

„Götzenpaffen“ oder „Astralkultpriester“?

Eine sprach- und religionsgeschichtliche Studie
zu den alttestamentlichen *k^ēmarīm*

Michael Pietsch

Die Bedeutung der Nominalbildung *komær*, die im Alten Testament nur dreimal und stets im Plural belegt ist, ist in der alttestamentlichen Exegese seit langem umstritten. Bereits der Kirchenvater Euseb von Caesarea besaß keine genauen Kenntnisse mehr darüber, was mit der Transkription des hebräischen Lexems, die er in der von ihm benutzten Handschrift der griechischen Übersetzung des Alten Testaments vorfand, sachlich gemeint war. In seinem Onomastikon der biblischen Ortsnamen, der ältesten Abhandlung über die Landeskunde Palästinas, die erhalten ist und um deren kritische Neuedition sich der Jubilar seit vielen Jahren verdient gemacht hat¹, führt Euseb unter dem Lemma Χωμάρρειμ aus: κατέκαυσεν ἐκεῖ τὰ εἰδῶλα ὁ Ἰωσίους („dort verbrannte Josia die Götzenbilder“).² Er hat das Wort demnach als eine Ortsangabe aufgefasst, ohne dass er jedoch genauere Angaben zur Lage des Ortes beizubringen wusste. Seine spärlichen Informationen hat er allein dem biblischen Bezugstext in 2Kön 23,4–5 entnommen. Vermutlich dachte er näher hin an eine Lokalität im Umkreis Jerusalems. Was den Anlass zu diesem Textverständnis gegeben hat, ist im Einzelnen nicht mehr rekonstruierbar. Sicher ist jedoch, dass diese Auffassung nicht den ursprünglichen Sinn des Quelltextes wiedergibt.

Ist sich die kritische Forschung darin einig, dass *komær* kein Ortsname ist, sondern eine Personengruppe bezeichnet, die nach Ausweis der alttestamentlichen Belege mit der Verrichtung kultischer Handlungen befasst war, so besteht hinsichtlich der genaueren semantischen Analyse des Lexems kein Konsens. Gemeinhin werden dem Begriff pejorative Konnotationen beigelegt, die zu einer Übersetzung mit „Götzenpriester“ o. ä. führen.³ Dabei ist vorausgesetzt, dass die als *k^ēmarīm* bezeichnete

¹ Vgl. Eusebius, Onomastikon. Eine kritische Ausgabe des griechischen und lateinischen Textes in der Reihe „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte“ (GCS) ist in Vorbereitung. Der vorliegende Beitrag sei dem Jubilar und Lehrer als ein Zeichen der Verbundenheit und des Dankes für seine langjährige Förderung und Begleitung zugeeignet.

² Eusebius, Werke, 174,7. Die Lesart Χωμάρρειμ ist von E. Klostermann nach dem lateinischen Text des Hieronymus (Chomarim) und der Septuaginta konjiziert worden. Die griechische Handschrift des Onomastikons, die Klostermann seiner Ausgabe zugrunde gelegt hatte, liest Χωμάρρει ὄτι.

³ Vgl. König, Wörterbuch, s. v. („Priester, näml. von Götzen“); HAL³, s. v. („Priester [fremder Völker]“); Ges.¹⁸, s. v. („Fremdpriester, Götzenpaffen“); DCH IV, 429 („priest, ... only of priests of foreign deities“).

Personengruppe mit fremdreligiösen bzw. synkretistischen Kultpraktiken in Verbindung steht, m. a. W., die *k^lmarîm* dienen „fremden Göttern“ bzw. betreiben einen „verfehlten Jhwh-Kult“.

Diese Auffassung, die sich neben der Kritik an den *k^lmarîm* in den alttestamentlichen Schriften vor allem auf den späteren Sprachgebrauch im Targum und im rabbinischen Schrifttum stützt⁴, ist in jüngster Zeit verschiedentlich in Frage gestellt worden. So hat W. Schütte mit Recht darauf hingewiesen, dass das Kultpersonal „der benachbarten Völker und Religionen im A(iten) T(estament) gewöhnlich ... mit dem hebräischen terminus *khn* ... bezeichnet (wird)“.⁵ Dies gilt beispielsweise für die ägyptischen Priester in der Josefsgeschichte (vgl. Gen 47,22 und 26) oder die philistäische Dagan-Priesterschaft (vgl. 1Sam 5,5; 6,2) ebenso wie für den Priester des Ba'al in Samaria (vgl. 2Kön 11,18). Umgekehrt hat C. Uehlinger auf der Grundlage einer kulturgeschichtlichen Analyse des religiösen Symbolsystems im späteisenzeitlichen Juda vorgeschlagen, die biblischen *k^lmarîm* mit Astralkultpraktiken in Verbindung zu bringen, die sich unter aramäisch-assyrischem Einfluss im 8./7. Jh. v. Chr. in der gesamten südlichen Levante großer Beliebtheit erfreuten. Ein wichtiges Bindeglied für letztere Neubewertung der Semantik von *komær* stellen zwei zeitnahe Inschriften auf Grabstelen aus dem nordsyrischen Nêrab dar, die jeweils einem „Priester“ (*kmr*) des Mondgottes (*shr*) gehören. Vor diesem Hintergrund hat Uehlinger erwohen, den Begriff „am besten technisch als ‚Astralkultpriester‘“ wiederzugeben.⁶

Im Folgenden sollen alte wie neue Hypothesen zur Begriffsbestimmung des Lexems einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Zu diesem Zweck ist zunächst die schwierige Frage nach der Etymologie des Wortes erneut aufzugreifen (I). Des Weiteren sind die außer- und nachalttestamentlichen Quellen zu sichten, wobei zwischen dem späteren Sprachgebrauch in der jüdischen Traditionsliteratur (II) und den literarischen sowie ikonographischen Zeugnissen des 2. und 1. Jt.s v. Chr. zu unterscheiden ist (III und IV). Letztere verdienen erhöhte Aufmerksamkeit, um eventuellen Kurzschlüssen bei der Wahrnehmung und Interpretation des religionsgeschichtlichen Befundes zu wehren. Schließlich müssen die alttestamentlichen Quellen selbst in ihrem literarischen und historischen Zusammenhang analysiert und ausgewertet werden (V). Erst vor diesem Hintergrund kann der Versuch unternommen werden, den semantischen Gehalt des Lexems *komær* im Alten Testament präziser zu beschreiben.

I. Zur Etymologie von *komær*

Die etymologische Herleitung der zur Gruppe der *qu^l*-Segolata gehörenden Nominalform *komær* ist nach wie vor ungeklärt. Meist wird angenommen, dass das No-

⁴ Darüber hinaus wird gelegentlich auf den Sprachgebrauch in den Elephantine-Papyri hingewiesen (vgl. Eynikel, Reform, 217f).

⁵ Schütte, Priestertitel, 42.

⁶ Uehlinger, Astralkultpriester, 76 (vgl. bereits Spieckermann, Juda, 84). Ähnlich votiert Schütte, Priestertitel, 42: „Offenbar wird mit *kmrym* atl. eine bestimmte Priesterklasse des YHWH-Kultes bezeichnet, die kulturgeschichtlich einem Trend zur Astralisierung der Gottesverehrung nachkam und für etwa zwei Jahrhunderte entsprechende religiöse Funktionen wahrnahm.“

men von der Verbalwurzel *kmr* I „heiß sein / werden“ abzuleiten ist, die im Alten Testament viermal (vgl. Gen 43,30; 1Kön 3,26; Hos 11,8; Thr 5,10, jeweils im Nif.) und später mehrfach im Mittelhebräischen und Jüdisch-Aramäischen belegt ist. Daraus ergibt sich für die Nominalbildung die Grundbedeutung „der Heiße, der Erregte“, die auf einen ursprünglichen Zusammenhang des Lexems mit ekstatischen Phänomenen hinweisen könnte, so dass die *k^emarîm* religionsphänomenologisch zu den Ekstatikern gerechnet werden müssten. Diese Ableitung geht auf eine kurze Miscelle zurück, in der S. Mowinckel die These aufgestellt hatte, dass alle Derivate der dreiradikaligen Basis *kmr* auf eine gemeinsame semitische Wurzel zurückgeführt werden könnten, deren Grundbedeutung er mit „heiß sein, brennend sein“ angab.⁷ Zwar ist ihm die hebräische Sprachwissenschaft in dieser Sicht nicht gefolgt⁸, die Verbindung des Priestertitels *komær* mit der Wurzel *kmr* I „heiß sein“ genießt aber weithin Anerkennung.

Es lassen sich jedoch nicht unbedeutende Einwände gegen Mowinckels etymologische Ableitung der Nominalform vorbringen. Dies betrifft zunächst die Grundbedeutung der Wurzel *kmr* I „heiß sein / werden“ (im übertragenen Sinn „erregt sein / werden“). Die semantische Analyse Mowinckels beruht vor allem auf der Verwendung der Wurzel in mittelhebräischen und jüdisch-aramäischen Texten. Dort begegnet sie häufiger im Zusammenhang mit Vorgängen bei der Dattel-, Oliven- oder Traubenernte. Die Früchte werden nach der Ernte zu Haufen aufgeschichtet, damit sie trocknen und mürbe bzw. weich werden, wobei die Früchte aufplatzen und bittere Flüssigkeit austritt, so dass sie einen süßlichen Geschmack annehmen. Dieser Vorgang wird in den Lexika oft als ein „Erwärmen“ oder „Erhitzen“ der Früchte beschrieben.⁹ Daran ist richtig, dass die Haufen abgedeckt oder die Früchte in der Erde aufgeschichtet werden können, um sie vor Kälte und Feuchtigkeit zu schützen. Die Wurzel *kmr* bezeichnet in diesem Zusammenhang jedoch entweder das Aufschichten der Früchte bzw. den aufgeschichteten Haufen selbst oder den Vorgang der Nachreife, auf den die ganze Prozedur abzielt. Dies wird deutlich, wenn man sich den Ablauf der Oliven- bzw. Traubenernte vor Augen führt, wie in G. Dalman aus späterer Zeit verschiedentlich beschrieben hat:

⁷ Vgl. Mowinckel, כמר.

⁸ HAL³, 459, rechnet neben *kmr* I („heiß sein“) noch mit zwei weiteren Verbalwurzeln: *kmr* II („Netze auswerfen“), wovon die Derivate *mkmr* (Jes 51,20; Ps 141,10) und *mkmrt* (Jes 9,8; Hab 1,15f) abzuleiten sind, und *kmr* III („schwarz, betrübt sein“), worauf der Konsonantentext in Hi 3,5 (כמר ירי יום) „Verfinsterungen [des] Tages“ rekurriert (ähnlich Ges.¹⁸, 552f, 672). – Eine abweichende Auffassung vertritt Margalit, Ugaritic Contributions, 391–393, der die Vorkommen der Basis *kmr* in Jes 51,20; Hi 3,5 und Thr 5,10 von der Wurzel *kmr* III herleitet, die er bereits in KTU 1.19 I,11–12 identifiziert. Im Anschluss an D. Kimḥi erklärt er die Priesterbezeichnung *komær* „to derive from the dark clothing of these cultic personal“ (ebd., 393). Ähnlich schon Fürst, Handwörterbuch, 601, der jedoch sämtliche Belege für *kmr* samt Derivaten auf die Grundbedeutung „zusammenziehen, -schnüren, -flechten“ zurückführt, von der aus sich die übertragenen Verwendungsweisen der Wurzel erklären ließen.

⁹ Vgl. Ges.¹⁸, 552 („Früchte z. Nachreife sich erwärmen lassen, durch zudecken warm halten“). In bBM 89b wird z. B. bestimmt, dass es den Erntearbeitern bei der Oliven-, Feigen-, Dattel- oder Traubenernte grundsätzlich erlaubt ist, einzelne Früchte zu essen. Sie dürfen sie jedoch nicht am Feuer rösten oder „in der Erde erwärmen und essen“ (לכמר באדמה), damit die Arbeit nicht unterbrochen wird.

„Wenn eine größere Menge Oliven ... gepflückt wurde, läßt man sie 2–3 Tage im Hause in Haufen liegen, damit sie mürbe werden (*bišīru ḏablānin, biḏbalu, bikumru*) und bitteres Wasser (*zibār*) von ihnen abfließt. ... Die Vorbereitung des Tretens (*sc.* der Trauben in der Kelter) ist nach dem jüdischen Recht der Traubenhäufung (*kōmer šel-lā-'anābīm*), der von selbst etwas Most ablaufen läßt und tropft, wenn jemand daran rührt. Ein vorläufiges Aufhäufen (*kāmar*) der Trauben, das sie mürbe macht, wie es bei den Oliven noch nötiger ist ..., soll aber bei der Herstellung von Wein für Heiligtumsgaben nicht geschehen, sondern das Treten sofort nach der Überführung der Trauben in die Kelter stattfinden.“¹⁰

Damit kann die Wurzel *kamāru* III verglichen werden, die im Akkadischen „häufen, schichten“ bedeutet, und deren Derivat *kimru*, das sowohl die zur Nachreife geschichteten Datteln als auch die Dörrung von Schafsfleisch bezeichnet.¹¹ Es legt sich daher nahe, für die Wurzel *kmr* I anstelle von „heiß sein“ von der Bedeutung „aufhäufen, aufschichten“ auszugehen.

Bewährt sich dieser Ansatz bei den alttestamentlichen Vorkommen der Wurzel *kmr* I? An drei der vier Belegstellen für *kmr* I Nif. ist קָרַמְתִּי („Erbarmen, Inneres [als Sitz der Empfindungen]“) Subjekt der Verbalaussage, hier liegt mithin ein metaphorischer Sprachgebrauch vor, wie er sich auch im Akkadischen nachweisen lässt.¹² Nach Gen 43,30 übermannen Josef seine Gefühle, als er das erste Mal seinen jüngeren Bruder Benjamin sieht. In 1Kön 3,26 wird die Mutter des lebenden Kindes so vom Mitleid mit ihrem Sohn erfasst, dass sie bereit ist, ihn um seines Lebens willen der anderen Frau zu überlassen.¹³ Schließlich erhebt sich Gottes Erbarmen (oder: seine „Selbstbeherrschung“, נְחַמְתִּי)¹⁴ gegen ihn selbst, so dass er sein Volk nicht vernichtet (vgl. Hos 11,8). An keiner dieser drei Stellen ist eine Ableitung der Wurzel *kmr* I von einer Grundbedeutung „heiß sein, brennend sein“ (hier im übertragenen Sinn von „erregt sein / werden“) notwendig. Alle Belege lassen sich ebenso gut vor dem Hintergrund der oben vorgeschlagenen semantischen Näherbestimmung der Wurzel verstehen. Gemeint ist jeweils ein Aufwallen, wörtlich ein Aufhäufen, der innersten Empfindungen, die so stark werden, dass sie nicht mehr zurückgehalten werden können und das Handeln der jeweiligen Person bestimmen. Dieses Aufsteigen der innersten Gefühle wird durch den Gebrauch der Wurzel *kmr* I bildlich zum Ausdruck gebracht.

In Thr 5,10 tritt ein anderer Aspekt der Semantik von *kmr* I in den Vordergrund: „Unsere Haut ist rissig geworden (נִכְמַרְתָּ) wie ein Ofen vor Hungerqualen.“ Die aufgeplatzte Haut der Not leidenden Bevölkerung gleicht den Außenwänden eines Backofens (תַּנּוּר), die mit der Zeit rissig werden. Ob der Vergleichspunkt dabei „in

¹⁰ Dalman, *Arbeit und Sitte* IV, 243.370.

¹¹ Vgl. *AHw* I, 430f.478; *CAD* K, 113.

¹² Vgl. *AHw* I, 430; *CAD* K, 113.

¹³ Vgl. Cogan, *1 Kings*, 195, der an dieser Stelle mit einer Wurzel *kmr* in der Bedeutung „arouse, bring about“ rechnet, was gut zu der hier vorgeschlagenen Grundbedeutung passt.

¹⁴ Der Text in Hos 11,8 wird meist nach Vorlage von Gen 43,30 und 1Kön 3,26 von נִכְמַרְתָּ zu נִחַמְתִּי geändert (s. BHS, z. St.). Die Textänderung ist jedoch nicht zwingend, vgl. Wolff, *Hosea*, 249.

der für den Menschen unerträglichen Hitze“ liegt¹⁵, scheint trotz der Erntethematik in V.9 fraglich. Es ist nicht die Hitze, die das Rissigwerden der Haut verursacht, sondern der quälende Hunger, den die Menschen leiden. Die Semantik des Verses wird durchsichtig, wenn beachtet wird, dass das *tertium comparationis* in der rissigen Außenwand des Ofens liegt, nicht in der glühenden Hitze, die sie verursacht. Die Bedeutung „rissig werden“ für *kmr* I Nif. an dieser Stelle erklärt sich zwanglos vor dem Hintergrund der oben skizzierten Ernteterminologie. Die frisch geernteten Früchte werden zu Haufen aufgeschichtet, damit sie trocknen und mürbe werden. Dabei entstehen Risse, aus denen die bittere Flüssigkeit der Frucht ausläuft, so dass sie schmackhaft wird. Dieser Aspekt wird in Thr 5,10 aufgegriffen und auf die menschliche Haut übertragen, die vor Hunger austrocknet und rissig wird.

Empfiehl sich eine etymologische Herleitung der Nominalform *komær* von der Wurzel *kmr* I in der Bedeutung „heiß / erregt sein“ schon aus den oben genannten Gründen nicht, so verstärkt sich dieser Eindruck noch, wenn der Gebrauch des Lexems in den anderen altorientalischen Literaturen mit in die Untersuchung einbezogen wird. Besonders instruktiv ist in dieser Hinsicht das Aramäische, in dem das Nomen am weitesten verbreitet und vermutlich ursprünglich beheimatet gewesen ist. Dabei fällt auf, dass in den einschlägigen Lexika zwar zahlreiche Belege für das Substantiv *kmr* als Bezeichnung für einen Kultfunktionär verzeichnet sind, sich jedoch keine sicheren Hinweise auf eine entsprechende Verbalwurzel finden – weder in der Bedeutung „heiß, brennend sein“ noch anderweitig.¹⁶ Dies legt die Vermutung nahe, dass es sich bei *komær* um ein Primärnomen handelt, das als aramäisches Lehnwort ins Hebräische übernommen worden ist und dort später eine eigenständige semantische Entwicklung durchgemacht hat. Diese Vermutung wird durch einen Seitenblick auf altassyrische (und altbabylonische) Quellen gestützt, in denen der Begriff *kumru* als Bezeichnung für Kultbedienstete verschiedener Gottheiten belegt ist. Nach Ausweis der einschlägigen Wörterbücher ist davon auszugehen, dass es sich dabei um ein aramäisches Lehnwort handelt, das aus dem nordsyrisch-kleinasiatischen Bereich ins Akkadische Eingang gefunden hat und nicht als Derivat von einer akkadischen Wurzel *kamāru* abgeleitet werden kann.¹⁷

Vor diesem Hintergrund sollten alle weiteren Versuche, das Lexem *komær* von einer gemeinsemitischen Wurzel *kmr* I herzuleiten – gleich welche Grundbedeutung dafür angesetzt wird, aufgegeben werden.¹⁸ Stattdessen ist für die weitere Klärung der Bedeutung des Lexems auf den syrisch-aramäischen Sprach- und Kulturraum zu verweisen, in dem seine ursprüngliche Beheimatung anzunehmen ist. Daher sollen im Folgenden vornehmlich solche Quellen zu Rate gezogen werden, die über die

¹⁵ Berges, Klagelieder, 288; zum Problem der Numerusinkongruenz vgl. ebd., 271.

¹⁶ Vgl. DNWSI, 515f.

¹⁷ Vgl. AHW I, 506; CAD K, 532f.534f.

¹⁸ Görg, Priestertitel, 7–9, hat versucht, die etymologische und religionsgeschichtliche These Mowinckels durch einen Hinweis auf eine Parallele im Ägyptischen zu stützen. Im Onomastikon des Amenope (Nr. 218) wird das semitische Fremdwort *kú-m^e-rú* mit dem Determinativ „männlicher Tänzer“ geschrieben, was Görg als „Kongruenzindiz“ für die Annahme anführt, „daß *komær* / *kumru* eine Person bezeichnet, die sich in einem besonderen Erregungszustand befindet“ (ebd., 8f). Görgs Interpretation fußt jedoch weitgehend auf den problematischen Thesen Mowinckels und vermag die alleinige Beweislast nicht zu tragen.

Verwendung des Wortes in diesem Bereich Auskunft geben. Zuvor ist jedoch noch ein kurzer Blick auf die spätere jüdische Begriffsgeschichte zu werfen, weil diese von entscheidender Bedeutung für ein weithin kanonisches Verständnis des Ausdrucks gewesen ist, das in den *k^emarim* Götzen- bzw. Fremdpriester sieht.

II. *kwmr* im Targum und in der rabbinischen Literatur

Die gewöhnliche Bezeichnung für den Priester lautet im Hebräischen aller Sprachstufen bekanntlich *kohen*¹⁹, und dies ist im Targum-Aramäischen nicht anders. Es gibt jedoch eine Reihe von Stellen, an denen das Lexem *kwmr* im Targum über die vereinzelt Belege im Alten Testament hinaus Verwendung findet.²⁰ Bei genauerer Betrachtung lassen sich zwei Hauptlinien erkennen, die für den Gebrauch des Lexems im Targum charakteristisch sind: zum einen werden Priester anderer Götter als Jhwh als כּוּמְרִיָּא (dis)qualifiziert. Dies gilt beispielsweise für die Priesterschaft des philistäischen Gottes Dagan in TJon zu 1Sam 5,5 und 6,2.²¹ Während im masoretischen Text beide Male das Lexem *kohen* zur Bezeichnung der Priester Dagens verwendet wird, differenziert der Targum in der Ladeerzählung zwischen den Priestern Jhwhs (*khn*) und denen anderer Götter (*kwmr*). Dass bei *kwmr* ein pejorativer Klang mitschwingt, ergibt sich nicht zuletzt aus der Beobachtung, dass die Einwohner Aschdods ihren Gott als „unser Götze“ (טַעוּתָא, M אֱלֹהֵינוּ) bezeichnen (vgl. TJon 1Sam 5,7). Die Gottesbezeichnung אֱלֹהֵא bleibt ausschließlich Jhwh, dem Gott Israels, vorbehalten. Dies wird an der Gegenüberstellung „der Lade des Gottes Israels“ und der Prädikation Dagens als „unser Götze“ in TJon zu 1Sam 5,7 besonders deutlich.²² – In der Josefsgeschichte werden die Priester der ägyptischen Tempel,

¹⁹ Dies gilt unbeschadet der funktionalen Erweiterungen und Differenzierungen, die im Zuge der religionsgeschichtlichen Entwicklung mit der Institution des Priestertums in Israel verbunden waren (vgl. Bergman / Dommershausen / Ringgren, כּוֹהֵן, 69–76).

²⁰ Umgekehrt ist zu beobachten, dass in TJon zu Hos 10,5 statt von den Priestern allgemeiner von den Verehrern (פְּלַחִיא) des Jungstiers in Bet-El die Rede ist (vgl. TJon zu Jer 48,7 für כּוּמְרִיָּא, vgl. Cathcart / Gordon, Targum of the Minor Prophets, 51. Eine vergleichbare Tendenz ist in TJon zu Zef 1,4 festzustellen. Dort übersetzt der Targum den Ausdruck אֱתֵּי שִׁמְשֵׁם הכּוּמְרִיָּא durch פְּלַחִיָּא עִם כּוּמְרִיָּא עִם הכּוּמְרִיָּא. Der schwierige und textkritisch umstrittene Doppelausdruck im masoretischen Text wird vom Targum als komplementäre Aussage über die Verehrer und Kultfunktionäre Ba'als interpretiert. Die Beispiele zeigen, dass der Sprachgebrauch im Targum eine gewisse Offenheit besitzt und dass verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten zur Verfügung standen, aus denen der Targum je nach Textverständnis auswählen konnte (vgl. Smolar / Aberbach, Studies in Targum Jonathan, 38).

²¹ In TJon zu 1Sam 6,2 lesen die meisten tiberischen und babylonischen Handschriften לְכּוּמְרִיָּא. Lediglich die Handschrift Or 2210 des British Museum, die Sperber seiner Edition des Textes zugrunde gelegt hat, bezeugt לְכּוּמְרִיָּא und folgt darin der masoretischen Textform (vgl. Sperber, Bible in Aramaic, 104).

²² Um ausländische Priester handelt es sich auch bei denjenigen Kultfunktionären, die aus den durch die Assyrer nach Samaria umgesiedelten Bevölkerungselementen zum Priesteramt in den בְּמִוֹת eingesetzt wurden (vgl. TJon zu 2Kön 17,32). In Analogie zum philistäischen Gott Dagan werden ihre Götter vom Targum als „Götzen“ (טַעוּתָא, vgl. V.29.31.33). Dagegen wird der einzelne Priester, der auf Verlangen der Neusiedler vom assyrischen König aus der Gola zurück nach Bet-El entsandt wird, um die Bevölkerung im „Gesetz des Gottes

deren Landbesitz von der allgemeinen Abgabepflicht befreit wird, als כּוּמְרִיָּא tituliert (TO zu Gen 47,22.26, M jeweils כּוּמְרִיָּא).²³

Dieser Sprachgebrauch wird jedoch nicht konsequent durchgehalten. Zwar vermeidet der Targum sowohl für Potiphar, den Priester von On (vgl. Gen 41,45.50; 46,20), als auch für den Schwiegervater des Mose (vgl. Ex 2,18; 3,1; 18,1) die Titulatur *kohen*, ersetzt diese jedoch nicht durch *kwmr*, sondern durch den Ausdruck רַבֵּא דְאִוִן bzw. רַבֵּא דְמִדְיָן.²⁴ Dies mag sich in beiden Fällen aus der Verschwägerung mit dem Haus Israel erklären (bzw. aus dem Umstand, dass Jithro als Jhwh-Verehrer gilt). כּוּמְרִיָּא dient im Targum mithin auf der einen Seite zur Bezeichnung von Priestern fremder Völker und ihrer Götter, doch ist der Sprachgebrauch andererseits nicht statisch und kann kontextuell variieren.

Eine andere Verwendungsweise des Lexems begegnet in den Königebüchern. Hier wird vorwiegend die Jhwh-Priesterschaft, die ihren Dienst in den *bāmôt* in Israel und Juda verrichtet, mit dem Begriff *kwmr* bezeichnet. Im Targum zu 1Kön 12–13 werden die Jhwh-Priester, die der israelitische König Jerobeam I. zum Dienst an den königlichen Heiligtümern in Bet-El und Dan sowie an diversen Kultorten in den Städten Israels eingesetzt hat, abschätzig als כּוּמְרִיָּא qualifiziert (vgl. 1Kön 12,31f; 13,2.33; vgl. 2Kön 23,20, M jeweils כּוּמְרִיָּא). Der Stier- und Höhenkult des Nordreichs gilt hier von Beginn an als ein illegitimer Jhwh-Kult, seine Kultbeamten als „Götzenpriester“. Ihnen wird nicht die Verehrung „fremder Götter“ zum Vorwurf gemacht, sondern eine entstellte Jhwh-Verehrung, die den Gott Israels zu einem „sich selbst entfremdeten Gott“ macht.²⁵ – Das Verdikt trifft aber nicht nur die Priesterschaft des Nordreichs, sondern schließt ebenso den Höhenkult in Juda ein. Die einschlägigen Belege konzentrieren sich auf den Bericht über die Kultreformen des Königs Josia in 2Kön 23,4–20 (vgl. V.5.8f.20). Der Targum übernimmt nicht nur die Titulatur *kwmr* in Vers 5 (vgl. M), sondern fügt sie darüber hinaus in den Versen 8

des Landes“ zu unterweisen, mit dem Titel כּוּמְרִיָּא bedacht (vgl. V.27f) – obwohl die Priesterschaft von Bet-El andernorts pauschal als „Götzenpriester“ diffamiert worden ist (vgl. TJon zu 1Kön 12–13)!

²³ Vgl. auch TPsJ zu Gen 39,20 (Ägypten) und Num 21,13 (Moab).

²⁴ Interessant ist, dass Amazja, der Priester von Bet-El, in TJon zu Am 7,10 ebenfalls als רַבֵּא דְבֵיתֵאֱלֹהִים bezeichnet wird, vgl. Smolar / Aberbach, *Studies in Targum Jonathan*, 38.

²⁵ Nur einen Nebenaspekt stellt dabei die levitische Abkunft der legitimen Jhwh-Priesterschaft dar, die in 1Kön 12,31 (par. 2Chr 11,15) thematisiert wird und vielleicht in TJon zu Ri 17–18 eine Rolle spielt. Allerdings variiert der Gebrauch der Lexeme *kwmr* und *kwhn* in diesem Abschnitt sowohl innerhalb einzelner Handschriften als auch unter den Handschriften stark (vgl. Sperber, *Bible in Aramaic*, 82–86). In Ri 17,5 wird der Sohn Michas, des Efraimiters, den dieser als Priester seines Hauskultes eingesetzt hatte, in einem Teil der Überlieferung als Götzenpriester qualifiziert (vgl. Harrington / Saldarini, *Targum Jonathan of the Former Prophets*, 91). Die gleiche Designation erfährt im weiteren Verlauf der Erzählung jedoch ebenso Jonathan, der Levit aus dem jüdischen Bethlehem (vgl. V.10ff), so dass die levitische Abkunft des Priestertums von nachrangiger Bedeutung zu sein scheint. Diese Annahme wird noch durch die Beobachtung gestützt, dass der Hauskult des Micha im Targum ausdrücklich als Götzendienst bezeichnet wird (בֵּית טְעוּרָא, vgl. V.5) und dass das Priestertum Jonathans und seiner Söhne in der Schlussnotiz Ri 18,30f übereinstimmend durch den Ausdruck כּוּמְרִיָּא charakterisiert wird, was nicht ohne Bezugnahme auf die Aufstellung der Stierbilder in Dan und Bet-El durch Jerobeam I. zu verstehen sein dürfte.

und 9 hinzu. Auf diese Weise wird die Gruppe der *k^emarîm* nicht nur terminologisch enger an den jüdischen Höhenkult herangerückt, sondern ausdrücklich mit diesem gleichgesetzt. Diese Identifikation wurde dadurch erleichtert, dass bereits im masoretischen Text sowohl die Tätigkeit (קִטְרָה, Pi.) als auch die Lokalisierung (בְּמִוֶּתֶיךָ) beider Gruppen gleich lautend ist. Diese Linie ist im Targum ausgezogen und festgeschrieben worden.

Als Gesamtbild für den Gebrauch von *kwmr* im aramäischen Targum ergibt sich somit eine doppelte Verwendungsweise: Auf der einen Seite werden ausländische Priester abschätzig als כּוּמְרִיָּא ihrer „Götter“ bezeichnet. Andererseits dient der Begriff zur Disqualifizierung einheimischer Jhwh-Priester, denen ein in der Perspektive der Schreiber nicht torakonformer Jhwh-Kult vorgeworfen wird. Beide Verwendungsweisen nähern sich einander an, ohne dass sich ein durchgängiger, konsistenter Sprachgebrauch nachweisen ließe. Unter semantischen Gesichtspunkten ist bemerkenswert, dass sich die beiden Lexeme für Priester im Targum, *khn* und *kwmr*, weder in funktionaler Hinsicht noch in der Zuordnung zu verschiedenen Gottheiten und ihren Heiligtümern eindeutig voneinander unterscheiden. Beide sind für die tägliche Versorgung der Götter zuständig (z. B. Tischdienst) und regeln den Gotteskontakt (z. B. Orakelinhaltung). Der Differenzpunkt liegt also nicht in der kultischen Tätigkeit der beiden Gruppen, sondern in ihrer (sekundären) theologischen Beurteilung durch den jeweiligen Sprecher bzw. Übersetzer.

Im Talmud und im Midrasch begegnet das Lexem *kwmr* schließlich in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen in der Bedeutung „Götzenpriester“. Eine Antwort auf die rabbinische Frage, woran erkannt werden könne, ob ein Baum ohne nähere Bestimmung als Aschere zu gelten habe, lautet: „Rabh sagt, wenn ihn die Götzenpriester (כּוּמְרִיָּא) bewachen und von seinen Früchten nicht genießen“ (vgl. bEr 79b–80a).²⁶ Das Verbot des Götzendienstes hat weit reichende Konsequenzen. So ist beispielsweise der Verkauf von Weihrauch an einen Nichtjuden erlaubt, wenn der Käufer ein Arzt ist, weil er den Weihrauch zu medizinischen Zwecken benötigt. Ist er aber ein Priester (כּוּמְרִיָּא), darf man ihm den Weihrauch nicht verkaufen, weil er ihn als Opfergabe verwendet (vgl. jAZ 39d). In der Frage, ob Juden einen öffentlichen Garten oder eine Therme gegen Entgelt besuchen dürfen, wird die Entscheidung davon abhängig gemacht, ob die Vergütung an einen Priester (כּוּמְרִיָּא) zu entrichten ist oder nicht. Im ersten Fall ist der Besuch verboten, weil das Geld unmittelbar den Priestern und ihren Götzen zugute käme (vgl. bAZ 51b). Die ganze Verachtung für die „Götzenpriester“ kommt zum Ausdruck, wenn im Fall der Schuldknechtschaft eines jüdischen Mannes „der Verkauf als Pfaffe (כּוּמְרִיָּא) für den Götzendienst“²⁷ als letzte Steigerung der Selbstentäußerung angegeben wird (vgl. bAr 30b; bQid 20a). Als כּוּמְרִיָּא werden mithin Juden wie Nichtjuden bezeichnet, die anderen Göttern dienen und mit denen selbst der Handel untersagt ist, insofern er den Götzendienst unmittelbar fördert.

Die negative Qualifikation der כּוּמְרִיָּא in der rabbinischen Diskussion, die ihrerseits ältere Motive aufnimmt und weiterführt, erfährt jedoch insofern eine gewisse Einschränkung, als den Götzendienern die Möglichkeit zur Umkehr offen gehalten

²⁶ Übersetzung nach Goldschmidt, Talmud II, 236.

²⁷ Übersetzung nach Goldschmidt, Talmud XI, 744.

wird. In einer Auslegung zu Sach 2,14 treten die Proselyten im endzeitlichen Völkergericht als Zeugen gegen die Nationen auf:

„Warum habt ihr ihn (*sc.* den Herrn der Welt) verlassen und nichtige Götzen angebetet? Ist nicht Jithro ein Götzenpriester gewesen, und er wurde, da er sich zu dem Allerhöchsten bekannte, angenommen? Und sind wir nicht auch Götzendiener gewesen, und da wir an Gottes Tür gekommen sind, hat er uns aufgenommen?“ (PesR 65c)²⁸

Daraufhin verstummen die Frevler und verschwinden aus der Welt. Einerseits wird Jithro hier als כּוֹמֵר tituiert – eine Bezeichnung die der Targum strikt vermieden hatte, andererseits gilt seine Umkehr als Vorbild für die Völkerwelt und ihr endzeitliches Geschick.

III. *kumrum* in den Keilschriftliteraturen

Die überwiegende Mehrzahl der keilschriftlichen Belege des Titels *kumrum* findet sich in altassyrischen Rechts- und Wirtschaftsurkunden vom Anfang des 2. Jt. v. Chr. aus Kaniš / Kültepe in Kleinasien.²⁹ Die Texte dokumentieren den regen Fernhandel zwischen dem assyrischen Kernland und dem nordsyrisch-kleinasiatischen Raum in dieser Zeit. Ihrem Charakter als „Gebrauchstexte“ entspricht es, dass ihnen vorwiegend Informationen zum Rechts- und Wirtschaftsleben zu entnehmen sind. In diesen Zusammenhängen begegnen verschiedentlich Personen, die als „Priester“ (*kumrum*) oder „Sohn eines Priesters“ tituiert werden.

Häufig treten Personen, die als *kumrum* identifiziert werden, gemeinsam mit anderen Personen als Zeugen in diversen Rechtsangelegenheiten auf: bei Scheidungskontrakten (vgl. TC III, 214B,1.5³⁰; kt j/k 625,6f; kt k/k 1,2f.4f³¹), Bürgschaften (vgl. EL I, 188,24,2)³² oder Kaufverträgen (vgl. kt n/k 31,6ff; kt n/k 32,2f.3f)³³. Darüber hinaus erwähnen eine Reihe von Wirtschaftsurkunden Personen dieses Titels als Gläubiger (vgl. KTH 36,24³⁴; ATHE 2A,3f³⁵), Käufer (vgl. TC III, 181,8;

²⁸ Übersetzung nach Levy, Chaldäisches Wörterbuch, 346.

²⁹ Regional und chronologisch in den gleichen Zusammenhang wie die Kültepe-Texte gehört ein Beleg aus Aliçar: „[*Ki-kar-ša-an?*] UH.ME *ša Hi-gi-ša*“ (vgl. zur Namensform kt n/k 32, 2f.33f). Der fragmentarische Text beurkundet die Freilassung eines Sklaven, vgl. Gelb, Inscriptions from Alishar, 53, und Donbaz, Contracts, 81. – Den altassyrischen Texten zeitlich voraus liegt ein Beleg aus den Ebla-Archiven, der einen gewissen Henna-II, „den (Sohn) des Priesters“ (*lu gúm-ri-im*) als Empfänger einer bestimmten Menge Silber erwähnt (vgl. Fronzaroli, Testi di cancelleria, 150). Henna-II war der Sohn des Priesters Amaza und ist seinem Vater später im Priesteramt gefolgt (ebd., 161).

³⁰ Vgl. Hirsch, Untersuchungen, 56.

³¹ Vgl. Donbaz, Contracts, 83–85.

³² Vgl. Eißer / Lewy, Rechtsurkunden, 181f.

³³ Vgl. Donbaz, Contracts, 75–78.

³⁴ Vgl. Hirsch, Untersuchungen, 31 Anm. 59. Die Bedeutung der Wendung *išti* UH.ME *Ti-ša* ist unsicher (ebd.) – vielleicht agiert der namenlose Priester als Unterhändler oder Schuldner.

³⁵ Vgl. Kienast, Texte, 4–6.

BIN 6, 193,5)³⁶ oder Unterhändler (vgl. KTP 38,7)³⁷. Verschiedentlich ist davon die Rede, dass Waren im „Haus des Priesters (*kumri*)“ gekauft bzw. dort gelagert werden. In Anbetracht der Bedeutung der Tempel für Handel und Wirtschaft im antiken Mesopotamien ist es nicht unwahrscheinlich, dass mit dem „Haus des Priesters“ jeweils ein lokales Heiligtum gemeint ist (vgl. TC III, 129,10f „*ina bit kumrim ša Suen*“).³⁸ Doch muss angesichts einer Wendung wie „*ša É kumrim*“ (vgl. ICK I, 92,7) mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass auch Privathäuser von Priestern als Warenumserschlagplatz gedient haben.

Neben dem absoluten Gebrauch des Lexems ist eine größere Anzahl von Belegen überliefert, bei denen der Titel mit verschiedenen Götternamen verbunden ist („PN *kumrum ša GN*“).³⁹ Diese Belege stellen sicher, dass der Begriff eine Personengruppe aus dem Umfeld des Kultes bezeichnet. Als Übersetzung hat sich das deutsche Wort „Priester“ eingebürgert.⁴⁰ Diese allgemeine Bestimmung kann dahin eingeschränkt werden, dass *kumrum* in Mesopotamien in der Regel nicht den ranghöchsten Priester eines Heiligtums zu bezeichnen scheint, sondern für eine Gruppe untergeordneter Kultfunktionäre verwendet wird, die im Gefolge von W. Sallaberger und F. Huber Vulliet zu den „Kultpriestern“ gerechnet werden können.⁴¹ Aufgrund des Charakters der zur Verfügung stehenden Quellen, ist über die *kultischen* Tätigkeiten, die von dieser Gruppe ausgeübt wurden, jedoch wenig bekannt.

Die Namen der Gottheiten, die in Verbindung mit dem Titel *kumrum* genannt werden, lassen keine weiteren Rückschlüsse auf die Identität der Personengruppe zu. Neben einheimischen, kleinasiatischen Gottheiten wie Ana⁴², Higiša⁴³, Kubabat⁴⁴

³⁶ Vgl. Hirsch, Untersuchungen, 56.

³⁷ Vgl. Hirsch, Untersuchungen, 56.

³⁸ Dass die Tempel in den Handel der assyrischen Kaufleute einbezogen waren, ergibt sich nicht zuletzt aus einem in mancherlei Hinsicht rätselhaften Brief des Enlil-bani, die *ikribū*-Opfer des Aššur betreffend (TC III, 68, vgl. Garelli, *Les Assyriens en Cappadoce*, 253f). In dem hier interessierenden Zusammenhang ist es aufschlussreich, dass ein Priester (*kumrum*) im Haus des Aššur die Aufsicht über eine nicht näher bezifferte Summe an Silber führt, die der Briefschreiber dort hinterlegt hat (Z.19ff). – Dagegen ist der Beleg in CCT IV, 35,19ff, auf den Lewy, *Amoriterfrage*, 244, verwiesen hatte, nach dem Hinweis bei Hirsch, Untersuchungen, 29 Anm. 149, zu streichen.

³⁹ Vgl. Hirsch, Untersuchungen 55f.

⁴⁰ Der Begriff wird hier im religionswissenschaftlichen Sinne für einen „Fachmann (gebraucht), der als Mittler zwischen der Gesellschaft und der Götterwelt fungiert. ... Als Fachmann eignet ihm durch Ausbildung erworbenes spezifisches Wissen, kultische Aufgaben, meist am Tempel, bestimmen seinen Dienst. Da der P(r)riester ein Amt für die Gesellschaft erfüllt, wird für seinen Unterhalt gesorgt. ... Mesopotamische P(r)riester wird man ... als Beamte im Dienst des Religiösen bezeichnen“ (Sallaberger / Huber Vulliet, *Priester*, 617).

⁴¹ Vgl. Sallaberger / Huber Vulliet, *Priester*, 618f.629f. Diesem Befund entspricht es, wenn in einigen Texten mehrere, zeitgleich amtierende Priester einer Gottheit nebeneinander erwähnt werden (vgl. TC III, 214B,1ff; kt n/k 31,6ff; kt f/k 80). S. unten Anm. 56.

⁴² Vgl. „Asu, der Priester des An[n]ja“ (TC III, 181,8). Eine genauere Bestimmung des Gottes ist bislang nicht gelungen (vgl. Hirsch, Untersuchungen, 27f.56.14f).

⁴³ Vgl. „Kikaršan, der Priester des Higiša“ (vgl. EL I, 188,24, und oben Anm. 29). Über den Charakter der Gottheit ist nichts Genaueres bekannt, vgl. Hirsch, Untersuchungen, 28.56.

oder Ilialianta⁴⁵ sind auch die mesopotamischen Götter Adad⁴⁶, Ištar⁴⁷, Šamaš⁴⁸ und Sîn⁴⁹ vertreten. Das Quellenmaterial erlaubt weder eine verlässliche Zuordnung der Priesterklasse zu einer bestimmten Gottheit oder einem Göttertypus – trotz einer gewissen Häufung des Titels in Verbindung mit dem Wettergott – noch ihre Verknüpfung mit bestimmten Kultpraktiken (z. B. Astralkulten). Vielmehr weist die breite Streuung des Titels auf eine recht allgemeine Funktionsbezeichnung hin, die mit dem Begriff „(Kult-)Priester“ angemessen wiedergegeben werden kann.

Weder die Götternamen noch das Onomastikon der Personennamen gibt Aufschluss über die genauere soziologische Bestimmung des Titels. Zwar ist vorauszusetzen, dass die genannten mesopotamischen Gottheiten auch im nordsyrisch-kleinasiatischen Bereich verehrt wurden und die meisten der überlieferten Personennamen vermutlich westsemitischer oder kleinasiatischer Herkunft sind. Letzteres ist jedoch nicht in jedem Fall zweifelsfrei zu erweisen, und es muss auch damit gerechnet werden, dass es Assyrer gab, die einheimische Namen angenommen haben. Aber selbst wenn man in dieser Frage zuversichtlicher urteilt, kann den überkommenen Quellen nicht mehr entnommen werden, als dass es sich bei dem Lexem *kumrum* um eine allgemeine Priesterbezeichnung handelt, die vermutlich als Lehnwort aus dem nordsyrisch-kleinasiatischen Raum in das Altassyrische übernommen worden ist.⁵⁰

⁴⁴ „Peru’aššu, der Priester des Kubaba[t]“ (kt k/k 1,2f; vgl. noch BIN 6, 193,5; KTH 36,24). Zum Verhältnis zwischen Kubabat und Kubaba (vgl. griechisch Κυβέλη) vgl. Hirsch, Untersuchungen, 28.

⁴⁵ „Tarhiš ..., der Priester des Ilialianta“ (kt k/k 1,4f), vgl. Donbaz, Contracts, 83.

⁴⁶ In Verbindung mit dem Wettergott Adad begegnen in den Quellen die meisten Träger des Titels *kumrum*. Die bei Hirsch, Untersuchungen, 56.82, gesammelten Belege können noch um kt n/k 32,3f; kt n/k 31,6ff und kt j/k 625,6f erweitert werden. – Der Brief VAT 13471 ist an einen gewissen Hubitum adressiert, der als *laputtā’um* („Aufseher“) und Priester des Adad (*kumrim ša Adad*) titulierte wird. Es bleibt jedoch unklar, ob *laputtā’um* hier einen militärischen Rang oder eine hervorgehobene Stellung in der Tempelhierarchie bezeichnet (vgl. dazu Veenhof / Klengel-Brandt, Altassyrische Tontafeln, 20).

⁴⁷ Vgl. Hirsch, Untersuchungen, 56.23.

⁴⁸ Vgl. Kienast, Texte, 4–6.

⁴⁹ Vgl. Hirsch, Untersuchungen, 56.23. – Ein Priester des Aššur wird in TC III, 68 erwähnt (s. oben Anm. 38). Kt f/k 80 kennt zwei Priester des Flussgottes Narīm (vgl. Hirsch, Untersuchungen, 82). Dagegen sind die Belege für einen Priester des Šarramātin in VAT 9295 zu streichen (vgl. Veenhof / Klengel-Brandt, Altassyrische Tontafeln, 21).

⁵⁰ Die wenigen altbabylonischen Belege für *kumrum* in den Mari-Texten (18. Jh. v. Chr.) beschränken sich auf eine Adoptionsurkunde, in der unter den Zeugen vier Personen begegnen, die durch den Titel *kumrum* identifiziert werden (vgl. ARM 8, 1,37–39.44). In keinem Fall folgt auf den Titel ein Göttername. Renger, Untersuchungen zum Priestertum, 218f, hat *kumrum* unter die Bezeichnungen für Personen subsumiert, „deren gemeinsames Merkmal die Ekstase oder andere Zustände göttlicher Ergriffenheit sind“, gesteht jedoch selbst zu, dass dieses Moment für *kumrum* aus den Mari-Texten nicht zu belegen sei (ebd., 219 Anm. 1042). Überhaupt wird man festhalten müssen, dass die Belege aus Mari, entgegen einer verbreiteten Auffassung, für eine religionsgeschichtliche Bestimmung des Lexems von geringer Bedeutung sind. – In späterer Zeit ist das Lexem noch in einem juristischen Dokument aus mittelasyrischer Zeit (vgl. CAD K, 535) und in der femininen Variante *kumirtu* in zwei fragmentarischen Tontafelinschriften Assurbanipals aus dem 7. Jh. v. Chr. bezeugt. Die Belege begegnen

Vielleicht kann das Fragment eines hethitischen Ritualtextes (KUB 59.60), auf das H. Hoffner vor einigen Jahren aufmerksam gemacht hat, ein wenig Licht auf die Frage nach den kultischen Funktionen der *kmr*-Priester werfen. Der Text erwähnt einen Kultfunktionär mit dem Titel LÚ.SANGA^{ku-um-ra-an} (KUB 60,8f).⁵¹ Der bislang einzige Beleg für eine Verwendung des Logogramms LÚ.SANGA als Determinativ im Hethitischen „narrows the semantic range of *kumra* – from just any occupational title to one in the ‚priestly‘ class.“⁵² Leider erlaubt der sehr fragmentarische Zustand des Stücks keine eindeutige Bestimmung des zugrunde liegenden Ritualzusammenhangs.⁵³ Lediglich so viel ist erkennbar, dass der Priester im Rahmen einer kultischen Zeremonie befragt wird (*punušzi*, Z.8) und darauf mit einer Ritualanweisung antwortet (Z.9ff). Die Rezitation von Ritualtexten gehört allgemein zu den Aufgaben der „Kultpriester“, so dass der Befund in KUB 59.60 die bisherigen Beobachtungen stützen kann. Hoffner hat vermutet, dass mit *kumra* erstmals die

im Zusammenhang mit einem Bericht Assurbanipals über die Beziehungen Assyriens zur arabischen Halbinsel seit den Tagen Sanheribs (vgl. K 3087 und K 3405). Die aus assyrischer Perspektive abgefasste Darstellung schildert, wie die Göttin Dilbat (eine Erscheinungsform der Ištar, vgl. Streck, Assurbanipal, 222f Anm. 3), die mit Ḫazailu, dem König des Landes Arabien, geürzt und ihn in die Hände Sanheribs übereignet hatte, gemeinsam mit ihrer Priesterin Te'elḫunu das Land verlassen hatte und nach Assur gezogen war, von wo sie (d. h. ihre Statue) Asarhaddon, der Vater Assurbanipals, auf Bitten des Ḫazailu nach Arabien zurückbringen ließ. Te'elḫunu, die hier als Priesterin (*kumirtu*) der Dilbat bezeichnet wird (vgl. K 3087,1.12; K 3405,12), war laut einer Inschrift Sanheribs „Königin des Landes Arabien“ (*šarrat māu arabi*). Wenn die Textrekonstruktion bei Streck im Recht ist, deutet dies darauf hin, dass die Königin (oder Prinzessin?) zugleich als oberste Priesterin der Hauptgottheit des Landes amtierte. Ob der Titel *kumirtu* auf lokale, arabische Traditionen zurückgeht oder sich assyrischer Nomenklatur verdankt (für eine ausländische Priesterin?) ist nicht sicher zu entscheiden. – Ein später Nachklang zum Sprachgebrauch der altassyrischen Rechtsurkunden findet sich vielleicht in einer spätbabylonischen Heiratsurkunde aus Susa, die aus der persischen Epoche stammt (vgl. Joannes, Textes babyloniens, 173–175.177–180). Unter den Zeugen des Vertrags werden neben mehreren „Knechten“ (^{lú}IR) des Šamû, des Herrn der beiden Vertragspartner, zwei (oder drei?) Personen genannt, die als ^{lú}kumari ša GN bezeichnet werden. Zwei der drei Personennamen sind vermutlich iranischer Herkunft: *Bandakku* ^{lú}kumari ša ^dNanai und *Harnuninapirru* ^{lú}kum[ari ša GN]. Ein lokaler Kult der babylonischen Göttin Nanaia in Susa konnte bislang nicht nachgewiesen werden, weshalb F. Joannes vermutet hat, dass angesichts der niedrigen sozialen Stellung der beiden Vertragsparteien und der übrigen Zeugen damit zu rechnen sei, „qu'il s'agisse d'un autre mot, non-sémitique, et que le rapport aux divinités citées soit moins prestigieux“ (ebd., 175). Demgegenüber ist jedoch daran festzuhalten, dass das Lexem in diesem perserzeitlichen Dokument nicht nur in Kontinuität zu den früheren Belegen, sondern vor allem in Übereinstimmung mit dem zeitgenössischen aramäischen Sprachgebrauch von der semitischen Wurzel *kmr* in der Bedeutung „Priester“ abzuleiten ist.

⁵¹ Vgl. Hoffner, *Equivalents*, 151f.

⁵² Hoffner, *Equivalents*, 152.

⁵³ Jakob-Rost, *Hethitische Rituale*, VI, bemerkt zu KUB 59.60 lediglich, dass es sich um ein „Ritual (handelt), in dem ein Bett eine Rolle spielt“. Hoffner, *Equivalents*, 151, äußert die Vermutung, der Text sei „probably (a fragment) of a part of the so-called EZEN ḫišuwaš“; vgl. zu diesem Ritual, das die Königin Puduḫeba zu Ehren des Wettergottes von Kizzuwatna gestiftet hat, Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, 848–875 (bes. 872–874).

syllabische Schreibung für den im Hethitischen sonst nur unter dem Logogramm ^{lú}GUDU₁₂ bekannten Priestertitel belegt sei. Doch lassen sich gegen diese Annahme berechtigte Einwände vorbringen, so dass hierüber derzeit keine Sicherheit zu erlangen ist.⁵⁴

IV. *kmr* als *terminus technicus* im Aramäischen

Die beiden ältesten Belege für den Priestertitel *kmr* im Aramäischen finden sich im Kontext von Grabinschriften auf zwei Basaltstelen mit typisch aramäischer Formgebung⁵⁵, die im nordsyrischen Nērab, 7 km südöstlich von Aleppo, gefunden wurden (vgl. KAI 225–226). Beide Denkmäler stammen aus dem Antikenhandel und werden aus paläographischen Gründen meist in das 7. Jh. v. Chr. datiert.⁵⁶ Aufgrund der zeitlichen Nähe zu den alttestamentlichen Quellen, die den Titel *komær* verwenden, und der Tatsache, dass die Verehrung der nächtlichen Gestirne und vor allem des Mondgottes von Ḥarran in der späten Eisenzeit über die gesamte südliche Levante verbreitet war, ist den beiden Grabstelen aus Nērab für die Frage nach der Identität der alttestamentlichen *k^emarîm* in der jüngsten Vergangenheit besondere Bedeutung beigemessen worden. In beiden Texten bezeichnen sich die Verstorbenen als *kmr shr bnrb* („Priester des Shr in Nērab“).⁵⁷ Der Gottesname *shr* bezeichnet den aramäischen Mondgott, der mit dem babylonischen Mondgott *Sîn* gleichgesetzt wurde. Sein Kult in Nērab steht vermutlich im Zusammenhang mit dem Kult des Mondgottes von Ḥarran.

Der Text der beiden Inschriften besitzt über weite Strecken einen formelhaften Charakter, wie er für Grabinschriften typisch ist:

„Sîn-zēra-ibni, der Priester des Shr in Nērab, ist gestorben. Und dies sind sein Bild und sein Sarkophag. Wer du auch seist, der du dieses Bild und diesen Sarkophag fortschleppst von seiner Stätte, Shr, Šamaš, Nikkal und Nusku mögen deinen Namen und deine Stätte ausrotten unter den Lebenden und dich mit einem bösen Tode töten und deine Nachkommenschaft zugrunde gehen lassen ...“ (KAI 225,1–11)

In KAI 226,2ff rühmt der Verstorbene seine Gerechtigkeit (*šdqh*) vor seinem Gott, aufgrund derer dieser ihm einen guten Namen gemacht und ein langes Leben und

⁵⁴ Vgl. Hoffner, *Equivalents*, 153f. – Eine Stelle im Corpus der Amarna-Briefe, die häufig als Beleg für den Titel *kmr* aufgeführt wird (EA 1,15.33 „^{lú}ka-mi-ru“), ist nach Pintore, *kamiru*, 37f, als ^{lú}KA DUGUD = *amēl-ka kabta* zu lesen („ein hoher Würdenträger“).

⁵⁵ Vgl. Börker-Klähn, *Alt Vorderasiatische Bildstelen*, 79.

⁵⁶ Diese Datierung ist zumindest für die Stele des S'gbr (KAI 226) gesichert, wenn dieser mit dem gleichnamigen Priester von Nērab, der in einem Brief des Nabū-pašir an den assyrischen König Sargon II. erwähnt wird (vgl. SAA I, 189,7f), identisch sein sollte. Er trägt dort den Titel ^{lú}SANGA. Die Stelle belegt zum einen, dass *kumrum* keine genuin assyrische Bezeichnung für ausländische Priester ist, und zum anderen, dass das Lexem an Orten, an denen nur ein Priester (ggf. mit seinen Söhnen) amtierte, zugleich den ranghöchsten Priester des Heiligtums bezeichnen kann.

⁵⁷ Vgl. KAI 225,1f; 226,1.

zahlreiche Nachkommen gegeben hat. Über die kultischen Funktionen der Priester ist den beiden Texten erwartungsgemäß nichts zu entnehmen.

Dies gilt ebenso für die bildlichen Darstellungen, die sich auf beiden Stelen befinden. Zwar sind beide Personen bartlos, kahl geschoren und mit einer runden Kappe bekleidet abgebildet, wodurch sie als Priester ausgewiesen werden⁵⁸, die Bildkomposition ist jedoch in beiden Fällen recht konventionell und auf den Kontext des Grabes ausgerichtet. Beide Personen sind mit einem Untergewand und einem darüber fallenden assyrischen Schalgewand bekleidet und tragen keine Schuhe bzw. Sandalen. Die Stele des Sîn-zēra-ibni zeigt ihn nach rechts schreitend mit zum Gruß bzw. als Verehrungsgestus erhobener rechter Hand. In der linken Hand trägt er eine Art Binde.⁵⁹ Auf der Stele des S'gbr ist eine typische Speisetischszene abgebildet. Der Priester sitzt links auf einem Hocker, seine Füße ruhen auf einem Schemel. Mit der rechten Hand führt er einen Becher / eine Tasse zum Mund.⁶⁰ Vor ihm steht ein Tisch, auf dem sich verschiedene Speisen befinden. Rechts vor dem Tisch steht eine kleinere Dienerfigur im kurzen Gewand, die in der rechten Hand einen Fächer und in der linken eine Art Wedel hält.

Eine besondere Nähe des Priestertitels *kmr* zum Kult des Mondgottes oder einer lunar geprägten Jhwh-Verehrung in Juda / Jerusalem kann mit dem Hinweis auf die beiden Grabstelen aus Nērab ebenso wenig begründet werden wie seine Verbindung mit astralen Kultpraktiken. Der Titel ist nach Ausweis des religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials weder für den Kult des Mondgottes noch für Astralkulte im Allgemeinen charakteristisch. Seine Verwendung als Selbstbezeichnung der Priester des Mondgottes von Nērab fügt sich vielmehr bruchlos in die Reihe der älteren Belege aus dem nordsyrisch-kleinasiatischen Raum ein, denen zufolge *kmr* als eine allgemeine Bezeichnung für (Kult-)Priester verstanden werden kann, die im Zusammenhang mit ganz unterschiedlichen Gottheiten und ihren Kultorten gebraucht wird. Die *k^emarīm* sind ihrem Wesen nach weder „Götzen-“ noch „Astralkultpriester“.

Die gleiche Terminologie belegen verschiedene aramäische Grabinschriften aus dem perserzeitlichen Ägypten, in denen Personen semitischer Herkunft den Priestertitel *kmr* tragen. Wie im Fall der Grabinschriften aus Nērab begegnet das Lexem in

⁵⁸ Vgl. Seidl, *Priester*, 643. Sie macht jedoch darauf aufmerksam, dass Rasur und Kopfbedeckung, nach den ikonographischen Zeugnissen aus Mesopotamien zu urteilen, „als Statuszeichen innerhalb der priesterlichen Klasse“ verstanden werden können, „so daß sich der gewöhnliche Priester im Aussehen nicht von Höflingen unterscheidet“ (ebd., 644). – Börker-Klähn, *Alt Vorderasiatische Bildstelen*, 246, hat aufgrund von Unterschieden bei der Kopfbedeckung auf einen Rangunterschied zwischen den beiden Priestern aus Nērab geschlossen, der in diesem Fall allerdings keinen Niederschlag in der Titulatur gefunden hätte. Gegen die Vermutung, S'gbr habe einen niedrigeren Rang in der lokalen Priesterhierarchie besessen, spricht zudem seine Bezeichnung als oberster Priester von Nerab (^{lu}SANGA šá ^{uru}né-ri-bi) und Diener des Königs (^{lu}ARAD šá LUGAL) in einem Brief an den assyrischen Großkönig Sargon II. (vgl. SAA I, 189,8–9).

⁵⁹ Vgl. dazu Börker-Klähn, *Alt Vorderasiatische Bildstelen*, 246.

⁶⁰ Börker-Klähn, *Alt Vorderasiatische Bildstelen*, 79, bringt den Trinkgestus mit der griechischen Vorstellung vom Lethe-Trank in Verbindung: „Möglicherweise trinkt also schon der Priester Agbar das Vergessen in seinem Becher.“ Dagegen bezieht Theuer, *Mondgott*, 375, die Szene allgemein auf das Totenmahl.

diesen Texten als *Selbstbezeichnung* aramäischsprachiger Bevölkerungsgruppen in Ägypten. Eine pejorative Konnotation des Begriffs ist in diesem Kontext ausgeschlossen. Eine Inschrift auf einem Keramiksarkophag aus dem 5. Jh. v. Chr., der in Saqqâra-Süd gefunden wurde, identifiziert den Verstorbenen als *lš'yl kmr' nbw* aus Syene (vgl. TADAE IV, 18,1).⁶¹ Der Text bezeugt einen Kult des weit über Mesopotamien hinaus verehrten babylonischen Schreibergottes Nabû unter der aramäischsprachigen Bevölkerung Ägyptens. In den syro-phönizischen Bereich weist dagegen eine ebenfalls perserzeitliche Kalksteinstele unbekannter Herkunft, die vermutlich als Grabinschrift zu interpretieren ist und einen Priester des Ba'al, des Herrn der Anat, erwähnt (*'nn br 'lyš kmr' zy b'l b'l 'nwt*).⁶²

Ordnen diese Quellen den Titel *kmr* vor allem dem Kult syrisch-mesopotamischer Gottheiten zu, so ist dies bei einer weiteren Grabinschrift aus der Umgebung von Sheikh Fadl, die ursprünglich wohl siebzehn Tafeln umfasste, deren Text jedoch nur noch bruchstückhaft erhalten ist, nicht sicher. Der Text ist mit roter Tinte geschrieben und enthält mehrere Kolophone, was die genaue Abgrenzung und Zuordnung der einzelnen Abschnitte zusätzlich erschwert. In einer Passage, die den Namen der Pharaonen Taharka und Necho erwähnt und vermutlich auf die Auseinandersetzungen Ägyptens mit den Assyrem anspielt, ist auf Tafel XI nach der wahrscheinlichen Textrekonstruktion bei Porten / Yardeni von Priestern die Rede, die Opfer darbringen: *kmrym 'wsym hm qrb[n]*.⁶³ Vermutlich handelt es sich hierbei um ägyptische Priester, doch erlaubt der fragmentarische Erhaltungszustand des Textes keine weiterreichenden Schlussfolgerungen. Wenn die Textergänzung *qrbn* zutrifft, wäre hier eine nicht näher spezifizierte kultische Darbringung durch die Priester bezeugt⁶⁴, was gut zu den oben skizzierten Befunden passen würde. Der Tätigkeitsbereich der Priester (*kmr*) umfasste demnach neben administrativen Funktionen (im Bereich der Tempelwirtschaft) die tägliche Versorgung der Götter (Tischdienst) und die Durchführung von Festritualen.⁶⁵

⁶¹ In einer weiteren Inschrift des gleichen Typs aus Saqqâra-Süd fehlt der Gottesname *hṛmšzbr br 'šr kmr'* („Heremšezib, der Sohn des 'šr, der Priester“, vgl. TADAE IV, 24,9).

⁶² Vgl. Dupont-Sommer, Une stèle araméenne. Aimé-Giron, Textes Araméens d'Égypte, 107f, las *kmr' 'š* („der Priester der Isis“) anstelle von *kmr' zy*. Er hatte die Stele seinerzeit nur flüchtig untersuchen können und die Vermutung geäußert, sie sei eine Fälschung. – Zwei weitere Belege, die auf die Verehrung syrisch-phönizischer Gottheiten in Ägypten hinweisen, sind dagegen vermutlich wirklich als moderne Fälschungen zu beurteilen: eine Holzplakette, auf der „Söhne des Priesters des Ešmun“ (*bbny kmr' 'šmn*) erwähnt werden (vgl. TADAE IV, 24,4), und eine Inschrift auf einer Holzvase, die einen *mšh'l kmr' zy 'nt* nennt (vgl. TADAE IV, 24,9).

⁶³ TADAE IV, 23,1 Kol. XI,9. Die Textergänzung zu *qrbn* ist unsicher. Ohne die Ergänzung lautet die Zeile *kmrym 'wsym qrb* („die Priester führten Krieg“).

⁶⁴ Zur Semantik von *qrbn* vgl. Fabry, קָרַב, 165f.

⁶⁵ Einen sehr fragmentarischen Papyrusfund aus Saqqâra-Nord hat Segal, Aramaic Texts, 80, publiziert. Er hat den Text unter die Rubrik „financial accounts“ eingeordnet (ebd., 6). Das Dokument stammt vermutlich aus der Perserzeit und erwähnt in Zeile 1 den Namen „Tmose, priest of Isis-the-g[reat]“. Segal deutet den Namen als weiblichen Personennamen (ebd., 80 Anm. 1). Dazu passt jedoch die maskuline Form *kmr'* schlecht. – Weitere perserzeitliche Belege für *kmr* in ägyptischen Quellen sind entweder textlich unsicher (vgl. TADAE IV, 2,30;

Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden der Gebrauch des Lexems in den so genannten Elephantine-Papyri untersucht werden. In den Dokumenten der jüdischen Militärkolonie auf der oberägyptischen Nilinsel Elephantine wird der Titel mehrfach für die Priesterschaft des ägyptischen Gottes Chnum verwendet, der ein bedeutendes Heiligtum in Elephantine besaß. Vor allem die Opposition zwischen *kmr* und *khn* – letzterer Begriff wird in den Texten ausschließlich für die Jahû-Priester in Elephantine bzw. Jerusalem gebraucht – hat zu der Vermutung Anlass gegeben, dass erstere Bezeichnung einen pejorativen Klang trage, wie er bereits für das Alte Testament (und die spätere jüdische Traditionsliteratur) vorauszusetzen sei. Diese Schlussfolgerung hält einer genaueren Überprüfung jedoch nicht stand, vielmehr stimmt der Sprachgebrauch der Elephantine-Papyri weithin mit der offiziellen aramäischen Sprachregelung überein, wonach *kmr* allgemein einen Priester bezeichnet. Dies belegt zunächst eine Schenkungsurkunde aus dem Mibtahiah-Archiv, die auf das 19. Jahr des Artaxerxes datiert ist (= 446 v. Chr.).⁶⁶ Das Dokument regelt die Übertragung von Besitzansprüchen an einem Wohnhaus in Neb (= Elephantine) vom Vater an seine Tochter. Bei der Beschreibung der Lage des Grundstücks wird „das Haus des Ḥarūdĵ, des Sohnes des Paltu, des Priesters des Gottes Chnum“⁶⁷, das östlich davon liegt, erwähnt. Ḥarūdĵ ist ein Priester (*kmr'*) des Chnum. Dass der Titel hier eine pejorative Konnotation haben sollte, ist angesichts des offiziellen juristischen Charakters des Dokuments mehr als unwahrscheinlich.

Der gleiche administrative Charakter eignet einem Schreiben von Repräsentanten der jüdischen Gemeinschaft in Elephantine an einen unbekanntem Vertreter der persischen Reichsverwaltung (in Ägypten?)⁶⁸, in dem diese sich über gewalttätige Übergriffe von Seiten der ortsansässigen Chnum-Priesterschaft (*kmry' ḥnwb 'lh'*, Z.3 und 8)⁶⁹ beschwerten und das Eingreifen der übergeordneten Verwaltungsorgane zu ihren Gunsten erbitten. Der Brief gibt deutlich den offenen Konflikt zwischen den Juden in Elephantine und der örtlichen Chnum-Priesterschaft zu erkennen, der letztlich zur Zerstörung des Jahû-Altars und des Tempels in Elephantine geführt hat. Die Wendung *kmry' ḥnwb 'lh'* zielt jedoch kaum auf eine herabsetzende Qualifikation der Chnum-Priester ab – dies wäre in einem offiziellen Schreiben an die persischen Verwaltungsbehörden nicht nur der Sache nach unangebracht, sondern könnte angesichts des gewöhnlichen Sprachgebrauchs der aramäischen Verwaltungssprache kaum auf Verständnis hoffen. Vielmehr bedienen sich die Verfasser der allgemeinen Sprachregelung, wenn sie die Priester des Chnum als *kmry* titulieren.

Die Opposition zwischen den Lexemen *kmr* und *khn* tritt besonders in einer Petition der Jahû-Priesterschaft aus Elephantine an Bagothi, den persischen Statthalter in der Provinz Jehud, hervor, in dem diese ihn ersucht, sich für den Wiederaufbau des

3,45) oder derart isoliert, dass keine weitergehende Interpretation möglich ist (vgl. TADAE IV, 5,10).

⁶⁶ Vgl. Cowley, *Aramaic Papyri*, 37.

⁶⁷ Textrekonstruktion nach TADAE II, 2,7,15.

⁶⁸ Das Datum des Schreibens ist nicht überliefert. Interne wie externe Gründe sprechen jedoch für eine zeitliche Ansetzung zwischen 411 und 408 v. Chr. (vgl. Cowley, *Aramaic Papyri*, 98f). Die Anrede *mr'n* (Z.19.21f) erweist den Brief als an eine hochrangige Person der persischen Administration gerichtet.

⁶⁹ Die Ergänzung [*kmr*]y' in Z.14 bei Cowley, *Aramaic Papyri*, 102, ist ganz unsicher.

zerstörten Jahû-Tempels in Elephantine einzusetzen (TADAE I, 4,7). Das Schreiben greift nochmals die Vorwürfe gegen die Chnum-Priester (*kmry' zy hnwb*, Z.5) auf, ohne dass ein besonderer Akzent darauf läge. Ungewöhnlich ist in diesem Zusammenhang weniger die Titulatur *kmry* für die Chnum-Priesterschaft als der Gebrauch des hebräischen terminus technicus *khn(y)* für die Jahû-Priesterschaft in Elephantine (Z.1) und Jerusalem (Z.18), der im Reichsaramäischen bislang ausschließlich in den Texten aus der jüdischen Militärkolonie in Elephantine belegt ist.⁷⁰ Dieser Sprachgebrauch setzt zwar bei dem Adressaten ein Wissen um die semantische Differenz der beiden Lexeme voraus, nötigt jedoch nicht zu der Annahme, die Wendung *kmry' zy hnwb* besitze hier einen abschätzigen Klang. Der Brief verfolgt kaum die Absicht, die ägyptischen Priester religiös zu diffamieren, sondern die Verfasser wollen den persischen Verwaltungsbeamten zum Einschreiten zu Gunsten des Gottes Jahû, des Himmelsherrn (vgl. Z.15.27f), und seines Volkes bewegen. Dabei ist wohl vorausgesetzt, dass sich Bagohi als Statthalter der Provinz Jehud auch für die Belange der Juden in der Diaspora verantwortlich zeigen sollte, sofern die lokalen Behörden ihren Verpflichtungen der jüdischen Gemeinschaft gegenüber nicht nachkämen. Die Selbstbezeichnung *khn* schließt die Juden in Elephantine und ihre Repräsentanten mit dem Tempel in Jerusalem zusammen und unterscheidet sie von Kultfunktionären anderer Götter und ihrer Tempel. Angesichts dieses Befundes sollten die Elephantine-Papyri in Zukunft nicht mehr als Beleg für einen geprägten, pejorativen Gehalt des Lexems *kmr* im Alten Testament angeführt werden.

Außerhalb Ägyptens ist der Titel *kmr* in der Perserzeit inschriftlich nur selten belegt. Interessant sind zwei Steleninschriften, die jeweils von der Einrichtung eines neuen lokalen Kultes in Verbindung mit der Einsetzung einer neuen Priesterschaft berichten. Die ältere der beiden Stelen, die aus paläographischen Gründen in die mittlere Perserzeit (5./4. Jh. v. Chr.) datiert wird⁷¹, wurde in der nordwestarabischen Oasenstadt Tēmā gefunden. Auf der Vorderseite der Stele befindet sich eine Inschrift von 23 Zeilen, die über die Gründung einer Kultstätte für den Gott Šlm von HGM⁷² in Tēmā informiert. Die linke Schmalseite wird von einem Flachrelief ge-

⁷⁰ Vgl. DNWSI, 491. Neben den oben genannten Belegen findet sich das Lexem noch in einem Brief des Ma'uziah aus Abydos, der an die obersten Repräsentanten der jüdischen Gemeinschaft in Elephantine adressiert ist (vgl. TADAE I, 4,3,1.12) und in einem Wirtschaftsdokument aus hellenistischer Zeit (vgl. TADAE III, 3,28,85.113f). – In einem nur fragmentarisch erhaltenen Brief, der in das 5. Jh. v. Chr. datiert wird, wird ein *twtm'w* mit dem Zusatz *kmr* erwähnt, ohne dass aus dem Textzusammenhang Genaueres zu erschließen wäre (vgl. TADAE I, 5,4). In einem Wirtschaftstext aus der ersten Hälfte des 5. Jh.s v. Chr. ist von „Priestern in den Häusern (= Tempel) der Götter“ die Rede (*kmrn bbtj 'lhy'*, vgl. TADAE III, 3,5,11). Näheres über die Art der Beteiligung dieser Gruppe an den Vorgängen ist dem Zusammenhang leider nicht zu entnehmen.

⁷¹ Zuletzt hat sich Rashid, Denkmäler, 160, unter Verweis auf kunstgeschichtliche Parallelen in den Nabonid-Inschriften erneut für eine Datierung in das 6. Jh. v. Chr. ausgesprochen. Die von Rashid vorgebrachten stilistischen Beobachtungen sind zwar unabweisbar, für eine genaue Datierung der Stele jedoch nicht hinreichend, zumal die Arbeit nicht sehr sorgfältig ausgeführt wurde und gegenüber den neubabylonischen Vorbildern deutlich epigonalen Charakter trägt.

⁷² Die Identität der Gottheit ist bislang ungeklärt. Meist wird unter Verweis auf akkadisch *šalmu* („schwarz, dunkel“) und auf Personennamen mit dem theophoren Element *šlm* (vgl.

schmückt, das durch ein waagrechtes Band in zwei Szenen unterteilt wird. Im unteren Register ist unterhalb der Abbildung eine kurze zweizeilige Inschrift angebracht, mit deren Hilfe die dargestellte Person als *Ṣlmšzb*, „der Priester (*kmr'*)“, identifiziert wird, der nach dem Haupttext der Inschrift mit dem Priesterdienst am neu gegründeten Heiligtum betraut wurde (vgl. KAI 228A, Z.10–12) und die Stele vermutlich gestiftet hat. Über die Aufgaben, die mit dem Priesteramt verbunden waren, macht der Text zwar keine genaueren Angaben, es ist aber davon auszugehen, dass *Ṣlmšzb* für den gesamten Kultbetrieb am Heiligtum verantwortlich zeichnete. Dafür spricht nicht zuletzt, dass das Priestertum des *Ṣlm* von HGM in *Tēmā* allein dem *Ṣlmšzb* und seinen Söhnen vorbehalten war, wie die Inschrift ausdrücklich vermerkt (vgl. Z.20–23). Es sind mithin ähnliche Verhältnisse vorausgesetzt, wie sie in 1Sam 1–3 für die Eliden am *Jhwh*-Tempel in *Šilo* geschildert werden.

Die zweizeilige Bildkomposition zeigt in der oberen Hälfte eine nach rechts gewandte, bärtige menschliche Gestalt, die „ein langes, mit Fransen besetztes, schräg um den Körper gewickeltes Gewand (trägt), dessen Ende von den Schultern über den Rücken fällt.“⁷³ Die Person ist mit einer hohen, kegelförmigen Kopfbedeckung bekleidet und hält in der linken Hand einen langen Stab mit einem kugelförmigen Knauf (?) als Abschluss. Oberhalb der Gestalt befindet sich eine geflügelte Sonnenscheibe. Die rechte Hand ist zum Gruß (?) erhoben. Die Gestalt ist in der Forschung häufiger als anthropomorphe Darstellung des in der Inschrift erwähnten Gottes *Ṣlm* von HGM interpretiert worden, doch zeigt sie keinerlei göttliche Attribute, die diese Identifikation rechtfertigen würden. Kopfbedeckung und Szepter weisen vielmehr große Ähnlichkeit mit bildlichen Darstellungen des letzten babylonischen Königs Nabonid auf⁷⁴, der *Tēmā* eroberte und über mehrere Jahre als Residenzort nutzte. Diese Vergleichsstücke sprechen dafür, dass im oberen Register eine königliche Person abgebildet ist, deren formale Gestaltung sich an die Selbstbildnisse des letzten babylonischen Herrschers anlehnt.

Das untere Register zeigt ebenfalls einen „nach rechts gewandte(n), barhäuptige(n) Mann mit erhobenen Armen, dessen Gewand dem der oberen Gestalt ähnelt, vor einem Opfertisch, auf dem ein Stierkopf liegt.“⁷⁵ Die bartlose Gestalt wird durch eine darunter befindliche Inschrift als „*Ṣlmšzb*, der Priester“ ausgewiesen. Die Gestik ist als Adorationsgestus bekannt und weit verbreitet. Der Stierkopf auf dem Op-

Tallqvist, *Personal Names*, 205.260) an eine Astralgottheit gedacht (vgl. *kakkabu ṣalmu* „dunkler Stern“ als Epitheton des Saturn / Ninurtas), vgl. KAI II, 279. Alternativ ist *ṣlm* als Appellativ gedeutet und die Gottheit mit *Šin*, dem Hauptgott von *Tēmā*, identifiziert worden (vgl. Aggoula, *Studia Aramaica* II, 62f). – Der Ortsname HGM konnte bisher nicht identifiziert werden (vgl. KAI II, 279).

⁷³ Rashid, *Denkmäler*, 158.

⁷⁴ Vgl. Rashid, *Denkmäler*, 158–160; Börker-Klähn, *Alt Vorderasiatische Bildstelen*, 229f mit Abb. 263–266. In der älteren Literatur wurde der Stab bisweilen als Lanze gedeutet und mit ähnlichen Darstellungen des Gottes *Rešef* verglichen (vgl. KAI II, 278). Die Umzeichnung bei Rashid scheint dies zu bestätigen (ebd., 159 Abb. 2); ein Vergleich mit der photographischen Reproduktion bei Lidzbarski, *Handbuch*, Taf. XXVII, zeigt jedoch, dass diese Rekonstruktion unzutreffend ist.

⁷⁵ Rashid, *Denkmäler*, 158.

fertisch (?)⁷⁶ könnte als Symbol der von Šlmšzb verehrten Gottheit gedeutet werden, was auf dessen Verbindung mit dem Kult des Mond- oder Wettergottes hinweisen würde, ohne dass hierüber letzte Klarheit zu gewinnen wäre.

Die zweite hier zu betrachtende Inschrift stammt aus dem Letoheiligtum in der Nähe der lykischen Stadt Xanthos und gibt als Aufstellungsdatum das erste Jahr des Artaxerxes an, als Pixodaros Satrap in Karien und Lykien war. Die Herrschaft des Pixodaros lässt sich auf den Zeitraum 341/40–336/35 v. Chr. eingrenzen, so dass mit Artaxerxes hier nur der Perserkönig Arsēs gemeint sein kann, der im Jahr 337/36 v. Chr. den achämenidischen Thron bestieg und vermutlich den Thronnamen Artaxerxes IV. trug.⁷⁷ Der kürzere, aramäische Text der dreisprachigen Inschrift befindet sich auf der Schmalseite der Stele. Nach Auskunft der ausführlicheren griechischen (und lykischen) Version setzte Pixodaros Beamte in Lykien bzw. Xanthos ein, was darauf schließen lässt, dass seine Satrapenwürde zunächst nur über Karien bestand und erst mit dem Regierungsantritt des Arsēs auf Lykien ausgedehnt wurde.⁷⁸ Mit der Neuordnung der politischen Verhältnisse ging die Stiftung eines neuen Kultes in Xanthos einher, der karischen Ursprungs gewesen zu sein scheint. Darauf deuten vor allem der Name des neuen Gottes KNDWŠ und die ethnische Bezeichnung *kby dšy* hin (vgl. lykisch „der König von Kaunos“).⁷⁹ Der Wortlaut der Inschrift schreibt die Initiative zur Gründung des neuen Kultes allerdings den Einwohnern von Xanthos zu: „Die Bürger von 'wrn⁸⁰ haben sich entschlossen, den Altar für den kaunischen Gott KNDWŠ und seinen Genossen (*wkwnwth*) zu machen“ (Z.6–8).⁸¹ Neben der Einrichtung des neuen Kultes und seiner materiellen Versorgung durch die Einwohnerschaft von Xanthos (Z.10–13) erwähnt das Edikt noch die Einsetzung des Simias, des Sohnes des KDWYS, zum Priester (*kmr'*, griechisch ἱερεὺς) des KNDWŠ. Zu den Aufgaben des Simias zählen die monatliche Darbringung eines Schafes (*nqwh*) und das alljährliche Opfer eines Stiers (*twr*) für KNDWŠ: „Dieser Priester (*kmr'*) opfert am Monatsanfang dem Gott KNDWŠ ein Schaf, und Jahr für Jahr opfert er ihm einen Stier.“⁸² Die Regelungen betreffen den Altardienst, der damit explizit als ein Bereich identifiziert wird, in dem der (Kult-)Priester (*kmr*) tätig sein konnte. Die

⁷⁶ Die Annahme, es handle sich bei dem dargestellten Objekt um einen (Hörner-)Altar, ist nicht über jeden Zweifel erhaben. Es könnte ebenso gut ein Kultsockel gemeint sein, auf dem das Symbol des Stierkopfes abgebildet ist. Die Behauptung, dass die Szene einen „Priester bei der Darbringung des Opfers vor einem Hörneraltar“ zeige (KAI II, 278), ist zumindest mit einem Fragezeichen zu versehen.

⁷⁷ Vgl. TUAT.E, 194.

⁷⁸ Der Name des Pixodaros (aramäisch PGSD[R], Z.3) lässt auf dessen karische Herkunft schließen.

⁷⁹ Vgl. TUAT.E, 196.198.

⁸⁰ Die aramäische Version „gibt wohl die ältere Namensform von Arna / Xanthos wieder, die ausweislich von Keilschrifttexten A(u)warnä lautete. Daß diese Form hier gewählt wird, erklärt sich aus dem ‚amtlichen‘ Charakter des aramäischen Textes“ (TUAT.E, 198).

⁸¹ Übersetzung nach TUAT.E, 198.

⁸² Übersetzung nach TUAT.E, 198. Zur Opferterminologie insgesamt vgl. Dupont-Sommer, L'inscription araméenne, 149f.

Einkünfte, die Simias aus den Abgaben an das Heiligtum bezog, waren von der Steuer befreit (vgl. Z.17f).⁸³

Die Inschriften aus Tēmā und Xanthos beschreiben nicht nur beide die Gründung eines neuen Kultes und die Einsetzung einer (erblichen) Priesterschaft, sondern bestätigen die bereits anderweitig gewonnene Funktionsbestimmung des Lexems *kmr* als „(Kult-)Priester“, der mit dem alltäglichen Tempeldienst betraut ist, diverse Opfer- und Kulthandlungen durchführt und von der Gesellschaft materiell versorgt wird. Dabei ist die Trilingue aus Xanthos insofern von besonderem Interesse als es sich bei ihr um ein offizielles Dokument der persischen Reichsverwaltung handelt (vgl. die Bezeichnung als *dt* in Z.19)⁸⁴, das den oben skizzierten Sprachgebrauch des Lexems in der aramäischen Verwaltungssprache bestätigt. An kleineren Heiligtümern wird es häufig nur einen Mittler zwischen den Menschen und der Welt der Götter gegeben haben, so dass *kmr* in diesen Fällen zugleich den obersten Priester einer Gottheit bezeichnen kann. Ekstatische Phänomene konnten dagegen in Verbindung mit *kmr* in den Quellen nirgends festgestellt werden, was die obigen Überlegungen zur Etymologie des Wortes indirekt bestätigen kann.

Die skizzierte Linie lässt sich bis in die hellenistische (und römische)⁸⁵ Zeit hinein ausziehen. Eine zweisprachige Weihinschrift auf einer Basaltstele unbekannter Herkunft, die aufgrund der Paläographie in das 3./2. Jh. v. Chr. datiert wird⁸⁶, identifiziert ihren Stifter als „Philotas, der Priester“. Die kürzere, aramäische Inschrift liest: *plt' zy kmr'*. Der Name des Priesters ist vermutlich griechischer Herkunft. Sein Titel lautet im Griechischen wie in der Trilingue aus Xanthos ἱερεύς. Dort heißt es weiter, er habe den Göttern Opfer dargebracht (ἐπιθύω).⁸⁷ Auf eine Opferhandlung deutet vielleicht auch die bildliche Darstellung hin, deren obere Hälfte leider abgebrochen ist. Sie zeigt zwei Personen, die einen Hörneraltar flankieren. Auf der linken Seite ist eine nach rechts gewandte, menschliche Gestalt zu erkennen, die ein

⁸³ Vgl. dazu Dupont-Sommer, L'inscription araméene, 150f. Der griechischen (und lykischen) Version zufolge gelten die Regelungen nicht nur für Simias, sondern auch für seinen Nachfolger im Priesteramt, der im griechischen Text als sein nächster Verwandter, d. h. sein Sohn, bezeichnet wird (vgl. Z.10). Hier wird also wie im Fall der Stele aus Tēmā ein erbliches Priestertum vorausgesetzt.

⁸⁴ Vgl. zum Begriff und zu der hinter dem Vorgang stehenden Rechtskonstruktion jetzt Grätz, Gottesgesetz, 10–12.

⁸⁵ Hier wäre neben den zahlreichen späten Belegen aus Ḥatra und Palmyra vor allem auf zwei nabatäische Inschriften zu verweisen. Eine Bauinschrift aus dem Jahr 47 v. Chr., die im Ḥaurān gefunden wurde, erwähnt „Mlkw, den Sohn des Qš[yw], den Priester der Allat (*kmr 'lt*)“ als Stifter eines Torbaus (vgl. CIS II, 170). – Aus dem 37. Regierungsjahr des nabatäischen Königs Aretas IV. (28/29 n. Chr.) datiert eine Wandinschrift des so genannten „Löwen-Greifen-Tempels“ in Petra (vgl. Hammond *et al.*, Nabataean Inscription, 77–79). Die Widmung des Heiligtums ist nach wie vor unklar: Hammond dachte an Atargatis (Dea syria), doch kommen Allat, Al-'Uzza oder Isis ebenfalls in Frage (vgl. Wenning, Nabatäer, 232f). Die fragmentarische Inschrift macht Angaben zu den Abgaben für den Tempel und die Anteile der Priester (*kmry'*) an ihnen.

⁸⁶ Vgl. Bordreuil / Gatier, Le relief du prêtre Philôtas, 332f.

⁸⁷ Vgl. zur Opferterminologie Bordreuil / Gatier, Le relief du prêtre Philôtas, 334 mit Anm. 12.

langes Gewand mit kurzem Arm trägt. Ihre Arme sind rechtwinklig nach vorne gestreckt. Ihr gegenüber ist ebenfalls eine anthropomorphe Gestalt abgebildet, die nach links gewandt ist. Sie ist größer und unbekleidet und hält einen länglichen Gegenstand in der rechten Hand, der vermutlich als Keule des (vergöttlichten?) Herkules zu interpretieren ist.⁸⁸ Die Stele vereinigt mithin orientalische und griechische Vorstellungen aus Kultus und Mythologie.

Ein weiterer Beleg für den Priestertitel *kmr* aus hellenistischer Zeit findet sich auf einer Münze aus Hierapolis (aramäisch MNBG), die aus der Zeit nach der makedonischen Eroberung Syriens datiert.⁸⁹ Die Münze zeigt auf der Vorderseite eine anthropomorphe, männliche Gestalt, die in persischer Tracht gekleidet ist. Die Frisur lässt dagegen ägyptischen Einfluss vermuten. Ihre Hände sind erhoben (Segensgestus?). Neben der Gestalt ist eine Doppelaxt auf einem rechteckigen Sockel zu sehen, die als Kultsymbol dem Jupiter Dolichénien zugeordnet worden ist, der Züge des Wettergottes trägt.⁹⁰ Auf der Rückseite, auf der die Inschrift beginnt, ist eine menschliche Gestalt abgebildet, die wahrscheinlich den in der Inschrift erwähnten „bdhdd, den Priester (*kmr*) von MNBG“ darstellt. Er trägt ein langes Gewand und eine hohe Kappe. Seine rechte Hand ist erhoben, und er steht vor einem (Räucher-)Altar. Neben ihm ist ein stilisierter Stierkopf zu sehen, der vermutlich als Kultsymbol des Wettergottes zu interpretieren ist, der gemeinsam mit seiner Paredra Atargatis an der Spitze des Pantheons von Hierapolis stand.⁹¹ Ikonographie und Beischrift der Münze fügen sich gut in das bisher gewonnene Bild ein.

Schließlich soll der Blick noch einmal nach Ägypten zurückgelenkt werden. Der in aramäischer Sprache abgefasste, aber in demotischer Schrift geschriebene Papyrus Amherst (vermutlich 3. Jh. v. Chr.) berichtet in Kol. V,1–11 von der Zerstörung der ursprünglichen Heimat der aramäischsprachigen Gemeinschaft, die als Trägergruppe dieses in vielerlei Hinsicht schwierigen Textes anzunehmen ist.⁹² Im Zusammenhang mit der Verwüstung des Landes, die als Folge des Gerichtshandelns des Hauptgottes (*mr*) interpretiert wird, werden verschiedene Gruppen des Tempelpersonals aufgezählt, deren Vernichtung dazu führt, dass der Kultbetrieb zum Erliegen kommt. Neben dem Bäcker und Schlachter, die Speisen für die tägliche Versorgung der Gottheit zubereiten, wird gegen Ende des Abschnitts der Priester genannt (*kmr*), der den Tischdienst vor der Gottheit versieht und ihr Räucheropfer darbringt.⁹³ An einer späteren Stelle, in einem Abschnitt, der von der „Heiligen Hochzeit“ handelt, tritt wiederum ein Priester auf (*kmr*), der ritualisierte Texte kantiert

⁸⁸ Vgl. Bordreuil / Gatier, Le relief du prêtre Philôtas, 335–337.

⁸⁹ Vgl. Seyrig, Monnaies hellénistiques, 13.

⁹⁰ Vgl. Seyrig, Monnaies hellénistiques, 15.

⁹¹ Vgl. Seyrig, Monnaies hellénistiques, 13f.

⁹² Die Herkunft der Gruppe wird kontrovers diskutiert. R.C. Steiner hat vorgeschlagen, ihre ursprüngliche Heimat, die im Text des Papyrus (')rš genannt wird, in der Gegend zwischen Babylon und Elam zu lokalisieren, die in assyrischen Inschriften (A)rašu heißt. Von dort seien die Leute nach der Eroberung des Gebietes durch Assurbanipal in die Provinz Samaria umgesiedelt worden (vgl. CoS I, 310).

⁹³ Vgl. CoS I, 313.

(vgl. Kol. XVI,7ff).⁹⁴ In einem ähnlichen Zusammenhang trägt ein Mädchen, das sich die Gottheit (zur Braut?) erwählt, den Priestertitel und soll Opfer für die Stadt darbringen (vgl. Kol. VIII,13–16).⁹⁵ Nicht zuletzt diese Belege veranschaulichen die Breite an kultischen Funktionen, die mit dem Titel *kmr* im aramäischsprachigen Raum assoziiert werden konnten. Sie widerraten nachdrücklich jedem Versuch, das Lexem exklusiv mit bestimmten Kultpraktiken in Verbindung zu bringen, wie es in letzter Zeit im Blick auf die alttestamentlichen Belege für diesen Titel verschiedentlich unternommen worden ist.⁹⁶

V. Der Priestertitel *komær* im Alten Testament

Im Alten Testament kommt das Lexem *komær* – jeweils im Plural – lediglich an drei Stellen in den Vorderen und Hinteren Propheten vor: im Bericht über die Kultreform des Königs Josia (vgl. 2Kön 23,4ff), im einleitenden Gerichtswort des Zefanjabuches über Juda und Jerusalem (vgl. Zef 1,4–6*) und in der Reflektion über Israels Schuld und Strafe in Hos 10,1–8.⁹⁷ In allen drei Abschnitten werden verschiedene

⁹⁴ Vgl. CoS I, 322.

⁹⁵ Vgl. CoS I, 315.

⁹⁶ Im Phönizischen ist bislang nur ein Beleg für das Lexem *kmr* bekannt, der sich jedoch aramäischem Spracheinfluss verdanken könnte. Es handelt sich um einen Besitzvermerk auf einem perserzeitlichen Vorratskrug, der bei Ausgrabungen in Kition auf Zypern zutage getreten ist. Die jüngere der beiden Inschriften ist zweizeilig und ihr Schriftbild erinnert an das aramäische Papyri. Die erste Zeile ist stark verblasst und nicht mehr sicher lesbar. Die zweite Zeile lautet [y]šb' l *kmr* b'šmm (vgl. Guzza Amadasi / Karageorghis, Fouilles de Kition, 184f). Der Titel *kmr* ist phönizisch ungewöhnlich und die Lesung ist jüngst in Zweifel gezogen worden (ebd., 185). Solange jedoch keine verlässliche Reproduktion der Inschrift zur Verfügung steht, können die paläographischen Probleme nicht geklärt werden. – Eine vergleichbare Situation begegnet im Punischen, in dem der gewöhnliche Begriff für Priester wie im Phönizischen *khn* lautet (vgl. DNWSI, 490f). Lediglich in einer Weihinschrift für den Ba'al-Ḥammōn aus Altiburur / Henschir Medaina im heutigen Tunesien ist das Lexem *kmr* einmal bezeugt (vgl. KAI 159). Die Datierung der Inschrift erfolgt nach den Eponymen des Opferpriesters (*hzbh*), der Suffeten, des Vorstehers (*hsp'*) über die Priesterschaft (*kmr*) der Neith (*ny'tmn?*) und des Priesters (*khn!*) des Ba'al-Ḥammōn (vgl. Z.6–7). Auffällig ist vor allem der Wechsel zwischen *kmr* und *khn* innerhalb des Textes, der eine funktionale Differenzierung der beiden Termini nahe legt. Während der Priester des Ba'al-Ḥammōn von Altiburur als *khn* titulierte wird, gebraucht der Text *kmr* als (Sammel-)Bezeichnung für die Priesterschaft der ägyptischen Göttin Neith, die vermutlich bereits seit der Zeit des Alten Reiches in Nordafrika verehrt wurde (vgl. KAI II, 149). Unsicher ist die Deutung der titularen Bezeichnung *hsp'* (Z.6), das von *šp'* I „spähen, Wache halten“ abzuleiten ist und in KAI II, 149, als „Seher, Augur“ interpretiert wird. Wahrscheinlicher ist hier jedoch an eine Leitungs- oder Aufsichtsfunktion zu denken und *hsp'* entsprechend als „Vorsteher“ o. ä. zu übersetzen, der über die Priesterschaft der Neith eingesetzt war. Die Lesung der einschlägigen Textstelle ist jedoch umstritten (vgl. DNWSI, 515).

⁹⁷ Es ist verschiedentlich erwogen worden, in Dtn 18,8b לְבַד מִכַּמְרִים in לְבַד מִמְכַרְיִי zu ändern und im Folgenden הַאֲבֹתָ anstelle von הַאֲבֹתָ zu punktieren („ausgenommen [die, welche] Götzenpriester und Totenbeschwörer [waren]“, vgl. Steuernagel, Deuteronomium, 68). Ähnlich urteilt bei abweichender Textrekonstruktion Nielsen, Deuteronomium, 176. Den Sinn des masoretischen Textes hat dagegen bereits Keil, Deuteronomium, 496f, zutreffend

kultisch-religiöse Praktiken negativ beurteilt. Während die beiden prophetischen Sprucheinheiten das bevorstehende Gericht Jhwhs über Israel bzw. Juda, und seinen frevlerischen Gottesdienst ankündigen, berichtet die Erzählung in 2Kön 23 von der Abschaffung illegitimer Kultbräuche in Juda und Jerusalem. Die nähere Bestimmung der Tätigkeiten, die von den כמרים in Israel und Juda ausgeübt wurden, hängt nicht zuletzt von der literarischen und historischen Verortung der einzelnen Passagen ab. Die Texte selbst machen nur wenige Angaben über die sakralen Handlungsfelder dieser Gruppe von Kultfunktionären. In der jüngeren Forschung sind die כמרים häufig mit dem Phänomen der Astralisierung des religiösen Symbolsystems in Israel und Juda in Verbindung gebracht worden, das unter aramäisch-neuassyrischem Einfluss seit dem Ausgang des 8. Jh.s v. Chr. in der gesamten südlichen Levante zu beobachten ist.⁹⁸ Diese Annahme setzt zum einen voraus, dass die כמרים mit astralen Kultbräuchen im Zusammenhang stehen, und zum anderen, dass die einschlägigen Texte zeitlich in die Epoche des 8./7. Jh.s v. Chr. gehören. Beides gilt es in aller gebotenen Kürze zu überprüfen.

Die beiden Hauptbelege für die These, *komær* bezeichne im Alten Testament ursprünglich einen „Astralkultpriester“, liegen in 2Kön 23,5 und Zef 1,4f vor. Die Untersuchung setzt bei dem Bericht über die Kultbeseitigungsmaßnahmen Josias im zweiten Königebuch ein, weil sich dort auf den ersten Blick die weitestgehenden Angaben zu Stellung und Funktion der כמרים finden. Nach der einleitenden Bemerkung über die Zerstörung der Kultgeräte für Ba'al, Aschera und das Himmelsheer (V.4) wird erwähnt, dass Josia die כמרים absetzte, die von den Königen Judas in ihr Amt eingesetzt worden waren (V.5a). Die כמרים waren demnach Kultbeamte, die ihre Tätigkeit im Rahmen der „offiziellen Religion“ des staatlich geförderten Kultbetriebs ausübten und entsprechend vom König ihrer Ämter wieder entbunden werden konnten.⁹⁹ Die Fortsetzung des Verses macht auf den ersten Blick genauere Angaben zu den Kultpraktiken, mit denen diese Gruppe in Verbindung stand¹⁰⁰: „... so dass sie Opfer / Räucherwerk in den במות in den Städten Judas und im Umkreis Jerusalems darbrachten.“ Welcher Gottheit diese Opferdarbringung galt, sagt der

bestimmt: „לְבַד מִמִּקְרָיו וְגו', „außer seinem Erlösten bei den Vätern“, d.h. unabhängig von dem, was er durch Verkauf von seinen väterlichen Gütern einnimmt“ (ebd., 496). – Sellin, Zwölfprophetenbuch, 54, hat vorgeschlagen, in Hos 4,4b כמור ריבִי zu konjizieren („aber gegen dich, Pfaffe, habe ich meine Klage“). Die Emendation bleibt aber nicht zuletzt wegen des nachgestellten כהן zweifelhaft, vgl. Rudolph, Hosea, 96.

⁹⁸ Vgl. Keel / Uehlinger, Gottessymbole, 322ff.

⁹⁹ Der erste Teil des Relativsatzes in V.5a (אשר נתנו מלכי יהודה) ist kaum das Resultat späterer Nacharbeit, wie bereits Spieckermann, Juda, 83 mit Anm. 110, mit guten Gründen dargelegt hat.

¹⁰⁰ Die Form ליקטר wird häufig mit LXX^L, S und V in den Infinitiv-constructus geändert (vgl. BHS, z. St.). Diese Lesart ist jedoch zweifellos als syntaktische Erleichterung zu beurteilen und repräsentiert kaum den ältesten Text. Sie bestätigt jedoch indirekt den konsekutiv-finalen Nebensinn des Imperfekt-consecutivum an dieser Stelle. Näher am Konsonantentext bleibt die Variante ויקטר, die in der Mehrzahl der Septuagintahandschriften und im Targum vorausgesetzt ist. Der masoretische Text bietet jedoch die *lectio difficilior* und ist beizubehalten. Das Subjekt der Satzaussage ist unbestimmt („man“), vgl. dazu Tagliacarne, Keiner war wie er, 170f.

Text nicht. Häufig wird allerdings V.5b syntaktisch als Apposition zum Akkusativobjekt **אֱת־הַכַּמָּרִים** in V.5a gezogen, so dass der Eindruck entsteht, die **כַּמָּרִים** seien im Gestirnskult (Sonne, Mond und Sterne) tätig gewesen. Letzteres ließe sich mit dem religionsgeschichtlichen Befund (vor allem der Glyptik) für die späte Eisenzeit korrelieren, so dass ein stimmiges Gesamtbild entsteht.¹⁰¹

Gegen diese Auffassung erheben sich jedoch Bedenken: diese richten sich vor allem gegen die syntaktische Konstruktion, der zufolge V.5b als Apposition zu V.5a α zu interpretieren sei, so dass mit den **כַּמָּרִים** und den **מִקְטָרִים** derselbe Personenkreis bezeichnet würde. Der syndetische Anschluss des zweiten Akkusativobjekts spricht hingegen für die Annahme, dass hier von einer zweifachen Maßnahme des Königs die Rede ist¹⁰²: zum einen enthebt er die **כַּמָּרִים** ihres Dienstes und zum anderen lässt er die Opfer für Ba'al¹⁰³ und die Gestirnsgottheiten einstellen. Dabei bleibt zunächst offen, in welchem Verhältnis beide Maßnahmen zueinander stehen. Der große Abstand zwischen Prädikat und zweitem Akkusativobjekt erklärt sich vermutlich aufgrund eines sekundären Textwachstums in V.5a. Dafür spricht zunächst der unbestimmte syntaktische Anschluss des Narrativs **וַיִּקְטַר** in V.5a γ . Des Weiteren hinaus vollzieht dieser Versteil eine Identifikation der **כַּמָּרִים** aus V.5a α mit den **כַּהֲנָיִם** der Kultplätze in den Städten Judas bzw. der Umgebung Jerusalems in V.8a und 13, die kaum ursprünglich sein dürfte. Dies geschieht mittels der beiden Leitworte **בַּמִּזְבֵּחַ** und **קָטַר** Pi., mit deren Hilfe die unklare Nomenklatur aus V.5a α kulttypologisch interpretiert und die **כַּמָּרִים** unter die illegitimen Jhwh- und Fremdgötterpriester gerechnet werden. Damit ist zugleich der Weg für die spätere Nachgeschichte des Lexems geebnet.

Der ältere Wortlaut in V.5a* besagte lediglich, dass die **כַּמָּרִים** zum Kultpersonal des Jerusalemer Tempelkults zählten und König Josia sie aus dieser Stellung entfernen ließ. Welche Tätigkeiten sie im Einzelnen ausübten oder welcher Gottheit sie dienten, wird nicht mitgeteilt. Ließe sich der Grundbestand des Verses der späten Königszeit zuweisen¹⁰⁴, bliebe angesichts des sprach- und religionsgeschichtlichen Befundes sowie der kontextuellen Einbindung der Notiz zwar die Möglichkeit bestehen, dass es sich bei den **כַּמָּרִים** in 2Kön 23,5* tatsächlich um eine Priestergruppe aramäischer Provenienz handelte, die mit der Gestirnsverehrung in Zusammenhang stand, doch ist darüber keine letzte Sicherheit zu gewinnen. Die Verwendung des Titels auf den Grabinschriften zweier Priester des Mondgottes von Nērab aus dem 7. Jh. v. Chr. ermächtigt wenigstens nicht zu dem generellen Schluss, die alttes-

¹⁰¹ Vgl. Uehlinger, Kultreform, 65–67.77–79. Auf die Schwierigkeiten bei der Interpretation der einschlägigen ikonographischen Quellen kann hier nicht eingegangen werden.

¹⁰² Vgl. Barrick, King, 68. Eine Streichung der Partikel **אֶת**, wie sie zuletzt Uehlinger, Kultreform, 78 Anm. 104, vorgeschlagen hat, erscheint willkürlich.

¹⁰³ Dabei wirkt **בַּעַל** in V.5b wie ein Sammelbegriff für die nachfolgende, asyndetisch angeordnete Reihe von Astralkulten – ist er dieser sekundär vorangestellt worden?

¹⁰⁴ Vgl. Spieckermann, Juda, 83ff, und jüngst Uehlinger, Kultreform, 78f, und Hardmeier, König Joschija, 121ff. Levin, Josia, 205f, beurteilt V.5a dagegen *in toto* als einen sekundären Nachtrag, der seinerseits an die Verse 8a und 9 anknüpft. Er gelangt zu diesem Ergebnis, weil er innerhalb von V.5a nicht literarkritisch differenziert und den problematischen Narrativ in V.5a γ mit einem Teil der antiken Versionen in eine Infinitivkonstruktion ändert (s. oben Anm. 99). Zum Problem des Perfekt-copulativum in V.5a α vgl. Pietsch, Tempus (bes. 171f).

tamentlichen כמריִם seien mit Priestern des aramäischen Mondgottes (oder einer lunarisierten Gestalt Jhwhs) gleichzusetzen. Das Lexem eignet sich weder für eine präzise religionsgeschichtliche Identifikation der so bezeichneten Personengruppe noch erlaubt es eine genaue Datierung der alttestamentlichen Quellen.

In Zef 1 gehören die Verse 4–5* zum literarischen Grundbestand des einleitenden Gerichtswortes, und es gibt keine zwingenden Gründe, die gegen ihre Herkunft vom Propheten selbst sprechen.¹⁰⁵ Der Spruch gehört vermutlich in die gleiche Zeit wie der Kern des Reformberichts in 2Kön 23* (7./6. Jh. v. Chr.). In Vers 4f kündigt Jhwh an, dass er den „Rest des Ba‘al“ aus Juda und Jerusalem ausrotten will (כרת, Hif.). Die Wendung אֱת־שֵׁאר הַבַּעַל bezeichnet dabei nicht so sehr eine einzelne Gottheit, sondern

„den Baalsdienst, ... die Gesamtheit fremdreligiöser Praktiken, die mit dem Etikett Baal versehen werden. ... Von daher erklärt sich auch die thematische Spitzenstellung des Baal in Zef 1,4b. Alles Folgende ist in diesem weiteren Sinne Baalsdienst.“¹⁰⁶

Dies zeigt sich bereits an der syntaktischen Struktur des Textes, denn die nachfolgende Reihe von Akkusativobjekten (V.4b–6) schließt asyndetisch an die Wendung „der Rest des Ba‘al“ an und steht in Apposition zu ihr. Der Ausdruck אֱת־שֵׁאר הַכמריִם ist mithin als inhaltliche Erläuterung des Ba‘alsdienstes zu interpretieren und umfasst „Kultpraktiken und deren Anhänger, die der Verehrung JHWHs im Sinne des prophetischen Sprechers entgegenstehen.“¹⁰⁷ Welche Vorstellungen der Sprecher mit den כמריִם näher assoziiert, bleibt jedoch offen. Weder wird eine ausdrückliche Verbindung mit Ba‘al oder einer anderen Gottheit hergestellt, noch werden sie unmittelbar zu der nachfolgend genannten Gruppe derer, die auf den Dächern (von Privathäusern?) das Himmelsheer anbeten (V.5a)¹⁰⁸, in Beziehung gesetzt. Vielmehr unterscheidet der Text beide Gruppen voneinander.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Dies hat zuletzt Irsigler, Zefanja, 105f, mit guten Gründen dargelegt. Dagegen sieht Peritt, Zefanja, 104f, hier spätere Tradenten des Zefanjabuches am Werk, die Zefanja zum Propheten der josianischen Reform gemacht hätten. Die lexikalischen und motivischen Parallelen zwischen Zef 1,4–6 und 2Kön 22–23, die Peritt aufführt (ebd., 104 Anm. 6), sind jedoch keineswegs ein schlagender Beweis für die Annahme literarischer Abhängigkeit und liegen darüber hinaus kaum sämtlich auf derselben literarischen Ebene (vgl. Irsigler, Zefanja, 106). Levin, Anfänge, 224f, verweist noch auf sprachliche und thematische Parallelen zwischen Zef 1,4f und dem Jeremia- bzw. Ezechielbuch, die den (mehrstufigen) Nachtragscharakter der beiden Verse belegen sollen. Die meisten der dort genannten Gemeinsamkeiten lassen sich jedoch ebenso gut traditionsgeschichtlich erklären.

¹⁰⁶ Irsigler, Zefanja, 108f.

¹⁰⁷ Irsigler, Zefanja, 109.

¹⁰⁸ Vgl. 2Kön 23,11; Jer 19,13; 32,29 und dazu Irsigler, Zefanja, 110.

¹⁰⁹ Dafür spricht nicht nur der Aufzählungsstil (Syndese), sondern auch die Erwähnung einer dritten Personengruppe (V.5b). Letztere ist kaum mit dem in V.5a genannten Personenkreis identisch. Die Wiederholung der Wurzel חרף Hišt. ist kein hinreichendes Indiz für diese Annahme. Dies ist festzuhalten, obgleich nicht ausgeschlossen werden kann, dass einzelne Personen beide Arten von Kulthandlungen praktizierten, es mithin eine gemeinsame Schnittmenge zwischen ihnen gab. – Die vermutlich sekundäre Hinzufügung der Wendung עב

Die Beheimatung des Lexems *komær* im aramäischen Sprach- und Kulturraum legt zwar die Vermutung nahe, dass „der Terminus als Bezeichnung für ausländische Priester über das Aramäische in den hebräischen Sprachgebrauch gelangt (ist).“¹¹⁰ Ihre Qualifikation als „ausländische Priester“ wäre jedoch dahin einzuschränken, dass es sich vermutlich um Kultfunktionäre aramäischer Kulteinrichtungen bzw. -bräuche handelte. Ob diese dagegen „in jüdischen Familien für Orakelbefragungen und Beschwörungsrituale in Anspruch genommen wurden“¹¹¹, wie es zuletzt Irsigler angenommen hat, geht aus den Quellen nicht hervor. Ihre Verbindung mit dem königlichen Tempelkult in 2Kön 23,5* (und Hos 10,1ff) mahnt hier jedoch zur Zurückhaltung. Die „Tatsache, dass diese Priestergruppe im Aramäischen mit Astralreligion verbunden erscheint“¹¹², verschleiert den religionsgeschichtlichen Tatbestand mehr als sie ihn klärt, indem verschwiegen wird, dass dieselbe Gruppe in den Quellen mit sehr verschiedenen Gottheiten und Kultpraktiken in Verbindung gebracht wird. Die Grabinschriften aus Nērab, auf die Irsigler verweist, zeigen nur einen schmalen Ausschnitt und sind in keiner Weise repräsentativ für den Gesamtbefund. So sehr sich der Einfluss astraler Kultpraktiken aus dem aramäisch-neuassyrischen Kulturkreis für die ausgehende Eisenzeit in Juda nahe legt, so wenig vermag dieser Befund, den Nachweis für eine Identifikation der כמרים als „Astralkultpriester“ zu erbringen. Das Gerichtswort in Zef 1,4 besagt lediglich, dass der Name (= die Präsenz und Wirksamkeit) dieser Gruppe in Juda und Jerusalem ausgelöscht werden soll, weil ihre Tätigkeit nicht mit der reinen Jhwh-Verehrung im Sinne des prophetischen Sprechers vereinbar ist.

Abschließend ist noch ein Blick auf die textlich schwierige Unheilsreflexion in Hos 10,1–8 zu werfen, die vermutlich den ältesten Beleg für die Präsenz der כמרים in Israel bietet (8. Jh. v. Chr.).¹¹³ Die literarisch kunstvoll komponierte Einheit weist mehrere Inklusionen auf, was die Suche nach kleineren, ursprünglich selbständigen Sprucheinheiten im Text zusätzlich erschwert.¹¹⁴ Im Mittelstück (V.3–7) wird die

הכמריים in V.4bβ ist kaum als nachträgliche Erläuterung des ungewöhnlichen הכמריים zu interpretieren, sondern stellt diesen die Gruppe der Jhwh-Priester an die Seite, worin zum Ausdruck kommt, dass beide sehr wohl voneinander unterschieden wurden (vgl. 2Kön 23,5* und 8*). Die prophetische Unheilsansage galt in dieser Perspektive nicht mehr nur einer speziellen Gruppe von Kultfunktionären aramäischer Herkunft, sondern der gesamten Priesterschaft, die sich illegitimer Kultpraktiken bedient hatte und für die כמרים noch nicht zum Sammelbegriff geworden war.

¹¹⁰ Irsigler, Zefanja, 110.

¹¹¹ Irsigler, Zefanja, 110.

¹¹² Irsigler, Zefanja, 110.

¹¹³ Eine eingehende Diskussion der philologischen Probleme des Textes bietet Pfeiffer, Heiligtum, 102–104 (vgl. schon Wolff, Hosea, 221f). Die literarische Schichtung des Abschnitts ist umstritten, weitgehende Einigkeit besteht jedoch in der Annahme, dass die Unheilsansage gegen das Stierbild von Bet-El (V.5–6*) auf die prophetische Wirksamkeit Hoseas selbst zurückgeht (vgl. dazu Wolff, Hosea, 224f; Utzschneider, Hosea, 110ff; Pfeiffer, Heiligtum, 106; Köhlmoos, Bet-El, 128ff).

¹¹⁴ Der kunstvolle Aufbau des Stücks legt eher eine überlieferungsgeschichtliche Lösung der redaktionsgeschichtlichen Probleme nahe, wie dies bereits Jeremias, Hosea, 127f, angedeutet hat.

Kritik am Königtum und seinen politischen Machenschaften (V.3f.7) mit einer Kritik des Stierkults am königlichen Heiligtum in Bet-El verknüpft (V.5f). In diesem Zusammenhang werden die **כַּמָּרִים** erwähnt, die dem Stierbild von Bet-El „zujubeln“. ¹¹⁵ Die negative Wertung der Priesterschaft, die sich nicht zuletzt in der antithetischen Gegenüberstellung der beiden Verbalwurzeln **גָּלַל** und **גָּלָה** zeigt ¹¹⁶, verdankt sich hier der übergreifenden Kritik des prophetischen Sprechers am Kultbetrieb in Bet-El. Über die Tätigkeit der **כַּמָּרִים** erfährt man in diesem Text nur, dass sie dem **כַּבֹּד** des Stierbildes „zujubeln“, womit sehr wahrscheinlich die preisende Verehrung der im Präsenzsymbol des Jungstiers gegenwärtigen Gottheit gemeint ist, deren Rettungsmacht die Priester im Angesicht der assyrischen Bedrohung für die versammelte Kultgemeinde vergegenwärtigen. ¹¹⁷ Doch die Hoffnung ist trügerisch: er ist seiner Macht bereits entkleidet (**גָּלָה**). Die Wegführung von Volk, Kultbild und König ist nicht mehr aufzuhalten (vgl. V.6f).

Die kultischen Funktionen der **כַּמָּרִים**, wie sie in Hos 10,5 geschildert werden, decken sich mit Beobachtungen, die oben zur Beteiligung dieser Gruppe an Fest- und Ritualzeremonien in der Umwelt Israels gemacht wurden. Angesichts der vielfältigen politischen und kulturellen Beziehungen zwischen dem Nordreich Israel und den Aramäern von Damaskus ist es gut vorstellbar, dass in der zweiten Hälfte des 8. Jh.s v. Chr. aramäische Kultbräuche in Samaria bzw. Bet-El bekannt waren und in den dortigen Kultbetrieb Eingang gefunden hatten. Es ist jedoch kaum möglich, diese präziser zu bestimmen: Der Stier steht als Symboltier sowohl mit dem Wettergott als auch mit dem Mondgott in Verbindung. ¹¹⁸ Oder muss damit gerechnet werden, dass entsprechende Symbolisierungen auf Jhwh übertragen wurden, der nach den übrigen Zeugnissen des Alten Testaments als der Hauptgott von Bet-El angesehen werden kann? Der Schluss auf eine lunare bzw. uranische Gotteskonzeption kann sich indessen nicht auf die Priesterbezeichnung *komar* stützen ¹¹⁹ – nicht zuletzt angesichts der zahlreichen Belege dieses Titels in Verbindung mit dem Wettergott. Ferner ist es nicht ausgeschlossen, dass der prophetische Sprecher mit der Wahl des Titels **כַּמָּר** den nach seinem Urteil illegitimen, synkretistischen Charakter des Kultbetriebs in Bet-El herausstellen wollte ¹²⁰, ohne dass daraus noch Rückschlüsse auf die dahinter liegenden Kultvollzüge oder die diesen zugrunde liegenden religiösen Symbolisierungen gezogen werden können.

¹¹⁵ Vgl. Köhlmoos, Bet-El, 135f. Zur syntaktischen Struktur in V.5 vgl. die gründliche Analyse bei Utschneider Hosea, 114f.

¹¹⁶ Eine literarkritische Ausscheidung der beiden *ki*-Sätze in V.5 ist nicht zwingend. Vielmehr kontrastieren diese jeweils das Verhalten der Einwohner Samarias bzw. der Priester des Stierbildes, ohne dass dahinter ein bestimmter Ritualablauf rekonstruierbar wäre. Vgl. zur Semantik der Lexeme **גָּלַל** und **גָּלָה** Pfeiffer, Heiligtum, 113f.122–124.

¹¹⁷ Vgl. Pfeiffer, Heiligtum, 124f, und Köhlmoos, Bet-El, 136. Inwiefern dabei ein Bezug auf die Exodustradition im Hintergrund steht, ist umstritten und hängt nicht zuletzt davon ab, wie das Verhältnis von Ex 32,1–6 und 1Kön 12,28–32 zum Kultbetrieb in Bet-El beurteilt wird.

¹¹⁸ Vgl. Ornan, Bull.

¹¹⁹ So zuletzt Köhlmoos, Bet-El, 136f.

¹²⁰ Vgl. Pfeiffer, Heiligtum, 124: „Der Spruch enthält drei ironisch gefärbte Begriffe: ‚Beth-Aven‘, ‚Kalbszeug‘, ‚Pfaffen‘. Es sind demnach Heiligtum, Kultbild und Kultpersonal ..., die dem Verdikt des Propheten verfallen.“

VI. Zusammenfassung

Betrachtet man die alttestamentlichen Belege des Nomens *komær* vor dem Hintergrund des altorientalischen Vergleichsmaterials, legt es sich nahe, den Begriff allgemein mit „Priester“ wiederzugeben. Das Lexem ist vermutlich als Primärnomen zu beurteilen, das seine Heimat im aramäischen Sprach- und Kulturraum hat und von dort in verschiedene semitische Sprachen eingewandert ist. Die verbreitete Herleitung des Wortes von einer Wurzel *kmr* I mit der Bedeutung „heiß sein / erregt sein“ ist sprachgeschichtlich nicht haltbar und hat keinen Anhalt am religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterial, das nirgends eine Verbindung des Titels mit ekstatischen Phänomenen erkennen lässt. Ebenso wenig ist es möglich, die Verwendung des Begriffs auf die Verbindung mit einer bestimmten Gottheit oder Erscheinungsweise der Götter (z. B. astrale Symbolik) eng zu führen, wie es in der jüngeren alttestamentlichen Forschung verbreitet ist. Stattdessen ist damit zu rechnen, dass das Lexem im Alten Testament in Sonderheit Kultfunktionäre bezeichnet, die mit Kultpraktiken aramäischer Herkunft in Verbindung standen, und insofern – wenn auch in kritischer Auseinandersetzung – deren Selbstprädikation als „Priester“ aufnimmt. Die negativen Konnotationen, die sich mit der Begrifflichkeit im Alten Testament durchgängig verbinden, resultieren aus der kritischen Rezeption dieser kultischen Überlieferungen und Bräuche durch die alttestamentlichen Autoren, sie sind für die ursprüngliche Semantik des Lexems jedoch nicht konstitutiv (vgl. die Elephantine-Papyri). Welche kultischen Symbolisierungen und Rituale die כמרי in Israel resp. Juda im Einzelnen vollzogen haben, ist den Quellen nicht mit hinreichender Sicherheit zu entnehmen. Darüber hinaus ist damit zu rechnen, dass etwa der Verfasser von Hos 10,1–8* andere kultische Erscheinungen mit den כמרי verband als die Autoren der Texte aus dem spätvorexilischen Juda (vgl. Zef 1,4*; 2Kön 23,5*). Im Falle letzterer ist eine Verbindung der כמרי mit astralen Kultpraktiken angesichts der in dieser Epoche allgemein zu beobachtenden Tendenz der Zunahme astraler Symbolik in der Religionsgeschichte der südlichen Levante zwar möglich, sie lässt sich aus den Quellen jedoch nicht mit Sicherheit belegen. In der späteren jüdischen Rezeption des Begriffs sind die beiden Aspekte der Fremdheit und des Synkretismus aufgenommen und weitergeführt worden, so dass das Lexem im Targum und in der rabbinischen Literatur zum *terminus technicus* für „Götzenpriester“ avanciert. Eine Entwicklung, die das Verständnis des Begriffs bis in die jüngste Vergangenheit hinein bestimmt hat.

Bibliographie

- Aggoula, B., *Studia Aramaica* II, Syr. 62, 1985, 61–76.
 Aimé-Giron, A., *Textes Araméens d’Égypte*, Kairo 1931.
 Barrick, W.B., *The King and the Cemeteries. Toward a New Understanding of Josiah’s Reform*, VT.S 88, Leiden *et al.* 2002.
 Berges, U., *Klagelieder*, HThKAT, Freiburg i. Br. *et al.* 2002.
 Bergman, J. / W. Dommershausen / H. Ringgren, Art. כהן *kohen*, ThWAT IV, 1984, 62–79.
 Börker-Klähn, J., *Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs*, 2 Bde, BagF 4/1–2, Mainz 1982.
 Bordreuil, P. / P.-L. Gatier, *Le relief du prêtre Philôtus*, Syr. 67, 1990, 329–338.

- Cathcart, K.J. / R.P. Gordon, *The Targum of the Minor Prophets. Translated, with Critical Introduction, Apparatus and Notes, The Aramaic Bible 14*, Edinburgh 1989.
- Cogan, M., *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 10*, New York *et al.* 2001.
- Cowley, A., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923.
- Dalman, G., *Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. IV: Brot, Öl und Wein, BFChTh II/33*, Gütersloh 1935 (ND Hildesheim 1964).
- Donbaz, V., *Some Remarkable Contracts of I-B Period Kültepe Texts*, in: K. Emre *et al.* (Hg.), *Anatolia and the Ancient Near East, FS T. Özgüç*, Ankara 1989, 75–98.
- Dupont-Sommer, A., *Une stèle araméenne d'un prêtre de Ba'al trouvée en Égypte, Syr. 33*, 1956, 79–87.
- , *L'inscription araméenne*, in: P. Domargue (Hg.), *Fouilles de Xanthos. Bd. 6: La stèle trilingue du Létôon*, Paris 1979, 129–178.
- Eißer, G. / J. Lewy, *Die altassyrischen Rechtsurkunden vom Kültepe. 1. und 2. Teil: Urkunden 1–290, MVÄG 33*, Leipzig 1930.
- Eusebius von Caesarea, *Werke. Bd. III/1: Das Onomastikon der Biblischen Ortsnamen*, hg. von E. Klostermann, GCS 11, Leipzig 1904.
- , *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Edition der syrischen Fassung mit griechischem Text, englischer und deutscher Übersetzung*, hg. von S. Timm, TU 152, Berlin / New York 2005.
- Eynikel, E., *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History, OTS 33*, Leiden *et al.* 1996.
- Fabry, H.-J., Art. 𐤒𐤓𐤁𐤍 *qōrbān*, *ThWAT VII*, 1993, 165–171.
- Fronzaroli, P., *Testi di cancelleria. I rapporti con le città (Archivio L. 2769)*, *Archivi reali di Ebla XIII*, Rom 2003.
- Fürst, J., *Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 2 Bde*, Leipzig ²1863.
- Garelli, P., *Les Assyriens en Cappadoce, BAH I 19*, Paris 1963.
- Gelb, I.J., *Inscriptions from Alishar and Its Vicinity, OIP 27*, Chicago 1935.
- Görg, M., *Die Priestertitel kmr und khn*, *BN 30*, 1985, 7–14.
- Goldschmidt, L., *Der Babylonische Talmud, 12 Bde*, Berlin 1930–1936.
- Grätz, S., *Gottesgesetz und Königsgesetz. Esr 7 und die Autorisierung der Tora*, *ZThK 106*, 2009, 1–19.
- Guzzo Amadasi, M.G. / V. Karageorghis, *Fouilles de Kition. Bd. III: Inscriptions phéniciennes*, Nikosia 1977.
- Haas, V., *Geschichte der hethitischen Religion, HdO I/15*, Leiden *et al.* 1994.
- Hammond, P.C. / D.J. Johnson / R.N. Jones, *A Religio-Legal Nabataean Inscription from the Atargatis / Al-Uzza Temple at Petra, BASOR 263*, 1986, 77–80.
- Hardmeier, C., *König Joschija in der Klimax des DtrG (2Reg 22f.) und das vordtr Dokument einer Kulturreform am Residenzort (23,4-15*)*. *Quellenkritik, Vorstufenrekonstruktion und Geschichtstheologie in 2Reg 22f.*, in: R. Lux (Hg.), *Erzählte Geschichte. Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel, BThSt 40*, Neukirchen-Vluyn 2000, 81–145.
- Harrington, D.J. / A.J. Saldarini, *Targum Jonathan of the Former Prophets. Introduction and Notes, The Aramaic Bible 10*, Edinburgh 1987.

- Hirsch, H., Untersuchungen zur altassyrischen Religion, AfO.B 13/14, Osnabrück ²1972.
- Hoffner, H.A., Hittite Equivalents of Old Assyrian *kumrum* and *epattum*, WZKM 86, 1996, 151–156.
- Irsigler, H., Zefanja, HThKAT, Freiburg i. Br. *et al.* 2002.
- Jakob-Rost, L., Hethitische Rituale und Festbeschreibungen, KUB 59, Berlin 1989.
- Jeremias, J., Der Prophet Hosea, ATD 24/1, Göttingen 1983.
- Joannes, F., Textes babyloniens de Suse d'époque achéménide, in: F. Vallat (Hg.), Contributions à l'histoire de l'Iran, FS J. Perrot, Paris 1990, 173–180.
- Keel, O. / C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, QD 134, Freiburg i. Br. *et al.* 1992.
- Keil, C.F., Leviticus, Numeri und Deuteronomium, BC 1/2, Leipzig ²1870 (ND Gießen 1987).
- Kienast, B., Die altassyrischen Texte des orientalischen Seminars der Universität Heidelberg und der Sammlung Erlenmeyer-Basel, Berlin 1960.
- Köhlmoos, M., Bet-El – Erinnerungen an eine Stadt. Perspektiven der alttestamentlichen Bet-El-Überlieferung, FAT 49, Tübingen 2006.
- König, E., Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament mit Einschaltung und Analyse aller schwer erkennbaren Formen, Deutung der Eigennamen sowie der massoretischen Randbemerkungen und einem deutsch-hebräischen Wortregister, Leipzig ^{6/7}1936.
- Levin, C., Josia im Deuteronomistischen Geschichtswerk, in: ders., Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament, BZAW 316, Berlin / New York 2003, 198–216.
- , Noch einmal: Die Anfänge des Propheten Jeremia, in: ders., Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament, BZAW 316, Berlin / New York 2003, 217–226.
- Levy, J., Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schrifthums, 2 Bde, Leipzig ³1881.
- Lewy, J., Zur Amoriterfrage, ZA 38, 1929, 243–272.
- Lidzbarski, M., Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften, 2 Bde, Weimar 1898.
- Margalit, B., Ugaritic Contributions to Hebrew Lexicography (with special reference to the poem of Aqht), ZAW 99, 1987, 391–404.
- Mowinckel, S., כְּבֹד, בְּכֹד, ZAW 36, 1916, 238–239.
- Nielsen, E., Deuteronomium, HAT 1/6, Tübingen 1995.
- Ornan, T., The Bull and Its Two Masters. Moon and Storm Deities in Relation to the Bull in Ancient Near Eastern Art, IEJ 51, 2001, 1–26.
- Parpola, S., The Correspondence of Sargon II. Part I: Letters from Assyria and the West, SAA I, Helsinki 1987.
- Perlitt, L., Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, ATD 25/1, Göttingen 2004.
- Pfeiffer, H., Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches, FRLANT 183, Göttingen 1999.
- Pietsch, M., Tempus und Syntax. Einige Überlegungen zur syntaktischen Funktion der w^cqāṭal-Formen in 2 Kön 23,4–15, ZAH 17/20, 2004/07, 159–177.
- Pintore, F., kamiru o kubtu in EA 1?, OrAnt 11, 1972, 37–38.

- Rashid, S.A., Einige Denkmäler aus Tēmā und der babylonische Einfluss, BagM 7, 1974, 155–165.
- Renger, J., Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit. 2. Teil, ZA 59, 1969, 104–230.
- Rudolph, W., Hosea, KAT XIII/1, Gütersloh 1966.
- Sallaberger, W. / F. Huber Vulliet, Art. Priester. A. I. Mesopotamien, RLA 10, 2005, 617–640.
- Schütte, W., Der Priestertitel *kmr*, BN 119/120, 2003, 42.
- Segal, J.B., Aramaic Texts from North Saqqâra with Some Fragments in Phoenician, London 1983.
- Seidl, U., Art. Priester. B. I. Nach archäologischen Quellen. Mesopotamien, RLA 10, 2005, 643–647.
- Sellin, E., Das Zwölfprophetenbuch, KAT XII, ^{2/3}1929/30.
- Seyrig, H., Monnaies hellénistiques, RN VI/13, 1971, 7–25.
- Smolar, L. / M. Aberbach, Studies in Targum Jonathan to the Prophets, LBS, New York / Baltimore 1983.
- Sperber, A., The Bible in Aramaic. Based on Old Manuscripts and Printed Texts. Bd. II: The Former Prophets According to Targum Jonathan, Leiden 1959.
- Spieckermann, H., Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, FRLANT 129, Göttingen 1982.
- Streck, M., Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's. Teil II: Texte. Die Inschriften Assurbanipals und der letzten assyrischen Könige, VAB VII/2, Leipzig 1916 (ND 1975).
- Steuernagel, C., Deuteronomium und Josua und Allgemeine Einleitung in den Hexateuch, HK I/3, Göttingen 1900.
- Tagliacarne, P., „Keiner war wie er“. Untersuchungen zur Struktur von 2 Könige 22–23, ATS 31, St. Ottilien 1989.
- Tallqvist, K.L., Assyrian Personal Names, Helsingfors 1914 (ND Hildesheim 1966).
- Theuer, G., Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24, OBO 173, Fribourg / Göttingen 1999.
- Uehlinger, C., Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in: W. Groß (Hg.), Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“, BBB 98, Weinheim 1995, 57–89.
- , Astralkultpriester und Fremdgekleidete, Kanaanvolk und Silberwäger. Zur Verknüpfung von Kult- und Sozialkritik in Zef 1, in: W. Dietrich / M. Schwantes (Hg.), Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja, SBS 170, Stuttgart 1996, 49–83.
- Utzschneider, H., Hosea, Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie, OBO 31, Fribourg / Göttingen 1980.
- Veenhof, K.R. / E. Klengel-Brandt, Altassyrische Tontafeln aus Kültepe. Texte und Siegelabrollungen, VAS 26, Berlin 1992.
- Wenning, R., Die Nabatäer – Denkmäler und Geschichte. Eine Bestandesaufnahme des archäologischen Befundes, NTOA 3, Fribourg / Göttingen 1987.
- Wolff, H.W., Dodekapropheten. 1. Teilband: Hosea, BKAT XIV/1, Neukirchen-Vluyn ⁴1990.