

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 71 (2015)
Heft: 3

Artikel: "Erinnere dich meiner, mein Gott, mir zum Guten" : Neh 13, 31
Autor: Mathys, Hans-Peter
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877710>

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: 14.05.2025

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

«Erinnere dich meiner, mein Gott, mir zum Guten» (Neh 13,31)

Die Thesen zum voraus: Auf den Mauern um den zweiten Tempel von Jerusalem herum waren Votivinschriften angebracht, die in ihrer kürzesten Form wie folgt gelautet haben könnten: «Zum Guten gedacht sei PN vor Gott». (I) Als die Samaritaner wohl noch in persischer Zeit auf dem Garizim ihr eigenes Heiligtum errichteten, übernahmen sie, wie archäologisch wahrscheinlich gemacht werden kann, diese Übung. (II) In der Nehemiadenkschrift überträgt Nehemia, der diese Inschriften aus eigener Anschauung kannte, die Bitte dieser Votivinschrift auf sein eigenes Wirken, unter anderem in Neh 13,31: «Erinnere dich meiner, mein Gott, mir zum Guten!» (III)

Diesen Thesen, deren letzte beiläufig schon Galling¹ vertreten hat, stehen entgegen:

- die überholte, aber noch hartnäckig nachwirkende Überzeugung, die beiden Gemeinschaften, die ihr Zentrum in Jerusalem, respektive auf dem Garizim hatten, hätten sich *toto coelo* voneinander unterschieden,
- die Selbstverständlichkeit, mit welcher der Tempel von Jerusalem nur als makellose Architekturmaquette und also leer und inschriftenfrei dargestellt und gedacht wird.

Am Anfang der folgenden Ausführungen steht folgerichtig die Präsentation des neueren Samaritanerbildes (1) und eine Rekonstruktion des «realen Tempels» (2). Nachdem so die mentalen Barrieren aus dem Wege geräumt sind, welche unseren Thesen im Wege stehen, sollen diese positiv unterfüttert werden – durch die Präsentation jüdischer und nichtjüdischer Votivinschriften, vor allem derer, die das Element «zum Guten erinnert sei PN» enthalten (3). Es folgt eine Bündelung der Resultate (4). Am Schluss unserer Ausführungen steht die Diskussion einer Gegenthese, welche die Diskussion von Neh 13,31 und der Parallelstellen bisher stark bestimmt hat – und, in unsere These integriert, ein relatives Recht besitzt (5).

1 K. Galling: Königliche und nichtkönigliche Stifter beim Tempel von Jerusalem, BBLAK 68 (1950) 134-142.

1. Ein neues Bild der Samaritaner

Die Sicht auf die Samaritaner und ihre Beziehungen zu Jehud hat sich in den letzten vierzig Jahren grundlegend gewandelt.² Jerusalem und Samaria, die beiden religiösen Zentren des perserzeitlichen und hellenistischen Judentums, galten die längste Zeit als erbitterte Gegner, die – von der Tora abgesehen – alles trennte und die bereits in frühpersischer Zeit ganz auseinandergingen. Die heutige Forschung zeichnet ein anderes Bild: Das endgültige «Schisma» wird in die Zeit der Hasmonäer angesetzt. Zudem bricht sich zunehmend die Erkenntnis Bahn, dass die beiden Gemeinschaften von ihrer Theologie und Praxis her einander nicht so stark entgegenstanden wie lange angenommen, ja dass sie in vielen Punkten recht eng zusammenarbeiteten. Zu diesem Umschwung in der Forschung trugen schwergewichtig drei Faktoren bei: 1) eine neue Sicht des Pentateuchabschlusses, 2) die Ausgrabungen auf dem Garizim und 3) eine verfeinerte soziologische Sicht, was die Differenz zwischen Religionsgemeinschaften betrifft. Den beiden ersten Punkten sei im Folgenden nachgegangen, kurz dem ersten, ausführlicher dem zweiten.

a) Der Abschluss des Pentateuchs

Zur Schlussredaktion des Pentateuchs: Nihan vertritt die so gewagte wie

- 2 Klassisch M. Noth: Geschichte Israels, Göttingen 1969, 319f.: «Daß man in Samaria im Gegensatz zu dem von den Persern so sehr privilegierten Jerusalem das Erscheinen eines neuen Oberherrn [Alexanders des Grossen] begrüßte und den Wechsel in der Herrschaft dazu benutzte, den Wunsch nach einem eigenen und von Jerusalem unabhängigen Kult nunmehr in die Wirklichkeit umzusetzen, entspricht so sehr der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit, daß man auch ohne die Erzählung des Josephus die Begründung des samaritanischen Kultes auf dem Garizim in den Beginn der hellenistischen Zeit zu verlegen geneigt sein würde [...] Auf der anderen Seite aber wird man nicht allzuweit in die hellenistische Zeit hinuntergehen dürfen. Ausdrücklich bezeugt ist die Existenz des samaritanischen Heiligtums auf dem Garizim allerdings erst für die Zeit Antiochos' IV. Epiphanes (2.Makk. 6,2); aber hier erscheint es doch neben Jerusalem als ein bedeutendes und damit doch wohl schon durch eine gewisse Tradition ausgezeichnetes Heiligtum. Natürlich kann die Erzählung bei Josephus, wonach Alexander sogleich bei seinem ersten Auftreten in Syrien-Palästina die Errichtung eines eigenen samaritanischen Heiligtums genehmigt habe, nicht als geschichtlich in Anspruch genommen werden; aber daß in der Zeit der Alexanderherrschaft oder der Didadochenaueinandersetzungen für Samaria einmal die Gelegenheit kam, sich den schon lange erstrebten eigenen Kult offiziell konzederen und privilegieren zu lassen, ist wohl wahrscheinlich.»

brillante These, die von ihm zu ihr gerechneten Verse Dt 27,4-8 erlaubten auf subtile Art und Weise den Betrieb zweier legitimer Heiligtümer, eines in Jerusalem und eines auf dem Garizim. Gleichsam in letzter Minute, so seine These, einigten sich die beiden Gemeinschaften auf einen – gut getarnten – Kompromiss, so dass der Pentateuch es beiden Parteien erlaubte, das Gesicht zu wahren. Ermöglicht hat ihn das Nebeneinander zweier Gesetzgebungen, die mit mehreren, respektive nur einem legitimen Kultort rechnen: Ex 20,22-26 (Altargesetz) und Dt 12.³ Dt 27,5-7 greift, wie die verwendeten Formulierungen zeigen, deutlich auf das Altargesetz von Ex 20 zurück. Während Dt 27,4-8*, zum Teil in Wiederaufnahme der vorangehenden drei Verse formuliert, die Einrichtung eines Altars auf samaritanischem Gebiet zulässt, schliesst V. 1-3 dies aus. Dtn 27,4-8 ist nachdeuteronomistisch und bildet eine Konzession an die «Samaritaner».

Halten lässt sich diese These allerdings nur, wenn nach dem ursprünglichen Text in V. 4 der Altar auf dem Garizim und nicht dem Ebal errichtet werden sollte. Dafür spricht, so Nihan, neben textgeschichtlichen Beobachtungen auch der Ort, an dem die Flüche (Ebal) und der Segen (Garizim) ausgesprochen werden. Dass der Altar auf dem Berg des Fluches stehen soll, widerspricht jeder Logik, ja allein gesundem Menschenverstand.

Zu einem ähnlichen Resultat kommt Nihan, was Jos 24 betrifft – einem späten Kapitel, welches von einem Bundesschluss in Sichem berichtet:⁴

3 Chr. Nihan: L'autel sur le mont Garizim. *Deutéronome 27 et la rédaction de la torah entre Samaritains et Judéens à l'époque achéménide*, Transeuphratène 36 (2008), 97-124. Eine Vorfassung dieses Artikels liegt vor in ders.: The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua, in: G.N. Knoppers/B.M. Levinson (ed.): The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding its Promulgation and Acceptance, Winona Lake 2007, 187-223. – Eine Bemerkung nebenbei: Die Bestimmungen von Ex 20 und Dt 12 widersprechen sich nicht zwingend, sondern können mit einer einfachen Überlegung als miteinander kompatibel erwiesen werden: «An jeder Stätte, an der ich meinen Namen kundmachen werde» (Ex 20,24) kann man auch so verstehen, dass JHWH tatsächlich nur einen Ort erwählt hat. Es ist also nicht nötig, gekünstelt mit «am ganzen Ort» zu übersetzen und auf diese Weise das Altargesetz von Ex 20 als mit der deuteronomischen Zentralisationsforderung von Dt 12 übereinstimmend zu erweisen; so – philologisch nicht überzeugend –: B. Kilchör: בכל-המקום (Ex 20,24b) – Gottes Gegenwart auf dem Sinai, BN 154 (2012), 89-102. Philologische Widerlegung von Kilchörs These bei J. Joosten: The syntax of Exodus 20:24b, BN 159 (2013), 3-8. – Replik von B. Kilchör: «An jedem Ort» oder «am ganzen Ort». Eine Antwort an Jan Joosten, BN 165 (2015), 3-17.

4 Nihan: The Torah between Samaria and Judah (Anm. 3), 199.

«For the Yahwistic communities of Yehud and Samaria in the Persian period, both of which had experienced the end of kingship and the loss of political autonomy, the Torah is presented in Joshua 24 as the very basis of a new national and religious alliance, intended to overcome the traditional division between the Northern and Southern kingdoms and to re-create the legendary unity of origins.»

Ebenso beweiskräftig wie Nihans Beobachtungen ist freilich eine ausserbiblische Quelle, das Memorandum, in dem sich der Gouverneur von Jehud, Bagohi, und Delaja, einer der Söhne des Gouverneurs von Samaria, gemeinsam für den Wiederaufbau des Tempels in Elephantine aussprechen.⁵ Eine solche Zusammenarbeit wäre kaum möglich gewesen, hätten sich die Gräben zwischen Jehud und Samaria als unüberbrückbar erwiesen.

b) Die neuen Grabungen auf dem Garizim

α) Der archäologische Befund

Die neuen Grabungen auf dem Garizim haben es nach Magen recht wahrscheinlich gemacht, dass es dort ein (bedeutendes) Heiligtum bereits in persischer Zeit, seit dem 5. Jh. gab – archäologisch wurde allerdings bislang noch nicht bis zu ihm durchgedrungen.⁶ Zur Spätdatierung in die hellenistische Zeit trug massgeblich Flavius Josephus bei; er setzte den Tempelbau auf dem Garizim unter dem Sanballat an, der zur Zeit Alexanders des Grossen wirkte (vgl. AJ XI,324f.; XIII,256⁷). Tatsächlich dürfte der Tempelbau unter seinem Namensvetter erfolgt sein, der Zeitgenosse Nehemias war (Neh 2,10.19; 3,33; 4,1; 6,1f.5.12.14; 13,28; cf. AJ XI,302). Zusammen mit der Erforschung des samaritanischen Schrifttums trugen die Ausgrabungen auf dem Garizim zu einer Neubeurteilung der dort lebenden Gemeinschaft – und damit indirekt auch des Jerusalemer Tempels – bei.

5 Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. Newly copied, edited and translated by B. Porten/A. Yardeni, 1 Letters, Jerusalem 1986, A 4.9, S. 76f.

6 Vgl. immerhin die Ausdrücke *במקדש* (Nr. 150, S. 141) und *בית דבחא* (Nr. 199, S. 171) (Y. Magen/H. Misgav/L. Tsfania: Mount Gerizim Excavations Vol. I: The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions [Judea & Samaria Publications 2], Jerusalem 2004). – Unsere Beweisführung hängt nicht an dieser Datierung; sie gälte auch, wenn ein Tempel auf dem Garizim erst in hellenistischer Zeit gebaut worden wäre.

7 Er schreibt an dieser Stelle weiter, die Samaritaner hätten nahe dem Tempel gelebt, der nach dem «Modell/Bild» (*εἰκασθέντα*) des Jerusalemer Heiligtums errichtet worden sei. Was besagt das: Lehnten sich die Samaritaner bewusst oder ganz selbstverständlich an das Jerusalemer Modell an?

Zur besseren Einordnung der folgenden Überlegungen seien diesen einige kurze Bemerkungen zum Garizim allgemein vorangeschickt.⁸ Die Erhebung eignet sich weder zur landwirtschaftlichen Nutzung noch als Handelszentrum: Der Boden ist dafür zu karg, und durch den Ort führt kein zentraler Handelsweg. Bewohnt wurde die Anhöhe zuerst von Priestern und Leviten.

Der Garizim unterschied sich in bezeichnender Weise von anderen hellenistischen Städten: Er wies keine Stadtbefestigung auf, und als Johannes Hyrkan die Stadt angriff, konnte ihn auch der Befestigungsgürtel an Wohnhäusern, der den Schutz der Stadt notdürftig garantieren sollte, nicht aufhalten.

Zum Heiligtum: Es kam auf den höchsten Punkt der Erhebung zu stehen. Das ganze Areal mass – Tore eingeschlossen – 98 x 96 Meter. Der Tempel wurde wohl im 5. Jh. v.Chr. erbaut und nach der Eroberung des Ortes im frühen 2. Jh. v.Chr. wiedererrichtet. Dabei stellte sich das gleiche Problem wie bei der Erweiterung des Jerusalemer Tempels unter Herodes: Wie konnte gebaut werden, ohne dass man die regelmässigen Opfer einstellen musste?

Dank der Ausgrabungen auf dem Garizim lassen sich erstmals Aussagen über den jüdischen Kult machen, die nicht fast ausschliesslich auf Schriftquellen beruhen.⁹ Es fanden sich auf dem Gelände keine Überreste «heidnischer Bilder», das Bilderverbot wurde also eingehalten. Aufschlussreich sind vor allem die hunderttausenden von Knochenresten, die von blutigen Opfern stammen. Die Verbreitung auf die verschiedenen Tierarten – am meisten Ziegen und Schafe, aber auch Rinder und (Felsen-)Tauben – entspricht dem, was von den Opferbestimmungen in Lev 1-6 her zu erwarten ist. Klar genug zeigten die Grabungen auf dem Garizim auch, dass die Samaritaner starkes Gewicht auf rituelle Reinheit, also Waschungen legten – sie waren dafür weitherum bekannt. Zwar gibt es auf dem Grabungsgelände keine Ritualbäder, wie sie aus

8 S. dazu Magen/Misgav/Tsfania: Mount Gerizim Excavations. Vol. I (Anm. 6); Y. Magen: Mount Gerizim Excavations Vol. II: A Temple City (Judea & Samaria Publications 8), Jerusalem 2008. – Die folgenden Ausführungen in engem Anschluss an den Band von 2004. – Eine Neubearbeitung der Inschriften liegt vor in: J. Dušek: Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes (Culture and History of the Ancient Near East 2012), Leiden/Boston 2012 (stark epigraphisch ausgerichtete Untersuchung). – S. weiter A.K. de Hemmer Gudme: Before the God in this Place for Good Remembrance. A Comparative Analysis of the Aramaic Votive Inscriptions from Mount Gerizim (BZAW 441), Berlin/Boston 2013 (stärker inhaltlich ausgerichtet).

9 Die folgenden Ausführungen in engem Anschluss an die in Anm. 6.8 genannte Literatur.

späteren Epochen bekannt sind, dafür aber Badewannen in Privathäusern. Die Kultpraxis entsprach also ganz den Vorschriften in der Tora und garantierte damit die Heiligkeit des Ortes. Die samaritanische Gemeinschaft beanspruchte für sich weiter, über eine legitime Priesterschaft zu verfügen, präziser: über einen Hohepriester aaronidischer Abstammung. Entgegen der Jerusalemer Polemik waren die Samaritaner also nicht abtrünnige Sektierer, sondern im Gegenteil traditionelle Juden – konservativer als ihre Jerusalemer Brüder, die es ausgezeichnet verstanden, ihre religiöse Revolution, welche die Rückkehrer aus Babylon einleiteten und durchführten, als Bewahrung des Überkommenen zu verkaufen.

Wie stark unterschieden sich nun die Heiligtümer auf dem Garizim und in Jerusalem voneinander? Die wichtigste einschlägige Quelle bilden die *Antiquitates* von Josephus; sie müssen allerdings mit Vorsicht ausgewertet werden, da er den Samaritanern gegenüber negativ eingestellt ist. Dafür, die beiden Heiligtümer nicht zu stark voneinander zu trennen, spricht allein die Tatsache, dass der erste Hohepriester des samaritanischen Tempels, aaronidischer/zadokidischer Herkunft war. Dazu war es wie folgt gekommen: Als die Jerusalemer Manasse, den Bruder des Hohepriesters, aufforderten, sich von seiner (samaritanischen) Frau Nikaso zu trennen oder nie mehr den Altar zu betreten, griff sein Schwiegervater Sanballat ein und versprach (AJ XI,310):

er werde, wenn Manasses seine Tochter als Gattin behalten wolle, ihm nicht nur die Priesterwürde sichern, sondern ihn auch zum Hohepriester [...] machen. Ferner werde er auf dem Berge Garizin [...] einen Tempel erbauen, der dem zu Jerusalem gleich sein solle (καὶ λέγοντος οἰκοδομήσειν ναὸν ὅμοιον ὄντα τῷ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις), und zwar mit Zustimmung des Königs Darius.¹⁰

Manasse schlug ein, und ihm zogen viele Priester und Israeliten, die wie er «Mischehen» mit Samaritanerinnen eingegangen waren, in den Norden. Sie erhielten von Sanballat Geld, Ackerland und Bauplätze.

Die Samaritaner orientierten sich tatsächlich am Jerusalemer Tempel. Sie konnten nicht einfach eine Tradition aus dem Boden stampfen; die Legitimi-

10 Übersetzung nach: Des Flavius Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von H. Clementz, I. Band. Buch XI-XX, Wiesbaden 121994, 51; griechischer Text nach: Josephus. Jewish Antiquities Books IX–XI. With an English Translation by R. Marcus (LCL 326), Cambridge MA/London 2001(1937) 464.

tät ihres Kultes liess sich u.a. über die Legitimität der Priesterschaft und des Tempelgebäudes sichern – d.h. indem sie an Jerusalem anknüpften. Ein Stück weit hatten sie dessen Legitimität schon anerkannt, als sie – vergeblich – darum gebeten hatten, am Bau des Jerusalemer Tempels mitzuwirken (s. Esr 4). 721 v.Chr. war Israel nicht nur einfach als Staat verschwunden, es hatte auch die Deutungshoheit in Sachen Religion teilweise an Jerusalem verloren.¹¹

β) Die Inschriften

Bei den Ausgrabungen auf dem Garizim wurden nicht weniger als ca. 400 Votivinschriften(-fragmente) in neo-hebräischer [auch: paläohebräisch] sowie aramäischer Schrift (Lapidar- und protojudäischer Stil) [auch: Monumental-, Kursivstil]¹² gefunden, dazu «[s]cores of Greek inscriptions»¹³. Die Mehrzahl unter ihnen stammen nach der Erstpublikation aus hellenistischer Zeit, einige möglicherweise bereits aus dem 5./4. Jh. v.Chr. Eine andere zeitliche Ansetzung vertritt Dušek: Die allermeisten gehören nach ihm ins 2. Jh. v.Chr., einige wenige ins 3. Jh. v.Chr. Drei Inschriften befanden sich in Wohnhäusern, die übrigen im oder um den heiligen Bezirk.

Wo genau die beschriebenen Steinquader angebracht waren, lässt sich zwar wegen ihres Fundkontextes nicht sagen, doch helfen allgemeine Überlegungen weiter: Wie der Jerusalemer Tempel wies sicher auch das Heiligtum auf dem Garizim eine Abgrenzungsmauer auf. Die Kleriker konnten ihre Votivinschriften auf der Innenseite der Mauer anbringen, die Laien auf der äusseren.¹⁴ Zwischen zwei Gruppen von Spendern zu unterscheiden, legt sich auch deshalb nahe, weil sich die Inschriften – obwohl alle von hoher Qualität – von ihrer Machart her deutlich voneinander unterscheiden:

11 Vgl. dazu – mit anderer Stossrichtung – I. Finkelstein: *The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel* (SBL Ancient Near East Monographs 5), Atlanta 2013, 163.

12 Begriffe nach Magen/Misgav/Tsfania: *Mount Gerizim Excavations I* (Anm. 6), respektive Dušek: *Inscriptions* (Anm. 8) (in eckigen Klammern).

13 Magen/Misgav/Tsfania: *Mount Gerizim Excavations I* (Anm. 6), 13. – Die Zahl der Inschriften dürfte allerdings wesentlich höher gewesen sein; bei der Wiederverwendung der Steinquader gingen viele von ihnen verloren.

14 Näheres bei de Hemmer Gudme (Anm. 8), 77 (mit der Lit.).

«The Aramaic inscriptions were incised on ashlar with finely dressed comb margins and a more roughly dressed middle. A few inscriptions were engraved on dressed stones with fine comb dressing. [...] All of the inscriptions in Neo-Hebrew script were carved on stones with very fine comb dressing. The letters are carefully engraved and painted red, with a horizontal guideline above each line of script.»¹⁵

Eine Zwischenbemerkung zu den Fragmenten in paläohebräischer Schrift (382-389): Fünf davon (382, 383, 384, 385, 387) bilden nach Dušek möglicherweise Teile der gleichen Inschrift.¹⁶ Darauf weist ausser der Paläographie auch ihr Vokabular hin: כנה, wahrscheinlich auch כהניא (382), יהוה (383), פינחס, הגדל (384). Über ihren Inhalt lässt sich trotz dieser Hinweise allerdings nur wenig sagen. Pinchas kann Name des Hohepriesters sein, auf seine Erwähnung lässt הגדל schliessen. Doch wie auch immer: Das Paläohebräische scheint auf dem Garizim für die Priester reserviert zu sein.¹⁷ Diese seine Funktion kommt zu den bisher bekannten hinzu: In Paläohebräisch sind in Qumran besonders heilige Bücher geschrieben, prominent Teile des Pentateuchs, aber auch Hiob; das Tetragramm wird in Manuskripten, für welche die Quadratschrift Verwendung findet, durch die Schreibung mit paläohebräischen Lettern hervorgehoben.¹⁸ Das Ansehen, welches die Priester geniessen, und stärker noch ihr Selbstbewusstsein spiegeln sich in der Verwendung einer Schrift wieder, die ein hohes Prestige geniesst. Das zeigt deutlich Fragment 388¹⁹, bei dem es sich eindeutig um die Weihinschrift eines Priesters handelt. Die Verwendung des Paläohebräischen hängt also nicht (allein) am Inhalt –; meist geht sie auch auf dem Garizim mit der Verwendung des Hebräischen, der Sprache der Tora, parallel.²⁰

15 Magen/Misgav/Tsfania: Mount Gerizim Excavations I (Anm. 6), 14.

16 Dušek: Inscriptions (Anm. 8), 53f.

17 So Magen/Misgav/Tsfania: Mount Gerizim Excavations I (Anm. 6), 34. Einen etwas anderen Akzent setzt M.D. McLean: The Use and Development of PalaeoHebrew in the Hellenistic and Roman Periods (Unpublished Ph.D. Dissertation, Cambridge/Mass.: Harvard University), 19: «Whenever it was politically feasible, from the Persian period into the Hellenistic period down to the Second Jewish War of the Roman period, Paleo-Hebrew was used as the official script.»; zitiert nach Dušek: Inscriptions (Anm. 8), 63.

18 Hier ist die samaritanische Schrift zu nennen: Sie bildet auch eine Weiterentwicklung des Paläohebräischen. Kurze Informationen zum Paläohebräischen und zur samaritanischen Schrift bei J. Naveh: Early History of the Alphabet. An Introduction to West Semitic Epigraphy and Palaeography, Jerusalem/Leiden 1982, 119-124 und passim (s. Register).

19 Magen/Misgav/Tsfania: Mount Gerizim Excavations I (Anm. 6), 257f.

20 Der Umkehrschluss freilich gilt nicht: Nicht überall, wo Priester im Spiel sind, findet das Paläohebräische Verwendung.

Wenigstens die aramäischen Inschriften wurden erst angebracht, nachdem die Steinquader in die Mauer eingefügt worden waren. Mit Sicherheit überwachte ein Tempelbeamter ihre Herstellung, welche in den Händen ausgezeichneter Schreiber lag: Das gehörte sich für ein Heiligtum von der Bedeutung des samaritanischen; vor allem wollte man nicht hinter dem Jerusalemer Tempel zurückstehen.

Ihr Inhalt weist einen Grossteil der Inschriften als Weihinschriften aus. Es gibt zwei verschiedene Formulare. Sie lauten in ihren rekonstruierten Grundformen wie folgt:²¹

A

זי הקרב פלוני בר פלוני (מן מקום פלוני) על הנפש על אנתתה ועל בנוהי

Dies (ist es, was) brachte dar X, Sohn des Y (aus dem Orte Z) für sich [und] seine Frau [und] seine Söhne.

B

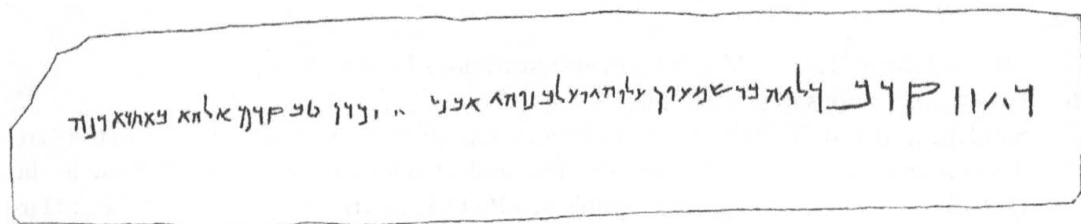
זי הקרב פלוני בר פלוני (מן מקום פלוני) על הנפש על אנתתה ועל בנוהי לדכרן טב קדם
אלהא באתרא דנה

Dies (ist es, was) brachte dar X, Sohn des Y (aus dem Orte Z) für sich [und] seine Söhne zu guter Erinnerung vor Gott an diesem Ort.

Exempli causa seien hier zwei dieser Inschriften angeführt:

די הקרב דליה בר שמעון עלוהי ועל בנוהי אבנא [דה נ] לדכרן טב קדם אלהא באתרא דנה

DLYH, Sohn des Schimon, brachte dar für sich und seine Söhne diesen Stein zu guter Erinnerung vor Gott an diesem Ort.²²



זי הקר[ב] חנינא בר א[...]

die darbrachte HNYN?, Sohn des [...] zu guter Erinnerung [...]²³

21 Magen/Misgav/Tsfania: Mount Gerizim Excavations I (Anm. 6), 16.

22 Magen/Misgav/Tsfania: Mount Gerizim Excavations I (Anm. 6), Nr. 147, S. 137 (Photos S. 138, Umzeichnung von S. Sarasin, BA).

23 Magen/Misgav/Tsfania: Mount Gerizim Excavations I (Anm. 6), Nr. 158, S. 149 (Um-



Die Interpretation der Inschriften ist mit einer grossen Unsicherheit behaftet: Was genau wurde gespendet/gestiftet? Naveh nimmt an, es sei der Stein selber, die Mauer oder ein Teil des heiligen Bezirkes gewesen, זי / די beziehe sich also auf den Gegenstand, auf dem dieses Pronomen steht.²⁴ Solche Fälle sind auch anderswo

bezeugt. Auch inhaltlich spricht nichts gegen diese Interpretation, wie 148 zeigt:²⁵ יוהספ בר סונן הקרב אבנה דה: Joseph, der Sohn von YSWN, weihte diesen Stein. Allerdings: Diese Votivinschrift weicht vom üblichen Formular ab – sicher kein Zufall. Es gibt noch einen zweiten, indirekten Hinweis darauf, dass Steinquader gestiftet wurden: Diese weisen zum Teil eine beträchtliche Grösse auf, dürften dementsprechend teuer gewesen sein und also die finanziellen Möglichkeiten vieler potentieller Spender überstiegen haben. Einen Steinquader spenden hiess vielleicht also: seinen Wert in einem Münzäquivalent zahlen.

An dieser Stelle müsste *en détail* auf die Frage eingegangen werden, wie ein Tempelbau finanziert wurde, doch schweigen sich darüber die alttestamentlichen und auch die übrigen Quellen aus; insbesondere vermisst man schmerzlich die Nennung genauer und vertrauenswürdig wirkender Summen. Eine Ausnahme dazu bilden die Angaben in I Chr 29. Die dort genannten Beiträge muten geradezu phantastisch an. Freilich dürfte es der Chronist mit dem Übertreiben auch nicht zu stark übertrieben haben, mussten die Zahlen doch ein Stück weit auch glaubwürdig wirken.

Vergleiche sind nie beweiskräftig, aber immer aufschlussreich. Der Plan des neuen Artemistempels von Ephesos sah die Errichtung von nicht weniger als 120 Säulen vor. Rechnet man, wie sich aus der erhaltenen Buchhaltung ergibt, mit Kosten von 40'000 Drachmen pro Säule, so kommt man auf einen Betrag von ungefähr 360 Millionen Euro zu stehen!²⁶

zeichnung von S. Sarasin, BA).

24 J. Naveh/Y. Magen: Aramaic and Hebrew Inscriptions of the Second-Century BCE at Mount Gerizim, *Atiqot* 32 (1997) 12: «The donation was the inscribed object, i.e. a section of the building»

25 Magen/Misgav/Tsfania: Mount Gerizim Excavations I (Anm. 6), 138f.

26 A. Rehm: Die Inschriften, in: Th. Wiegand: *Didyma. 2. Teil*, hg.v. R. Harder, Berlin 1958, 13-103.

Zwar war das Heiligtum auf dem Garizim wesentlich kleiner als der Bau von Ephesos, aber auch seine Errichtung und – nicht zu vergessen: sein Unterhalt! – dürften beträchtliche Summen verschlungen haben, zu deren Begleichung es alle denkbaren Finanzquellen anzuzapfen galt. Es fanden sich dafür, wie eben die Inschriften auf dem Garizim zeigen, auch *Sponsoren*, aber diese verlangten sicher, als solche auch anerkannt, d.h. *genannt* zu werden – auf den Votivinschriften.

Eine entfernte Parallele zu diesem Wunsch nach Anerkennung bildet die ausführliche und zu Unrecht so genannte «Bauliste» von Neh 3,1-32, in der verzeichnet ist, wer bei der Wiedererrichtung der Mauer wo arbeitete. Ein kurzer Ausschnitt daraus, Neh 3,3f.:

Und das Fisch-Tor bauten die Söhne Senaa; sie waren es, die mit Balken bauten und seine Torflügel, Klammern und Riegel einsetzten. Und neben ihnen führe Meremot, der Sohn von Urija, dem Sohn des Koz, Ausbesserungsarbeiten aus [...]

Am besten verstanden hat die «Bauliste» Gunneweg:

«Was die Liste bietet und dokumentieren will, sind die Namen oder die Herkunft der Personen, die an den einzelnen Bauabschnitten gearbeitet haben, während die topographischen Angaben als bereits bekannt vorausgesetzt werden.»²⁷

Zugespitzt: Es geht um die geleistete Arbeit, die detailliert erfasst wird, so dass der Leser der Liste das *Verdienst* der einzelnen Bautrupps genau beurteilen kann. Die Verdiensttheologie, welche die Exegeten vielleicht nicht sehen wollen, tritt hier in bautechnischem Gewand auf.

Zurück zu den Votivinschriften auf dem Garizim: Wenn sich die dortige «Gemeinde» und Jerusalem relativ nahe standen, könnten dann nicht auch auf den Mauern des Jerusalemer Tempels Votivinschriften angebracht gewesen sein?

2. Der ideale Tempel

a) Der geschönte Tempel – und wie es wohl tatsächlich war

Wo in der Fachliteratur vom Jerusalemer Tempel die Rede ist, da erscheint er fast ausnahmslos in idealer Gestalt. Zwar gibt es unzählige Rekonstruktionsversuche,

27 A.H.J. Gunneweg: Nehemia. Mit einer Zeittafel von A. Jepsen und einem Exkurs zur Topographie und Archäologie Jerusalems v. M. Oeming (KAT XIX 2), Gütersloh 1987, 66.

aber bei ihnen geht es schwergewichtig um die Masse und also Grössenverhältnisse, bei Dekorationselementen um ihre konkrete Gestalt. Die Wände sehen auf Farbrekonstruktionen meist ockerfarbig (oder vergleichbar) aus – jedenfalls einfarbig –, ähnlich wie es heute Jerusalemer Bauten von Gesetzes wegen sind. Das hängt ein Stück weit mit der Form der «Maquette» zusammen – auch moderne Architekturmodelle vermitteln nur ein abstraktes, zudem geschöntes Bild der Realität. Diese Tempelrekonstruktionen sind grösstenteils leer; es steht nichts herum, schon gar nicht Baugerüste. Mit allem hat es seine Ordnung, und mit der Sauberkeit steht es zum besten.

Der volle Tempel. Es war mit Sicherheit nicht so. Zum Vergleich: Von griechischen Tempeln ist bekannt, dass in ihnen viel herumstand, insbesondere Weih(Votiv)-Gaben, und es also an Platz fehlte. Das dürfte im Tempel von Jerusalem nicht anders gewesen sein. Dafür sprechen allein schon die Bestimmungen über die Abgaben, die dort abzuliefern waren, und die Aufzählungen der in ihm aufbewahrten kultischen Geräte.

Über letztere berichtet das Alte Testament an keiner Stelle systematisch. Allerdings ergibt schon die blosse Zusammenstellung des einschlägigen Materials ein eindruckliches Bild. Nur wenig davon sei erwähnt. Für die Speiseopfer brauchte es Bleche (מחבת) (Lev 2,5 u.ö.) und (Back)Pfannen (מרחשת) (Lev 2,7; 7,9). Die Opfergabe der Stammesfürsten umfasst unter anderem (Num 7):

eine Silberschüssel [...], eine Sprengschale aus Silber, [...] eine Schale [...], voll Räucherwerk [...]

Einige Angaben enthält auch IChr 28,17:

und für die Gabeln und Becken und Kannen aus reinem Gold und für die goldenen Schalen, [...] und für die silbernen Becher [...]

Die ausführlichste Aufzählung an Ausrüstungsgegenständen enthält, wie nicht anders zu erwarten, der Bericht von Salomos Tempelbau – es bleibt allerdings bei einem Verzeichnis (I Kön 7,40.48-50):

die Kessel, die Schaufeln und die Sprengschalen [...] all die Geräte [...], die zum Haus des Herrn gehörten: den goldenen Altar und den Tisch, auf dem das Schaubrot lag, aus Gold, dazu die Leuchter aus Feingold [...], und die Blüten, Lampen und Dochtscheren aus Gold, dazu die Becken, Messer, Sprengschalen, Schüsseln und Pfannen

aus Feingold und die goldenen Angeln für die Türen im Inneren des Hauses, für das Allerheiligste, für die Türen des Hauses [...] und Salomo brachte die heiligen Dinge Davids, seines Vaters, das Silber und das Gold und die Geräte, er legte sie in die Schatzkammern des Hauses des Herrn.

Wie gut bestückt der herodianische Tempel war, macht Josephus in seiner Beschreibung des salomonischen Heiligtums deutlich, die sicher stärker die Realität des dritten (herodianischen) als des ersten Tempels spiegelt (AJ VIII,91-94):

Damit waren aber die Geräte nicht erschöpft, denn es kamen noch hinzu achtzigtausend Weinkrüge, zehntausend goldene und zwanzigtausend silberne Becher, ferner achtzigtausend goldene und doppelt so viele silberne Schüsseln [...] dann sechzigtausend goldene und doppelt so viele silberne Gefässe [...] Ferner zwanzigtausend goldene und doppelt so viele silberne Masse [...]; dann zwanzigtausend Weihrauchkästchen von Gold [...] und fünfzigtausend andere Gefässe [...] Priesterkleider zum Gebrauch der Hohepriester wurden tausend angefertigt nebst Schultermänteln, Brustlatz und Edelsteinen. Das Stirnband aber, auf welches Moyses den Namen Gottes geschrieben hatte, war nur in einem Exemplar vorhanden [...] Die Gewänder für die Priester wurden aus Byssus verfertigt nebst zehntausend purpurnen Gürteln, zweihunderttausend Posaunen nach Moyses' Vorschrift, zweihunderttausend Byssusgewändern für die Chorsänger aus den Leviten; endlich zur Begleitung der Gesänge noch vierzigtausend Musikinstrumente [...]»²⁸

Versucht man das im Tempel und dessen Nebenräumen unterzubringen, so werden diese voll; gut vorstellbar, dass in ihnen nicht immer die beste Ordnung herrschte!

Noch mehr über den Jerusalemer Tempel vernimmt man, wenn man die einschlägigen Traktate des (babylonischen) Talmuds durchforstet, vor allem in der Ordnung Qodaschim, was hier nicht geschehen kann.

Renovationen. Zur «Entmythisierung» des Tempels gehört noch ein weiterer Punkt: Wie Kathedralen bildete auch der Tempel von Jerusalem mit Sicherheit eine dauernde Baustelle. Von einer Renovation vernimmt man aber gerade nur

28 Zitiert nach: Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen v. H. Clementz. I. Band. Buch I bis X, Wiesbaden ¹²1994, 483. – Davon handelt I Kön 7,48-50 nur summarisch. – Bei der Darstellung des herodianischen Tempels konzentriert sich Josephus ganz auf den Bau, insbesondere bautechnische Fragen.

in II Kön 12,5-17, doch geht aus der Stelle indirekt deutlich hervor, dass am Tempel immer Schäden auszubessern waren. Dieser Bericht verdankt sich allerdings nicht dem Interesse an Reparaturarbeiten, sondern der Umstellung in der Verwaltung der dafür bestimmten Gelder, also einem einmaligen Ereignis. Hätte dieser Wechsel nicht stattgefunden, so schwiege sich das Alte Testament über diese Arbeiten vollständig aus. Aus dem Bericht geht auch hervor, dass sich – wie heute – Renovationen keiner ausgesprochenen Beliebtheit erfreuten. Er hat übrigens den zweiten Tempel vor Augen, denn am ersten war der König und nicht die Priester «für die Instandhaltung verantwortlich»²⁹.

Thenius weist im Zusammenhang mit der Tempelrenovation unter Joasch auf einen praktischen Aspekt hin: Er zeigt sich erstaunt darüber, dass der Tempel «schon 137 Jahre nach seiner Vollendung einer bedeutenden, auch auf das *Steinwerk* sich beziehenden Reparatur bedurft[e]. Sollte diese bei der soliden Bauart nur durch die Zeit veranlasst worden sein? Es hatte wohl auch *absichtliche Verwüstung* stattgefunden [...]»³⁰ Das braucht nicht so zu sein, aber die Frage stellt Thenius zu Recht.

Schmutz, Gestank und Lärm. Bei den bisherigen Ausführungen wurden noch keine kultischen Handlungen vollzogen. Sie brachten ein gehörig Mass an Dreck, Gestank und Lärm mit sich.

Das übersehen die meisten Kommentatoren, wie etwa ihre Auslegung von I Kön 8,63 zeigt. Nach dieser Stelle opferte Salomo dem Herrn anlässlich der Tempeleinweihung 22'000 Rinder und 120'000 Schafe (letztere fehlen in einem Teil der LXX-Überlieferung). Nimmt man diese Angaben beim Wort, so müssen König und Tempel vor gewaltigen logistischen Herausforderungen gestanden haben – und muss beim Opfer eine Sauerei sondergleichen entstanden sein, vom Gestank und Lärm einmal ganz zu schweigen. Man liest höchstens, das habe «das Maß des praktisch Durchführbaren»³¹ überschritten – Gray freilich hält an hohen Zahlen fest –.³² Sie dienten, was zweifellos zutrifft, «zu

29 So zu Recht J. Werlitz: Die Bücher der Könige (NSK.AT 8), Stuttgart 2002, 253.

30 O. Thenius: Die Bücher der Könige (KEH 9), Leipzig ²1873, 339.

31 M. Noth: Könige, I. Teilband (BK.AT IX/1), Neukirchen-Vluyn 1968, 191, mit Verweis auf Thenius, der als erster darauf hingewiesen habe.

32 J. Gray: I & II Kings. A Commentary (OTL), London ³1977, 233: «The numbers are probably exaggerated in a later expansion to the text, but since this was essentially a communion-meal on the occasion of the dedication of the new central shrine of all Israel, the sacrifices

Salomos Verherrlichung»³³, sie seien eine Kombination der «Vollständigkeitszahlen» 12 und 22 und der «Füllezahlen» 1'000 und 10'000.³⁴ Einzig Thenius wird erfrischend praktisch: « da diese Opfer in sieben Tagen [...] dargebracht worden sind, so müssten (den Opfertag zu vollen 12 Stunden gerechnet) auf dem nicht eben sehr geräumigen *Innenhofe* [...] in jeder Stunde gegen 262 Rinder und gegen 1430 Schafe geschlachtet und geopfert worden sein. Und dabei stelle man sich die hieraus sich ergebende Menge von Menschen und die Fülle des vergossenen Blutes vor!»³⁵ Hier wenigstens fließt Blut!

Was man in der Literatur zum Jerusalemer Tempel vermisst, das bietet Emily Teeter in ihrem Buch «Religion and Ritual in Ancient Egypt» bezüglich der dortigen Heiligtümer:

The thousands of years have not stripped the temples of their grandeur, but the structures have lost much of their humanity and color. Missing are signs of activity. In ancient days, the temples were places of humans in motion. Hundreds of priests passed through the halls, and porters carried heaps of offerings – incense, sacks of grain, bolts of cloth, and other objects needed for temple rituals. Groups of priests gathered to wash and prepare for duty. Doorkeepers lolled near their posts. The temples were always in a state of architectural flux, and so there would have been teams of workmen hauling blocks and the sound of workmen's chisels against the stone. The smell of the ancient temples are also lost. Today, the temples are clean and sterile, but in ancient days, they would have been fragrant, and at times pungent. The odor of incense would have filled the air. But other smells were prevalent as well. One should have been aware of the cows that were kept nearby for sacrifice to the god, and of the hundreds of birds kept in the pens on the south side of the sacred lake. The Egyptians were never very good trash managers, and the houses of the priests within the Karnak Temple walls would have added their own scent to the atmosphere.»³⁶

Die meisten dieser Sätze lassen sich auf den Jerusalemer Tempel übertragen. Was Teeter hier ausführt, sind grösstenteils Selbstverständlichkeiten – freilich Selbstverständlichkeiten von höchster Bedeutung, die nur selten ihren Weg in wissenschaftliche Arbeiten finden.

were doubtless vast.»

33 I. Benzinger: Die Bücher der Könige (KHC IX), Leipzig/Tübingen 1899, 65.

34 Werlitz: Könige (Anm. 29), 99.

35 Thenius: Könige (Anm. 30), 140.

36 E. Teeter: Religion and Ritual in Ancient Egypt, Cambridge 2011, 39f.

Der «*weisse*», «*unbefleckte*» Tempel. Orelli erblickt in ihm eine Realität – und dürfte mit den folgenden beiden Sätzen über das Jerusalemer Heiligtum nur formulieren, was in der zu seiner Zeit tonangebenden evangelischen Theologie, insbesondere in der Wissenschaft vom Alten Testament, als so selbstverständlich galt, dass es kaum jemals explizit festgehalten wurde:

«Die Harmonie des Baues wirkte um so großartiger, als sie durch keine Verzierungen des Pinsels oder Meißels gestört war. Einfachheit und Erhabenheit waren ja stets die Grundzüge des altisraelitischen Stils.»³⁷

Mit diesem Urteil, für das er nicht einen einzigen materiellen Beleg beibringt, steht Orelli auf den Schultern Johann Joachims Winckelmanns: «[E]dle Einfachheit, stille Größe»³⁸ attestierte dieser den Werken der griechischen und römischen Klassik – Orellis «Einfachheit und Erhabenheit» ist davon nicht weit entfernt!

Vor allem in einem Punkte erwies sich Winckelmanns Autorität als verheerend, in der Frage nämlich, ob Statuen farbig bemalt gewesen seien oder nicht:

«Die Farbe trägt zur Schönheit bei, aber sie ist nicht die Schönheit selbst, sondern sie erhebt dieselbe überhaupt und ihre Formen. Da nun die weiße Farbe diejenige ist, welche die meisten Lichtstrahlen zurückschickt, folglich sich empfindlicher macht, so wird auch ein schöner Körper desto schöner sein, je weißer er ist [...]».³⁹

Winckelmann sprach sogar von der «barbarische[n] Sitte» des Bemalens von Marmor und Stein⁴⁰, bei der es sich allerdings um eine Ausnahme gehandelt

37 C. v. Orelli: *Durch's Heilige Land. Tagebuchblätter*, Basel 1890, 97.

38 J.J. Winckelmann: *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Mahlerey und Bildhauer-Kunst: Sendschreiben. Erläuterung*, hg.v. M. Kunze (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 18985), Stuttgart 2013, 27. Der Satz, aus dem die Formulierung entnommen ist, lautet: «Das allgemeine vorzügliche Kennzeichen der Griechischen Meisterstücke ist endlich eine edle Einfalt, und eine stille Grösse, so wohl in der Stellung als im Ausdruck.» Vgl. ebd. 30: «Die edle Einfalt und stille Grösse der Griechischen Statuen ist zugleich das wahre Kennzeichen der Griechischen Schriften aus den besten Zeiten; der Schriften aus Socrates Schule, und diese Eigenschaften sind es, welche die vorzügliche Grösse eines Raphaels machen, zu welcher er durch die Nachahmung der Alten gelangt ist.»

39 J.J. Winckelmann: *Geschichte der Kunst des Altertums. Vollständige Ausgabe* hg.v. W. Senff, Weimar 1964, 128f.

40 J.J. Winckelmann: *Geschichte der Kunst des Altertums*, Dresden 1764, I,1,6.

habe. Zwar wurde schon früh Widerspruch gegen Winckelmann laut, aber dieser stiess ausserhalb der Akademie nicht auf Gehör. Heute wissen wir es besser und ist diese Einsicht ist dank der farbenfrohen Ausstellung «Bunte Götter» auch einer kunstsinnigen Öffentlichkeit vermittelt worden.⁴¹ Sowohl Statuen wie Tempel waren in Griechenland farbig bemalt, für heutiges ästhetisches Empfinden sogar grell bunt – nicht anders verhielt es sich übrigens in Ägypten und im Vorderen Orient.

Was den Tempel von Jerusalem betrifft, schweigt sich die Fachliteratur weitgehend aus – ausser in Farbabildungen. Aufschlussreich sind etwa die Rekonstruktionen Martin Metzgers, die Wolfgang Zwickel in seinem Buch über den salomonischen Tempel abdruckt.⁴² Den Innenraum des Tempels färbt er ganz in Gold aus – gemäss den Angaben des Bauberichtes –, die Kapitelle von Jachin und Boas dagegen in Grün-Rot-Grün.

Zur Vergoldung: Die Innenräume des Tempels waren kaum zu hundert Prozent mit Gold ausgekleidet.⁴³ Das von M.E. Hunsche für das Bibel+Orient Museum Fribourg nach Plänen und Weisungen von Othmar Keel und Wolfgang Zwickel erbaute Tempelmodell belässt denn auch sehr viel Holz unvergoldet.⁴⁴ Auch die Philologie spricht nicht gegen ihre Rekonstruktion.

Es stellt sich die Frage, wie I Kön 6,22 («Das ganze Haus kleidete er mit Gold aus», ואת כל הבית צפה זהב) zu verstehen ist: War der Innenraum des Tempels überall (ein bisschen) mit Gold ausgelegt – oder ganz («totally»)? Für letztere Bedeutung von כל lassen sich zwar Belege anführen, aber es handelt sich bei ihr eindeutig um eine Spezialbedeutung.⁴⁵ Dass das Hebräische zwischen den

41 Bunte Götter. Die Farbigkeit antiker Skulptur. Eine Ausstellung der Skulpturhalle Basel in Zusammenarbeit mit den Staatlichen Antikensammlungen und Glyptothek München und den Vatikanischen Museen, Città del Vaticano, hg.v. V. Brinkmann/R. Wünsche, München 2005.

42 W. Zwickel: Der salomonische Tempel (Kulturgeschichte der antiken Welt 83), Mainz 1999.

43 Wäre dies sinnvoll gewesen und – wichtiger noch –: Hätten sich dies judäische Monarchen überhaupt leisten können? Was hätte das auch ganz praktisch für den Kultbetrieb bedeutet?

44 O. Keel/E.A. Knauf/T. Staubli: Salomos Tempel, Fribourg 2004, Umschlagbild.

45 P. Joüon/T. Muraoka: A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax. Paradigms and Indices (subsidia biblica 14/II), Roma 2005, § 139e, S. 518: «כל», in some contexts, practically leads to our adverbial idea of *totally, entirely*.» Er führt folgende Stellen an: II Sam 7,17; Dt 5,30; II Kön 21,21; Jer 7,23; Dt 1,30; I Kön 8,56; Jer 42,20 (Jes 1,5).

beiden Bedeutungen durchaus zu unterscheiden vermag, lässt sich bei Nomina zeigen, die sowohl einen männlichen wie einen weiblichen Plural aufweisen. כל הימים bedeutet «alle Tage», כל הימות «(ausnahmslos) jeder einzelne Tag».⁴⁶ I Kön 6,22 bedeutet dann entweder, dass jeder Quadratzentimeter der Innenräume mit Gold überzogen war oder dass es in keinem Teil des Tempels nicht Gold gab.

Für letztere Interpretation spricht auch die chronistische Fassung des Tempelbauberichtes, die gegenüber I Kön 6 deutlich «abgespeckt» ist.⁴⁷ Zwar weist auch der Chronist an einigen Stellen auf den Goldüberzug hin (II Chr 3,4-10), aber an keiner unter ihnen findet sich der Quantifikator כל. Dies überrascht umso mehr, als er mit Nachdruck die «Vergoldung» des Tempels herausstreicht, deutlich stärker, als dies in der Vorlage der Fall ist. Aber das Gold «füllt» das Heiligtum eben nicht ganz, denn – anders als in der Vorlage – finden sich in ihm auch Edelsteine (II Chr 3,6), die man sicher nicht mit Gold belegt!⁴⁸ Sie brachten zusammen mit dem Vorhang Farbe in den Tempel.

Zu den Säulen Boas und Jachin: Ein wichtiger Kandidat für eine farbige Bemalung sind deren Kapitelle. Nach I Kön 7,16 bestanden diese wie auch die Säulen aus Bronze, das korrosionsfest ist. Sollte man diese bemalt haben – und wenn ja, dürften die damals verfügbaren Farben nicht durch den Winterregen weggewaschen worden sein? Der Chronist, der die Säulen summarisch behandelt, schweigt sich über ihren Guss aus, was Gallings fragen lässt: «Schweben ihm zum Vergleich monumentale Steinsäulen von hellenistischen Großbauten vor? Hat er solche im Ausland gesehen?»⁴⁹ Trifft Gallings Vermutung zu, so

46 Auf dieses Beispiel machte mich Dr. J. Diehl aufmerksam; vgl. dazu D. Michel: *Grundlegung einer hebräischen Syntax 1. Sprachwissenschaftliche Methodik. Genus und Numerus des Nomens*, Neukirchen 1977, 62f. (Zusammenfassung).

47 Das spezifische Profil der chronistischen Darstellung beschreibt konzis S. Japhet: *I & II Chronicles (OTL)*, London 1993, 549.

48 Zu diesen Edelsteinen finden sich in der Literatur vor allem Vermutungen; vgl. etwa W. Rudolph: *Chronikbücher (HAT Erste R. 21)*, Tübingen 1955, 203: «Die «Edelsteine» von 6a, denen in 1 Rg nichts entspricht, auf die aber I 29₂ vorausweist, dienen wohl zur Herstellung eines Mosaikfußbodens (vgl. V und I 29₂); vielleicht besaß der zweite Tempel einen solchen.» Vgl. weiter K. Gallings: *Die Bücher der Chronik. Esra, Nehemia (ATD 12)*, Göttingen 1954, 86. – Edelsteine bilden einen wesentlichen, symbolisch mit den 12 Stämmen Israels verbundenen Bestandteil des Priesterornats (präziser: von Ephod und Brusttasche, Ex 28,9-12.17-21). In die Chronik haben diese Stellen nicht direkt Eingang gefunden; geschieht es hier auf versteckte Weise?

49 Gallings: *Chronik. Esra, Nehemia (Anm. 48)*, 87.

liess der Chronist die Materialangabe möglicherweise weg, um diesen Wechsel nicht zu deutlich zu machen.

Nicht einmal Spekulationen sind möglich bezüglich der verwendeten Farben – anders als bei griechischen Statuen und Tempeln. Hinzukommt, dass sich die hebräischen Farbtermini, beschränkt an Zahl, nicht eindeutig mit Farben auf modernen Farbskalen (etwa der RAL Classic) identifizieren lassen.⁵⁰

Da es an konkreten Informationen fehlt, ist vorsichtiges Spekulieren geboten. Im Aphaia-Tempel von Ägina waren vor allem Schmuckelemente wie etwa das Antenkapitell in verschiedenen Farben bemalt.⁵¹ Möglicherweise verhielt es sich im Tempel von Jerusalem ähnlich. Granatäpfel, lotosartige Verzierungen und anderes mehr luden geradezu zur Bemalung ein; Farben liessen Details und Strukturen deutlicher hervortreten.

Dass Farben und Heiligtum einander nicht ausschliessen, macht der Bericht vom Zeltheiligtum deutlich, hier in der Ausführungsversion zitiert:

Exodus 36,8ff.

8) Und die Verständigen unter denen, die am Werk arbeiteten, machten die Wohnung aus zehn Zeltbahnen. Aus gezwirntem, feinem Leinen, aus blauem und rotem Purpur und aus Karmesin, mit eingewebten Kerubim machte er sie [...] 11) Dann brachte er am Saum der ersten Zeltbahn Schleifen aus blauem Purpur an, 13) Dann machte er fünfzig goldene Haken [...] 18) Dann machte er fünfzig bronzene Haken, um das Zelt zusammenzufügen [...] 19) Und er machte für das Zelt eine Decke aus rot gefärbten Widderfellen [...] 24) Und er machte vierzig silberne Sockel unter den zwanzig Brettern, [...] 34) Und er überzog die Bretter mit Gold, und die dazugehörigen Ringe machte er aus Gold, als Halterungen für die Querbalken. Auch die Querbalken überzog er mit Gold. 35) Dann machte er den Vorhang aus blauem und rotem Purpur, aus Karmesin und gezwirntem, feinem Leinen [...] 36) Und er machte für ihn vier Akaziensäulen und überzog sie mit Gold – auch ihre Nägel waren aus Gold –, und er goss für sie vier silberne Sockel. 37) Und er machte eine Decke für den Eingang des Zelts aus blauem und rotem Purpur, Karmesin und gezwirntem, feinem Leinen, bunt bestickt, 38) und dazu fünf Säulen mit ihren Nägeln, und er überzog ihre Köpfe und ihre Querstangen mit Gold.

50 Noch nicht ersetzt: R. Gradwohl: Die Farben im Alten Testament. Eine terminologische Studie (BZAW 83), Berlin 1963. Das Alte Testament kennt keinen generischen Begriff für «Farbe» und auch kein Verb für «(be)malen».

51 Bunte Götter (Anm. 41). – S. in diesem Band vor allem den Beitrag v. H. Bankel: Farbmodelle des spätarchaischen Aphaia-Tempels von Ägina, 73-85. Nicht weniger als vier Farbrekonstruktionen wurden für dieses Heiligtum vorgeschlagen; die letzte darf als wissenschaftlich gesichert gelten.

Welcher Reichtum an Farben! Der Bericht von der Stiftshütte gehört in die nachexilische Zeit. Seine Verfasser stellen in ihm – wenigstens teilweise – auch den zweiten Tempel und dessen Pracht dar – die tatsächliche oder die erträumte. Die beiden Vorhänge, welche nach Auskunft von Flavius Josephus im herodianischen Tempel hingen, würden noch heute durch ihre Farbenprächtigkeit beeindrucken:

[Das Tempelgebäude] hatte goldene Türflügel von 55 Ellen Höhe und 16 Ellen Breite. Vor diesen hing ein ebenso langer Vorhang, ein babylonisches Gewebe, buntgewirkt aus violetter Wolle, weißem Linnen, scharlachroter und purpurner Wolle, eine wunderbare Arbeit.⁵²

Es springt gleich in die Augen: Diese Farben stimmen mit denen der Zeltplanen überein, die zur Stiftshütte gehören (vgl. II Chr 3,14). Noch einmal: In der Beschreibung der Zeltplanen von Ex 26 widerspiegelt sich ein Stück weit (bereits) der zweite Tempel von Jerusalem. Das halten die Kommentatoren des Exodusbuches allerdings kaum für der Erwähnung wert, und Sara Japhet, die Verfasserin eines gewichtigen Chronikkomentars, interpretiert diesen Zusammenhang u.E. missverständlich: «The Second Temple had a veil [...] and it is this veil which the Chronicler describes anachronistically, in terms accurately taken from Exod. 26.31».⁵³ Diesen Satz gilt es vom Kopf auf die Füße zu stellen: Der Vorhang im zweiten Tempel ist anachronistisch auf die Stiftshütte übertragen worden – und vom Chronisten auf den salomonischen Tempel, in dem es einen solchen noch nicht gab.

Fassen wir zusammen: Der (zweite) Tempel war voller, farbiger und schmutziger, als man sich ihn gewöhnlich vorstellt.

b) Inschriften im Tempelbezirk?

Hier schliesst sich die Frage an: Befanden sich im Tempelbezirk auch Inschriften?

52 BJ V,5. Übersetzung von O. Michel/O. Bauernfeind: Flavius Josephus. De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch. Band II,1: Buch IV-V, München 1963, 139.

53 Japhet: I & II Chronicles (Anm. 47), 557.

α) Die Mauerinschriften des herodianischen Tempels

Für die These, wonach an den Mauern um den zweiten Tempel von Jerusalem herum Inschriften angebracht waren, fehlt einschlägiges archäologisches Material. Solches gibt es für den herodianischen Tempel. Es sei hier kurz vorgestellt:

In seiner Beschreibung des herodianischen Tempels kommt Flavius Josephus auch auf dessen Vorhöfe zu sprechen (AJ XV,417):

So war also die erste Einfriedung des Tempels beschaffen. Nach innen zu befand sich dann unweit der ersten eine zweite, zu der man auf einigen Stufen emporstieg. Sie stellte eine steinerne Mauer dar, auf der geschrieben stand, dass jedem Fremden der Eintritt bei Todesstrafe verboten sei (γραφῇ κωλύον εἰσιέναι τὸν ἄλλοεθνῇ, θανατικῆς ἀπειλουμένης τῆς ζημίας).⁵⁴

In BJ V,194f. geht er noch stärker ins Detail:

Ging man über diesen offenen Platz in Richtung auf das «zweite Heiligtum», so fand man dieses von einer steinernen Schranke umgeben, die drei Ellen hoch und vortrefflich gearbeitet war. Auf ihr standen in gleichen Zwischenräumen Steintafeln, die teils in griechischen, teils in lateinischen Lettern das die Reinheit schützende Gebot bekannt machten, kein Nichtjude dürfe die heilige Stätte betreten (ἐν αὐτῷ δε εἰσῆκεσαν ἐξ Ἰσού διαστήματος στήλαι τὸν τῆς ἀγνείας προσημαίνουσαι νόμον, αἱ μὲν Ἑλληνικοῖς αἱ δὲ Ῥωμαϊκοῖς γράμμασιν, μηδένα ἄλλόφυλον ἐντὸς τοῦ ἁγίου παρίεναι), denn der zweite Bezirk wurde «heilig» genannt.⁵⁵

Zwei dieser Inschriften – mit roter Tinte auf weissen Kalkstein geschrieben – sind tatsächlich gefunden worden.⁵⁶ Ihr Text lautet:

Kein Fremder darf hineingehen über die Schranke und Ringmauer um das Heiligtum herum. Wer (bei diesem Versuch) ergriffen wird, der wird sich selber die Schuld für

54 Deutsche Übersetzung: Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer. I. Band. Buch XI-XX (Anm. 10), 362f.; griechischer Text: Josephus. Jewish Antiquities Books XIV-XV. With an English Translation by R. Marcus. Completed and edited by A. Wikgren (LCL 489), Cambridge (MA)/London 1998 (1963), 458.

55 Michel/Bauernfeind: Flavius Josephus. De Bello Judaico (Anm. 52, deutsche Übersetzung 137, griechischer Text 136; vgl. weiter BJ VI,124f.)

56 Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Vol. I: Jerusalem. Part 1: 1-704, ed. H.M. Cotton et. al., Berlin/New York 2010, Nr. 2, S. 42-45 (mit ausführlicher Bibliographie und Abbildungen). Abbildungen weiter u.a. in Revue Biblique 30 (1921), pl. IV; J. Finegan: Light from the Ancient Past. The Archaeological Background of the Hebrew-Christian Religion, Princeton 1947, Abb. 111.

den Tod geben müssen,⁵⁷ der daraus resultiert. (Μηθένα ἀλλογενῇ εἰσπορεύεσθαι ἐντὸς τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν τρυφάκτου καὶ περιβόλου. Ὃς δ' ἂν ληφθῇ, ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον).

ΜΗΘΕΝΑ ΑΛΛΟΓΕΝΗ ΕΙΣΠΟΡΕΥΕΣΘΑΙ
ΕΝΤΟΣ ΤΟΥ ΠΕΡΙ ΤΟ ΙΕΡΟΝ ΤΡΥ
ΦΑΚΤΟΥ ΚΑΙ ΠΕΡΙΒΟΛΟΥ ΟΥ ΟΥΔΑΝ
ΛΗΦΘΗ ΑΥΤΩ ΙΑΙΤΙΟ ΕΣΤΑΙ
ΔΙΑ ΤΟ ΕΞΑΚΟΛΟΥΘΕΙΝ
ΘΑΝΑΤΟΝ

J. Iliffe, Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine 6 (1938), S. 2, fig. 1.

Waren vergleichbare Tafeln auch schon im ersten und zweiten Tempel angebracht? Das diesbezügliche Schweigen des Alten Testaments besagt nicht viel, gibt es doch ein noch viel auffälligeres Schweigen, das über den Jahwetempel in Samaria, den kein einziger alttestamentlicher Text erwähnt, obwohl es ihn mit Sicherheit gab.

β) Jes 56,4f.: *Yad waschem*

Auf der Suche nach (möglichen) Inschriften im Tempel(bezirk) stösst man weiter auf eine Stelle aus Deuteriojesaja:

Denn so spricht der Herr:

Den Eunuchen, die meine Sabbate halten

und wählen, woran ich Gefallen habe,

und die an meinem Bund festhalten,

ihnen gebe ich in meinem Haus und in meinen Mauern Denkmal und Namen

(ונתתי להם בביתי ובחומתי יד ושם),

was mehr ist als Söhne und als Töchter.

Einen ewigen Namen werde ich ihnen geben,

der nicht getilgt wird.

Der Abschnitt, zu dem diese beiden Verse gehören, handelt von Fremden, die sich dem Herrn angeschlossen haben, und Eunuchen. Sie treibt je eine andere Angst um: Der «Proselyt» befürchtet, wieder aus dem Volke Gottes

57 Zu dieser Bedeutung von ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται s. E.J. Bickerman: The Warning Inscriptions of Herod's Temple, JQR 37 (1947) 395-397.

ausgeschlossen zu werden, und der Eunuch weiss, dass er ein trockener Baum ist. In Vers 5 findet sich die für unser Thema zentrale Aussage. Was hier den Eunuchen zugesagt wird, ist umstritten. Bei **יד ושם**, einem hapax legomenon, dürfte es sich um eine feste Verbindung handeln – mit Van Winkle vergleichbar etwa **ושלום ושקט** (I Chr 22,9), **לשם ולתפארת** (I Chr 22,5) – und vor allem **לשם לאות עולם** (Jes 55,13).⁵⁸

יד ושם bezieht sich nach ihm auf eine Art «Denkmal», nicht aber, wie Japhet und Robinson das meinen, auf einen Anteil.⁵⁹ Die philologischen Argumente, welche die beiden für diese Erklärung vorbringen, überzeugen nicht und beruhen auf einer schmalen Basis. Vielleicht bezeichnet **יד** das Denkmal und **שם** den Namen, der darauf geschrieben stand.

Noch schwerer als philologische Bedenken wiegen allerdings inhaltliche Überlegungen. Was Eunuchen vor allem brauchen, ist ein Ersatz für fehlende Nachkommenschaft, der symbolischer Art sein muss. Eine Stele «im Hause des Herrn und in seinen Mauern» kann diesen Ersatz bietet. In dieser Formulierung fallen die Mauern auf, und mit ihnen dürften die um das Heiligtum und nicht die Stadtmauern gemeint sein.⁶⁰ Jene interessieren im Alten Testament kaum – indirekt tauchen sie dort auf, wo vom Vorhof / den Vorhöfen die Rede ist. Nur gerade in Ezechiels Vision vom zukünftigen Tempel findet eine Tempelmauer zweimal Erwähnung – Ez 40,5; 42,20 – an der ersten Stelle zusammen mit **בית**, das nach Zimmerli den «Tempelbezirk», das «Tempelareal»

58 So D.W. van Winkle: The meaning of *yād wašēm* in Isaiah LVI 5, VT XLVII (1997), 379.384.

59 G. Robinson: The Meaning of **יד** in Isaiah 565, ZAW 88 (1976) 284: «Das Wort **יד** wird gewöhnlich als «Denkmal» verstanden, doch paßt diese Bedeutung nicht gut in den Kontext. Im Alten Testament wird es einige Male im Sinne von «Besitz» oder «Anteil» verwendet, während **שם** oft mit der Vorstellung von «Erbteil» verbunden ist. Demgemäß läßt sich **יד ושם** als «ein Anteil (oder: Besitz) und ein Erbteil» übersetzen und bezieht sich auf die Zusage eines ununterbrochenen Lebens im verheißenen Lande. Dies stimmt mit der Auffassung des Verfassers vom Sabbat überein, den er als eine Voraussetzung solchen Lebens für Juden und Fremde betrachtet.» Ähnlich S. Japhet: **יד ושם** (Isa 56:5) – A Different Proposal, Maarav 8 (1992) 69-80; M. Kister: Some Blessing and Curse Formulae in The Bible, Northwest Semitic Inscriptions, Post-Biblical Literature and Late Antiquity, in: Hamlet on a Hill. Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday, ed. by M.F.J. Basten/W.Th. Peursen (Orientalia Lovaniensia Analecta 118), Leuven et al. 2003, 314-317.

60 B. Duhm: Das Buch Jesaja, Göttingen 1968, 422, betrachtet «und in meinen Mauern» als eine vielleicht «(richtige) Glosse».

meint.⁶¹ Fehlendes Interesse dürfte es also sein, was die mageren Informationen über das Tempelareal und vor allem dessen Mauern im Alten Testament erklärt. Schon gar nicht erlaubt Jes 56,5 eine Aussage darüber, wo innerhalb des Tempelbezirks das Denkmal zu stehen kam, von dem hier die Rede ist.

Schwerer freilich wiegt eine andere Unsicherheit: Um was für ein Denkmal handelt es sich bei *יד ושם*? Die zwei alttestamentlichen Parallelen helfen nicht weiter. Nach seinem Sieg über die Amalekiter stellt Saul ein Denkmal (*יד*) auf (I Sam 15,12). – Absalom, der keinen Sohn hat, der an seinen Namen erinnern könnte, errichtet eine Mazzebe, welche den Namen «Hand Absaloms» (*יד אבשלום*) trägt (II Sam 18,18). Diese Stelle lässt aufhorchen, da an ihr einerseits beide Ausdrücke, «Hand» und «Name» vorkommen und andererseits die Hand tatsächlich den Stein, das Monument bezeichnet.

Nicht a limine ausgeschlossen werden soll die Möglichkeit, dass die Eunuchen in ein Verzeichnis eingetragen wurden. Dafür spricht die Aussage, wonach ihr Name nicht getilgt (*כרת*) werden soll.

Wenn nun sogar der Eunuch Denkmal und Namen im Tempelbezirk erhält, um wie viel mehr dann der geborene Israelit, dem – so die stillschweigende Voraussetzung des Textes – so etwas fast von Rechts wegen zukommt?⁶²

γ) Jer 17,1: Beschriebene Altarhörner?

Diese kaum beachtete Stelle verrät etwas über eine mögliche kurze Beschriftung im Tempel von Jerusalem:

Mit eisernem Griffel ist die Sünde Judas aufgeschrieben, mit einer Spitze aus Diamant, eingeritzt in die Tafel ihres Herzens und in die Hörner ihrer Altäre.

Diese metaphorische Aussage ergibt u.E. dann am *meisten* Sinn, wenn auf den Altarhörnern realiter auch anderes geschrieben sein konnte.⁶³ Doch wird diese

61 W. Zimmerli: Ezechiel. 2. Teilband Ezechiel 25–48 (BK.AT XIII/2), Neukirchen-Vluyn 1979, 983.999.

62 Anders Duhm: Jesaja (Anm. 60), 422: «Danach sollen die Verschnittenen und offenbar sie allein, nicht die, die Kinder haben, Denkmäler innerhalb der Tempelmauern erhalten».

63 Grösserer Beliebtheit erfreut sich eine andere Deutung, vertreten etwa von W.H. Schmidt: Das Buch Jeremia. Kapitel 1–20 (ATD 20), Göttingen 2008, 296: «Die «Hörner der Altäre» an den Altar-Ecken gelten als Ort der Sühne, der mit dem Blut des Opfertiers bestrichen wird. Gerade ihn versteht Jeremia als Ort oder Zeichen der Sünde.» – Schmidts und unsere Auslegung schliessen sich nicht zwingend aus.

Möglichkeit kaum erörtert. Eine Ausnahme bildet G. Fischer, der auf zwei Vorschläge hinweist, die in diese Richtung gehen.⁶⁴ Cornelius a Lapide trug in seinem 1622 in Antwerpen erschienenen «Commentarius in Ieremiam» die These vor, auf den Hörnern des Altars seien «Inschriften mit dem Namen jenes Gottes [gestanden], dem der Altar geweiht war». Er verweist dabei auf Apg 17,23, wo Paulus vom Altar berichtet, auf dem geschrieben stand: «einem unbekannten Gotte».⁶⁵ Andere Stellen führt Alonso Schökel an: Gen 12,7f.; Dt 27,5; Ri 6,26 (Widmungen).⁶⁶ Es sei eine Vermutung gewagt: Könnte auf den vier Hörnern nicht gestanden haben – wenn denn dort etwas stand –: ליהוה, «dem Herrn [geweiht]»?

3. *Votivinschriften im Jerusalemer Tempelbezirk?*

Jerusalem und Garizim standen sich recht nahe, näher als lange behauptet. Auf den Begrenzungsmauern auf dem Garizim war eine grosse Zahl von Votivinschriften angebracht. Von daher drängt sich die Vermutung auf: Auch auf den Tempelmauern von Jerusalem gab es solche Votivinschriften. Archäologisches Material und damit «hard facts» fehlen; nur die Warninschriften auf den herodianischen Tempelmauern zeigen – wofür das Alte Testament zwei weitere, allerdings schwache Indizien enthält –, dass der Tempelbezirk nicht notwendigerweise «schriftfrei» war.

Eine indirekte Bestätigung erhält diese Vermutung durch wesentlich spätere Texte, in denen Bauteile des Jerusalemer Tempels oder von Synagogen als Votivgaben bezeichnet werden. Aus der zweisprachigen Ossuarinschrift des Nikanor Alexander (1. Jh. n.Chr.) geht hervor, dass dieser ποιησαντος τας θύρας; nach Middot II.3 handelte es sich dabei «um die Stiftung von goldenen (vergoldeten) Türen am östlichen Haupttor des Tempelplatzes».⁶⁷ Galling be-

64 G. Fischer: Jeremia 1–25 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i.Br. et al. 2005, 547.

65 Commentaria in Ieremiam Prophetam Threnos et Baruch. Avctore R.P. Cornelio Cornelii A Lapide, Societ. Iesv, Sacrarum Litterarum in Collegio Romano Professore, Parisiis 1622, 109.

66 L. Alonso Schökel/J. Sicre Diaz: Profetas. Introducciones y comentario. I. Isaías. Jeremia, Madrid 1980, 495. – Wie sich der Unterschied zwischen «Mauern» und «Mauer» erklärt, braucht hier nicht zu interessieren.

67 Galling: Stifter (Anm. 1), 134; Text, Kurzinterpretation der Inschrift mitsamt Literatur in: ders.: Textbuch zur Geschichte Israel, Tübingen 1950, Nr. 53, S. 81.

merkt dazu: «Die Tradition der Stiftung dürfte sich auch im Falle des Nikanor durch eine Inschrift an Ort und Stelle oder (daneben) durch Aufzeichnungen im Tempelarchiv erhalten haben.»⁶⁸ Auf diese These wird zurückzukommen sein. Die Stiftung Nikanors ist aus einem besonderen Grund bemerkenswert: «Beim herodianischen Tempel, der als Ganzes seine Entstehung dem König Herodes verdankt, hat es demnach auch private Donatoren gegeben.»⁶⁹

Eine Synagoge ist kein Tempel, und doch hält sich in ihr der Brauch der Votivgaben und -inschriften, in der fromme Juden auf ihre verdienstvollen Taten hinweisen; das einschlägige Material ist umfangreich.⁷⁰

So beliebt Votivinschriften waren, so auch die «Bitte» um gutes Gedenken. Die Formel taucht in mannigfacher Gestalt – mit und ohne Nennung einer Gottheit – in aramäischen Inschriften vom 2. Jh. v.Chr. bis zum 2. Jh. n.Chr. häufig auf, und zwar an recht weit auseinanderliegenden Orten.⁷¹ Als Sitz im Leben kommen vor: 1) funeräre Kontexte, 2) Graffiti, 3) Heiligtum (an Tempelmauern, auf dem Fussboden, auf Statuen oder Altären).⁷²

Zu den jüdischen Belegen: Eine Inschrift aus der Synagoge von Chorazin (3. Jh. n.Chr.) gleicht vom Formular her den bereits präsentierten Weihinschriften:

Es sei gedacht zum Guten dem YWDN (*dkyr ltb ywdn*), dem Sohne Ismaels, der gemacht hat diese Säulenreihe und die Stufen (Sitzreihen). Für sein Werk sei ihm ein Anteil mit den Gerechten.⁷³

68 Gallig: Stifter (Anm. 1), 134.

69 Gallig: Stifter (Anm. 1), 134.

70 Material in: Gallig: Textbuch (Anm. 67), 81f. Griechisches Material: A. Deissmann: Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1923, 378-380; B. Lifshitz: Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives. Répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues (CRB 7), Paris 1967.

71 Neuste Behandlung bei de Hemmer Gudme: Before the God (Anm. 8), 91-134.

72 Kurze Zusammenstellung und Diskussion des Materials: J.F. Healey: «May He Be remembered for Good: An Aramaic Formula, in: Targumic and Cognate Studies. Essays in Honour of Martin McNamara, ed. K.J. Cathcart/M. Maher (JSOT.S 230), Sheffield 1996, 177-186. Wichtigste ältere Arbeit: M. Lidzbarski: Handbuch der nordsemitischen Epigraphik I, Weimar 1898, 165-169. Älteres wie neueres Material kann erschlossen werden über J. Hoftijzer/K. Jongeling: Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions. Part One '– L (Handbuch der Orientalistik. Erste Abt. Bd. 21), Leiden etc. 1995, s.v. *zkr*.

73 Gallig: Textbuch (Anm. 67), Nr. 57, S. 82.

In einer 100 Meter nördlich der Synagoge von Dura-Europos aufgefundenen Inschrift bittet jemand darum,

es möge 𐤒𐤕𐤕𐤕 [...] zum Guten gedacht werden bei (vor, in der Gegenwart) dem Gott des Himmels ([*dky*]r lṭb qdm 𐤒lh šmy?).⁷⁴

Als drittes Beispiel sei der Text einer (vollständig erhaltenen) Inschrift aus der Synagoge von Sephhoris aufgeführt:

es möge zum Guten gedacht werden YWDN, dem Sohn des YṢḤQ, dem Priester, und PRYGRY, seiner Tochter. Amen, Amen (*dkyr lṭb br yṣḥq hkwhn wprygry brth 𐤒mn 𐤒mn*).⁷⁵

Aus dem nichtjüdischen Material sei e.g. die nabatäische Bau-/Weihinschrift von Seeia/Sīf aufgeführt, die sich «auf einem Architraven des Portikus’ des Vorhofes des Baʿalšamin-Tempels»⁷⁶ befindet:

«Gutes Gedenken (*dkrwn ṭb*) an Malikat, den Sohn des Auṣu, des Sohnes des Muʿairu, der gebaut hat für Baʿalšamin den inneren Tempelteil und den äusseren Tempelteil und dieses «Theater» und die Portikus (?) [– –] Jahr 280 bis zum Jahr 311. Und überdies ein Leben in Frieden.»⁷⁷

Die überwältigende Fülle von Votivinschriften sowie ihre breite zeitliche wie geographische Streuung lassen es als wahrscheinlich erscheinen, dass es am zweiten Tempel von Jerusalem Vergleichbares gab – und dass Nehemia hier seine Inspiration bezog.

4. Die Nehemiadenkschrift und die Person Nehemias

a) Einleitung

Neben den eben beigebrachten Inschriften kann auch die Nehemiadenkschrift als indirekter Beleg für die Existenz von Votivinschriften im Jerusalemer Tempel gelten. Wir holen dabei etwas aus. Eine der bedeutendsten, aber am wenig-

74 Ergänzungen in eckigen Klammern; Text bei: Cte R. du Mesnil du Buisson: Sur quelques inscriptions juives de Doura-Europos, Bib. 18 (1937) 170-173 (Strichzeichnung und Transkription in Quadratschrift 170).

75 Text in: Z. Weiss: The Sephhoris Synagogue. Deciphering an Ancient Message through Its Archaeological and Socio-Historical Contexts, Jerusalem 2005, S. 203, fig. 8, S. 204.

76 U. Hackl/H. Jenni/Chr. Schneider: Quellen zur Geschichte der Nabatäer. Textsammlung mit Übersetzung und Kommentar (NTOA 51), Freiburg i.Ü./Göttingen 2002, 170.

77 Hackl/Jenni/Schneider: Quellen (Anm. 76), 170 (nabatäischer Text 170f.).

ten beachteten exegetischen Arbeiten Gerhard von Rads gilt der sogenannten Nehemiadenkschrift,

«sowohl in literarischer wie in theologischer Hinsicht im AT ohne Beispiel. Sie ist ein Rechenschaftsbericht, also eine Darstellung eines Stücks politischer Geschichte aus der ganz persönlichen Sicht eines maßgebend an den Ereignissen Beteiligten, der also als Verfasser nicht, wie das sonst im AT die Regel ist, hinter den Ereignissen zurücktritt, sondern sich mit seinem Ich freimütig in den Mittelpunkt stellt.»⁷⁸

Auch wer das Alte Testament nur in Übersetzung liest, dem fällt gleich auf, dass der Verfasser der Nehemiadenkschrift [«ND»] auf eine ganz neue Art «Ich» sagt, die sich nirgends sonst im Alten Testament findet und die eigentümlich «modern» anmutet. Es sei weder das visionäre noch das lyrische oder das «rein formelhafte Ich», meint Mowinckel⁷⁹, sondern noch ein anderes. Von Rad unterscheidet zwischen konventioniertem, etwa kultischem Ich, und einem Ich, in dem sich «wirklich individuell Erlebtes und Verantwortetes ausspricht»⁸⁰. Das «Ich» der ND gehört zu letzterem.

In der ND rechtfertigt sich Nehemia für sein Handeln. Er handelt im Auftrag des persischen Königs und im Interesse seines Volkes zugleich. Dass ihn diese Sandwichposition in Schwierigkeiten bringen konnte, leuchtet ein, noch bevor man etwas darüber liest – und leuchtet auch ein, obwohl darüber in den Quellen kaum etwas verlautet. Eine ähnliche Position wie Nehemia nehmen Joseph und Mordechai an den Höfen des ägyptischen Pharaos, respektive des Perserkönigs Artaxerxes ein. Wie die ND enthalten die (perserzeitlichen!) Werke, in denen sie im Mittelpunkt stehen, eine Rechtfertigung ihres Handelns – allerdings in der 3. Person und dadurch weniger deutlich als solche zu erkennen.

Die Eigenheit der ND erklärt sich von der – relativen und durchaus nicht machtvorgewandenen – Freiheit her, welche die achämenidischen Herrscher ihren Untertanen gewährten; sie brachte Figuren wie Nehemia hervor, ja machte sie

78 G. von Rad: Die Nehemia-Denkschrift, ZAW 76 (1964) 176. – In einer zeitgleich erschienen Publikation charakterisiert Mowinckel die ND mit ähnlichen Worten(!): «als literarische Gattung isoliert im A.T.» (S. Mowinckel: Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia. II Die Nehemia-Denkschrift, Oslo 1964, 86).

79 Mowinckel: Nehemia-Denkschrift (Anm. 78), 89.

80 Von Rad: Die Nehemia-Denkschrift (Anm. 78), 176.

überhaupt erst möglich – bei den Neuassyriern und den Neubabyloniern, welche ihnen als Herrscher über den Alten Orient vorangingen, findet man vergleichbare Gestalten nicht. Hingegen gibt es in persischer Zeit einen Ägypter, der eng mit Nehemia verwandt ist. Auf ihn kommen wir in 5) zurück.

b) Die Votivinschriften im Nehemiabuch⁸¹

In Variationen taucht die Bitte um gutes Gedenken (Erinnern) in der ND gleich viermal auf, allein drei Mal im Schlusskapitel, was für die Wichtigkeit spricht, welche ihr in diesem Werk zukommt. Die Belege:

Neh 5,19

Erinnere dich meiner, mein Gott, mir zum Guten (זכרה לי אלהי לטובה), (erinnere dich) all dessen, was ich für dieses Volk getan habe!

Neh 13,14

Darum erinnere dich meiner, mein Gott (זכרה לי אלהי על זאת), und lösche meine guten Taten nicht aus, die ich dem Haus meines Gottes und dem Dienst an ihm erwiesen habe!

Neh 13,22

Und ich befahl den Leviten, sich zu reinigen und als Wächter zu den Toren zu kommen, damit man den Sabbattag heilig halten konnte. Auch dafür erinnere dich meiner, mein Gott (גם זאת זכרה לי אלהי), und blicke voller Mitleid auf mich, wie es deiner grossen Güte entspricht!

Neh 13,31

Erinnere dich meiner, mein Gott, mir zum Guten (זכרה לי אלהי לטובה)!

H.J. Boecker interpretierte zu einer Zeit, als Rechtsleben und Rechtsformen bei der Erklärung alttestamentlicher Texte eine (zu) wichtige Rolle spielten, auch diese vier Stellen «juristisch». Er verstand sie als «Gebetsrufe», in denen «Jahwe als Richter gebeten wird, für den Beter die Funktion des Verteidigers zu übernehmen und bestimmte zu Gunsten des Beters sprechende Tatbestände

81 Sachlich gehören auch die negativ formulierten Wünsche hierher: Neh 6,14 (Erinnere dich, mein Gott, des Tobija und des Sanballat, wie es diesen ihren Taten entspricht, und auch der Noadja, der Prophetin, und der übrigen Propheten, die mich einschüchtern wollten!); Neh 13,29 (Vergiss es ihnen nicht, mein Gott, dass sie den Priesterstand und den Bund des Priesterstands und der Leviten unrein gemacht haben!).

gegen den Angeklagten zu bedenken».⁸² Schottroff betonte demgegenüber im Anschluss an Galling überzeugend, dass etwa die Bitte, die frommen Taten Nehemias nicht auszuwischen (Neh 13,14), d.h. nicht zu erlauben, dass sie der Vergessenheit anheimfallen, dieser Deutung entgegensteht.⁸³ Weiter machte er geltend:

«Bei der Erhaltung der dauernden Erinnerung an die זָכוֹת-Erweise («fromme Taten»...) kommt der schriftlichen Fixierung besondere Bedeutung zu. [...] Die Situation des Rechtsstreits fehlt, [...] dagegen fällt die Übereinstimmung mit den semitischen Memorialinschriften auf: das לְטוֹבָה der Neh-Stellen (das im AT nur hier bei zkr vorkommt) hat in den aram. Stifterinschriften seine Entsprechung [...] Überdies ist deutlich die Situation der Stifterinschriften vorausgesetzt»⁸⁴.

Neh 13,14 bezieht sich möglicherweise auf die Tempelreinigung durch Nehemia, von der Neh 13,4-9 berichtet. Es handelt sich dabei «um einen Akt [...] , zu dem er sich als frommes Glied der Gemeinde gedrängt fühlte, zu dem er als Statthalter aber schwerlich verpflichtet war»⁸⁵. Schottroff schliesst daraus in engem Anschluss an Galling:

«Aus dieser Situation versteht es sich, daß Neh in seinen «Memoiren» seine Tat als die eines Tempelsstifters auffaßte und hinter den Bericht über seine Maßnahme eine Stifterformel stellte, mit der er auf Stifterinschriften anspielte, wie sie im aram. Raum reichlich vertreten sind und wohl auch für den Jerusalemer Tempel vorausgesetzt werden müssen.»⁸⁶

Weitergedacht bedeutet das:

«Die Verwendung solcher Formeln wäre umso verständlicher, wenn Nehemia, wie es scheint, von Anfang an plante, seine Memoiren im Tempelarchiv zu deponieren.»⁸⁷

82 H.J. Boecker: Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament (WMANT 14), Neukirchen-Vluyn 1964, 110.

83 W. Schottroff: «Gedenken» im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zākar im semitischen Sprachkreis (WMANT 15), Neukirchen-Vluyn 1964, 218-220.

84 Schottroff: Gedenken (Anm. 83), 219f.

85 Galling: Chronik. Esra, Nehemia (Anm. 48), 253.

86 Schottroff: Gedenken (Anm. 83), 220.

87 Galling: Chronik. Esra, Nehemia (Anm. 48), 227. – Eine kritische Rückfrage bei Schottroff: Gedenken (Anm. 83), 220, Anm. 4: «Es ist indessen zu fragen, ob Neh an Stifterinschriften oder -urkunden denkt, die neben seinem Memoirenbuch im Tempel über seine Taten be-

Hinterlegte Nehemia seine ND tatsächlich im Tempel,⁸⁸ oder handelt es sich hier nur um eine spiritualisierte Form der Weihgabe? Wie auch immer: Er dürfte revolutioniert haben. Nicht mehr nach aussen sichtbar war die Weihinschrift. Wenn sie ihren Platz tatsächlich im Tempelarchiv fand, reichte ihr Anspruch dann möglicherweise auch über den einer solchen Inschrift hinaus? Diese Frage könnten wir nur mit einiger Sicherheit beantworten, wenn wir wüssten, in welches «Regal» sie gestellt wurde, d.h. ob sie etwa schon bald zu den Rollen zu stehen kam, die später den dritten Kanonteil bilden sollten. Einen wesentlichen Vorteil hatte eine Pergamentrolle gegenüber herkömmlichen Votivinschriften auf Mauern: Sie liess sich problemlos kopieren und so weiterverbreiten; im Prinzip war sie auch nicht ortsgebunden. War das dem Mann bewusst, der sie in den Tempel legte, bildete dies für ihn etwa sogar den Hauptanstoß für seine ungewöhnliche Aktion?

4. Fazit

An den Mauern des Tempels von Jerusalem waren Votivschriften angebracht, die zur Finanzierung des Heiligtums dienten – wofür genau, entzieht sich unserer Kenntnis. Diese Übung übernahmen die «Samaritaner», als sie auf dem Garizim ein Heiligtum errichteten.

Nehemia kannte diese Votivgaben (-inschriften) aus eigener Anschauung. Vielleicht war ihm sogar das Prozedere von ihrer Bestellung bis zu ihrer Fertigstellung bekannt. Der damit verbundene logistische Aufwand dürfte beträchtlich gewesen sein. Ja, man fragt sich, ob Herstellung und Anbringen einer Weihinschrift nicht von der Bevölkerung Jerusalems in der einen oder anderen Weise wahrgenommen werden musste.

Nehemia stiftet nun keinen Stein und damit verbunden einen beträchtlichen Geldbetrag, sondern bringt mit seinen Bitten zum Ausdruck, dass er sein verdienstvolles Wirken, über das er Rechenschaft ablegt, als Votivgabe versteht. Etwas übertrieben und zu stark an neuzeitlicher Begrifflichkeit orientiert: Nehemia betrachtet sein «Berufsleben» als Weihgabe – oder wie Luther sagen

richteten oder ob er sein Buch selbst als Stifterurkunde verstanden wissen will».

88 Vgl. II Makk 2,13-15; zu der von Nehemia angelegten Bibliothek gehörten nach dieser Stelle neben den Büchern der Könige, den Propheten und den (Liedern) Davids auch königliche Urkunden über Weihgaben (ἐπιστολάς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων). – In einer solchermassen zusammengesetzten Bibliothek hätte es auch Platz für die ND.

würde: Gottesdienst. Was in der ND auffällt, ist, dass ihr Verfasser zwar auch, aber nicht nur einzelne Taten Nehemias als verdienstlich darstellt, sondern sein ganzes Wirken im Zusammenhang mit der Restitution der Stadt Jerusalem und des Gemeinwesens Jehud. Es tritt schon bei der Konstitution des Werkes in den Blick.

5. Eine ältere «Gegenthese» – und ihr relatives Recht

Die eben ausgeführte These muss sich gegenüber einer bisher vertretenen bewähren. Diese geht von biographischen Inschriften aus der Spätzeit aus, die sich formal und vor allem inhaltlich eng mit der ND berühren – es wurde schon angetönt. Es geht um biographische Inschriften hochstehender Ägypter, die den breiten Zeitraum von der 22. Dynastie bis in die römische Zeit abdecken.⁸⁹

«Das Korpus dieser Inschriften ist charakterisiert durch Beteuerungen eines allgemeinen kultischen oder sozialen Wohlverhaltens, die [...] häufig in direkte Anreden an den Leser übergehen, sei es, um ihn zu belehren, sei es, um ihn zu einer kultischen Gedächtnisleistung zugunsten des toten Verfassers zu veranlassen.»⁹⁰

Diese Inschriften setzen mit «Beteuerungen eines allgemeinen kultischen oder sozialen Wohlverhaltens» ein und gehen «[erst] gegen Ende [...] von den vielen allgemeinen Beteuerungen zu Konkreterem über».⁹¹ Inhaltlich teilt die ND mit den ägyptischen Inschriften etwa den Einsatz für sozial (wirtschaftlich) Schwächere sowie für den Kult.

Die beiden Korpora berühren sich zum Teil auch in Einzelheiten, so etwa darin, dass Gott jemandem etwas ins Herz legt.⁹² Zentral ist: In vielen ägyptischen Inschriften taucht auch die Bitte um oder der Dank für Gedenken auf.

89 Ältere Untersuchung: E. Otto: Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. Ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung (Probleme der Ägyptologie 2), Leiden 1954. – Wesentlich verbesserte Neubearbeitung der Texte bei J. Heise: Erinnern und Gedenken. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit (OBO 226), Fribourg/Göttingen 2007.

90 Von Rad: Die Nehemia-Denkschrift (Anm. 78), 177.

91 Von Rad: Die Nehemia-Denkschrift (Anm. 78), 178.

92 Von Rad: Die Nehemia-Denkschrift (Anm. 78), 183; er zieht daraus – als Frage formuliert – einen steilen Schluss (184): «Die Frage ist nicht von der Hand zu weisen, ob nicht die Phrase von dem göttlichen ins Herz Geben, wo immer sie im AT begegnet, für einen Ägyptizismus zu halten ist.»

Es seien hier die bei von Rad zitierten aufgeführt, die beiden letzten in (teilweiser) Transkription:

[...] Ich stärkte den Elenden in meiner Stadt. Der Lohn ist, dass meiner gedacht wird wegen meiner Trefflichkeit [...] ⁹³

Möge meines Namens im Tempel im Guten gedacht werden!⁹⁴

Möge meiner gedacht werden, wegen dessen, was ich in eurem Tempel tat!⁹⁵

Statue des Psammetichsaneith im University Museum Philadelphia

Auf der linken Seite des Naos:⁹⁶

Gedenkt meiner guten Stimme in den 110 Tagen (?) des Herrschers.

sh3(.w) hrw=j nfr m hrw 110 (?) n hq3

Statue des Udjahorresnet im Museo Gregoriano Egizio

Auf dem Sockel, links:⁹⁷

Ein bei (der Göttin) Neith Geehrter ist, wer sprechen wird:

O ihr grossen Götter, die ihr in Saïs seid,

gedenkt alles Nützlichen, das der Oberarzt Udjahorresnet tat!

j ntr.w wr.w jmj.w S3(w)

sh3 tn 3h nb jrr(.w) wr swnw Wd3-Hr-rsn.t

Möchtet (auch) ihr ihm alles Nützliche tun (und) seinen guten Namen dauern lassen auf Erden für immer / ewiglich!

93 Otto: Inschriften (Anm. 89), 151 – Harwa, Majordomus der Amenerdais, Theben, 25. Dynastie.

94 Otto: Inschriften (Anm. 89), 158 – Montemhet, Amunprophet, 25./26. Dynastie.

95 Otto: Inschriften (Anm. 89), 163 – Neshor, Fürst, 26. Dynastie, Psammetich II.

96 Hieroglyphische Abschrift bei H. Ranke: Eine spätsaitische Statue in Philadelphia, Mitteilungen des Deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo 12 (1943) 107-138: 114, Kol. 13; Übersetzung S. 116; in Übersetzung zitiert bei Otto: Inschriften (Anm. 89), 168; Heise: Erinnern und Gedenken (Anm. 89), 221.– Transkription und Übersetzung: Hanna Jenni.

97 Hieroglyphische Abschrift bei G. Posener: La première domination perse en Égypte. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques (Bibliothèque d'étude, Bd. 11), Le Caire 1936, 25. In Übersetzung zitiert bei Otto: Inschriften (Anm. 89), 148. Transkription und Übersetzung: Hanna Jenni.

Aufhorchen lassen die beiden zuletzt zitierten Sätze, die sich auf der Statue des Udjahorresnet befinden. Er ist der «Bruder» Nehemias, von dem schon die Rede war. Auf ihn muss hier kurz eingegangen werden.⁹⁸

Udjahorresnets Wirken fällt unter anderem in die Zeit, als Kambyses Ägypten eroberte. Er begann seine Karriere als Priester in Sais und Leibarzt des Pharaos Amasis, dem er gleichzeitig auch an verantwortlicher Stelle (als Admiral) in der königlichen Marine diente. Nach dessen Tod herrschte während einer sehr knappen Übergangszeit Psammetich III., der jedoch von Kambyses besiegt und ermordet wurde. Im Kampf zwischen Psammetich III. und Kambyses schlug sich Udjahorresnet auf die Seite des persischen Königs, der ihn wieder in fast alle seine früheren Funktionen einsetzte. Udjahorresnet zeigte sich dafür erkenntlich, indem er Kambyses zeigte, wie sich ein richtiger Pharaos (religiös) zu verhalten hat; unter anderem – besonders wichtig – verfasste er die Königstitulatur von Kambyses.

Als Kambyses 522 v.Chr. Ägypten verließ, begleitete ihn Udjahorresnet als Leibarzt. Er konnte seinem Herrn allerdings nicht helfen, als dieser einen Unfall erlitt, an dessen Folgen er starb. Im gleichen Jahr brachen in Ägypten antipersische Aufstände aus. Es ist wahrscheinlich, dass Udjahorresnet das Land schon kurz vorher verlassen hatte. Über sein weiteres Schicksal herrscht keine Klarheit.

Sowohl in den historischen Quellen wie in der Sekundärliteratur wird das Wirken Kambyses' und seines Nachfolgers Darius' I. für Ägypten unterschiedlich beurteilt; entsprechend positiv oder negativ fällt auch das Urteil über Udjahorresnet aus. Galten früher Kambyses als Despot und Udjahorresnet als Verräter / Überläufer, rückt neuere Forschung ihrer beider Wirken in ein wesentlich positiveres Licht.⁹⁹

98 Zu ihm s.: J. Baines: On the Composition and Inscriptions of the Vatican Statue of Udjahorresnet, in: P. der Manuelian (Hg.): Studies in Honor of William Kelly Simpson. Vol. 1, Boston Museum of Fine Arts, Boston 1996, 83-92; A.B. Lloyd: The Inscription of Udjahorresnet. A Collaborator's Testament, *The Journal of Egyptian Archaeology* 68 (1982) 166-180; Posener: La Première Domination Perse en Égypte (Anm. 97), 1-26; U. Rössler-Köhler: Zur Textkomposition der naophoren Statue des Udjahorresnet/Vatikan Inv. Nr. 196, *Göttinger Miszellen* 85 (1985) 43-54; S. Graetz: Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7,12-26 (BZAW 337), Berlin 2004, 223-233.

99 S. dazu vor allem Graetz, *ibid.*

Wie schon angetönt: Udjahorresnet und Nehemia sind «Zwillinge», die eine ähnliche Position einnehmen:

«Die dienstliche Stellung dieses Priesters [...] und die Nehemias haben merkwürdige Parallelen. Beide leben im Perserreich, und es blieb ihnen nichts anderes übrig, als diese politische Oberherrschaft als gegeben hinzunehmen. Beide wurden vom Großkönig zeitweise direkt an seinen Hof gezogen und lebten dann fern ihrer Heimat. Beide wurden mit Sonderaufträgen im Namen des Perserkönigs in ihre Heimat geschickt [...] Beide haben also versucht, die persischen Könige für die Probleme ihres Landes zu interessieren und aus ihrem Interesse praktischen Nutzen zu ziehen.»¹⁰⁰

Der vergleichbare Lebenslauf Nehemias und Udjahorresnets – dazu noch das gemeinsame Motiv des Gedenkens: Die Versuchung ist gross, mit literarischer Abhängigkeit zu rechnen. G. von Rad erliegt ihr – zu Recht – nicht. Wäre eine solche gegeben, müsste es stärkere Übereinstimmungen in den Formulierungen und nicht nur in der Sache geben. Insbesondere verdient Beachtung, dass die Formulierung «zum Guten» zwar in einigen ägyptischen Inschriften vorkommt, aber gerade nicht in der des Udjahorresnet. Es liegt also – höchstens – allgemeine Beeinflussung vor und nicht gezielte Übernahme wie in Prov 22,17-24,22 (Sprichwörter des Amenemope)¹⁰¹ und in Dt 28 (adê-Verträge)¹⁰². Alles andere erstaunte auch. Die eben erwähnten wörtlichen Übernahmen betreffen Texte höchster Bedeutung: Die Lehre des Amenemope gehört zu den wichtigsten Weisheits- und Lehrtexten Ägyptens, sie wurde mehr als ein halbes Jahrtausend überarbeitet und weitergegeben, die Auswirkungen der adê-Verträge Esarhaddons spürte Juda am eigenen Leibe. Die Übereinstimmungen zwischen ND und den biographischen Inschriften aus Ägyptens, insbesondere der Udjahorresnet, inhaltlich so stark wie formal, verdanken sich – neben der vergleichbaren Stellung Nehemias und Udjahorresnet – dem allgemeinen Zeitgeist. Und Zufall dürfte es sein, dass in beiden Werken das Erinnerungsmotiv auftaucht. In der ND bildet es ein (literarisches) *Leitmotiv*, in der Inschrift des

100 Von Rad: Die Nehemia-Denkschrift (Anm. 78), 179 (176).

101 S. dazu e.g. B.U. Schipper: Die Lehre des Amenemope und Prov 22,17 – 24,22 – eine Neubestimmung des literarischen Verhältnisses, ZAW 117 (2005) 53-72.232-248.

102 S. dazu e.g. H.U. Steymans: Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons: Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Freiburg i.Ü./Göttingen 1995.

ägyptischen Arztes erscheint es nur einmal, zudem in einem primär *kultischen* Setting: Udjahorresnets Statue war öffentlich aufgestellt, so wie die Votivinschriften auf dem Berge Garizim einen öffentlichen Platz hatten. Was die ND auszeichnet, ist die Übertragung der Bitte um gutes Gedenken vor Gott in ein von Anfang an literarisches Werk, gewissermassen in eine spiritualisierte Form der Votivinschrift. Eine direkte Übertragung dieser Bitte aus Ägypten erscheint auch deshalb als unwahrscheinlich, weil sie weit verbreitet ist, sich etwa in Ägypten ebenso findet wie bei den Nabatäern.

Die «Spiritualisierung» des Gedenkmotivs bildet einen Unterschied der ND gegenüber den ägyptischen Inschriften. Andere hebt G. von Rad hervor:

«Zu der Konkretheit und Anschaulichkeit in der Schilderung politischer Probleme findet sich in den ägyptischen Texten nichts Vergleichbares. Andererseits fehlt der ND die Tendenz zur Ausweitung ins Weisheitlich-Didaktische und die direkte Anrede an die Leser, die für die ägyptischen Texte so charakteristisch ist. Das Moment der Reflexion ist dort viel stärker als bei Nehemia. Die ägyptischen Inschriften entfalten sich mehr nach nach der Seite des allgemein Menschlichen hin, die ND einseitig nach der Seite des geschichtlich Besonderen.»¹⁰³

– also nach der Seite dessen, was eine relative Eigenheit des Alten Testaments bildet. Nehemia erscheint stärker denn Udjahorresnet als «Macher», seine Persönlichkeit (sein Charakter) ist schärfer gezeichnet als die seines ägyptischen Bruders.

Von Rad schliesst seinen Artikel mit einer gewagten These, die er schon vorher angedeutet hat, wenn auch nicht in dieser Eindeutigkeit:

«So bleibt es also bei der Erkenntnis, daß die ND geschrieben wurde, um als eine Weihgabe im Tempel deponiert zu werden. Vielleicht, daß wir auf dem Wege über ein besseres Verständnis von Ps 408 (in der Buchrolle steht von mir geschrieben) einmal über diesen offenbar auch in Israel geübten Brauch noch mehr erfahren?»¹⁰⁴

Mit unserer These kombiniert besagte G. von Rads Vermutung: Nehemia kannte die Weihgaben vom Tempel her, insbesondere, wenn nicht ausschliesslich die mit Inschriften versehenen Steinquader der Tempelmauer. Er übernahm und adaptierte das einschlägige Formular, schuf aber gleichzeitig eine neue Form der «Weihinschrift», bei der das typische «Erinnere dich meiner,

103 Von Rad: Nehemia-Denkschrift (Anm. 78), 186.

104 Rad: Nehemia-Denkschrift (Anm. 1), 187.

mein Gott, (zum Guten)» nur einen Teil bildet. Damit tut er das Gleiche, was Udjahorresnet auf seinem Naophor praktiziert, nur dass er statt Stein Papyrus verwendet und sich nicht – auch nicht in Idealgestalt – abbilden lässt. Beide Rechenschaftsberichte haben sich erhalten, der eine auf Stein und in einem Museum aufbewahrt, der andere in unzähligen Bibeln.

Abstract

Auf den Mauern um den zweiten Tempel von Jerusalem herum waren Votivinschriften angebracht, die in ihrer kürzesten Form wie folgt gelautet haben könnten: «Zum Guten gedacht sei PN vor Gott». Als die Samaritaner wohl noch in persischer Zeit auf dem Garizim ihr eigenes Heiligtum errichteten, übernahmen sie diese Übung. In der Nehemiadenkschrift überträgt Nehemia, der die Inschriften im Jerusalemer Heiligtum aus eigener Anschauung kannte, die Bitte dieser Votivinschriften auf sein eigenes Wirken, unter anderem in Neh 13,31: «Erinnere dich meiner, mein Gott, mir zum Guten!» Die Verwandtschaft der Nehemia-Denkschrift mit dem Naophor des Ägypters Udjahorresnet, in der eine vergleichbare Bitte laut wird, beruht auf dem gleichen «Zeitgeist» und darauf, dass beide eine ähnliche Position am persischen Hof innehielten und zwischen diesem und ihren Landsleuten standen.

Hans-Peter Mathys, Basel