

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 35 (1979)
Heft: 1

Artikel: Wer zerstörte Sodom?
Autor: Keel, Othmar
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878471>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Wer zerstörte Sodom?

Auch wenn es dem Fachexegeten wenig Freude macht, so kommt er an der Tatsache nicht vorbei, dass die Auslegungen alttestamentlicher Texte durch E. von Däniken heute von weit mehr Zeitgenossen zur Kenntnis genommen werden als selbst diejenigen der meist gelesenen Fachkollegen, etwa eines G. von Rad. So betrachtet bedeutet ein Blick auf diese Auslegungen einen Ausflug aus dem fachlichen Elfenbeinturm. Ein solcher Spaziergang unters Volk kann, abgesehen vom Wert, den der Kontakt mit der Masse als demokratische Übung an sich schon hat, gelegentlich auch fachlichen Nutzen bringen.

1.

In seinem ersten, 1968 erschienenen Buch sinniert E. von Däniken, nachdem er über Gen. 19, 1–22 kurz referiert hat:¹

«Unzweifelhaft ist nach dieser Berichterstattung, dass die beiden Fremden, die 'Engel', über eine den Bewohnern unbekannt Macht verfügten. Nachdenklich stimmt auch der suggestive Zwang, die Eile, mit denen sie die Familie Lot antrieben. Als Vater Lot zögerte, zerrten sie ihn an den Händen fort. Es muss um Minuten gegangen sein. Lot soll, so befahlen sie, ins Gebirge gehen und sich nicht umdrehen . . . Was eigentlich geschah in Sodom? Man kann sich nicht vorstellen, dass der allmächtige Gott an irgendeinen Zeitplan gebunden ist. Warum also diese Hast seiner 'Engel'? Oder war die Vernichtung der Stadt doch von irgendeiner Macht auf die Minute festgelegt? Hatte das count down bereits begonnen und wussten die 'Engel' davon? . . . Weshalb sollte sie (sc. die Familie Lot) partout ins Gebirge gehen? Und warum, um alles in der Welt, sollte sie sich nicht einmal mehr umblicken dürfen?»

Für E. von Däniken ist es klar, dass Sodom durch eine *Kernexplosion* zerstört wurde. Die Felswände sollten Lot vor den Strahlen schützen. «Lots Weib drehte sich um und starrte genau in die Atomsonne. Niemand wundert es mehr, dass sie auf der Stelle tot zusammenbrach».²

Selbst wenn von Dänikens Prämisse einer Anwesenheit ausserirdischer Lebewesen mit hochentwickelter Technologie bewiesen wäre, steht der Text seiner Deutung in manchem entgegen. So befindet sich Lot zur Zeit der Katastrophe nicht im schützenden Gebirge, sondern in einem nahegelegenen Städtchen, und seine Frau wird (durch den Atomblitz) nicht getötet, sondern in eine Salzsäule verwandelt. Was die phantasievolle Technisierung der alten Geschichte betrifft, so stehen

¹ E. von Däniken, *Erinnerungen an die Zukunft. Ungelöste Rätsel der Vergangenheit* (1968), zitiert nach der Taschenbuchausgabe (1971), S. 42 f.

² Von Däniken (A. 1), S. 43.

einzelne Fachkommentare von Däniken allerdings kaum viel nach.³ Zur Erklärung der Eile haben sie aber entschieden weniger beigetragen als er, und dabei handelt es sich doch um einen Zug, der von der Geschichte sowohl in ihrem Hauptstrang wie in dem von vielen wohl zu Recht als Nachtrag angesehenen Nebenstrang (Zoar-Mizar-Episode in Vs. 17–22) stark betont wird.⁴

Von den 17 Kommentaren, die ich konsultiert habe,⁵ versuchen nur drei die *Eile*, die den Auszug Lots charakterisiert, zu erklären. B. Jacob meint, die Verderbtheit der Sodomiter sei so offenbar, dass die Ausführung des Gerichts keinen Aufschub mehr dulde.⁶ H. Gunkel statuiert: «Das Werk der Zerstörung muss geschehen sein vor Aufgang der Sonne!»⁷, und J. Skinner doppelt nach: «The judgment must be accomplished by sunrise (23 f.); hence the urgency of the summons.»⁸ Jacob's etwas allgemeine Begründung dürfte richtig sehen, nur erklärt sie nicht, warum die Männer ausgerechnet beim ersten Aufscheinen der Morgenröte zu drängen beginnen und die Zerstörung mit dem Hervortreten der Sonne geschieht.⁹ Gunkel begründet die von ihm und Skinner vertretene Auffassung wie folgt:

«Die religiöse Voraussetzung ist, dass die Gottheit in der Nacht wirkt, ja an die Nacht gebunden ist: es entspricht das nach uralter Anschauung sowohl den Schauern der Nacht, die

³ So erläutert etwa O. Procksch, *Die Genesis* (1913), S. 125, Gen. 19, 26 mit folgenden Worten: «Während er (sc. Lot) mit äusserster Anstrengung den rettenden Punkt erreicht, wird sie (sc. Lots Frau) vom nachbrechenden Salzmeer erfasst und übergossen.» Diese Vermischung einer alten Verwandlungssage mit der geologischen Theorie vom sekundären Einbruch des seichten südlichen Teils des Toten Meers ist ähnlich hybrid wie die Verknüpfung der alten Sage mit interplanetarischen Raumfahrtphantasien.

⁴ Gen. 19, 15 'uṣ im Hif.; sonst nur noch in Jes. 22, 4. Vs. 16, wie Lot zögert, fassen die Männer ihn, seine Frau und seine Töchter kurzerhand am Arm und führen sie hinaus. Vs. 17 «Lauf um dein Leben, schau nicht hinter dich, bleibe nicht stehen.» Vs. 22 «Schnell (mahēr) rette dich dorthin».

⁵ J. Mercerus, *In Genesim Commentarius* (1598); E. F. C. Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum. Partis primae, Genesim et Exodum continentis*, 1 (1822); F. C. Keil, *Biblischer Kommentar über die Bücher Mose's, 1. Genesis und Exodus* (1861); F. Tuch, *Commentar über die Genesis* (21871); A. Dillmann, *Die Genesis, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch* (51886); F. Delitzsch, *Neuer Commentar über die Genesis* (1887); H. Holzinger, *Kurzer Handkommentar zum Alten Testament* (1898); H. Gunkel, *Genesis* (31910); J. Skinner, *Genesis* (1910); O. Procksch, *Die Genesis* (1913); E. König, *Die Genesis* (31925); P. Heinisch, *Das Buch Genesis* (1930); B. Jacob, *Das erste Buch der Tora* (1934); G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis* (1949, 91972); R. de Vaux, *La Genèse* (1951); H. Junker, *Das Buch Genesis* (1955); E. A. Speiser, *Genesis* (1964).

⁶ Jacob (A. 5), S. 457.

⁷ Gunkel (A. 5), S. 210.

⁸ Skinner (A. 5), S. 308.

⁹ Jacob (A. 5) lehnt die Auffassung von Procksch (A. 5), S. 123, mit Recht ab, die Tageszeiten würden vermerkt, um die Szenerie wirksam zu beleuchten, worin sich ein erwachender Natursinn ausspreche. Seine eigene Erklärung, es soll durch die Zeitangaben in Gen. 19, 15 und 23 (vgl. auch 19, 1 und 5) ähnlich wie in 15, 12 und 17 ein Zeitraum bemessen werden, innerhalb dessen etwas geschah (Jacob, S. 458), übersieht die inhaltliche Füllung, die Begriffe wie «Nacht», «Morgenrot», «Sonnenaufgang» im Alten Orient haben.

der Antike stark empfindet, und die er sich als Wirkung der umgehenden Gottheit deutet, ebenso wie dem Wesen der Gottheit selbst, die nur im Dunkel der Nacht sich offenbart, um so ihr ewiges Geheimnis zu wahren 15, 17; Ex 3, 24; 12, 29; Jdc 6, 38. 40; II Reg 19, 35; Jes 17, 14... Dieser Glaube erklärt sich ursprünglich aus dem Traumleben: wenn die Nacht vorbei ist und die Morgensonne scheint, hört auch der Traum auf, und die Geister des Traumes verlieren ihre Macht... Neben dieser Anschauung, wonach es Gottes Art ist, sich nächtens zu offenbaren, steht eine andere, wonach 'Licht das Kleid ist, das er anhat', und die Stätte, da er wohnt, Ps 104, 2; I Tim 6,16. Beide Anschauungen gehen auf die Einwirkung ganz verschiedener Religionen zurück; die zweite auf eine Licht-, oder genauer Sonnenreligion. Diese Anschauung ist in Israel, wie es scheint, die jüngere und in später Zeit die gang und gäbe.»¹⁰

Das ist alles richtig. Das dämonische Wesen, das Jakob am Jabbok überfällt, muss sich beim Aufscheinen der *Morgenröte* ('ālāh haš-šahar) zurückziehen (Gen. 32, 27). Während der nächtlichen Rast überfällt der unberechenbare Jahwe von Ex. 4, 24 Mose und sucht ihn zu töten; in der Nacht geht der Verderber (ham-mašhīt) um und schlägt die Erstgeburt der Ägypter.¹¹ In der Nacht geht der Todesengel durch das Lager der Assyrer vor Jerusalem (2. Kön. 19, 35; Jes. 37, 36; Jes. 17, 14).

Gunkel und Skinner übersehen aber seltsamerweise völlig, dass das Werk der Zerstörung in Gen. 19 nicht vor Sonnenaufgang vollendet ist, sondern mit Sonnenaufgang erst beginnt. Wir haben hier also keinen Beleg für das nächtliche Treiben dämonisch-zerstörerischer Mächte, sondern einen für das Gericht, das mit dem Aufgehen des Tagesgestirns verbunden ist.¹² Mesopotamische Bilder¹³ und Texte¹⁴ belegen die Vorstellung, dass Schamasch, wenn er aus den Bergen hervortritt, die Dämonen verjagt und die Verbrecher richtet. Ebenso erscheint der ägyptische Sonnengott bei seinem Aufgehen als Richter und Retter.¹⁵ Anklänge an diese Vor-

¹⁰ Gunkel (A. 5), S. 210 f.

¹¹ Bei J sind der mašhīt und Jahwe, der ihn gewähren lässt, noch deutlich unterschieden (vgl. Ex. 12, 23), bei P vollzieht Jahwe allein das Gericht; dazu O. Keel, Erwägungen zum Sitz im Leben des vormosaïschen Pascha: Zeits. at. Wiss. 84 (1972), 414–34, S. 421 f.

¹² Vielleicht gab es eine Version, nach der «die Männer» Sodom selber vernichtet haben (vgl. Vs. 13 «denn wir wollen diesen Ort vernichten») und als dämonische Mächte bei Beginn der Morgenröte verschwinden mussten. In der vorliegenden Fassung beginnt das Gericht in dem Moment, da die Sonne aufgeht. Der Einfluss der Sonnengott-Religion dürfte in Israel entgegen der Meinung Gunkels ebenso alt sein wie der einer nächtlich-dämonischen Gottheit.

¹³ O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen (21977), Abb. 53, 90a, 286; R. Boehmer, Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit (1965), S. 53. 79; Taf. XXVI Abb. 297, 301–307; Taf. XXVII Abb. 322; Taf. XXXVIII Abb. 461.

¹⁴ A. Schollmeyer, Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš (1912), S. 7. 37 f.; A. Gamper, Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament (1966), S. 76–84. Mit dem Hinweis «Die Sonne geht auf» werden auf einem Amulett-Täfelchen von Arslan Tasch Dämonen vertrieben, W. Röllig, Neue Ephemeris für semitische Epigraphik, 2 (1974), S. 19, Z. 26.

¹⁵ J. Spiegel, Der Sonnengott in der Barke als Richter: Mitteil. des Deut. Inst. f. ägypt. Altertumskunde in Kairo, 8 (1939), S. 201–203; zur Geschichte vom Gericht des Sonnengottes über die Menschen, das beinahe zu deren Vernichtung geführt hätte, A. Erman, Die Literatur der Ägypter (1923), S. 77–79, = J. B. Pritchard, Anc. Near East Texts (1955), S. 10 f.

stellung finden sich im Alten Testament auch ausserhalb von Gen. 19. So richtet Jahwe an Ijob die rhetorische Frage:

«Hast du, seit du lebst, dem Morgen befohlen,
dem Frührot¹⁶ seinen Platz angewiesen,
damit es die Erde an ihren Zipfeln packe,
so dass die Verbrecher von ihr abgeschüttelt werden . . . ,
so dass den Verbrechern ihr Licht entzogen¹⁷
und der ausgereckte Arm zerbrochen wird?» (Ijob 38, 12 f. 15).

Von Jahwe wird gesagt, dass er jeden Morgen sein Recht gewährt, wie das Licht, das nicht ausbleibt (Zef. 3, 5; vgl. Hos. 6, 5). «Licht» könnte hier wie in Ijob 31, 26 direkt eine Bezeichnung für šāmāš sein, dessen Funktion Jahwe wahrnimmt.¹⁸

Praktisch alle Ausleger sind sich darin einig, dass der Vers Gen. 19, 23 überladen ist, wo es heisst: «Haš-šāmāš ging über der Erde auf . . . und Jahwe liess auf Sodom . . . Schwefel und Feuer regnen von Jahwe, vom Himmel her.» Jahwe erscheint hier auch gar betont. Das doppelte «Jahwe» verwischt jetzt die Bedeutung, die *der Sonnengott* ursprünglich in dieser Geschichte gehabt hat. Wenn das Gericht ursprünglich von ihm ausging, versteht man, dass die Boten beim Erscheinen des Frührots zu drängen beginnen, denn der Sonnengott straft, wie gezeigt, bei seinem Eintritt in die Welt die Verbrechen, die während der Nacht, während seiner Abwesenheit, begangen worden sind. Die Einsicht, dass ursprünglich nicht Jahwe, sondern šāmāš vom Himmel her Schwefel und Feuer auf Sodom regnen liess, erklärt nicht nur die mit dem Frührot einsetzende Hast, sondern wirft auch Licht auf ein weiteres Problem.

2.

Die Frage, *wer Sodom zerstört* habe, hat die gelehrte Welt bis anhin kaum beschäftigt. Hingegen ist viel Forschungs- und Denkarbeit auf die Beantwortung der Frage verwendet worden, *wodurch* Sodom und seine Schwesterstädte zerstört worden seien. Der Text in Gen. 19 ist, wie schon Mercerius (1598) bemerkt hat, von grosser Schlichtheit und lässt so weiten Raum für allerhand Spekulationen.¹⁹

¹⁶ L. Köhler, *Die Morgenröte im Alten Testament*: Zs. alt. Wiss. 44 (1926), S. 56–59.

¹⁷ Zur Nacht als «Licht der Verbrecher» vgl. Ijob 24, 13–17, bes. V. 17.

¹⁸ Zum Gericht am Morgen J. Ziegler, *Die Hilfe Gottes «am Morgen»*: Alttest. Studien F. Nötscher zum 60. Geburtstag, = Bonner bibl. Beitr., 1 (1950), S. 285 f. Dass an verschiedenen Stellen Sonnengott-Vorstellungen im Hintergrund stehen könnten, fasst J. Ziegler – im Zuge des damals im allgemeinen und bei Katholiken im besonderen herrschenden Misstrauens der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise gegenüber – nicht ins Auge. Nicht einmal bei Mal. 3, 20 wird die geflügelte Sonne auf das von Ägypten ausgegangene Motiv der geflügelten Sonnenscheibe zurückgeführt, Ziegler, S. 285.

¹⁹ Mercerius (A. 5), S. 360 col. II § E: «Paucis quidem verbis Moses tam horribile Dei iudicium exponit et describit, sed tamen illustribus, alioqui simpliciter more suo, ut plus cogitandum et meditandum lectoribus relinquat, ubi de causis excidij abundè esset locutus.»

Im Gespräch zwischen Gott und Abraham und dann wieder in der eigentlichen Geschichte vom Untergang ist vom Wegraffen (sph) die Rede (Gen. 18, 23 f.; 19, 15. 17). Ebenso vag wird vom Töten (hif. von mwt) der Gerechten und Unge-rechten (Gen. 18, 23) bzw. vom Unheil gesprochen, das sich an Lot heften könnte (Gen. 19, 19). Bei diesen Wendungen sind das Objekt des vernichtenden Tuns Menschen.

Beim Terminus «verwüsten» (šht im hif. bzw. einmal im pi.) ist das Objekt hin-gegen die «Stadt» bzw. der «Ort» (Gen. 18, 28. 31 f.; 19, 13 f. 29). šht im hif. be-deutet nicht selten die Zerstörung, die Verwüstung einer Gegend im wörtlichen Sinn. Als Subjekte bzw. Mittel dieser Ver-wüstung erscheinen ganz verschiedene Grössen.²⁰

Der eigentliche terminus technicus der Zerstörung Sodoms ist aber hpk bzw. das Substantiv hpkh oder mhpkh. In Gen. 19 erscheint die Wurzel nur 4mal (19, 21. 25; zweimal in Vs. 29, der zu P gehört). Sie beherrscht aber die sonstige Über-lieferung von der Zerstörung Sodoms (Deut. 29, 22; Amos 4, 11; Jes. 13, 19; Jer. 20, 16; 49, 18; 50, 40).²¹ Th. Nöldeke wollte darin ein Stück ältester Volksüber-lieferung sehen. Das erhelle u. a. daraus, dass hpk seiner eigentlichen Bedeutung nach gar nicht zu der Erzählung des Jehovisten passe, wonach die Zerstörung durch Feuer geschehe.²² Dagegen hat B. Jacob eingewandt: «hpk ist nicht örtlich zu verstehen: so umdrehen, dass das Oberste zu unterst kommt wie bei einem Erd-beben, sondern umwandeln, in den früheren, umgekehrten Zustand versetzen . . . Die Städte werden zur uranfänglichen Wüstenei, da nichts sprosst und kein Mensch die adama bebaute.»²³ Nöldeke scheint aber gar nicht an ein Erdbeben gedacht zu haben. Er schliesst seine Anmerkung mit dem Satz: «Die Grundschrift²⁴ hat nichts Genaueres über die Art der Vernichtung.»²⁵ Der Gegensatz bestand für ihn also in «nichts» in der Grundschrift und «Feuer» beim Jehovisten.

Die einzigen Angaben über das Mittel der Zerstörung liefern die Vss. 24 und 28, die vom Schwefel- und Feuerregen und vom Schmelzofenrauch berichten, der von der verwüsteten Gegend aufstieg.

Flavius Josephus, der sich dabei auf die Tradition beruft, interpretiert diese Hinweise als Aussagen über eine Feuersbrunst, die durch Blitzschlag entstanden ist (Bell. IV, 484; Ant. I, 203).²⁶

²⁰ Keel (A. 11), S. 421–426; vgl. Joel 2, 3.

²¹ H. Wildberger, Jesaja, 1 (1972), S. 521 f., neigt trotzdem dazu, aus Zef. 2, 9 zu schliessen, der Begriff sei erst aus der Fremdvölkerweissagung in die Sodomüberlieferung eingedrungen, da er in Gen. 18 f. ja nicht vorkomme. Das gilt zwar für mhpkh, aber nicht für die Wurzel hpk.

²² Th. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments (1886), S. 21 f. Anm. 2.

²³ Jacob (A. 5), S. 461. Vgl. L. Koehler & W. Baumgartner, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum A.T. (1967³), S. 243, «wenden», «zerstören», «verwandeln».

²⁴ Die Grundschrift ist für Nöldeke (A. 22) P, der die älteste Volksüberlieferung auf-greift.

²⁵ Nöldeke (A. 22), ebd.

²⁶ Die Formulierung in den Antiquitates erinnert an eine Stelle in Herodot, Hist. IV, 79, die vom Blitze schleudernden Zeus spricht. Die Vorstellung von einem durch Blitzschlag ent-standenen Brand findet sich auch bei Tacitus, Hist. V, 7.

Im 1. Jahrhundert v. Chr. hatte Strabon in seinem ausführlichen Bericht über das Tote Meer²⁷ aufgrund der natürlichen Gegebenheiten der Gegend die Ansicht vertreten, dass in der Gegend einmal 13 Städte bestanden hätten, deren Hauptstadt Sodom gewesen sei. «Aufgrund von Erdbeben und von Ausbrüchen von Feuer und heissem Wasser, das Asphalt und Schwefel enthielt, brach der See aus seinen Grenzen, und Felsen wurden in Feuer gehüllt. Was die Städte anbelangt, so wurden einige verschlungen und andere wurden von denen, die in der Lage waren, zu entkommen, verlassen.»²⁸

1848 hat die Expedition des amerikanischen Kapitäns W. F. Lynch entdeckt, dass der südlichste Zipfel des Toten Meeres viel weniger tief ist (1–6 m) als der nördliche Hauptteil (ca. 400 m).²⁹ Seither wird immer wieder die These vertreten, Sodom und die andern Städte seien beim Einbruch dieses südlichen Teils in den Fluten versunken. Das Feuer, von dem Gen. 19 redet, wird durch Vulkanausbrüche und durch den Ausbruch brennender Gase usw. erklärt, die im Zusammenhang mit diesem Einbruch erfolgt seien.³⁰

Da der Text von Gen. 19 wohl von Feuer und dickem Rauch, aber nirgends von Wasser redet, ist der eben genannten Theorie die These einer Vulkan-Katastrophe entgegengesetzt worden. Diese hat man im Gebiet des Toten Meeres im Wadi Zerqa Ma'in lokalisiert³¹ oder als ein aus Nordwestarabien importiertes Motiv verstanden. «Ganz zu dem alten (midianitischen) Vulkangott gehört . . . die Sage von Sodom und Gomorrha . . . Die Sage wird ursprünglich die Entstehung einer der unheimlichen Harras Arabiens erklärt haben; in Palästina ist sie dann von den Israeliten auf das Tote Meer übertragen worden.»³²

Die Frage ist, ob der Text die eine oder andere dieser naturgeschichtlichen Theorien begünstigt oder gar verlangt. Aus dem Verbum «regnen lassen» ist nicht viel zu gewinnen. Es hat im übertragenen Sinne alle möglichen Objekte (vgl. Ex. 9, 18. 23; 16, 4; Ps. 78, 24. 27) und bedeutet soviel wie (über ein Gebiet verstreut) etwas hinunter fallen lassen.³³

«Schwefel und Feuer» kommen in dieser Verbindung³⁴ noch in Ez. 38, 22 und Ps. 11, 6 vor, beidemal als Objekt von «regnen lassen». Beide Stellen dürften von Gen. 19, 24 abhängig sein. Dabei haben «Feuer und Schwefel regnen lassen» – mit einer Reihe anderer Plagen (Pest, Blut, Sturzregen, Hagelschlossen, Fallen) verbunden – die Bedeutung «mit Plagen überhäufen».

Für sich allein genommen bedeutet das Bestreuen mit Schwefel (Ijob 18, 15), wie das Bestreuen mit Salz (vgl. Deut. 29, 22; Ri. 9, 45), ein Unfruchtbarmachen³⁵

²⁷ Das er mit dem Sirbonischen See durcheinanderbringt, Strabon, Geogr. XVI, 2, 42.

²⁸ Ebd. XVI, 2, 44.

²⁹ W. F. Lynch, *The Dead Sea and the Jordan* (1852).

³⁰ Z. B. M. Blanckenhorn, *Zs. deut. Pal.-Ver.* 19 (1896), S. 51–59; 21 (1898), S. 65–83; Speiser (A. 5), S. 141 f.; W. Keller, *Und die Bibel hat doch recht* (rororo Ausgabe 1964), S. 72–79.

³¹ So etwa F. Noetling (1885), zitiert von Delitzsch (A. 5), S. 310.

³² E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (1906), S. 71; vgl. Gunkel (A. 5), S. 215 f.

³³ Erdbeben, Flutwellen und ähnliches fallen von daher ausser Betracht. Auch an Blitze wird nicht gedacht sein.

³⁴ Allerdings in der Reihenfolge «Feuer und Schwefel».

³⁵ Vgl. das Vernichten des Pflanzenwuchses in Gen. 19, 25 und Deut. 29, 22.

und d. h. ein Verfluchen.³⁶ In Deut. 29, 21 f. wird als Folge der durch Bundesbruch in Kraft gesetzten Flüche folgende schauerliche Zukunftsvision gemalt:

«Dann werden das künftige Geschlecht, eure Söhne . . . und der Ausländer, der aus fernem Lande kommt, sagen, wenn sie die Plagen und Schwächen dieses Landes sehen, die Jahwe über es verhängt hat, den Schwefel und das Salz – (denn) eine Brandstätte wird sein ganzer Boden, er wird nicht besät und lässt nichts sprossen und kein Kraut wächst auf ihm, wie bei der Verwüstung von Sodom . . . – ‘Warum hat Jahwe diesem Lande solches angetan?’»

Der Schwefel in Gen. 19, 24 dürfte aufgrund dieser Stelle als ein Element der Landschaft zu verstehen sein, deren Wüstenhaftigkeit die Geschichte von Gen. 19 deutet.³⁷ Der Schwefel im Bereich des Toten Meeres wurde wie das Salz als Zeichen eines dereinst erfolgten Gerichts interpretiert.

In Gen. 19 steht Schwefel nun allerdings nicht allein, sondern in Verbindung mit Feuer. Der Ausdruck ist wohl als Hendiadys zu verstehen, als «feuriger Schwefel», im Sinne eines besonders zerstörerischen Schwefelregens oder als «Schwefelfeuer» im Sinn eines besonders hartnäckigen Feuers (vgl. Jes. 34, 9 f.). Nach Jes. 30, 33 fährt der Atem Jahwes wie ein Bach (brennenden) Schwefels gegen das den Zion erstürmende Assur. «Feuer vom Himmel» ist ein traditionelles Element göttlichen Gerichts (vgl. 1. Kön. 1, 10. 12. 14; 2. Kön. 6, 17³⁸; Ez. 38, 22; Luk. 9, 54; Off. 20, 9).

3.

In Ägypten ist es der *Sonnengott*, der durch seinen *Gluthauch* die Finsternis zu Fall bringt. «Deine Flamme ist es, die den Schrecken vor dir schafft.»³⁹ Mit seinen Feuerflammen, die in Ägypten durch zwei Uräen verkörpert werden, schützt der Sonnengott seinen Auserwählten, den König.⁴⁰

³⁶ G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (1963), S. 304, kommentiert das Schwefelstreuen in Ijob 18, 15 wie folgt: «Dabei ist weder daran gedacht, dass Gott als Zeichen seines Fluchs Schwefel auf die Wohnstätte regnen lässt, weil sie in Feuer aufgehen soll (vgl. Gen 19, 24; Jes 30, 33; Ez 38, 22; Ps 11, 6), oder dass der Boden durch Zusatz von Schwefel unfruchtbar gemacht werden soll (vgl. Dtn 29, 22; Jes 34, 9) . . . Vielmehr liegt die alte Rechtssitte zugrunde, auf das Territorium einer eroberten und zerstörten Ortschaft Salz zu streuen (Ri 9, 45). Das Salzstreuen, das der Verfemung dient und einen Fluch auf die Stätte legt, hat die Wirkung eines Tabu.» Abgesehen davon, dass Fohrer durch den positiven letzten Satz (Fluch) die Negation des ersten (kein Zeichen des Fluchs) wieder aufhebt, versucht Fohrer einmal mehr zu trennen, was nach altorientalischer Vorstellung zusammengehört; dazu O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob* (1978), S. 15 f., in diesem Falle: Fluch - Unfruchtbarkeit - Tabu. Ein von Gott verfluchter, mit Unfruchtbarkeit geschlagener Ort ist mit Unheilsmacht beladen, ist tabu.

³⁷ Zu Schwefel und Schwefelgeruch im Bereich des Toten Meeres vgl. Blanckenhorn (A. 30), 19 (1896), S. 44–48.

³⁸ In diesem Text ist nicht nur von Feuer, sondern von feurigen Rossen und Wagen die Rede. Zu Rossen und Wagen als Attributen des Sonnengottes vgl. 2. Kön. 23, 11.

³⁹ J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* (1975), S. 156; vgl. S. 106, 109, 150 u. o.

⁴⁰ Ebd. S. 487.

In Jerusalem und Juda scheint in vorisraelitischer Zeit der Schemesch-Kult weit verbreitet gewesen zu sein. Davon zeugen nicht nur Ortsnamen wie Bet-Schemesch und En-Schemesch, sondern noch manche andere Indizien. Der alte Tempelweihspruch in 1. Kön. 8, 12 (LXX)⁴¹ scheint auf die Ablösung eines alten Sonnenkults durch den Jahwekult hinzuweisen.⁴² Die Ost-West-Orientierung des Tempels, die von der weit verbreiteten Nord-Süd-Orientierung der spätbronzezeitlichen Tempel abweicht,⁴³ scheint das zu bestätigen.⁴⁴ Der Gott Zedek, der im vorisraelitischen Jerusalem eine bedeutende Rolle spielte,⁴⁵ gehört in die nächste Umgebung des Sonnengottes.⁴⁶

In dieses Mosaik fügt sich die Geschichte von der Zerstörung Sodoms, bei der die in der Nacht begangene Freveltat vom Sonnengott bei seinem Erscheinen am Morgen gerächt wird. Der Sonnengott als Richter erklärt, warum die beiden Boten Lot beim Heraufziehen des Morgenrots zur Eile drängen und warum die Stadt durch Feuer vom Himmel zerstört wird. Jahwe hat in dieser Geschichte die Nachfolge des lokalen Sonnengottes angetreten. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, den Spuren der alten Sonnenreligion in der jüdischen Theologie nachzugehen⁴⁷ und von daher einige Unterschiede zur stärker von der Auseinandersetzung mit dem Baalskult geprägten Theologie des Nordreiches herauszuarbeiten.

Othmar Keel, Fribourg

⁴¹ Zum Text vgl. M. Noth, *Könige* (1968), S. 172.

⁴² H. G. May: *Zeits. at. Wiss.*, 55 (1937), S. 269–281; Th. H. Gaster, *Thespis* (1950), S. 66 f. Zur vorsalomomonischen Herkunft des Jerusalemertempels vgl. K. Rupprecht, *Der Tempel von Jerusalem, Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?* (1976).

⁴³ Zu den nord-südlich orientierten Tempeln der Spätbronzezeit vgl. Keel (A. 13), Abb. 178, 208, 208a, 215.

⁴⁴ J. Morgenstern: *Hebr. Un. Coll. Ann.* 6 (1929), S. 16–22; 35 (1964), S. 1 ff.; F. J. Hollis: S. H. Hooke (ed.) *Myth and Ritual* (1933), S. 85–110; H. van Dyke, *Parunak: Pal. Expl. Quart.* 110 (1978), S. 29–33.

⁴⁵ Vgl. die Namen Adoni-Zedek (Jos. 10, 1. 3), Malki-Zedek (Gen. 14, 18; Ps. 110, 4), Zadok (2. Sam. 8, 17; 2. Kön. 1, 8).

⁴⁶ Vgl. A. Rosenberg: *Hebr. Un. Coll. Ann.* 36 (1965), S. 161–177; H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (1965), S. 75–77. F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem* (1970), S. 219, Anm. 215, bagatellisiert diese Indizien durch die leicht hingeworfene Behauptung «Šämāš wird in Jerusalem kaum eine gewichtigere Rolle gespielt haben als Šapš in Ugarit». Verschiedene Gottheiten haben an verschiedenen Orten ein ganz verschiedenes Gewicht gehabt.

⁴⁷ So etwa dem den Sonnenkulten eigenen Trend zum Universalismus oder dem zur Betonung des Ethos im Rahmen eines weisheitlichen Ordnungsdenkens. Interessant ist etwa die von Jesaja für Jerusalem anvisierte Alternative, eine 'ir haššādāq (1, 26) oder wie Sodom zu werden (1, 7 f.).