaben oder Konventionen werden jedoch an einer zentralen Stelle modifiziert bzw. überschritten. Die Referenzgröße der Adressaten, die im Text mit Israel gleichgesetzt werden, ist als ‚12-Stämmevolk‘ konzipiert<sup>31</sup>, dem das Land seit je her als Erbesitz von Jhwh zugesichert worden war (vgl. 47,14). Der Rekurs auf das Motiv des ‚Landschwurs‘ (vgl. Ex 6,8; Ez 20,42) verstärkt nicht nur das legitimatorische Interesse des Textes, sondern evoziert zudem die Erinnerung an den Exodus aus Ägypten<sup>32</sup> und unterstreicht die Exklusivität des Besitzanspruchs dieses ‚Israel‘ auf das Land. Der Abschluss des ersten Redeteils bricht diese Sonderstellung Israels jedoch insofern auf, als neben den Adressaten auch die ‚Fremden‘, die seit mehr als einer Generation als Schutzbürger (גַּר) unter ihnen wohnen, gemeinsam mit ihnen einen Anteil des Landes als Erbesitz erhalten sollen. An die Stelle der Vertreibung der Vorkolonisten des Landes in der Exodusanamnese ist hier die Integration des ‚Anderen‘ in die Größe Israel getreten. Diese Ausweitung des Nießbrauchsrechts liegt auf der Linie der rechtlichen Gleichstellung des Fremden in den spätpriesterlichen Texten des Pentateuchs. Ob der Fremde in Ez 47,22f. bereits als ‚beschnitten‘ (vgl. Ex 12,48f.) bzw. als ‚Proselyt‘ gedacht ist, mithin als Jhwh-Verehrer zu gelten hat, wie es in der Septuaginta der Fall ist<sup>33</sup>, bleibt hingegen fraglich. In jedem Fall liegt hier eine ‚revolutionäre‘, d.h. die üblichen sozialen Konventionen überschreitende Vorstellung zugrunde, die jedoch im begründeten Verdacht steht, dem Text erst nachträglich hinzugefügt worden zu sein.<sup>34</sup>

Wie jeder ‚gekerbte‘, sozial geformte Raum unlösbar auf den Naturraum bezogen bleibt, steht auch die Grenzbeschreibung in Ez 47,15–20 in einem reziproken Verhältnis zu ihrem ‚Ko-Text‘, das für die topographische Raumrepräsentation des Textes konstitutiv ist. Der territoriale Anspruch, der in den Rahmentexten formuliert wird, richtet sich auf ein bestimmtes geographisches Gebiet, das durch indexikalische Zeichen kartographisch markiert wird. Die Grenzlinien, die in den Text eingeschrieben werden, haben die Funktion, das Gebiet abzusondern, das mit seiner Bezeichnung als „das Land Israel“ (V. 18) semiotisch an die Besitzansprüche der Rahmenstücke anknüpft. Die Aufgabe der Grenzbeschreibung liegt

---

<sup>31</sup> Vgl. 47,13 und 21–23 (dort jeweils allgemein als שבטי ישראל), sonst nur noch Ez 37,19. Das genealogisch konstruierte System der zwölf Stämme Israels wird im Text als Bestandteil des Traditionswissens der Adressaten vorausgesetzt. Die Fortsetzung der Rede in Ez 48,1–29 expliziert die Variante näher, in der dieses Konzept in Ez 47f. vorliegt (vgl. Weingart 2014, 97).

<sup>32</sup> Vgl. die Ankündigung eines ‚neuen‘ Exodus aus der Völkerwelt, in die ‚Israel‘ zerstreut ist, und seine Rückkehr zum „Ackerboden Israels“ in Ez 20,33–42.

<sup>33</sup> Vgl. Konkel 2001, 210f.

<sup>34</sup> Vgl. Zimmerli 1969, 1210, und Pohlmann 2001, 619.

insofern weniger darin, einen exakten Grenzverlauf abzustecken, als das Territorium (גבול) zu kodieren, das Israel von Jhwh als Erbesitz zugesichert worden ist. Die lückenhafte Beschreibung der Grenzen, vor allem im Norden, dürfte von daher weniger ein Problem der topographischen Raumkonstitution des Textes selbst sein als des Bedürfnisses nach territorialer Adressierbarkeit auf Seiten der Ausleger:innen. „Der entscheidende Skopus liegt nicht in der realen *landscape*, sondern in der *mindscape*, in den territorialen Konzepten, welche den Texten zugrunde liegen.“<sup>35</sup>

**15** Und dies (ist) die Grenze des Landes: die *Nordseite* vom großen Meer [sc. das Mittelmeer] der Weg<sup>36</sup> nach Hetlon bis zum Eingang nach Sadad<sup>37</sup>, **16** Hamat, Berota, Sibrajim, das zwischen dem Gebiet von Damaskus und dem Gebiet von Hamat (liegt), das mittlere Hazer<sup>38</sup>, das in der Nähe des Gebiets von Hauran (liegt). **17** Und (die) Grenze soll vom Meer (bis) nach Hazar Enon (verlaufen), (nämlich) das Gebiet von Damaskus und nördlich davon und das Gebiet von Hamat, dieses<sup>39</sup> (ist) die *Nordseite*.

**18** Und die *Ostseite*: zwischen dem Hauran, Damaskus, dem Gilead und dem Land Israel bildet der Jordan die Grenze<sup>40</sup> oberhalb des östlichen Meeres [sc. das Tote Meer] (bis) nach Tamar<sup>41</sup>, dieses (ist) die *Ostseite*.

**19** Und die *Südseite*: von Tamar bis Me-Meribot (bei) Kadesch, zum Bach [sc. der Bach Ägyptens] zum großen Meer, dieses (ist) die *Südseite*.

**20** Und die *Westseite*: das große Meer von (der) Grenze bis zur gegenüberliegenden Seite des Eingangs von Hamat, dieses (ist) die *Westseite*.

Die ‚Karte‘ in V. 15–20 ist genordet, d.h., sie schreitet die Grenzen des Landes im Uhrzeigersinn ab, beginnend mit der Nordseite. Es ist denkbar, dass die Wahl

---

<sup>35</sup> Konkel 2001, 283 (Hervorhebung im Original). Ähnlich formulierte bereits Zimmerli 1969, 1215, wenn er die Grenzbeschreibungen in Ez 47,15–20 als „bewußt bejahte Idealvorstellungen vom Umfang des Israel verheißenen Landes“ charakterisiert.

<sup>36</sup> Häufig wird der Ausdruck הדרך חתלן als Genetivverbindung aufgefasst und vorgeschlagen, den Artikel vor דרך zu streichen, um eine doppelte Determination zu vermeiden (vgl. 48,1 und BHS, z.St.). Die Änderung ist jedoch unnötig, wenn Hetlon als Richtungsakkusativ verstanden wird.

<sup>37</sup> Die Septuaginta stellt חמת vor צדדה und liest: τῆς εἰσοόδου Ἡμαθ Σεδδαδα. Diese Variante hat eine Parallele in 47,20; 48,1 (לבוא חמת) und wird von vielen Ausleger:innen übernommen (vgl. Konkel 2001, 203). Die Lesart stellt allerdings die *lectio facillior* dar, die nicht nur den gewöhnlichen Sprachgebrauch imitiert (vgl. Num 13,21; 34,8; Jos 13,5; Ri 3,3; 1Kön 8,65 u.ö.), sondern auch die wechselnde Ausdrucksweise innerhalb von Ez 47,13–48,29 harmonisiert.

<sup>38</sup> Die Wendung חצר התיכון wird meist nach 47,17; 48,1 in חצר עין geändert (vgl. Num 34,9f. und BHS, z.St.). Es fragt sich aber, ob die Gleichsetzung der beiden Bezeichnungen in Ez 47,13–48,29 eine textliche Änderung in V. 16 notwendig macht.

<sup>39</sup> Statt ואת ist hier und in 47,18.19 זאת zu lesen (vgl. 47,20 und BHS, z.St.). Konkel 2001, 204, nimmt dagegen an, dass את an den drei genannten Stellen nicht *nota accusativi* ist, sondern wie im späteren Hebräisch der Mischna demonstrative Funktion besitzt.

<sup>40</sup> Im Anschluss an die Septuaginta (ὁριζήει) ist מגביל (Partizip aktiv maskulin Singular Hif. von גבל) anstelle von מגבול zu lesen (vgl. BHS, z.St.).

<sup>41</sup> Für „das in diesem Kontext unsinnige“ תמדו ist mit 47,19; 48,28 und den antiken Versionen (תמר(ה) zu lesen (vgl. Konkel 2001, 204). Die Entstehung der Variante dürfte mit der Verschreibung von מגביל zu מגבול im gleichen Vers in Zusammenhang stehen (siehe vorige Anmerkung).

des Einsatzpunktes im Norden von der Erwartung der Rückkehr der babylonischen Gola her motiviert ist, wie verschiedentlich angenommen worden ist.<sup>42</sup> Alternativ könnte daran gedacht werden, dass die Beschreibung sich bewusst von anderen kartographischen Raumrepräsentationen absetzen will, die ihren Ausgangspunkt im Süden wählen (vgl. Num 34,3–5; Jos 15,1–4). Klingt darin bereits ein Hinweis auf die geforderte Neuverteilung des Landes an, die in 48,1–28 angeordnet wird und sich von den überlieferten Siedlungskonzepten grundlegend unterscheidet? In jedem Fall folgt die räumliche Orientierung in Ez 47,13–48,29 (bzw. 35) durchgängig einer Nord-Süd-Perspektive. Die sprachlichen Mittel, mit denen der Raum literarisch inszeniert wird, lassen zwar ein gemeinsames Grundschema erkennen, das vor allem in der redundanten Rahmung der vier Unterabschnitte („und die Seite [...]“ bzw. „dies ist die Seite [...]“, vgl. z.B. 47,15a.17b) hervortritt, weisen im Einzelnen jedoch eine Reihe von Variationen auf. Während der Grenzverlauf im Norden und Süden jeweils durch die Nennung mehrerer Toponyme markiert wird, folgt er im Osten und Westen natürlichen geologischen Gegebenheiten: im Osten bildet der nordafrikanische Grabenbruch in Gestalt des Jordans resp. des Toten Meeres die Grenze, im Westen das Mittelmeer.<sup>43</sup>

Vor allem die Rekonstruktion der Nordgrenze des Landes hat in der Forschung viel Aufmerksamkeit gefunden und zu kontroversen Lösungsvorschlägen geführt, ohne dass es bisher gelungen wäre, eine klare Vorstellung von ihrem Verlauf zu gewinnen.<sup>44</sup> Ihr nordwestlichster Punkt ist die Mittelmeerküste. Von dort aus verläuft sie Richtung Osten entlang des „Weges nach Hetlon“ bis zum „Eingang nach Sadad“ (V. 15). דד ist mit *Šadad*, knapp 50 km südöstlich von Homs gelegen, identifiziert worden.<sup>45</sup> Sollte diese Lokalisierung das Richtige treffen, könnte bei dem „Weg nach Hetlon“ an das *Wādī Brīsa* zu denken sein, das bei *al-Mīna* auf die levantinische Küste stößt.<sup>46</sup> Der Ausdruck לבוא צדה bezeichnet nicht notwendig das ‚Stadtgebiet von Sadad‘, sondern möglicherweise nur eine Abzweigung, die nach Sadad führt (vgl. die Schreibung mit ה-lokale). Dann müssen aber auch die übrigen Ortslagen nicht zwingend im Raum von *Šadad* bzw. östlich davon gesucht werden. Hamat kann die Hauptstadt der gleichnamigen assyrischen (und später babylonischen) Provinz meinen. Die Lage der weiteren Orte (Berota, Sibrajim, Hazer Enon bzw. „das mittlere Hazer“) ist unbekannt. Die topographischen Näherbestimmungen zu Sibrajim, das „zwischen dem Gebiet (der Provinz) von Damaskus und dem Gebiet (der Provinz) von Hamat“ lokalisiert wird, und zum „mittleren Hazer“, das im Grenzgebiet zur Provinz Hauran liegen soll (vgl. V. 16), sprechen jedoch dafür, dass die Nordgrenze ‚Israels‘ bei Hamat entlang der *Biqā‘*-Ebene

<sup>42</sup> Vgl. Wazana 2013, 170.

<sup>43</sup> Wenn Albertz 2007, 135, vermutet, dass „den Prophetenschülern noch die geographische Terminologie [fehlte], um einen Grenzverlauf topographisch genau zu beschreiben“, bleibt dabei das Konzept der ‚ökonomischen Linearisierung‘, das der Raumrepräsentation in Ez 47,15–20 zugrunde liegt, unberücksichtigt.

<sup>44</sup> Vgl. die Diskussion der verschiedenen Vorschläge bei Wazana 2013, 170–174.

<sup>45</sup> Vgl. Elliger 1936, 38–40.

<sup>46</sup> Zimmerli 1969, 1217, votiert für den nördlich von *al-Mīna* gelegenen *Nahr al-Kebīr*.

nach Süden abbiegt<sup>47</sup> und sich bis in das Gebiet um den See Genezareth erstreckt. In die gleiche Richtung weist vielleicht auch die summarische Notiz in V. 17, die das Gebiet der Provinz von Damaskus und die nördlich davon gelegenen Territorien bis zum Gebiet der Provinz von Hamat als Nordgrenze benennt. Mit Nili Wazana kann im Zusammenhang mit der Beschreibung der Nordgrenze des Landes von einem ‚räumlichen Merismus‘ gesprochen werden, dessen Glieder eine territoriale Erstreckung markieren, ohne eine erkennbare Linie zu bilden (vgl. V. 15f.). In V. 17 wird dieser Merismus durch eine ‚*extremities formula*‘, die den Anfangs- und Endpunkt einer Strecke identifiziert, in komprimierter Form rekapituliert.<sup>48</sup>

Woher stammt das geographische Wissen des Erzählers? Fußt es auf älteren Raumkonstruktionen, oder hat es Parallelen im Alten Testament? Walther Zimmerli hat letztere Frage entschieden bejaht. Seiner Ansicht nach ist die Kartierung des Landes in V. 15–20 kein „radikaler Neuentwurf“<sup>49</sup>, sondern basiere auf vorgegebener Tradition. Sowohl der Anspruch auf die nördliche (Phönizien) und südliche (Philistäa) Küstenebene als auch der ‚Verzicht‘ auf die ostjordanischen Territorien des früheren Israel sei im Alten Testament anderweitig belegt (vgl. Num 34,1–12; Jos 13,1–8; 15–19). Die Raumrepräsentation in V. 15–20 folge also konventionellen Mustern territorialer Machtdiskurse. Dabei setzt Zimmerli voraus, dass der Verfasser von Ez 47f.\* die Landbeschreibung aus Num 34,1–12\* bereits kennt, wofür er neben einer Reihe gemeinsamer topographischer Angaben besonders auf den Gebrauch der Wurzel נחל Hitp.<sup>50</sup> und die syntaktische Verbindung der Wurzel נפל mit der präpositionalen Fügung בנחלה verweist<sup>51</sup>, die in beiden Texten begegnen.<sup>52</sup> Der sprachliche Befund ist unbestreitbar, seine Interpretation bleibt hingegen diskutabel. Abgesehen von der generellen Schwierigkeit, das Abhängigkeitsverhältnis beider Texte zueinander eindeutig zu bestimmen, stellt sich die Frage, ob die gemeinsamen sprachlichen Merkmale, die sich auf den Vorgang der Landverteilung (durch das Losverfahren) beschränken und

---

<sup>47</sup> „Ezekiel’s descriptive method indicates that the border passed between the provinces of Damascus and Hamath, northeast of Damascus“ (Wazana 2013, 173).

<sup>48</sup> Vgl. Wazana 2013, 58–82.

<sup>49</sup> Zimmerli 1969, 1217. Umgekehrt hält Albertz 2007, 125, das Reformprogramm der Ezechielsschule für ein „weitreichende[s] Programm einer *völligen Neuordnung* der israelitischen Gesellschaft und seiner kultischen und politischen Institutionen für die Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil“ (Hervorhebung vom Verfasser). Dies schließt die Raumkonzeption in V. 15–20 ausdrücklich ein: „Um eine gerechte Landverteilung sicherzustellen, versuchten die Ezechielsschüler *erstmal*s die Grenzen des Israel von JHWH verheißenem Landes zu beschreiben“ (a.a.O., 132, Hervorhebung vom Verfasser).

<sup>50</sup> Vgl. Num 32,18; 33,54; 34,13 (par. Ez 47,13).

<sup>51</sup> Vgl. Num 34,2; Ez 47,14.22; 48,29 (vgl. noch Ez 45,1).

<sup>52</sup> Vgl. Zimmerli 1969, 1212f., und Wazana 2013, 168.

im Detail durchaus stilistische Varianten aufweisen<sup>53</sup>, nicht einfacher durch eine beiden Texten gemeinsame Idiomatik erklärt werden können. Die Vielzahl gemeinsamer Toponyme, die in beiden Grenzbeschreibungen begegnen, reduziert sich bei genauerer Betrachtung auf lediglich zwei signifikante Ortslagen: Sadad und Hazar Enon bzw. Enan, die jeweils nur in Num 34 und Ez 47f. vorkommen. Die übrigen Orts- oder Geländebezeichnungen, die beiden Texten gemeinsam sind, zeigen entweder stärkere Varianten im sprachlichen Ausdruck<sup>54</sup> oder sind so verbreitet, dass sie für die Annahme literarischer Abhängigkeit keine Aussagekraft besitzen (z.B. das Mittelmeer oder der Jordan). Eine kritische Prüfung der Indizien, die für eine literarische Übernahme der Landkonzeption in V. 15–20 aus Num 34,1–12 angeführt werden, kommt zu einem negativen Ergebnis: eine literarische Abhängigkeit zwischen beiden Texten ist nicht nachweisbar.<sup>55</sup>

Damit ist jedoch die Frage nach der Herkunft des Raumwissens in Ez 47,15–20 noch nicht abschließend beantwortet. Einerseits bestünde die Möglichkeit, dass der Verfasser auf eine vorgegebene kartographische Beschreibung zurückgegriffen hätte<sup>56</sup>, andererseits könnte er traditionelle Topoi zur Markierung der nördlichen bzw. südlichen Grenzregionen Israels aufgenommen und variiert haben. Die Annahme einer älteren Liste, die vom Verfasser rezipiert worden sei, muss letztlich ein Postulat bleiben, selbst wenn vor allem die Beschreibung der Nordgrenze stellenweise etwas überladen wirkt und die Identifikation des „mittleren

---

<sup>53</sup> Die parallele Fügung אשר תנחלו, die nur in Num 34,13 und Ez 47,13 belegt ist, wird im ersten Fall mit Akkusativobjekt und ב-*instrumentalis* konstruiert, im zweiten mit der Präposition ל zur Angabe der Person.

<sup>54</sup> Num 34,4 erwähnt bei der Beschreibung der Südgrenze des Landes „Kadesch-Barnea“, das in Ez 47,19; 48,28 unter der Bezeichnung „Me-Meriba (bei) Kadesch“ firmiert. Das Tote Meer wird in Num 34,3.12 als „Salzmeer“ bezeichnet, in Ez 47,18 heißt es „das östliche Meer“.

<sup>55</sup> Vgl. Konkel 2001, 281.

<sup>56</sup> Diese Hypothese wird in jüngster Zeit wieder von Pohlmann 2001, 619.621, vertreten, der annimmt, dass Ez 47,13–23\* und Num 34,1–12\* auf die gleiche Tradition zurückgegriffen haben. In Ez 47 sei dieser Rückgriff ursprünglich mit der Absicht erfolgt, die Besitzansprüche der babylonischen Gola gegenüber der im Land verbliebenen Bevölkerung zu legitimieren und durchzusetzen. Umgekehrt ist darauf hingewiesen worden, dass die Grenzen des Landes nach Ez 47,15–20 dem Umfang der ägyptischen Provinz Kanaan im 2. Jahrtausend v. Chr. vergleichbar seien (vgl. Albertz 2007, 135). Diese Ähnlichkeit dürfte jedoch eher auf die geographischen Gegebenheiten der Region zurückzuführen sein als auf bewusster Kenntnis seitens des Verfassers von Ez 47f. beruhen.

Hazer“ mit Hazar Enon in 47,17 (vgl. 48,1) als ein Hinweis auf redaktionelle Bearbeitung gelesen werden kann.<sup>57</sup> Dagegen stellt die Erwähnung des „Baches“ in V. 19 sehr wahrscheinlich eine Breviloquenz für den „Bach Ägyptens“ dar<sup>58</sup>, der im Alten Testament mehrfach als südliche Grenze des Landes Israel firmiert (vgl. Num 34,5; Jos 15,4; 1Kön 8,65 u.ö.). Sein Gegenstück im Norden könnte im Ortsnamen Hamat anklingen, der an Lebo-Hamat erinnert, das verschiedentlich zur Bestimmung der nördlichen Grenzregion Israels verwendet wird (vgl. Num 13,21; 1Kön 8,65; 2Kön 14,25). Selbst wenn es keine hinreichenden Gründe gibt, das Toponym in Ez 47,15 textkritisch herzustellen<sup>59</sup>, sprechen diese Beobachtungen dafür, dass die Raumkonzeption in V. 15–20 auf vorausliegende geopolitische Diskurse rekurriert und diese in eine eigene ‚Raumidee‘ überführt.<sup>60</sup>

Das innovative Potential dieser Raumordnung tritt am ehesten auf der „Ostseite“ zutage: die konsequente Begrenzung von ארץ ישראל auf die westjordanischen Gebiete ist in dieser Form weder in Num 34 noch in Jos 15–19 vorgebildet, deren ‚Ko-Texte‘ jeweils die Besiedlung des Ostjordanlandes durch die Stämme Ruben, Gad und Manasse voraussetzen (vgl. Num 32; 34,13–15; Jos 13,8–33). In dieser Begrenzung spiegeln sich zweifelsohne die politischen Verhältnisse wider, die seit der assyrischen Westexpansion in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts v.Chr. in Geltung standen, doch beschränkt sich der Raum, der Israel als Erbbesitz zugeteilt werden soll, in Ez 47,15–20 nicht grundsätzlich auf die realpolitischen Gegebenheiten der babylonischen (oder persischen) Zeit. Wenn Israels Erbbesitz hier programmatisch auf das Westjordanland beschränkt wird, bedeutet dies nicht weniger als eine von Jhwh autorisierte Revision früherer Besitzansprüche. Dies wird vollends sichtbar, wenn die Rede in Kapitel 48 zur Verteilung des Landes an die zwölf Stämme Israels übergeht.

---

<sup>57</sup> Einschränkung muss jedoch gesagt werden, dass ‚räumliche Merismen‘ in Texten auch in verschiedenen Kombinationen beobachtet werden können, wie Wazana 2013, 66–69, am Beispiel alttestamentlicher wie altorientalischer Quellen gezeigt hat.

<sup>58</sup> Der ‚Bach Ägyptens‘ wird einerseits mit dem Nahal Besor und andererseits (seit der persischen oder hellenistischen Epoche) mit dem *Wādī l-‘arīs* gleichgesetzt (vgl. Theis 2022).

<sup>59</sup> Weder in 47,20 noch in 48,1 legt sich eine Deutung des Ausdrucks לבוא חמת als Ortsname nahe. In 47,20 dürfte die Grenzregion zu Hamat an der levantinischen Küste gemeint sein, in 48,1 scheint eine genauere Lokalisierung des „Weges von Hetlon“ in der Grenzregion von Hamat beabsichtigt zu sein.

<sup>60</sup> Vgl. auch Konkel 2001, 282f.

### III. Der ‚Erbbesitz‘ der Stämme Israels

Hatte Ez 47,15–20 die Außengrenzen des Landes abgesteckt, das den Stämmen Israels als Erbesitz übereignet werden soll, und damit eine erste symbolische Unterscheidung zwischen einem ‚Innen‘ und einem ‚Außen‘ vollzogen, entwickelt der zweite Teil der Rede in Ez 48,1–29 die Prinzipien, nach denen die Verteilung der Landanteile unter den Stämmen erfolgen soll, und verschiebt die Perspektive auf das Innen. Die Aufnahme des Grenzverlaufs im Norden (48,1; vgl. 47,15–17) resp. Süden (48,28; vgl. 47,19) am Anfang und Ende des Abschnitts unterstreicht, dass beide Redeteile eine kohärente Gesamtstruktur aufweisen<sup>61</sup>, wie deren äußere Rahmung durch 47,13f. und 48,29<sup>62</sup> nochmals bestätigt. Das Leitprinzip, das der symbolischen Ordnung des Raumes im Inneren zugrunde gelegt wird, verdankt sich wiederum einer binären Unterscheidung: derjenigen zwischen ‚heilig‘ und ‚profan‘ bzw. von ‚Zentrum‘ und ‚Peripherie‘. Diese Maxime spiegelt sich bereits in der Textkomposition wider. In der Mitte der Rede findet sich die Anordnung, einen Anteil (תרומה „Abgabe“) des Landes abzusondern, der keinem der Stämme Israels zufallen und in dem sich das Heiligtum befinden soll (vgl. V. 8–22). Um dieses Zentrum herum werden von Norden nach Süden die Landanteile der Stämme gruppiert: eine erste Gruppe von sieben Stämmen liegt nördlich der *ṭērūmāh* (vgl. V. 1–7), eine zweite von fünf Stämmen südlich davon (vgl. V. 23–28). Wenn die ‚Abgabe‘ nicht genau in der Mitte der Komposition zu stehen kommt, erklärt sich dies daraus, dass die territoriale Erstreckung des Landes im Norden größer ist als im Süden, weil die Lage der Stadt, die im Gebiet der *ṭērūmāh* angesiedelt wird (vgl. V. 15–19) und unstrittig mit Jerusalem identifiziert

---

<sup>61</sup> Das gilt analog für die Begrenzung des Gebietes im Osten und Westen, wie die stereotype Referenz auf die Länge der einzelnen Landanteile „von der Ostseite bis zur Westseite“ zu erkennen gibt. Da beide Grenzlinien durch natürliche Wasserläufe gebildet werden, ist eine differenzierte Topographie unnötig, die hier ohnehin nicht im Interesse des Verfassers lag.

<sup>62</sup> Ez 48,29 hat zugleich die Funktion einer ‚Unterschrift‘ unter die gesamte Redekomposition (vgl. die beiden Leitworte ארך und חלק).

werden soll, geographisch festgelegt war. Hier zeigt sich erneut, dass der vorgegebene ‚Naturraum‘ und die symbolische Kerbung des Raumes im Medium seiner (literarischen) Repräsentation konstitutiv aufeinander bezogen bleiben.<sup>63</sup>

Die Binnengliederung des Landes erfolgt ganz schematisch und unter einem nahezu vollständigen Verzicht auf geographische Angaben. Daran zeigt sich, dass die Raumrepräsentation im ‚Inneren‘ nicht an einer territorialen Adressierbarkeit interessiert ist. Die geographischen Grenzen zwischen den Siedlungsgebieten der einzelnen Stämme bleiben unbestimmt. Die einzige Ausnahme hiervon bilden die nördliche bzw. südliche Außengrenze des Landes, die zugleich die territoriale Grenze des Stammesanteils markieren, der ihr am nächsten lokalisiert ist. Dabei steht jedoch nicht die Größe des Siedlungsgebiets des jeweiligen Stammes im Vordergrund, sondern die binäre Unterscheidung zwischen Innen und Außen, die hier weitergeführt wird. Wie groß die Siedlungsfläche der einzelnen Stämme gewesen ist, in welcher Region des Landes sie ihren Erbesitz erhalten sollen oder nach welchen Kriterien die Anordnung der Siedlungsgebiete erfolgt, lässt der Text vollständig im Dunkeln. Als gesichert kann nur gelten, dass die Verteilung der Landanteile von Norden nach Süden erfolgt und dass sich jeder Anteil in Ost-West-Richtung von der östlichen bis zur westlichen Grenze des Landes Israel erstreckt, wie sie in Ez 47,18 und 20 beschrieben worden sind, d.h. von der Jordansenke bis zum Mittelmeer. Weitere geographische Informationen erhält die ‚Karte‘ nicht. Allerdings gibt es eine Einschränkung: die Grenzen der Siedlungsgebiete der Stämme untereinander verlaufen ausschließlich in Ost-West-Richtung, d.h., jeder Stamm grenzt jeweils an nur einen Stamm im Norden bzw. Süden an (vgl. Abb. 1).

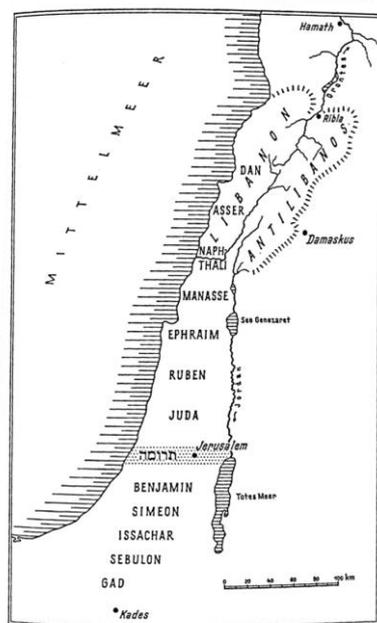
Meist wird angenommen, dass die schematischen Angaben zur Siedlungsfläche der einzelnen Stämme voraussetzen, dass deren Territorien die gleiche Größe besessen haben.<sup>64</sup> Für diese Auffassung wird in der Regel auf eine Angabe in Ez 47,14 hingewiesen, die besagt, dass „jeder wie sein Bruder“ einen Anteil am Land als Erbesitz erhalten soll. Unter der Prämisse, dass die

---

<sup>63</sup> Eine literarkritische Ausscheidung der Bestimmungen über die *tərūmāh* in V. 8–22, wie sie Pohlmann 2001, 625, vorgeschlagen hat, legt sich nicht nahe. Die ‚sakrale‘ Konzeption des Landes mit ihrer Unterscheidung von Zentrum und Peripherie gehört zu den konstitutiven Ordnungsstrukturen der Raumrepräsentation in 48,1–29 (vgl. auch die Kritik bei Weingart 2014, 97 Anm. 173). Die redaktionsgeschichtlichen Synthesen bei Pohlmann beruhen auf ideen- und kultgeschichtlichen Prämissen, die hier nicht näher diskutiert werden können.

<sup>64</sup> Vgl. u.a. Zimmerli 1969, 1220, Konkel 2001, 283, Pohlmann 2001, 619, und Weingart 2014, 95f.

Fläche der *tərūmāh* derjenigen der übrigen ‚Anteile‘ entspricht, wäre dann für die Siedlungsgebiete der Stämme die gleiche Breite, d.h. die gleiche Ausdehnung in Nord-Süd-Richtung, anzusetzen, wie sie für die *tərūmāh* angegeben ist: 25.000 Ellen (vgl. 48,8).<sup>65</sup> Diese Ansicht der Verhältnisse braucht nicht an geologischen, demographischen oder ökonomischen Erwägungen zu scheitern<sup>66</sup>, weil diese außerhalb des Gesichtskreises des biblischen ‚Kartographen‘ stehen, dessen Raumsemiotik an anderen Prinzipien orientiert ist. Gewichtiger ist die Frage, ob die Interpretation der Aussage in 47,14 die Beweislast für die skizzierte Auffassung zu tragen vermag. Im Zusammenhang von V. 13–23 legt sich ein *individuelles Verständnis* des Syntagmas näher, das besagt, dass jeder ‚Israelit‘ in gleicher Weise Anteil am Erbbesitz Israels erhalten wird.<sup>67</sup> In dieser Weise scheinen zumindest die Regelungen über den Einschluss der Fremden in das Bodenrecht Israels den Passus verstanden zu haben (vgl. V. 22f.). Sollte der Text insgesamt die Absicht verfolgen, die (verlorenen) Besitzansprüche der Gola nach ihrer Rückkehr ins Land gegenüber der lokalen Bevölkerung zur Geltung zu bringen, könnte dies ebenfalls für eine individuelle Interpretation der Aussage sprechen. Abgesehen davon bleibt zu fragen, ob das Problem der Siedlungsfläche der Stämme überhaupt im Fokus des Verfassers steht. Die detaillierte ‚Kartierung‘ der *tərūmāh* in 48,8–22, die nicht müde wird, ihre topographische Struktur möglichst präzise zu beschreiben, dürfte eher dagegen sprechen.



**Abb. 1:** Die Verteilung des Landes an die ‚Stämme Israels‘ nach Ez 48,1–28 (vgl. Zimmerli 1969, 1225)

<sup>65</sup> Dabei bliebe die leichte Krümmung der Küstenlinie des Mittelmeeres unberücksichtigt. Allerdings unterscheidet der Text präzise zwischen der ‚Breite‘ der *tərūmāh*, die er detailliert angibt, und ihrer ‚Länge‘, die nur schematisch und ausdrücklich in Analogie zu den übrigen Anteilen in ihrer Ost-West-Erstreckung erwähnt wird.

<sup>66</sup> Diesen Widerspruch nimmt Pohlmann 2001, 623f., zum Anlass, Ez 48,1–29 einer anderen redaktionellen Bearbeitung zuzuweisen als Ez 47,13f.21.

<sup>67</sup> Vgl. auch Albertz 2007, 132.

Bleibt also offen, welchen territorialen Zuschnitt die einzelnen Stammesgebiete haben und welche Fläche sie jeweils einnehmen, treten zwei andere Aspekte hervor, denen für die Raumordnung in 48,1–28 konstitutive Bedeutung zukommt. Dies betrifft zum einen die Zwölfzahl der Stämme, die schon in Ez 47,13 eingeführt worden war. An ihr ist weniger der Umstand bemerkenswert, dass das ‚Haus Josef‘ zwei Landanteile erhält (vgl. 47,13<sup>68</sup> mit 48,4f.), der sich daraus erklärt, dass der Text eine Variante des Zwölfersystems voraussetzt, in der ‚Levi‘, der Stamm, der für den Dienst am Heiligtum ausgesondert worden ist, vom Landbesitz ausgeschlossen bleibt. Auffällig ist dagegen, dass alle zwölf Stämme ihren Erbbesitz im Westjordanland zugewiesen bekommen. Diese Anordnung weicht von der Praxis der Verteilung des Landes in den Büchern Numeri und Josua signifikant ab, in denen Ruben, Gad und eine Hälfte des Stammes Manasse im Ostjordanland ansässig werden.<sup>69</sup> Dies hat aber zur Folge, dass die traditionellen Siedlungsmuster im Westjordanland nicht wie bisher fortgeschrieben werden können. Es bedarf einer Neuverteilung des Landes, die sich nicht an den hergebrachten Besitzansprüchen – weder der Stämme noch einzelner Gruppen oder Familien – orientieren kann. Im Unterschied zu anderen alttestamentlichen Texten, die das Territorium des verheißenen Landes ebenfalls auf das Gebiet westlich des Jordans beschränken (‚Land Kanaan‘), betont das topographische Konzept in Ez 47f., dass ‚ganz Israel‘, d.h. alle zwölf Stämme, dieses Land besitzen sollen. Dabei scheint weniger darauf gerechnet zu sein, dass territoriale Zugewinne in der Küstenebene und im Norden entsprechende Gebietsverluste östlich des Jordans kompensieren sollen<sup>70</sup>, sondern dass eine *generelle Neubewertung* des Erbbesitzes vorgenommen wird, bei der niemand ausgeschlossen bleibt. Diese Raumordnung birgt ein soziales Konfliktpotential, das dem Text – über die bodenrechtlichen Streitigkeiten in der persischen Provinz Jehud hinaus – blei-

---

<sup>68</sup> Die Notiz in 47,13b wird häufig als redaktioneller Zusatz eingestuft, der den Unterschied zwischen den beiden ‚Zwölferreihen‘ in 48,1–28 (Efraim / Manasse) und 48,30–35 (Josef) ausgleichen will (vgl. Pohlmann 2001, 620). Die Variation war nötig, weil auch der Stamm Levi, der vom Landbesitz ausgeschlossen ist, Zugang zur Stadt im Gebiet der *terūmāh* erhalten sollte.

<sup>69</sup> Vgl. Num 32; Jos 13,8–33.

<sup>70</sup> Vgl. Albertz 2007, 135.

bend eingeschrieben ist. Sie generiert ein ‚Macht-Wissen‘, das jederzeit eine soziale Praxis hervorrufen kann, die revolutionäre Züge trägt – selbst, wenn sie zu ihrer Zeit ‚Utopie‘ geblieben sein sollte<sup>71</sup>.

An diesen Befund schließt sich eine zweite Beobachtung an, dass nämlich die geographische Anordnung der Landanteile der einzelnen Stämme nur teilweise den vertrauten territorialen Siedlungsmustern folgt. Ist dies mit Blick auf die beiden ostjordanischen Stämme Ruben und Gad unvermeidlich, bleibt es für Issachar und Sebulon, deren Siedlungsgebiete nach den übrigen alttestamentlichen Nachrichten im südlichen Galiläa lagen und die nach V. 25f. ihren Erbbesitz tief im Süden des Landes erhalten, unverständlich. Unter den Versuchen der Ausleger:innen, der Reihenfolge der Stämme in Ez 48 einen Sinn abzugewinnen, ist der Verweis auf die Genealogie der Söhne Jakobs in Gen 29f. noch immer der vielversprechendste, auch wenn er nicht alle Aspekte zu erklären vermag. Bereits Rudolf Smend (der Ältere)<sup>72</sup> hatte darauf hingewiesen, dass die vier Söhne der beiden Nebenfrauen Jakobs, Silpa (Gad und Asser) und Bilha (Dan und Naftali), an den äußeren Rändern des Landes, in der weitestmöglichen Entfernung zum Heiligtum, positioniert werden: Dan, Asser und Naftali im Norden und Gad im Süden (vgl. V. 1–3.27f.). Was die drei Erstgenannten betrifft, stimmt ihre relative Zuweisung in den nördlichen Teil des Landes mit ihren traditionellen Siedlungsgebieten im nördlichen Galiläa überein. Für den ostjordanischen Stamm Gad war eine Positionierung auf der gegenüberliegenden Seite dann eine systemkonforme Notwendigkeit. Die Symbolik von Zentrum und Peripherie, die hier zum Tragen kommt, bietet auch eine Erklärung für das innerste Paar, dessen Anteile unmittelbar an die *tərūmāh* angrenzen: Juda und Benjamin. Beide repräsentieren das Territorium der babylonischen bzw. persischen Provinz Jehud, deren soziale und politische Verhältnisse im Hintergrund des Textes stehen dürften.<sup>73</sup> Die Lokalisierung Benjamins südlich von Juda mag dabei entweder in seinem Namen („Sohn des Südens“) oder in der Erinnerung daran begründet sein, dass Jerusalem, d.h. die ‚Stadt‘, die nach V. 15–19 nahe der Grenze zu Benjamin verortet

---

<sup>71</sup> Vgl. a.a.O., 141.

<sup>72</sup> Vgl. Smend 1880, 393f., und Konkel 2001, 283f.

<sup>73</sup> Vgl. Zimmerli 1969, 1232, und Weingart 2014, 96f.

wird, ursprünglich im Stammesgebiet Benjamins gelegen war.<sup>74</sup> Die Angaben zum ‚Haus Josef‘ (nördlich der *tərūmāh*) und zu Simeon (südlich der *tərūmāh*) stimmen wenigstens in der Tendenz mit den überlieferten Siedlungsräumen für beide Stämme überein. Die Zusammenstellung von Ruben und Juda (vgl. V. 6f.) bzw. Simeon, Issachar und Sebulon (vgl. V. 24–26) wiederum konstituiert zwei Gruppen von Lea-Söhnen.<sup>75</sup> Alle diese Beobachtungen sprechen dafür, dass das genealogische System der zwölf Stämme Israels, wie es in Gen 29f. entwickelt wird, die Grundlage für die relationale Raumordnung in Ez 48,1–28 geliefert hat. Es wird jedoch durch weitere symbolische Ordnungsmuster ergänzt und partiell überlagert, so dass sich ein komplexes semiotisches Gefüge ergibt, das einzelne Inkohärenzen toleriert und als Ganzes im Dienst der pragmatischen Forderung nach einer Neuverteilung des Landes steht.

In der Forschung ist gelegentlich die Vermutung geäußert worden, dass das Land in Ez 47f. „mensenleer“ vorgestellt sei.<sup>76</sup> Zur Begründung wird darauf hingewiesen, dass anderenfalls eine Neuverteilung des Erbes an die Stämme, wie er in Ez 48 gefordert wird, nicht durchführbar wäre, weil das ‚Programm‘ weder auf die traditionellen Siedlungsstrukturen noch auf die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse in der Provinz Jehud Rücksicht nehme. Das Israel des Textes befinde sich als Ganzes im Exil und finde bei seiner Rückkehr ein „leeres Land“ vor, das in Entsprechung zum Auszug aus Ägypten<sup>77</sup> an die zwölf Stämme verteilt werden soll. Der literarische Topos vom verwüsteten und menschenleeren Land ist zwar im Alten Testament mehrfach belegt (vgl. Lev 26,33f.; 2Chr 36,20f. u.ö.), doch müsste der Gedanke erst sekundär auf Ez 47f. appliziert werden.<sup>78</sup> Wichtiger ist aber, dass die Raumidee des Textes den Topos vom ‚leeren (und verwüsteten) Land‘ gar nicht benötigt. Die Formung (oder Kerbung) des Raums folgt den Regeln sozialer Diskurse, wie sie im Konflikt um die territorialen Besitzansprüche der Gola geführt wurden. Die handlungskonstitutive Dynamik, die dem Raum eingeschrieben ist, entfaltet ihre Wirkung unabhängig von den realpolitischen Verhältnissen.

---

<sup>74</sup> Vgl. Zimmerli 1969, 1232.

<sup>75</sup> Vgl. ebd.

<sup>76</sup> Vgl. Weingart 2014, 97f.

<sup>77</sup> Ein Bezug zur Exodusgeneration liegt in 47,13f. vor (vgl. 20,28.42). Von der Rückführung Israels aus dem Exil spricht 37,21f. Dort findet sich auch die einzige Erwähnung der Stämme Israels im Ezechielbuch außerhalb von Ez 40–48 (vgl. 37,19). Daher hat Konkel 2001, 280, vermutet, dass die Grenzbeschreibung in 47,15–20 als Gegenstück zur symbolischen Wiederherstellung Israels und Judas in 37,15–28 konzipiert sei. In diesem Zusammenhang ließe sich die Frage stellen, ob hier mit den Mitteln der ‚Kartierung‘ eine (neue) ‚Meta-Erzählung‘ inszeniert werden soll, die an die überkommene Exodusanamnese anknüpft und diese intentional transformiert (vgl. zur sozialpsychologischen Funktion der ‚großen Erzählungen‘ White 1986 und Assmann 2015).

<sup>78</sup> Vgl. Koenen 2013, 3.2.1. Allerdings ist fraglich, ob alle Stellen, die von einer Verwüstung und Verödung des Landes sprechen, auch die Vorstellung implizieren, dass das Land vollständig verlassen sei (vgl. Ez 6,14; 33,28). Weder das eine noch das andere wird in Ez 47f. behauptet – oder sollte das Motiv der paradiesischen Fruchtbarkeit in 47,1–12 (im Sinne einer Neuschöpfung) darauf abzielen?

## IV. Die ‚(heilige) Abgabe‘ in Ez 48,8–22

Von der zentralen Position der *terūmāh* im Text von Ez 48 war bereits die Rede. Sie wird inmitten des Siedlungsgebietes der Stämme Israels lokalisiert<sup>79</sup> und besitzt eine herausgehobene Funktion für die Raumordnung des Textes, die sich schon in der Breite und Detailliertheit ihrer Beschreibung Ausdruck verschafft. Nur hier finden sich in der gesamten Raumkonstruktion des Textes genaue Maßangaben und das Bemühen um eine überaus präzise Verhältnisbestimmung der einzelnen Objekte im Raum. Die Aussonderung eines Landanteils ‚für Jhwh‘ (vgl. V. 9) kann daher mit guten Gründen als das im engeren Sinne ‚Neuartige‘<sup>80</sup>, das ‚Revolutionäre‘ der Raumorganisation in Ez 48 bezeichnet werden, das bisherige kultische und politische Konventionen überschreitet.

„Die eigentliche Reformidee der Priesterpropheten besteht nun darin, daß ganz Israel bei der Neuverteilung des Landes einen Landstreifen als Spende für die zentralen Institutionen abzugeben hat, die sog. *terumah* [...]. Das kultische Prinzip, daß man zugunsten Gottes auf einen Teil seines Besitzes verzichtet, wird von den priesterlichen Propheten in den politischen Bereich übertragen, um so einen Platz für die nationalen Institutionen Israels zu schaffen und deren Finanzierung sicher zu stellen.“<sup>81</sup>

Die binäre Unterscheidung zwischen ‚heilig‘ und ‚profan‘ und die räumliche Opposition von ‚Innen‘ und ‚Außen‘ bzw. ‚Zentrum‘ und ‚Peripherie‘ überlappen einander und werden im vorliegenden Text mit handlungskonstitutiven Wertungen verknüpft.

Die Binnenstruktur des Abschnitts orientiert sich entlang weiterer räumlicher Differenzierungen, die sich teils in feinen sprachlichen Nuancierungen niederschlagen. Gleich zu Beginn in V. 8 wird die relative Lage der *terūmāh* an der Südgrenze des Stammes Juda markiert. Ihre ‚Länge‘ von Osten nach Westen ist derjenigen der übrigen Anteile gleichgestellt. Die präzisen Angaben zu ihrer ‚Breite‘ heben sie hingegen aus der üblichen schematischen Darstellungsweise heraus:

---

<sup>79</sup> Im Text von Ez 48,1–29 gehen der Schilderung der *terūmāh* in V. 8–22 sieben Verse voran, und die gleiche Zahl von Versen folgen ihr nach, so dass sie genau in der Mitte der Komposition zu stehen kommt.

<sup>80</sup> Zimmerli 1969, 1220.

<sup>81</sup> Albertz 2007, 137.

sie soll von Norden nach Süden 25.000 Ellen betragen.<sup>82</sup> Ihre besondere Qualifikation erfährt sie jedoch durch die abschließende Notiz, dass „in ihrer Mitte“ das Heiligtum liegen soll, dessen Maße und räumliche Strukturen in Ez 40–42 detailliert beschrieben worden waren<sup>83</sup>.

Eine erste Präzisierung der übergreifenden Bestimmungen erfolgt direkt im Anschluss: innerhalb des Landanteils der *tərūmāh* wird nun eine zweite ‚Abgabe‘ ausgesondert, die Jhwh geweiht sein soll (תרומה ליהוה). Sie wird sowohl hinsichtlich ihrer Länge, d.h. ihrer ost-westlichen Erstreckung, als auch ihrer Breite exakt definiert: ihre Länge soll 25.000 Ellen, ihre Breite 10.000 Ellen betragen (V. 9). Die Maße werden im nächsten Vers wiederholt, und die *tərūmāh* selbst wird einerseits als ‚heilig‘ qualifiziert und andererseits den Priestern zugeordnet; auch die Angaben zur Lage des Heiligtums werden wieder aufgegriffen und genauer gefasst: es soll seinen Ort „inmitten“ der ‚heiligen Abgabe‘, d.h. des priesterlichen Bereichs, finden<sup>84</sup>. Die Ausgrenzung eines besonderen Bereichs für die Priester, der als ‚Hochheiliges‘ vom Bereich der Leviten unterschieden ist, wird im Folgenden durch den Hinweis auf ein kultisches Vergehen der Leviten begründet, weshalb sie vom ‚Dienst am Heiligtum‘ ausgeschlossen werden (vgl. V. 11f. mit Ez 44,9–14; 45,3f.).

Die Regelungen in V. 11f., die den Vorrang der Priester über die Leviten voraussetzen, werden in der Forschung häufig einer späteren Bearbeitung des Textes zugewiesen.<sup>85</sup> Im Gefolge dieser Erweiterung wäre dann auch der Wortlaut des Textes in V. 9 geändert worden, der die Breite der *tərūmāh* ursprünglich mit 20.000 Ellen angegeben habe, wie es noch in der Septuaginta erkennbar ist (vgl. auch Ez 45,1). Die (redundante) Wiederholung der Raummaße des priesterlichen

---

<sup>82</sup> Legt man die ‚gewöhnliche Elle‘ zugrunde, entspräche dies einer Breite von ungefähr 11 km; ist an die ‚königliche Elle‘ zu denken, käme man auf eine Distanz von etwas mehr als 13 km. Der Text dürfte aber eher mit dem Vielfachen von ‚fünf‘ spielen: das Areal des Tempelbezirks misst 500 Ellen im Quadrat (vgl. Ez 45,2), die Stadt im südlichen Sektor der *tərūmat haqqodæš* samt Umland 5.000 Ellen (vgl. 48,16f.) und die *tərūmāh* vom Land 25.000 Ellen (vgl. Konkel 2001, 284).

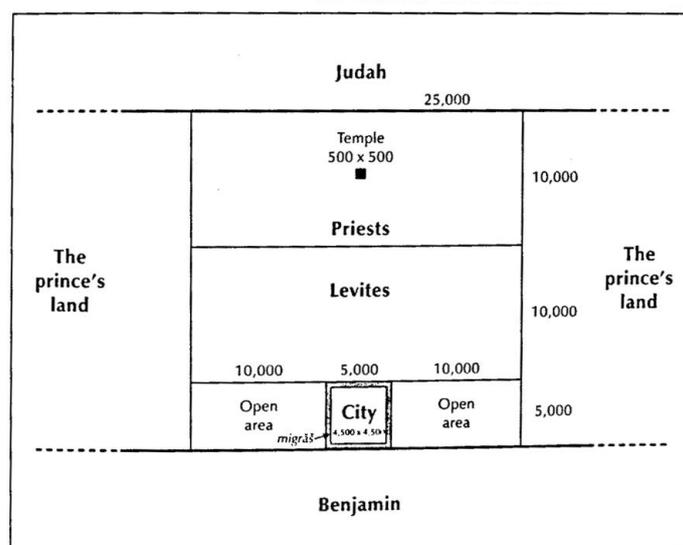
<sup>83</sup> Vgl. Pietsch 2021, 122–134.

<sup>84</sup> Die doppelte Bestimmung, dass der Tempel sowohl „in der Mitte“ der *tərūmāh* als auch „inmitten“ der Abgabe für die Priester lokalisiert wird, hat Anlass zu der Annahme gegeben, der Anteil der Priester müsse sich südlich des Anteils der Leviten befinden, weil das Heiligtum nur dann im geographischen Mittelpunkt der *tərūmāh* zu liegen käme (vgl. Zimmerli 1969, 1221f.). Die vorherrschende Nord-Süd-Orientierung des Textes wäre hier dann zugunsten einer Zentrumssymbolik aufgegeben worden, die in absteigender Richtung vom ‚Hochheiligen‘ zum ‚Profanen‘ führe. Der präpositionale Ausdruck בתוך kann jedoch sowohl die genaue *geographische Mitte* als auch allgemein die Lage *innerhalb eines Gebiets* bezeichnen (vgl. Albertz 2007, 139). Es besteht daher kein Grund, eine Abweichung von der generellen Raumachse des Textes zu postulieren (vgl. auch Konkel 2001, 294f.).

<sup>85</sup> Vgl. Zimmerli 1969, 122f., und Pohlmann 2001, 627f.; skeptisch dagegen Albertz 2007, 137.

Anteils in V. 10 hatte demnach ursprünglich die Funktion, diesen Bereich innerhalb der ‚heiligen *tərūmāh*‘ von V. 9 gesondert abzugrenzen. Die räumlichen Ordnungsmuster, die der ‚Kartierung‘ des Landes in Ez 47f. zugrunde liegen, dokumentieren mithin einen Wandel in den sie konstituierenden sozialen Diskursen und Machtinteressen, der sich als ‚Macht-Wissen‘ in das Medium der Karte eingeschrieben hat und die Praktiken ihrer Lektüre – bis heute – mitbestimmt. Nur eine ‚kritische Kartographie‘, im Sinne einer konsequent historischen Kontextualisierung der Texte und ihrer Genese, vermag diese Prozesse aufzudecken und selbst einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Nachdem der Bereich für die Priester ausgesondert wurde, den V. 10 mit 10.000 Ellen in der Breite angibt, folgt die Abgrenzung des Anteils der Leviten an der *tərūmāh* (vgl. V. 13f.). Er besitzt die gleichen Maße wie der Anteil der Priester und darf nicht veräußert werden, weil er ‚heilig‘ ist, d.h. Jhwh gehört (vgl. V. 14). Die allgemeine Ausrichtung der Raumachse des Textes von Norden nach Süden spricht dafür, dass die Lage des Anteils der Leviten südlich von dem der Priester verortet werden muss (vgl. Abb. 2).



**Abb. 2:** Die Raumstruktur der *tərūmāh* nach Ez 48,8–22 (vgl. Block 1998, 733)

Der ‚Rest‘, der in der Breite vom Gebiet der *tərūmāh* noch übrig ist (vgl. V. 8), erstreckt sich über 5.000 Ellen und gehört nicht mehr zur ‚heiligen Abgabe‘, sondern wird ausdrücklich als ‚profan‘ qualifiziert (לן, vgl. V. 15). Er gehört ‚der Stadt‘, die hier erstmals in Ez 40–48 erwähnt und in seiner Mitte lokalisiert wird, und soll zu ihrer Versorgung dienen. Die Maße der Stadt, die wie die *tərūmāh*

(und das Heiligtum, vgl. Ez 42,15–20) über eine quadratische Grundfläche verfügt, betragen je 4.500 Ellen in der Länge und in der Breite zuzüglich je 250 Ellen Weideland auf jeder Seite, so dass sich eine Gesamtfläche von 5.000 x 5.000 Ellen ergibt (vgl. V. 16f.). Das übrige Gebiet der *ṭerūmāh*, das östlich und westlich der Stadtanlage je 10.000 Ellen misst, soll der agrarischen Nutzung übereignet werden, deren Ertrag den Bewohnern der Stadt als Nahrungsgrundlage dient (vgl. V. 18f.). Vers 20 resümiert nochmals die quadratische Grundfläche der ‚heiligen Abgabe‘ einschließlich des Anteils der Stadt.

Anschließend kehrt die Darstellung zur übergeordneten Aussage über die *ṭerūmāh* in V. 8 zurück. Die Landstriche, die im Osten und Westen vom abgegrenzten Bereich der ‚heiligen Abgabe‘ bzw. des Anteils für die Stadt bis an die Grenzen des Landes verlaufen, sollen dem ‚Fürsten‘ gehören, der damit seinen Bedarf an Grund und Boden decken soll. Das Gebiet gilt als Erbesitz des Fürsten und wird vom Territorium der Stämme wie von der *ṭerūmāh* dezidiert unterschieden (V. 21f., vgl. 46,16–18).<sup>86</sup> Dem Fürst wird im Zuge dieser Bestimmungen das Zugriffsrecht auf den Erbesitz der Stämme Israels sowie die Verfügungsgewalt über den heiligen Bezirk und sein Personal entzogen, was einen tiefgreifenden Wandel im Verständnis der religiösen und politischen Institutionen Israels voraussetzt, der in V. 8–22 seinen räumlichen Ausdruck findet.

„Das Konzept einer räumlichen Trennung der drei wichtigsten Institutionen Israels mit den Mitteln der scharfen Grenzziehung zwischen kultisch und profan bei gleichzeitiger Sorge um ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit zielte erstmals in der Geschichte Israels auf eine klare Gewaltenteilung zwischen priesterlicher, tribaler und königlicher Macht. [...] Der Fürst wurde seiner früheren Macht und Sakralität weitgehend beraubt und in seinem Amt auf eine mehr repräsentative Funktion zurückgeschnitten.“<sup>87</sup>

Nächst der Ausgliederung eines eigenen Anteils am Land *für Jhwh*, der im geographischen Zentrum der *ṭerūmāh* liegt und das symbolische Zentrum der gesamten Raumordnung des Textes bildet, ist die Auslagerung des heiligen Bezirks außerhalb der Stadt, d.h. Jerusalems, der tiefste Einschnitt in die traditionelle

---

<sup>86</sup> Die Verse 21b–22 werden von Zimmerli 1969, 1226, und Pohlmann 2001, 628f., als spätere Hinzufügung interpretiert, die 45,1–8 nahestehe und wie 48,11f. die Trennung zwischen Priestern und Leviten voraussetze.

<sup>87</sup> Albertz 2007, 140f.

kultische Topographie des Landes. Die bauliche und symbolische Einheit von ‚Krone‘ und ‚Altar‘ wird aufgelöst, um die Heiligkeit Jhwhs zu schützen und Israel eine gesicherte Existenz im Land zu ermöglichen (vgl. Ez 43,7–12).

## **V. Die ‚Verräumlichung‘ des Heiligen in Ez 47,13–48,29**

Die raumtheoretische Analyse der Gottesrede im Munde des ‚Mannes‘ in Ez 47,13–48,29 (bzw. 35) hat die Beschreibung der äußeren und inneren Raumstrukturen des Landes Israel als einen literarischen Akt der ‚Verräumlichung‘ sozialer Diskurse und politischer Interessen verstehen gelehrt, der bestimmten kulturellen Normen verpflichtet ist und diese in einer spezifischen Weise zu revidieren sucht. Das Medium der ‚(literarischen) Karte‘ dient so einerseits der Speicherung kulturellen Wissens und andererseits als Instrument zur Durchsetzung eigener (territorialer wie sozialer) Ansprüche. Ihre kritische Analyse zielt darauf ab, die hinter der kartographischen Darstellung liegenden Diskurse, Rhetoriken und Interessen offen zu legen, um die Eigenart ihrer Raumrepräsentation und die ihr inhärenten praxeologischen Implikationen zu verstehen. Der geformte oder ‚gekerbte‘ Raum, der auf Karten projiziert wird, ist vom euklidischen, physikalischen Raum zu unterscheiden, bleibt jedoch auf ihn bezogen. Dies hat zur Folge, dass die geographischen Grenzen des Landes Israel in Ez 47,15–20 zwar naturräumliche Strukturen aufnehmen und eine relative territoriale Adressierbarkeit beabsichtigen, sich darin jedoch nicht erschöpfen. Eine Analyse des Raumkonzepts in Ez 47f., die den Fokus allein auf die geopolitische Identifikation der genannten Toponyme und ihr relationales Gefüge legt, läuft Gefahr, die besonderen Konstruktions- und Ordnungsprinzipien zu übersehen, die bei der Raumgestaltung mitgewirkt haben.

Dies betrifft nicht nur die äußeren Grenzen Israels, das in Ez 47 auf das westjordanische Gebiet beschränkt bleibt, die – vor allem im Norden und Süden – keinen exakten Grenzverlauf dokumentieren, sondern an der binären Unterscheidung zwischen ‚Innen‘ und ‚Außen‘ interessiert sind und das Gebiet Israels von den es

umgebenden Territorien räumlich absondern. Im Diskurs mit alternativen Raumkonzeptionen des ‚Landes Israel‘ ist der Verzicht auf die ostjordanischen Regionen bemerkenswert, der zwar geopolitische Gegebenheiten der babylonischen bzw. persischen Epoche reflektiert, aus diesen jedoch ein sehr viel weitergehendes Raummodell ableitet, das mit einer ‚revolutionären‘ Neuordnung des sozialen (und politischen) Binnenraums Israels einhergeht. Diese drückt sich in der (göttlichen) Forderung nach einer Neu- bzw. Umverteilung des ‚Erbbesitzes‘ des 12-Stämmevolks bzw. seiner Sippen und Familien aus, wie sie in Ez 48 zutage tritt. Nicht nur die Einbeziehung der vormals ostjordanischen Stämme in das westjordanische Siedlungsgebiet Israels, sondern vor allem die Aussonderung eines eigenen Anteils für Jhwh (und den ‚Fürsten‘) machen eine Neuordnung der Besitzverhältnisse nötig. Im Hintergrund dieser Raumordnung stehen die rivalisierenden Besitzansprüche verschiedener Gruppen im Land (zu denen später noch die ‚Fremden‘ hinzugefügt wurden, vgl. Ez 47,21f.), die durch eine radikale ‚Bodenreform‘ befriedet werden sollen.

Eine besonders hervorgehobene Stellung nimmt die Absonderung eines dreizehnten Landanteils ein (vgl. Ez 48,8–22), innerhalb dessen noch einmal eine ‚heilige Abgabe‘ abgegrenzt wird, die Jhwh bzw. dem Kultpersonal zugeeignet ist. Die Absonderung eines eigenen Anteils für Jhwh, der ausdrücklich als *terra sancta* qualifiziert wird (vgl. V. 9–14), stellt eine Novität dar, die im Alten Testament ohne Parallele ist. Statt nur auf die Erstlingsgaben des Landes erhebt Jhwh nun Anspruch auf einen eigenen Anteil am Land selbst, dessen räumliche Ausmaße detailliert beschrieben werden und das sich bereits dadurch als ‚Mitte‘ oder fokaler Relationspunkt der kartographischen Raumrepräsentation des Textes erkennbar macht. Auf ihn hin werden die Stämme Israels wie um ein ‚Zentrum‘ gruppiert, in dessen Mitte die beiden Stämme Juda und Benjamin lokalisiert werden, deren Territorium das Gebiet der perserzeitlichen Provinz Jehud umschließt. Die symbolische Mitte der ‚(heiligen) *tərūmāh*‘ wie des Israellandes insgesamt ist das Heiligtum, das die Fruchtbarkeit des Landes garantiert (vgl. Ez 47,1–12) und den Ort markiert, an dem Jhwh selbst in Israel gegenwärtig ist (vgl. Ez 43,1–12). Die räumliche Trennung des Heiligtums von der ‚Stadt‘, die der Text vornimmt, dient *prima facie* dessen Schutz vor Verunreinigung, auf den zweiten Blick jedoch

dem Schutz Israels vor Jhwhs tödlichem Zorn, den eine Verletzung seiner Heiligkeit hervorruft und der zum Verlust der politischen Souveränität Judas und zur Zerstörung Jerusalems und seines Heiligtums sowie zur Deportation von Teilen seiner Bevölkerung nach Babylonien geführt hat.

Das ‚Heilige Land‘ ist nicht als Ganzes heilig, sondern nur die Abgabe, die Jhwh geweiht ist, die *tərūmat haqqodæš* ‚inmitten‘ der *tərūmāh*. Es liegt auf der Linie, das Heilige immer stärker vom Alltäglichen abzusondern, wenn in der späteren Neufassung der topographischen Semiotik des Textes, dieser Bezirk noch einmal auf das Territorium der Priester reduziert und als „Hochheiliges“ (*qodæš qādāšîm*) ausgegrenzt wird (vgl. V. 11f.). Selbst die exakte Vermessung der *tərūmāh* dient weniger ihrer territorialen Adressierbarkeit, die einigermaßen vage bleibt<sup>88</sup>, als ihrer symbolischen Qualität: die quadratische Grundfläche ist in Ez 40–48 eine Signatur des Heiligen<sup>89</sup>. Die Anweisungen zur Neuverteilung des Landes an die Stämme Israels haben ihre Sinnmitte in den Bestimmungen zur *tərūmāh*, auf denen das eigentliche Gewicht der ‚Neukartierung‘ des Landes liegt: nur wenn die Verteilung des Erbes der Stämme neu geregelt wird, ist es möglich, einen dreizehnten Anteil abzusondern und darin die *terra sancta* zu konstituieren, deren Einrichtung allein die Zukunft Israels im Land zu sichern vermag.

---

<sup>88</sup> Nach Ez 43,12 befindet sich das Areal des Heiligtums auf einem ‚(hohen) Berg‘, der nördlich der Stadt liegt (vgl. 40,2). Es ist anzunehmen, dass mit dieser geographischen Verortung zugleich die Symbolik des ‚Gottesberges‘ angespielt ist, auf dem in der ugaritischen Mythologie der Palast Baals lokalisiert wird und der im königszeitlichen Jerusalem mit dem ‚Zion‘ verknüpft war (vgl. Ps 48,2f.).

<sup>89</sup> Die Stadt besitzt ebenfalls einen quadratischen Grundriss, liegt jedoch laut 48,15 im ‚profanen‘ Teil der *tərūmāh*. Allerdings wird ihr Name in 48,30 als „Jhwh (ist) dort“ angegeben.

# Literaturverzeichnis

- Albertz, R., 2007, Heiligkeit Gottes im Raum. Rituelle Grenzziehung und territoriale Gewaltenteilung im Reformkonzept des Ezechielbuches, in: ders. et al. (Hgg.), Räume und Grenzen. Topologische Konzepte in den Kulturen des östlichen Mittelmeerraums (Quellen und Forschungen zur Antiken Welt), München, 122–143
- Assmann, J., 2015, Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München
- Block, D.I., 1998, The Book of Ezekiel. Chapters 25–48 (NICOT), Grand Rapids / Cambridge
- Cassirer, E., 1985, Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum, in: ders., Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933, hg. von E.W. Orth und J.M. Krois, Hamburg, 93–119
- Deleuze, G. / Guattari, F., 1992, 1440 – Das Glatte und das Gekerbte, in: dies., Tausend Plateaus, Berlin, 658–694
- Döring, J. / Thielmann, T., 2009, Einleitung: Was lesen wir im Raume? Der *Spatial Turn* und das geheime Wissen der Geographen, in: dies. (Hgg.), Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld, 7–45
- Dünne, J., 2009, Die Karte als Operations- und Imaginationmatrix. Zur Geschichte eines Raummediums, in: J. Döring / T. Thielmann (Hgg.), Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld, 49–69
- Elliger, K., 1936, Die Nordgrenze des Reiches Davids, PJ 32, 34–73
- Gese, H., 1957, Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40–48). Traditionsgeschichtlich untersucht (BHT 25), Tübingen
- Günzel, S., 2006, Phänomenologie der Räumlichkeit. Einleitung, in: J. Dünne / ders. (Hgg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften (stw 1800), Frankfurt am Main, 105–128
- Günzel, S., 2007, Raum – Topographie – Topologie, in: ders. (Hg.), Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften, Bielefeld, 13–29
- Koenen, K., 2013, Art. Zerstörung Jerusalems (587 v. Chr.), WiBiLex (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/43966/>); letzter Zugriff: 30.03.2023)
- Konkel, M., 2001, Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48) (BBB 129), Berlin
- Lefebvre, H., 1974, Dessein de l'ouvrage, in: ders., La production de l'espace, Paris, 7–82
- Lotman, J.M., 2006, Künstlerischer Raum, Sujet und Figur, in: J. Dünne / S. Günzel (Hgg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften (stw 1800), Frankfurt am Main, 529–543
- Lüdeke, R., 2006, Ästhetische Räume. Einleitung, in: J. Dünne / S. Günzel (Hgg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften (stw 1800), Frankfurt am Main, 449–469
- Merleau-Ponty, M., 2003, Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, hg. von C. Bernes, Hamburg
- Michel, B. / Gryl, I., 2021, Kritische Kartographie, kritische Praxis und kritisches Kartieren. Mündige geographische Bildung mit digitalen Karten und Geodaten, GW-Unterricht 164, 27–34
- Pápay, G., 2009, Kartographie, in: S. Günzel (Hg.), Raumwissenschaften (stw 1891), Frankfurt am Main, 175–190
- Pietsch, M., 2021, Der Ort des Heiligen. Eine raumtheoretische Analyse des Tempelbauplans in Ez 40–42, in: J. Bründl et al. (Hgg.), Zeichenlandschaften. Religiöse Semiotisierungen im interdisziplinären Diskurs (Bamberger Theologische Studien 41), Bamberg, 113–141
- Pohlmann, K.-F., 2001, Das Buch des Propheten Hesekeiel / Ezechiel. Kapitel 20–48. Mit einem Beitrag von Thilo Alexander Rudnig (ATD 22,2), Göttingen
- Ratzel, F., 1906, Über die geographische Lage, in: ders., Kleine Schriften, Bd. 2, hg. von H. Helmholtz, München / Berlin, 284–290
- Rudnig, T.A., 2000, Rein und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40–48 (BZAW 287), Berlin / New York
- Sasse, S., 2010, Poetischer Raum: Chronotopos und Geopoetik, in: S. Günzel (Hg.), Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart / Weimar, 294–308

- Schmitt, C., 1950, Das Recht als Einheit von Ordnung und Ortung, in: ders., Der Nomos der Erde – im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Berlin, 13–20
- Schneider, U., 2010, Kartographie und Geodäsie, in: S. Günzel (Hg.), Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart / Weimar, 24–33
- Smend, R., 1880, Der Prophet Ezechiel (KeH 8), Leipzig
- Stockhammer, R., 2005, Verortung. Die Macht der Karten und die Literatur, im 20. Jahrhundert, in: ders. (Hg.), TopoGraphien der Moderne. Medien zur Repräsentation und Konstruktion von Räumen (Trajekte), München, 319–340
- Stockhammer, R., 2007, Kartierung der Erde. Macht und Lust in Karten und Literatur (Bild und Text), München
- Theis, C., 2022, Art. Bach Ägyptens, WiBiLex (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/83721/>; letzter Zugriff: 30.03.2023)
- Wagner, A., 2004, Prophetie als Theologie. Die *so spricht Jahwe-Formel* und das Grundverständnis alttestamentlicher Prophetie (FRLANT 207), Göttingen
- Wagner, K., 2010, Kognitiver Raum: Orientierung – Mental Maps – Datenverwaltung, in: S. Günzel (Hg.), Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart / Weimar, 234–249
- Wazana, N., 2013, All the Boundaries of the Land. The Promised Land in Biblical Thought in Light of the Ancient Near East, Winona Lake
- Weigel, S., 2002, Zum „topographical turn“. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften, KulturPoetik 2, 151–165
- Weingart, K., 2014, Stämmevolk – Staatsvolk – Gottesvolk. Studien zur Verwendung des Israel-Namens im Alten Testament (FAT II/68), Tübingen
- Wenz, K., 2009, Linguistik / Semiotik, in: S. Günzel (Hg.), Raumwissenschaften (stw 1891), Frankfurt am Main, 208–224
- White, H., 1986, Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses, Stuttgart
- Zimmerli, W., 1969, Ezechiel. 2. Teilband: Ezechiel 25–48 (BKAT 13,2), Neukirchen-Vluyn

## Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Die Verteilung des Landes an die ‚Stämme Israels‘ nach Ez 48,1–28 (vgl. Zimmerli 1969, 1225)

Abb. 2: Die Raumstruktur der *tərūmāh* nach Ez 48,8–22 (vgl. Block 1998, 733)

# Formen der Wissensorganisation in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur

*Markus Saur*

## I. Einführung

In der Hebräischen Bibel finden sich mehrere Texte und Textbereiche, die auf ihre jeweils eigene Weise zu erkennen geben, dass sie das Ergebnis einer gezielten Sammlung von Wissensbeständen darstellen. Das zeigt sich etwa an den Gesetzeskorpora, die im Bundesbuch, im Heiligkeitsgesetz und im Deuteronomium vorliegen und die ihre Vorläufer und Parallelen in den babylonischen Gesetzessammlungen haben. Das zeigt sich aber auch an der Priesterschrift, die ihre Wissensbestände nicht nur in Form von Genealogien darlegt, sondern ebenso in Texten wie Gen 1 das Inventar der erschaffenen Welt in einer geordneten Form aufzählt und damit in das Umfeld altorientalischer Listenwissenschaft gehört.<sup>1</sup>

Das eigentliche Lern- und Lehrbuch der gebildeten Kreise im antiken Juda dürfte aber das Proverbienbuch gewesen sein. Das Proverbienbuch ist das Ergebnis eines längeren Sammlungs- und Redaktionsprozesses, der bis in die vorexilische Königszeit zurückreichen dürfte und der einen Einblick in die Formen der Organisation von Wissensbeständen ermöglicht. Das lässt sich auf zwei Ebenen herausarbeiten. Zum einen geben die im Proverbienbuch überlieferten literarischen Formen einen Einblick in die Besonderheiten weisheitlicher ‚Erkenntnisbindung‘<sup>2</sup> und Wissensorganisation. Zum anderen zeigt das Proverbienbuch als Ganzes aber auch eine Form der Disposition und Anordnung von Wissen, die nicht nur hinsichtlich ihrer Literargeschichte, sondern auch auf ihre Pragmatik hin befragt werden kann.

---

<sup>1</sup> Zu dieser besonderen Form der Wissensorganisation vgl. Hilgert 2009, 277–309.

<sup>2</sup> Zum Begriff vgl. von Rad 1970, 39–41.

Der in der Architektur- und Designtheorie etablierte Grundsatz *form follows function* gilt auch für Formen weisheitlicher Wissensorganisation. Die literarische Ausgestaltung der Weisheit folgt aus ihrer Funktion, und das heißt: Die literarische Form kann nicht unter Absehung ihrer Intentionen untersucht werden. Literaturgeschichtliche und pragmatische Fragestellungen gehören bei der Textanalyse eng zusammen. Das gilt letztlich wohl für weite Teile der Hebräischen Bibel, insbesondere aber für die Weisheitsliteratur, deren Bedeutungsradius sich häufig erst in rezeptionsorientierter Auslegung umfassend erschließt. Thomas Krüger und Ludger Schwienhorst-Schönberger haben das in Kommentaren zum Koheletbuch<sup>3</sup> und Melanie Köhlmoos in einer Monographie zum Hiobbuch<sup>4</sup> gezeigt. Das Hiob- und das Koheletbuch bilden zusammen mit den Weisheitspsalmen das Lehr- und Studienmaterial für die fortgeschrittene Unterweisung im antiken Juda. Eine Dichtung wie Hi 28 mit ihrem Wissen über das Bergbauwesen oder Ausführungen wie die aus Hi 39 mit ihrer zoologischen Expertise oder Reflexionen wie in Koh 3,1-9 mit ihrem lehrhaft gestalteten Durchgang durch die Zeiten spiegeln Formen der Wissensorganisation für fortgeschrittene Leserinnen und Leser. Charakteristisch ist die Einbindung dieser Wissensbestände in weitere Problemfelder wie das des Ortes der Weisheit, der Souveränität Gottes oder der Erkenntnisgrenzen des Menschen. Grundlage dieser Ausgestaltungen sind die literarischen Muster, die sich im Proverbienbuch finden, das daher im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen soll, zunächst im Blick auf literarische Formen der Erkenntnisbindung und daran anschließend hinsichtlich der gesamten Buchkomposition.

## **II. Formen der Wissensorganisation im Proverbienbuch**

### **1. מְשָׁלִים**

Die Weisheit des antiken Israel und Juda gewinnt ihre Einsichten aus der Erfahrung. Der bekannteste Weisheitslehrer aus dem antiken Juda ist Kohelet, der

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu Krüger 2000, 37–38, und Schwienhorst-Schönberger 2011, 68–69.

<sup>4</sup> Vgl. Köhlmoos 1999, 40–45.

nach Koh 12,9 ein Weiser war und das Volk Erkenntnis lehrte. In seiner Schrift zeigt sich dieser Kohelet durchweg als ein Empiriker, der die Dinge beobachtet und aus dieser Beobachtung seine Erkenntnisse ableitet. Koh 12,9 führt zudem aus, wie Kohelet seine Erkenntnisse verdichtet: Er hört, prüft und berichtigt םלִּשְׁמָה auf vielerlei Weise. Diese Beschreibung gibt einen Einblick in die Tätigkeit, die einen klassischen Weisheitslehrer, wie ihn die Verfasser von Koh 12,9-11 vor Augen stellen wollen, kennzeichnet. Ein Weisheitslehrer ist ein Experte im Blick auf die םלִּשְׁמָה, die von ihm aber nicht wortwörtlich weitergegeben werden, sondern gehört, geprüft und berichtigt werden können, die sich also durch eine gewisse Offenheit und Plastizität auszeichnen.

In Koh 12,9 begegnet man dem für die Weisheitsliteratur zentralen Begriff לִּשְׁמָה, der nicht nur eine literarische Form, sondern zugleich eine ganz eigene Weise der Apperzeption und Aneignung der Wirklichkeit bezeichnet.<sup>5</sup> Der Form nach ist ein לִּשְׁמָה in seiner Grundstruktur ein Aussagesatz, der Phänomene im *parallelismus membrorum* in doppelter Perspektive literarisch erfasst. Der Parallelismus kann dabei entweder synonym oder antithetisch gestaltet werden, er kann aber auch synthetisch von einem ersten Gedanken zu einem zweiten Gedanken fortschreiten – es zeigt sich hier wie in der gesamten hebräischen Poesie eine große Gestaltungsbreite. Was nun den לִּשְׁמָה im Besonderen auszeichnet, geht über die formale Grundstruktur hinaus und schließt an die Pragmatik des Parallelismus an: Der Bedeutung nach bezeichnet das Lexem לִּשְׁמָה – von der Wurzel לִּשְׁמָה für ‚gleichend‘ her – so etwas wie ein Gleichsein oder eine Gleichung.<sup>6</sup> In einer Fragmentensammlung von Novalis ist zu lesen: „Auf Vergleichen, gleichen lässt sich wohl alles Erkennen, Wissen etc. zurückführen.“<sup>7</sup> Folgt man dieser Einsicht und bezieht sie auf die althebräische Sprachwelt, so ist ein לִּשְׁמָה nicht nur ein Weisheitspruch oder eine Sentenz. Ein לִּשְׁמָה ist vielmehr eine Form der Wissensorganisation, die von Gleichungen oder Analogien innerhalb der Wirklichkeit ausgeht

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu aus der älteren Forschung die grundlegende Studie von Eißfeldt 1913 und aus der neueren Debatte Schöpflin 2002, 1–24, sowie insbesondere Vayntrub 2019, die aufgrund ihrer Analysen den Begriff לִּשְׁמָה nicht näher eingrenzt, sondern davon ausgeht, dass der Terminus „must correspond to yet a broader category, such as poetry itself“ (Vayntrub 2019, 59).

<sup>6</sup> Vgl. dazu Gesenius<sup>18</sup>, 754–755 (לִּשְׁמָה) und 755–756 (לִּשְׁמָה).

<sup>7</sup> Novalis 1989, 390.

und diese literarisch bindet.<sup>8</sup> Beobachtbare Sachverhalte oder erfahrbare Gegebenheiten werden im לִשְׁמָהּ miteinander in Beziehung gesetzt und abgeglichen und dadurch ein Blick in die Welt eröffnet, der diese in ihrer Tiefenstruktur als analogie- und gleichnisfähig erschließt. Ob es sich nun um Phänomene aus dem Bereich der Landwirtschaft, des Handwerks oder der Regierungskunst handelt – immer geht es um einen Zugriff auf die Wirklichkeit, der diese von der Erfahrung her deutet. Und diese Deutung verfolgt die Absicht, aus der Erfahrung heraus so etwas wie Wirklichkeits- oder Gegenwartskompetenz zu vermitteln. So liest man etwa in Prov 25,28:

Eine eingerissene Stadt, keine Mauer –  
ein Mann: keine Beherrschung seines Gemüts.

Kürzer kann man die Dinge nicht nebeneinanderstellen. Keine Präposition oder Konjunktion verbindet die beiden Vershälften – die eine Hälfte des Verses steht im Licht der anderen und beide Hälften sowie das Ganze bedürfen der Deutung und Kommentierung. Eine Form der Wissensorganisation, wie sie sich in den לִשְׁמָהּ spiegelt, erschließt sich erst von ihrer Rezeption her: Ein לִשְׁמָהּ wie der zitierte bindet seine Leserinnen und Leser in den Prozess der Sinnkonstitution mit ein. Rezipienten der לִשְׁמָהּ treten damit unmittelbar aus der lesenden Rezeption in einen formativen Prozess der Erschließung neuen Wissens ein.<sup>9</sup> Und das heißt für die Organisation des Wissens: Aus der offenen und plastischen Gestaltung von Wissen wird unmittelbar ein Lern- und Bildungsprozess, der sich durch das Hören, Prüfen und gegebenenfalls Berichtigten der לִשְׁמָהּ konstituiert.

Ein לִשְׁמָהּ ist demnach durch eine grundlegende Offenheit und Plastizität gekennzeichnet, in der sich die Vorläufigkeit jeder Erkenntnis spiegelt. Auf das Fragmentarische und Gebrochene jeder Einsicht verweist bereits die Etymologie: Der hebräische Terminus לִשְׁמָהּ steht mit dem akkadischen *mišlu(m)* in Verbindung, was ‚Hälfte‘ bedeutet.<sup>10</sup> Ohne hier zu weit gehen zu wollen, wird man auf dieser etymologischen Grundlage und vor dem Hintergrund des den לִשְׁמָהּ bestimmenden

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu Schöpflin 2002, 22–24.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Schöpflin 2002, 23: „Insofern, als ein לִשְׁמָהּ sowohl seinem Urheber als auch seinem Rezipienten eine intellektuelle Leistung in Gestalt von Wahrnehmung und folgender Übertragung, Anwendung, Interpretation abverlangt, ist er weisheitlich zu nennen.“

<sup>10</sup> Vgl. dazu von Soden 1972, 661 (*mišlu(m)*).

Parallelismus doch sagen können, dass das im  $\text{לִשְׁמָר}$  gebundene Wissen um seine Perspektivität und Unvollständigkeit weiß und genau deswegen neben die Aussage A auch immer die Aussage A' stellt, um der Perspektivität und der sich daraus ergebenden Beschränktheit jeder Einsicht Ausdruck zu verleihen. Die Weisheitslehrer werden darum gewusst haben, dass auch mit zwei Hälften eines Verses noch nicht die Gesamtheit eines Phänomens erfasst werden kann, sondern dass auch in der Form des  $\text{לִשְׁמָר}$  jede Erkenntnis letztlich unvollständig bleibt. Der  $\text{לִשְׁמָר}$  eröffnet aber mit seiner grundlegend doppelten Perspektive wenigstens einen Blick für die Vielschichtigkeit der Wirklichkeit, die sich einer einlinigen oder vereinheitlichenden Wahrnehmung entzieht. Diese besondere Form der Wissensorganisation bildet das Fundament weisheitlicher Erkenntnisbemühungen, die um die Vorläufigkeit und Halbheit jeder Weisheit wissen. In den Gleichungen der  $\text{דַּלִּישְׁמָר}$  verdichtet sich das Wissen um die Grenzen der Erkenntnis – und es zeigt sich zugleich, gewissermaßen als notwendige Folge, etwas Kreatives und Spielerisches, das in der Lage ist, alles mit allem in Beziehung zu setzen, wie Prov 11,22 zeigt:

Ein goldener Ring im Rüssel eines Schweins –  
eine schöne Frau, aber fernab der Anmut.

## 2. Besser-als-Sprüche

Eine im Vergleich zum einfachen  $\text{לִשְׁמָר}$  modifizierte Form der Wissensorganisation liegt in den Besser-als-Sprüchen des Proverbienbuches vor. In diesen Aussagesätzen werden Wirklichkeitsbereiche nicht auf derselben Ebene einander zugeordnet und miteinander verglichen, sondern es werden Phänomene in eine hierarchische Ordnung gebracht und damit strukturiert. Im Vergleich zum einfachen  $\text{לִשְׁמָר}$  wird hier ein Teil der Deutungsarbeit bereits auf der Gestaltungsebene geleistet. Der Grad der Wissensorganisation ist höher als beim Grundmuster des  $\text{לִשְׁמָר}$ , der Grad an Offenheit und Plastizität der Aussage ist dagegen geringer, wie das häufig zitierte Beispiel aus Prov 15,17 zeigt:

Besser ein Gemüsegericht und Liebe dort  
als ein gemästetes Rind, aber Hass dabei.

### 3. Zahlensprüche.

Auch der Zahlenspruch ist in einem höheren Maße epistemisch geleitet und inhaltlich bestimmter als der offenere  $\text{לִּשְׁמֵךְ}$ . Dem Zahlenspruch liegt eine listenartig-aufzählende Struktur zugrunde, die durch die Abfolge von Zahl und inhaltlichem Element gestaffelt und geordnet wird. Der Zahlenspruch läuft dabei immer auf das letzte Element zu, das aus der Reihe der vorangehenden Elemente herausfällt und damit einen überraschenden Effekt hat, wie das Beispiel aus Prov 30,18–19 zeigt:

18 Drei sind es, die mir zu wunderbar sind, und vier, die ich nicht begreife:  
19 Den Weg des Adlers am Himmel, den Weg der Schlange auf dem Felsen,  
den Weg des Schiffes inmitten des Meeres und den Weg des Mannes bei der jungen Frau.

Bemerkenswert sind die im Zahlenspruch miteinander in Beziehung gesetzten Wissensbereiche, die von der Natur über die Navigation in das Miteinander von Mann und Frau übergehen können. Alles scheint mit allem vergleichbar zu sein – und doch steckt eine Pragmatik hinter den Zuordnungen, die auf das zuletzt Genannte zusteuern und hier einen Zielpunkt haben. Beachtenswert sind dabei die spielerischen Elemente, die ihre Wurzeln im Rätsel haben dürften und die sich hinter den Zahlenfolgen noch zu erkennen geben. Die Form der Wissensorganisation ist eine sammelnd-zuordnende, eine lehrhaft-unterweisende, aber auch eine unterhaltend-spielerische.

### 4. Lehrreden und Reflexionen

In den längeren Lehrreden und Reflexionen, die vor allem die jüngeren Teile des Proverbienbuches bestimmen, finden sich vor allem didaktische Formen der Wissensorganisation. Ob in Form der akrostichischen Dichtung in Prov 31,10–31 oder in Form der Reden der personifizierten Weisheit in Prov 1,20–33; 8; 9,1–6 – alle diese Texte haben einen werbenden Charakter und zielen darauf ab, die im Buchkorpus vorliegenden Wissensbestände abzusichern, auch gegen kritische Anfragen an die Formen der Wissensorganisation in Prov 10–29. Bemerkenswert sind unter diesen Texten der schwankhafte Abschnitt über den Trunkenbold in Prov 23,29–35 und der reflexiv-problematisierende Abschnitt zu Beginn der Worte Agurs in Prov 30,1–9. In Prov 23,29–35 zeigt sich weisheitliches

Wissen auf dem Weg hin zur Satire – das Spielerische steigert sich hier bis hin zur Belustigung und zum Spott. Und in Prov 30,1–9 wird Wissen nicht organisiert, sondern die Möglichkeit des Wissens grundsätzlich in Frage gestellt. Mit diesem Text am Ende des Proverbienbuches liegt eine Verknüpfung zwischen den erkenntniskritischen Linien des Proverbien-, Kohelet- und Hiobbuches vor.<sup>11</sup> Wie Kohelet und die Verfasser des Hiobbuches machen auch die Trägergruppen des Proverbienbuches zu Beginn der Worte Agurs die Grenzen ihrer breit dokumentierten Wissensbestände deutlich und explizieren damit das, was in der Grundstruktur des חִכּוּנִים implizit bereits angelegt ist: Wissen und Wissensbestände, wenn sie sich überhaupt erarbeiten und organisieren lassen, bleiben notwendigerweise Stückwerk und sind nur perspektivisch zu erlangen, ohne dass der Mensch die Welt von Anfang bis Ende überschauen kann, um es mit Worten Kohelets aus Koh 3,11 auszudrücken.

### **III. Das Proverbienbuch als Kompendium**

Die Eröffnungspassage der Worte Agurs in Prov 30,1–9 gegen Ende des Proverbienbuches weist schon darauf hin, dass im Proverbienbuch keine lose Aneinanderreihung unzusammenhängender Einzelworte vorliegt, sondern dass das Proverbienbuch ein gezielt gestaltetes Lehr- und Lernbuch ist, innerhalb dessen sich Linien verfolgen lassen, die in das Buch hineinführen, sich im חִכּוּנִים-haften der Weisheit versenken, deren Reichweite problematisieren und am Ende aus dem Buch heraus Wege zum konkreten Handeln weisen.

In literarhistorischer Perspektive hat sich in den letzten Jahren ein weitgehender Konsens im Blick auf die diachrone Differenzierung der einzelnen Textteile des Proverbienbuches herausgebildet. Während die älteren Sammlungen in Prov 10,1–22,16; 25–29 – mit etwas jüngeren Einschaltungen in Prov 22,17–24,22; 24,23–34 – zu suchen sind, bilden die Rahmenkapitel Prov 1–9 und Prov 30;

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu Saur 2014, 570–583.

31,1–9; 31,10–31 eine nachexilische Einfassung der vorexilischen Textbestände.<sup>12</sup> Damit ist aber über die Organisation der Wissensbestände im vorliegenden hebräischen Proverbienbuch noch wenig gesagt. Wendet man sich auf Grundlage der diachron-literarhistorischen Differenzierung der synchronen hebräischen Textgestalt zu, erschließt sich das Proverbienbuch als ein gewachsenes und durchdacht gestaltetes Sammelwerk und Kompendium aus dem nachexilischen Juda.<sup>13</sup>

Am Anfang dieses Kompendiums werden Leserinnen und Leser durch Prov 1–9 in einen Eingangsbereich geführt, der Wege in das Proverbienbuch strukturieren möchte. Mit der Frau Weisheit, mit der fremden und verführerischen Frau und mit der Frau Torheit treten Figuren auf, mit deren Hilfe vorgezeichnet wird, welche Möglichkeiten der Leser des Proverbienbuches hat, welchen Gefahren er aber zugleich ausgesetzt ist. Die Debatte um das hier ausgestaltete Personentableau muss innerhalb der weisheitlichen Kreise einigermaßen intensiv geführt worden sein, wie das Gedicht auf die Weisheit in Hi 28 und vor allem die Auseinandersetzung mit dem Konzept der Weisheit als einer Frau in Koh 7,23–29 zeigen. Das Proverbienbuch stellt seine Wissensbestände von Prov 1–9 her in das hermeneutische Licht der Frau Weisheit und stellt alles außer dieser Frau Weisheit in den Schatten des Abgrunds. Dass Frau Weisheit dabei vor allem in Prov 1,20–33 wie eine Prophetin auftritt<sup>14</sup> und Prov 2 sich als eine Auslegung und ‚Hermeneutik der Tora‘<sup>15</sup> liest, macht deutlich, dass das Proverbienbuch von seinen ersten Kapiteln her als eine Form von Tora verstanden werden will, wobei einigermaßen offen bleibt, ob die Weisheit damit der Tora zur Seite tritt, ob die Weisheit der Tora untergeordnet wird oder ob die Weisheit hier der Tora vor- und vielleicht sogar übergeordnet werden soll. Nach Prov 8,22 hat die Weisheit als erstes Schöpfungswerk in jedem Fall eine Ursprungsqualität, die ihr höchste Autorität gibt. Dieser ursprünglichen Autorität tritt mit Prov 8,30–31 etwas Spielerisches

---

<sup>12</sup> Vgl. exemplarisch Balentine 2021, 497.

<sup>13</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang die differenzierenden und weiterführenden Überlegungen von Vayntrub 2016, 98: „While literary works *can* reflect the values and practices of a culture, they are not mirror images of these realities. Literature refracts values and practices through its aesthetic, engaging traditions and reshaping them“.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Baumann 1996, 173–199.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Schipper 2012.

zur Seite, das die Weisheit in großer Fröhlichkeit zeigt und zu ihr als einem einzigen Vergnügen einlädt. Es sind in jedem Fall bunte und helle Farben, die sich von den Abgründen der Frau Torheit, deren Wege nach Prov 9,18 in die Unterwelt führen, deutlich absetzen.

Aus diesem Eingangsbereich und seinem weisheitlich-vergnügten Licht tritt der Leser ein in eine Welt von  $\text{מְלִיץ}$ , die sich vor allem in den Salomo zugeschriebenen Sammlungen in Prov 10,1–22,16 und Prov 25–29 verdichten. Die  $\text{מְלִיץ}$  konstituieren Weisheit als eine Welt im Gleichnis, die sich als eine geordnete Wirklichkeit erschließt. In diese Ordnung fügen sich auch die stärker mahnenden Partien in Prov 22,17–24,22; 24,23–29 ein, die direkter und autoritärer zum richtigen Wandel anhalten, deren Tonlage aber durch die vorangehenden und die folgenden  $\text{מְלִיץ}$ -Sammlungen eingegrenzt und eingehegt wird.<sup>16</sup> Insgesamt liegt auf Prov 10–29 der Schwerpunkt des Proverbienbuches – hier bündeln sich Wissensbestände und Weisheit.

Prov 30,1–31,9 eröffnen mit den Worten Agurs und den Worten an Lemuel einen facettenreichen Schluss: Die Worte Agurs stellen die Problematisierung des eben noch Gelernten an den Anfang, führen dann aber mit den Zahlensprüchen in den Bereich des spielerisch Weisheitlichen, bevor die Worte an Lemuel den Königssohn zur Nüchternheit und Gerechtigkeit auffordern. Den eigentlichen Abschluss des Lehrwerks bildet der literarisch aufwendig gestaltete Hymnus auf die  $\text{אִשׁת־לֵדָה}$ , wobei die Frage  $\text{מִי הִיא אִשׁת־לֵדָה}$  aus Prov 31,10 sich wie ein Echo auf die Frage nach dem Ort der Weisheit aus Hi 28,12 ( $\text{וְהַחֲכָמָה מֵאֵין תִּמְצָא}$ ) liest: Es geht den Verfassern von Prov 31,10 nicht um das Wo oder das Woher der Weisheit, sondern darum, *wer* die kraftvolle Frau findet, die hier besungen wird. Denn vom Lernen und Wissen leitet diese Frau die Leser des Proverbienbuches in das praktische Tun hinüber. Hier kommt das Proverbienbuch zu seinem offenen Schlusspunkt: Das Curriculum des Proverbienbuches ist durchlaufen, der Weg ins gelingende Leben sollte offenstehen und nun beschritten werden.

---

<sup>16</sup> Schipper 2018, 45, unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen ‚indikativischer‘ und ‚imperativischer‘ Unterweisung: „Indikativische Unterweisung‘ steht für einen pädagogischen Ansatz, bei dem der Weisheitsschüler das Subjekt seines Lernens ist. [...] Demgegenüber ist der Weisheitsschüler bei dem imperativischen Erziehungskonzept das Objekt der Unterweisung.“

Diesen besonders kraftvollen Schlusspunkt setzt auch Prov<sup>LXX</sup>. Der Hymnus auf die γυναῖκα ἀνδρείαν steht auch in der Septuagintafassung am Ende des Buches. Prov 30,1–14 steht dagegen zwischen Prov 24,22 und Prov 24,23; und Prov 30,15–33; 31,1–9 folgt auf Prov 24,34. Die Problematisierung, das Zahlenspielerische und die Königsunterweisung werden damit in die salomonische Großsammlung integriert, während die Schlussequenz hin zum praktischen Handeln auch in der Buchgestalt der Septuaginta den Schlusspunkt setzt.

Wie in Prov 1–9 treten auch in Prov 30–31 starke Frauen auf, die die salomonischen Wissensbestände von den Außenflanken des Buches her zusammenhalten. Bemerkenswert ist dabei die konzeptionelle Dynamik: Von der fast schon metaphysischen Personifikation der Frau Weisheit in Prov 8 wird hier eine Wendung hin zur praktischen Organisationsfähigkeit der חַיִּל-תְּשׁוּבָה in Familie, Handwerk und Handel greifbar.<sup>17</sup> Die חַיִּל-תְּשׁוּבָה steht mit ihrer Aktivität in einem deutlichen Gegensatz zu ihrem Mann, der nach Prov 31,23 im Tor hoch geachtet ist, wenn er bei den Ältesten sitzt, sich nach Prov 31,21<sup>LXX</sup> aber nicht um das Haus kümmert, wenn er sich wieder einmal vertrödelt:

οὐ φροντίζει τῶν ἐν οἴκῳ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, ὅταν ποῦ χρονίζει [...].

Ihr Mann sorgt sich nicht um die Dinge im Haus, wann immer er hier und da Zeit verbringt [...].

Ist das süffisant oder realistisch oder beides zugleich? Nicht jeder eignet sich offenbar als Haushälter oder Manager. Und auch nicht jeder eignet sich als Organisator des Wissens oder der Wissensbestände. Mancher aber schon – und ganz bestimmt derjenige, dem diese Überlegungen gewidmet sind.

---

<sup>17</sup> Vgl. dazu Mathys 2004, 23–42.

# Literaturverzeichnis

- Balentine, S. E., 2021, Proverbs, in: W. Kynes (Hg), *The Oxford Handbook of Wisdom and the Bible*, New York, 495–514
- Baumann, G., 1996, *Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1–9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien (FAT 16)*, Tübingen
- Eißfeldt, O., 1913, *Der Maschal im Alten Testament. Eine wortgeschichtliche Untersuchung nebst einer literargeschichtlichen Untersuchung der מִשָּׁל genannten Gattungen ‚Volkspruchwort‘ und ‚Spottlied‘ (BZAW 24)*, Gießen
- Gesenius, W., <sup>18</sup>2013, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, begonnen von R. Meyer unter zeitweiliger, verantwortlicher Mitarbeit von U. Rütterswörden und J. Renz bearbeitet und herausgegeben von H. Donner, Berlin/Heidelberg
- Hilgert, M., 2009, Von ‚Listenwissenschaft‘ und ‚epistemischen Dingen‘. Konzeptuelle Annäherungen an altorientalische Wissenspraktiken, *Journal for General Philosophy of Science* 40, 277–309
- Köhlmoos, M., 1999, *Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch (FAT 25)*, Tübingen
- Krüger, T., 2000, *Kohelet (Prediger) (BKAT XIX Sonderband)*, Neukirchen-Vluyn
- Mathys, H.-P., 2004, Die tüchtige Hausfrau von Prov 31,10–31: eine phönizische Unternehmerin, *ThZ* 60, 23–42
- Novalis, 1989, *Dichtungen und Fragmente. Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen [Nr. 108]*, Leipzig
- Saur, M., 2014, Prophetie, Weisheit und Gebet. Überlegungen zu den Worten Agurs in Prov 30,1–9, *ZAW* 126, 570–583
- Schipper, B. U., 2012, *Hermeneutik der Tora. Studien zur Traditionsgeschichte von Prov 2 und zur Komposition von Prov 1–9 (BZAW 432)*, Berlin / Boston
- , 2018, *Sprüche (Proverbia). Teilband 1: Proverbien 1,1–15,33 (BKAT XVII/1)*, Göttingen
- Schöpfli, K., 2002, מִשָּׁל – ein eigentümlicher Begriff der hebräischen Literatur, *BZ* 46, 1–24.
- Schwienhorst-Schönberger, L., <sup>2</sup>2011, *Kohelet (HThKAT)*, Freiburg im Breisgau et al.
- Vayntrub, J., 2016, *The Book of Proverbs and the Idea of Ancient Israelite Education*, *ZAW* 128, 96–114
- , 2019, *Beyond Orality. Biblical Poetry on its Own Terms (The Ancient World)*, London/New York 2019
- von Rad, G., 1970, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn
- von Soden, W., 1972, *Akkadisches Handwörterbuch II*, Wiesbaden

# Von der Eigenart alttestamentlichen Erkennens

*Jürgen van Oorschot*

Die Frage nach Erkennen und Wissenskulturen im Alten Orient rückte in den letzten beiden Jahrzehnten vermehrt ins Blickfeld der Altertumswissenschaften, der Ägyptologie und der Altorientalistik.<sup>1</sup> Dies führte nicht allein *materialiter* zu einem Erkenntnisgewinn, der uns die Wissensbestände, deren Gewinnung, Sicherung und Weitergabe sowie die Wissenspraktiken mehr und mehr erschloss. Erfreulicherweise differenzierte sich auch unsere Wahrnehmung und Deutung, sodass kulturübergreifende binäre Unterscheidungen zwischen vormodernem und modernem oder griechischem und hebräischem Denken nicht mehr zu den selbstverständlichen Deutungsrastern gehören. So konnten in exemplarischen Sondierungen etwa zur Frage nach der Bedeutung von Individualität oder Selbstreflexivität in alttestamentlichen Schriften vermeintlich erst in der Moderne relevante anthropologische Denkweisen in ihrer spezifischen alttestamentlichen Erscheinung erschlossen werden.<sup>2</sup> In vergleichbarer Absicht hat Jan Dietrich im Mai 2022 mit seiner kleinen Schrift zum „Hebräischen Denken“ einen Versuch unternommen die „simplifizierenden Schematisierungen“ (21) von „archaisch/primitiv/prälogisch und modern/logisch/wissenschaftlich“ (50) hinter sich zu lassen und vorzuführen, dass sich im Alten Testament eine Vielzahl von Denkstilen in ganz unterschiedlicher Ausprägung finden. In Aufnahme von Klassifizierungen von Karen Gloy<sup>3</sup> unterscheidet er etwa zwischen parataktischen, hypotaktischen, systematischen und (selbst)reflexiven Denkformen und ordnet sie synthetischen, hörend-mnemonischen, taxonomischen und prophetisch-inspirierten Denkstilen mit jeweils kritischem Denkvermögen zu (24/50). Zweierlei scheint mir bei diesen

---

<sup>1</sup> Neumann 2012; van de Mieroop 2016 und Rochberg 2016.

<sup>2</sup> Wagner / van Oorschot 2017 und van Oorschot 2023.

<sup>3</sup> Gloy 2017.

Versuchen entscheidend. Zum einen verabschieden sie sich von einem schematischen und wertenden Kulturvergleich, der ganze Kulturen einer Kategorie zuordnet. Zum anderen stellen sie sich der Aufgabe die historische und kulturelle Vielfalt, wie sie in einer redaktions- und religionsgeschichtlich ausdifferenzierten Sicht auf das Alte Testament erschlossen ist und erschließbar bleibt, auszuwerten und so auch dem interdisziplinären Diskurs zugänglich zu machen.<sup>4</sup>

Jan Dietrich will diese Aufgabe in der schon erwähnten Publikation als Beitrag zur „Denk- und Wissenschaftsgeschichte des Alten Testaments“ in Form einer „Ideengeschichte“ angehen. Die Beschreibung von Denkformen und -mustern, die Denkstilen zugewiesen werden können<sup>5</sup>, verspricht einen Zugewinn an wissenschaftlicher Sprachfähigkeit. Meine eigenen Versuche, zu denen ich im Rahmen des hier Möglichen ein paar Anmerkungen machen möchte, beschränken sich allerdings nicht auf eine „Denkgeschichte im engeren Sinn“ (23). Der Rahmen einer anthropologisch und theologisch interessierten Rückfrage nach dem Erkennen in und im Hintergrund des Alten Testaments profitiert aus meiner Sicht vielmehr davon drei Fragen zugleich zu stellen und in wechselseitigem Bezug deren Antworten auszuwerten: die Frage nach Sprache und Begriff, nach den archäologisch und sozialgeschichtlich erschlossenen Lebens- und diejenigen nach den literarisch erschlossenen Textwelten. Dass dazu hier nicht mehr als ein Anstoß zu einer Spurensuche nach der Eigenart alttestamentlichen Erkennens möglich ist, muss nicht besonders betont werden.

## I. Begrifflicher Zugang

Bei meiner Spurensuche soll ein erster Blick noch einmal dem markanten Befund zu עִדָּה gewidmet sein, den Alexander A. Fischer in seinem exzellenten Wibilex-Beitrag zu „Erkennen/Erkenntnis (AT)“ philologisch und hermeneutisch gut erschlossen hat.<sup>6</sup> Dabei wird schon durch die Anzahl der 1068 Belege deutlich, wie breit die Rede vom Erkennen und der Erkenntnis mit der kanonischen Auswahl

---

<sup>4</sup> Vgl. parallel das Plädoyer zur anthropologischen Debatte im Alten Testament van Oorschot 2020.

<sup>5</sup> Zu den Definitionen vgl. Gloy 2017, 23–26; 50–57.

<sup>6</sup> Fischer 2007.

der Textwelten verknüpft ist, die uns in Gestalt des Alten Testaments vorliegt. ידע gehört mit zu den am häufigsten verwendeten hebräischen Vokabeln. Und es ist nicht nur dieser numerische Befund, der die Verwobenheit der Erkenntnisthematik mit den verschiedenen Textwelten sichtbar werden lässt. Erkenntnisvorgang und Resultat des Erkennens werden mit einer Vielzahl weiterer Termini verknüpft, wie „suchen“ (בִּקֵּשׁ), „prüfen“ (בָּחַן), „erforschen“ (תִּוֵּר) oder „verstehen“ (בִּין). Zugleich erstreckt sich das, was mit ידע „Erkennen“ benannt wird, bekanntermaßen vom praktisch-technischen Sachkundig-sein eines Handwerkers, Musikers oder Jägers über das persönlich-emotionale Kennenlernen und das sexuelle Erkennen eines Gegenübers bis hin zum ethischen Erkennen des Guten oder Bösen. Im Erkenntnisvorgang wird es verbunden mit dem äußeren Sehen, Hören, einer Mitteilung oder dem inneren Vorgang des Nachdenkens als Sprechen im Herzen (Gen 17,17). All dies kann spontan oder mit Absicht geschehen. Im Ergebnis entsteht so ein Verstehen, eine Erfahrung, Erlerntes oder ein Vertrautwerden. Zur Eigenart der alttestamentlichen Auffassung von Erkennen gehört demnach ganz offensichtlich das integrative Zusammenführen ganz unterschiedlicher Aspekte der Wahrnehmung, der Erfahrung und des Vertraut-werdens. Nicht die Fokussierung und Reduktion kennzeichnen das Erkennen sondern die Vielfalt der Zugänge und deren Bei- und Miteinander.<sup>7</sup>

Hinzu kommt ein deutlicher Erkenntnisoptimismus, der uns in den Texten entgegenkommt. Die Menschen sind zur Erkenntnis fähig. Ob sie dann faktisch entsteht, ist einerseits von der sinnlichen oder intellektuellen Fähigkeit des je einzelnen Menschen und andererseits von seiner Bereitschaft bzw. seinem Willen abhängig. Entsprechend zielen zumal weisheitliche Texte auf die Erschließung der Fähigkeiten und auf Appell und Werben um die Bereitschaft zur Erkenntnis. Anders als es die Erwartungshaltung beim Blick in religiöse Texte sein mag und

---

<sup>7</sup> Diese Eigenart weist eine deutliche Parallellität auf zu der von Gloy als „das vorerst letzte Konzept kultureller Ausgestaltung“ (194) markierte vernetzte Denken (auch Gloy 2017, 64–75). Gloy selbst bemerkt in Abgrenzung zu Entwicklungsmodellen im Sinne Brunnert-Trauts, diese Konzeption „im Grunde historisch uralte ist und die gesamte Geschichte durchzieht und die Parataxe mit der Hypotaxe verbindet“. (194)

auch anders als es die lange Wirkungsgeschichte des Alten Testaments suggeriert<sup>8</sup>, ist Erkennen auf weite Strecken zuerst und vor allem ein menschlicher Vorgang. Von einer Beteiligung Gottes ist erst an den Grenzen die Rede. So sind es die Bücher Hiob und Kohelet, die die menschliche Erkenntnisfähigkeit existenziell und gedanklich infrage stellen. Erst Skepsis und Missverstehen machen die Erkenntnis zu einem theologischen Thema. Und so spielt beim Sprachbefund zu  $\text{עֵד}$  neben der Erfahrung und der Tradition die Offenbarung auch nur eine marginale Rolle.<sup>9</sup> Erst auf dem Hintergrund der später noch zu besprechenden noetischen Grenzerfahrungen bei Hiob und Kohelet wird in der jüngeren Weisheit, etwa der Lehrreden von Prv 1–9, Erkenntnis im Zusammenspiel von menschlichem Wollen und göttlichem Gewähren ein Teil des Gottesverhältnisses. Die Formel von der „JHWH-Furcht als Anfang der Erkenntnis“ (Prv 1,7; 9,10) legt dann die Basis eines theologisch neu begründeten Erkenntnisoptimismus’.

## II. Erkennen und Sprache

Nach diesem Blick auf den einzelnen Begriffsbefund zu  $\text{עֵד}$  stellt sich die Frage, ob uns die Eigenheiten der althebräischen Sprache insgesamt Hinweise auf die Eigenart alttestamentlichen Erkennens geben können. So spannend und nahe liegend diese Frage ist – und sie wird sowohl in den überkommenden Debatten zum hebräischen Denken als auch in den kulturvergleichenden Überlegungen von Karen Gloy immer wieder gestellt – so naheliegend wie sie ist, so vorsichtig gilt es angesichts des begrenzten Umfangs der zur Verfügung stehenden Texte und des Fehlens einer kontextgebundenen Semantiktheorie hier Folgerungen abzuleiten. Folgt man dem Diktum Wittgensteins „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache“ (Wittgenstein 2003, § 43), so ist insbesondere für das Althebräische bemerkenswert, dass Sprache hier als offenes und durch ihre Kontexte zu determinierendes Medium zu verstehen ist. Erst in der Relation

---

<sup>8</sup> Zum Überblick über die Bibelrezeption und -auslegung vgl. Bitter 2016.

<sup>9</sup> In der Verwendung von  $\text{עֵד}$  begegnet negativ die Rede von der Verhärtung der Herzen (Ex 7,3; Jes 6,10) und positiv die Rede von der äußeren Offenbarung (Jer 11,18) bzw. von der inneren Eingebung (Ex 31,6).

konkretisiert sich die gemeinte Sache. Ein Zugang zur Sprechweise der alttestamentlichen Texte hat den Ausgangspunkt nicht bei festen Begriffsinhalten oder bei einer Hierarchie von Bedeutungen zu wählen. Vielmehr ist nach den textlichen, inhaltlichen und pragmatischen<sup>10</sup> Kontexten zu fragen. Lassen sich für bestimmte Verwendungszusammenhänge gleichbleibende textliche Muster erkennen? Prägen bestimmte Traditionen Sprachmuster aus und verknüpfen so für eine bestimmte Textwelt Inhalte und Sprachform, wie dies etwa für priesterliche oder deuteronomisch-deuteronomistische Texte immer wieder in Anschlag gebracht wird? Welche Handlungen, Gesten und Abläufe sind auf der Textebene mit welchen Begriffen oder Sachverhalten verknüpft? Welche intendierten Handlungen zeigen sich jenseits der Texte mit ihnen verbunden? Erst auf dem Hintergrund dieser Kontexte kann die Begriffsbedeutung im Sinn der virtuellen Plurivokation bestimmt werden. Mit F. Jacques und S. M. Kledzik (Jacques / Kledzik 1986, 373–375) wird darunter eine Vorgehensweise zum Umgang mit Vagheit und Vieldeutigkeit verstanden, bei der Eindeutigkeiten und Verständigung durch Kontextbezüge hergestellt werden („Plurivokation als Ergebnis der dialogischen Beziehung“). Bei Jacques verbindet sich dieser Versuch ursprünglich mit der Situation eines aktiven und aktuellen Austausches. Bei einer Übertragung auf das Verhältnis von Buch zu Lesern unterscheidet er entsprechend zwischen einer „pragmatischen Ambiguität“, wie sie sich im kommunikativen Kontext eines Gesprächs ergibt, und der „Plurivokation der Polysemie im Text“ (ebd., 378). Beides – Mehrdeutigkeit in der Textwelt und Mehrstimmigkeit in der konkreten Welt von Leser\*innen in der Begegnung mit einem Text – bestimmen den virtuellen Diskurs der Pragmatik des Textverstehens.

Eine nicht wissenschaftliche Sprache, wie sie die Texte des Alten Testaments bestimmt, erzeugt Eindeutigkeiten also nicht auf der semantischen Ebene durch präzise Begriffsdefinitionen und durch eine entsprechend geringe Bedeutungsbreite der Termini. Die Sprechweise der alttestamentlichen Literatur zielt dementsprechend in der Regel nicht auf eine Reduktion von Komplexität oder auf

---

<sup>10</sup> Ohne Zu- oder Einordnung in eine spezifische linguistische Theoriebildung greift die Frage nach den pragmatischen Kontexten hier die Dimension des Gebrauchs und der unterschiedlichen Sprachhandlungen auf. Dies integriert Aspekte der traditionellen historisch-kritischen Methodik, die in den Fragen nach Form, Gattung, Motiv und Tradition mit behandelt werden.

eine definitorische Abgrenzung und Präzisierung. Sie nimmt vielmehr Komplexität auf und geht mit ihr um, indem sie diese beibehält und zugleich durch pragmatische, textliche und inhaltliche Bezüge in der Aufführung der Komplexität Eindeutigkeit intendiert. Beispielhaft kann man sich dies etwa an dem anthropologisch zentralen Begriff *naefaesch* verdeutlichen, der je nach Kontext mal wie ein Gegenstand mit Ausdehnung und bestimmten Qualitäten (Sach 11,8; Ri 10,16; Jes 5,14; 1Sam 1,15), mal verknüpft mit bestimmten Körperteilen (Gen 42,21; Ex 15,9) oder als Objekt von Handeln und Verantwortung des Menschen (Ex 21,30; Num 30,3) begegnet. Darüber hinausgehend kann er Ersatzbegriff für den Menschen selbst sein oder speziell den Menschen als Betenden benennen<sup>11</sup>. Die Sprechweise des Alten Testaments praktiziert also eine mehrstimmige, plurivoke Verwendung von Begriffen und präsentiert so auch die Ergebnisse des Erkennens bzw. gibt am Erkenntnisprozess Anteil. Erkennen erfolgt also inkludierend, fluid und kontextoffen. Mehrstimmig wird Komplexität aufgenommen und bereitgestellt. Eindeutigkeiten werden durch pragmatische, textliche oder inhaltliche Kontexte erzeugt.

### III. Erkennen und Lebensweise

Kommen diese suchenden Beschreibungen zur Eigenart alttestamentlichen Erkennens recht abstrakt daher, so ergänzt die Frage nach den Lebensweisen in der Levante des 1. vorchristlichen Jahrtausends basalere Kontexte. Erkennen vollzieht sich in den alttestamentlichen Lebenswelten im Rahmen einer um die eigene Versorgung kreisenden Bedarfs- oder Subsistenzwirtschaft.<sup>12</sup> Für die frühe Königszeit ist zunächst von einer geringen Arbeitsteiligkeit des Wirtschaftens auszugehen, die zusammen mit den eher kargen Gegebenheiten von Klima und Geologie zu nachhaltigen Lebensformen und einer umsichtigen Risikominderung zwingt. Vorratshaltung bei Wasser und Nahrung, eine einsetzende Spezialisierung in der Landwirtschaft und eine Professionalisierung im Handwerk sol-

---

<sup>11</sup> van Oorschot 2020a.

<sup>12</sup> Vgl. dazu den Überblicksartikel von Schäfer-Lichtenberger 2021, 214–230; insbes. 217–220.

len helfen mit den Risiken und Ressourcengrenzen dieser Lebensweise umzugehen. Abhängig von Wetter, Naturphänomenen, einer nur partiell domestizierten Tierwelt leben die Menschen eingebunden in basale Erfahrungen, sinnlich konkret und wenig sozial ausdifferenziert. Eine funktionierende soziale Organisation im Dorf ist gefordert für den Hausbau, für die Terrassierung von Teilen der bewirtschafteten Böden und für die Kultivierung von Fruchtbäumen wie Olive, Feige, Granatapfel und Mandel.<sup>13</sup> Die ab 723/22 v. Chr. mit der Eroberung des Nordreichs durch die Neuassyrier einsetzenden Flucht- und Umsiedlungsprozesse lassen in Auswertung der archäologischen und textlichen Daten mit einer Veränderung hin zu einer Marktwirtschaft rechnen, die einen verstärkten Warenaustausch zwischen verschiedenen Produzentengruppen und die Ablösung einer Naturalwirtschaft des Tauschens hin zu einer Geldwirtschaft ausbildet. Dies geht einher mit der größeren Bedeutung von Landstädten und Städten, ohne dass sich an der agrarisch-dörflichen Lebensweise als Basis etwas ändert.

Welche Schlussfolgerungen lassen sich aus diesen Lebensweisen für die Eigenart des Erkennens ziehen? Zunächst ist davon auszugehen, dass sich Erkennen und Lernen in den primären sozialen Gemeinschaften von Familie und Nachbarschaft vollziehen. Es gibt keine gesonderten Einrichtungen, die auf Erkenntnisgewinn oder Weitergabe ausgerichtet sind. Dies scheint selbst für die Schreiber- ausbildung zu gelten, die in der Levante anders als im Zweistromland ohne eine Institution „Schule“ ausgekommen zu sein scheint. Gelernt wird im direkten Kontakt zu Vater, Mutter und Sachkundigem. Erkenntnis und Fertigkeit wird von Generation zu Generation weitergereicht, im Tun und Nachtun. Eine Verbreitung von Schriftkultur und Ausdifferenzierung von Professionen über dieses basale Tun und Nachtun hinaus ist erst für die mittlere und späte Königszeit zu erwarten, ohne dass sich am Grundcharakter der Lebensweise und damit an der Art von Erkenntnisgewinn und Weitergabe etwas ändert. Die Welt des Erkennens existiert nicht gesondert von der Alltags- und Lebenswelt. Erkennen vollzieht sich demnach nahe an Phänomenen und Erfahrungen, sinnlich, leiblich und lebens-

---

<sup>13</sup> Schäfer-Lichtenberger 2021, 218.

weltlich eingebunden und insofern auch gebunden und begrenzt. Diese Orientierung an der sinnlichen, leiblichen und gegenständlichen Welt und Tätigkeit prägt mithin Sprache und Erkennen.<sup>14</sup>

## **IV. Der Umgang mit den Grenzen des Erkennens**

Lassen sie uns nach Sprache und Lebenswelten nun mit zwei fokussierenden Fragen nach dem Umgang mit Grenzen und mit Ambivalenz bzw. Ambiguität auf die Textwelten des Alten Testaments zu sprechen kommen. Wie gehen die alttestamentlichen Textwelten mit den Grenzen des Erkennens um? Wir hatten diese Frage schon eingangs beim Blick auf den Begriffsbefund zu  $\gamma\tau$  berührt und dabei festgestellt, dass eine theologische Dimension in der Erkenntnisfrage explizit erst an oder jenseits der noetischen Grenzen zum Thema wird. Dies gilt negativ mit Blick auf das Phänomen der Verhärtung der Herzen (Jes 6,10; Ex 7,3), also eines Prozesses der Erkenntnisverweigerung durch Gott und Mensch. Und es gilt positiv in Aussagen der späten Weisheit, die Erkenntnisbemühung des Menschen und Erkenntnisermöglichung durch Gott im Zusammenspiel von Gottesfurcht und Weisheit zusammendenken. In beiden Fällen führen die Grenzerfahrungen dazu, dass der implizite Gottesbezug, wie er zu den selbstverständlichen Denkvoraussetzungen dieser Zeit und dieses Kulturraumes gehört, nun in einem logisch ungeklärten Kooperationsmodell expliziert wird.<sup>15</sup>

Mit dem Hiobbuch und Kohelet sind es wieder Grenzreflexionen, die in gleich zwei alttestamentlichen Büchern von existentiellen und noetischen Anfragen her auf Erkenntnis reflektieren. Dabei macht Kohelet das Erkenntnissubjekt, das erkennende „Ich“ selbst zum Thema. Mit dem eingangs in der Königstravestie eingeführten „Ich“ wird die eigene Erfahrung mit einem „Ich sah“ der Tradition gegenüber gestellt. Die dabei kenntlich gemachte Divergenz und Spannung erscheint grundsätzlich und universal, eben alles „unter der Sonne“ betreffend (Koh 1,14 u.ö.), und ist auf der Ebene menschlichen Erkenntnisbemühens nicht auflösbar. So kann infolgedessen die gesamte Bemühung um menschliche Einsicht

---

<sup>14</sup> Vgl. als ergänzende Fragestellung dazu unten Anm. 19.

<sup>15</sup> Vgl. als Parallele zu einer solchen Kooperation van Oorschot 2018, 1–19.

und Weisheit unter das Verdikt der Vergeblichkeit geraten (Koh 1,16–18). Die Grenzen menschlichen Erkennens werden insbesondere bei der Erschließung der Qualität der jeweiligen Zeit(en) und angesichts des Todes sowie des Handelns Gottes erfahrbar und so im Buch zum Thema gemacht. Danach sieht der Mensch sich einem Grundproblem gegenüber, das Kap. 3 markant vorführt: Er findet sich in einer Welt qualitativ bestimmter Zeiten vor. Er lebt und handelt in ihr, ohne dass er die von Gott qualifizierten Zeiten zu erkennen vermag. Mitten in Gottes עולם, mitten in einem Ganzen, das als sinnvoll und geordnet geglaubt wird (Koh 3,14), muss er als der vergängliche Mensch trotz seiner begrenzten Erkenntnis verantwortlich agieren. Seinem Erkennen zugänglich ist jeweils nur der gegenwärtige Moment, den er handelnd in einem *carpe Diem* ergreifen soll und kann. Darin realisiert sich Grenze und Glück des diesseitigen und vergänglichen Menschen. Erkenntnistheoretisch verbindet sich im Koheletbuch damit universaler Geltungsanspruch der Reflexionen und Anfragen an eine ungebrochene Ordnungs- und Weisheitslehre mit einer radikalen Selbstbeschränkung des erkennenden Ichs.

Die Infragestellung der Tradition durch die existentiellen Erfahrungen des leidenden Gerechten debattiert das Hiobbuch in seinen unterschiedlichen Schichten.<sup>16</sup> Dabei eröffnet die Dichtung mit den Debatten zwischen den Freunden Hiobs und dem Protagonisten in Hi 4–26 einen Diskursraum, der traditionelle Erklärungsmuster des Leidens<sup>17</sup> sowie deren Weiterentwicklungen<sup>18</sup> vorführt. Zugleich eröffnet der Aufschrei Hiobs in Hi 3, der Protest der Rechtfertigungs- und Herausforderungsrede Hiobs in Hi 29–31 sowie die Rahmenerzählung in Hi 1–2; 42,7–17 unterschiedliche Handlungsräume. Diskurs- und Handlungsräume werden als Hiobbuch selbst schriftlich fixiert und tradiert. So schlägt sich diese an den Grenzen gewonnene Erkenntnis mit ihren relativen noetischen und existenziellen Antwortversuchen in einem neuen Traditionsgut nieder, das Erkennen und Skepsis, Sprachlosigkeit und neue Sprachfindung, Unfähigkeit zu einem Ausweg und neue Handlungsoptionen auf einer neuen Stufe aufbewahrt und als Potentiale

---

<sup>16</sup> Zur Vielschichtigkeit des Buches vgl. van Oorschot 2007 und Witte 2018.

<sup>17</sup> Vgl. zu den Schwerpunkten der einzelnen Reden Nömmik 2010.

<sup>18</sup> Vgl. zum inhaltlichen Schwerpunkt der Niedrigkeitsredaktion Witte 2021, 53–55 und jeweils in der Kommentierung der Abschnitte.

zur Verfügung stellt. Was hier zu den Schichten des Hiobbuches beschrieben wurde, gilt in jeweiliger Abwandlung auch für die ab dem 8. Jh. v. Chr. sukzessive entstehende Traditionsliteratur, die als autoritative Schriften zu orientierenden Diskurs- und Handlungsräumen und damit zu eigenständigen Quellen von Erkenntnis werden.

Schon im Hiobbuch selbst – und darauf will ich abschließend hinweisen – signalisiert die Gottesrede in Hi 38ff. und die Schilderung einer nächtlichen Vision in Hi 4,12–21, dass auch das Moment der Offenbarung mit in den Blick kommt. An beiden Stellen haben die Motive eine legitimatorische Funktion. Das Theophanienmotiv in Hi 38,1 unterstreicht Bedeutung und Gewicht der folgenden Gottesrede. Und die nächtliche Vision in Hi 4 wird gerahmt von einer Audition. Die darin zu findende Mitteilung dessen, was man in der Stille als Stimme (Hi 4,16) hören kann, ist der Zielpunkt des Ganzen. Jeweils sind es Marker eines Überschritts von der Ebene des menschlichen Diesseits hin zu einem göttlichen Jenseits. Dabei verbindet sich in Hi 38f. damit primär der Aufweis einer noetischen Grenze und nur sekundär der Hinweis auf ein inhaltliches Moment, nämlich die relative Ordnungskraft Gottes auch im Chaos. In Hi 4 steht deutlich eine neue Einsicht im Zentrum, die quer zu aller Erfahrungsweisheit steht: Mit der Kreatürlichkeit des Menschen ist seine Unreinheit und Sündhaftigkeit gesetzt. Als Mensch ist er Sünder.

Göttliche Mitteilung als Erkenntnisquelle ist für die Weisheit erkennbar ein Novum, während es in anderen Teilen der alttestamentlichen Tradition etwa in Gestalt der Verankerung aller Gebotsmitteilung in den Zusammenhang der Theophanie am Sinai bzw. Horeb ein fester Topos ist. Es bleibt dann Ben Sira vorbehalten die Momente von Erfahrung, Gebot und Gottesfurcht in ein Gesamtkonzept zu integrieren. Die in der Schöpfung eingestiftete Weisheit erschließt sich dem Menschen durch Erfahrung und Tradition und wird Israel zugleich durch die von Gott offenbarte Tora zugänglich (Sir 24). Die Weisheit, die die Welt regiert, deren Anfang, Mitte und Ziel die Gottesfurcht ist (Sir 1,10ff.) wird dem Gottesfürchtigen zuteil, der in die Schule der Tora geht (Sir 21,11).

## V. Zur Ambivalenz und Ambiguität als Teil der Selbsterkenntnis des alttestamentlichen Menschen

Wirft man bei der Frage nach der Eigenart des alttestamentlichen Erkennens einen Blick auf die Selbsterkenntnis des Menschen, so kann ich dazu hier nur auf zwei Textbereiche kurz eingehen, auf die weisheitliche Schöpfungserzählung in Gen 2,4–3,24 mit ihrem Kontext in den nichtpriesterlichen Texten der Urgeschichte sowie auf Hi 28. In beiden Texten kommt auf höchst kunstvolle Weise das zur Aufführung, was wir in unseren Tagen in den unterschiedlichen Diskurskontexten mal als Ambivalenz und mal als Ambiguität bezeichnen.<sup>19</sup>

Der Mensch, den Gen 2 und 3 in seiner Herkunft und seinem Dasein gleichermaßen beschreibt, kann weder erzählerisch einlinig noch gar definitorisch in einem Begriff erfasst werden. Da ist zum einen von seinen Fähigkeiten und Befähigung als eines *homo faber* die Rede. In Zusammenwirken mit dem Regen spendenden Schöpfergott bringt er als Bauer die Lebensgrundlagen hervor (Gen 2,4b.5). Sprachbegabt eignet er sich die Welt des Faktischen an und ordnet sie seiner Sprachwelt zu (Gen 2,19f.). Auch hier entsteht in, mit und unter dem Schaffen Gottes ein Lebensraum des schöpferisch tätigen Adam. Und mehr noch: Der Mensch erweist sich in dieser Schöpfungsgeschichte als fähig zum Wissen um Gut und Böse und damit befähigt zu einem erwachsenen Leben. Er vermag sich eigenständig zu orientieren und ist in der Unterscheidung von Gut und Böse in der Lage, Verantwortung zu tragen. Zugleich – und damit ist von den Schattenseiten des befähigten Menschen zu sprechen – weigert er sich diese Verantwortung zu übernehmen. Vielmehr schiebt er sie auf seinen Mitmenschen oder auf einen missgünstigen Gott. So missrät die Befähigung zur erwachsenen Eigen-

---

<sup>19</sup> Zur breiten Verwendung des Ambiguitätsbegriffs und zu seinem Verhältnis zu anderen Termini, u.a. Ambivalenz, vgl. Diergarten 2022 und Deibl / Mairinger 2022, 7–14. Mit Blick auf Gen 2–3 hat zuletzt Gertz 2021, 88 in Abweisung von literarischen oder traditions geschichtlichen Trennungsmodellen zutreffend den Ambivalenzbegriff angewandt: „Die ambivalente Daseinserfahrung des Menschen ist der eigentliche Inhalt der Paradieserzählung“ – ergänzend Einleitung, 15–18.

ständigkeit allzu rasch und allzu oft zur egozentrischen Zerstörung von menschlicher Gemeinschaft und der Gemeinschaft mit Gott, wie es Gen 3 paradigmatisch vorführt. Ambivalenz und Ambiguität kennzeichnet so im Ergebnis immer erneut die Daseinserfahrung des Menschen und seinen Blick auf sich selbst, wie es nicht zuletzt auch die Fluch- und Strafworte in Gen 3 unüberhörbar aussprechen. Dieser Hang des sprach- und erkenntnisfähigen *homo faber* zum Bösen endet in der nichtpriesterlichen Flutgeschichte in der paradoxen Schlusssetzung von Gen 8,20–22, nach der der Schöpfergott angesichts des von Jugend an unausrottbaren Hangs zum menschlichen Bösen zukünftig auf ein strafendes Eingreifen verzichtet. Die Zusage des dauerhaften Bestandes wird einer als ambig und ambivalent erkannten Welt gemacht. Damit wird nicht nur eine Erkenntnis mitgeteilt, sondern wie das Motiv des Erkennens von Gut und Böse zeigt, auch die Erkenntnis selbst qualifiziert: ambig und ambivalent.

Vergleichbar kommt der Mensch in Hi 28 in den Blick, wenn dort die herausragenden Fähigkeiten des Menschen zugleich mit seinem Unvermögen zur Weisheit vorgeführt werden. In einem großen Gedicht auf die Weisheit wird die vergebliche Suche des Menschen nach letzter Einsicht und umfassender Erkenntnis ausgesagt. Trotz seiner herausragenden Möglichkeiten bleibt ihm diese Weisheit verborgen. Menschliches Erkennen hat daher im Meiden des Bösen und in der Gottesfurcht als Anerkenntnis eines Größeren ihr Maß (Hi 28,28).

Der Mensch und sein Erkennen entziehen sich klarer Definition. Diese implizite Anthropologie des *homo absconditus* kommt grundsätzlich und radikal daher: Erstens ist die Aporie und Differenzenerfahrung nicht als Ausnahme einzuordnen und so zu marginalisieren. Sie muss vielmehr dauerhaft der Erkenntnis und Ethik als bleibende und immer neue Infragestellung inhärent sein. Und dies geschieht – zweitens –, indem Welt, Gott und Mensch in ihrer Ambivalenz gesehen, anerkannt und handelnd bejaht werden. Alttestamentlich fasst der Begriff der Gottesfurcht, also die Achtung Gottes als Gott, diese anthropologische, theologische und noetische Grundhaltung. Letzteres vollzieht sich nicht in einer Schicksals- oder Gottergebenheit, sondern parteiisch und positionell. Dies drückt sich – drittens – in dem aus, was man den Grundsatz einer Ethik der weltanschaulichen Skepsis nennen könnte, der Forderung zur Eindämmung des Bösen. Wir stehen

damit vor den Umrissen einer frühjüdischen Gestalt von Skepsis und der mit ihr einhergehenden Anthropologie: Ohne letztes Wissen um Gott und Welt lehrt sie die Menschen, Gott als Gott zu achten und das Böse zu meiden (Hi 28,28). Die bleibende Relativierung von Erkenntnis wird dabei mit der Orientierung auf ein personal verstandenes Jenseits verbunden. Eine Anerkennung eines Gottes, der jenseits der Weltverhältnisse gedacht wird, löst die Ambivalenzen und das Nichtwissen nicht auf. Zugleich bejaht diese Einwilligung und Anerkennung Gottes jedoch nicht einfach die Ambivalenz und erklärt so in einer undurchsichtigen Welt alles unterschiedslos als gerecht. Vielmehr bejaht sie mit dem göttlichen Gegenüber, denjenigen jenseits der undurchsichtigen Erfahrung. Indiz dafür ist die verbliebene ethische Orientierung, die handlungsleitend für den *homo faber* eine Abkehr vom Bösen voraussetzt. Der Mensch, dem letztes Wissen um sich selbst abhanden kam, begrenzt sich handelnd selbst, wenn er sich vom Bösen abkehrt (Hi 28,28b), und achtet dabei im jenseitigen *Deus absconditus* auch den *homo absconditus* (Hi 28,28aß).

## **VI. Eckpunkte der Eigenart alttestamentlichen Erkennens**

Dieser Beitrag verband die Breite eines Ansatzes mit einer thetisch knappen Durchführung. Methodisch breit und in wechselseitiger Ergänzung und Kommentierung vorzugehen, scheint mir für eine anthropologisch und theologisch interessierte Frage nach dem Erkennen weiterführend. Was lässt sich im Sinne einer Zwischenbilanz festhalten?

## **1. Diesseits – eingebettet – begrenzt**

Die Welt des Erkennens existiert nicht gesondert von der Alltags- und Lebenswelt. Erkennen vollzieht sich nahe an den Phänomenen und Erfahrungen, sinnlich, leiblich und lebensweltlich eingebunden und insofern auch gebunden und begrenzt.<sup>20</sup>

Damit ist festgehalten, was sich aus den bäuerlich, basalen Lebensweisen dieser Jahrhunderte und Regionen ergibt. Was in den Augen und Ohren unserer Lebenskontexte vor allem als Vorzug klingen mag, ist jedoch in seiner Ambivalenz in Stärke und Schwäche wahrzunehmen. Solche Art des Erkennens hält Dimensionen beieinander, die in unseren ausdifferenzierten Erkenntnis- und Lernwelten meist methodisch getrennt bleiben sollen. Aspekte der Wahrnehmung, der Erfahrung und des Vertraut-werdens befruchten sich wechselseitig. Zugleich unterbleibt Fokussierung, Reduktion von Komplexität und Spezialisierung. Universalisierung von Einsichten findet sich nur in Ansätzen bei den jüngeren Texten.

## **2. Die Sprache als mehrstimmig und plurivok:**

Die Sprache des Althebräischen kommt als offenes und durch ihre Kontexte zu determinierendes Medium daher. Sie erzeugt Eindeutigkeiten und Verständigung durch Kontextbezüge. Parallel zu der aus der Nähe von Lebenswelt und Erkennen abgeleiteten Eigenart zielt die Sprechweise der alttestamentlichen Literatur in der Regel nicht auf eine Reduktion von Komplexität oder auf eine definitorische Abgrenzung und Präzisierung. Es kommt zur Aufnahme und Aufführung von Komplexität, bei der durch pragmatische, textliche und inhaltliche Bezüge Eindeutigkeit intendiert wird. Die Sprechweise des Alten Testaments praktiziert also

---

<sup>20</sup> Zu fragen wäre hier nach der Vergleichbarkeit solcher Beschreibungen mit den ethnologischen und kulturpsychologischen Debatten. Mit Bezug auf Lévi-Strauss (C. Lévi-Strauss 1962; ders. 1953) fasst etwa Lurija ein wildes Denken dabei folgendermaßen: „Das Denken der Primitiven unterscheidet sich nur dadurch vom Denken eines Menschen aus einer entwickelten Kultur, dass er zur Klassifizierung der Eindrücke andere, anschaulichere und unmittelbar wahrnehmbare Merkmale auswählt und dass seine Verallgemeinerungsverfahren mannigfaltig und instabil bleiben. Gerade in dieser Hinsicht besteht der größte Unterschied zur Erkenntnistätigkeit des Menschen einer entwickelten Kultur, dessen Denken auf stabilen, eindeutigen logischen Fundamenten beruht.“ – Lurija 1986, 22.

eine mehrstimmige, plurivoke Verwendung von Begriffen und präsentiert so auch die Ergebnisse des Erkennens bzw. macht den Erkenntnisprozess durchsichtig.

### **3. Das Erkennen als inkludierend, fluid und kontextoffen**

Mehrstimmig wird Komplexität aufgenommen und bereitgestellt. Eindeutigkeiten werden durch pragmatische, textliche oder inhaltliche Kontexte erzeugt. Fehlen diese, können neue Eindeutigkeiten nur durch die Rezeption erfolgen. Auf definitorische Klarheit, wie sie zu unserer Art Erkenntnisgewinn gehört, verzichten diese Texte. Das zu beobachtende taxonomische Bemühen, welches etwa im Hintergrund von priesterschriftlichen Texten und kultischen Gesetzesvorschriften zu erkennen ist, stellt ordnend Kontexte etwa in der Zuordnung von Tieren und Opferarten her (Lev 1–5). Der Schritt zu „exakte(n) Begriffe(n) und präzisen Kategorie(n)“<sup>21</sup>, gar zu feststehenden Definitionen, wird hier nicht gegangen.

### **4. Erkenntnisgewinn und -sicherung durch die Aufführung und Bereitstellung von Diskurs- und Handlungsräumen**

Auf dem Hintergrund dieser Eigenart von Sprechen und Erkennen lässt sich auch die spezifische Rolle der Traditionsliteratur verstehen, wie sie das frühe Judentum in komplexen Büchern oder Literaturwerken ausbildet und als autoritative Schriften tradiert. Dabei kommt es etwa in dem redaktionell so ausdifferenzierten Hiobbuch zur Aufführung und Bereitstellung eines Diskurs- und Handlungsraumes, der in diesem Fall ganz unterschiedliche Verstehensangebote für individuelles Leiden, dessen theologische Bedeutung und einen handelnden Umgang mit ihm bietet. Dabei fällt auf, dass weder diese redaktionell gewachsenen Bücher noch gar die komplexen Literaturwerke dtn-dtr oder priesterlicher Prägung dabei ganz unterschiedliche Positionen unausgeglichen tradieren. Selbst die autoritativen Textsammlungen einer Tora oder eines Prophetenkanons schaffen einen

---

<sup>21</sup> So Cancik-Kirschbaum in ihrem unpublizierten Vortrag auf der Tagung *Archaeology of Mind, Monte Verità* 2018; anders Dietrich 2022, 107. Inwieweit sich die alttestamentliche Rede auf dem Weg zu exakteren Begriffen und präziseren Kategorien bewegt, ohne diese schon definitorisch zu bestimmen, wäre weiter zu untersuchen.

Diskurs- und Handlungsrahmen und tun dies in der markierten offenen und un-abgeschlossenen Weise.

## 5. Der Umgang mit Grenzen des Erkennens

a) Das Alte Testament zeugt in seinen weisheitlichen Strängen vom **Erkenntnisoptimismus** gemeinorientalischer Weisheit. In Tora und Prophetie drückt sich ein theologischer Erkenntnisoptimismus aus, dessen Basis eine qua Offenbarung eröffnete Einsicht Israels und seiner Menschen ist. Offenbarung gewährt dabei Einsicht in die Ursprünge des Rechts, des Kultes und (später) der Weisheit (Hi 4; Prv 1–9).

b) **(Selbst-)Begrenzung qua explizierter Theologie:** Ordnet man beide Zugänge zur Erkenntnis religions- und redaktionsgeschichtlich, so setzt die Rede von Gott an den Grenzen der Plausibilität menschlichen Erkennens ein. Erschließt menschliche Erfahrung deren Deutung Welt und Lebensweise nur noch unzureichend, tritt Gott als Lehrer oder Schöpfer der Weisheit auf und die Weisheit ruft zur Gottesfurcht. Plausibilitätslücken im Recht schließt eine theologisierte Ethik. Der Gottesbezug, der bislang als selbstverständliche Denkvoraussetzung mit gesetzt war, wird nun explizit gemacht. In dieser Weise begrenzt sich menschliches Erkennen durch Theologie.

c) **Skeptische Weisheit:** Die frühjüdische Weisheit des Alten Testaments prägt in den Büchern Kohelet und Hiob eine ganz spezifische Form von Skepsis aus. Bleibende Infragestellung von Erkenntnis – bei Hiob als Verweigerung der Existenzerschließung und bei Kohelet als Einsicht in die Unergründbarkeit der Werke Gottes (Koh 3,11) – verbindet sich hier mit bleibender Handlungsfähigkeit des Menschen. Kohelet weist den mit der Vergeblichkeit seines Erkenntnisstrebens konfrontierten Menschen an die Freude der jetzt gefüllten Zeit (Koh 3,22). Hi 28 lehrt den Menschen ohne letztes Wissen um Gott und Welt, Gott als Gott zu achten und das Böse zu meiden (Hi 28,28). Relativierung von Erkenntnis verbindet sich hier mit der Orientierung auf ein personal verstandenes Jenseits. Die Anerkennung eines Gottes, der jenseits der Weltverhältnisse gedacht wird, löst die

Ambivalenzen und das Nichtwissen nicht auf. Und doch bejaht sie mit dem göttlichen Gegenüber als Grenze des Menschen eine verbliebene ethische Orientierung, die handlungsleitend für den *homo faber* eine Abkehr vom Bösen voraussetzt. Auch wenn der Mensch sich anthropologisch, also noetisch nicht mehr bestimmen kann, begrenzt er handelnd sich selbst, wenn er sich vom Bösen abkehrt (Hi 28,28b), und achtet dabei im jenseitigen *Deus absconditus* auch den *homo absconditus* (Hi 28,28aß).

# Literaturverzeichnis

- Bitter, S., 2006, Art. Bibelauslegung, Epochen der christlichen, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10535/> (Zugriff 11.5.2022)
- Deibl, M. / Mairinger, K. (Hgg.), 2022, Eindeutig mehrdeutig. Ambiguitäten im Spannungsfeld von Gesellschaft, Wissenschaft und Religion (Religion and Transformation in Contemporary European Society 20), Göttingen
- Diergarten, P., Die Logik der Ambiguität – ein Überblick, ZPT 74,2, 142–154
- Dietrich, J., 2022, Hebräisches Denken. Denkgeschichte und Denkweisen des Alten Testaments (BThS 191), Göttingen
- Fischer, A.A., 2007, Art. Erkennen / Erkenntnis (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17640/> (Zugriffsdatum: 13.4.2022)
- Gertz, J. C., 2021, 1. Mose (Genesis) 1–11 (ATD 1), Göttingen
- Gloy, K., 2017, Denkformen und ihre kulturkonstituierende Rolle, Paderborn
- Jacques, F. / Kledzik, S.M., 1986, Über den Dialog, Berlin / New York
- Lévi-Strauss, C., 1953, Social Structures, in: A.L. Kroeber (Hg.): Anthropology today, Chicago, 524–553
- , 1962, Le pensée sauvage, Paris
- Lurija, A.R., 1986, Die historische Bedingtheit individueller Erkenntnisprozesse, Weinheim
- Neumann, H., 2012, Wissenskultur im Alten Orient. Weltanschauung, Wissenschaften, Techniken, Technologien (CDOG 4), Wiesbaden
- Nömmik, U., 2010, Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs. Eine form- und traditionsgeschichtliche Studie, Berlin / Boston
- Rochberg, F., 2016, Before Nature. Cuneiform Knowledge and the History of Science, Chicago / London
- Schäfer-Lichtenberger, C., 2021, § 15 Wirtschaft, Stadt und Land, in: W. Dietrich (Hg.), Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld–Inhalte–Grundthemen, 2. erw. und überarbeitete Auflage, Stuttgart, 214–230
- van de Mieroop, M., 2016, Philosophy before the Greeks. The Pursuit of Truth in Ancient Babylonia, Princeton / Oxford
- van Oorschot, J., 2007, Die Entstehung des Hiobbuches, in: K. Schmid / M. Oeming / Th. Krüger (Hgg.), Das Buch Hiob und seine Interpretation (AThANT 88), Zürich, 165–184
- , 2016, Art. Anthropomorphismus, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/13433/> (Zugriffsdatum: 13.4.2022)
- , 2018, Der Wille des Menschen – Alttestamentliche Aspekte zur Debatte um die Freiheit und Unfreiheit menschlichen Wollens, KuD 64, 1–19
- , 2020, Anthropologie(n) des Alten Testaments in den expliziten und impliziten Menschenbildern. Eine redaktionsgeschichtliche und interdisziplinäre Aufgabe, ThLZ 145, 3–15
- , 2020a, Art. Leben / naefaesch (AT), : Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/80314/> (Zugriffsdatum: 13.4.2022)
- , 2023, Individuality versus Collectivity in the Old Testament – schwache und starke Individualität in alttestamentlichen Schriften, in: A. Wagner / J. van Oorschot / L. Allolio-Näcke (Hgg.), Archaeology of mind – Interdisciplinary Explorations in the field of Old Testament Thinking, Berlin, 269–286
- Wagner, A. / van Oorschot, J. (Hgg.), 2017, Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments (VGTh 48), Leipzig
- Wittgenstein, L., 2003, Philosophische Untersuchungen, 9. Aufl., Frankfurt
- Witte, M., 2018, Hiobs viele Gesichter. Studien zur Komposition, Tradition und frühen Rezeption des Hiobbuches (FRLANT 267), Göttingen
- , 2021, Das Buch Hiob (ATD 13), Göttingen

# Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

(in alphabetischer Reihenfolge)

**Prof. Dr. Michaela Bauks**, Professorin für Altes Testament und Religionsgeschichte an der Universität Koblenz, Hauptherausgeberin von WiBiLex und Fachherausgeberin für Religionsgeschichte

**Prof. Dr. Erasmus Gaß**, Professor für Alttestamentliche Wissenschaft an der Universität Augsburg, Fachherausgeber für Archäologie

**Prof. Dr. Sebastian Grätz**, Professor für Altes Testament und Biblische Archäologie II an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Fachherausgeber für Geschichte

**Prof. Dr. Siegfried Kreuzer**, Professor emeritus für Altes Testament an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, Fachherausgeber für Geschichte von 2004–2013

**Prof. Dr. Michael Pietsch**, Professor für Altes Testament an der Augustana Theologische Hochschule der ELKB Neuendettelsau, Hauptherausgeber von WiBiLex und Fachherausgeber für Geschichte

**Prof. Dr. Joachim Friedrich Quack**, Direktor des Instituts für Ägyptologie an der Universität Heidelberg, Fachherausgeber für Ägyptologie

**Prof. Dr. Markus Saur**, Professor für Altes Testament mit Schwerpunkt Exegese und Theologie an der Universität Bonn, Fachherausgeber für Theologie

**Prof. Dr. Jürgen van Oorschot**, Professor für Altes Testament II (Theologie) an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Fachherausgeber für Theologie

**Prof. Dr. Wolfgang Zwickel**, Professor emeritus für Altes Testament und Biblische Archäologie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Fachherausgeber für Archäologie von 2004–2009