

# Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet 'Ağrūd und Ĥirbet el-Qōm

Hans-Peter Müller (Münster)

## I. Problem und Tatbestand

Die Inschriften von Kuntillet 'Ağrūd (9.-8. Jh. v. Chr.) und eine der Inschriften von Ĥirbet el-Qōm (8. Jh. v. Chr.<sup>1</sup>) geben uns paradigmatische Gelegenheit, nach der Evidenz der althebräischen Epigraphik für ein vom literarischen Hebräisch des Alten Testaments unterschiedenes Alltagshebräisch in dessen Zusammenhang mit volksreligiösen Sprechakten und Vorstellungen zu fragen. Dabei ist das Hebräisch der genannten Inschriften einerseits für eine religiöse Umgangssprache, andererseits für Elemente des altisraelitischen Briefformulars<sup>2</sup> bezeichnend; dieses aber wurzelt seinerseits in einer situationsspezifischen Kolloquialsprache (colloquial speech) mit deren kommunikativem Floskelbestand<sup>3</sup>. Ihre Eigentümlichkeit scheint die alltägliche Umgangssprache vor allem in der Satzgestalt, also der Syntax, zu ent-

<sup>1</sup> Die uns hier interessierende 3. Inschrift von Ĥirbet el-Qōm ist wohl etwas älter als die beiden übrigen; vgl. D. Conrad, TUAT II 4, 1988, 556.

<sup>2</sup> Briefformularelemente haben in den Inschriften 5 und 6 von Kuntillet 'Ağrūd A. Lemaire (Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël [OBO 39], 1981, 27f.) und M. Weinfeld (Kuntillet 'Ajrud Inscriptions and their Significance, in: Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico [= SEL] 1, 1984, 121-130, bes. 125f.) aufgewiesen bzw. vorausgesetzt; vgl. J. Naveh, BASOR 235, 1979, 27-30, und D. A. Chase, A Note on an Inscription from Kuntillet 'Ağrūd, BASOR 246, 1982, 63-67. Eine andere Frage ist, was Briefformularelemente auf Kruginschriften suchen: sollen Später-Vorbeireisende begrüßt werden? – Zu Grußformeln in Briefen und zu inschriftlichen Segenswünschen vgl. neben anderen B. Couroyer, BRK et les formules égyptiennes de salutation, RB 85, 1978, 575-585, und J. H. Tigay, You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions (Harvard Semitic Studies 31), 1986, 21-23, bzw. 23-33. Allgemein zum Briefwesen vgl. D. Pardee u.a., Handbook of Ancient Hebrew Letters (SBL, Sources of Biblical Study 15), 1984, und M. Görg – R. Kühschelm, Art. Brief/Briefformular, in: M. Görg – B. Lang, Neues Bibellexikon I 2, 1989, 325-327.

<sup>3</sup> Vgl. bislang I. Lande, Formelhafte Wendungen im Alten Testament, Leiden 1946, sowie – stärker religionsgeschichtlich ausgerichtet – N. Nicol'sky, Spuren magischer Formeln in den Psalmen (BZAW 46) 1927. Seither gibt es eine linguistische Diskussion zum Thema Alltagsprache u.ä. – Eine gleichsam noch experimentierende, kasuelle Offenheit und Redundanz der Terminologie – etwa der fließende Übergang zwischen Begriffen wie Alltagshebräisch, Popularhebräisch, Umgangssprache, Kolloquialsprache u.ä. für antike Befunde – ist im folgenden unvermeidlich, da die Unterscheidung von Erscheinungen, die sich in lebenden Sprachen relativ scharf voneinander trennen lassen, hier auf große Schwierigkeiten stößt; mangels hinreichender differenzierbarer Textmengen muß auch der soziolektale Gesichtspunkt unberücksichtigt bleiben. Eine ausführlichere Theorieerörterung wird späteren Arbeiten vorbehalten.

falten. Für eine vorwiegend pragmatische Sprachauffassung, der gerade die Alltagssprache anschauliche Paradigmen bietet, lassen sich dabei Syntax und Formgeschichte einerseits von einer Phänomenologie religiöser Sprechakte und den mit diesen verbundenen Vorstellungen andererseits nicht trennen; dazu müssen wir gelegentlich über die Evidenz, die die wenigen hier ausführlich behandelten Inschriften liefern, auch in bezug auf den Problembelag hinausschreiten.

1. Zwar enthalten auch die Erzählungen des Alten Testaments, etwa die an Dialogen mit formelhaften Wendungen so reiche Josephsgeschichte<sup>4</sup>, umgangssprachliche Elemente, wie sich denn auch einige formgerechte semitische Briefsegmente und Brieffiktionen im Alten Testament (2 Kön 5,6; 10,2f.; Esra 1,2-4; 4,17-22; 5,7-17; Dan 3,31-4,34) und in Offb 2f. finden; umgekehrt mag in nicht-narrativen Texten, etwa Prophetensprüche, Kolloquialsprache eingegangen sein, wo sich beides freilich viel weniger als in zitierter wörtlicher Rede aus Erzählungen abgrenzen läßt. Aber es handelt sich bei Gesprächen und Briefen des Alten Testaments natürlich um literarische Gestaltungen, die ein Umgangshebräisch nur mittelbar repräsentieren, während epigraphische Zeugnisse insbesondere gelegentlicher Art ein Popularhebräisch enthalten, das durch kein entsprechendes kulturelles Filter gegangen ist<sup>5</sup>. Für die wichtige Frage, inwieweit mit Alltagssprachlichen Strukturen Determinationen einer sozialschichtspezifischen Wirklichkeitswahrnehmung verbunden sind, gibt das wenige Material natürlich keine sichere Handhabe.

Das hier zu erörternde Inschriftenmaterial kann dabei sprachlich und religionsgeschichtlich wegen seines hohen Alters ein besonderes Interesse beanspruchen; für die betr. lokale israelitische Volksreligion der frühen vorexilischen Zeit ist der durch die Inschriften repräsentierte populäre Polytheismus von hoher Bedeutung. Ihn sollte man, da er – wenn auch unterhalb einer Ebene offizieller Legitimation – weithin originär israelitisch sein dürfte, nicht als synkretistisch bezeichnen, als ginge es um eine kompromißhafte Konfliktbewältigung, die einer lokalen altisraelitischen Religion etwa aufgrund eines Wechsels ihres sozialen Milieus aufgenötigt worden wäre<sup>6</sup>. Vielmehr können die hier erörterten Inschriften in ihrem religiösen Gehalt

---

<sup>4</sup> In den Bereich des Kolloquialhebräischen gehört auch die von W. von Soden (Tempus und Modus im älteren Semitischen, in: H.-P. Müller [ed.], *Babylonien und Israel. Historische, religiöse und sprachliche Beziehungen* [WdF 633], 1991, 463-493, bes. 479<sup>31</sup>) an der Josephsgeschichte beobachtete häufige Verwendung des Partizips anstelle eines Verbum finitum. Zum prädikativen Partizip im Konversationsstil von Ri und 1 Sam vgl. T. Muraoka, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, Jerusalem – Leiden 1985, 22.

<sup>5</sup> Daß umgekehrt auch größere, religiös gewichtige Texte eine populäre Erzählsprache, insbesondere in retardierenden Randgebieten, repräsentieren können, scheint E. A. Knauf (War „Biblisch-Hebräisch“ eine Sprache?, *ZAH* 3, 1990, 11-23, bes. 17) im Blick auf die Tell-Deir-<sup>c</sup>Allā-Inschrift voraussetzen; vgl. dazu Vf., *Die Sprache der Texte von Tell Deir <sup>c</sup>Allā im Kontext der nordwestsemitischen Sprachen*, *ZAH* 4, 1991, 1-31, bes. 4.

<sup>6</sup> Hierzu wäre noch aufzuarbeiten: N. P. Lemcke, *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy* (SVT 37), 1985. – Die Monolatrie Altisraels war funktionell: sie bezog sich auf die Nation und ihre Kriege, ähnlich wie sich die des Kamoš bzw. <sup>c</sup>Aštar-Kamoš in der Mēša<sup>c</sup>-Inschrift KAI 181 auf das militärische Handeln der Nation beschränkte. Demgegenüber ist der Titel eines erhellenden Artikels von M. Weipert (Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel,

Reaktionen der „Provinz“ gegenüber Vereinheitlichungstendenzen bezeugen, die sich zuerst in Monolatrie, viel später im Monotheismus äußern.

2. Von philologischem und linguistischem Belang ist das Kolloquialhebräisch zugleich im Blick auf darin vorfindliche Spuren althebräischer Dialekte. In ein alltägliches Kolloquialhebräisch gehen Dialektelemente eher ein als in das literarische Idiom: Umgangssprachen stellen oft ein Bindeglied zwischen volkssprachlichen Dialekten und literarischer Hochsprache dar; umgekehrt kann, was im Alten Testament bislang als reines Dialektmerkmal erschien, sich einer Interdependenz von Dialekt und Alltagssprache verdanken. Die geringere Wirksamkeit eines kulturellen Filters in Dialekten und Popularidiomen bewirkt u.a., daß hier und dort Atavismen bis hin zu Sprachrudimenten bewahrt werden bzw. sich widerspiegeln. Umgekehrt regeneriert sich die Literatursprache aus Dialekten und Popularidiomen, die danach mit ihren Atavismen sogar zu einem freilich nie kodifizierten kulturellen Filter beitragen können; Dialekte und Umgangssprache bieten so ein anschauliches Argumentationspotential gegen eine einseitig synchronische Analysetechnik.

Insbesondere in späten, z.T. anderssprachlichen biblischen Schriften wie Qohelet und dem Hohelied mag man – neben Merkmalen einer außerhalb dieser Schriften für das Hebräische nicht bezeugten jeweiligen Gattungssprache<sup>7</sup> – nicht allein Fremdeinflüsse, sondern auch kolloquialsprachliche Züge finden, die lokale Dialektelemente divergenter Herkunft weiterentwickelten: natürlich stellen die Aramaismen dieser Texte in einer Zeit, da die Äquivalente des literarischen Bibelhebräisch aufhören, lebendige Sprache zu sein, vorwiegend das Merkmal einer Populärsprache dar; daneben aber haben umgangssprachliche und insoweit auch dialektale Elemente, zumal Dialekte oft älter sind als die gleichzeitige Hochsprache, auch zu den einschlägigen Atavismen dieser Bücher<sup>8</sup> beigetragen. Welche

---

in: J. Assmann – D. Hardt, *Kultur und Konflikt*, 1990, 143-179), weil offenbar durch den Titel des Sammelbandes motiviert, ein wenig irreführend: abgesehen von der nationalpolitischen Funktion, die JHWH – wie (Aštar-)Kamoš – für sich allein reklamierte, dürfte die Religion Altisraels, vor allem einzelne lokale Ausprägungen und die Familialreligion, nicht monolatristisch gewesen sein, so daß „Synkretismus“ hierzu als Alternative in Frage gekommen wäre.

<sup>7</sup> Zum gattungssprachlichen Charakter Qohelets vgl. n.a. N. Lohfink, *Kohelet* (NEB), 1980, 9f. Entsprechendes gilt für das Hohelied; dazu M. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison / WI 1985, 186-190, wo es u.a. heißt: „...many linguistic features that appear us today as distinctively mishnaic most likely were present in one or more of the spoken, non-literary dialects of the First Commonwealth...“; Fox denkt dennoch mit Recht an eine nachexilische Datierung des Hoheliedes, nämlich ins 4.-2. Jh. v. Chr.

<sup>8</sup> Hierher gehört bei Qohelet etwa der stativische Gebrauch der Affirmativkonjugation, auf den M. Eskhult (*Studies in Verbal Aspect and Narrative Technique in Biblical Hebrew Prose* [AUU. *Studia Semitica Upsaliensia* 12], 1990, 20.26.112 u.ö.) zuletzt wieder hingewiesen hat; vgl. die vorangehenden Einzelbeobachtungen B. Isakssons (*Studies in the Language of Qoheleth with Special Emphasis on the Verbal System* [AUU. *Studia Semitica Upsaliensia* 10], 1987), dessen Ergebnis ein beiliegendes abstract so zusammenfaßt: „The language of the book seems to be written in a popular Hebrew dialect, presumably located in the northern part of Palestine“; zu dem in Anm. 4 vermerkten prädikativen Gebrauch des Partizips statt eines Verbum finitum, nun für Iterativ bei Qohelet, und zwar als ein Zeichen für dessen Nähe „to spoken language“ vgl. das. 134-139, bes. 138. Die seinerzeit von M. Dahood (Canaanite-Phoeni-

Elemente des Qumran- und Mischnahebräisch zudem auf eine durch Dialekte unterlaufene populäre Umgangssprache zurückgehen, etwa aus dem ehemals nordisraelitischen Raum<sup>9</sup>, wäre weiter zu fragen.

3. Die folgenden Erörterungen zu einem frühen nicht-literarischen Althebräisch können für die bezeichnete Fragestellung nur beschränkt verallgemeinerungsfähige Einzelbeobachtungen bieten. Die Sammlung aller oder auch nur vieler lexikalischer und grammatischer Merkmale, die das Inschriftenhebräisch vom Bibelhebräisch trennt, empfiehlt sich derzeit aber schon deshalb nicht, weil ständig neue Funde an bisherigen Selbstverständlichkeiten zu zweifeln lehnen. Gleichwohl sind Verbindungen von so frühen Inschriften wie denen von Kuntillet ʿAğrūd und Ḥirbet el-Qōm mit solchen Merkmalen des allermeist jüngeren Bibelhebräisch möglich, die innerhalb dieses Systems als Irregularitäten erscheinen, zumal wenn die ins Umgangshebräisch eingegangenen Dialektelemente eine gewisse Invarianz aufweisen.

Das gleiche gilt mutatis mutandis in bezug auf religionsgeschichtliche Beobachtungen. Da es sich bei Kuntillet ʿAğrūd vermutlich um eine Straßenstation auf dem Wege nach Süden handelt<sup>10</sup>, die zu gelegentlichen Frömmigkeitsäußerungen von Vorbeiziehenden verschiedener Provenienz die Möglichkeit bot, können freilich nur diejenigen der dort gefundenen Inschriften mit einiger Wahrscheinlichkeit für Israeliten in Anspruch genommen werden, in denen der Gottesname *jhw(h)* vorkommt.

Das Tetragramm wird im folgenden, wenn es sich um Bibelzitate handelt, die den Gott jüdischen und christlichen Glaubens im Auge haben, in Großbuchstaben wiedergegeben; in Zitaten aus Inschriften erscheint es wie andere Transkriptionen von Gottesnamen in Kleinbuchstaben.

Da eine Systematik der Darstellung eines Kolloquialhebräisch im Zusammenhang volksreligiöser Sprechakte und Vorstellungen zur Zeit noch nicht möglich ist, folgt unsere Erörterung kommentarartig einer vorgegebenen Reihenfolge der einzelnen Inschriften: in Abschnitt II entspricht die Numerierung 1-6 der Einzelabschnitte einer Reihenfolge der Inschriften von Kuntillet ʿAğrūd, wie sie der Ausgräber Z.

---

cian Influence in Qohelet, *Bibl* 33, 1952, 30-52.191-221) vorgeschlagene sprachgeschichtliche Einordnung stellt also zumindest eine Vereinseitigung dar. Zu Atavismen im Hohelied als Mitteln poetischer Stimmungsevokation vgl. Vf., *Hld* 4,12-5,1: ein althebräisches Paradigma poetischer Sprache, *ZAH* 1, 1988, 191-201.

<sup>9</sup> So interpretiert M. S. Smith (*The Waw-Consecutive at Qumran*, *ZAH* 4, 1991, 161-164; vgl. Ders., *The Origins and Development of the Waw-consecutive* [*Harvard Semitic Studies* 39], 1991, 50.58) das weitgehende Fehlen von Konsekutivtempora in 4QMMT und des Imperfectum consecutivum in der Tempelrolle als ein hier fortlebendes Merkmal zumindest des nachexilischen Kolloquialhebräisch, so daß die Konsekutivtempora einer eher literarischen Sprache zuzurechnen wären. Zum ursprünglich umgangssprachlichen Charakter der im Mittelhebräischen häufigen Pl.-mask.-Endung /-în/ vgl. M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, 1927 = 1986, § 281, zu ihrem möglichen Charakter als „northernism“ *UT* 10.11<sup>1</sup>; vgl. Anm. 149.

<sup>10</sup> Vgl. zuletzt Weippert, aaO. (Anm. 6) 156. Auf andere Auffassungen einzugehen, ist hier nicht der Ort; vgl. Anm. 138.

Meshel in: Kuntillet <sup>c</sup>Ajrud. A Religious Centre from the Time of the Judaeen Monarchy on the Border of Sinai (Katalog Nr. 175 des Israel-Museums vom Frühjahr 1978) gewählt hat; die kommentarartige Erörterung bedingt, daß auch viele Details, die außerhalb der hier behandelten Problematik für das philologische und religionsgeschichtliche Verständnis der Inschriften von Interesse sind, einbezogen werden. Unsicherheit haftet den folgenden Erörterungen allerdings durch das Fehlen einer wissenschaftlichen Edition der betr. Inschriften an; leider konnte sich der Verfasser auch nicht durch eigenen Augenschein von strittigen Lesungen etc. eine Überzeugung verschaffen.

4. Der Textbestand der hier behandelten Inschriften von Kuntillet <sup>c</sup>Ağrūd, zu dem die Quellenlage, dazu Zweifelhafte und Strittiges in der folgenden Kommentierung erörtert wird, ist der folgende:

1. *l<sup>c</sup>bdjw bn<sup>c</sup> dnh brk h<sup>°</sup> ljhwh*
2. *šm<sup>c</sup> jw bn<sup>c</sup> zr*
3. *... brk.jmm.wjšb<sup>c</sup> w ...*  
*... h<sup>°</sup>jt<sup>b</sup>.jhw ...*
4. *wbzh<sup>r</sup> ...<sup>°</sup>l wjmsn hrm*  
*brk b<sup>c</sup>l bjm mlh[mh]*  
*lšm<sup>°</sup>l bjm mlh[mh]*
5. *<sup>°</sup>mr. <sup>°</sup>...h...k. <sup>°</sup>mr.ljhl[l<sup>°</sup>l] wljw<sup>c</sup>šh w... brkt.<sup>°</sup>tkm*  
*ljhwšmrn.wl<sup>°</sup>šrth*
6. *[<sup>°</sup>mr]*  
*<sup>°</sup>mrjw<sup>s</sup>*  
*mr l.<sup>°</sup>dñ[j]*  
*hšlm.<sup>°</sup>[t]*  
*brktk.l[j]*  
*hwh tmn*  
*wl<sup>°</sup>šrth.jb*  
*rk.wjšmrk*  
*wjhj<sup>c</sup>m.<sup>°</sup>d[n]*  
*j ... k*
7. *[brktk] ljhw htmn wl<sup>°</sup>šrth*
8. *kl<sup>°</sup>šr jš<sup>°</sup>l m<sup>°</sup>š hnn ... wntn lh jhw klbbh*

Einige weitere inschriftliche Befunde aus Kuntillet <sup>c</sup>Ağrūd, u.a. Alphabetelemente, auf die wir im folgenden nicht zurückkommen, sind hier nicht aufgeführt.

Der Text der 3. Inschrift von H̱irbet el-Qōm lautet:

<sup>2</sup>*r jhw. h* <sup>ε</sup>*šr. ktbh*  
*brk*: <sup>2</sup>*r jhw l jhw h*  
*wmšr jh l* <sup>2</sup>*šrth. hwš* <sup>ε</sup>*lh*  
*l* <sup>2</sup>*n jhw*

*l* <sup>ε</sup>*šrth*  
*wl* <sup>2</sup>*[š]rth* (?)

## II. Formeln des Segnens aus Kuntillet <sup>ε</sup>Ağrūd

1. Das Syntagma *brk h<sup>2</sup> l jhw* „Segensträger (sei) er durch jhw“ der 1. Inschrift von Kuntillet <sup>ε</sup>Ağrūd<sup>11</sup> hat mit wechselnden Personenbezeichnungen und mit der Langform des Gottesnamens *JHWH* an Ri 17,2; 1 Sam 15,13; 23,21; 2 Sam 2,5; Ps 115,15; Rut 2,20; 3,10 oder mit der Gottesbezeichnung <sup>2</sup>*ēl* <sup>ε</sup>*æljōn* an Gen 14,19 seine bibelhebräische Entsprechung, wobei im Fall von Ri 17,2; Rut 2,20; 3,10 eher Alltäglichkeit, im Fall von 1 Sam 15,13; 2 Sam 2,5 eher rituell-feierliche Anlässe, im Fall von 1 Sam 23,21 die dramatische Situation eines ritterlich-politischen Lebens und im Fall von Gen 14,19; Ps 115,15 ein kultischer Sitz im Leben vorliegt; die vielfältig beheimatete Formel war, wie die Belege im Erzählzusammenhang zeigen, als solche literaturfähig. Das gleiche Syntagma findet sich in *brk* <sup>2</sup>*r jhw l jhw h* der 3. Inschrift von H̱irbet el-Qōm; s.u. IV 1. – Auffällig ist jeweils die Voranstellung des Prädikats im Nominalsatz und die adverbielle Bezeichnung der Gottheit als Quelle einer Segenskraft, die der Segnende mittels des Segensspruchs zu deren Vermittlung an den Adressaten in Anspruch nimmt<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> *bārūk*, das hier mit „Segensträger“ wiedergegeben wird, hat nicht eigentlich passivische Bedeutung (vgl. J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture I-II*, Nachdruck 1964, 199). Vielmehr wirkt sich bei *bārūk* in so altertümlichem, formelhaftem Gebrauch noch aus, daß das Ptz. *qal* „Passiv“ *qātūl* die Dehnungsstufe des beschreibenden Adjektivs *qatul* ist: so dienen *bārūk*, <sup>2</sup>*ārūr* u.ä. einer eher adjektivischen Zustandsbeschreibung; vgl. zur ergativischen Funktion von *qātūl* Anm. 23. – Für die Transkriptionen zu den Inschriften 1-3 können wir immer noch Meshel (aaO. [I 3]) folgen. Zu Inschrift 1 vgl. M. Weinfeld, Nachträge zu den Inschriften von <sup>ε</sup>Ağrūd (neuhebr.), in: *Snaton. An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies V-VI, 1978-1979*, 237-239, bes. 238/9; für die freundliche Beschaffung dieses Artikels danke ich Herrn Kollegen A. Zaborski (Krakau).

<sup>12</sup> Vgl. zu Sprachformen und Vorstellungen vom Segen (und Fluch) Vf., *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie* (BZAW 109), 1969, 131ff.; Ders., *Segen im Alten Testament. Theologische Implikationen eines halb vergessenen Themas*, ZThK 87, 1990, 1-32, bes. 3-19 (= Ders., *Mythos – Kerygma – Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie* [BZAW 200], 1991, 220-252, bes. 222-238); der hier vorliegende Artikel stellt eine Ergänzung der letztgenannten Arbeit mit außer-biblischem Material dar. Daß u.a. göttliche Instanzen auch für einen Fluch mobilisiert werden können, zeigt der Fluch über einen möglichen Grabschänder in der phönizischen Inschrift KAI 30,4; an die Stelle von *l* scheint hier *bn jd* „durch die Hand (= Macht)“ (vgl. Vf., *Die phönizische Grabinschrift aus dem Zypern-Museum KAI 30 und die Formgeschichte des nordwest-*

Insofern liegt in *ljh<sup>w</sup>* so etwas wie ein *l<sup>c</sup>-auctoris* vor<sup>13</sup>, obwohl der Auctor der Sprechhandlung der menschliche Segensspender, dagegen *jh<sup>w</sup>(h)* zwar personhaft vorgestellt, aber auch auf der Ebene des Gesprochenen keineswegs der Handlungsträger, sondern lediglich die Instanz ist, deren Segenskraft der Segensspender auf den Gesegneten überträgt<sup>14</sup>. Die Funktion des Nominalsatzes ist jussivisch: eine indikativisch-jussivische Bedeutungsambivalenz letztlich archaischer Syntagmen wird nach ihrer jussivischen Seite hin vereindeutigt; zum jussivischen Gebrauch der Afformativkonjugation in einem Segensspruch s.u. V 1, zur jussivischen Kurzform der Präformativkonjugation II 6. Bei allen genannten Belegen von *b(ā)r(ū)k* handelt es sich also um einen Zuspruch von Mensch zu Mensch mit letztlich magischen Funktionen.

2. Die 2. Inschrift von Kuntillet <sup>c</sup>Ağrūd enthält lediglich Namen, die für unseren Zweck nichts erbringen.

3. An Zeile 1 der 3. Inschrift ... *brk.jmm.wjšb<sup>c</sup>w* ... ist auffällig, daß das Satzsubjekt der ersten Wendung weder eine Person, noch ein Gegenstand ist, sondern das Halbabstraktum „ihr Tag“; wenn wir die Analogie von *bjm mlh[mh]* „am Kriegstag“ in Z. 2f. der 4. Inschrift anwenden dürfen, ist *jm* auch hier der Kriegstag, wobei sich das Suffix *-m* „ihr“ wohl auf die Krieger bezieht<sup>15</sup>, denen die Formel *brk.jmm* „gesegnet (sei) ihr Tag“ Sieg herbeiwünscht. Sind sie es auch, die nach *wjšb<sup>c</sup>w* schwören (qal ŠB<sup>c</sup> I) oder zum Schwören veranlaßt werden (hiph)?

4. Zur 4. Inschrift s.u. VI.

5a. Die 5. und die 6. Inschrift folgen einem Briefformular<sup>16</sup>, das zuerst ein doppeltes Rahmenstück vorsieht; in den genannten Inschriften<sup>17</sup> entsprechen einander:

semitischen Epitaphs, ZA 65, 1975, 104-132, bes. 111-114). *l<sup>c</sup>JHWH* erscheint bei Flüchen, soweit ich sehe, allerdings niemals; vgl. aber Anm. 37.

<sup>13</sup> Schon wegen des Häufigkeitsbefundes, den die o.g. Belege mit *bārūk JHWH* im Bibelhebräischen darstellen, dürfte die von M. O'Connor (The Poetic Inscription from Khirbet el-Qôm, VT 37, 1987, 224-230) zu der betr. Inschrift vorgeschlagene vokativische Deutung des *l*-unwahrscheinlich sein; vgl. Anm. 117 und 123.

<sup>14</sup> Nur entfernt ist darum auch die Verwendung von *l<sup>c</sup>-* + Dependens zur Bezeichnung des Urhebers bei Verben im Passiv (GKA § 121f.; KBL<sup>3</sup> s.v. *l<sup>c</sup>-* I 24) zu vergleichen, was auch zu M. Weipperts genitivischer Wiedergabe „ein Gesegneter des El-Eljon ist Abram“ Gen 14,19 (Zum Präskript der hebräischen Briefe von Arad, VT 25, 1975, 202-212, bes. 210f.) zu sagen ist: der wirksame Sprechakt des menschlichen Segnens unter Inanspruchnahme der Kraft einer Gottheit ist von der beschreibenden Prädikation eines Menschen als *b<sup>c</sup>rūk* + GN „Gesegneter des GN“ funktionell verschieden. Zu den *l<sup>c</sup>-* entsprechenden akkadischen Wendungen s.u. V 3.

<sup>15</sup> Vgl. mit *jmm* „ihr (pl. mask.) Tag“ die arabische Wendung *jaum al-<sup>c</sup>Arab*, pl. *aijām al-<sup>c</sup>Arab* für den Kriegstag bzw. die Kriegstage; dazu W. Caskel, *Aijām al-<sup>c</sup>Arab*. Studien zur altarabischen Epigraphik (Islamica 3/5), 1930.

<sup>16</sup> Für Literatur zum Briefformular vgl. Anm. 2. Zum Briefformular der bis dahin veröffentlichten Ostraka von <sup>c</sup>Arad Weippert, VT 25 (Anm. 14); die beiden hier behandelten Briefformulare sind mit denjenigen der von uns besprochenen Texte nicht konform. Dagegen stimmt das Formular des Briefostrakons von Ḥorvat <sup>c</sup>Uza (Ḥirbet Ġazze), das I. Beit-Arieh und B. Cresson (An Edomitic Ostrakon from Ḥorvat <sup>c</sup>Uza, Tel Aviv 12, 1985, 96-101) veröffentlicht

Inscription 5

<sup>ʔ</sup>mr <sup>ʔ</sup>...h...k.  
<sup>ʔ</sup>mr l jhl[l<sup>ʔ</sup>l] wljw <sup>c</sup>šh.w...

„So spricht ... (hiermit):  
 sprich zu jhl<sup>ʔ</sup>l ...“.

Inscription 6

[<sup>ʔ</sup>mr] <sup>ʔ</sup>mrjw  
<sup>ʔ</sup>mr l. <sup>ʔ</sup>dn<sup>ʔ</sup>[j]

„So spricht <sup>ʔ</sup>mrjw (hiermit):  
 sprich zu meinem Herrn: ...“.

Es sind dies dieselben Präskriptelemente, die wir im Akkadischen seit altbabylonischer Zeit, also auch in Mari, in umgekehrter Reihenfolge wiederfinden:

ana PN (bēlīja u.ä.) qibīma  
 umma PN-ma

„Zu PN (meinem Herrn o.ä.) sprich:  
 so (spricht) PN: ...“<sup>18</sup>.

Insofern in der hebräischen Afformativkonjugation <sup>ʔ</sup>mr „Perfekt im Koinzidenzfall“ vorliegt („spricht [hiermit]“), vergegenwärtigt sich der Absender des Briefes bei dessen Empfänger, wie es in der Botensendung geschieht, aus der die Gattung Brief hervorgegangen zu sein scheint<sup>19</sup>; das „Perfekt im Koinzidenzfall“, im weiteren Sinne genommen, kann geradezu als Paradigma für die Situationsgebundenheit der

haben (vgl. ZAH 1, 1988, 139; W. Zwickel, Das „edomitische“ Ostrakon aus Hīrbet Ġazze (Horvat Uza), BN 41, 1988, 36-40), insbesondere mit der 6. Inschrift von Kuntillet <sup>c</sup>Ağrūd (s. u. III) überein. Für eine unterscheidende Typologie der Briefformulare ist hier nicht der Ort.

<sup>17</sup> Vgl. zur Transkription von Inschrift 5 außer Meshel, aaO. (I 3), n.a. A. Lemaire, Les écoles (Anm. 2), 26, und K. Jaroš, Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel, 1982, 58 (Nr. 30); zur Transkription von Inschrift 6: Weinfeld, Shnaton V-VI (Anm. 11), 237; Chase, aaO. (Anm. 2); Weinfeld, SEL 1 (Anm. 2), 125; zu den Inschriften 5, 6 und 8: J. M. Hadley, Some Drawings and Inscriptions on two Pithoi from Kuntillet <sup>c</sup>Ajrud, VT 37, 1987, 180-211; die Diss.phil. der Vf.in: Yahweh's Asherah in the Light of Recent Discovery, Cambridge U.K. 1989, war mir bislang nicht zugänglich.

<sup>18</sup> Vgl. E. Salonen, Die Gruss- und Höflichkeitsformeln in babylonisch-assyrischen Briefen (StOr 38), 1967, 16 u.ö., zu Mari 51-54.

<sup>19</sup> Die Afformativkonjugation <sup>ʔ</sup>mr kann in diesem Element des Briefformulars – wie in der genetisch mit ihm zusammenhängenden profanen und prophetischen Botenformel – zunächst sowohl präterital, als auch im Sinne des „Perfekts im Koinzidenzfall“, das insofern formal nicht auf die 1. Person beschränkt ist, verstanden werden. Was C. Westermann (Grundformen prophetischer Rede, 1960, 71/2) dazu von der prophetischen Botenformel sagt, gilt auch von <sup>ʔ</sup>mr im Briefkopf; zum Verhältnis von Boten- und Briefsendung vgl. den Hinweis auf 1 Kön 19,9f. gegenüber V. 14 bei O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament, <sup>4</sup>1976, 24: offenbar war der Brief ursprünglich aber umgekehrt ein aide mémoire für den Boten. Dem Akt der Botschaftsübermittlung entspricht es aber, wenn A. J. Bjørndalen (Zu den Zeitstufen der Zitatformel ... אמר כה im Botenverkehr, ZAW 86, 1974, 393-403) der präsentischen Bedeutung einen Vorrang gibt, was auch von der durch D. U. Rottzoll, (Die KH <sup>ʔ</sup>MR...-Legitimationsformel, VT 39, 1989, 323-340, bes. 327-330) jetzt eigens unterschiedenen „Im-Namen-des-Formel“ gelten kann, die eine Botensendung nicht (mehr) voraussetzt.

Umgangssprache gelten. Die gleiche Vergegenwärtigung leisten die entsprechenden akkadischen Nominalsätze des Briefpräskripts: so schon das altakkadische *enna* PN *ana* PN „so PN an PN“<sup>20</sup>, dem in späteren altakkadischen und in altassyrischen Briefen sowie in mittelbabylonischen Briefen aus Ugarit u.ö. – in gegenüber dem o.g. Schema wiederum umgekehrter Reihenfolge – *qibīma* folgt, so daß sich die in der Botenaussendung wurzelnden Wendungen „so PN: zu PN sprich“ ergeben<sup>21</sup>; letzterem Formular entspricht die im Ugaritischen selbst gebrauchte Sequenz: *thm* PN *l* + PN *rgm* „Botschaft des PN: zu PN sprich“<sup>22</sup>. Diese Reihenfolge der Elemente – Absender, Empfänger + Imperativ eines Verbum dicendi – kehrt im groben in unseren Inschriften wieder.

b. Es folgt, dem Formular des Briefpräskripts entsprechend (s.u. III), in der 5. Inschrift eine Segensformel: *brkt. ʔtkm ljhwh.šmrn.wl ʔšrth* „ich segne euch durch jhwh von Samaria und durch seine Aschera“.

Die aktivische Wendung *brkt. ʔtkm.ljhwh* entspricht der soeben erörterten ergativischen Formel *brk h ʔ ljhwh*<sup>23</sup> allenfalls funktionell: an erster Stelle steht jeweils die aktivische (*brkt*) bzw. ergativische (*brk*) Bildung von *BRK* II „segnen“; an zweiter Stelle wird der Segensempfänger ebenfalls verschieden bezeichnet: dort im Akkusativ, hier im Nominativ; erst an dritter Stelle wird in beiden Formeln als Adverbial mit *l*- in gleicher Weise die göttliche Quelle der Segenskraft benannt.

Das aktivische *brkt*<sup>24</sup> ist 1.sing. AK pi, hier ebenfalls als „Perfekt im Koinzidenzfall“, nicht als präteritales Perfekt<sup>25</sup>, gebraucht: „ich segne (hiermit)“. Gegen eine präteritale Übersetzung spricht schon die Zugehörigkeit der Wendung zum Briefpräskript, nicht also zum Briefkorpus, in dem vergangenheitsbezogene Informationen vorwiegend zu erwarten wären. Das Übersetzungselement „... hiermit“ entspricht der deiktischen Konnotation der Bildung, die zugleich für den situationsspezifischen Charakter umgangssprachlicher Wendungen bezeichnend ist. Offenbar gehört auch diese Floskel ursprünglich der gesprochenen Sprache an.

<sup>20</sup> Salonen, aaO. (Anm. 18) 12. Vgl. zu Ebla die entsprechende Wendung im Brief des Enna-Dagan von Mari: *en-ma En-na-da-gan e n Ma-rī<sup>ki</sup> NI-na e n eb-la<sup>ki</sup>* „so E., der Herr von Mari, an den Herrn von Ebla“; G. Pettinato, Bollettino militare della campagna di Ebla contro la città di Mari, OrAnt 19, 1980, 231-245, bes. 238, vgl. D. O. Edzard, Neue Erwägungen zum Brief den Enna-Dagan von Mari (TM.75.G.2367), SEb 4, 1981, 89-97, bes. 90. – Zur entsprechenden Formel in der Amarna-Korrespondenz vgl. Salonen 62 (Nr. 3).

<sup>21</sup> Salonen, aaO. (Anm. 18) 12.55.71f.

<sup>22</sup> Vgl. KTU 2.10:1-3; 2.16:1-3; 2.21:1-3; 2.34:1f.; 2.39:1f.; 2.46:1-3; 2.49:1-3; 2.71:1f. Das Werk: J. L. Cunchillos-Illari, Estudios de epistolografía Ugarítica (Institucion San Jeronimo, Fuentes de la ciencia bíblica), Valencia 1989, war mir nicht zugänglich.

<sup>23</sup> Vgl. zur Übersetzung Anm. 11. Zur ergativischen Morphosyntax der älteren semitisch-hamitischen Afformativkonjugation vgl. Vf., Das Bedeutungspotential der Afformativkonjugation. Zum sprachgeschichtlichen Hintergrund des Althebräischen, ZAH 1, 1988, 74-98.159-190, speziell zum Fortleben einer alten Ergativfunktion bei *qātūl* (Ptz. *qal* „Passiv“) < *qatul* das. 183f., entsprechend zu Nominalsätzen mit Partizipien Vf., Zur Wechselbeziehung von Wirklichkeitswahrnehmung und Sprache, in: Ders., Mythos (Anm. 12), 264-309, hier 274-284, bes. 279.

<sup>24</sup> Da lange Endvokale in den Inschriften von Kuntillet ʔAğrūd bezeichnet werden, wie *wjšb* <sup>c</sup>w „sie (ließen ?) schwören“ 3,1, ʔd[n]j „mein Herr“ 6,9/10' (vgl. *l. ʔdñ*[j] 6,3'), *wjhj* „und er sei“ 6,9', die Personennamen <sup>c</sup>dnh 1 und *jw* <sup>c</sup>šh 5,1, die Gottesnamenformen *jhwh* 1; 8 (vgl.

Die Verbindung *brkt* <sup>2</sup>*tkm* der 5. Inschrift mit ihrem pluralischen Objekt hat freilich an dem kultischen Ausdruck *b̄rknū* <sup>2</sup>*ætkæm* „wir segnen euch (hiermit)“ in dem Ma<sup>a</sup>lôt-Psaln 129,8b eine Entsprechung in der 1.pl. Vergleichbar mag auch *hinnē b̄raktî* <sup>2</sup>*ôtô* „siehe, ich segne ihn (hiermit)“ Gen 17,20 P sein, obwohl dabei zumindest futurische Konnotation vorliegt, die vielleicht durch *hinnē* angezeigt ist, da der gemeinte Ismael ja noch nicht lebt.

Stimmen insoweit offenbar der Segen unserer Inschrift mit dem von Ps 129,8b und Gen 17,20 P relativ weitgehend überein, so ist doch die Verbindung von singularischer, aktivischer 1.sing. AK *b̄raktî* „ich segne (hiermit)“ + Objekt + *l̄*<sup>c</sup> mit Benennung der Gottheit<sup>26</sup> – auch im Gegensatz zu *b̄rûk* + Benennung des Gesegneten + Benennung der Gottheit – offenbar weder liturgie- noch literaturfähig geworden<sup>27</sup>. Wir finden die Verbindung *b̄raktî* + Objekt + *l̄*<sup>c</sup> mit Gottesnamen, und zwar im Blick auf den Einzeladressaten mit singularischem Objekt, dagegen in einer Reihe epigraphischer Zeugnisse<sup>28</sup>, die Briefform aufweisen: in den unmittelbaren Zusammenhang mit Inschrift 5 gehören dabei die gleichen Wendungen mit sing. Suffix *-k* „dich“ nicht nur in Inschrift 6 von Kuntillet <sup>a</sup>*Āgrūd*, sondern auch in dem edomitischen Ostrakon von Ḥorvat <sup>c</sup>*Uza* mit Z.2f., in dem phönizischen

---

*-jhw* als theophores Element in Personennamen wie <sup>2</sup>*rjhw* und <sup>2</sup>*njhw* el-Qōm 3,1.2.4 und *jhw* 3,2; 5,2; 6,5/6; 7 (el-Qōm 3,2) sowie die in Anm. 51 aufgezählten Suffixbildungen zeigen, hat das Endmorphem */-ti/* für die 1.sing. AK offenbar noch einen kurzen Vokal; vgl. *šlḥ.šlḥi* „ich sende (hiermit)“ in Z. 1 des Untertexts auf dem Palimpsestpapyrus von Muraba<sup>a</sup>t (7. Jh. v. Chr.), aber auch – in einem Übergangsstadium – *klt* „ich maß ab“ KAI 200,8 (eine Konjektur *klt* < *j* erübrigt sich) gegenüber *nḥqtj* „ich bin unschuldig“ das. Z. 11. Langes */-i/* in */-tî/* für 1. sing. AK findet sich dagegen in *šlḥtj* „ich sandte“ Arad-Ostrakon 16,4.

<sup>25</sup> Zusammenstellungen der jeweils bis dahin vorgeschlagenen Übersetzungen von *brkt* finden sich bei Weippert, VT 25 (Anm. 14), 209, und Couroyer, aaO. (Anm. 2) 576; vgl. auch Hadley, VT 37 (Anm. 17), 183.

<sup>26</sup> Nicht zu vergleichen sind natürlich die berichtenden Wendungen *waj<sup>c</sup>bār<sup>a</sup>kū kol-haqqāhāl l̄<sup>c</sup>JHWH* „da pries die ganze Gemeinde JHWH“ 1 Chr 29,20 und *waj<sup>c</sup>bār<sup>a</sup>kū hā<sup>c</sup>ām l̄<sup>c</sup>kōl hā<sup>a</sup>-nāšīm* „da segnete das Volk alle Männer“ Neh 11,2, worin *l̄<sup>c</sup>* – wie in aramäischen Dialekten – das direkte Objekt markiert; vgl. Couroyer, aaO. (Anm. 2) 576.

<sup>27</sup> Dies wäre um so auffälliger, wenn das deklarativ-ästimative Pi<sup>c</sup>el *b̄raktî* die Wendung *b̄rûk* + *l̄<sup>c</sup>* mit Gottesnamen voraussetzt, wie Weippert, VT 25 (Anm. 14), 211, mit Verweis auf E. Jenni (Das hebräische Pi<sup>c</sup>el, 1968, 216f.) darlegt. Da *b̄rûk* + *l̄<sup>c</sup>* mit Gottesnamen auch biblisch sehr häufig bezeugt ist (vgl. S. 20), legt sich für einen davon abgeleiteten Gebrauch des Pi<sup>c</sup>el BRK II zwar ein Vergleich mit den von Couroyer, aaO. (Anm. 2) 583, genannten ägyptischen Wendungen nahe. Diese aber sind nur als religionsphänomenologische Parallelen relevant: hier wie dort wird die Kraft der Gottheit für das menschliche Segnen in Anspruch genommen, was zur Vergleichbarkeit der sprachlichen Ausdrucksmittel führt; an eine sprachliche Abhängigkeit der betr. epigraphischen Texte von einer ägyptischen Phraseologie ist nicht zu denken.

<sup>28</sup> Vgl. die Belege bei Weippert, VT 25 (Anm. 14), bes. 208f., Couroyer, aaO. (Anm. 2), bes. 575, und B. Margalit, The Meaning and Significance of Asherah, VT 40, 1990, 264-297, bes. 276. Speziell *brkt* „ich segne (hiermit)“ + Pronominalsuffix + *l-* mit Gottesnamen findet sich noch in dem phönizischen Briefpapyrus aus dem ägyptischen Saqqāra KAI 50,1f. (vgl. Anm. 29), in einem Elephantine-Ostrakon (RHR 130, 1945, 20) und in den Hermopolis-Papyri (*brktk[j] lptḥ* „ich segne dich durch Ptah“ 1,2; 2,2; 3,1f.; 4,2; 6,1f.; 8,1f.).



Unterschied davon scheint die Verbindung von *šapāru(m)* mit dem Objekt *šulmu(m)*, das hebräischem *šālôm* entspricht, für die Bedeutung „das Wohlergehen mitteilen“, d.h. brieflich über das eigene Wohlergehen Auskunft erteilen, vorbehalten; s.u. III 2, wo sich auch ein Hinweis auf *ašpur* „ich sende > schreibe (hiermit)“ für den Koinzidenzfall findet.

Feierlich-liturgisch konnte von *BRK II* offenbar lediglich die 1.pl. *bēraknū* „wir segnen (hiermit)“ verwendet werden, was neben Ps 129,8b noch die Wendung *bēraknū mibbêt JHWH* „wir segnen euch (hiermit) vom Hause JHWHs her“ Ps 118,26b bezeugt, wo eben *mibbêt JHWH* den Kultbezug kenntlich macht. Lediglich in einem der nicht-jüdischen Hermopolis-Papyri steht eine Ps 129,8b entsprechende Briefwendung in der 1.pl.: *brknkn lpth* „wir segnen euch (hiermit) durch Ptaḥ“ 5,1f. Größere liturgische Feierlichkeit – im Vergleich mit den genannten Adverbialen mit *l<sup>c</sup>* – „durch“ – scheint aber auch die Wendung *b<sup>c</sup>šēm JHWH* „im Namen JHWHs“ von Ps 129,8b zu haben, die hier wie in den Wendungen mit *l<sup>c</sup>* – die göttliche Quelle der menschlich vermittelten Segenskraft bezeichnet. Speziell zum liturgischen Kontext des Segnens „im Namen JHWHs“ sind Dtn 10,8; 21,5, wo es den Leviten, 2 Sam 6,18, wo es dem an der Lade opfernden David zusteht, zu vergleichen<sup>35</sup>; liturgisch ist auch die Wendung *bārūk habbā<sup>ʔ</sup> b<sup>c</sup>šēm JHWH* „gesegnet im Namen JHWHs sei, wer da kommt“<sup>36</sup> Ps 118,26a<sup>37</sup>.

c. Die Gottheiten, die als Quellen der schriftlich übermittelten Segenkräfte in Anspruch genommen werden, sind in Inschrift 5 *jwhw šmrn* „jwhw von Samaria“ und *ʔsrth* „seine Aschera“. Mit *jwhw šmrn* steht der *jwhw tmn* „jwhw von Theman“ der 6. Inschrift in Opposition, womit wiederum *ljwhw htmn* einer 7. Inschrift zu vergleichen ist; die Deutung von *šmrn* als Genitiv zu *jwhw*, der dann „jwhw von Samaria“ hieße, hat aufgrund des soeben bezeichneten Oppositionsverhältnisses die frühere partizipial-attributive Interpretation „der uns behütet“ verdrängt, die sich allenfalls auf die häufige, auch in der 6. Inschrift bezeugte Verbindung von *BRK II* „segnen“ und *ŠMR* „behüten“ berufen könnte<sup>38</sup>.

Stehen *jwhw šmrn* und *jwhw tmn* also einander gegenüber<sup>39</sup>, so wird man, da es sich auch bei *tmn* um eine Landschaftsbezeichnung handelt, *šmrn* als Nomen ter-

<sup>35</sup> Vgl. H. A. Brongers, Die Wendung *b<sup>c</sup>šēm jwhw* im Alten Testament, ZAW 77, 1965, 1-19, bes. 8f.

<sup>36</sup> Auch hier ist *b<sup>c</sup>šēm JHWH* adverbialle Bestimmung von *bārūk*, nicht von *habbā<sup>ʔ</sup>*, also nicht: „Gesegnet sei, der im Namen JHWHs kommt“; gegen S. H. Blank, HUCA 32, 1961, 75-79, u.v.a.

<sup>37</sup> Reziprokes Fluchen *b<sup>c</sup>šēm JHWH* „im Namen JHWHs“ wird in 2 Kön 2,24 von Elisa erzählt; vgl. das Fluchen *bē<sup>ʔ</sup>lôhâw* „bei seinem Gott“ seitens Goliaths 1 Sam 17,43. Segnen und Fluchen *lipnê JHWH* „vor JHWH“ erscheinen, jeweils in literarischen Zusammenhängen, Gen 27,7 bzw. Jos 6,26; 1 Sam 26,19. Vgl. Anm. 12.

<sup>38</sup> Charakteristisch ist, daß auch Meshel darin seine Meinung geändert hat; vgl. Hadley, VT 37 (Anm. 17) 183. Weitere Lit. in KBL<sup>3</sup> s.v. *ŠMR I* (S. 1462a).

<sup>39</sup> Die Opposition von *jwhw šmrn* versus *jwhw (h)tmn* verwehrt es uns aber, in den Inschriften von Kuntillet ʔAğrūd mit M. Gilula (Zu *JHWH Šomrôn* und seiner Aschera [neuhebr.], Shnaton 3, 1978/9, 129-137), D. Conrad u.a. Zeugnisse einer spezifisch nordisraelitischen Frömmigkeit zu suchen. Conrad (TUAT II 4, 1988, 562) glaubt, auf nordisraelitische Formen der Personennamen hinweisen zu können, womit er wohl die statistischen Möglichkeiten einer geographisch differenzierten Prosopologie für Altisrael überschätzt.

rae, nicht als Stadtnamen zu deuten haben<sup>40</sup>. Eine solche wohl schon autochthone Landschafts- und Staatsbezeichnung war als *Sāmīrīna* die in neuassyrischen Zeugnissen übliche Bezeichnung für Nordisrael. Staatsname liegt vermutlich ebenfalls vor in *mælæk* š. „König von S.“ 1 Kön 21,1; 2 Kön 1,3 und in *ēgæl* š. „Jungstier von S.“ als JHWH-Repräsentant Hos 8,6. Nomen terrae ist hebräisches *šōmrôn* auch in der deuteronomistischen Verbindung *‘ârê* š. „die Städte S.“ 1 Kön 13,32; 2 Kön 17,24; 23,19, die die Funktion Samarias als Provinzhauptstadt seit der Einnahme durch Sargon II voraussetzen scheint, zumal diese bis zur Zeit Nehemias sogar für Jerusalem zuständig blieb. Auch der Pl. *hārê* š. „die Berge S.“ Jer 31,5 scheint, im Gegensatz zum Sing. *har* š. Am 4,1; 6,11 (3,11 cj.), die Funktion von hebräischem *šōmrôn* als eines assyrischen Provinznamens voraussetzen. Die Wendung *‘lhj jršlm* „Gott Jerusalems“ aus einer Inschrift von Ḥirbet Bêt Lej<sup>41</sup> ist also nicht zu vergleichen<sup>42</sup>.

d. Ich stimme vielen Interpreten der betr. Inschriften von Kuntillet *‘Ağrūd* und der 3. Inschrift von Ḥirbet el-Qōm, darunter zuletzt M. Weippert<sup>43</sup>, darin zu, daß *‘šrth* nicht ein aus dem Alten Testament bekanntes Kultobjekt<sup>44</sup>, sondern – schwerpunktmäßig zumindest – die Göttin Aschera<sup>45</sup> bezeichnet. Ich beschränke mich da-

<sup>40</sup> Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang auch, daß das Alte Testament 1 Kön 16,32 nur einen Tempel für Ba‘al (vgl. 2 Kön 10,18ff., bes. V.27), nicht ein Heiligtum JHWHs für die Stadt Samaria voraussetzt. Archäologisch ist der Tempel bislang nicht nachgewiesen; vgl. H. Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie. Vorderasien II 1), 1988, 621f. – Vgl. zum folgenden KBL<sup>3</sup> s.v. *šōmrôn* B 2.3 mit Lit.

<sup>41</sup> J. Naveh, Inscriptions in a Burial Cave, IEJ 13, 1963, 74-92; vgl. Hestrin, Inscriptions (Anm. 31), Nr. 79; Jaroš, aaO. (Anm. 17) 90 (Nr. 73).

<sup>42</sup> Gegen Hadley, VT 17 (Anm. 17) 183.

<sup>43</sup> Synkretismus (Anm. 6), 157.170/1<sup>40</sup>; zu Margalit vgl. Anm. 54.

<sup>44</sup> So definierte Meshel in dem S. 18/9 genannten Katalog „his asherah“ als „cella or symbol“, offenbar beeinflusst durch eine Herleitung von *‘šērā* von akk. *aširtu(m)* I / *ašru(m)* III, ugar. *‘šr* und phön. *‘šr* II „(heiliger) Ort“, wozu auch die phön. Wendung *l‘šrt b‘šrt ‘l hmn* „für ‘Astarte am Heiligtum Els / des Gottes von hmn“ KAI 19,4 zu stellen ist, dazu u.a. *lrbt l‘šrt ‘šr qdš ‘z ‘š p‘l* ... „der Herrin ‘A. gehört dieser heilige Ort, den ... machte“ KAI 277,1/2 (vgl. E. Lipiński, The Goddess Aširat in Ancient Arabia, in Babylon and in Ugarit, OrLovPer 3, 1972, 101-119). A. Lemaire hatte zu *l‘šrth* in Z. 3 der 3. Inschrift von Ḥirbet el-Qōm in: Les inscriptions de Khirbet el-Qōm et l’Asherah de JHWH, RB 84, 1977, 598-608, bes. 606<sup>55</sup>, und sogar im Blick auf *pæsæl hā‘šērā* 1 Kön 21,7 an „une représentation figurée (sculptée ou fondue) d’un arbre sacré“ gedacht. Er hält grundsätzlich an der Interpretation als Kultobjekt fest, obwohl er das Problem dadurch neutralisiert, daß er in der Göttin Aschera eine Personifikation des betr. Kultobjekts sieht: „le sanctuaire et les objets sacrés sont facilement hypostasiés“ (608); ebenso danach F. J. Gonçalves, L’expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne, ÉtBibl N. S. 7, 1986, 80ff., bes. 83. Im Anschluß an Lemaire hält umgekehrt J. A. Emerton (New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet ‘Ağrud, ZAW 94, 1982, 1-20, bes. 15) „some kind of wooden symbol of the goddess Asherah“ für wahrscheinlich; ähnlich W. A. Maier III, *‘Ašerah: Extrabiblical Evidence* (HSM 37), 1986, 168-173, bes. 171 (Lit. 180-187), und Hadley, Yahweh’s Asherah (Anm. 17), 96f.112ff., dazu Chr. Frevel, ZAW 103, 1991, 265<sup>11</sup>.

<sup>45</sup> Alttestamentliche Belege für *‘šērā* als personhafte Gottheit sind bekanntlich die Verbindungen *miplæsaet lā‘šērā* „Schandbild für die A.“ 1 Kön 15,13 (2 Chr 15,16), *pæsæl hā‘šērā* „Bild der A.“ 2 Kön 21,7, dazu wohl auch *bāttīm / battīm lā‘šērā* für die umstrittenen

bei auf eine philologische Argumentation und lasse die Interpretation der sich mit der 5. Inschrift von Kuntillet <sup>c</sup>Ağrūd überschneidenden Zeichnung, über deren Zusammenhang mit der Inschrift nichts Sicheres gesagt werden kann, aus dem Spiel<sup>46</sup>.

Für eine Übersetzung von *l<sup>3</sup>šrth* mit „durch seine (scil. jhwhs) Aschera“ spricht, was zunächst die Identifikation von *-<sup>3</sup>šrt-* als die bekannte Göttin angeht, (1.) die syntaktische Parallelität von *ljhwh* und *l<sup>3</sup>šrth* in Inschrift 5, 6 und 7 von Kuntillet <sup>c</sup>Ağrūd, die auf gleiche Kategorienzugehörigkeit beider Bezeichnungen hinweist, zumal *jhwh* und *-<sup>3</sup>šrt-* in ganz ähnlichen formelhaften Segenssprüchen als Segensquellen in Anspruch genommen werden<sup>46a</sup>. Die im Adverbial mit *l-* in Segenssprüchen und bezüglichen Wendungen bezeichnete Segensquelle aber ist (2.) in der Bibel immer eine göttliche Person<sup>47</sup>. Nichtpersonale Segensquellen werden dagegen, soweit es sich um formelhaften Gebrauch handelt, im Genitiv (*birkat šāmajim* „Segen des Himmels“ u.ä. Gen 49,25), im Adverbial mit *min* (*m<sup>c</sup>bōrækæt ... mimmægæd šāmajim* „gesegnet mit der Kostlichkeit des Himmels“ u.ä. Dtn 33,13) u.ä. angegeben<sup>48</sup>. Als Segensquelle, deren Kraft der Segnende im Segens-

„Gewänder für die A.“ 2 Kön 23,7 (vgl. Parallelen in KBL<sup>3</sup> s.v.) und die als sekundär verdächtige Wendung *n<sup>c</sup>bī<sup>3</sup>ē hā<sup>3</sup>šērā* „Propheten der A.“ 1 Kön 18,19, womit wiederum *ū-ma-an<sup>d</sup> A-ši-rat* „(Orakel spendender) Gelehrter der A.“ aus einem akkadischen Brief aus Ta<sup>c</sup>anak (15. Jh. v. Chr.) zu vergleichen ist. Auf gleiche Kategorienzugehörigkeit weist auch die der hier diskutierten Verbindung ähnliche Wendung *labba<sup>c</sup>al w<sup>c</sup>lā<sup>3</sup>šērā* „für den Ba<sup>c</sup>al und die A.“ 2 Kön 23,4 (vgl. 1 Kön 18,19), wie auch bei der Verbindung *labba<sup>c</sup>al w<sup>c</sup>lā<sup>3</sup>aštārôt* Ri 2,13 (vgl. 10,6) niemand am Charakter der *aštārôt* als göttlicher Personen zweifelt. Freilich ist zuzugestehen, daß – zumindest in volkstümlicher Vorstellung – die Grenze zwischen einem Kultobjekt als bloßem numinosen Machtträger, aber auch einem numinosen Naturgegenstand wie etwa einem Baum und einer göttlichen Person als fließend angesehen werden können; vgl. U. Winter, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), 1983, 551-560, zur symbolischen Identität von Baum und Aschera R. Hestrin, The Lachish Ewer and the <sup>3</sup>Asherah, IEJ 37, 1987, 212-223, bes. 215, und Dies., Understanding Asherah, BAR 17/5, 1991, 50-59, bes. 52. Dazu kann sich die Bedeutung bzw. die Bedeutungsakzentuierung zu *<sup>3</sup>šērā* im Laufe der Zeit geändert haben.

<sup>46</sup> Anders etwa Margalit, aaO. (Anm. 28) 275.277.288-291.295, mit Hinweis auf Gilula, aaO (Anm. 39), u.a. – Ein Großteil des unbewußten Widerstandes gegen eine Identifikation der beiden Gestalten unterhalb der Inschrift als *jhwh* und Aschera dürfte entfallen, wenn man sich klarmachte, daß ein populärer Polytheismus originär israelitisch war; s. o. S. 16f. So läßt die Argumentation Lemaire (RB 84 [Anm. 44], 608) deutlich erkennen, wie stark sie am Postulat der Kompatibilität eines vorausgesetzten Monotheismus mit dem Inschriftenbefund orientiert ist; merkwürdig ist, daß dieses Vorurteil auch noch bei Winter (aaO. [Anm. 45] 490.560) nachwirkt.

<sup>46a</sup> Korrekturzusatz: Vgl. jetzt G. Braulik, Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel, in: M.Th. Wacker - E. Zenger (edd.), Der eine Gott und die Göttin (QD 135), 1991, 106-136, bes. 111-117, hier 112.

<sup>47</sup> Vgl. die S. 20 genannten Belege mit Anm. 12.

<sup>48</sup> Personale Segensquellen können allerdings ebenso wie inpersonale Segensquellen auch im Genitiv (*b<sup>c</sup>rūk JHWH* „Gesegneter JHWHs“ Gen 24,31 u.ö., *birkat JHWH* „Segen JHWHs“ Ps 129,8, vgl. *m<sup>c</sup>bōrækæt JHWH* Dtn 33,13) oder in Adverbialen mit *min-* u.ä. (*mē<sup>c</sup>im JHWH* in der freien Segensformulierung 1 Kön 2,33b; vgl. *mē<sup>3</sup>ēl<sup>3</sup> <sup>3</sup>ābikā* Gen 49,25aα und *mššēm rô<sup>c</sup>ē / <sup>3</sup>ābāen jīsrā<sup>3</sup>ēl* V.25aβ cj.) genannt werden.

spruch in Anspruch nimmt, kommt wohl auch sachlich ein Kultobjekt nicht in Frage<sup>49</sup>.

Dürfte schon insoweit die Identifikation von \*<sup>ʔ</sup>šrh als die Göttin Aschera<sup>50</sup> gesichert sein, so kommt es nun auf die Interpretation von -h als Suffix der 3. mask. sing. an. Die Bezeichnung des Suffixes /ô/ < \*/-au/ < \*/-ahu/ durch <-h> nach singularischem Nomen entspricht einem gleichzeitigen epigraphischen Häufigkeitsbefund<sup>51</sup>. Gegen die betr. Interpretation von <-h> kann (1.) nicht angeführt werden, daß das Alte Testament Personennamen, auch Gottesnamen nicht mit Pronominalsuffixen verbinde<sup>52</sup>. Immerhin erscheint in dem ugaritischen Text KTU 2.31:41, freilich in zerstörtem Kontext, die klar lesbare Suffixbildung l<sup>ʔ</sup>trtj „für meine Aschera“, wozu außer <sup>ʕ</sup>nth „seine <sup>ʕ</sup>Anat“ KTU 1.43:13<sup>53</sup> die ugaritischen Genitivverbindungen rbt <sup>ʔ</sup>trt jm „die Herrin Aschera des Meeres“ oder <sup>ʔ</sup>trt šrm wšlt šdjnm „die Aschera der Tyrener und (die ?) Göttin der Sidonier“ KTU 1.14 IV 38f.<sup>54</sup> zu stellen sind. Für eine mögliche Verbindung von \*<sup>ʔ</sup>šrh und <sup>ʕ</sup>nt mit einem

<sup>49</sup> Vgl. Margalit, aaO. (Anm. 28) 276, gegenüber Emerton, aaO. (Anm. 44) 15, wo es heißt: „People are blessed by Yahweh and the wooden symbol for the goddess Ashera“. – Anders war die Vorstellung offenbar in Babylonien, wo der Tempel Etemenanki VAB 4, 64 III:53 oder eine vor Marduk aufgestellte Kesselpauke ABL 625 r.3 als Segenspender in Anspruch genommen werden konnten; vgl. CAD K s.v. *karābu* 1a. Auch im islamischen Volksglauben haftet die *baraka* genannte Segenskraft an Menschen und Dingen, wodurch die letzteren zum Fetisch werden; vgl. R. Kriss – H. Kriss-Heinrich, Volksglaube im Bereich des Islam I: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung, 1960, 4 u.ö. Daß „Segen“ in einem materiellen Gegenstand beschlossen ist, allerdings nicht, daß er von ihm ausgeht, setzt Jes 65,8aß voraus.

<sup>50</sup> A. Angerstorfers Lesung von <sup>ʔ</sup>šrh als <sup>ʔ</sup>Aširtāh (Ašerah als „consort of Jahwe“ oder Aširtah, BN 17, 1982, 7-16) erübrigt sich m.E. durch die im folgenden bestärkte Interpretation von -h als Suffix der 3. mask. sing., zumal *a-ši-ir-ta/i/e*, z.T. im Wechsel mit *aš-ra-ti* bzw. *a-ši-ra-ti*, nur als theophores Element in Personennamen aus Amarna vorkommt.

<sup>51</sup> Zum Gebrauch von <-h> für das Suffix 3. mask. sing. vgl. *lh* „ihm“ Kuntillet 8, *klbbh* „nach seinem Herzen (Wunsch)“ daselbst, *ktbh* „hat es geschrieben“ el-Qōm 3,1, *hwš<sup>ʕ</sup>lh* „er ist ihm zu Hilfe gekommen“ das. Z.3. Später wird <-h> durch <-w> verdrängt; vgl. Z. Zevit, *Matres Lectionis in Ancient Hebrew Epigraphs* (ASOR, Monograph Series 2), 1980, 24b, dazu *bw* „bei ihm“ Ketef Hinnom 1,11 und der Pl. *pnjw* „sein Antlitz“ das. 1,18; 2,9. Zum diffuseren Befund in nicht-hebräischen nordwestsemitischen Inschriften vgl. W. R. Garr, *Dialect Geography of Syria-Palestine 1000-586 B.C.E.*, 1984, 101-104 u.ö.

<sup>52</sup> Gegen Lemaire, RB 84 (Anm. 44) 605; Who or what was Yahweh's Asherah?, BAR 10/6, 1984, 42-51, bes. 47; Ders., öfter; Emerton, aaO. (Anm. 44) 14; Winter, aaO. (Anm. 45) 490; Jaroš, aaO. (Anm. 17) 59 (vgl. S. 49 zu *dwdh* KAI 181,12) u.v.a.

<sup>53</sup> Vgl. J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden 1987, 170<sup>18</sup>, 188<sup>5</sup>, mit Hinweis auf die vergleichbare Wendung <sup>ʕ</sup>nt gtr „Anatu of Gathru“ KTU 1.108:6, wobei de Moor *gtr* mit der Doppelgötheit *gtr wjqr* identifiziert.

<sup>54</sup> Vgl. GesB<sup>18</sup> 112. – Durch diesen Aufweis von Belegen für die Verbindung des Gottesnamens <sup>ʔ</sup>šrā bzw. <sup>ʔ</sup>trt mit Pronominalsuffixen dürfte auch die Motivation für den Versuch Margalits (aaO. [Anm.28], bes. 276f.; vgl. Ders., *Some Observations on the Inscription and Drawing from Khirbet el-Qōm*, VT 39, 1989, 371-378, bes. 374) fortgefallen sein, <sup>ʔ</sup>šrā und <sup>ʔ</sup>trt KTU 1.3 I 14-15 appellativisch als „wife, consort“ < „she-who-follows-in-the-footsteps (of her husband)“ zu deuten. M.E. scheint sich das Nacheinander von <sup>ʔ</sup>tt „Frau“ und <sup>ʔ</sup>trt „Aṭirat“ im Parallelismus membrorum KTU 1.3 I 14-15 aus einer Steigerung zu ergeben: keine Frau, nicht einmal Aṭirat vermag das genannte heilige Gefäß anzuschauen bzw. hat jemals ein solches gesehen (vgl. A.Caquot u.a., *Textes ougaritiques I: mythes et légendes*, 1974, 155<sup>12</sup>);

Pronominalsuffix haben M. Weinfeld<sup>55</sup> und S. Schroer<sup>56</sup> auf eine von J. Wellhausen<sup>57</sup> vorgeschlagene Konjektur zu Hos 14,9 aufmerksam gemacht, die statt des unverständlichen masoretischen Textes eine Lesung  $\text{ʔnj } \text{ʕntw w } \text{ʔšrtw}$  „ich bin seine (scil. Ephraims) ʕAnat und seine Aschera“ ergibt, was auch zum folgenden Teilvers hervorragend paßt<sup>58</sup>. Falls die freilich umstrittene moabitische Verbindung *dwdh* KAI 181,12 – entsprechend *dôdî* „mein Geliebter“ Jes 5,1 u.ä. – „ihres (Gottes) Dôd“ bedeutet<sup>59</sup>, läge eine weitere syntaktische Parallele vor. Entsprechend wird sogar der Gottesname *JHWH* mit spezifizierenden Genitiven verbunden: *JHWH*  $\text{ʔbā } \text{ʔôt}$  „JHWH der Heere“ hat als Genitivverbindung gerade an *jhw* *šmrn* „jhw von Samaria“ und *jhw* *tmn* „jhw von Theman“ in Kuntillet ʕAğrūd eine Parallele. Das Pronominalsuffix als Genitiversatz aber läßt sich in allen diesen Fällen von nominalen Genitiven syntaktisch nicht trennen. Singulär ist  $\text{ʔšrth}$  „seine Aschera“ auch (2.) insofern nicht, als das Pronominalsuffix hier eine Zugehörigkeit zu einer anderen Gottheit, nicht wie in allen vorangehenden Beispielen zu Verehrern der Gottheit anzeigt: eine solche persönliche, wenn man so will: erotische Zugehörigkeit bezeichnet der Genitiv *-jhw* in der Gottesbezeichnung  $\text{ʕntjhw}$  „ʕAnat Jahus“ von Elephantine AP 44,3, wobei man am Charakter von  $\text{ʕnt}$  als Namen einer eigenständigen Göttin wegen des entsprechenden  $\text{ʕntbjt } \text{ʔl}$  „ʕAnat von Bethel“ oder, wieder im Sinne persönlicher Zugehörigkeit: „ʕAnat des (Gottes) Bethel“, AP

---

selbst eine bloße „ballast variant“  $\text{ʔirt}$  „Ehefrau“ gäbe nach  $\text{ʔit}$  „Frau“ dagegen im Blick auf das heilige Gefäß kaum einen Sinn. Auch Margalit gesteht in bezug auf  $\text{ʔšrth}$  in den Inschriften von Kuntillet ʕAğrūd die Möglichkeit zu, „that the divine name Asherah is implicit“ (277), wie er umgekehrt „the absence of a nominal form  $\text{ʔšrh}$  denoting ‚wife, consort‘“ in der hebräischen Bibel nicht bestreitet (278.285 gegenüber 287). Zu einer alternativen Etymologie von  $\text{ʔšērā}$  vgl. Anm. 44.

<sup>55</sup> SEL 1 (Anm. 2), 121.

<sup>56</sup> In Israel gab es Bilder (OBO 74), 1987, 44.

<sup>57</sup> Die kleinen Propheten, <sup>4</sup>1963, 134; dazu jetzt O. Loretz, ʕAnat - Aschera (Hos 14,9) und die Inschriften von Kuntillet ʕAjrud, SEL 6, 1989, 57-65, wo S. 61.65<sup>43</sup> auch auf KTU 1.43:13 und 2.31:41 bezug genommen wird.

<sup>58</sup> Für eine Kontextverbindung von *JHWH* und Aschera, zu denen, gleichsam als Ambiente beider, nach mutmaßlichem  $w \text{ʕittō}$  noch  $\text{rib } \text{ʕbôt } \text{qōdāš}$  „Myriaden von Heiligen“ kommen, hat Weinfeld (SEL 1 [Anm. 2], 124) ferner auf eine Konjektur H.S. Nybergs (ZDMG 92, 1938, 320ff.) zu Dtn 33,2 hingewiesen, die statt des wieder unverständlichen masoretischen Textes mit Veränderung eines einzigen Buchstabens, nämlich Austausch des <d> durch das schon in der althebräischen Schrift ähnliche <r>, auf  $\text{mîmînō } \text{ʔšrt } \text{lāmō}$  „zu seiner (scil. JHWHs) Rechten: Aschera“ führt.

<sup>59</sup> Das Problem bei einer Lesung von *dwdh* KAI 181,12 als  $\text{/dôd/}$  „Geliebter“ + Suffix, wobei zu  $\text{/dôd/}$  an ein Epitheton des in einer ganz ähnlichen Phraseologie Z. 17/8 erwähnten *jhw* zu denken wäre, liegt in der Frage, ob in der Mêsāʕ-Inscriptur bereits mit innersyllabischer Pleneschreibung gerechnet werden kann; ein Etymon  $\text{*/dāwd/}$  kann bei einer Bedeutung „Geliebter“ nicht vorliegen. Eine Pleneschreibung scheint, mit <-h->, in dem Ortsnamen *mhd̄b* Z. 8 vorzuliegen; vgl. zum Problem Anm. 30. Mit einem „David“ vergleichbaren Lexem ist *dwdh* deshalb nicht zu verbinden, weil  $\text{/dāwid/}$ , meist defektiv geschrieben, selbst eine nach dem Muster von  $\text{nāsîʔ}$  oder  $\text{māsîʔ}$  künstlich vokalisierte Form von *dôd* sein dürfte, was uns an den Ausgangspunkt zurückführt.

22,125<sup>60</sup> keinen Zweifel haben sollte. Umgekehrt schließt (3.) die Interpretation von <-h> als Suffix 3.mask.sing. eine Deutung von -<sup>ʔ</sup>šrt- auf ein Kultsymbol, auf eine Aschere, noch einmal aus: „seine Aschere“ könnte sich, wenn an ein Kultsymbol gedacht wäre, mit seinem Suffix nicht auf *jwhh* beziehen<sup>61</sup>; JHWH wird, wie Weippert<sup>62</sup> bemerkt, nicht durch eine Aschere als stilisierten Baum, sondern am ehesten durch eine Mazzebe repräsentiert. Die Aschere ist immer nur ein Aschera-Symbol, und auf Aschera kann sich das Suffix -h in *l<sup>ʔ</sup>šrth* nach den Kontexten von Kuntillet <sup>ʕ</sup>Ağrūd und Ĥirbet el-Qōm nicht beziehen, womit wir zur Interpretation von -<sup>ʔ</sup>šrt- als Bezeichnung der bekannten Göttin zurückgelangen.

Auch die von Z. Zevit<sup>63</sup> vorgeschlagene, n.a. von D. Conrad<sup>64</sup> übernommene Erklärung von -th in *l<sup>ʔ</sup>šrth* als doppelte Femininendung geht in die Irre: bei den masoretischen Bildungen aus der Kategorie der Ortsnamen, die Zevit aufführt, handelt es sich nicht um doppelte Femininendung, sondern um die Morphemgruppe /-āt-ā/ zur Kodierung des Femininum im Casus obliquus (Genitiv = Akkusativ) einer dip-totischen Deklination, wofür inzwischen S. Segert, mit einigen ugaritischen und bekannten arabischen Parallelen, den hebraistischen Einzelnachweis geführt hat<sup>65</sup>. Wo semantisch-syntaktisch weder Casus obliquus noch Akkusativ vorliegt, haben wir es mit Fossilien eines generellen Eintretens des Casus obliquus oder des Akkusativs für den Nominativ<sup>66</sup> zu tun: Casus obliquus für Nominativ findet sich bekanntlich auch in der hebräischen Mask.-Pl.-Endung /-îm/ statt der ursprünglichen Nominativendung mask.pl. /-û(m)/; das Eintreten eines semantisch-syntaktisch funktionslosen Akkusativs für den singularischen Nominativ bei einzelnen Lexemen, insbesondere in archaisierend-poetischen Texten, ist ferner in BLE § 65 s.t mit alttestamentlichen Beispielen belegt, wozu hier bereits auf die Verwendung

<sup>60</sup> Vgl. Weippert, Synkretismus (Anm. 6), 156.171<sup>38</sup>.171/2<sup>40</sup>. – Daß <sup>ʕ</sup>nt in <sup>ʕ</sup>ntbjt<sup>ʔ</sup>l ein Gottesname, kein Appellativum ist, wofür zeitweise verschiedene Vorschläge gemacht wurden (vgl. WbMyth 1, 237), geht auch aus der Erwähnung eines Gottes Bethel, <sup>d</sup>Ba-a-a-ti-il<sup>ʔ</sup>meš, und der Göttin <sup>d</sup>A-na<sup>ʔ</sup>-ti-Ba-ʔa<sup>ʔ</sup>-[a-ti-il]<sup>ʔ</sup>meš im Vertrag zwischen Asarhaddon von Assyrien und Baʕal von Tyrus hervor; vgl. R. Borger, Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien (AfO, Beiheft 9), 1956, 107-109; Ders., Anath-Bethel, VT 7, 1957, 102-104. – Weniger eindeutig sind die Bezeichnungen <sup>ʔ</sup>šmbjt<sup>ʔ</sup>l AP 22,124 und <sup>h</sup>rmbjt<sup>ʔ</sup>l 7,7.

<sup>61</sup> Kein argumentatives Gewicht für die Begründung einer Übersetzung von *l<sup>ʔ</sup>šrth* mit „durch seine Aschera“ hätte dagegen, um dies der Vollständigkeit halber hinzuzufügen, der Hinweis auf die Verbindung von <sup>ʔ</sup>šērîm mit Pronominalsuffixen, die sich auf Israel beziehen, etwa <sup>ʔ</sup>šērākā „deine Ascheren“: nicht nur ist das auf Israel bezogene Suffix nicht unmittelbar mit dem auf JHWH bezogenen vergleichbar; vor allem auch bezeichnet der Pl. <sup>ʔ</sup>šērîm im Gegensatz zu dem sehr viel selteneren <sup>ʔ</sup>šērôt gerade die Ascheren als Kultsymbole, nicht eine Mehrzahl von Ascheragöttinnen, deren Pl. sich einer Ironisierung des paganen Göttingendienstes zu verdanken scheint.

<sup>62</sup> Synkretismus (Anm. 6), 157.

<sup>63</sup> The Khirbet el-Qōm Inscription Mentioning a Goddess, BASOR 255, 1984, 39-47, bes. 45f.

<sup>64</sup> TUAT II 4, 1988, 557 Anm. 3a zu Inschrift 3 von Ĥirbet el-Qōm.

<sup>65</sup> Diptotic Geographic Feminine Names in the Hebrew Bible, ZAH 1, 1988, 99-102.

<sup>66</sup> Das ist bei den von Zevit, aaO. (Anm. 63) 46, benannten Nomina in Subjektstellung <sup>ʔ</sup>ēmātā Ex 15,16, <sup>ʕ</sup>azrātā Ps 44,27 und <sup>j</sup>šū<sup>ʕ</sup>ātā Jona 2,10 der Fall, dazu wohl auch in <sup>w</sup>ʕ<sup>ʔ</sup>attā <sup>bêt-læħæm</sup> <sup>ʔ</sup>æprātā „und du, Bethlehem Ephrat“ Mi 5,1; regelrechter Akkusativ liegt dagegen vor in <sup>w</sup>jjeræd ... <sup>t</sup>imnātā Ri 14,1, vgl. Gen 38,12f.

der Akkusativendung „als Zierat“ im späteren Populararabisch als Parallele verwiesen wurde. – Freilich könnte man einen Augenblick erwägen, ob nicht auch in *l'šrth*, da *šrth* in Kuntillet ʿAğrūd und Ĥirbet el-Qōm nur nach *l*- erscheint<sup>67</sup>, Casus obliquus einer diptotischen Deklination in Funktion des in semitischen Sprachen nach Präpositionen geforderten Genitivs vorliegt; die Verbindung hätte dann etwa an *b<sup>c</sup>timnātā* Ri 14,1f. eine Entsprechung. Eine Casus-obliquus-Endung als Atavismus käme theoretisch auch bei einem Gottesnamen in Frage. Dagegen spricht aber wiederum, daß wir in so frühen Inschriften für die fossilen kurzen Kasusendungen keinen Vokalbuchstaben <-h> erwarten dürfen<sup>68</sup>; die Länge des unbetonten Endvokals der Morphemgruppe /*āt-ā*/ in der masoretischen Bibel<sup>69</sup> ist hingegen ebenso sekundär und offenbar spät wie die Länge des aus der Akkusativendung /-a/ einer triptotischen Deklination abgeleiteten ebenfalls unbetonten Vokals bei „h-locale“; beide Längen werden sich masoretischem Systemzwang verdanken, der kurzes \*/-a/ am Wortende nicht kennt<sup>70</sup>. So wird man zu *l'šrth* weder an eine Bildung mit doppelter Femininendung, noch mit einem Casus-obliquus-Morphem denken dürfen.

Gegen die Eigenständigkeit einer Göttin Aschera spricht auch nicht, daß in der sogleich zu erörternden 6. Inschrift von Kuntillet ʿAğrūd auf den Segensspruch, der „jhw von Theman“ und „seine Aschera“ als Segensquellen in Anspruch nimmt, singularische Wendungen folgen, die offenbar allein *jhw*s Segen zuwenden: speziell für denjenigen Segen, der durch die Sequenz *jbrk.wjšmrk* „er segne und behüte dich“ vermittelt wird, und für das geleitende und beschützende Mit-Sein, das die Worte *wjhj ʿm. ʿd[n]j* „er sei mit meinem Herrn“ zusprechen, ist *ein* Gott, nämlich *jhw* zuständig; beides läßt sich, weil von personaler Funktionalität, nicht wie der dynamistische Fruchtbarkeitssegens, den die vorher erörterten Wendungen offenbar meinen, auf zwei göttliche Aktanten verteilen<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> Das von Angerstorfer (aaO. [Anm. 50] 14) für eine weitere 1. Zeile von Inschrift 4 von Kuntillet ʿAğrūd ohne Quellenangabe oder Autopsiebefund in Anspruch genommene אשרת (ה) kann ich nicht verifizieren.

<sup>68</sup> Offenbar kurzes Endmorphem scheint auch in *brkt* unbezeichnet zu bleiben, wie in Anm. 24 ausgeführt ist.

<sup>69</sup> Die Längung von /a/ in der altertümlichen Femininendung /-*āt*/ beim Personennamen *šim ʿāt* und entsprechenden Nomina beruht wie die des ersten /a/ in *timnātā* u.s.w. auf Tondehnung.

<sup>70</sup> Dagegen handelt es sich bei *blh* „in der Nacht“ KAI 181,15 wohl um /*ā*/ als einer nach *b*-redundanten Adverbialendung (vgl. S. Segert, Die Sprache der moabitischen Königsinschrift, ArOr 29, 1961, 197-267, bes. § 3.351; 4.3131,35; 5.341; 7.2): dabei ist /-*ā*/ wie im betr. Fall des Akkadischen (vgl. GAG § 113d) aus /-*ia*/ bei einer auf /-*i*/ endenden Wurzel, nämlich \**lailai* (KBL<sup>3</sup> s.v.), abzuleiten.

<sup>71</sup> Daran, daß in Kuntillet ʿAğrūd neben *jhw* eine andere Gottheit erscheint, kann man noch weniger Anstoß nehmen, wenn sich die von K.A.D. Smelik (Historische Dokumente aus dem alten Israel, 1987, 144 oben) erwähnten zwei Graffiti verifizieren lassen, die neben *jhw* (einen ?) *b ʿl* nennen. Daß die 4. Inschrift von Kuntillet ʿAğrūd (s.u. VI) mit ihren Erwähnungen *Els* und *Ba ʿls* als ein Zeugnis israelitischer Frömmigkeit in Anspruch genommen werden kann, ist freilich unwahrscheinlich. Im Grunde aber ist das Nebeneinander von Gott und Göttin, wo man nicht auf die Vorstellung des androgynen Charakters *eines* Gottes ausweicht, mit dem Anthropomorphismus in der Gottesvorstellung gegeben; wo nicht eine regelrechte Göttin

Die epigraphische Evidenz für Aschera vermehrt sich derzeit für das Ekron des 7. Jh.s v. Chr., wo unter 15 Kruginschriften mehrfach *l'šrt* „(heilig) für Aschera“ erscheint. Die Ausgräber T. Dothan und S. Gitin wollen offenlassen, ob es sich um Althebräisch, Phönizisch oder gar Philistäisch handelt, was freilich für den Tatbestand einer Verehrung der Aschera, für die offenbar Öl aus den Krügen einer heiligen Stätte gespendet wurde, nichts austrägt<sup>72</sup>. Natürlich stellen diese Zeugnisse keine unmittelbare Evidenz für eine israelitische Ascheraverehrung dar.

6. Der Wendung *brkt. ʔtkm ljhwh.šmrn.wl ʔšrth* von Inschrift 5 entspricht in Z. 5/6' der 6. Inschrift von Kuntillet *ʔAğrūd: brktk.l[j]hwh tmn wl ʔšrth* „ich segne dich durch jhwh von Theman und durch seine Aschera“; auf die formale Übereinstimmung der Verbindung *brktk.ljhwh* mit Briefpräskripten von Ḥorvat *ʔUza* und Arad wurde oben bei 5b hingewiesen.

Es folgen die jussivisch-finiten Wendungen *jbrk.wjšmrk wjhj ʕm.ʔd[n]j ...k* „er (jhwh) segne und behüte dich, und er sei mit meinem Herrn ...“. Der entscheidende syntaktische Unterschied gegenüber allen bisher behandelten Segensformeln besteht darin, daß hier *jhwh* als Subjekt jussivischer Verbalsätze zu denken ist: zwar ist es auf der Ebene des Sprechens (pragmatisch) noch der menschliche Segensvermittler, der die Kraft des auf diese Weise namhaft gemachten Gottes in Anspruch nimmt; aber es mag auf der Ebene des Gesprochenen (grammatisch) deutlicher werden, daß Gott der durch den Menschen Segnende ist<sup>73</sup>. Für die aus Num 6,24 jedermann geläufige, jetzt auch von den Silberamuletten aus einer Grabhöhle des Ketef Hinnom bei Jerusalem<sup>74</sup> für das 6. Jh. v. Chr. (?) bezeugte formelhafte Verbindung singularischer, auf *jhwh* als Subjekt bezogener Jussive von *BRK II* und *ŠMR*<sup>75</sup> ist unsere Inschrift der älteste Beleg. Ob daraus zu schließen ist, daß der

den leeren Platz ausfüllt, finden sich Ersatzfiguren wie etwa die hypostasierte „Frau Weisheit“. Gleichsam säkularisiert kehrt dieses Nebeneinander in den theomorphen Steigerungen wieder, die die Erospartner, vor allem freilich die junge Frau, im Hohenlied erfahren (vgl. Vf., Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohenlied, ZThK 73, 1976, 23-41 = Ders., Mythos [Ann. 12], 152-171).

<sup>72</sup> Vgl. BA 53, 1990, 232; BAR 16/2, 1990, 41.59 mit Anm. 18; freundlicher Hinweis von E. Zenger. Zu Göttinnenfigurinen als Grabbeigaben im Juda der Eisen-II-Zeit vgl. R. Wenning, Wer war der Paredros der Aschera? Notizen zu Terrakottastatuetten in eisenzeitlichen Gräbern, BN 59, 1991, 89-97.

<sup>73</sup> Daß zwischen Segens- und Fluchsprüchen mit dem Subjekt Allāh und solchen, die eine Aussage über den Gesegneten / Verfluchten machen, noch heute in Palästina ein Unterschied gesehen wird, ergibt sich, wenn der arabische Folkloreforscher T. Canaan (The Curse in Palestinian Folklore, JPOS 15, 1935, 235-279, bes. 237-239) mit der terminologischen Unterscheidung von *daʕwah*, pl. *daʕwāt*, für die ersteren, *masabbah* für letztere im palästinischen Arabisch recht behält.

<sup>74</sup> Dazu zuletzt G. Barkay, The Priestly Benediction on the Ketef Hinnom Plaques (neuhebr.), Cathedra 52, 1989, 37-76; A. Yardeni, Remarks on the Priestly Blessing on two Ancient Amulets from Jerusalem, VT 41, 1991, 176-185, beides mit Lit., dazu D. Conrad, TUAT II 6, 1991, 929.

<sup>75</sup> Sowohl in der 6. Inschrift von Kuntillet *ʔAğrūd* als auch auf den Silberamuletten hat das erste der beiden Verben, nämlich *jbrk*, anders als in Num 6,24 kein Suffix bei sich. An den betr. Zeilenenden ein <k> zu ergänzen, so daß sich *jbr[k]/k* ergibt, besteht dennoch kein Anlaß, obwohl am abgebrochenen Ende der betr. Z. 14 des 1. Amuletts für <k> Platz wäre,

liturgische Gebrauch einer solchen Formel auf ein eher umgangssprachliches Segnen zurückgeht<sup>76</sup> oder ob umgekehrt der liturgische Gebrauch älter d.h. schon aus den Amuletten von Ketef Hinnom zu erschließen ist und sekundär ins Alltägliche überwechselte, muß einstweilen offenbleiben. – Die Formel *HJH* <sup>˘</sup>*im* oder <sup>˘</sup>*ēt/æt-* + Personennamen „mit PN sein“ hat nach der Isaaks- (Gen 26,3.24) und Jakobsüberlieferung (28,15.20; 31.3; 32,10) in der Familialreligion ihren Platz<sup>77</sup>, in die in der vorliegenden Inschrift wohl auch die Beziehung des Schreibers zu seinem „Herrn“ gehört; das Mit-Sein scheint durch den Bedeutungszusammenhang als *ŠMR* „behüten“ interpretiert zu werden (vgl. Gen 28,15.20). Auch hier bleibt die zeitliche Priorität zwischen den betr. Genesiserzählungen und der Inschrift trotz modischer Spätdatierung der ersteren offen.

*wjhj* ist der einzige auch morphologisch spezifizierte Jussiv in den hier erörterten Segenssprüchen. Neben den jussivischen Nominalsätzen nach dem Schema *bārūk X* u.ä.<sup>78</sup>, jussivisch gebrauchten Afformativkonjugationen (s.u. V 1) und den jussivischen Präformativkonjugationen *jbrk.wjšmrk* kennzeichnen sie performatorische Sprechakte zum Zweck einer letztlich magischen Übertragung von göttlichen Segenskräften.

7. Eine der Wendung *brtk. l[j]hwh tmn* in Z.5/6' der 6. Inschrift ganz ähnliche Zeile fand zuerst M. Weinfeld, der sie zunächst noch mit Inschrift 8 in Verbindung brachte<sup>79</sup>. Weippert ergänzt zu *[brtk] ljhwh htmn wl ˘šrth*<sup>80</sup>, welche Zeile wir hier als 7. Inschrift führen.

Die zweifache Erwähnung eines „jhwh von Theman“ im Zusammenhang mit dem Motiv des Kommens JHWHs von Theman Hab 3,3 mag der Keniterhypothese neuen Auftrieb geben – zumal im Zusammenhang mit der Diskussion über das tief im Süden zu suchende *t3 š3šw*

während am Ende der betr. Z. 5 des 2. Amuletts der vorhandene Platz eher als unbeschrieben erscheint; gegen Yardeni, aaO. (Anm. 74) 178.181, von der wir uns aber im Blick auf eine paläographisch begründete eher etwas spätere Datierung („the very end of the first-temple period, meaning the early 6th century B. C. E.“; S. 180) gern unterrichten lassen, wohingegen der Ausgräber Barkaj an das 7. Jh. v. Chr. dachte. Der Typ der Grabanlagen, in denen die Amulette gefunden wurden, weist ebenfalls in die Zeit des ersten Tempels, wobei allerdings keramisch bezeugte spätere Phasen der weiter verwendeten Grabanlagen in etwas jüngere Zeit gehören, etwa Phase 2 in die babylonisch-persische Periode (6.-5. Jh.); vgl. F. Dexinger, Die Funde von Gehinnom, Bibel und Liturgie 59, 1986, 259-261; T. Vuk, Neue Ausgrabungen in Jerusalem – Ketef Hinnom, Bibel und Kirche 42, 1987, 30-36, bes. 30.32; R. Reisner, Der Priestersegens aus dem Hinnomtäl, Theol. Beiträge 18, 1987, 104-108, bes. 106; freundliche Literaturhinweise von E. Zenger.

<sup>76</sup> Dagegen denkt Yardeni, aaO. (Anm. 74) 181, zu beiden Bezeugungen an „some sort of cultic practice which included this pair of words already at that period“, wobei Yardeni die Inschriften von Kuntilet <sup>˘</sup>Ağrūd in das 9. Jh. datiert.

<sup>77</sup> Für den Platz der Wendung in der Familialreligion vgl. noch Rut 2,4, ferner <sup>˘</sup>*immānū-˘ēl* Jes 7,14 (Geburtsorakel).

<sup>78</sup> Vgl. zu anderen jussivischen Nominalsatztypen bei der Übermittlung des Segens Vf., Ursprünge (Anm. 12), 133f.

<sup>79</sup> Shnaton V-VI (Anm. 11), 237; vgl. D. Conrad, TUAT II 4, 1988, 563, Anm. 5a.

<sup>80</sup> Synkretismus (Anm. 6), 171<sup>40</sup>. In dem auffälligen <h> in *htmn* vermutet Weippert eine Dittographie des auslautenden <-h> von *ljhwh*.

*jhw*³ „Land der *jhw*³-Nomaden“, worin *jhw*³ freilich Territorialbezeichnung ist<sup>81</sup>, und dem an Ex 3,14 erinnernden theophoren Element *ʰhj(w)* in den späteren (vor-?)nabatäischen Personennamen *ʿbdʰhjw* und *ʿbdʰhj*<sup>82</sup>.

8. Zu einer 8. Inschrift aus Kuntillet ʿAğrūd s.u. V 1.

9. Das Segnen gehört – wie reziprok das Fluchen – in den Handlungsbereich der magischen Manipulation von Kräften, ursprünglich der Fruchtbarkeit, die in dem Maße, wie archaische Mentalität zwischen Übernatürlichem und Natürlichem überhaupt unterschied, nach Art der arabischen *baraka*<sup>83</sup> nur als relativ übernatürlich angesehen wurde; darum konnte vom segnenden Menschen auch die Dynamis einer sonst als personhaft vorgestellten Gottheit auf den zu Segnenden übertragen werden. Kraftströme werden mittels verbaler und nonverbaler performativischer Akte in Richtungen gelenkt, die menschlicher Wohlfahrt zukömmlich sind: fließen diese gewöhnlich zufällig, ja chaotisch, so oktroyiert ihnen das Segnen (und Fluchen) im Grunde nicht anders als zweckrationales Handeln so etwas wie eine menschengemäße Notwendigkeit; insofern dient das segnende Handeln zuerst des Menschen, dann Gottes der Kontingenzverminderung – oder, stellt man die Wirksamkeit segnenden Handelns zweifelnd in Frage, doch zumindest einer subjektiven Kontingenzbewältigung<sup>84</sup> (s.u. V 2). Umgekehrt sucht der uns geläufige wissenschaftlich-technische Weltumgang die durch die Naturgesetze gegebenen Notwendigkeiten zu überlisten; freilich kann er dabei in der Zuversicht, menschlicher Wohlfahrt zu dienen und darin etwas „Notwendiges“ zu tun, seinerseits Kontingentes produzieren, dessen Unwahrscheinlichkeit es weiterer Beeinflussung entzieht.

### III. Eine Grußformel aus Kuntillet ʿAğrūd

1. Die 6. Inschrift von Kuntillet ʿAğrūd enthält nach dem zum Briefformular gehörigen oben analysierten doppelten Rahmenstück

<sup>81</sup> Vgl. etwa M. Weippert, Semitische Nomaden des 2. Jt.s. Über die *ššw* der ägyptischen Quellen, *Bibl* 55, 1974, 265-280.427-433; Ders., Art. Jahwe, *RLA* V, 1976-1980, 246-253, bes. 250; M. Görg, Zur Geschichte der *ššw*, *Or* 45, 1976, 424-428, u.a.

<sup>82</sup> J. Euting, *Sinaitische Inschriften*, 1891, Nr. 156.472.

<sup>83</sup> Vgl. J. Chelhod, *La baraka chez les Arabes on l'influence bienfaisante du sacré*, *RHR* 148, 1955, 68-88; Kriss – Kriss-Heinrich, aaO. (Anm. 49), ähnlich Petersen (aaO. [Anm. 11] 182ff.) zu hebr. *bʿrākā*. In eigentlich theologischen Arbeiten wird der archaisch-magische Hintergrund der alttestamentlichen Segensvorstellungen leicht unterschätzt; anders etwa in: S. Mowinckel, *Psalmstudien V: Segen und Fluch in Israels Kult- und Psalmendichtung*, 1923, und vor allem J. Hempel, *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen*, *ZDMG* 79, 1925, 20-110 (= Ders., *Apoxymata* [BZAW 81], 1961, 30ff.); es sind dies zugleich diejenigen Arbeiten, die vor C. Westermann dem Thema „Segen“ überhaupt einen eigenständigen Stellenwert zubilligten (vgl. den kurzen Forschungsüberblick bei Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, 1968, 23-28).

<sup>84</sup> Einen allgemeineren Zusammenhang von Religion und Kontingenzbewältigung hat H. Lübbe (*Religion nach der Aufklärung*, 1986) hergestellt.

$\begin{matrix} \text{[}^{\circ}\text{mr]} & \text{}^{\circ}\text{mr jw} \\ \text{}^{\circ}\text{mr l.} & \text{}^{\circ}\text{dn[j]} \end{matrix}$  „So spricht  $\text{}^{\circ}\text{mr jw}$ :  
Sprich zu meinem Herrn.“

eine von B. A. Chase<sup>85</sup> unter Alphabetelementen entzifferte Grußformel, nämlich den leicht asyndetischen Nominalsatz

$h\dot{s}lm \text{ }^{\circ}[t]$  „Geht es dir gut?“,

der die 4. Zeile der Inschrift bildet. Ein entsprechendes doppeltes Rahmenstück und eine gleiche Grußformel enthält auch das edomitische Ostrakon von Ḥorvat  $\text{ }^{\circ}\text{Uza}$ <sup>86</sup>:

$\begin{matrix} \text{ }^{\circ}\text{mr}^{\circ}\text{lmlk.} & \text{„So spricht lmlk:} \\ \text{ }^{\circ}\text{mr.lblbl.} & \text{Sprich zu blbl:} \\ \text{h}\dot{s}lm. \text{ }^{\circ}t. & \text{Geht es dir gut?“} \end{matrix}$

Darauf folgt im Ostrakon von Ḥorvat  $\text{ }^{\circ}\text{Uza}$ , eigentümlicher Weise in Frageform umgesetzt, die aus der 6. Inschrift von Kuntillet  $\text{ }^{\circ}\text{A}\dot{g}\ddot{r}\ddot{u}\ddot{d}$  u.ö. bekannte Segensformel

$whbrk\dot{k} lqws$  „Und soll ich dich segnen durch Qaus?“

sowie nach

$w^{\circ}t$  „Und nun: ...“

der eigentliche Briefinhalt.

In dem phönizischen Briefpapyrus KAI 50 aus Saqqāra findet sich noch einmal ein ähnliches Formular: hier stehen nach einer Adressenangabe, die an den vorgenannten Texten keine Entsprechung hat, und den Formularelementen

$\begin{matrix} \text{ }^{\circ}\text{mr.l} \text{ }^{\circ}\text{ḥt j.} \text{ }^{\circ}\text{r}\dot{s}t. & \text{„Sprich zu meiner Schwester } \text{ }^{\circ}\text{r}\dot{s}t: \\ \text{ }^{\circ}\text{rm.} \text{ }^{\circ}\text{ḥtk.b}\dot{s}^{\circ}. & \text{So spricht deine Schwester } \text{ }^{\circ}\text{b}\dot{s}^{\circ}:\text{“} \end{matrix}$

als etwas vermehrte Grußformel die Nominalsatzphrasen

$\begin{matrix} w\dot{s}lm. \text{ }^{\circ}t. & \text{„Ja, geht es dir gut?} \\ \text{ }^{\circ}p. \text{ }^{\circ}\text{nk}\dot{s}lm. & \text{Auch mir geht es gut.“} \end{matrix}$

und wieder die Segensformel

$brk\dot{k}.lb \text{ }^{\circ}l.spn$  „Ich segne dich durch Baʿl Ṣaphon“,

<sup>85</sup> aaO. (Anm. 2).

<sup>86</sup> Vgl. Anm. 16.

woran sich ohne weitere Überleitung der eigentliche Briefinhalt anschließt.

2. Die Frage nach dem Wohlergehen des Adressaten hat auch im akkadischen Briefformular Parallelen: schon in altakkadischen Briefpräskripten findet sich die Wendung *sulumki sūbīlim* „dein Wohlbefinden teile mir mit“; in altbabylonischer Zeit kann es mit Präteritum für den Koinzidenzfall heißen: *ana šulmīka ašpur(am) šulumka šupram* „deines Wohlbefindens wegen schreibe ich dir (hiermit); über dein Wohlbefinden schreibe mir“<sup>87</sup>. Entsprechend finden sich Formeln wie PN *šulum ša* PN *bēlīšu išāl* „PN fragt (hiermit) nach dem Wohlbefinden PN.s, seines Herrn“<sup>88</sup>, falls die Wendung nicht schon einfach „PN sendet (hiermit) Grüße ...“ bedeutet<sup>89</sup>.

Daß es sich bei *w/hšlm* <sup>ʔ</sup>*t* um eine zunächst alltagssprachliche, dann ins Briefformular übergegangene Wendung handelt, zeigt das Dialogelement *h<sup>a</sup>šālôm* <sup>ʔ</sup>*attā* <sup>ʔ</sup>*āhī* „geht es dir gut, mein Bruder“ 2 Sam 20,9<sup>90</sup>. Gleiche rein nominale Syntax liegt vor in *h<sup>a</sup>šālôm* *jēhū* <sup>ʔ</sup> „geht es Jehu gut?“ 2 Kön 9,22 (vgl. V. 31), in *h<sup>a</sup>šālôm* <sup>ʔ</sup>*bīkām* ... „geht es eurem ... Vater gut?“ Gen 43,27 und in *h<sup>a</sup>šālôm* *bō* <sup>ʔ</sup>*ākā* „bedeutet dein Kommen Gutes?“ 1 Kön 2,13. Doch kann die betr. Person auch wie in der jussivischen Grußfloskel *šālôm* *l<sup>c</sup>kā* Ri 6,23; 19,20; Dan 10,19 (*šālôm* *lākām* Gen 43,23) mit *l<sup>c</sup>*-angeschlossen werden: *h<sup>a</sup>šālôm* *lō* „geht es ihm gut?“ Gen 29,6; (*h<sup>a</sup>*)*šālôm* *lanna* <sup>c</sup>*ar* *l<sup>c</sup>* <sup>ʔ</sup>*abšālôm* „geht es dem jungen Mann Absalom gut?“ 2 Sam 18,29.32; *h<sup>a</sup>šālôm* *lāk* *h<sup>a</sup>šālôm* *l<sup>c</sup>* <sup>ʔ</sup>*išēk* *h<sup>a</sup>šālôm* *hajjālæd* „geht es dir, deinem Mann und dem Jungen gut?“ 2 Kön 4,26<sup>91</sup>. Fragender Einwortsatz liegt vor in *h<sup>a</sup>šālôm* „geht es gut?“ oder allgemeiner „wie steht's?“ 2 Kön 5,21; 9,17. – Die bejahende Antwort kann bibelhebräisch lauten *šālôm* „es steht gut“ Gen 29,6; 2 Kön 4,26 (vgl. 1 Kön 2,13) oder etwa *šālôm* *l<sup>c</sup>* <sup>ʔ</sup>*abd<sup>c</sup>kā* *l<sup>c</sup>* <sup>ʔ</sup>*ābīnū* „deinem Knecht, unserem Vater, geht es gut“ Gen 43,28. Vermutlich weist auch das phönizische <sup>ʔ</sup>*p* <sup>ʔ</sup>*nk šlm* „auch mir geht es gut“ KAI 50,2 auf eine solche Bejahung innerhalb des mündlichen

<sup>87</sup> Salonen, aaO. (Anm. 18) 12.21 (CC.DD).32 (Nr. 16.17).36 (Nr. 25.26).42 (Nr.40) u.ö.; vgl. zur ersten der beiden Wendungen allein 31 (Nr. 15).33 (Nr. 21.22).35 (Nr. 24).36/7 (Nr. 27) u.ö.

<sup>88</sup> Salonen, aaO. (Anm. 18) 105f.; es handelt sich um Zeugnisse der neubabylonischen, neuassyrischen und spätbabylonischen Sprachperiode.

<sup>89</sup> Vgl. CAD Š I s.v. *šālu* A 1g, insbesondere zu der unter 1' zitierten ganz ähnlichen Wendung aus UCP 9 76 Nr. 95:2 u.ö. – Nur im abgeleiteten Sinne des Segnens oder Grüßens ist es sinnvoll, wenn *šālu(m)* „fragen“ mit Objekt *šulu(m)* + PN in Briefen auch von Göttern ausgesagt wird; Beispiele bei Salonen, aaO. (Anm. 18) 110/1, ferner EA 96:6; 97:3 (CAD das.: „may the gods be concerned with your and your family's health“; weitere Belege).

<sup>90</sup> Vgl. Beit-Arieh – Cresson, aaO. (Anm. 16) 97, ferner hierzu und zum folgenden KBL<sup>3</sup> s.v. *šālôm* 4a.

<sup>91</sup> Die Wendung *š<sup>ʔ</sup>L* + *l<sup>c</sup>*- mit Nomen oder Pronominalsuffix + *l<sup>c</sup>šālôm* meint dagegen trotz der im Kontext von Gen 43,27 darauf folgenden, soeben zitierten Frage zumindest an einigen Belegstellen wie vielleicht schon akkadisches *šālu(m) šulum ša* PN eher „jmd. Wohlergehen wünschen“ > „jmd. begrüßen“, wie die freilich etwas anders syntagmierte Formel Ps 122,6a im Vergleich mit der gleich syntagmierten, ebenfalls auf Jerusalem bezogenen Infinitivkonstruktion Jer 15,5 zeigt; gegen G. Gerleman, Art. *š<sup>ʔ</sup>L*, THAT II, 841-844, bes. 842, und KBL<sup>3</sup> s.v. *š<sup>ʔ</sup>L* qal 1d, die an „nach jmd.s Ergehen fragen“ denken. Dagegen bedeutet die Wendung *š<sup>ʔ</sup>L* *l<sup>c</sup>šālôm* + genitivisches Dependens zumindest in 2 Sam 11,7 offenbar tatsächlich „nach jmd.s Ergehen fragen“ (vgl. Anm. 104), während dasselbe mit *jhw<sup>h</sup>* als Subjekt in Arad-Ostrakon 18,2/3 durch „*jhw<sup>h</sup>* möge für NN.s Wohl sorgen“ zu übersetzen ist.

Begrüßungszeremoniells zurück<sup>92</sup>. Akkadisch entspricht ihr als Briefformel das stativische *šalmāku* „ich bin wohl“ bzw. *šulmu / šulum (ana) jāši* „mir geht es gut“ o.ä. Der Sequenz *wšlm ʔt – ʔp ʔnk šlm* entspricht in umgekehrter Reihenfolge *šalmāku – šulumka šitapparam* „ich bin wohl; über dein Wohlfinden schreibe mir“ ARM 1 129:5f.<sup>93</sup>. – Eine mögliche verneinende Antwort auf die Frage nach dem Ergehen ist *mā haššālôm* „wie kann es gut gehen?“ 2 Kön 9,22; vgl. auch 2 Sam 18,32b.

In allen diesen Fällen gehören die relativ syntaxschwachen Formulierungen in kurzen Nominalsätzen wie

*h/wšlm ʔt* bzw. *h<sup>a</sup>šālôm ʔattā*

und

*ʔp ʔnk šlm*

in den Bereich sprachlicher Atavismen einer alltagssprachlich standardisierten Floskelsprache<sup>94</sup>. Ist es die Syntaxschwäche, die den Äußerungen ihren intimen, emotionalen und verbindlichen Charakter verleiht? Typisch kolloquialsprachlich ist jedenfalls die Reziprozität der beiden hier untereinanderbeschriebenen Wendungen.

3. Auf die das Wohlergehen des Adressaten und – im zweiten Fall – des Absenders betreffenden Formeln folgen im Ostrakon von Ḥorvat ʿUza und in KAI 50 eigentliche Segensformeln, die das Wohlergehen des Adressaten herbeiwünschen; die Identität von Segen und Gruß<sup>95</sup> wird dadurch besonders deutlich. Die betr. Formulierungen wurden oben unter II 5b(6) besprochen.

Umgangssprachlich ist in dem edomitischen Ostrakon von Ḥorvat ʿUza und in dem phönizischen Briefpapyrus von Saqqāra KAI 50 auch das an die „und-Anschlüsse“ in europäischen Umgangssprachen erinnernde *w-* in *whbrktk* bzw. *wšlm ʔt*. Zu *whbrktk* ist die aus Ri 6,13a; 2 Sam 14,13 bekannte Funktion von *w<sup>c</sup>-* zur Weiterführung eines Gesprächsbeitrags durch eine Frage zu vergleichen, die so mit *w<sup>c</sup>-*

<sup>92</sup> Vgl. Delekat, aaO. (Anm. 26) 404. – Als Antworten auf die begrüßende Frage nach dem Ergehen sind die zuletzt genannten Wendungen von dem begrüßenden Zuruf *šālôm* 2 Sam 18,28, der einen noch heute üblichen jussivischen Einwortsatz darstellt, funktionell zu unterscheiden.

<sup>93</sup> AHw s.v. *jāši(m)* 1a, s.v. *šulmu* 3f.; vgl. Salonen, aaO. (Anm. 18) 15, wo sich weitere Formulierungen finden; zu ARM 1 129:5f. das. S. 52.

<sup>94</sup> Die Zustandsschilderung in Nominalsätzen scheint in der Frühgeschichte der Sprachen überhaupt älter zu sein als die verbale Beschreibung und die verbale Handlungsschilderung, wie denn die meist eine ohnehin ältere Funktion der Benennung und (attributiven oder genitivischen) Beschreibung realisierenden Nomina archaischer sind als die beschreibenden oder schildernden Verben; vgl. Vf., Die Konstruktionen mit *hinnē* „siehe“ und ihr sprachgeschichtlicher Hintergrund, ZAH 2, 1989, 45-76, bes. 72; Ders., Zur Wechselbeziehung von Wirklichkeitswahrnehmung und Sprache, in: Ders., Mythos (Anm. 12), 264-309, bes. 271-274;

<sup>95</sup> Vgl. Westermann, Segen (Anm. 83), 61-65.

eingeleitet wird<sup>96</sup>; zu phönizischem *w-* speziell vor einer verbalen Segensformel mit *BRK II* vgl. auch *wbrk b ʿl krnrjš ʔt ʔztd* „und es segne Baʿl krnrjš den A.“ KAI 26 C III 16/17<sup>a</sup> (vgl. zum Fluch *wmj* ... „und wer immer ...“ KAI 24,13, ferner 26 C IV 13). Das ebenfalls weiterführende *w-* in *wšlm ʔt* KAI 50,2, auf dessen umgangssprachlichen Charakter schon W. Röllig hingewiesen hat<sup>97</sup>, mag darüber hinaus wie *w<sup>c-</sup>* in *w<sup>c-</sup>lo ʔ-ḥēqær* „und ist unbegreiflich“ Ijob 36,26b<sup>98</sup>, wo *w<sup>c-</sup>* allerdings zusätzlich durch den Parallelismus membrorum motiviert ist, und wie *-ma* speziell in akkadischen Nominalsätzen<sup>99</sup> Prädikatsanzeiger sein<sup>100</sup>; Prädikatsanzeiger ist auch *w-* vor *ʔdmh* in dem rhetorischen Frage-Antwort-Spiel *wmh ʔphw ʔdm w ʔdmh hw ʔ* „und was ist er denn, der Mensch? Erde ist er“ 1QH 10,4; vgl. ferner *w<sup>c-</sup>* in *w<sup>c-</sup>hāj ʔtā* nach den Subjekten Jes 9,4. – Die Funktion von *w-* als mündlich-umgangssprachliche Frageeinleitung kann in *wšlm ʔt* die Fragepartikel als verzichtbar erscheinen lassen, zumal in der gesprochenen Sprache die Intonation zusätzlich die Frage kenntlich macht.

Daß das im Ostrakon von Ḥorvat ʿUza ebenso wie auf dem Untertext des Palimpsestpapyrus von Murabaʿāt an die Segensformel anschließende *w<sup>c-</sup>t* „und nun“ – bekanntlich die Floskel, mit der vom Briefpräskript zum Briefkorpus übergeleitet wird – dem Formelgut mündlicher Botschaften und somit der Kolloquialsprache entstammt, beweist 1 Sam 25,7: hier, bei Erteilung des Auftrags zu einer mündlichen Botschaft, verbindet *w<sup>c-</sup>attā* ebenfalls einen offenbar konventionellen Segensspruch, der die Funktion eines Grußes hat (V. 6), mit dem aufgetragenen Botschaftsinhalt<sup>101</sup>. Ursprünglich diente (*w<sup>c-</sup>*)*attā* offenbar der Weiterführung eines Gesprächsbeitrags, speziell einer Anrede, nach der Bezeichnung der *besprochenen* Situation, einer Exposition, um von ihr her in die gegenwärtige *Sprechsituation* zurückzuführen<sup>102</sup>.

In *hšlm ʔt* (*h<sup>a</sup>šālôm ʔattā*), *wšlm ʔt* und *ʔp ʔnk šlm* ist *š(ā)l(ō)m*, insbesondere wenn wir *w-* als Prädikatsanzeiger verstehen dürfen, Prädikat zu *ʔ(a)t(tā)* bzw. *ʔnk*; das gleiche gilt von *šālôm* in der jussivischen Wendung *ʔattā šālôm ūbêt<sup>c</sup>kā šālôm*

<sup>96</sup> So Lande, aaO. (Anm. 3) 52; vgl. ferner Ijob 10,9b im Verhältnis zu V. 9a. Zum Charakter von *-hbrk* als Frage vgl. Zwickel, aaO. (Anm. 16) 38. Das von Beit-Arieh – Cresson (aaO. [Anm. 16] 98) als edomitisch angenommene Hiph *BRK II* könnte dagegen auch hier nach den semitischen Parallelen, die die aktivische Bedeutung „segnen“ manchmal im G-Stamm, nordwestsemitisch fast ausschließlich im D-Stamm, im Arab. im 2. und 3. Stamm (vgl. äth. *bāraka*) realisieren, nur die für das Hiph übliche Kausativbedeutung „ich lasse dich segnen“ (vgl. m. W. lediglich äth. *ʔabāraka*, allenfalls noch *ʔastabāraka* als Kausativ des passivischen *tabāraka*) haben. Das mhebr. Hiph *BRK* „ein Reis, eine Weinrebe ziehen“ < „ein ‚Knie‘ bilden“ ist denominativ zu *bæræk* „Knie“ oder *bōræk* „krummgebogenes Holz“, wobei wir den etymologischen Zusammenhang von *BRK II* mit *bæræk* offenlassen.

<sup>97</sup> KAI II, S. 68.

<sup>98</sup> Vgl. KBL<sup>3</sup> s.v. *w<sup>c-</sup>* 24.

<sup>99</sup> Vgl. GAG § 123aβ.

<sup>100</sup> Die von Röllig (aaO. [Anm. 97]) bezeichneten zwei Möglichkeiten sind also nicht einmal alternativ.

<sup>101</sup> Vgl. H. A. Brongers, Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen *w<sup>c-</sup>attā* im Alten Testament, VT 15, 1965, 289-299, bes. 296; Weippert, VT 25 (Anm. 14), 206 u.ö.

<sup>102</sup> Vgl. Lande, aaO. (Anm. 3) 46-52; E. Jenni, Zur Verwendung von *ʔattā* „jetzt“ im Alten Testament, ThZ 28, 1972, 6-12, bes. 8.

w<sup>c</sup>kōl ṣ<sup>a</sup>ær-l<sup>c</sup>kā šālôm „du, dein Haus und alles, was dir gehört, (seien) in Ordnung“ 1 Sam 25,6, während in dem bejahenden Ausdruck šālôm Gen 29,6; 2 Kön 4,26 das Prädikat einen Einwortsatz bildet<sup>103</sup>. In der Frage h<sup>a</sup>šālôm lô u.ä., wozu h<sup>a</sup>šālôm 2 Kön 5,21 wieder Einwortsatz ist, bildet umgekehrt šālôm das Subjekt und l<sup>c</sup>- + Dependens der betroffenen Person das adverbiale Prädikat<sup>104</sup>; dazu ist jussivisches kol-hā<sup>c</sup>ām jihjê šālôm 2 Sam 17,3 zu vergleichen. Oder ist in emotionalen Primitivsätzen wie diesen eine Unterscheidung von Subjekt und Prädikat überhaupt noch inadäquat und besser durch eine Thema-Rhema-Gliederung zu ersetzen?

#### IV. Segn für einen Toten? – Die 3. Inschrift von Ḫirbet el-Qōm

1. Die Zeilen 1/2 dieser im Detail schwer entzifferbaren Inschrift offenbar aus der Mitte des 8. Jh.s v. Chr.<sup>105</sup> lauten:

ṛjhw.h<sup>c</sup>šr.ktbh „ṛjhw, der reiche (?)<sup>106</sup>, hat es geschrieben;

brk:ṛjhw.ljhw gesegnet sei ṛjhw durch jhw“.

Ist die Übersetzung von Z. 1 richtig, so könnte es sich bei der etwa auch im Hohenlied häufigen Voranstellung des Subjekts vor das Prädikat in Verbalsätzen weniger um einen syntaktischen Aramaismus, als vielmehr um ein alltagssprachliches Merkmal handeln; ist dieses gleichzeitig ein Atavismus, so könnte das Aramäische freilich umgekehrt selbst einen altsemitischen Zug bewahrt haben, also darin nicht vom Akkadischen oder letztlich vom Sumerischen beeinflusst sein.

Die Anbringung des Segensspruchs für einen Toten in dessen Grab hat jetzt an der Beigabe der oben (II 6) erwähnten Silberamulette mit Texten, die Num 6,24-26 ähnlich sind, eine Parallele<sup>107</sup>; Segenssprüche in Grabinschriften oder überhaupt im

<sup>103</sup> Zur Verwendung eines Substantivs als Prädikatsnomen vgl. GKa § 141c.

<sup>104</sup> Dagegen ist die Verbindung von šālôm mit der Bezeichnung der betroffenen Person in den Wendungen R<sup>3</sup>H ṣ<sup>a</sup>et-š<sup>c</sup>lôm + Genitiv „nach jmd.s Befinden sehen“ Gen 37,14 und lāda<sup>c</sup>at ṣ<sup>a</sup>et-š<sup>c</sup>lôm ṣ<sup>a</sup>stēr „E.s Befinden zu erkunden“ Est 2,11 die eines Substantivs mit Genitiv-Attribut, der eine archaische Weise der Beschreibung zugrunde liegt; vgl. Anm. 91. Aus der attributiven oder genitivisch-relativischen Beschreibung hat sich offenbar überhaupt erst die eigentliche Prädikation entwickelt; vgl. Vf., ZAH 2 (Anm. 94), 66-69; Wechselbeziehung (Anm. 94), 271 mit Anm. 16.

<sup>105</sup> Vgl. den Forschungsüberblick, u.a. mit den bis dahin erstellten Autographen, bei Zevit, BASOR 255 (Anm. 63), 39-42; Zevits eigenes Autograph S. 43 setzt viele Doppelschreibungen von Buchstaben voraus. Wir folgen weithin der Transkription von J. M. Hadley, The Khirbet el-Qom Inscription, VT 37, 1987, 50-62, bes. 51.61. Zur Datierung vgl. unsere Anm. 1.

<sup>106</sup> So jetzt die meisten, nachdem die Lesung eines <-<sup>c</sup>-> (statt h<sup>c</sup>šr „der Oberste“ oder „der Sänger“) weithin als gesichert gilt; vgl. dazu etwa Jaroš, Zur Inschrift Nr. 3 von Ḫirbet el-Qōm, BN 19, 1982, 31-40, bes. 32f. M.E. ist die Deutung von h<sup>c</sup>šr dagegen immer noch unbefriedigend. Ein <-<sup>c</sup>-> statt des <-<sup>c</sup>-> und somit h<sup>c</sup>šr „the one who“ zu lesen (so W. H. Shea, The Khirbet el-Qōm Inscription Again, VT 40, 1990, 110-116, bes. 110), will uns freilich am allerwenigsten einleuchten.

<sup>107</sup> Da die Zeilen 4-6 des 1. Amuletts andere Wendungen enthalten, die an biblische Texte erinnern, genauer: später in solche eingegangen sind (Dtn 7,9; Dan 9,4; Neh 1,5), muß es frei-

Zusammenhang mit Gräbern sind zwar wesentlich seltener als Fluchsprüche, aber keineswegs analogielos<sup>108</sup>: vielleicht sogar hat  $\text{ʔrjhw}$  die Inschrift in der Grabhöhle angebracht, weil er später in ihr begraben zu werden hoffte<sup>109</sup>; so wären Schreiber und Segensempfänger, dessen Tod damit gleichsam vorweggenommen wäre, identisch. Oder hat der Schreiber sich durch eine Inschrift in einer fremden Grabhöhle segnen wollen, weil der Segen an einem numinosen Ort als besonders wirksam gedacht wäre, so wie man noch heute Juden an Gräbern von *šaddîqîm* beten sieht?

Damit steht die Frage im Zusammenhang, wie sich die Inschrift zu dem sorgfältigen nach unten gerichteten Handeindruck verhält. Wie noch im heutigen orientalischen Aberglauben ist es offenbar einerseits eine apotropäische Macht, andererseits der Segensgestus, der durch die Hand symbolisiert wird<sup>110</sup>. Oder soll man spe-

---

lich nicht der Charakter des Num 6,24-26 vorwegnehmenden Textteils als Segensspruch sein, der ihn zur Aufnahme in die Amulette empfahl; das gilt insbesondere, wenn man die Amulette mit den Phylakterien (vgl. Ex 13,9; Spr 6,21) vergleicht, die keineswegs Num 6,24-26 oder andere Segenssprüche enthalten (vgl. aber Dexinger, aaO. [Anm. 75] 261 mit Anm. 10). Hat der Besitzer die Amulette zu seinen Lebzeiten um den Hals getragen? Nach Wenning (aaO. [Anm. 72] 91f.) meinen auch die den Toten beigegebenen Göttinnenstatuetten den Segen währenden persönlichen Schutzgott des Toten, „der ihm wie im Leben in der als bedrohlich empfundenen Situation im Grab beistehen soll“. – Zu Goldamuletten, die in Hellas den Toten „als Wegweiser und Erkennungsschein“ mitgegeben wurden, vgl. G. Pfohl, Griechische Inschriften als Zeugnisse privaten und öffentlichen Lebens (Tusculum), <sup>2</sup>1980, 42.

<sup>108</sup> Damals bekannte Flüche und Segenssprüche im Zusammenhang mit Gräbern habe ich in ZA 65 (Anm. 12), 120-124, aufgeführt; speziell zu Segenssprüchen für den Toten vgl. S. 124 (Hinweis auf KAI 267; 269) und S. 132<sup>133</sup>.

<sup>109</sup> Dagegen ist m. E. weder eine Deutung von *ktbh* als Pi („hat es schreiben lassen“; so Lemaire, RB 84 [Anm. 44], 600) noch die Übersetzung „seine Inschrift“ (Zevit, BASOR 255 [Anm. 63], 43f.) notwendig; kausatives Pi ist sowohl allgemein, als auch vor allem zu *KTb*, wo die Pi-Bildungen Jes 10,1 mit anderer Bedeutung verwendet werden (vgl. E. Jenni, Das hebräische Pi<sup>c</sup>el, 1968, 160f.), unwahrscheinlich; „seine Inschrift“ setzt eine asyndetische Auffassung von Z. 1 voraus („Uryahu, der prosperous, his inscription“; Zevit), was man vielleicht nicht annehmen sollte, wenn es eine Alternative gibt. – *-h* „es“ hat faktisch deiktischen Charakter („dies“); die Häufigkeit deiktischer Elemente ist auch bei uns umgangssprachlich.

Allerdings schließt auch die Auffassung von *ktbh* als Qal, wie Jaroš (BN 19 [Anm. 106], 33) andeutet, einen metonymischen kausativen Sinn nicht völlig aus; das Entsprechende gälte, wenn man *ktbh* als „seine Inschrift“ deutete. Bekanntlich werden Grabinschriften gern dem Toten in den Mund gelegt: KAI 9; 11; 13; 14; 35; 54; 59; 226, der dann eben den betr. Text im eigenen Namen hat schreiben lassen; vgl. zum teilweisen Ich-Stil jetzt auch die in Baghdader Mitteilungen 21, 1990, 461-470, veröffentlichte assyrische Grabinschrift der Königin Jabâ aus Nimrûd / Kalḫu, Z. 5-11.

<sup>110</sup> Ähnlich Margalit, VT 39 (Anm. 54), 373. Zu vergleichen wäre die „Hand Gottes“, die die Juden, bzw. die „Hand der Fātima“, die die Muslime, bzw. die „Hand der Maria“, die die orientalischen Christen an die Wände und Türen ihrer Häuser malen oder als Amulette tragen, um Segen als Unheilsabwehr oder Schutz zu erfahren; nach unten gerichtet sind auch die am Hals getragene Amulethand und die den fünf Fingern entsprechenden fünf Amulettanhängsel (vgl. R. Kriss – H. Kriss-Heinrich, Volksglaube im Bereich des Islam II: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen, 1962, 2-10, speziell zu in Farbe abgeklatschten Handabdrücken S. 6 und Abb. 10.11, ferner Bd. I [Anm. 49], Abb. 57).

zieller die von den Ägyptern ihren mumifizierten Toten beigegebenen Hand- oder Fingeramulette vergleichen<sup>111</sup>?

In jedem Fall setzt die Erwähnung der Gottheit in der Wendung *brk<sup>o</sup>rjhw ljhwh* „gesegnet sei <sup>r</sup>jhw durch jhwh“ in Z. 2, wenn es sich um die Segnung eines Toten handelt, ebenso wie die Verwendung von Num 6,24-26 als Grabbeigabe voraus, daß die Wirkungsfähigkeit Gottes zumindest für die hier artikulierte Volksfrömmigkeit nicht an der Todesgrenze endet; umgekehrt kann die Ausdehnung einer gängigen Segenspraxis auf Tote, wenn schon nicht bewußt-doktrinale, so doch emotional-postulative Vorstellungen einer postmortalen Fortexistenz gefördert oder allererst hervorgerufen haben.

2. Vor Schwierigkeiten stellt auch Z. 3. Während *brk<sup>o</sup>rjhw ljhwh* Z. 2 dem Syntagma *brk h<sup>o</sup> ljhwh* in Inschrift 1 von Kuntillet <sup>c</sup>Ağrūd entspricht, ist in bezug auf *wmsrjh<sup>o</sup> <sup>o</sup>šrth.hwš<sup>c</sup>lh* Z. 3 sowohl der syntaktische Anschluß an Z. 2, als auch die Bedeutung und Funktion seiner Einzelemente strittig.

α. Faßt man *hwš<sup>c</sup>lh* als perfektische Affirmativkonjugation – „hat er ihn gerettet“ oder eher „ist er ihm zu Hilfe gekommen“<sup>112</sup> –, so müßte es sich bei Z. 3 um eine Begründung zu Z. 2 handeln: durch sein Gerettet-Werden hätte <sup>r</sup>jhw schon zu Lebzeiten, falls Totensegnung vorliegt, die Intensität seiner Beziehung zu Gott und damit seine Empfänglichkeit für Segenskräfte bewiesen, die also selbst im Tode nicht verschwendet wären; entsprechende berichtende und beschreibende Begründungen, die die damit verbundenen Segenssprüche legitimieren, sind im Alten Testament relativ häufig<sup>113</sup>. *w-* „und“ hätte dann relativische und dabei – etwa in volkstümlicher Diktion<sup>114</sup> – faktisch begründende Funktion.

β. Fraglich ist, wie man sich dabei das Nebeneinander *jhwhs* und seiner Aschera vorzustellen hat. Gäbe man nämlich *l<sup>o</sup>šrth* mit „durch seine Aschera“ wieder, so setzte dies voraus, daß *jhwh* die Hilfe Ascheras bei seinem Retten in ähnlicher

<sup>111</sup> Vgl. etwa Art. Amulett, RÄR 26-31; Kriss – Kriss-Heinrich, aaO. II (Anm. 110) 1ff., und die Hinweise bei F. Stolz in: O. Keel (ed.), *Monotheismus im Alten Israel und (in) seiner Umwelt* (BB 14), 1980, 172, und bei Hadley, VT 37 (Anm. 105), 62.

<sup>112</sup> Die akkusativische Übersetzung von *-lh*, also „ihn“, in *hwš<sup>c</sup>lh* „hat er ihn gerettet“, muß nicht einen Aramäismus voraussetzen, zumal die Markierung des direkten Objekts durch *l<sup>(c)</sup>-* erst seit dem Reichsaramäischen üblich wird; vgl. S. Segert, *Altaramäische Grammatik*, 1975, § 6.5.2.3.6 und 7.2.3.6. Zwar erwartet man, wie Ps 34,7; 44,8; 59,3 zeigen, bei einer Verbindung von *hiph Jš<sup>c</sup>* mit *mšrjh* „vor seinen Feinden“ das akkusativische Pronominalsuffix (nota *hōšī<sup>c</sup>ēnī* Ps 59,3). Aber auch im Alten Testament wird *hiph Jš<sup>c</sup>* auch mit *l<sup>c</sup>-* konstruiert, was die Übersetzung „jmd. zu Hilfe kommen“ nahelegt; vgl. KBL<sup>3</sup> s.v. *Jš<sup>c</sup>* *hiph* 3. Einen Aramäismus machen ja auch geographische Erwägungen unwahrscheinlich. – Beruht am Ende die Unterscheidung von direktem und indirektem Objekt, vor allem im bezug auf kolloquial-sprachliche Befunde, ohnehin auf einer recht willkürlichen Abstraktion? Vgl. zur Veranschaulichung Segert, aaO. § 7.2.3.4; 7.2.3.6.

<sup>113</sup> Vgl. Vf., *Ursprünge* (Anm. 12), 151-157; *Segen* (Anm. 12), 14-18 bzw. 233-237.

<sup>114</sup> KBL<sup>3</sup> s.v. *w<sup>c</sup>-* 11 spricht hierzu von „Parataxe des ‚mündlichen‘ Stils statt Hypotaxe“. Beispiele für einen relativischen Anschluß durch *w<sup>c</sup>-*, freilich bei adjektivisch gemeinten Wendungen, hat jüngst auch H.-J. Hermisson (*Deuterocesaja*, BK XI 7, 1987, 76) aufgeführt.

Weise in Anspruch genommen hätte, wie die Segensspender in den oben erörterten Inschriften von Kuntillet <sup>c</sup>Ağrūd die Kraft *jhw* und Ascheras bei der Vermittlung von Segen an die Adressaten mobilisierten. Da der syntaktische Zusammenhang von *l<sup>3</sup>šrth* in der Inschrift von Ĥirbet el-Qōm ein anderer ist als in derjenigen von Kuntillet <sup>c</sup>Ağrūd, empfiehlt sich ein Analogieschluß von einer Inschrift zur anderen noch viel weniger, als dies angesichts des lokalen Abstands und der sachlichen Differenz zwischen beiden ohnehin der Fall ist. Wie auch hätte man sich die Mitwirkung der Aschera bei der Rettung <sup>3</sup>*rjhws* vorzustellen? So mag man, hier einem beiläufig gemachten Vorschlag Zevits folgend, *l<sup>3</sup>šrth* anders als in den Inschriften von Kuntillet <sup>c</sup>Ağrūd im Sinne von „um seiner Aschera willen“ verstehen<sup>115</sup>. Unter diesen Voraussetzungen wären die Zeilen 2 und 3 bei gleichem relativem Verständnis des mit *w-* eingeleiteten Satzteils zu übersetzen: „Gesegnet sei <sup>3</sup>*rjhw* durch *jhw*, der ihm vor seinen Feinden um seiner Aschera willen zu Hilfe gekommen ist“; das Adverbial mit *l-* hätte, zumal *l<sup>c</sup>-* ohnehin als „allgemeinster Relationalis“ zu gelten hat, „der sich je nach dem Kontext ... in seinen unterschiedlichen Funktionen entfaltet“<sup>116</sup>, im Zusammenhang mit *hiph JŠ<sup>c</sup>* eine andere Funktion als im Zusammenhang mit *pi BRK II*, in dem es an den oben besprochenen Belegen erscheint.

b. Faßt man *hwš<sup>c</sup>lh* als Imperativ, so bestände die Möglichkeit, *l<sup>3</sup>šrth* als Vokativ aufzufassen: „und vor seinen Feinden, o Aschera, rette ihn / komm ihm zu Hilfe“<sup>117</sup>; das Femininmorphem /-*î-*/ beim Imp. sing. braucht ja in der Schrift, die Vokalbuchstaben im Wortinneren noch kaum kennt, nicht zu erscheinen. Die Schwierigkeit liegt hier aber nicht nur bei der schwachen hebräischen Bezeugung einer Funktion von *l<sup>c</sup>-* als Vokativanzeiger; vor allem ist, wie oben unter II 5d gesagt, die Annahme einer doppelten Femininendung in *šrth* nicht angezeigt.

<sup>115</sup> Zevit, BASOR 255 (Anm. 63), 46, mit Hinweis auf das Jes 55,5bβ parallel nach *l<sup>c</sup>ma<sup>c</sup>an V. 5bα* gebrauchte *l<sup>c</sup>-*; der Vorschlag ist allerdings nicht in Zevits Übersetzung S. 43 eingegangen. Zur ähnlichen Funktion von *l<sup>c</sup>-* zur Markierung eines Sonderfalls des Dativus commodi, der gewöhnlich den von einem Vorgang günstig Betroffenen kodiert, vgl. einstweilen KBL<sup>3</sup> s.v. *l<sup>c</sup> I 8*, dazu <sup>3</sup>*azkîr rahab ûbābæl l<sup>c</sup>jôd<sup>c</sup>âj* „ich nenne Rahab und Babel um derer willen, die mich kennen“ Ps 87,4 (vgl. B. Duhm, KHC XIV, 1899, 218; Zürcher Bibel) und *lšm<sup>3</sup> ʔl* „um des Namens Els willen“ in Z. 3 der 4. Inschrift von Kuntillet <sup>c</sup>Ağrūd (s.S. 48 mit Anm. 146). Verwandt ist auch die Verwendung von *l<sup>c</sup>-* zur Markierung einer Beweggrundangabe Gen 4,22; Jes 36,9; vgl. BDB s.v. *l<sup>c</sup>- 5g* im Zusammenhang mit 5h, ferner KBL<sup>3</sup> *l<sup>c</sup>- I 23*, jeweils mit weiteren Belegen. – Aus *l<sup>3</sup>šrth* in Z. 5 der Inschrift läßt sich nichts gewinnen, ebensowenig aus *wl<sup>3</sup>[š]îth Z. 6*.

<sup>116</sup> So demnächst E. Jenni, Die hebräischen Präpositionen 1: Die Präposition Beth, 1992, 20-36, bes. 24; der Vf. war so freundlich, mir die betr. Abschnitte seines Manuskripts vorab zur Einsicht zur Verfügung zu stellen, wofür ich ihm herzlich danke. Den Gegensatz von *l<sup>c</sup>-* und *b<sup>c</sup>-* bestimmt Jenni S. 31f. als „ungleichgestellt“ :: „gleichgestellt“, „getrennt“ :: „verbunden“; auf *l<sup>c</sup>-* wendet er die Kategorien „Diversiv-Relationalis“ (: „Unitiv-R.“) und „Discretiv“ (: „Kombinativ“) an; ihnen ist eine Bedeutung „um ... willen“ leichter subsumierbar als einer direktionalen Bedeutung von *l<sup>c</sup>-*, wie sie bisher angenommen wurde.

<sup>117</sup> O'Connor (aaO. [Anm. 13] 228f.) möchte nicht nur *l<sup>3</sup>jhw* als Vokativ auffassen, sondern auch bei Voraussetzung der auch von Zevit vorgeschlagenen Lesung *brkt* in Z. 3 entweder „May you bless Uriah, O Yahweh, / And from his enemies, O Asherata, save him“ oder „You have blessed Uriah, O Yahweh. / O Asherata, may you save him from his enemies“ übersetzen; vgl. Anm. 13 und 123, gegen die Lesung *brkt* vgl. Hadley, VT 37 (Anm. 105), 61 (4).

c. Oder sollte man auf Lemaire's Konjektur<sup>118</sup> zurückkommen, der mit Annahme eines Schreibfehlers, wie er im Halbdunkel des Grabes unterlaufen konnte, Z. 2/3 als *brk ʔrjhw ljhwh wl ʔsrth mʔrjh hwš ʕlh* zu lesen vorschlägt? <ʔsrth> wäre dann gegen den Befund zwischen <w> und <mʔrjh> zu stellen. Als Übersetzung böte sich an: „Gesegnet sei ʔrjhw durch jhwh und durch dessen Aschera. Vor seinen Feinden hat er ihn gerettet“ oder allenfalls „... rette ihn“. Aber darf man, auch unter den genannten Bedingungen, mit der falschen Anordnung eines ganzen Wortes rechnen<sup>119</sup>?

So bleibt die oben unter a gegebene Interpretation die noch am wenigsten problematische.

## V. Jussivische Afformativkonjugation

1. Eine 8. Inschrift von Kuntillet ʕAğrūd wurde erstmals von Weinfeld<sup>120</sup> wiedergegeben: *kl ʔšr jš ʔl m ʔš hnn ... wntn lh jhw klbbh* „alles, was er von jemand begehrt, möge er ihm gewähren (?), ... und jhwh möge ihm geben, was er wünscht (wörtlich: nach seinem Herzen)“.

Entgegen der verbreiteten Ansicht, daß Modi nur von der (Kurzform der) Präformativkonjugation gebildet werden können<sup>121</sup>, liegt in *hnn* ein weiteres Beispiel<sup>122</sup> für den formelhaften Gebrauch der Afformativkonjugation für den Jussiv vor<sup>123</sup>, der dabei nicht durch einen Indikator *w<sup>ʕ</sup>*- als sog. Perfectum consecutivum ausgewiesen wird. Da auch das folgende *wntn* aktivisch ist, wird man gegen Weinfeld

<sup>118</sup> RB 84 (Anm. 44), 599.602; ihm will Weippert (Synkretismus [Anm. 6], 171<sup>40</sup>) folgen. Vgl. auch Margalit, VT 39 (Anm. 54), 372f., der zwischen Z. 2 und 3 noch einen ganzen Satz ergänzen will.

<sup>119</sup> Vgl. Winter, aaO. (Anm. 45) 489.

<sup>120</sup> Shnaton V-VI (Anm. 11), 237; SEL 1 (Anm. 2), 125; vgl. Hadley, VT 37 (Anm. 17), 187f.

<sup>121</sup> So urteilt R. Meyer (HGr, § 64,1a), die Afformativkonjugation verfüge entsprechend ihrer nominalen Natur nicht über Modi; vgl. aber auch daselbst § 101,6a. Anders J. Joosten, Biblical Hebrew *w<sup>ʕ</sup>qatal* and Syriac *hwā qātel*, S. 1-14 dieses Heftes.

<sup>122</sup> Zum Vorkommen einer jussivischen Afformativkonjugation im Nordwestsemitischen als einem semitisch-hamitischen Fossil vgl. Vf., Asseritorische und kreatorische Funktion im althebräischen und semitischen Verbalsystem, *Aula Orientalis* 2, Barcelona 1984, 113-125; Ders., ZAH 1 (Anm. 23), 184-190; Ders., *wa-*, *ha-* und das Imperfectum consecutivum, ZAH 4, 1991, 144-160, bes. 157 mit Anm. 77-81 (Lit.), zur jussivischen Afformativkonjugation ohne *w<sup>ʕ</sup>*- im Althebräischen Joüon § 112k(j), jetzt P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew III: Syntax*, 1991, § 112k(j), dazu I. W. Provan, Past, Present and Future in Lamentations III 52-66: The Case for Precative Perfect Re-Examined, VT 41, 1991, 166-175.

<sup>123</sup> Dagegen repräsentiert die freilich ungewöhnlich vokalisierte Wendung *ʔšr lōhîm jōhn<sup>ʕ</sup>kā b<sup>ʕ</sup>nî* „Gott segne dich, mein Sohn“ Gen 43,29 im literarisch anspruchsvollen Hebräisch der Josephsgeschichte die standardisiertere Grammatik; vgl. zur gleichen Wurzel noch *wihunnakkā* Num 6,25. – Prekativische Bedeutung wollte O'Connor (aaO. [Anm. 13] 228) auch der von ihm vorausgesetzten 2.mask.sing. *brkt* in Z. 2 der 3. Inschrift von Hîrbet el-Qōm zuschreiben – sicher zu Unrecht, wie der oben unter II 5b aufgewiesene Befund zeigt; vgl. Anm. 117.

(„may it be favoured“)<sup>124</sup> auch in *hnn* die geläufige aktivische Bedeutung „möge er ihm gewähren“ finden wollen, obwohl das zugehörige Subjekt dem Adverbial *m ʕš* „von jemand“ entnommen werden muß<sup>125</sup>; Weinfelds Übersetzung dagegen würde einer ergativischen Morphosyntax der altsemitischen Afformativkonjugation entsprechen, der eine Wiedergabe durch unpersönliches Passiv genügt („may it be ...“). Wie auch immer: der jussivische Gebrauch der Afformativkonjugation erweist sich als Atavismus: er begegnet, ohne den für den stativischen Prekativ des Akkadischen charakteristischen Indikator *lū*, offenbar schon im Eblaitischen<sup>126</sup>; nordwestsemitisch erscheint er in alten Idiomen wie der Sprache von Amarna, dem Ugaritischen und in dem teilweise altertümlichen Phönizischen<sup>127</sup>. Besonders interessant im Blick auf unsere Inschrift ist, daß jussivisches Perfekt im Arabischen in Segens- und Fluchsprüchen relativ häufig ist<sup>128</sup>; auch das Äthiopische und das Syrische können die Afformativkonjugation in Wunschsätzen verwenden<sup>129</sup>.

Als Atavismus ist der jussivische Gebrauch der Afformativkonjugation mit demjenigen von Nominalsätzen verwandt, den wir oben unter II 1 besprochen. Die Afformativkonjugation ist aus der Konjugation von Adjektiven hervorgegangen<sup>130</sup>; sie hat sich erst relativ spät auf fientische Verben ausgedehnt, woraus sich u.a. ihre präterital-aktivische Verwendung als sog. jungsemitisches Perfekt ergab. Die seltene jussivische Verwendung der Afformativkonjugation ist ein Fossil ihres Gebrauchs auf einer frühen Sprachstufe, die den Ausdruck des Seins noch nicht von dem des Sollens unterschied; diese Verwendungsweise ist vom Nominalsatz und der Adjektivkonjugation auf das fientische Verb übertragen worden, wo nun auch die aktivische Afformativkonjugation statt der präterital-indikativischen eine intemporal-jussivische Bedeutung annahm.

Jussivisch ist auch das Perfectum *wntn* „und er möge geben“.

2. Formgeschichtlich gehört auch die 8. Inschrift von Kuntillet ʿAğrūd zum performativischen Sprachvorgang des Segnens – wenn auch nicht mittels formelhafter Wendungen. Sprache ist darin ganz unmittelbar Ersatz unterlassener Handlungen: sie betrifft nicht lediglich Begriffe und Vorstellungen, die wir von der Welt bilden, sondern soll unmittelbar auf die von ihr bezeichneten Gegenstände wirken. Daß so die Populärsprache als Vehikel einer freilich bis heute lebendigen archaisch-religiö-

<sup>124</sup> SEL 1 (Anm. 2) 126.

<sup>125</sup> Ähnlich muß man, falls der Text nicht gestört ist, das Subjekt zu *haššō<sup>2a</sup> pîm* oder *haššâ-pîm* und *jaṭṭû* Am 2,7a aus dem Suffix *-ām* in ʿ*al-mikrām* V. 6b entnehmen; die Beispiele lassen sich vermehren.

<sup>126</sup> Vgl. Vf., Eblaitische Konjugation in Personennamen und Kontexten. Beobachtungen zu Morphologie und Pragmatik, in: L. Cagni (ed.); Ebla 1975-1985. Dieci anni di studi linguistici e filologici (Istituto universitario orientale. Dipartimento di studi asiatici, Series minor XXVII), Neapel 1987, 101-122, bes. 102f.

<sup>127</sup> Vgl. Vf., *Aula Orientalis* (Anm. 122), 121.

<sup>128</sup> Vgl. schon H. Bauer, *Die Tempora im Semitischen*, 1910, 40.

<sup>129</sup> Vgl. zum Äthiopischen A. Dillmann, *Grammatik der äthiopischen Sprache*, 1899, § 199e; Brockelmann-VG II § 16b. Zum Syrischen vgl. C. Brockelmann, *Syrische Grammatik*, <sup>11</sup>1968, § 208.

<sup>130</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden außer meinen in Anm. 122 zitierten Arbeiten auch: Vf., *Die Konjugation von Nomina im Althebräischen*, ZAW 96, 1984, 245-263.

sen Praxis gebraucht wird, liegt auf der Hand. Nicht mehr archaisch dagegen ist ein Sprachverständnis, wonach das Signifikat der Sprache nicht die Wirklichkeit (Referenz), sondern eben nur die Begriffe und Vorstellungen sind, die der Sprecher und der Hörer mittels Sprache bilden<sup>131</sup>: kontingenzbewältigend etwa kann darum die Sprache nur als ein Akt der Wirklichkeitsassimilation seitens ihrer Teilnehmer im Kommunikationsprozeß<sup>132</sup>, nicht im Blick auf die Wirklichkeit an sich wirken; selbst die sprachliche Unterscheidung von Sein und Sollen ist dabei ein Vorgang kollektiver Subjektivität (vgl. II 9).

3. Anders als bei den Segensformeln mit *brk* „Segensträger (sei)“ und *brkt* „ich segne (hiermit)“ in der 1. bzw. 5. und 6. Inschrift von Kuntillet ʿAğrūd, wo die Gottheit als Segensquelle durch ein Adverbial mit *l-* (auctoris) bezeichnet wird, aber ebenso wie in Z. 7ff. der 6. Inschrift (vgl. II 6) erscheint der göttliche Segensspender hier als Subjekt eines Verbalsatzes<sup>133</sup>: auf der Ebene des Sprechens bleibt es der Mensch, der – mit der Gottheit als Mittelsursache – segnet; auf der Ebene des Gesprochenen aber mag so die Aktivität des Gottes deutlicher zur Sprache kommen. Im Akkadischen scheint diese Formulierungsweise bei weitem den Vorzug zu genießen, etwa in der seit altbabylonischer Zeit gebrauchten Wendung GN *libal-liṭka* „GN möge dich am Leben erhalten“ u.ä.<sup>134</sup> oder in der zu späterer Zeit häufigen Formel GN *u GN ana bēlīja likrubū* „GN und GN mögen meinen Herrn seg-

<sup>131</sup> Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, daß die Unterscheidung von Signifikanten (σημαίνοντα), Signifikaten (σημαινόμενα) und Referenz auf den Stoiker Zenon zurückgeht: die Signifikate seien nur etwas Ausgesagtes (λεκτόν), das seine Geltung lediglich innerhalb des sprachlichen Systems, nach dessen Regelsystem beanspruchen kann; nur das sprachliche System, nicht eine Ordnung der Dinge selbst sei an den Regeln der Logik zu messen. So gewinnt die Sprache um ihrer selbst willen Interesse (vgl. M. Pohlenz, Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa [Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen, phil.-hist. Kl., N. F. Fachgruppe 1: Nachrichten aus der Altertumswissenschaft 3: 1938-39], 1939, 151-198, bes. 157f.163; Ders., Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung [I], 1948, 39); die im Mittelalter und in der frühen Neuzeit diskutierte Frage nach einer Wahrheit der Dinge, d.h. einer Realadäquanz auch der Logik, erscheint schon hier, nicht erst durch I. Kant als um ihren Gegenstand gebracht (vgl. Vf., Wirklichkeitswahrnehmung [Anm. 23], 268-270.305-307).

<sup>132</sup> „Segen“ gehört zu den Begriffen, die schon als solche einen Wahrheitsanspruch erheben – wie etwa der Begriff „Glück“ und andere Begriffe, die synthetische Urteile und vor allem Werturteile implizieren; ersteres gilt von den Oberbegriffen wie etwa „Säugetier“, letzteres in besonderem Maße von dem Begriff „Wahrheit“. Wahrheit oder Unwahrheit läge nicht erst in einem Urteil über Segen oder Glück: wer die Begriffe „Segen“ oder „Glück“ auch nur im abgeschwächtesten Sinne assertorisch gebraucht, setzt voraus, daß es so etwas gibt; selbst fragender oder verneinender Gebrauch geht davon aus, daß, wenn schon nicht das Begriffene, so doch die Begriffe subjektiver Kontingenzbewältigung dienen oder doch wenigstens einmal gedient haben, so daß an die Stelle einer objektiven Wahrheit unterhalb der Satzebene immer noch eine subjektive, genauer: funktionale tritt.

<sup>133</sup> Zu Nominal- und Verbalsätzen mit dem Subjekt der segnenden Gottheit vgl. Vf., Ursprünge (Anm. 12), 138-140.

<sup>134</sup> Salonen, aaO. (Anm. 18) 14.20ff., zu den späteren Perioden passim; S. 17-19.58f.82-85 finden sich Aufzählungen der in solchen Grußformeln gebrauchten Götternamen.

nen<sup>135</sup>. Mit der adverbialen Nennung der segnenden Gottheit wie *l̄JHWH* sind allenfalls Wendungen wie (*ina*) *maḥar* GN *akrub* „vor GN segne ich (hiermit)“ und die Verwendung von *ina pani* GN, d.h. vor dem betr. Gottesbild<sup>136</sup>, zu vergleichen.

## VI. Anhang: Hymnisches

Daß die 4. Inschrift von Kuntilet *°Ağrūd*<sup>137</sup>, in der der Gottesname *jwhw* nicht vorkommt, von einem Israeliten stammt, ist unwahrscheinlich; ob es sich um Althebräisch oder Phönizisch handelt, ist nicht zu entscheiden und vielleicht angesichts des Alters und der Kürze des Textes zu fragen nicht einmal sinnvoll. Der Stil der Inschrift ist hymnisch, woraus natürlich nicht auf den Charakter der Stätte von Kuntilet *°Ağrūd* als Heiligtum geschlossen werden kann<sup>138</sup>; es handelt sich freilich nur um die Aneinanderreihung von Wendungen, wie sie auch in Hymnen vorkommen.

Die Epiphanie Els in Z. 1 erinnert an Epiphanieschilderungen JHWHs, wie wir sie aus Dtn 33,2; Ri 5,4f; Am 1,2; Mi 1,3f.; Hab 3,3; Ps 68,8f. (vgl. Jes 60,2; 63,19) u.a. kennen: *wbzzrh ... ?l wjmsn hrm* „als El ... aufschien, zerflossen die Berge“. *zrh* „aufscheinen“ muß sich, wie die überwiegende Zahl der biblischen Belege zeigt, ursprünglich auf den Sonnenaufgang bezogen haben<sup>139</sup>. Dem entspricht der Tatbestand, daß die biblischen Epiphanieschilderungen formal den Schilderungen eines als Auszug dargestellten Aufgangs astraler babylonischer Götter, etwa in Hymnen auf Šamaš (IV R 17, Z.1-14; V R 50+51, Z.1ff.; K. 2769+3025, Z.3ff.) oder Sîn (CT XV 17, Z.5ff.), ähnlich sind<sup>140</sup>. Freilich überwiegt in der Bibel die Anschauung einer Gewitter- und Vulkanepiphanie; daß daneben das Siderische nicht ganz verschwunden ist, zeigt der Gebrauch von *zrh* für die Jahweepiphanie Dtn 33,2; Jes 60,2, wobei aber schon die Bezeichnung der Ausgangsorte des aufscheinenden Gottes Dtn 33,2αβγ<sup>141</sup> den siderischen Vorstellungsrahmen sprengt. – Daß beim Er-

<sup>135</sup> Salonen, aaO. (Anm. 18) 86.94ff.

<sup>136</sup> Salonen, aaO. (Anm. 18) 31 (Nr. 13.15).33 (Nr. 21.22).35 (Nr. 23.24).36/7 (Nr. 27).39-41 (Nr. 34-39) u.ö.; CAD s.v. *karābu* 3:2; zu ähnlichen ägyptischen Formeln Couroyer, aaO. (Anm. 2) 583.

<sup>137</sup> Transkription nach: Weinfeld, SEL 1 (Anm. 2), 126.

<sup>138</sup> An ein „religious centre from the time of the Judaean monarchy“ dachte Meshel; vgl. S. 18 mit Anm. 10. Vermittelnd ist die Ansicht H. Weipperts, aaO. (Anm. 40) 618: „Die Bauten, die etwa während 850-750 v. Chr. auf der *Kuntilet °Ağrūd* standen, haben Reisende wohl nicht nur als Wegstation, sondern auch als Pilgerheiligtum aufgesucht.“

<sup>139</sup> Vgl. F. Schnutenhaus, Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament, ZAW 76, 1964, 1-22, bes. 9; danach KBL<sup>3</sup> s.v. *ZRH* I qal.

<sup>140</sup> Vgl. schon A. Schollmeyer, Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 1.Erg.bd.), 1912 (hier Nr. 2, 1 und 10), und F. Stummer, Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau der alttestamentlichen Psalmen (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 11 I/II), 1922, bes. 34-68, der auf den formgeschichtlichen Zusammenhang zwischen den Herrlichkeitsschilderungen babylonischer Astralgötter und den Schilderungen der Epiphanie JHWHs bis hin zu syntaktischen Entsprechungen in Ri 5,4f.; Ps 68,8f. m.W. zum ersten Male aufmerksam gemacht hat.

<sup>141</sup> Zu V.2aδ, den letzten drei Wörtern vor dem *Atnah*, vgl. den in Anm. 58 referierten Konjekturvorschlag Nybergs.

scheinen des Gottes die Berge „zerfließen“, wobei wir *wjmsn* nach dem infinitivischen Temporaladverbial *bzrh* als das eher literarische Imperfectum consecutivum deuten<sup>142</sup>, sagt mit niph *MSS* auch Mi 1,4 aus; an ein Zerfließen oder Versinken der Berge ist auch bei *nāz<sup>c</sup>lū* Ri 5,5 gedacht<sup>143</sup>. Auch hierin hat der biblische JHWH den El<sup>144</sup> unserer Inschrift abgelöst.

Wie JHWHs Gewitterepiphanie oft mit seinem kriegerischen Eingreifen verbunden ist, etwa indem er metereologische Phänomene als Waffen gegen seine und Israels Feinde einsetzt (vgl. Ri 5,4f. mit V. 20<sup>145</sup>), so wird in Z. 2 Ba<sup>c</sup>1 „am Kriegstag“, d.h. offenbar wegen seines kriegerischen Eingreifens gepriesen, während Z. 3 wieder El mit dem Kriegstag verbindet: *brk b<sup>c</sup>l bjm mlh[mh] lšm ʔl bjm mlh[mh]* „gelobt sei Ba<sup>c</sup>1 am Kriegstag um des Namens Els willen (?)<sup>146</sup> am Kriegstag“; vgl. o. II 3. – Zum kriegerischen Charakter Ba<sup>c</sup>1s, der dabei das Wetter im Kampf gegen andere Götter einsetzt, ist KTU 1.4 VII 27ff. zu vergleichen, dazu für Hadads Funktion als Gewittergott der bekannte akkadische Hymnus IV R 28, Nr. 2, dem allerdings kriegerische Motive fehlen<sup>147</sup>. Zum kriegerischen Charakter eines offenbar wildstier-

<sup>142</sup> Dem Imperfectum consecutivum entsprechen syntaktisch die den Subjekten nachgestellten Affirmativkonjugationen in Ri 5,4f.; Ps 68,8f. Ob es sich bei <-n> in *wjmsn* um Nūn energicum oder Nūn paragogicum handelt, läßt sich nicht exakt entscheiden: da Nūn paragogicum statisch eher der Langform der Präformativkonjugation ohne Copula *w<sup>c</sup>* zugehört, wie die umfassende Untersuchung von J. Hoftijzer (The Function and Use of the Imperfect Forms with Nun Paragogicum in Classical Hebrew [Studia Semitica Neerlandia 21], 1985, 2-4 u.ö.) wieder bekräftigt, ist ersteres wahrscheinlicher; wir hätten dann ein weiteres Beispiel für alten Modus energicus ohne nachfolgendes Suffix vor uns (vgl. *tšlhnh* Ri 5,26 u.ä.; B.K. Waltke – M. O'Connor, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 1990, 517<sup>63</sup> [Lit.]). Wie berechtigt der Terminus „energicus“ dabei ist, der eine semantische Entscheidung impliziert, wäre weiter zu fragen; vgl. R. J. Williams, *Energic Verbal Forms in Hebrew*, in: J.W. Wevers – D.B. Redford [edd.], *Studies on the Ancient Palestinian World, Presented to Professor F.V. Winnett* (Toronto Semitic Texts and Studies 2), 1972, 75-85, bes. 84f.

<sup>143</sup> Vgl. KBL<sup>3</sup> s.v. *NZL*, wo „rieseln, fließen“ als Hauptbedeutung angegeben ist.

<sup>144</sup> Warum Weinfeld, der in SEL 1 (Anm. 2), 126, beide Stellen zitiert, das zweifache ʔl der Inschrift appellativ mit „God“ übersetzt, weiß ich nicht; ʔl ist wie *b<sup>c</sup>l* Z. 2 eher Eigenname, worauf allerdings die Großschreibung in Meshels Übersetzung hinweist.

<sup>145</sup> Zum überlieferungsgeschichtlichen Verhältnis von V. 19-22 zu 4f. vgl. Vf., Der Aufbau des Deboraliedes, VT 16, 1966, 446-459, bes. 448f.454f.: erst waren es die Sterne, nun ist es JHWH, der einen (Gewitter-)Regen sendet, durch den Sisera offenbar zum Umkehren gezwungen wurde.

<sup>146</sup> Vgl. die in ähnlichem Zusammenhang, nämlich in bezug auf ein Rettungshandeln JHWHs vor Feinden, gebrauchte Wendung *l<sup>c</sup>šrth* „um seiner Aschera willen“ in Z. 3 der 3. Inschrift von Hīrbet el Qōm; dazu S. 43 mit Anm. 115 und 116. In Z. 3 der 4. Inschrift von Kuntillet ʿAğrūd wird *lšm ʔl* offenbar ähnlich gebraucht wie später die nachdeuteronomische Wendung *l<sup>c</sup>maʿan š<sup>c</sup>mi* „um meines Namens willen“ u.ä. im Hebräischen. Im übrigen bestätigen beide Belege die zur semantischen Bestimmung von *l<sup>c</sup>*- und *b<sup>c</sup>*- von E. Jenni erhobene methodische Forderung, „daß immer beide in Relation gesetzte Größen berücksichtigt werden, nicht nur das von der Präposition abhängige Nomen“; „Gehe hin in Frieden (*lšlwm / bšlwm*)!“ ZAH 1, 1988, 40-46, bes. 41.

<sup>147</sup> Vgl. J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), 1965, 79; Vf., *Ursprünge* (Anm. 12), 20. Ein eindruckliches babylonisches Beispiel für eine kriegerische Geschichtsintervention, bei der eine Mehrzahl assyrischer Götter allerlei metereologische Erscheinungen im Kampf des Assyrerkönigs gegen den Kassitenkönig

haften El, der danach Israel aus Ägypten geführt hat, vgl. Num 24,8 > 23,22; neben ihm ist JHWH – in einem religionsgeschichtlichen Intermedium (?) – auf die Rolle dessen reduziert, der eine Flußoase mit kostbaren Bäumen bepflanzt Num 24,6b (vgl. Gen 2,8, ferner Ps 104,16).

Die Konkurrenz Ba<sup>l</sup>s und Els „am Kriegstag“ nach Inschrift 4 von Kuntillet <sup>c</sup>Ağrūd bezeichnet danach, insbesondere wenn zwischen Z. 1 einerseits und Z. 2 und 3 andererseits ein Zusammenhang besteht, das Stadium, in dem Ba<sup>l</sup> den älteren El in der Rolle des epiphanen Gewitter- und Kriegsgottes abzulösen im Begriff ist. Leider wird nicht anschaulich, welche Beziehung zwischen dem Kriegshandeln Ba<sup>l</sup>s (Z. 2) und dem Els (3) durch den Ausdruck *lšm* „um des Namens willen (?)“ hergestellt wird: muß Ba<sup>l</sup> schon für einen deus otiosus wirksam werden? Num 24,6,8 setzt dagegen voraus, daß JHWH, der in den o.g. Epiphanien die Rolle Ba<sup>l</sup>s übernimmt, den „Stier“ El noch nicht aus seiner geschichtlich-kriegerischen Funktion verdrängt hat. Wie auch immer: in Inschrift 4 von Kuntillet <sup>c</sup>Ağrūd wird offenbar El, obwohl auch dessen Epiphanie (Z. 1) „am Kriegstag“ (3) geschieht, nach Z. 2 von einem kriegerischen Ba<sup>l</sup>, nicht von JHWH in einen Schatten gestellt, der im übrigen dem kanaanäischen Ba<sup>l</sup> dem Typ nach ähnlich oder ähnlich geworden ist<sup>148</sup>.

## VII. Kolloquialsprachliche Merkmale der Texte; linguistische Folgerungen

Das zugestandenermaßen beschränkte Material, dessen Auflistung lediglich auf ein bislang wenig erörtertes Problem aufmerksam machen will, ließ folgende kolloquialsprachliche Merkmale erkennen, die sich z. T. mit volksreligiösen Sprechakten und Vorstellungen verbinden; wir weiten die Deutung des jetzt auf das Wesentlichste reduzierten Befundes dabei zugleich noch ein wenig aus.

- Kurze formelhafte Nominalsätze wie *b(ā)r(ū)k* PN I<sup>c</sup>-GN, die freilich vielfältig beheimatet sein werden, und das „Perfekt im Koinzidenzfall“ *b(ē)r(a)kt(ī) (šl<sup>o</sup>hit)* als Paradigma der Situationsgebundenheit der Umgangssprache werden einmal kolloquialsprachlich gebraucht gewesen sein, ehe sie literarisch u.ä. wurden<sup>149</sup>. Beide Wendungen dienen der wortmagischen Übermittlung von Segenskräften, wie sie offenbar alltäglich geschah; insbesondere in dem zitierten Nominalsatz

Kaštīlīš IV einsetzen, ist hingegen der Anfang des Tukulti-Ninurta-Epos; E. Ebeling, Bruchstücke eines politischen Propagandagedichts aus einer assyrischen Kanzlei (MAOG 12,2), 1938; vgl. W. G. Lambert, AfO 18, 1957/8, 38ff.

<sup>148</sup> Daß JHWH „von Hause aus eine Gottheit des Hadad-Typus gewesen ist“, setzt M. Weipert (Synkretismus [Anm. 6], 157f.) voraus. Die Frage ist, ob die Vulkan- und die Gewitterepiphanie ursprünglich zusammengehören, was C. Westermann (Das Loben Gottes in den Psalmen, 1953, 70f.) seinerzeit bestritten hatte; gehört zu JHWH ursprünglich die mit dem Sinai verbundene Vulkanepiphanie, so könnte ihm die Gewitterepiphanie nachträglich zuge wachsen sein.

<sup>149</sup> Umgekehrt scheinen Konsekutivtempora vorwiegend einer literarischen Sprache anzugehören; vgl. Segal, aaO. (Anm. 9) § 157, der umgekehrt den Gebrauch der einfachen Tempora statt der Konsekutivtempora der Umgangssprache (popular speech), nicht allein aramäischem Fremdeinfluß zuschrieb. Vgl. Anm. 9.

sind Indikativ und Jussiv, d.h. assertorische und kreatorisches Funktion, noch nicht voneinander geschieden.

- Auf einer ursprünglichen Ungetrenntheit des Ausdrucks des Seins und des Sollens beruht auch der ebenfalls atavistisch-umgangssprachliche (magische) Jussivgebrauch der Afformativkonjugation in Segenssprüchen.
- In fest geprägten Alltagssprachlichen Wendungen wie dem Nominalsatz  $h^{(a)}\xi(\bar{a})l(\hat{o})m$  + Nominativ liegt eine Schwäche der syntaktischen Verknüpfung vor, die gleichermaßen einen umgangssprachlich konservierten Atavismus darstellen mag<sup>150</sup>; in solchen Wendungen verhalten sich Frage und Antwort syntaktisch reziprok.
- Da die Mittel syntaktischer Verknüpfung in der Umgangssprache ohnehin wenig variabel sind, wird insbesondere  $w^{(c)}$ - „und“ vielfältig verwendet: etwa zur Weiterführung eines Gesprächsbeitrags durch eine Frage, als Prädikatsanzeiger oder zum relativischen (dabei auch begründenden) Anschluß.
- Zum Formelgut für die Weiterführung eines Gesprächsbeitrags, speziell bei der mündlichen Botschaftsübermittlung und von daher im Briefformular, gehört auch  $w^{(c)} \text{ } ^c(a)t(t\bar{a})$  „und nun“.
- Weit zurück in die primitivsten Anfänge des Sprechens reichen die Einwortsätze (Holophrasen) mit ihrer oft stark emotionalen Tönung.
- Aus dem Altsemitischen in Umgangssprachen eingegangen mag die Voranstellung des Subjekts vor das Prädikat in Verbalsätzen sein.
- Pragmatisch ist für die Kolloquialsprache der geringe Abstand zwischen Sprechsituation und mitgeteiltem Inhalt charakteristisch, da Sprechen und Denken hier noch in geringerem Maße die Unterbrechung eines interaktionellen Handlungskontinuums darstellen. Dagegen ist das magische Sprechen ein erster Versuch, Handlungen durch Sprache nicht nur zu unterbrechen, sondern zu ersetzen; dessen Unzulänglichkeit besteht darin, daß das Wort als unmittelbar an der Wirklichkeit (Referenz) wirksam gedacht wird.

Aus dem Dargestellten sind folgende linguistische Folgerungen zu ziehen:

- Gegen eine überzogene Synchronie in der Sprachbetrachtung ist u.a. auf die gleichzeitige Multiplizität verschiedener Ausprägungen der gleichen Sprache als Literatursprache mit ihren je spezifischen Gattungsideomen einerseits und der einem weniger wirksamen kulturellen Filter unterliegenden Kolloquialsprache mit ihren Atavismen (redundanten Fossilien und dysfunktionellen Rudimen-

---

<sup>150</sup> Hierher gehört auch die in Anm. 112 bemerkte geringe Unterscheidung von direktem und indirektem Objekt.

ten)<sup>151</sup> und Neologismen andererseits, dazu auf deren Nähe zu Dialekten u.ä. zu verweisen; solche Ausprägungen der gleichen Sprache unterliegen einer wechselseitigen Interferenz, die eine strenge Systemkohärenz der Gesamtsprache wie ihrer Sonderbildungen ausschließt<sup>152</sup>.

- Eine solche Interferenz widerlegt auch die Voraussetzung einer geradlinigen Evolution der Gesamtsprache und ihrer Einzelausprägungen; neben der Evolution gibt es – wie in der organischen Natur – zeitweise rückschreitende „Involutionen“. Offenbar verfügt jede Gesamtsprache in ihren Einzelausprägungen, abgesehen vom ständigen kontaktsprachlichen Einfluß, über einen Vorrat latenter Strukturen von labiler Plastizität, aus dem je nach Bedeutungsbedarf abgerufen wird, wobei das bislang Unregelmäßige durch funktionellen Erfolg zur Regel werden kann.
- Eine pragmatische Sprachbetrachtung, die Sprechen und Denken und die von ihnen geleistete Wirklichkeitsassimilation als Teile eines interaktionellen Handlungskontinuums versteht, das sie gleichzeitig unterbricht, mündet in eine humanbiologische Verhaltenswissenschaft, die den letzten Horizont etwa für die beobachtete Indikativ-Jussiv-Ambiguität oder für die dem Sprechen zugeschriebene magische Wirkung u.a. bildet; Sprachwissenschaft wird, wenn es gelingt, verschiedene Sprachfamilien und -stämme in die Untersuchung einzubeziehen, auf diese Weise zum Bindeglied zwischen Geistes- und Naturwissenschaft.

#### *Zusammenfassung (abstract):*

Der Artikel untersucht die Inschriften von Kuntillet ʿAğrūd und die 3. Inschrift von Ĥirbet el-Qōm nach kolloquialsprachlichen Merkmalen und Elementen einer volkstümlichen Religiosität in früh-vorexilischer Zeit. An einem begrenzten, daher gründlicher zu erarbeitenden Materialbefund soll nicht nur ein neues philologisch-linguistisches Problemfeld erschlossen werden, sondern zugleich an wenigen Paradigmen der Zusammenhang von Alltagssprachlicher Syntax und umgangssprachlichen Sprechakten, mit denen sich spezifische religiöse Vorstellungen verbinden, erörtert werden. Darüber hinaus will die Arbeit eine philologische und religionsgeschichtliche Exegese der genannten Texte und eine linguistische Analyse der in ihnen gegenwärtigen religiösen Vorgänge, insbesondere des Segnens und Grüßens, bieten. U.a. wird bekräftigt, daß sich *lʿšrth* nicht auf das aus dem Alten Testament bekannte Kultobjekt, sondern – schwerpunktmäßig zumindest – auf die Göttin Aschera bezieht.

#### *Anschrift des Autors:*

*Prof. Dr. H.-P. Müller, Rockbusch 36, D-4400 Münster, Bundesrepublik Deutschland*

<sup>151</sup> Zum Charakter von Atavismen als redundanten Fossilien und dysfunktionellen Rudimenten vgl. Vf., Zur Theorie der historisch vergleichenden Grammatik, dargestellt am sprachgeschichtlichen Kontext des Althebräischen, demnächst in FS W. Leslau.

<sup>152</sup> So können einzelne bislang als Spezimen des mittelhebräischen Systems angesehene Merkmale, wie die in Anm. 9 erwähnte Pl.-mask.-Endung */-în/*, was die Umgangssprachen angeht, früher zu datieren sein.