

noting that Tamazight has *no verb* /χbz/, 'to bake'. This verb does exist in all dialects of Arabic, including M.A.

2. /bulħm:am/, 'public bath attendant', is derived from the loan stem /ħm:m/, 'to bathe', with a native prefix /bu-/, meaning 'owner of', 'he who' (m). Compare derivatives of this stem and those of the native stem /arid/, 'to be washed'.

bulħm:am	'public bath attendant'	m	butarda	'washer'	m
idbulħm:am	'public bath attendants'	m	idbutarda	'washers'	m
m:lħm:am	'public bath attendant'	f	m:tarda	'washer'	f
istm:lħm:am	'public bath attendants'	f	istm:tarda	'washers'	f

Also note the native /m:/, meaning 'owner of', 'she who' (f); native plural morphemes /id-/ (pm) and /ist-/ (pf), 'those who'.

3. /lħm:am/, 'bathroom', (m), is derived from a loan stem. Its plural is /idlħm:am/ (see Note 2 above in connection with native plural morpheme /id-/).
4. /tasm:art/, 'nail', is derived from the loan stem /sm:r/, 'to nail'. Notice the native feminine morpheme /t --- t/. Compare /tast:ayt/, 'filter', (f), derived from the native stem /sty/, 'to filter', (f), in example #12, List #8, above.
5. /mizan/, 'scales', (m), is derived from the loan stem /wzn/ 'to weigh'. The plural of /lmizan/ is derived by a native prefix /id-/ (see note 2 above): /idlmizan/.

Lists 1—8 have made it possible for us to see the complete assimilation of the M.A. verbs to native existing patterns in each of the two Tamazight dialects under consideration. We are hopeful that the data presented in this article can also be applied by linguists, for comparative purposes, to the verbal systems of the Semitic, Hamitic, and Afro-Asiatic languages.

LUDWIG WÄCHTER

DAS BAUMHEILIGTUM BEI SICHEM¹

Wie die Vätergeschichten der Genesis erkennen lassen, bestand zur Zeit der Erzväter kein fundamentaler religiöser Gegensatz zwischen den sesshaften Bewohnern Palästinas, den Kanaanäern bzw. Amoritern, und den nomadisierenden Protoisraeliten. Erst die Übernahme des Jahweglaubens durch die Israeliten, die in der alttestamentlichen Überlieferung mit der Gestalt Mose verbunden wird, ließ einen Gegensatz aufbrechen.

Ein wesentlicher Bestandteil der Vätergeschichten sind die Schilderungen von Gottesbegegnungen, die zur Gründung von Kultstätten führen. Es liegen hier gewiß Erinnerungen an die Frühzeit Israels vor. Man wird allerdings daran zweifeln müssen, daß die in Frage kommenden Heiligtümer wirklich von Protoisraeliten gegründet worden sind. Es liegt vielmehr näher — darauf hat O. Eißfeldt hingewiesen² —, daß die Heiligtümer schon zuvor bestanden hatten und sich Protoisraeliten dort am Kult beteiligten. Es ist eine Fülle von Kultstätten in Kanaan vorzusetzen, und die Grenzen zwischen der El-Verehrung der nomadisierenden Protoisraeliten und der Baal- und El-Verehrung der sesshaften Kanaanäer waren gewiß fließend.

Nun werden durchaus nicht alle wichtigen Heiligtümer Kanaans auf die Erzväter zurückgeführt. Daraus läßt sich schließen, daß nur ein Teil von den Protoisraeliten frequentiert worden ist. Um welche Art von Kultstätten wird es sich dabei handeln: um feste Stadtheiligtümer oder um offene — im Alten Testament meist

¹ Vortrag vor der Komisja Orientalistyczna Oddziału Polskiej Akademii Nauk w Krakowie am 22. Mai 1974.

² *Jahwe, der Gott der Väter*, ThLZ 88 (1963), Sp. 481ff., besonders Sp. 488.

als *bāmā* bezeichnete — Landheiligtümer³? Die Gründungslegenden beschreiben stets — sofern aus ihnen Näheres erschen werden kann — die Errichtung einer *bāmā* und nicht die eines Tempels. Das entspricht dem, was von der Sache her zu erwarten ist. Eine Beteiligung von protoisraelitischen Halbnomaden an den mit einer festen Priesterschaft versehenen und in ständigem Gebrauch befindlichen Stadtheiligtümern ist kaum anzunehmen. Vollwertige Kultteilnehmer werden dort nur die Stadtbürger gewesen sein. Genau wie bei den Israeliten wird es auch bei den Kanaanäern feste Regeln der Kultzulassung gegeben haben⁴. Anders und freier wird man sich die Dinge bei den nur gelegentlich benutzten *bāmôt* vorstellen dürfen⁵.

Wo eine Lokalisierung der auf die Erzväter zurückgeführten Heiligtümer möglich ist, ergibt sich stets eine Stelle außerhalb der Städte. Die wichtigsten dieser Heiligtümer sind Beerseba, Mamre bei Hebron, Bethel und das sichemitische Baumheiligtum. Bei Beerseba läßt sich nichts Sicheres zur Lokalisierung des Heiligtums sagen. Besser steht es bei Mamre. Das Heiligtum ist durch

³ Zu dieser notwendigen Unterscheidung vgl. den Artikel „Kulthöhe“ von K. Gallig, *Biblisches Reallexikon* (1937), Sp. 344f. sowie P. Welten, *Kulthöhe und Jahwetempel*, ZDPV 88 (1972), S. 19: „Es gibt Tempel in festen Siedlungen, daneben Heiligtümer unter freiem Himmel an einem topographisch hervorgehobenen Platz, als *bāmā* oder Kulthöhe zu bezeichnen“. Gallig weist mit Recht darauf hin, daß eine *bāmā* nicht auf einer Höhe liegen muß, sondern auch im Tal liegen kann.

⁴ Kult ist Gemeinschaft zwischen Gottheit und „Gemeinde“, und zu denen, die nicht ohne weiteres zum Kult zugelassen werden, gehört der Fremde, vgl. S. Mowinkel, *Kultus, religionsgeschichtlich*, RGG IV³, Sp. 120ff.

⁵ Es bieten sich hier mehrere Möglichkeiten an. Es könnte den Protoisraeliten eine Teilnahme am dortigen Kult mit den Kanaanäern gemeinsam gestattet worden sein. Will man nicht damit rechnen, so bereitet die Annahme weniger Schwierigkeiten, daß solche heiligen Stätten den halbnomadischen Gruppen zur zeitweisen Benutzung überlassen wurden oder daß sie hier und dort eine davon voll übernehmen durften. Es ist auch — trotz der zuvor gebrachten Überlegungen — nicht völlig auszuschließen, daß sie hin und wieder ein neues Heiligtum dieser Art errichten durften, wie es der in Gen. 33, 19f. berichtete Kaufvertrag jedenfalls darstellt.

die Ausgrabungen Maders mit ziemlicher Sicherheit mit dem heutigen *ramet el chalil* identifiziert worden, etwa 3 km nördlich des heutigen — und auch des antiken — Hebron⁶. Das entspricht der biblischen Darstellung, nach der Abraham bei den Terebinthen Mamres zeltet (Gen. 13, 18; 18, 1 ff.), und das wäre wohl innerhalb einer Stadt schwer möglich.

Ähnlich steht es bei dem Heiligtum von Bethel. Nach Gen. 12, 8 liegt es zwischen zwei Orten: Abraham schlägt sein Zelt auf, Bethel (d. h. die Stadt) im Westen und Ai im Osten und errichtet dort einen Altar. Der Name des Heiligtums, Bethel, wurde übrigens erst in späterer Zeit auf den Ort übertragen, der ursprünglich Luz hieß (Ri 1, 22 ff.; vgl. Jos. 16, 1 f.; 18, 12 f.). Wie die Ausgrabungen erwiesen haben, liegt der heutige Ort *bētin* an der Stelle des alten Luz-Bethel; das Heiligtum sucht man etwa 1 km südöstlich bei *burdsch bētin*⁷.

Analog Mamre und Bethel scheinen mir die Dinge bei dem Baumheiligtum von bzw. bei Sichem zu liegen. Die Lokalisierung ist allerdings dadurch kompliziert, daß es über ein sichemitisches Baumheiligtum vielfältige Angaben im Alten Testament gibt, die sich nicht alle so recht miteinander in Einklang bringen lassen. So stellt sich immer wieder die Frage, ob auch stets das gleiche Heiligtum gemeint sei, dies umso mehr, als die Bezeichnung des Heiligtums auch erheblich differiert.

Gehen wir wie bei Bethel von dem alten jahwistischen Bericht von Gen. 12 aus! Abraham zieht von Charan in Mesopotamien nach Kanaan und durchzieht das Land, bis er zu der Stätte (*māqôm*) von Sichem kommt, bis zur Orakelterebinte (*ēlôn mōrah*). Dort erscheint ihm Jahwe, und er erbaut ihm einen Altar (V. 6—7). Der weitere Marsch des Erzvaters wird dann in südlicher Richtung gedacht, bis zu dem schon erwähnten Punkt zwischen Ai und Luz. Verläuft auch der Gesamtweg des Erzvaters in Nord-Süd-Richtung, so ist doch, da das Bergmassiv des Ebal den Zugang vom Norden aus absperrt, ein Herankommen an Sichem — setzt man die übliche Reiseroute vom nördlichen Jordangraben aus voraus — nur vom Nordosten aus möglich.

⁶ Vgl. K. Elliger, Artikel *Mamre*: BHH II, Sp. 1135f.; Artikel *Hebron*: BHH II, Sp. 669f.

⁷ Vgl. K. Elliger, Artikel *Bethel*: BHH I, Sp. 231f.

Einen anderen Weg als der Erzvater Abraham in Gen 12 nimmt in Gen. 33 der Erzvater Jakob, um nach Sichem zu gelangen. Er kommt von Sukkoth aus, das auf der anderen Seite des Jordans genau östlich Sichems liegt. Es heißt dann (V. 18): „Und Jakob kam friedfertig (*šālēm*) nach der Stadt Sichems und lagerte gegenüber der Stadt“. Der Text ist bereits um eine spätere priesterschriftliche Erweiterung gekürzt, doch dürfte die ursprüngliche Fassung noch kürzer gewesen sein⁸: „Und Jakob kam nach Sichem und lagerte gegenüber (*āt-pnē*) der Stadt“. *Āt-pnē* wird in den Kommentaren vielfach mit „östlich“ übersetzt⁹. Das ist nicht korrekt, dürfte aber sachlich zutreffend sein; denn wenn Jakob vom Osten her kommt, wird das Lager, das er aufschlägt, in östlicher Richtung zu suchen sein. In V. 19 wird dann der Kauf des Grundstückes, auf dem Jakob zeltet und die Errichtung eines Heiligtums auf ihm berichtet. Der Altar wird *ēl- elōhē jisrāēl* genannt; der Name der Stätte wird nicht erwähnt. Es dürfte aber kein Zweifel darüber bestehen, daß die gleiche Stätte wie in Gen. 12 gemeint ist. In Gen. 33 liegt eine mittelpalästinensische Tradition über die Errichtung des Altars vor, in Gen. 12 eine judäische, die das, was ursprünglich auf den Erzvater Jakob zurückgeführt wurde, auf den Erzvater Abraham übertrug.

Auf den Grundstückskauf bezieht sich Jos. 24, 32. Es heißt dort, man habe die Gebeine Josephs aus Ägypten mitgebracht und zu Sichem auf dem Grundstück begraben, welches Jakob von den Söhnen Chamors gekauft habe. Das Josephsgrab zeigt man heute in unmittelbarer Nähe des *tell balāta*, also des alten Sichem, in östlicher Richtung. Befindet es sich an der ursprünglichen Stelle, dann wäre damit auch die Lokalisierung des Baumheiligtums gegeben.

Von dieser Überlegung ließ sich offensichtlich die amerikanische Drew-McCormick Expedition leiten, die im Zusammenhang mit ihren Ausgrabungen am *tell balāta* auch eine Suchgrabung am Südrand des Josephsgrab-Komplexes unternahm. Das Ergebnis wird in BASOR 180 (1965), S. 7 mitgeteilt: „We sank a trench

⁸ Siehe L. Wächter, *Salem bei Sichem*, ZDPV 84 (1968), S. 63—72; zur Sache S. 71—72.

⁹ So z. B. H. Gunkel, *Genesis*, Berlin 1963⁶, S. 368.

on the south side of the compound of the traditional Tomb of Joseph with completely negative results“. Weshalb das Ergebnis negativ ausfallen mußte, hat Hans-Martin Schenke auf Grund einer Fülle von Quellenmaterial einleuchtend begründet¹⁰. Das Josephsgrabmal hat von der hellenistischen Zeit ab seinen Standort mehrfach gewechselt, ja zeitweise war überhaupt jede Spur von ihm verschwunden. Der Gebäudekomplex über und um ein Kenotaph herum, der heute als Josephsgrab gilt, ist neueren Datums und enthält keine alten Bauelemente. Schenke folgert zu Recht: „Es spricht also nichts dafür anzunehmen, daß das heutige Josephsgrab sich an einer ... Stelle befindet, in der man etwa schon seit alters her das Josephsgrab gesehen hätte“¹¹. So bleibt also hier jeder Anhaltspunkt aus.

Ist in Jos. 24, 32, erkennbar an dem Bezug auf Gen. 33, 18 ff., der Bereich des Baumheiligtums gemeint, so könnte einige Verse zuvor, in Jos. 24, 26, ebenfalls von ihm gesprochen werden. Es heißt, Josua habe bei der Verpflichtung des Volkes auf die Thora einen großen Stein genommen und habe ihn aufgerichtet unter der Eiche, die im Heiligtum Jahwes ist. Freilich, die Baumbezeichnung ist eine andere als *ēlōn mōrah*, das in Gen. 12, 6 (und auch Deut. 11, 30) vorliegt. Der Baum wird *allāh* genannt. Doch sollte auf diesen Unterschied kein großes Gewicht gelegt werden; in Gen. 35, 4 wird von der *ēlāh* gesprochen, und es dürfte kein Zweifel daran sein, daß dort das eine berühmte Baumheiligtum gemeint ist. *Elōn*, *ēlāh* und *allāh* sind in der Bedeutung nicht klar voneinander abzugrenzen und überhaupt unscharf. Alle drei Worte heißen „großer Baum“, ohne daß man sagen könnte, welche Baumart speziell gemeint sei¹².

An einer anderen Stelle, die sich auf das gleiche Baumheiligtum beziehen könnte, Ri 9, 6, hat der Baum zwar die gleiche Bezeichnung wie in Gen. 12, 6, *ēlōn*, das Beiwort ist aber ein anderes, *muššāb*. Es läßt sich nicht sicher ermitteln, was *muššāb* heißt, und

¹⁰ Jakobsbrunnen — Josephsgrab — Sychar. Topographische Untersuchungen und Erwägungen in der Perspektive von Joh. 4, 5. 6: ZDPV 84 (1968), S. 159—184.

¹¹ Ebendort, S. 174f.

¹² Vgl. die Lexica von Gesenius-Buhl, Köhler-Baumgartner sowie Baumgartner z. St.

es ist fraglich, ob das Wort in das geläufigere *maššēbā* umgändert werden darf, wie dies vielfach von den Exegeten vorgenommen wird. Das soll uns aber hier nicht weiter beschäftigen. Es genügt die Feststellung, daß ein anderer Beiname vorliegt. Ist daraus zu folgern, daß eine andere Stätte gemeint ist? Bei der *ēlōn muššāb* ist die Inthronisation Abimelechs erfolgt, und man könnte daran denken, es müsse sich bei ihr um einen bzw. den Stadttempel von Sichem handeln. Dem steht jedoch entgegen, daß die Abimelechgeschichte kurz zuvor den Stadttempel unter dem Namen „Tempel des *baal berīt*“ nennt (V. 4) ¹³. Wenn der sichemitische Stadttempel in der Abimelechgeschichte neben dem Baumheiligtum ausdrücklich genannt wird, können beide kaum identisch sein.

Daß die Inthronisation eines Königs nicht unbedingt in einem Stadtheiligtum erfolgen mußte, erweist der einzige ausführliche Bericht des Alten Testaments über eine Inthronisation, die Inthronisation Salomos. Salomo reitet in großer Begleitung zur Gichonquelle hinab, wird dort gesalbt und als König proklamiert, worauf es dann in feierlichem Zuge wieder nach Jerusalem hinaufgeht (1. Kön. 1, 33 ff.). Ein analoges Vorgehen wird dem anderen Kronprätendenten Adonja von der Salomo-Partei in die Schuhe geschoben. Während er ein großes Opfermahl bei dem Schlangenstein neben der Rogelquelle veranstaltete (1. Kön. 1, 9 f.), behauptete die Gegenpartei vor David, er nutze diese Gelegenheit, um sich zum König ausrufen zu lassen (1. Kön. 1, 18 f. 24 ff.). Es handelt sich beim Schlangenstein offensichtlich um ein Quellheiligtum, und wir dürfen folgern, daß auch bei der Gichonquelle ein solches bestand. Beide Quellheiligtümer befinden sich unterhalb des Jerusalemer Stadthügels, die Gichonquelle unweit östlich der Stadtmauern, die Rogelquelle etwas weiter entfernt südöstlich. Die Frage, ob bei der Inthronisation kanaanäischer Stadtkönige — als einen solchen müssen wir uns Abimelech vorstellen —

¹³ In V. 46 wird hingegen von einem „Tempel des *ēl berīt*“ gesprochen. Die Frage, ob es sich um einen andern oder den gleichen Tempel handelt, kann hier nicht erörtert werden, da dann auf sämtliche topographischen Angaben der Abimelechgeschichte eingegangen werden müßte, was nicht Ziel des vorliegenden Vortrags ist. Hingewiesen sei auf J. A. Soggin, *Bemerkungen zur alttestamentlichen Topographie Sichems mit besonderem Bezug auf Jdc. 9*, ZDPV 83 (1967), S. 183—198.

ebenfalls der Gang zum Quellheiligtum geübt wurde, wird sich kaum beantworten lassen. Das ist aber auch nicht entscheidend. Die Abimelechgeschichte ist von Israeliten geschrieben worden, und sie werden sich den Vorgang so vorgestellt haben, wie er bei ihnen üblich war, und dies könnte die bei Salomo belegte Form sein.

Auf den Angaben der Vätergeschichten fußend, wurde davon ausgegangen, daß das sichemitische Baumheiligtum außerhalb der Stadt zu suchen ist. Handelt es sich bei der *ēlōn muššāb* um ein Quellheiligtum in Stadtnähe, wie soeben erwogen wurde, so stellen sich einer Identifizierung mit dem Baumheiligtum keine grundsätzlichen Schwierigkeiten entgegen. Anders steht es, wenn sie mit dem Tempel des *baal berīt* identisch sein sollte, da dieser innerhalb der Stadt lag. Im Gegensatz zu diesen Erwägungen sucht der Leiter der amerikanischen Ausgrabungen auf dem tell *balāṭa*, G. Ernest Wright, die Identität nicht nur der Stätte der Inthronisation Abimelechs, sondern auch des alten Baumheiligtums mit dem sichemitischen Festungstempel zu erweisen ¹⁴. Er trägt dabei durchaus der Tatsache Rechnung, daß nach den Vätergeschichten das Baumheiligtum außerhalb der Stadt liegt, doch macht er geltend, daß nach dem Befund der Ausgrabungen zur mutmaßlichen Zeit der Erzväter der Tempel noch nicht von der Stadtmauer eingeschlossen war: „The sacred area was included within the city only with the erection of city Wall D not earlier than ± 1750 B.C.“. Das 'outside-inside'-Argument könne also nicht länger verwendet werden ¹⁵. Er stützt sich hierbei, was die Vätergeschichten betrifft, auf folgende Annahmen: 1. „That these stories were passed from generation to generation orally for centuries before the first edition of them in writing appeared in the days of David or Solomon in the tenth century B.C.“ 2. „That archaeologists ... have proved that the stories derive from an actual historical epoch between ca. 2000 and 1700 B.C. and that with the proper use of literary and historical tools, historical information of considerable importance can be gained from

¹⁴ *Shechem. The Biography of a Biblical City*, New York—Toronto 1965, S. 123—138.

¹⁵ Ebenda, S. 132.

them" ¹⁶. Was hiervon ohne weiteres akzeptiert werden kann, ist die Datierung der Erzväterepoche. Verfehlt scheint mir jedoch die Annahme, es habe von der Erzväterzeit ab bis in die Zeit Davids eine nicht abreißende mündliche Tradition gegeben, die Einzelheiten wie den ehemaligen Verlauf einer Stadtmauer festgehalten hätte. Es ist entschieden wahrscheinlicher, daß man zur Zeit der Niederschrift der Vätergeschichten von der damals vorhandenen Situation ausgegangen ist, da man von einer früheren nichts mehr wußte. Das „outside-inside-argument“ ist also nicht zu entkräften. Im übrigen ist auch schon der unmittelbar außerhalb der Mauern befindliche Tempel der Zeit vor 1750 als Stadtheiligtum anzusprechen. Unsere vorhergehenden Erwägungen hatten aber ergeben, daß am Kult solcher festen Tempel sich Protoisraeliten schwerlich beteiligt haben. So kann zwar die *ēlôn muššāb*, sofern sie in Analogie zur Salomogeschichte bei einem Quellheiligtum vor der Stadt zu suchen ist, mit dem Baumheiligtum der Vätergeschichten identisch sein, nicht aber der Tempel des *baal berît* bzw. *ēl berît*.

Eine bedeutende Rolle bei der Gleichsetzung des Stadttempels mit dem Baumheiligtum spielen die von Ernst Sellin einst im Tempelbezirk gefundenen Masseben, die sein archäologischer Mitarbeiter Welter in eine tiefe Grube werfen ließ, weil er nicht wahrhaben wollte, daß es sich bei dem Gebäude um einen Tempel handelte, vielmehr Sellins Massebentheorie für eine eigenwillige Spekulation hielt. Die amerikanischen Ausgräber ließen sie wieder hochhieven und brachten sie und damit Ernst Sellin wieder zu Ehren. G. E. Wright erinnert an den großen Stein, den Josua im Baumheiligtum von Sichem errichten ließ (Jos. 24,26). Er interpretiert ihn als Massebe und folgert, daß von der gleichen Massebe wahrscheinlich auch in Ri 9, 6 gesprochen würde (Voraussetzung ist hier freilich die Textabänderung von *muššāb* in *maššēbā*). In der großen weißen Massebe im Hof des „Fortress-temple 2“ der Spätbronzezeit meint er die in Ri 9, 6 erwähnte Massebe gefunden zu haben, und auf diese könne sich auch die Tradition über Josuas großen Stein beziehen ¹⁷. Ohne

¹⁶ Ebenda, S. 129.

¹⁷ Ebenda, S. 136f.

Zweifel verleiht es einem Ausgräber das Gefühl einer tiefen Befriedigung, wenn er auf etwas stößt, das in der Bibel oder einer anderen alten Urkunde erwähnt wird. Aber gerade hier sollten Archäologen und Theologen wachsam sein, weil der Wunsch leicht Vater des Gedankens sein kann. Masseben sind eine so geläufige Erscheinung in Heiligtümern, daß sie zur Identifizierung eines bestimmten Heiligtums nicht ausreichen.

Einen Beleg für einen besonderen Baum bei Sichem habe ich bewußt bisher ausgelassen, weil hier ein breiteres Eingehen auf topographische Fragen nötig wird, die *ēlôn me'ōnenim*, die sog. „Wahrsagereiche“ oder „Zauberereiche“ von Ri 9, 37. Es will schwer fallen, sie mit der *ēlôn muššāb* von Ri 9, 6 in eins zu setzen, da zwei verschiedene Baumbezeichnungen in einer einzigen Erzählung eben zwei verschiedene Bäume meinen müßten, es sei denn, man führt die Verschiedenheit der Namen auf je verschiedene Überlieferungsschichten zurück ¹⁸. Einfacher, aber weniger glaubwürdig ist die Annahme, es habe ursprünglich in beiden Fällen der gleiche Baumname dagestanden. So verfährt A. v. Gall, der in dem *muššāb* von Ri 9, 6 Verschreibung aus *me'ōnenim* postuliert. Er nimmt beidemal das gleiche Heiligtum an, trennt es aber von dem Heiligtum der Vätergeschichten und Jos. 24 ¹⁹. Daß G. E. Wright Ri 9, 37 nicht auf das Baumheiligtum der Vätergeschichten beziehen kann, ist selbstverständlich; denn dieses ist nach seiner Auffassung mit dem Stadttempel identisch, der zur Zeit Abimelechs längst von der Stadtmauer umgeben war. Nach der Abimelechgeschichte aber blickt man vom Stadttor nach draußen zur *ēlôn me'ōnenim* ²⁰.

Es gibt aber auch Forscher, die mit einem einzigen Baumheiligtum rechnen und alle Stellen, also auch Ri 9, 37, auf dieses

¹⁸ So verfährt etwa W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (Bonner Biblische Beiträge 18), Bonn 1966², S. 271, der in der Verschiedenheit der Baumbezeichnungen etwas von der Geschichte des Heiligtums ablesen will.

¹⁹ *Altisraelitische Kultstätten* (BZAW 3), 1898, S. 115f.

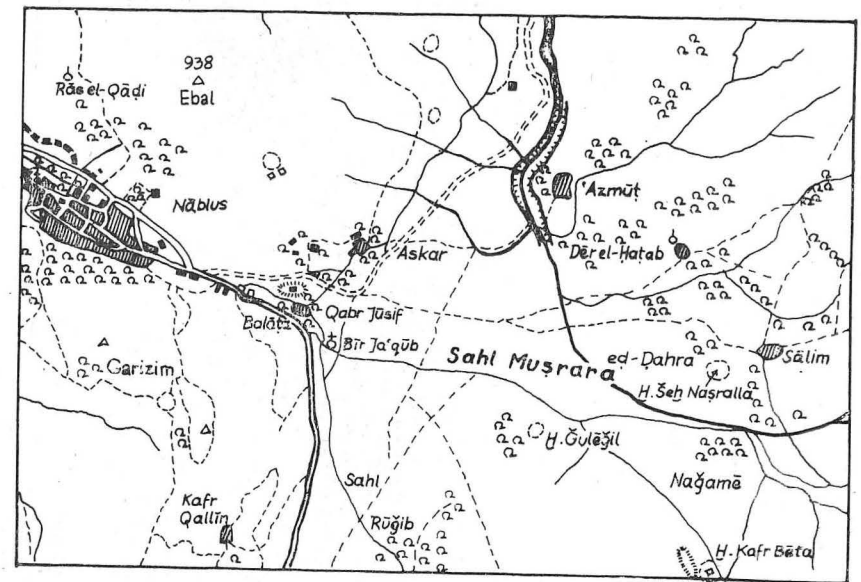
²⁰ Ri 9, 37. — J. A. Soggin, *Bemerkungen ...* S. 189, folgt G. E. Wright — nach BASOR 161 (1961), S. 37ff. —, indem er das Baumheiligtum am Vorplatz des Tempels von Sichem lokalisiert und den Baum von Ri 9, 37 an anderer Stelle sucht.

beziehen ²¹. Eine nähere Begründung hierfür, die man sonst meist vermißt, gibt E. Nielsen. Nachdem er das Baumheiligtum der Vätergeschichten südöstlich Sichem lokalisiert und mit der *ēlōn muṣṣāb* identifiziert hatte ²², setzt er damit auch die *ēlōn mē'ōnenim* in eins; denn „it would certainly be very surprising if the district south and east of Shechem were bristling with famous oracular trees!” ²³ Seine Lokalisierung des Baumheiligtums geht hauptsächlich von Ri 9, 37 aus und wird bestimmt von seiner Interpretation der dort gebrachten Ortsangaben. Es gibt da aber weit auseinandergehende Auslegungsmöglichkeiten, und darum müssen wir auf diese Stelle näher eingehen.

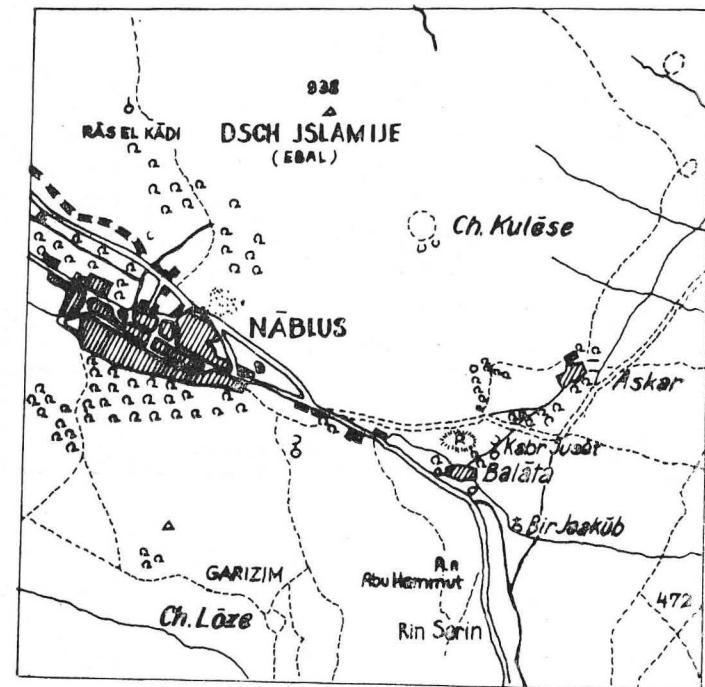
In Ri 9, 30ff. wird folgendes berichtet: Abimelech, von seinem Vogt Sebul von einem Aufstandsversuch in der Stadt in Kenntnis gesetzt, marschiert — offensichtlich vom südlicher gelegenen Aruma aus ²⁴ — nachts auf Sichem zu. Seine Leute legen sich, in vier Abteilungen gegliedert, gegen Sichem in den Hinterhalt. Bei Sonnenaufgang stürmen sie gegen die Stadt los. Gaal, der Führer der Aufständischen und Sebul stehen da gerade im Stadttor, und Gaal ruft aus (V. 36): „Da kommt ja Kriegsvolk oben von den Bergen herab!” Sebul antwortet: „Du siehst den Schatten der Berge für Männer an”. Gaal läßt sich nicht täuschen und sagt (V. 37): „Nun steigen Leute vom Nabel der Erde (bzw. des Landes *ṭabbūr hā'āreṣ*) herab, und eine Abteilung kommt aus der Richtung der Wahrsager-Eiche (*midderek ēlōn mē'ōnenim*)”.

Wenn man eine Lokalisierung der *ēlōn mē'ōnenim* versuchen will, muß man zunächst zwei Fragen zu beantworten suchen: 1. Was ist mit *ṭabbūr hā'āreṣ* gemeint? 2. In welchem Stadttor stehen Sebul und Gaal nach der Erzählung?

Die vorherrschende Meinung sieht in *ṭabbūr hā'āreṣ* eine Bezeichnung des Garizim, weil „Nabel der Welt” als Begriff der



Die engere Umgebung von Tell Balāta



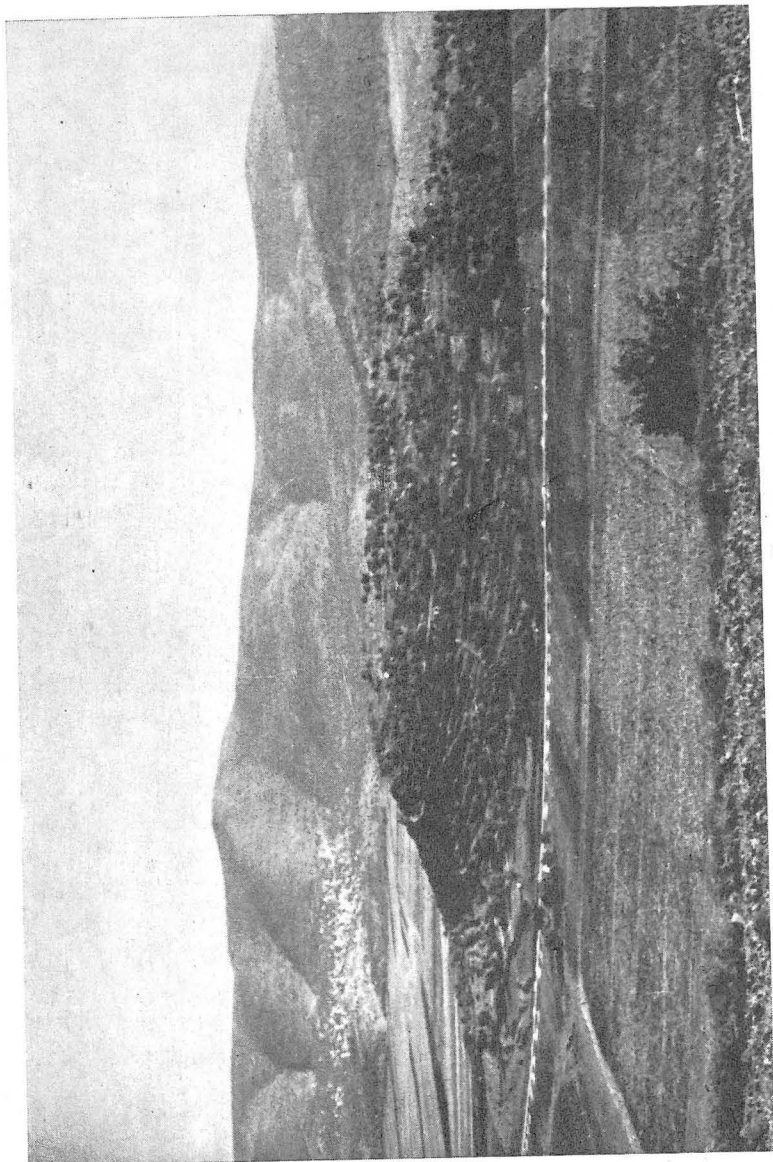
Die weitere Umgebung von Tell Balāta

²¹ So u. a. E. Kutsch, Artikel *Sichem*: RGG³ VI, Sp. 15; H. W. Hertzberg, ATD 9 (Die Bücher Josua, Richter, Ruth), Berlin 1957, S. 132f. 204. 206. Zu E. Nielsen siehe im folgenden!

²² *Shechem. A Traditio-Historical Investigation*, Kopenhagen 1959², S. 124f.

²³ Ebenda, S. 162.

²⁴ In V. 31 muß wohl *betormā* in *bā'arūmā* geändert werden, siehe BH³.



Nagame von Hirbet Šelḥ Naṣralla aus

mythischen Kosmologie gern mit berühmten Heiligtümern verbunden worden sei²⁵. Hiervon geht auch E. Nielsen aus. Indem er den Standpunkt der beiden Beobachter im Osttor annimmt²⁶, kommt er zu dem Ergebnis: „Abimelech is advancing towards tell Balāṭah from the south, along the eastern slopes of Mt. Gerizim. Some companies advance by the highways, passing by the salients of the mount — the one specifically mentioned, „the navel of the earth”, may have been regarded as sacred —, whereas another company followed a route closer to the valley, passing by „the oak of soothsayers”²⁷. Bewußt spricht Nielsen nicht vom Gipfel des Garizim, weil selbst dem, der die Gegend nur von der Landkarte kennt, klar wird, daß jemand, der im Osttor steht, den Berg im Rücken hat. Aber auch die von ihm angenommenen Osthänge sind nicht im Blickfeld des Betrachters.

So ist m. E. die Konsequenz unausweichlich, daß bei Gleichsetzung des *ṭabbūr hā'āreš* mit dem Garizim oder auch einem seiner Vorberge die Szene sich nur im Nordwesttor abspielen kann. Diese Konsequenz hat J. A. Soggin gezogen und ausführlich begründet²⁸. Während E. Nielsen von seiner — m. E. unwahrscheinlichen — Konstruktion aus die Lage der *ēlôn me'ōnenim* südöstlich des tell balāṭa bestimmt, lokalisiert sie Soggin in entgegengesetzter Richtung, am Südwesthang des Ebal. Der eine Haufe komme vom gut sichtbaren Garizim herab, der andere rücke am Abhang des Ebal vor, aus der Richtung der durch ihn verdeckten Eiche.

Die Annahme des Standorts der Beobachter im Nordwesttor und des Herankommens der Feinde vom Westen stößt sich allerdings mit der Bemerkung in V. 36: „Du siehst den Schatten der Berge für Männer an”. Nach der Erzählung ist es die Zeit der Weinlese (V. 27), also um das Herbst-Äquinoktium, und der Angriff erfolgt bei Sonnenaufgang. Die Sonne steht also genau im Osten, und das breite Bergmassiv des Garizim ist im vollen

²⁵ So z. B. R. Kittel in HSAT³ (1909), S. 360, Anm. c; H. W. Hertzberg, ATD 9 (1957), S. 206; K.-H. Bernhardt, *Nabel der Welt*, BHH II, Sp. 1271.

²⁶ *Shechem*, S. 160, Anm. 2.

²⁷ Ebenda, S. 162.

²⁸ *Bemerkungen...* S. 194f.

Sonnenglanz, die Flanke des Ebal im vollen Schatten. Eine Sichtbehinderung mit kleinteiligem Wechsel von Licht und Schatten, auf welche die Bemerkung schließen läßt, kann also nicht vorliegen. Wohl aber ist dies bei einem Standort im Osttor der Fall. Der Blick geht in eine feingegliederte Landschaft hinein, und die Sicht ist durch die Sonne behindert. Als weiteres Argument für das Osttor kommt hinzu, daß eine Aufteilung in getrennt vorgehende Gruppen sich für einen von Osten kommenden Feind durch die Gliederung der Landschaft geradezu von selbst ergibt, für einen von Westen kommenden Feind jedoch nicht in gleichem Maße.

Nimmt man auf Grund solcher Erwägungen einen Standort im Osttor an, so ist die Konsequenz nicht zu umgehen, daß mit *ṭabbūr ḥā'āreš* nicht das Heiligtum auf dem Garizim gemeint sein kann. Da von einem Heiligtum östlich Sichem, dem auf Grund seiner Bedeutung der Name „Nabel der Erde“ hätte gegeben werden können, nichts bekannt ist, wäre der Ausdruck *ṭabbūr ḥā'āreš* dann begrenzter aufzufassen als „Nabel des Landes“, im Sinne von „Mitte des — zu Sichem gehörenden — Landes“. Die einzige weitere Stelle im Alten Testament, wo das Wort vorkommt, Hes. 38, 12, hat zwar solche lokale Begrenzung des Ausdrucks nicht, aber *ṭabbūr* bezieht sich nicht auf ein Heiligtum, sondern meint einfach „Mitte“: Israel wohnt auf dem *ṭabbūr ḥā'āreš*, d. h. auf der Mitte der Erde²⁹. Der gleiche Sachverhalt wird in Hes. 5, 5 — auf Jerusalem bezogen — mit *b'tók haggójim* ausgedrückt.

Wo wird man den *ṭabbūr ḥā'āreš*, wenn er einen markanten Punkt in der Mitte des zu Sichem gehörenden Landes bezeichnen sollte, zu suchen haben? Ein Blick vom Garizim herab zeigt, daß die antike Stadt ihr Herrschaftsgebiet nur nach Osten hin erheblich ausdehnen konnte. Im Westen ist das nach Nablus führende Tal nicht eben breit, im Norden erhebt sich das Bergmassiv des Ebal und im Süden das des Garizim. Im Osten jedoch erstrecken sich fruchtbare Ebenen, die z. T. mit Hügeln durchsetzt sind. Etwa im geographischen Mittelpunkt dieses Gebietes

²⁹ Vgl. dagegen den Ezechielkommentar von W. Zimmerli, BK XIII/2, Neukirchen 1969, S. 955—957, der auch hier die mythischen Aspekte hervorhebt.

liegt der isoliert aus dem *sahl mušrāra* herausragende Hügel *naḡamē*³⁰, den H. J. Stoebe für die Lokalisierung des *ṭabbūr ḥā'āreš* vorgeschlagen hat³¹.

Der Vorschlag läßt sich einleuchtend begründen. Die Entfernung vom *tell balāta* nach *naḡamē* ist 2,8 km. Ein, wenn auch bei schwachen Lichtverhältnissen unsicheres, Erkennen von Menschengruppen ist da vorauszusetzen, namentlich wenn die Leute sich bewegen. Die anderen Gruppen hätten, begünstigt durch die Terrainverhältnisse, die Möglichkeit gehabt, unbemerkt wenigstens ebenso nahe an die Stadt heranzukommen, etwa am Berghang, der von *hirbet ḡulēḡil* herabfällt oder am Süd- und Nordhang von *hirbet šēḥ našralla* bzw. *ed-ḏahra*³².

In dem hierdurch abgesteckten Bereich, dessen Mitte der Hügel *naḡamē* ist und in den auch das Dorf Salim hineingehört, wird man, vorausgesetzt die Annahme eines Angriffs aus dem Osten trifft das Rechte, auch die „Zauberreiche“ zu suchen haben. Zu nahe wird man mit ihr nicht an Sichem herangehen dürfen; denn die Formulierung „eine Gruppe kommt aus der Richtung der

³⁰ So nannten Araber, von mir befragt, den Hügel. E. F. Campbell, *The Shechem area survey*, BASOR 190 (1968), S. 19ff., führt ihn als Nr. 13 (S. 26) der von einer Gruppe der DrewMcCormick Expedition untersuchten „sites“ unter dem Namen *Najamed Salim* auf.

³¹ ZDPV 82 (1966), S. 12. — Eine Erkundung des Hügels, die der Verfasser am 11. 9. 1965 zusammen mit Prof. M. Noth, Prof. A. Strobel und Pfarrer K. Kob durchführte, ergab keinerlei Hinweise für eine ehemalige Kultstätte. Ausgeschlossen ist eine solche Annahme schon durch das fast völlige Fehlen von Keramik (vgl. hierzu auch den analogen Befund von E. F. Campbell). Die aus dem Felsen gewachsenen Steine sind z. T. behauen, ein Zeichen für frühere Nutzung als Steinbruch. Vielfach, besonders am Nordende, sind flache Vertiefungen im Fels, die durch Abflußrinnen mit tieferen, doch kleineren Einsenkungen verbunden sind. Da der Hügel von Oliven bestanden ist, denkt man zunächst an Ölpresen. Doch das von G. Dalman zusammengestellte Material — *Arbeit und Sitte in Palästina IV*, S. 240ff. 359f. — erweist, daß es sich um ehemalige Weinkeltern handelt. Vielleicht gehen diese Anlagen auf die vorislamische Zeit zurück, wo „Weinbau und Weinherstellung größere Bedeutung hatten als jetzt“ (a. a. O. S. 359).

³² Vgl. hierzu die Karte in ZDPV 84 (1968), S. 58 und die Skizze ebenda, S. 68.

Zauberreiche" kann darauf schließen lassen, daß die Abteilung die Eiche bei ihrem Vormarsch schon hinter sich gelassen hat ³³.

Aber auch ohne diese Annahme ergibt sich für die *ēlōn m'ōnenim* eine solche Entfernung vom *tell balāta*, daß eine Identifizierung mit der *ēlōn muṣṣāb*, ob nun deren Gleichsetzung mit dem Festungstempel in Sichem oder die oben angestellten Erwägungen zutreffen, nicht in Betracht kommt. Das Baumheiligtum der Vätergeschichten kann nicht mit beiden zugleich identisch sein. Berichtet Ri 9 einen Angriff aus dem Osten, so ist eine Identifizierung des Baumheiligtums entweder mit der *ēlōn m'ōnenim* oder — falls diese doch eine andere Stätte als das Baumheiligtum sein sollte — mit der näher an Sichem gelegenen *ēlōn muṣṣāb* möglich. Wird hingegen in Ri 9 ein Angriff aus dem Westen berichtet, so wäre die Zauberreiche in einer Richtung zu suchen, die eine Identifizierung mit dem Baumheiligtum ausschließt.

Aus den Vätergeschichten läßt sich für das Baumheiligtum eine Lage östlich von Sichem entnehmen, jedoch keine Angabe über die Entfernung von der Stadt. Die Ortsangaben der Abimelechgeschichte engen den Raum, in dem zu suchen sein wird, nicht ein, da sie mehrfacher Deutung zugänglich sind; es ergibt sich die Alternative einer unmittelbaren Nähe und einer etwas größeren Ferne vom *tell balāta*. Da es sich bei dem Baumheiligtum um ein offenes, der Verwitterung preisgegebenes Heiligtum gehandelt haben wird, sind die Chancen, die Stätte aufzufinden, nicht eben groß. K. Galling äußerte 1937: „Aus der Situation heraus ist es von vorneherein wenig wahrscheinlich, daß in Pal. Kulthöhen der Br- oder E-Zeit nachweisbar sein werden" ³⁴. Das gilt weitgehend noch heute, obwohl wir heute durch bessere Möglichkeiten der Datierung von Tonscherben, die Anhaltspunkte ergeben können, mehr Mittel zur Hand haben als damals.

Der Lehrkursus des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes und eine Gruppe der Drew-McCormick Expedition haben unabhängig voneinander im Jahre 1956 bzw. 1956/66 Oberflächenuntersuchungen auf einer

³³ Vgl. hierzu die Erwägungen bei J. A. Soggin, *Bemerkungen...*, S. 195, der allerdings mit dem Argument der Nichtsichtbarkeit arbeitet.

³⁴ *Biblisches Reallexikon*, Sp. 344f.

Reihe von *hirben* östlich des *tell balāta* unternommen, wobei die Ergebnisse sich z. T. gut ergänzen ³⁵. Mehr als Anhaltspunkte kann diese Art der Arbeit nicht ergeben, und es sind Änderungen des gewonnenen Bildes durch weitere Untersuchungen durchaus möglich ³⁶. Faßt man alles zusammen, so erfüllen nur zwei Punkte einigermaßen die Forderungen, die an Lage und Entfernung sowie an den Scherbenbefund zu stellen sind: der Raum um das Dorf Salim, etwa 3 km östlich des *tell balāta*, unweit nördlich von *naḡamē*, und der Raum um die Quelle des Dorfes Askar unweit nordöstlich von Sichem. Bei Salim hat die amerikanische Gruppe Keramik aufgefunden, die bis in das Chalkolithicum zurückreicht und auch bronzezeitliche Stücke umfaßt ³⁷. Salim ist mit dem bereits in der LXX erwähnten Salem identisch ³⁸; in Gen. 33, 18 faßt sie das Adverb *šālēm* als Ortsname auf und übersetzt: „Und Jakob kam nach Salem, einer Stadt der Sichemiten ... und lagerte gegenüber der Stadt". Die LXX ist im 3. vorschristlichen Jahrhundert anzusetzen, und in der Zeit von 480 bis 331, wo das alte Sichem in Trümmern lag ³⁹, könnte man dazu übergegangen sein, das alte Baumheiligtum, das in der Nähe von Salem lag, zu dieser Ortschaft in Beziehung zu setzen. Widerspiegelung davon wäre der LXX-Text ⁴⁰.

Während der Lokalisierungsvorschlag bei Salim von der Identifizierung der *ēlōn m'ōnenim* mit dem Baumheiligtum und einer

³⁵ Vgl. hierzu BASOR 190 (1968), S. 19ff. sowie folgende Artikel in ZDPV 84 (1968): L. Wächter, *Zur Lage von Michmethath* (S. 55—62); *Salem bei Sichem* (S. 63—72); H.-M. Schenke, *Jakobsbrunnen-Josephsgrab-Sychar* (S. 159—184).

³⁶ Die Lückenhaftigkeit sei dadurch illustriert, daß die amerikanische Gruppe nicht auf den von mir erkundeten Scherbenhaufen bei *hirbet kafr bēta* stieß, während mir ältere Scherben bei Salim entgingen. Auch was H.-M. Schenke bei Askar entdeckte, wurde von den Amerikanern nicht bemerkt.

³⁷ BASOR 190, S. 26: „From the sides of the new road-cut, rare Chalcolithic to EB, one LB..."

³⁸ Siehe *Salem bei Sichem*!

³⁹ Vgl. G. E. Wright, *Shechem*, S. 167ff.

⁴⁰ Vgl. *Salem bei Sichem*, S. 72. Bezüglich der Nähe des Baumheiligtums zu Salem drückte ich mich dort vorsichtiger aus, weil der von mir bei *hirbet šēh naṣralla* erschlossene Scherbenbefund noch keine Grundlage für weitere Schlüsse abgab.

bestimmten Interpretation von Ri 9, 36 f. ausgeht, kann sich der von H.-M. Schenke vorgebrachte Lokalisierungsvorschlag bei der Quelle des heutigen Askar⁴¹ besonders auf Ri 9,6, die *ēlôn muššāb*, stützen. Setzt man die Inthronisation Abimelechs in Parallele zu der Salomos, dann ergibt sich, daß die *ēlôn muššāb* nicht in der Stadt und nicht auf einem Berg, sondern an einer Quelle in Stadtnähe zu suchen ist. Die Quelle des heutigen Askar am Fuße des Ebal, unweit nordöstlich des *tell balāta*, erfüllt diese Anforderung. Nordöstlich oberhalb der Quelle ragt ein merkwürdiger Felsblock auf, der nach H.-M. Schenke Spuren von Bearbeitung zeigt, vor allem so etwas wie Stufen⁴². Eine Massebe ist dies nicht, aber H.-M. Schenke weist darauf hin, daß das Substrat des Heiligtums ein auffälliger Baum und ein auffälliger Stein — also nicht unbedingt eine Massebe — waren, wobei er offensichtlich an Jos. 24 denkt. Sollte er diesen Stein gefunden haben? Eine nähere Nachprüfung wäre erwünscht, um klarzustellen, ob es sich nicht doch um einen architektonischen Rest handelt. Der Scherbenbefund bei und in der Nähe der Quelle, der in die israelitische Zeit und z. T. noch hinter sie hinabreicht⁴³, gibt eine gewisse, wenn auch nicht ganz solide Grundlage für Schenkes Vorschlag. So viel läßt sich jedenfalls behaupten, daß eine Suchgrabung unterhalb der Quelle von Askar nicht so negativ ausfallen würde wie die Grabung, welche die Drew-McCormick Expedition in der Nähe des heutigen Josephsgrabes unternommen hat.

Es konnten nicht schlüssige Ergebnisse geboten werden, sondern nur Erwägungen, die in Hinweise hinausliefen, wo man in Zukunft vielleicht zu suchen hätte. Daß dies nicht ein Hinweis war, sondern daß zwei einander ausschließende Möglichkeiten angeboten wurden, mag die Komplikation des Problems beleuchten.

⁴¹ *Jakobsbrunnen...*, S. 183f.

⁴² Ebenda, S. 164.

⁴³ Vgl. Abb. 1 auf S. 163 und die Tabelle auf S. 166. Es geht daraus hervor, daß in unmittelbarer Nähe der Quelle eine Anzahl von Eisen-I-Scherben gefunden wurde. Die eine Scherbe aus MB II C wurde in größerer Nähe zum *tell balāta* als zur Quelle gefunden.

ZDZISŁAW J. KAPERA

THE ASHDOD STELE OF SARGON II

The collection of Assyrian records concerning Yamani's rebellion has recently been unexpectedly enriched by a source of primary importance¹. During the second season of excavations at Tell Ashdod in 1963 three fragments of a basalt Assyrian stele were found². They come from the area marked A, and from the trial trench known as Area B, situated at opposite ends of the Ashdod Acropolis, about 200 metres from each other³. Area A,

¹ The present article is the next part of so far unfinished dissertation *Yamani's rebellion in Ashdod ab. 713 — 709 B. C. and His Supposed Connections with Cyprus*, previously announced in the article *Was Ya-ma-ni a Cypriot?*, *Folia Orientalia* 14, 1972—73, pp. 207—218.

² Cf. preliminary reports of the season: M. Dothan, *Ashdod: Preliminary Report on the Excavations in Seasons 1962/3*, *IEJ* 14, 1964, p. 87; D. N. Freedman, *The Second Season at Ancient Ashdod*, *BA* 26, 1963, p. 138; M. Dothan, D. N. Freedman, *Ashdod* [in:] *Chronique archéologique*, *RB* 71, 1964, p. 403. The moment of the uncovering of the stele was described in a very lively and picturesque way by D. N. Freedman in a popular article: *Excavating in an Old Testament Town*, *Presbyterian Life* 17, 1964, No 6, p. 10—12. Photographs of the fragments of the stele, taken by J. L. Swauger, were first published by H. Tadmor in the article: *Philistia under Assyrian Rule*, *BA* 29, 1966, p. 95. Besides, references have been made to the stele in: M. Dothan, *Ashdod: A City of the Philistine Pentapolis*, *Archaeology* (N. Y.) 20, 1967, p. 184 and *Ashdod of the Philistines* [in:] D. N. Freedman, J. C. Greenfield (eds.), *New Direction in Biblical Archaeology*, New York 1971, pp. 24f by the same author. The definite report of the Ashdod excavation of 1963 has only come out recently. Cf. M. Dothan, *Ashdod II—III. The Second and Third Seasons of Excavations 1963, 1965. Soundings in 1967*. Jerusalem 1971, (Vol. 1) Text, (Vol. 2) Figures and Plates (= *Atiqot*. English Series, Vols. IX—X).

³ Cf. the topographical map of the excavations, M. Dothan, *Ashdod II—III*, vol. 1, p. 16, plan 1.