

Erhard Blum

Die altaramäischen Wandinschriften vom Tell Deir 'Alla und ihr institutioneller Kontext

1 Schriftzeugnisse und Schreibmaterial

Die Quellen zur Schriftkultur im alten Israel bieten ein scheinbar widersprüchliches Bild: Einerseits verfügen wir mit dem hebräischen Alten Testament über das einzige umfangreiche Literaturkorpus des Alten Orients, das in einer kontinuierlichen und lebendigen Überlieferung bis in die Moderne tradiert wurde. Andererseits haben die archäologischen Ausgrabungen in Israel/Palästina zwar eine begrenzte Menge an hebräischen Schriftfunden zutage gebracht, darunter jedoch kaum einen im engeren Sinne literarischen Text. Dieser negative Befund tritt vor dem Hintergrund der überaus reichhaltigen keilschriftlichen (sumerisch, akkadisch, hethitisch, ugaritisch) und ägyptischen Textfunde umso schärfer hervor. Von daher auf eine weitgehende Illiteralität der israelitischen Gesellschaft zu schließen, erwies sich jedoch rasch als zu kurz gegriffen, nicht nur aufgrund diverser Ostraka etc. mit Gebrauchstexten, sondern auch angesichts einer eher noch dürftigeren Funddichte in der übrigen Levante, insbesondere bei den weltläufigen Phöniziern, von denen die Griechen die Alphabetschrift ‚geerbt‘ haben. Nicht zuletzt ist hier wiederum auf das Alte Testament zu verweisen, dessen Literatur zu einem erheblichen Teil in der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. entstanden sein muss.¹

Die entscheidenden Gründe für das Ausbleiben größerer Textfunde sind denn auch elementarer. In erster Linie ist es das vergängliche Schreibmaterial für größere Gebrauchstexte und vor allem für literarische Texte: Tintenschrift auf Papyrus und Leder, in Verbindung mit dem feuchten Klima der Regenbau-Kulturlandschaften. Steininschriften wiederum, die in erster Linie königlichen Texten vorbehalten waren, fielen leicht gezielter oder zufälliger Zerstörung zum Opfer.

Letzteres lässt sich gleichermaßen an den Bruchstücken monumentaler Steininschriften demonstrieren, die in Samaria (Nordreich Israel) und Jerusalem (Juda) gefunden wurden, wie an der nahezu vollständig erhaltenen Siloah-Inschrift in Jerusalem, die im Dunkel des in den Felsen gehauenen Wassertunnels verborgen geblieben war, bis sie im Jahr 1880 zufällig entdeckt wurde. Der extensive Gebrauch von Papyri kann über biblisch-literarische Bezeugungen hinaus indirekt anhand von Bullen (Siegelabdrücke), mit denen Schriftrollen gesiegelt waren,

1 In der alttestamentlichen Forschung vertretene Hypothesen, wonach die hebräische Bibel schon in ihrer Substanz perserzeitlich oder hellenistisch wäre, vergrößern noch die Aporie, insofern einerseits (abgesehen von zwei Silberamuletten) keine hebräischen Texte aus der Perserzeit belegt sind, andererseits in hellenistisch-römischer Zeit (Qumran!) die Hauptteile des alttestamentlichen Kanons schon weitgehend ausgebildet sind. Zu dem Problemhorizont insgesamt vgl. auch Schmid 2011, 35–60.

belegt werden. Die wichtigsten Beispiele dafür wurden bislang in Jerusalem gefunden, darunter eine Gruppe von 51 Bullen in einem Privathaus(?), die im Feuer der Zerstörung der Stadt durch die Babylonier (587 v. Chr.) gebrannt wurden und dadurch gut erhalten blieben,² sowie ein Hort von mehr als 170 Bullen, die etwa zur Hälfte auf der Rückseite „Papyrusmuster“ aufweisen, aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts bzw. der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr.³

In gewisser Weise waren es gerade die flexiblen Möglichkeiten des ‚modernen‘ Schriftsystems der Alphabetschrift, die zur Folge hatten, dass die Literatur der levantinischen Kulturen des 1. Jahrtausends v. Chr. zum weitaus größten Teil verloren ist (wiederum: mit Ausnahme der hebräischen Bibel).

Seltene Ausnahmen von dieser Regel bilden – neben Ostraka und einigen Steininschriften – zwei größere Funde von Inschriften, die in Tinte auf Wandverputz aufgetragen worden waren, eine weitere Präsentationsmöglichkeit von Texten,⁴ mit deren nachhaltiger Erhaltung freilich ebenfalls nur unter sehr besonderen kontingenten Bedingungen zu rechnen ist.

So konnte einer dieser sensationellen Funde bezeichnenderweise in der Sinaiwüste gemacht werden. Bei der Ausgrabung einer unscheinbaren festungsähnlichen Anlage im Nordsinai namens Kuntillet ‘Ağrūd wurden 1974–75 mehr als fünfzig Inschriften(-fragmente) gefunden, darunter sechs Texte auf Wandverputz sowie weitere auf großen Vorratskrügen (Pithoi). Der religiöse Charakter von relativ rasch entzifferten Segenswünschen führte zunächst auf die Vermutung eines Heiligtums („religious site“),⁵ auch die Funktion des Ortes als „Schule“ wurde (wenig überzeugend) erwogen.⁶ Die Lage in der Nähe einer Route des Fernhandels zwischen Arabien und dem Mittelmeer (arabisch: *darb el-Ğazze*), der archäologische Gesamtbefund und insbesondere die vielfältigen Texte deuten dagegen klar auf eine befestigte Wegstation für Handelsreisende. Diese ‚Karawanserei‘ wurde um die Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. von dem Nordreich Israel (Samaria)⁷ gegründet und mit stationiertem Personal unterhalten. Die vielfach situationsbezogenen hebräischen

² Shiloh 1984, 18–20. Von dem sogenannten „House of the Bullae“ konnte bisher nur ein schmaler Streifen ausgegraben werden.

³ Reich u. a. 2007, 156f. Vgl. zuletzt auch Finkelstein/Sass 2013, 192. Die zumeist zerbrochenen Siegelabdrücke wurden in Füllmaterial im Bereich eines Hauses nahe der Gihon-Quelle dank eines aufwendigen „wet sieving“-Verfahrens entdeckt, bei dem ausgegrabene Erde vor der Entsorgung mit Wasser geschlemmt und gesiebt wird.

⁴ Sie ist auch in Dtn 6,9; 27,1–4.8 (vgl. Jos 8,32f.) vorausgesetzt.

⁵ So noch die erst kürzlich erfolgte umfassende Publikation der Grabungen und der Inschriften in Meshel 2012.

⁶ Lemaire 1981, 25–32.

⁷ Aufgrund der geographischen Lage hätte man allenfalls einen jüdischen Stützpunkt erwartet. Die Zuordnung zum Nordreich ist jedoch durch die Namensform der zahlreichen Personennamen sowie durch den wiederholten Bezug auf „JHWH von Samaria“ gesichert. Als Zeitfenster für eine solche Einrichtung weit außerhalb des Territoriums von Nord-Israel kommen nur die erste Hälfte bzw. Mitte des 8. Jahrhunderts, primär unter König Jerobeam II., infrage.

Texte (Grüße für namentlich genannte Personen, Anweisungen für später erwartete ‚Kollegen‘, vermutlich auch Aufstellungen von Warenlieferungen) zeigen, dass die Station nicht zuletzt als ‚Kommunikationszentrum‘ für die Händler diente, wobei Krüge und vor allem Wände als *pinboard* genutzt wurden.⁸ Das Fragment eines prominent angebrachten literarischen (narrativen) Textes in phönizischer Sprache und Schrift belegt darüber hinaus den internationalen Charakter der Einrichtung und möglicherweise auch die Kooperation des Königreiches Israel (unter Jerobeam II.) mit Phöniziern bei der Kontrolle des Fernhandels mit Arabien.⁹

In dem hier verfolgten thematischen Zusammenhang soll jedoch ein anderer Fund von Wandinschriften im Mittelpunkt stehen.

2 Die Wandverputzinschriften von Tell Deir 'Alla

Auf dem Tell Deir 'Alla, im östlichen Jordangraben nördlich des Flusses Jabbok gelegen und zumeist mit der biblischen Stadt Sukkot¹⁰ gleichgesetzt, wurden bei niederländischen Ausgrabungen im Jahr 1967 Fragmente zweier umfangreicher Texte gefunden, die mit Tinte auf Wandverputz geschrieben und bei einem Erdbeben abgefallen waren. Auf der Basis einer sorgfältigen Dokumentation der Bruchstücke gelang es G. van der Kooij schon in der Erstpublikation (1976) der „Deir 'Alla Plaster Texts“ (im Folgenden: DAPT), mehrere Fragmentengruppen („Combinations“) zu beschreiben.¹¹ Seither wurde die Rekonstruktion mit modifizierten Arrangements und substanziellen Ergänzungen weitergeführt. Der archäologische Kontext der Wandaufschrift wird von den Ausgräbern inzwischen in das ausgehende 9. Jahrhundert bzw. um 800 v. Chr. angesetzt.¹²

⁸ Vgl. im Einzelnen Blum 2013.

⁹ Blum 2013, 21–39 zur Inschrift 4.2. Vgl. auch den gleichzeitig publizierten Aufsatz von Lemaire 2013, dem ich allerdings bei seiner (sprachlichen) Bestimmung von Inschrift 4.1 als phönizisch sowie bei seiner Zuordnung des kleinen Verputzfragments von 4.2 zu 4.1 (Lemaire 2013, 88f.) nicht zustimmen kann.

¹⁰ Einschlägige Belege zu Sukkot in der israelitischen Tradition: Gen 33,17; Jos 13,27; Ri 8,5–6.8.14–16; 1Kön 7,46.

¹¹ Für eine deutsche Übersetzung auf dieser Grundlage vgl. Hoftijzer 1986.

¹² Vgl. Ibrahim/van der Kooij 1991, 27f. zum Ergebnis der C-14-Analysen für die Zerstörungsschicht des einschlägigen archäologischen Stratums IX: „All three [scil. analyses] point to a time between 770 and 880 BC, with a high probability of the date being at the end of the 9th century BC.“ Wenning/Zenger 1991 zeigen kritisch eine Tendenz in Publikationen zu Tell Deir 'Alla auf, gegenläufig zu den erarbeiteten archäologischen Parametern eine relative Spätdatierung zu bevorzugen. Nach ihrer Auswertung ist „Stratum IX von TDA weitestgehend ins 9. Jh. v. Chr. zu datieren [...], besonders in die 2. Hälfte des 9. Jhs. v. Chr. Der Beginn des Stratums weist ins späte 10./frühe 9. Jh. v. Chr. Eine Herabdatierung des Zerstörungshorizonts scheint allenfalls ins frühe 8. Jh. v. Chr. noch erwägbar. Vom archäologischen Standpunkt sollte eine Datierung der Texte von TDA ins späte 9. Jh. v. Chr. vorgezogen werden“ (Wenning/Zenger 1991, 186).

Kontrovers diskutiert wurde längere Zeit die Sprache der Texte, welche die Erstherausgeber als Aramäisch bestimmt hatten, insbesondere aufgrund mancher „Kanaanismen“ in der Morphosyntax der Verben, aber auch in der Lexematik. Alternativ postulierte man verschiedentlich ein regionales nordwestsemitisches Idiom,¹³ ohne aber die Voraussetzungen für eine eigene Literatursprache und eigene literarische Traditionen in der peripheren Region Gilead benennen zu können. Darüber hinaus blieb unbeachtet, dass die Sprache des benachbarten Königreichs von Damaskus so gut wie unbekannt war. Letzteres hat sich erst mit der Entdeckung von Fragmenten einer unzweifelhaft damaszenisch-aramäischen Königsinschrift auf Tel Dan (Nordisrael) in den Jahren 1993–1995 geändert.¹⁴ Insbesondere die vermeintlich ‚nicht-aramäische‘ Verbalsyntax der DAPT findet darin eine genaue Entsprechung. Überdies lässt sich mit dem Bezug auf Damaskus auch das unerwartete Vorkommen von aramäischen Texten in der traditionell israelitischen Region Gilead historisch aufklären: Es fällt nach der aktuellen Datierung in ein Zeitfenster, in dem die ostjordanischen Gebiete nach alttestamentlichen Angaben vom Aramäerkönig Hasael erobert und Damaskus unterstellt waren (2Kön 10,32f.; 13,7). Zugleich verbietet es sich auch von daher, mit einer Ansetzung der DAPT allzu tief in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts herunter zu gehen. Infolge der Schwächung von Damaskus durch den Assyrerkönig Adadnirari III. und seinen „Feldmarschall“ Šamši-ilu¹⁵ ging nämlich die regionale Vorherrschaft schon unter Birhadad, dem Sohn Hasaels, recht deutlich auf das Nordreich Israel über, insbesondere unter Jerobeam II. (787–747).¹⁶

2.1 Kombination A¹⁷: Eine weisheitlich adaptierte Prophetenerzählung

2.1.1 Zum Layout des rekonstruierten Textes

Die unten in größeren Auszügen gebotene Übersetzung des Textes (Abschnitt 4.1) stützt sich im Wesentlichen auf eine bereits publizierte¹⁸ Rekonstruktion, welche

¹³ Vgl. dazu die unterschiedlichen Vorschläge von Müller 1982, 215f.; Hackett 1984; Knauf 1985, 190f.; Weippert 1991, 158–165 oder Huehnergard 1991 und die Diskussion bei Gzella 2013.

¹⁴ So mit Tropper 2001, 215.

¹⁵ Vgl. Miller/Hayes 2006, 331–334.

¹⁶ Alttestamentlich ist dies aus mehreren unabhängigen Quellen belegt: neben Nachrichten aus den Königsannalen (vgl. 2Kön 13,25; 14,25a) auch in Spiegelungen der prophetischen Überlieferung (Am 1,3–4; 6,13). Hinzu kommt die Kontrolle des Fernhandels im Nordsinai durch das Nordreich, wie sie mit dem Zufallsfund von Kuntillet ‘Ağrūd nachgewiesen ist. So jetzt auch nachdrücklich Finkelstein 2014, 124–127 unter Einbeziehung von Tell el Hūlēfe (= Ezion-Geber?) am Roten Meer.

¹⁷ Die übliche Bezeichnung der beiden Inschriften als „Combination/Kombination I/II“ ist nicht eindeutig, ja geradezu irreführend. Deshalb wird dafür bereits in Blum 2015 „Kombination A“ bzw. „Kombination B“ vorgeschlagen. Auch sonst basiert die folgende Präsentation der DAPT im Wesentlichen auf der in „Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge. Band 8“.

¹⁸ Blum 2008b in Aufnahme und Weiterführung vorausgehender Lesungen von Caquot/Lemaire 1977; Rofé 1979; Weippert/Weippert 1982; Hackett 1984; Puëch 1987 und Weippert 1991.

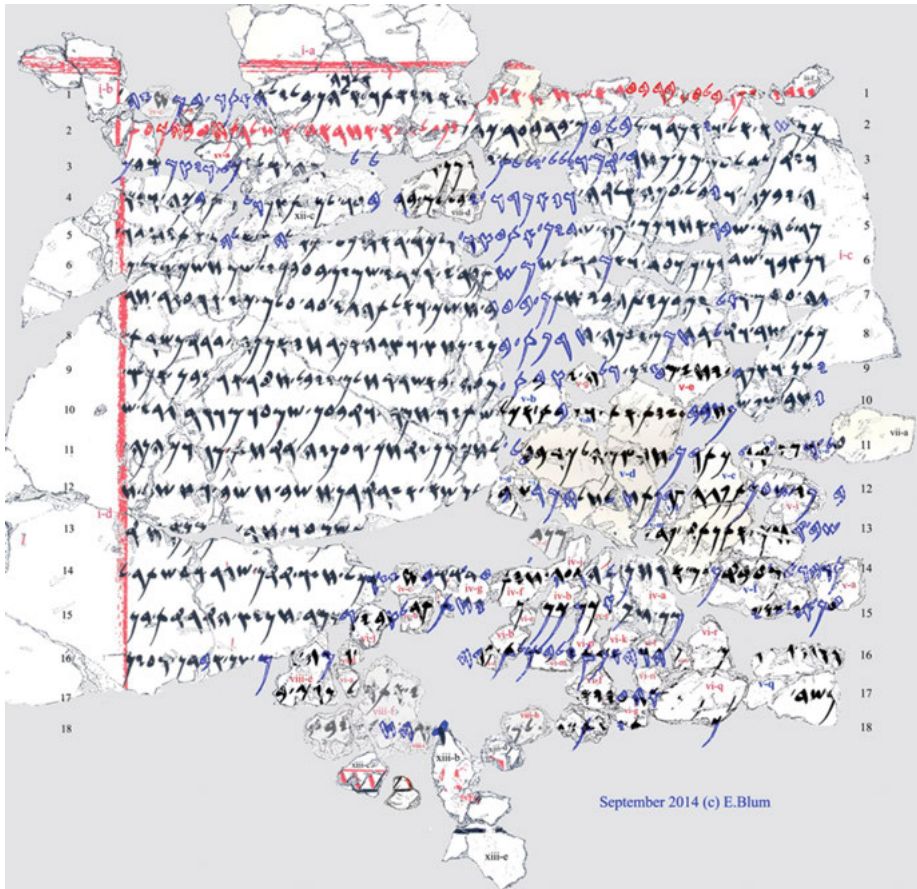


Abb. 1: Kombination A, © E. Blum.

die in der Editio princeps als „Combination i“ zusammengestellten Fragmente umfasst sowie alle Fragmente der Kombinationen iii (mit roter Tinte) und v, dazu einzelne Elemente aus den Kombinationen vii, viii, xii und xv. Abb. 1 zeigt darüber hinaus eine weitgehend noch tentative Integration der Kombinationen iv und vi in das untere Drittel des Textes.¹⁹

Des Weiteren veranschaulicht Abb. 1 die Zuschreibung der Fragmente xiii(b)–(e) zu einer Rahmung, die Kombination A nach unten begrenzte. Zwar bleibt die (relative) Anordnung dieser Einzelfragmente im Detail tentative, doch lassen sich für ihre grundsätzliche Positionierung an dieser Stelle gute Gründe anführen.

So kommt für die Fragmente xiii(b) und (d), die oben Schriftzeichen(reste) und darunter rote ornamentale Elemente aufweisen, nur eine Position bei der letzten Schriftzeile von Kombinati-

¹⁹ Sie sind in der hier wiedergegebenen Übersetzung (Abschnitt 4.1) nicht aufgenommen.

on A infrage. Aber auch für das rot-schwarze Band mit Zickzack-Muster auf den beiden Elementen von xiii(c) dürfte es zu einer entsprechenden Positionierung keine Alternative geben, ebenso für xiii(e) mit der kräftigen schwarzen Linie.²⁰ Hinsichtlich der *Anordnung* dieser Fragmente zeigt die auf Abb. 1 präsentierte Konstellation hingegen nur eine von mehreren Möglichkeiten.

Unter den Zeichnungen auf den Fragmenten xiii bleibt insbesondere die im Ansatz noch erkennbare gerundete Struktur in Rot rätselhaft.²¹ Die Reste eines rot-schwarzen Bandes erinnern immerhin an ägyptische Darstellungen einer geschnürten Schriftrolle, womit die schon länger beobachteten Affinitäten des Layouts der beiden Deir 'Alla-Texte zur ägyptischen Schreibertradition²² durch eine weitere Facette ergänzt würden. Über die ornamentale Funktion hinaus wäre in diesem Falle so etwas wie eine ikonische Referenz auf die in der Inschrift repräsentierte Tätigkeit der Schreiber gegeben.²³

Wie auch immer die graphischen Elemente zu interpretieren sind, der untere Rahmen von Text A hat mancherlei Konsequenzen für das Verständnis des Ensembles der Inschriften. So wird Kombination A damit schon formal als eigenständige Größe markiert. Inhaltliche Extrapolationen von Text A auf B oder umgekehrt, wie sie lange in der Forschung selbstverständlich waren, bedürften von daher guter Begründungen. Zugleich aber unterstützt die untere Rahmung von A die Annahme, dass Kombination A und B in einer Kolumne untereinander standen:²⁴ In diesem Falle lag es nahe, Text A deutlich gegenüber dem Folgenden abzugrenzen,²⁵ während Text B schlicht mit der letzten Schriftzeile enden konnte.

Bei der hier zugrunde gelegten Rekonstruktion von Kombination A mit 18 Zeilen²⁶ zeigen sich darüber hinaus bemerkenswerte Symmetrien des Layouts: In

20 Die obere waagrechte Begrenzung ebenso wie die am linken Rand von Text A und B (Fragmente viii[a]–[c]; xii[a]) bestanden aus einem mehr oder weniger breiten roten Strich. Auf der rechten Seite von A wie B gab es keine Randmarkierung, auch nicht am unteren Rand von B, wo der (unbeschriebene) Verputz noch über mehr als 12 cm Höhe erhalten ist; vgl. Hoftijzer/van der Kooij 1976, Plate 31.

21 Ist etwa an eine Darstellung der Sonnenscheibe (als Referenz auf die in der Erzählung zentrale Sonnengottheit) zu denken?

22 Lemaire 1986, 89; Weippert 1991, 176f. (= 1997, 185).

23 Bis hin zu einem Bezug zu der Papyrusrolle, die vermutlich als Vorlage für die Übertragung auf die Wand diente (s. u. S. 29); vgl. auch Millard 1978, 24f. sowie Lemaire 1991, 43 mit dem Hinweis auf korrespondierende Zeilenlängen in bekannten aramäischen Papyri.

24 Vgl. dazu des Weiteren die Argumente bei van der Kooij 1991, 241f. und zur Anschauung die „schematic reconstruction“ des Raumes ebd. Fig. 1 (s. u. S. 37 Abb. 3); die graphische Abgrenzung von A und B ist darin noch nicht im Blick.

25 Zusätzlich zu den ornamental-ikonischen Elementen, die vermutlich nicht über die ganze Kolumnenbreite gingen, könnte dafür ein durchgehender Strich gedient haben; vgl. die kräftige schwarze Linie auf Fragment xiii(e).

26 Bei ihrer Rekonstruktion hatte im Übrigen die Orientierung an den Informationen der Edition zu den „combinations“ den Vorrang. Dementsprechend umfasst sie alle Fragmentgruppen, die in

Kombination A reicht der Rubrum-Text der ersten Zeile von deren Anfang exakt *bis* zur Mitte; in der zweiten Zeile *beginnt* das Rubrum in der Mitte und reicht bis zum Zeilenende. Des Weiteren scheint das Schriftbild der Kombination daraufhin angelegt zu sein, relativ genau ein Quadrat darzustellen. Mit dieser gewiss absichtsvollen ästhetischen Präsentation thematisiert der schriftliche Text gleichsam sich selbst in seiner visuell-medialen Gestalt.

2.1.2 Textsorte(n) und Diachronie

Die Kombination gliedert sich inhaltlich und ‚formal‘ in zwei Hauptteile, die in ihrer Textsorte und ihrem Gestus unterschiedlicher kaum sein könnten: Sie beginnt nach der rot geschriebenen Überschrift (V. 1), die das Ganze als „Schrift (*spr*) von Bil'am, Sohn des Be'or“ ausweist, mit einer Erzählung um diesen Seher. Diese reicht bis V. 9, bei dem sie gleichsam ohne „Gestaltschließung“ anhält. Mit V. 10 setzt stattdessen, formal nicht abgehoben, die Schilderung einer „verkehrten Welt“ ein, die am Ende den mehr als 1,5-fachen Umfang der Narration einnimmt. Die Erzählung von Bil'am zeigt ihn sogleich in seiner besonderen Funktion als Mittler zwischen Götter- und Menschenwelt: Des Nachts kommen Götterboten [in einer Vision] im Auftrag des Gottes El²⁷ zu ihm und tragen ihm auf, das, was er in einer (vorausgegangenen) Schauung über das bevorstehende Handeln der Götter erfahren hatte, kundzutun. Diese warnend drängende Götterrede – im Text durch Rubrum hervorgehoben – mit der Aufforderung, eine Schauung mitzuteilen, welche die Leser/Hörer noch gar nicht kennen, erzeugt eine spannungsvolle Leerstelle, die durch Bil'ams Reaktion am nächsten Morgen, sein Weinen und Fasten, nur noch verstärkt wird. Bil'ams Verwandtschaft/Volk, die daraufhin zu ihm kommen und nach dem Grund für sein Verhalten fragen, werden insofern als Platzhalter der Rezipienten in Szene gesetzt. Auf dieser irdischen Bühne erzählt Bil'am, was sich auf der von ihm geschauten himmlischen Bühne abgespielt hat: die Versammlung der *šaddayin*, der hohen/großen²⁸ Götter. Sie sind zu einem schicksalsträchtigen Beschluss zusammen gekommen, in dem sie die Sonnengöttin aufforderten, Dürre, Finsternis und Schrecken über die Erde zu bringen – wenn auch nicht für immer! Dieser Beschluss der Götter war der Grund für Bil'ams Weinen und Fasten gewesen. Darauf hatten sich wohl auch die Götterboten in ihrer Botschaft für Bil'am bezogen: Er sollte die Menschen warnen! Welche Folgen hatte diese Warnung? Davon wird nach den erhaltenen Fragmenten nichts mehr erzählt. Stattdessen folgt eine breite Schilderung der ‚Adynata‘ einer chaotischen Welt, in der insbesondere die *sozialen* Verhältnisse bei Tieren und Menschen auf den Kopf gestellt erscheinen.

der Editio princeps aufgrund äußerer Merkmale ausdrücklich dem ersten Text zugeordnet wurden. Die besonderen Proportionen von Text A kamen erst nachträglich in den Blick.

27 Der Göttervater und Schöpfergott (?) El erweist sich hier ähnlich den Menschen zugeneigt wie der Gott Ea/Enki in den mesopotamischen Flutüberlieferungen.

28 Zu dieser (tentativen) Deutung der Bezeichnung *šdyn* s. u. S. 44 FN 97 zu V. 7b.

Den Anfang machen in gleichmäßig gebauten Kola 4+1 Paare von Vogelarten, wobei die schwächeren die stärkeren provozieren bzw. angreifen (V. 10ab, 11ab, 12a). Die folgenden beiden Kola (V. 12bc) leiten mit einer weiteren Steigerung der Absonderlichkeiten über zur Welt der Landtiere, bei denen die Ordnungsgrenzen zwischen Haus- und Wildtieren ebenso aufgehoben erscheinen wie die zwischen Tier und Mensch (V. 13–15). Das Monokolon von der Erziehung (*mwsr*) von Hyänen durch Schakalwelpen in V. 15 bildet hierin gleichsam eine Fermate. Daran schließen sich drei Bikola (V. 16–18) an mit drastischen Beispielen für den *mundus inversus* unter den Menschen, die in eine Art Sinnspruch bzw. in eine direkte Anrede an die Leser (V. 19ab) münden.²⁹ Die weiteren, nur noch phasenweise lesbaren Zeilen handeln von teilweise katastrophischen Notlagen (V. 20–24). Darauf folgen wieder Verse zur Aufhebung der Rangordnung in der Tierwelt, nun unter den Landtieren. In den letzten beiden Zeilen sind kaum mehr einzelne Wörter zu identifizieren; nichts deutet aber auf eine Wiederaufnahme der erzählten Szenerie von V. 1–9 hin.

Die Relation dieser gleichsam ‚ausufernden‘ diskursiven Weiterführung ab V. 10 zur vorausgehenden Bil’am-Erzählung wird – abgesehen von dem einleitenden „Denn“ bzw. „Ja!/Fürwahr!“ nicht expliziert. Indizien wie das Fehlen einer narrativen Rede-einleitung und die alles in allem perfektivische Darstellung des *mundus inversus* legen aber deren Deutung als ‚Rede‘ des Autors nahe, der sich mit diesen Ausführungen an die Leser richtet.³⁰ In diesem Falle ist die Darstellung der chaotischen Verhältnisse als Begründung für das zuvor erzählte Tun der Götter zu lesen, doch eben nicht auf der Ebene der Erzählhandlung, sondern als deren erläuternde Kommentierung für die Leser. Gleichwohl bleiben im Gesamtzusammenhang Inkohärenzen bestehen.³¹ Nimmt man den harten Wechsel in der Textsorte ab V. 10ff. hinzu, ebenso den Umstand, dass die einleitende Bil’am-Episode am Ende des umfangreichen Diskurses vergessen erscheint, so spricht in diachroner Perspektive viel für einen Kompositext. Mit anderen Worten, man wird davon ausgehen dürfen, dass eine (zumindest mit ihrem Plot) tradierte Erzählung über den Götterseher Bil’am bar Be’or mit einer diskursiv-weisheitlichen Schilderung eines *mundus inversus* fortgeschrieben wurde, wobei der ursprüngliche Schluss der Erzählung wegfiel.

Dieser recht profilierte diachrone Befund einer „Fortschreibung“ von älterem Material bildet das klarste Indiz dafür, dass wir es hier mit sogenannter „Traditionsliteratur“³² zu tun haben, wie sie uns nicht zuletzt in der hebräischen Bibel begegnet. Damit versteht sich des Weiteren von selbst, dass die DAPT insgesamt nicht als singuläre Größen zu sehen sind, sondern lediglich Repräsentanten eines umfassenderen Literaturbetriebs darstellen. Letzteres steht freilich noch aus

²⁹ Vgl. die Deutungsoptionen unten auf S. 45 FN 101 zu V. 19.

³⁰ Für eine Diskussion alternativer Optionen vgl. Blum 2008a, 92–94.

³¹ Beispielsweise fehlt in der Erzählung von Bil’am jeder auch indirekte Hinweis auf das Bestehen chaotischer Verhältnisse; vgl. im Einzelnen Blum 2008b, 595f.

³² In Abgrenzung zu einer ‚Autorenliteratur‘, wie sie insbesondere aus dem griechisch-römischen Bereich bekannt ist.

weiteren Gründen außer Frage. Dazu gehören sowohl die Spannung zwischen dem formalen und inhaltlichen Gestaltungsniveau der Texte und dem peripheren Fundort als auch der textkritische Befund in Text A Zeile 1 mit der nachträglichen Korrektur einer *aberratio oculi*, die auf die Benutzung einer schriftlichen Vorlage schließen lässt.³³

Das markante Design von DAPT A mit seiner Visualisierung textlicher Geschlossenheit leitet schließlich dazu an, unbeschadet der skizzierten Inhomogenität des Komposittextes nach seiner intendierten Gesamtausrichtung zu fragen. Trotz der starken Wirkung der anfänglichen Erzählung führt diese Frage nicht auf eine prophetische Gattung,³⁴ sondern im weiteren Sinne auf eine weisheitliche Pragmatik des Ganzen. So weist die anschließende Darstellung der verkehrten Welt, die am Ende auch quantitativ dominiert, eine deutliche Affinität zu weisheitlichen Anliegen auf.³⁵ Den Ausschlag gibt jedoch die Titulierung des Ganzen in V. 1 als „Die Lehren der Schrift von Bil'am bar Be'or, dem Götterseher“. Mit der Voranstellung von „die Lehren/Unterweisungen/Warnungen von ...“³⁶ passt dieser Titel weder zur Prophetenerzählung noch zur Schilderung des *mundus inversus* jeweils für sich genommen, sehr wohl aber zur vorliegenden Verbindung beider,³⁷ wird darin doch die beschlossene Katastrophe mit dem alle Ordnungen verkehrenden Verhalten von Mensch und Tier begründet.³⁸ Textpragmatisch impliziert dieser Skopus für den Leser den Appell, derartige Störungen der sozialen Ordnung, die schließlich in eine chaotische Welt münden können, zu meiden und die guten Verhältnisse zu pflegen. Wird der Gesamttext also in diesem Sinne paränetisch rezipiert, bedarf er für seine Wirkintention auch nicht mehr notwendig einer Rückkehr zur Bil'am-Narration im Anschluss an die diskursiven Ausführungen.

33 S. u. S. 44 FN 93 zu A 2a. Da unbeschadet dieses Schreibfehlers die Gestaltungssymmetrie in Z. 1f. erreicht wurde, muss man davon ausgehen, dass der Schreiber es verstand, *ad hoc* einen Ausgleich im Textbestand vorzunehmen.

34 Die von M. Weippert vorgeschlagene Bestimmung als „prophetisches Apophthegma“ (Weippert 1991, 164, 177 [= 1997, 174, 186]), dürfte dagegen schon A 1*–9 kaum treffen, da hier kein (auch für sich verständliches) Logion des Propheten/Sehers die Pointe bildet, wie es nach der üblichen Gattungsdefinition zu erwarten wäre. Auch hat die Erzählung dafür zu viel Eigengewicht (vgl. nur die Gottesrede in V. 3). Ganz und gar verschieben sich die Gewichte sodann mit V. 10ff. und mit der Überschrift.

35 Vgl. dazu unten S. 37 FN 67.

36 Die Kompletierung der Überschrift durch *ysry* (Fragment iii[f]+[b] mit roter Tinte) geht auf Puëch 1987 und Levine 2000 zurück. Im jüngeren Aramäisch (CAL 2014 s. v.) und Hebräisch (Gesenius 2013, 471) bedeutet *yissūr* in erster Linie „Züchtigung, Leiden“. Dem liegt jedoch eine semantische Verschiebung innerhalb der gleichen Bedeutungsbreite zugrunde (von „Unterweisung, Lehre“ bis „Züchtigung“) wie bei dem althebräischen *mūsār*; vgl. dazu Branson 1982, 688–697.

37 Darüber hinaus liegt auch die Vermutung nahe, dass *ysry* dem ansonsten vollständigen Titel erst im Zuge der oben diskutierten Fortschreibung vorangestellt wurde.

38 Bezeichnenderweise wird das Unheil durch die Sonnengottheit herbeigeführt, die im Alten Orient traditionell das Unrecht aufdeckt und ahndet.

2.1.3 Der aramäische Bil'am-Text und das Alte Testament

Die spektakulärste Beziehung zur hebräischen Bibel besteht in der ‚Identität‘ der Hauptgestalt des Bil'am, Sohn des Be'or, mit einer im Pentateuch belegten Prophetengestalt (Nu 22–24 etc.). Darüber hinaus betreffen die Übereinstimmungen die Verbindung Bil'ams einerseits mit Aram (Num 23,7 [Dtn 23,5]) und – in anderer Weise – mit dem Ostjordanland (Num 22–24 bzw. der Standort der Inschrift) sowie seine Charakterisierung als „Götterseher“ bzw. als „der die Vision Schaddajs schaut“ (Num 24,4 par. 16). Andere in Anschlag gebrachte Parallelen³⁹ dürften dagegen gängiger Idiomatik geschuldet sein.

Hinsichtlich der substanzielleren Bezüge ist mit unterschiedlichen Möglichkeiten zu rechnen. So könnte man mutmaßen, dass der Seher Bil'am b. Be'or bei Aramäern wie (Nord-)Israeliten als Gestalt der Tradition bekannt war und dass sein *spr* auch aus diesem Grund an der Wand in Sukkot angeschrieben wurde. Möglicherweise gehört aber auch die israelitische Bil'amperikope zu den Nachwirkungen der damaszenischen Akkulturierungsbestrebungen in Gilead (siehe dazu unten Abschnitt 3). Mit Letzterem wäre jedenfalls dann zu rechnen, wenn die Rede vom „Hören“ der „Worte Gottes ('el)“ und vom „Schauen der Vision des Erhabenen (*šadday*)“ in den parallelen Kola von Num 24,4 (vgl. 24,16) ein spätes (und transformiertes) Echo der Erzählung von Els nächtlicher Botschaft an Bil'am (A 2f.) und danach der Vision der *šdyn*-Versammlung (A 7–9) darstellen sollte.⁴⁰

Weniger sensationell, aber möglicherweise von größerer Bedeutung sind Vergleichsmöglichkeiten anderer Art. Dazu gehört das Phänomen einer Unheilspromphetie, noch dazu ohne einen Bezug auf einen Herrscher, die hier erstmals im außerisraelitischen Kontext begegnet, und dies Generationen vor dem ältesten israelitischen Schriftpropheten (Amos).⁴¹

Weitere Aspekte der Signifikanz der DAPT beruhen auf dem literarischen Charakter dieser Texte und mögen von daher trivial erscheinen. Sie sind es jedoch eben deshalb nicht, weil DAPT A und B, wie eingangs notiert, bislang die einzigen umfangreichen Vergleichstexte zur hebräischen Bibel im levantinischen Kontext des 1. Jahrtausends v. Chr. darstellen, die im engeren Sinne als „literarisch“ zu qualifizieren sind. So belegen sie übereinzelsprachliche idiomatische Wendungen/Phrasen,⁴² die in diesem Sprachraum z. T. über Jahrhunderte in Gebrauch waren, eine Möglichkeit, die in exegetischen Hypothesenbildungen methodisch nicht sel-

³⁹ Vgl. Num 22,9a.20 mit A 2a oder Num 22,13aα.21aα mit A 4a und dazu Müller 1978, 57f.; Weinfeld 1981/82, 141f.

⁴⁰ Nach Delcor 1989, 39 kannte der Autor der Bil'amorakel in Numeri „sans doute des traditions semblables à celles de l'inscription de Deir 'Alla“. Der biblische Tradent habe diese freilich bewusst entmythisiert, indem er die Mehrzahl der *šaddayim* durch den einen *šadday* ersetze.

⁴¹ Dazu eingehender Blum 2008a; siehe auch die rasche Replik in Kratz 2008, 118–120 (= 2011, 94–96), die freilich wichtige Anstöße nicht aufnimmt.

⁴² Neben den Phrasen, auf die oben in FN 39 referiert wird, gehören dazu die seit Längerem gesehenen Parallelen zu A 7c in Ps 46,9; 66,5, die Metaphorik in B 5(a) und Hi 8,16 oder die idiomatische Übereinstimmung von B 17(a) mit Jes 29,11 im Qere sowie V. 12.

ten ausgeblendet bleibt.⁴³ Auch bietet Kombination A ein gewichtiges außerbibli-
sches Beispiel für eine gesteigerte Prosa,⁴⁴ mitunter als „narrative poetry“ (Wol-
ters) oder als „Kunstprosa“ (H. Weippert) bezeichnet, wie sie gerade auch im Alten
Testament verbreitet ist,⁴⁵ dort allerdings nicht immer erkannt und dann zum Ge-
genstand redaktionsgeschichtlicher Scheidungen wird.

2.2 Kombination B: Ein weisheitlicher Dialog über Vergänglichkeit und Verantwortung

2.2.1 Zum Layout des rekonstruierten Textes

Die zweite Kombination (Abb. 2), die erheblich umfangreicher war als Text A, ist
bedauerlicherweise nur noch zu einem kleinen Teil lesbar. Auch hier hat der
Schreiber vermutlich eine symmetrische Gestaltung angestrebt: Der Rubrumtext in
Z. 17 scheint bis zur Zeilenmitte gereicht zu haben und mochte auch vertikal die
Mitte des Textes repräsentiert haben.⁴⁶ Jedenfalls war der linke Rand der Kolumne
durch einen senkrechten roten Strich (Fragmente xii[a]; viii[a]–[c]) markiert, even-
tuell in direkter Weiterführung des Rahmens von Text A.

Die physische Rekonstruktion von Kombination B ist seit der Erstpublikation
mit der Anordnung der großen Fragmente ii(a)–(g) in der Hauptsubstanz gesichert.
Auch die spätere Positionierung von x(a)–(d), ix(a) und xii(a) zwischen ii(b), (d)
und (e) konnte sich auf Angaben der Erstherausgeber zur Fundsituation stützen.⁴⁷

2.2.2 Gattung und Thematik

Die Schwierigkeiten bei der Lesung des Textes beruhen nicht allein auf dem proble-
matischen Erhaltungszustand, sondern auch auf der Ambiguität einzelner Formu-
lierungen. Entsprechend disparat sind die sachlichen Deutungen, die im Anschluss
an die Erstedition vorgeschlagen wurden.⁴⁸ Den entscheidenden Schlüssel für ein
angemessenes Gesamtverständnis bilden meines Erachtens die wiederholt auszu-
machenden Rede-Elemente, zum einen in diversen Fragen, die in den Zeilen 5(a),

⁴³ Vgl. das Beispiel in Blum 2008a, 106 FN 130.

⁴⁴ Zu nennen sind hier die Tendenz zu kolometrischen Strukturen und Wiederholungen sowie die
Bildung von Chiasmen und Inklusionen. Sie finden sich besonders in dem diskursiven Teil ab Z. 7
Ende und in den direkten Reden, aber auch in der Darstellung des Erzählers; vgl. dazu bes. Wolters
1991 sowie unten die Anmerkungen zur Übersetzung.

⁴⁵ Vgl. bspw. die Beiträge in de Moor/Watson 1993 und zuletzt Blum 2012.

⁴⁶ Dafür wäre am Anfang ein Ausfall von fünf Zeilen anzunehmen.

⁴⁷ Für die Einzelfragen wie für die Gesamtdeutung ist auf Blum 2008c zu verweisen. Kleinere, aber
wichtige Korrekturen der Rekonstruktion im Bereich von Fragment ix(a) sind sodann in Blum 2015,
470 notiert.

⁴⁸ Blum 2008c, 40.

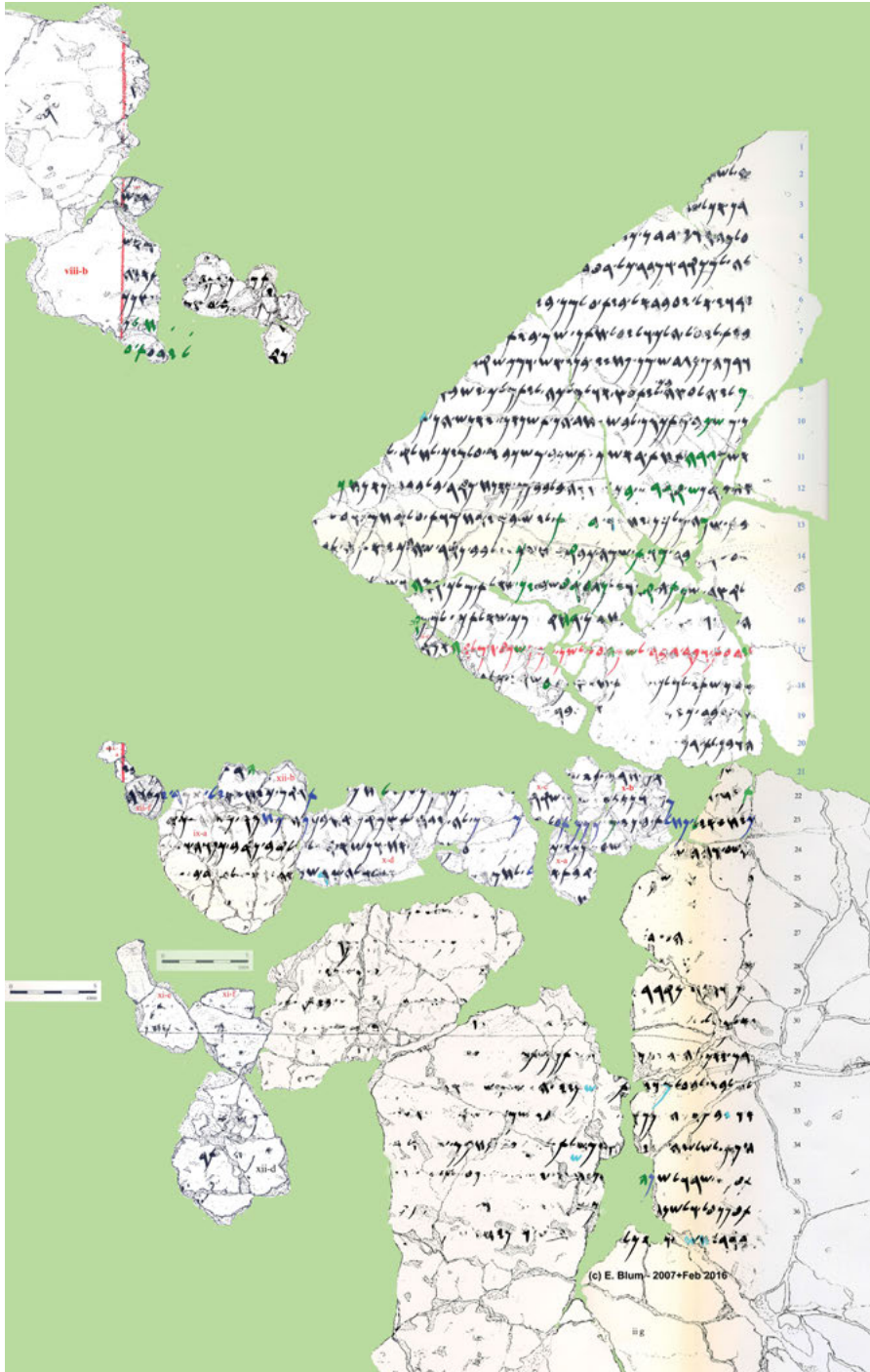


Abb. 2: Kombination B, © E. Blum.

9, 12(b), 13(d) begegnen, wobei die erste offenbar in Z. 16(cd) wieder aufgenommen wird, zum anderen in wiederholten Anreden in der 2. Person Singular (Z. 9, 10[a], 11[b], 15[c], 16[c]; 17). Grundlegende Bedeutung kommt dabei erwartungsgemäß den als Rubrum geschriebenen Sätzen in Z. 17 zu. Nach einer gegenüber der Editio princeps maßgeblich korrigierten Lesung⁴⁹ werden hier einem textinternen Gesprächspartner – vermutlich einem Meisterschüler – seine besonderen Kompetenzen in der Schreibkunst und deren Unterricht⁵⁰ sowie seine Aufgaben im öffentlichen Leben vor Augen gehalten. In Verbindung mit Aussagen wie in Z. 9 oder 16(c) drängt sich von daher das Verständnis des Textes als eines Dialogs zwischen einem Meister und seinem Schüler⁵¹ auf.

Die Rubrum-Halbzeile bildet zugleich die Achse einer *inhaltlichen* Zweigliederung des Gesamttextes: In den anschließend noch lesbaren Fragmenten begegnen vorwiegend sozialetische Themen, zumeist konkretisiert an negativen Verhaltensweisen (Z. 22–24); diese Thematik wird im zweiten Teil des Rubrums eingeführt („Dir obliegt Rechtsprechung ...“). Demgegenüber ist der vorausgehende erste Hauptteil ganz von der Sinnfrage angesichts der Vergänglichkeit des Menschen bestimmt. Vermutlich ist es der Lehrer, der mit dieser Frage in Z. 5(a) und 16(c/d) konfrontiert wird. Auch wenn die Gedankengänge nur ansatzweise zu erkennen sind, scheint eine seiner Argumentationen auf die nachhaltige, sorglose Ruhe der Verstorbenen, auf ihren andauernden „Schlaf“ zu zielen (Z. 11f., 14f.). Demgegenüber wird ein ganz anderer Impuls mit Z. 17 gesetzt: Die als Rubrum hervorgehobene Reihe rhetorischer Fragen und Appelle lenkt den Blick des Fragenden von der Welt der Toten weg hin auf seine eigene Lebensgestaltung, auf seine besonderen Kompetenzen als Schriftkundiger und auf seine forensische Verantwortung in der Gesellschaft. Insofern führen auch die anschließenden Konkretionen eines lebensfördernden bzw. -schädlichen Handelns die lebensweisheitliche Grundthematik sachgemäß weiter. Im Schlussteil scheint sodann ein geradezu enkomastischer Ton angeschlagen zu sein. Die Metaphorik lässt vermuten, dass hier das heilvolle Wirken eines Lehrers gepriesen wird (Z. 35f.).⁵²

Im Kontext des Alten Orients gehört unser Text in jeder Hinsicht zu der Literatur, die gewöhnlich dem Bereich der „Weisheit/*hōkmā*“ zugeordnet wird. Darauf verweisen die semantisch-pragmatischen Aspekte von Sinnreflexion, Erziehung/Bildung, Wirklichkeitserschließung („Ratgeber“) und ethische Orientierung ebenso wie konstitutive Merkmale der Textsorte (dialogisch-diskursiv, paränetisch).

⁴⁹ Dazu Blum 2008c, 47f.

⁵⁰ Der Bezug auf die Lehrtätigkeit lässt an einen fortgeschrittenen Schüler denken, einen Famulus, wie er als sogenannter „großer Bruder“ in der altesopotamischen Schule neben dem Meister begegnet.

⁵¹ Nicht ausgeschlossen werden kann auch ein Gespräch ‚auf Augenhöhe‘, das heißt zwischen zwei Lehrern bzw. zwei Meisterschülern (in letzterem Falle wäre Z. 9 wohl futurisch aufzufassen).

⁵² Vgl. dazu Dtn 32,2 (bezogen auf das lehrhafte Lied).

Gleichwohl gibt es in den vielfältigen und umfangreichen Korpora altorientalischer, ägyptischer und biblischer Weisheitstexte nicht viele spezifische Vergleichstexte. Immerhin kann man für die Fokussierung auf das Thema der Vergänglichkeit auf die Keilschrifttafel mit den „Counsels of a Pessimist“⁵³ verweisen. Noch interessanter erscheint jedoch ein anderes keilschriftlich tradiertes Werk, das als „Der Dialog zwischen Šūpê-amēli und seinem Vater“ bzw. „The Wisdom of Šūpê-amēli“ oder nach seinem Anfang als „šimâ milka“ („Höre den Rat“) bekannt geworden ist.⁵⁴ Es ist in zwei akkadischen Versionen aus Emar und Ugarit und einer hethitischen aus Boğazköy belegt (durchweg spätes 2. Jahrtausend v. Chr.). In dem größeren Teil der Schrift formuliert der Vater/Lehrer konventionelle Sentenzen und Unterweisungen. Dann repliziert der Sohn jedoch recht unvermittelt mit der Frage, was der Vater von all seinem Reichtum im Tod behalte, und er schließt mit einem Blick auf das Schattenreich der Toten. V. A. Hurowitz interpretiert dies als eine für Mesopotamien einzigartige Infragestellung der traditionellen Weisheitslehre: „It turns out, then, that death renders worthless all human accomplishment, great as it may be.“⁵⁵ Parallelen dazu fänden sich erst in der skeptischen Weisheit des Kohelet und in Psalm 49. Vergleicht man damit den Dialog von DAPT B, so fällt auf, dass hier das Vergänglichkeitsthema auf der einen Seite in großer Breite den ersten Hauptteil des Werks dominiert. Soweit man erkennen kann, wird aber auf der anderen Seite diese Thematik nicht als Infragestellung der weisheitlichen Wirklichkeitsdeutung eingeführt, sondern eher als eine Sinnfrage, an der sich die Antwortfähigkeit der Weisheit zu erweisen hat. Auf deren Demonstration erscheint denn auch die Schrift als ganze angelegt.

Unbeschadet der eminenten Schwierigkeiten bei der textlichen Rekonstruktion ist jedenfalls festzuhalten, dass sich in dem weisheitlichen Gespräch von DAPT B eine intellektuelle und politische Schreiberelite selbstbewusst spiegelt, die sich offenbar auch an schwierige Sinnfragen heranwagte. Zugleich liegt auf der Hand, dass eine derart komplexe Diskursliteratur die Pflege einer anspruchsvollen Schreiberausbildung und -bildung in Aram-Damaskus, und dies über mehrere Generationen, zur Voraussetzung hatte.

⁵³ Lambert 1960, 107–109; vgl. Blum 2008c, 49.

⁵⁴ Für eine erste Edition der Textzeugen siehe Dietrich 1991, 33–68 (mit Übersetzung und knapper Kommentierung) und Dietrich 1993, 53–62 sowie Kämmerer 1998. Vergleichend-traditionsgeschichtliche Untersuchungen im altorientalischen (und biblischen) Kontext sind Hurowitz 2007 und Salla-berger 2010 zu verdanken, bei Letzterem mit korrigierten Lesungen und mit der Klärung, dass *Šūpê-amēli* der Name des Vaters ist. Die umfassendste Neubearbeitung mit substanziellen Korrekturen (gestützt auf rezente Fragmente aus Ugarit) sowie mit hilfreichen Erläuterungen hat schließlich Cohen 2013, 81–128 vorgelegt.

⁵⁵ Hurowitz 2007, 43.

3 Funktion und institutioneller Rahmen der Wandinschriften

3.1 Kultischer oder politisch-regaler Kontext?

Die Existenz derart aufwendiger aramäischer Inschriften auf dem kleinen eisenzeitlichen Tell Deir 'Alla gibt nicht wenige Fragen auf. Neben der Klärung der Sprache betreffen diese vor allem die Funktion und Bedeutung solcher Texte an diesem Ort.

Vom Ausgräber H. J. Franken wurde die Anlage als „cult site“ bzw. „sanctuary“ bestimmt,⁵⁶ eine Annahme, die in diversen Modifikationen die Forschung lange dominierte.⁵⁷ Sie stützte sich vor allem auf die Existenz eines spätbronzezeitlichen Tempels (zerstört Anfang 12. Jahrhundert v. Chr.) und auf den religiösen Charakter des Bil'am-Textes. Dabei hatte Franken schon 1976 eingeräumt: „This interpretation is not warranted by archaeological evidence [...]“⁵⁸ Tatsächlich zeigen weder architektonische Strukturen noch die Ausstattung der Räume (Raum EE335 mit den Inschriften war völlig leer)⁵⁹ noch die Inschriften ein Heiligtum oder eine sonstige institutionell-religiöse Funktion des Gebäudes an.⁶⁰

Ebenso deutlich ausgeschlossen werden kann eine politische Abzweckung im Sinne einer Selbstdarstellung bzw. Repräsentation politischer Macht- und Geltungsansprüche, insbesondere des Königs, wie sie für die Inschriften auf Orthostaten der nordsyrischen Könige von Guzan, Sam'al, Hamat, Karatepe oder der südlevantinischen Herrscher Hasael von Damaskus (am Stadttor von Tel Dan) bzw. auf der Stele Mescha's, König von Moab, vorzusetzen ist, oder auch im Sinne einer öffentlichen ‚Dokumentation‘ zwischenstaatlicher Verträge (Sfire-Stelen). König, Priester oder andere Würdenträger werden in den DAPT gelegentlich erwähnt, stehen jedoch thematisch an keiner Stelle im Fokus. In dem fehlenden Bezug zum königlichen Herrschaftssystem sind noch die Siloah-Inschrift in Jerusalem und die

⁵⁶ Franken 1976, 8 und 13.

⁵⁷ Vgl. noch Franken 1991 mit der Behauptung „that Deir 'Alla is best explained as having been – probably right through its long history – a sanctuary connected with trade“ (a. a. O. 10). In demselben Tagungsband formulieren dagegen Ibrahim/van der Kooij 1991, 23: „The evidence from the room of the plaster text does not indicate a cultic centre of the settlement, but allows for the reconstruction of another kind of religious centre, not yet archaeologically known.“ Dazu auch van der Kooij 1993, 341: „Although the plaster inscription, and perhaps the stone, suggest a religious context, the building remains show no indications of cultic use.“

⁵⁸ Franken 1976, 13.

⁵⁹ Vgl. die eingehende Kritik bei Wenning/Zenger 1991.

⁶⁰ Dies gilt auch für den Vorschlag von Wenning/Zenger 1991, 192f., in dem Inschriftenraum „das ‚Versammlungslokal‘ einer örtlichen Prophetengemeinschaft zu sehen“ nach Art der „Prophetengruppen, die hinter 1Sam 19,18–24 stehen“ bzw. entsprechend den „Prophetenjüngern“ um Elischa. Dergleichen hatte zwar davor bereits A. Lemaire vorgeschlagen (siehe die folgende FN), es ist jedoch schon aufgrund der beiden DAPT-Texte (nach Inhalt und Genre) auszuschließen.

oben erwähnte phönizische Wandinschrift aus Kuntillet 'Ağrūd vergleichbar. Die Frage drängt sich auf, ob die ausgeprägte Prädominanz königlicher Autoren in erhaltenen öffentlichen nordwestsemitischen Inschriften in gewissem Maße eine ‚optische‘ Täuschung darstellen könnte, wiederum bedingt durch das vorrangig verwendete regale Medium (Stein).

3.2 ‚Schule‘ als institutioneller Kontext

Im Rückblick kann es erstaunen, dass die von André Lemaire recht früh vorgetragene Erklärung des Raumes auf Tell Deir 'Alla als „eine Art ‚Schule‘“⁶¹ kaum Gefolgschaft gefunden hat.⁶² Dabei deutet der Gesamtbefund geradezu zwingend in diese Richtung, insbesondere unter Einbeziehung der inzwischen weitergeführten bzw. korrigierten Textrekonstruktionen:

- a) *Die Funktionalität des Raumes*: Die Texte waren nach der überzeugenden Rekonstruktion van der Kooijs (Abb. 3)⁶³ in einer Kolumne an der schmalen Westwand des Raums (3,0 × 4,3 m) angebracht; die Kolumne begann auf einer Höhe von wenigstens 1,5 m und endete ca. 50 cm über dem Fußboden. Links davon war der Verputz zudem für eine weitere (nicht ausgeführte) Kolumne vorbereitet, wie aus der noch erkennbaren Weiterführung des oberen roten Rahmens von Kombination A nach links zu erkennen ist (s. o. S. 25 Abb. 1) sowie aus weiteren Putz-Fragmenten, die nicht nur einen entsprechenden waagrechten Strich in roter Tinte (darüber eine „Sphinx“-Zeichnung) aufweisen,⁶⁴ sondern auch zusammen mit dem Anfang von Kombination A aufgefunden wurden.⁶⁵ Vor der langen südlichen und der schmalen östlichen Wand verlief nach den Ausgräbern eine Bank.⁶⁶ Mit anderen Worten, die Konstellation deutet daraufhin, dass die verputzte Wand als eine Art Tafel diene. Sollten angeschriebene Texte durch andere ersetzt werden, war im Übrigen mit Tünche leicht *tabula rasa* hergestellt.
- b) *Der Charakter der Texte*: Signifikant sind die Vielfalt und die insgesamt weisheitliche Prägung der Texte. Hinsichtlich der Genres stehen eine Narration (A, Zeilen 1–7), eine auflistende Darstellung (A, Zeilen 8–18) und ein diskursiver Dialog (B) nebeneinander. Inhaltlich mündet die Prophetenerzählung mit der

⁶¹ Lemaire 1991, 54, wenn auch zunächst mit dem Gedanken an „une sorte d'école ‚prophétique‘“ unter Verweis auf 2Kön 6,1f. (Lemaire 1985, 322).

⁶² Eine Ausnahme bildet die Anknüpfung an Lemaire in dem grundlegenden Werk von Carr 2005, 161. Ansonsten mag die Überlegung aufgrund der allzu großzügigen Identifikation von Schulen in Lemaire 1981 zurückhaltend aufgenommen worden sein; vgl. die eingehende Kritik in Haran 1988.

⁶³ Van der Kooij 1991, 241 Fig. 1.

⁶⁴ Hoftijzer/van der Kooij 1976, Plate 15; van der Kooij 1991, 243 Fig. 2.

⁶⁵ Van der Kooij 1991, 240–244.

⁶⁶ Für eine abweichende Deutung vgl. Wenning/Zenger 1991, 190.

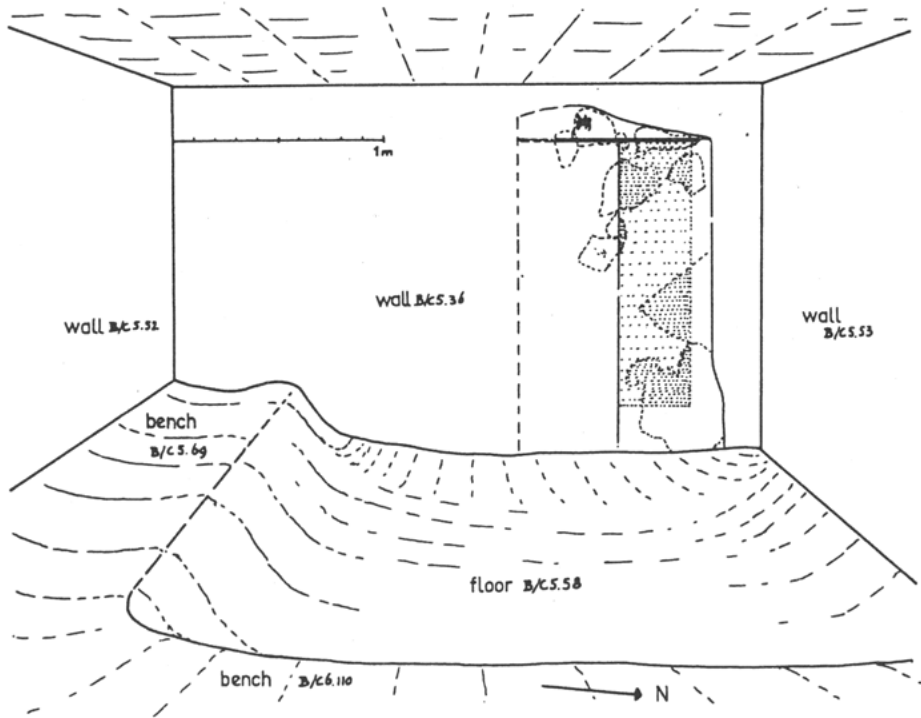


Abb. 3: Raum EE335 in Tell Deir 'Alla, © G. van der Kooij.

Schilderung des Götterrates in die Thematik des *mundus inversus*, die hier auch im Einzelnen mit weisheitlichen Elementen ausgeführt ist.⁶⁷ Das (mutmaßliche) Lehrer-Schüler-Gespräch wiederum formuliert klassisch weisheitliche Reflexionen über elementare Sinnfragen und eine gelingende Lebensführung. Was diese verschiedenartigen Texte verbindet, ist eine *didaktisch*-paränetische Ausrichtung, die zudem sogleich in der Überschrift von Text A angezeigt wird.⁶⁸ Damit ist denn auch die (komplexe) Pragmatik angezeigt, aus der heraus die Zusammenstellung als ganze schlüssig gedeutet werden kann.

Dem inhaltlichen Profil der Texte korrespondiert formal ihre anspruchsvolle sprachlich-stilistische Gestaltung. Deren Komplexität zeigt darüber hinaus deutlich, dass sie literarisch konzipiert wurden. Ohne das Medium der Schrift wäre etwa die narrative Poetizität in Text A kaum möglich. Diese literarische Gestaltung findet sodann eine Entsprechung in dem aufwendigen Layout (mit

⁶⁷ Dazu gehören die Demonstration naturkundlicher Kenntnisse (V. 10ff.), die Identifikation mit dem Weisen (V. 16b) und mit der sozialen Elite (V. 16–18) oder die Motive von Belehrung (*mwsr*) und Planen (*hšb*) in V. 15.19.

⁶⁸ S. o. S. 29.

Rahmenbildung, Rubra etc.), das vermutlich ägyptisch inspirierte Design-Konventionen literarischer Papyri abbildete. Sollte sich die oben skizzierte Mutmaßung⁶⁹ zu dem rot-weißen Band im unteren Rahmen von Text A als Aufnahme einer Hieroglyphenform für die geschnürte Papyrusrolle bestätigen, böte das Layout darüber hinaus eine klare *ikonische* Referenz auf Schreiberwesen und Schriftkultur.

Schließlich: Das Niveau und der „Bildungscharakter“ der Texte sowie der bei ihrer Wandanbringung getriebene Aufwand entheben über jeden Zweifel, dass hier nicht an eine elementare Schreibschule zu denken ist, sondern vielmehr an eine fortgeschrittene professionelle Schreiberausbildung („Meisterklasse“).

- c) *Die institutionelle Selbstreferenzialität von Text B*: Wie vor allem der weisheitliche Dialog zu erkennen gibt, ging diese Schreiberausbildung zugleich mit einem ‚gehobenen Bildungsanspruch‘ einher. Dabei spiegelt bereits die Gesprächskonstellation der textinternen Figuren die Bildungsinstitution ‚Schule‘. Darüber hinaus kommt, repräsentiert durch die Dialogpartner, geradezu der Stand professioneller Schreiber in den Blick: ihre Stellung im Umkreis des Königs (Z. 9: „Berät sich denn nicht mir dir oder holt sich nicht [bei dir] einen Ratschlag der Thronende?“) und ihre gesellschaftlichen Leitungsaufgaben bei der Rechtsprechung und im gewandten (politischen?) Auftreten (Z. 17c [Rubrum!]: „Dir obliegen Rechtsprechung und kunstvolle Rede!“). Werden den Studenten der Schreiberschule damit verlockende Perspektiven ihres Weges vor Augen gestellt, so spricht der Anfang des zentralen Rubrumverses (Z. 17ab) den einen Dialogpartner ausdrücklich auf seine Kompetenzen in der Schreibkunst⁷⁰ und im Unterricht⁷¹ an, wobei letzterer insbesondere auch im Auswendiglernen durch die Schüler bestand⁷²:

DAPT B, Z. 17 a) *Verstehst du dich nicht auf die Schreibkunst,*
 b) *(darauf) anzuleiten⁷³ den, der auswendig repetiert?*

⁶⁹ S. o. S. 26.

⁷⁰ Die genaue Entsprechung des aramäischen Ausdrucks *yd' spr* zu dem in Jes 29,11f. belegten althebräischen Idiom wurde überraschenderweise zumeist übersehen.

⁷¹ An die Möglichkeit, dass die Kombination mit dem Idealbild eines Lehrers abschloss (s. o. S. 33), sei ebenfalls erinnert.

⁷² Vgl. dazu die erhellende Erklärung des Ausdrucks „Schülerzunge“ in Jes 51,4 durch Weippert 1989, 111f.: „Um dies verstehen zu können, muß man die orientalische Unterrichtsmethode kennen, die uns bereits aus der Spätantike bekannt ist, die man aber auch heute noch in arabischen und orthodox-jüdischen Elementarschulen erleben kann: Der Stoff wird vom Lehrer vor-, vom Schüler nachgesprochen.“ Umfassend zur Bedeutung des Memorierens im altorientalisch-antiken Schulwesen orientiert Carr 2005.

⁷³ Die Ableitung des Ausdrucks von der aramäischen Wurzel *dbr* (anders noch Blum 2008c z. St.) findet sich auch bei Lipiński 1994, 155 (vgl. auch ders. 1998, 508), allerdings verbunden mit einer ansonsten deutlich anderen Lesung: „to call the scribe who leads away: ‚The curse is on the tongue for you, a judgement and a chastisement!‘“ (a. a. O., 143).

Könnte ein Text sich in seiner Pragmatik deutlicher für eine fortgeschrittene Schreiberausbildung anbieten als Kombination B in Tell Deir 'Alla?

- d) *External evidence: eine Griechischschule aus römischer Zeit:* In Amheida, dem antiken Trimithis, einer Stadt in der ägyptischen Oase Dakhla, legten Grabungen der Columbia University, New York, in den Jahren 2004–2007 einen Gebäudekomplex frei, in dem erstmals antike Schulräume archäologisch nachgewiesen werden konnten.⁷⁴ Die Schule bestand in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. und umfasste drei ‚Klassenräume‘ (19 × 9,5 m). Der bestkonservierte Raum (6,8 × 2,6 m)⁷⁵ ist in einer Wandhöhe bis 2,20 m erhalten. In der Antike waren die Wände rundum weiß verputzt. Vor einer der (langen) Wände stand eine gemauerte Bank. Gegenüber an der Ostwand ist der Verputz über mehrere Meter größtenteils erhalten geblieben mit in roter Tinte geschriebenen Schultexten, angeordnet in fünf Kolumnen (zusammen 3,2 m breit, maximal 0,9 m hoch). Offenbar gab es in der abgelegenen Polis einen rhetorisch geschulten Lehrer, der in der Lage war, für seine fortgeschrittenen Schüler Epigramme in elegischen Distichen zu schreiben und darin deren Schulsituation appellativ aufzunehmen.⁷⁶ In einem der zuletzt freigelegten Räume (R19) fanden sich an der Westwand oberhalb der Bank zwei literarische Texte (ebenfalls in roter Tinte): Verse aus der Odyssee (IV 221–223) und ein Prosatext, mutmaßlich die Bearbeitung einer Erzählung, die aus Plutarch bekannt ist.

While the *dipinto* in room 15 seems to refer to the level of education taught by the rhetor, literary instruction went on in this room either at the hands of the same teacher or by someone else who taught at the level of the grammarian.⁷⁷

Alles in allem ist unübersehbar: mit der Nutzung verputzter Wände als ‚Tafeln‘ (und mit Wandbänken) weisen die Schulräume in Trimithis exakt die gleiche elementare Funktionalität auf wie der Raum in Tell Deir 'Alla.

74 Cribiore u. a. 2008; Davoli/Cribiore 2010. Den Hinweis auf die Amheida-Grabungen verdanke ich Herrn Florian Lippke (Tübingen/Fribourg).

75 Siehe Figs. 7 und 9 in Cribiore u. a. 2008, 174, 176.

76 Siehe Color Fig. 12 in Cribiore u. a. 2008, 181. In der ersten Kolumne heißt es beispielsweise (nach Cribiore a. a. O. 183):

ἀλλὰ θεὸς νεύσειεν ἐπὶ εὐχολῆισιν / ἐμεῖο [...] / π[αντ]ας μουσῶων ἔργα μελιχρὰ / μαθεῖν /
 συν πάση-σ Χαρίτεσσι καὶ Ἑρμῆι / Μαΐαδος υἱεῖ / ρητορικῆς σοφίης ἄκρον ἔλόντα[σ] / ὄλον. /
 παῖδες ἐμοὶ θαρσεῖτε. μέγας θεὸς / ὕμιν πᾶσσει / παντοίης ἀρετῆς κἄλὸν ἔχειν / στέφανον.
 ... doch möge Gott meinen Gebeten geneigt sein, dass ihr all die süßen Werke der Musen erlernt,
 indem ihr mit allen Grazien und mit Hermes, dem Sohn d. Maia, den Gipfel der rhetorischen
 Kunst ganz erobert.

Meine Knaben, seid guten Mutes! Der große Gott wird euch gewähren, den schönen Kranz mannigfacher Tugend zu tragen.

77 Cribiore (/Davoli) 2013, 7 (Hervorhebung im Original).

Die Funktion der Bänke und des Verputzes in den „Schulräumen“ sind dabei nicht unbedingt nach dem Muster neuzeitlicher Schulen zu denken. Waren die Ausgräberinnen in Trimithis zunächst schlicht davon ausgegangen, dass die „Bänke“ von den Schülern als Sitzplätze genutzt wurden,⁷⁸ so suggerieren inzwischen schon die Positionierungen der Inschriften ein vielfältigeres Bild: „As in room 15, the new rooms (R19 and 23) have a series of benches for students along the walls. The students of R15 could sit on the benches to view the epigrams or stand on them to be able to write on the whitewashed wall behind those. In the same way, students in room 19 had to stand up on the benches there to write on the part of the wall that was plastered with white gypsum, above a board painted in purple.“⁷⁹ Dem korrespondieren die vielfältigen Proportionen der Texte: Waren die Übungsepigramme in der Schriftgröße wohl so ausgelegt, dass sie von den gegenüberliegenden Bänken aus lesbar blieben, waren die literarischen Textabschnitte wesentlich kleiner gehalten: 14 × 3 cm mit einer Buchstabenhöhe von 0,6 cm bzw. erhaltene 64 × 16 cm mit durchschnittlich 1 cm hohen Zeichen, und dies in einer beträchtlichen Höhe an der Wand.⁸⁰ Die Schriftgröße der Wandtexte in Sukkot ist am ehesten der des zuletzt genannten ‚Plutarch‘-Textes vergleichbar. Zwar waren die DAPT (im Vergleich mit Trimithis) für Leser wesentlich leichter zugänglich, von der gegenüber liegenden Bank konnten aber ihre Buchstaben kaum mehr identifiziert werden. Von daher wird man auch in Tell Deir ‘Alla eher mit einer multifunktionalen Nutzung von Wänden und Bänken zu rechnen haben: Die Wandflächen konnten Lehrern *und* Schülern dienen, die Bänke den Studenten als Sitzbänke für die Unterrichtsphasen von Vorsprechen, Repetieren, Memorieren etc.⁸¹ wie auch für eigene Schreibübungen oder Ähnliches mehr.

Zwischen der Einrichtung und Nutzung der beiden Schulen liegen zwar mehr als 1000 Jahre, dennoch wird man nicht von einer rein zufälligen Entsprechung ausgehen können: Entweder haben wir hier glücklich erhaltene Belege für eine nachhaltige kulturelle Kontinuität im ostmediterranen Raum, oder es handelt sich um eine in verschiedenen Kontexten sich aufdrängende funktionale Lösung für die gleichen kommunikativen Erfordernisse. Beide Optionen liegen näher besehen freilich nicht weit auseinander; nach beiden bietet der Fund in Amheida/Trimithis eine mehr oder weniger direkte Bestätigung der Schulhypothese für Tell Deir ‘Alla.

3.3 Träger und Zielsetzung der aramäischen Schule zu Sukkot (Tell Deir ‘Alla)

Es bleibt gleichwohl die Frage, von wem, für wen und wozu ein solcher Schulraum gerade in Sukkot eingerichtet wurde, das nach Auskunft der Archäologen um 800 v. Chr. ein kleines Dorf darstellte und das am Rande des damaligen aramäischen

⁷⁸ Davoli/Criboire 2010, 77: „... tutte [scil. 3 Schulräume] caratterizzate dalla presenza di panche in muratura utilizzate dagli studenti come sedili.“

⁷⁹ Criboire (/Davoli) 2013, 7.

⁸⁰ Criboire (/Davoli) 2013, 7 bzw. 9 mit Figs. 9 + 10 auf S. 10. Nach Criboire/Davoli 2013, 5 befanden sich die Texte ca. 2,8 m (!) über dem Fußboden.

⁸¹ Vgl. wieder die Charakterisierungen „orientalischer“ Schulen in der oben auf S. 38 FN 72 genannten Literatur.

Herrschaftsbereichs lag. Kultur und innere Geschichte des Königreichs Damaskus in dieser Zeit sind weitgehend unbekannt. Deshalb können wir nur von den Befunden in Tell Deir 'Alla (und einigen Nachrichten im Alten Testament bzw. in der Hasael-Inschrift von Tel Dan) ausgehen.

Deutlich dürfte immerhin sein, dass eine solche (Hoch-)Schule für professionelle aramäische Schreiber in dieser Region mit einer privaten Initiative bzw. einem familiären Kontext nicht zureichend zu erklären wäre. Von daher wird man ihre Einrichtung und Unterhaltung letztlich auf die damaszenische Zentralgewalt zurückführen müssen. Der *maître-scribe* (Lemaire), der die umfangreichen Texte in einer eleganten Kursive auf die Wand übertragen hat, mag dafür aus Damaskus abgestellt worden sein. Politisch lässt sich an der Einrichtung jedenfalls ablesen, dass Hasael bzw. Birhadad II. von Damaskus sich nicht mit der militärischen Eroberung des Ostjordanlandes begnügte(n), sondern dort gewissermaßen in eine eigene Infrastruktur investierte(n). Konkret kommen dabei zwei Optionen infrage: Man könnte an eine Ausbildung von eigenem damaszenischem Verwaltungspersonal („im höheren Dienst“) denken. Dies ist möglich, aber eher unwahrscheinlich, weil dafür eine Schulung in Damaskus bzw. im aramäischen Kernland näher gelegen hätte. Als Alternative bleibt die Ausbildung von Angehörigen der lokalen israelitisch-gileaditischen Elite im Sinne der aramäischen Herrschaft bzw. deren Verwaltung. In diesem Falle gehörte der Schulbetrieb in Sukkot zu dem Versuch einer Akkulturation der israelitischen Bevölkerung⁸² (was auf nachhaltige imperiale Ziele in Damaskus hindeutete). Für eine solche Konstellation spricht auch die Lage des Ortes: tief in Gilead (von Damaskus her gesehen), zugleich aber ausgesprochen verkehrsgünstig. Schließlich mag der kleine dörfliche Charakter für die Unternehmung eher als Vorteil gegolten haben.⁸³

Wie auch immer es sich im Einzelnen verhalten haben mag, werden doch zwei weitere Rückschlüsse nach Lage der Dinge nicht gewagt erscheinen: a) Eine derartige Meisterklasse im eroberten Grenzgebiet ist nur vorstellbar, wenn im Zentrum, das heißt im Umkreis des damaszenischen Hofes bzw. Haupttempels, entsprechende Strukturen bereits etabliert waren.⁸⁴ b) Die beiden hochliterarischen Texte wurden nicht für Sukkot formuliert, sondern dürften ihren primären Ort in Damaskus selbst oder in einem anderen Verwaltungszentrum gehabt haben (eventuell verbunden mit einer Rezeption internationaler Traditionen). Diese Schriftkultur mit einem entsprechenden Schulbetrieb wird weit in das 9. Jahrhundert v. Chr. zurückgereicht haben, eventuell auch darüber hinaus.

⁸² Möglicherweise war auch in dieser Hinsicht der Rückgriff auf den Bil'am-Text durchaus absichtsvoll.

⁸³ Die Lage in der Nähe des Jordans, das heißt nahe am Herrschaftsgebiet des Königsreichs Israel, könnte gegenüber der lokalen Bevölkerung zusätzlich auch als politisches Signal hinsichtlich des aramäischen Herrschaftsanspruchs (mit) gedacht worden sein.

⁸⁴ Mit, zugegeben, plakativer Überzeichnung mag man Tell Deir 'Alla geradezu als Beleg für ein ‚staatliches Hochschulwesen‘ im Königreich Damaskus betrachten.

3.4 Konsequenzen für Schriftkultur und Schulwesen in den Königreichen Israel und Juda

Aufgrund der räumlichen und zeitlichen Nachbarschaft sowie der strukturellen Vergleichbarkeit südlevantinischer Territorialstaaten sind in Israel und Juda keine grundlegend anderen Verhältnisse anzunehmen. Allenfalls könnte man für Israel/Juda mit Blick auf das frühe davidisch-salomonische Königtum im 10. Jahrhundert v. Chr. und dessen (auf die nordisraelitischen Stämme beschränkte) Vorgeschichte mit König Saul im 11. Jahrhundert mit einem gewissen Entwicklungsvorsprung gegenüber Aram-Damaskus zu rechnen haben.⁸⁵ Dafür mag auch sprechen, dass die Herausbildung einer spezifischen „Nationalschrift“ aus der phönizischen Standardschrift nach gegenwärtigem Kenntnisstand (!) zuerst im hebräischen Sprachraum einsetzte.⁸⁶

Gestützt wird diese Einschätzung durch frühe Textüberlieferungen, die diachron den Grundstock des alttestamentlichen Kanons bilden. Dazu gehören neben einzelnen Texten aus dem 10. Jahrhundert v. Chr.⁸⁷ insbesondere zentrale Überlieferungen seit dem Anfang des 9. Jahrhunderts, darunter die in Jerusalem und Samaria getrennt, aber mit einer synchronistisch verschränkten Chronologie der jeweiligen Könige geführten Annalen, die in Auszügen das Grundgerüst der biblischen „Königebücher“ bilden. In die frühe Königszeit verweisen aber auch Beispiele einer hochentwickelten althebräischen Erzählkunst in Überlieferungen zu Jakob, Saul und David, die ohne eine anspruchsvolle Schreiberschulung im Umkreis der Höfe bzw. der Haupttempel nicht denkbar wären. Mehr noch, die sogenannte „Thronfolgegeschichte Davids“ in 2Sam *9–20; 1Kön *1–2 (um 900 v. Chr.)⁸⁸, neben der Josephgeschichte der Genesis die wohl subtilste Großerzählung der Bibel, verbindet einen realistisch-skeptischen Blick auf die Ambivalenzen des Wollens und Handelns der Akteure mit einer – narrativ artikulierten – Reflexion des Potentials und der Grenzen menschlicher Weisheit. Ihre pragmatischen Pointen zeigen darüber hinaus an, dass das ganze Werk für den Kontext der Prinzen- und Elite-Erziehung am Hof in Jerusalem ausgearbeitet wurde.

Hinsichtlich ihres literarischen Profils wie auch ihrer grundlegenden Pragmatik sind demnach zwischen den israelitischen Erzählwerken und den damaszeni-

⁸⁵ Aufgrund der Quellenlage ist das Königtum von Damaskus für das 10. Jahrhundert v. Chr. bislang nicht so recht greifbar. Innerhalb der David-Überlieferungen sind (neben Aram-Zoba) in unterschiedlicher Weise kleinere aramäische Königtümer zwischen Israel und Damaskus (Tob, Geschur, Ma'acha, Beth Rechob) präsent. Die Notiz von 1Kön 11,23–25 im Zusammenhang mit Salomo scheint für dessen Zeit die Installation eines Königtums in Damaskus anzusetzen. Zu damit verbundenen Fragen vgl. Pitard 1987, 95ff., 99ff.; Lipiński 2000, 367ff.

⁸⁶ So im Anschluss an J. Naveh auch Finkelstein/Sass 2013 (freilich nicht hinsichtlich der Rolle des Phönizischen). Allerdings sollte auch diese verbreitete Annahme im Licht der DAPT (die ebd. leider unberücksichtigt bleiben) kritisch geprüft werden.

⁸⁷ Vgl. Carr 2005, 163f. Schon in das 11. Jahrhundert v. Chr. dürfte aufgrund seiner Sprache und Pragmatik das epische Siegeslied der Debora in Ri 5 gehören; vgl. vorläufig Weippert 1990, 454f.; Knauf 2005.

⁸⁸ Vgl. Blum 2010.

schen Kompositionen des (wahrscheinlich) frühen 9. Jahrhunderts v. Chr. keine wesentlichen Unterschiede auszumachen: Sie haben hohe literarische Qualitäten, sind aber gleichwohl keine fiktionale Literatur im neuzeitlichen Sinne. Die für unsere *belles lettres* selbstverständliche Kategorie der Fiktionalität gab es vielmehr noch gar nicht, auch nicht *avant la lettre*, wie man sie bereits in Aristoteles' Poetik hat.⁸⁹ Es handelt sich bei der genannten Literatur um ‚Mitteilungstexte‘ mit Wahrheitsanspruch. Gleichwohl können sie durchaus absichtsvoll mit hochgradig poetischen Gestaltungsmitteln arbeiten. Poetizität ist in diesen Kulturen aber noch nicht an Fiktionalität gebunden – ebenso wenig, wie ihr Wirklichkeitsverständnis und ihr Wahrheitsanspruch etwas mit historischem Denken zu tun hätten.⁹⁰ Mit ihrer Wirk- und Mitteilungsentention sind sie häufig auf konkrete pragmatische Rezeptionskonstellationen bezogen; wie alle ‚poetischen‘ Werke gehen sie darin aber nicht auf, sondern bieten Anhaltspunkte für Rezeptionen, welche die Primärintentionen der Autoren hinter sich lassen. Sie mögen funktional als Unterrichtstexte im Schul-/„Hochschul“-Kontext gebraucht worden sein, doch auch in diesem Rahmen waren sie zugleich mehr. Angemessen wäre wohl die Rede von „Bildungsliteratur“.

Nachbemerkung: Nimmt man solche Textzeugnisse der frühköniglichen Zeit mit dem Umstand zusammen, dass die bislang einzige räumlich belegbare Schule (mit hochkarätigem Unterrichtsmaterial) ausgerechnet in der äußersten Provinz gefunden wurde, erscheint es durchaus fraglich, ob der Schreiberunterricht, und damit die literarische Bildung in Aram bzw. in Israel/Juda tatsächlich auf die königlichen Zentren beschränkt und so kleinräumig angelegt sein mussten, wie man in der gegenwärtigen Forschung vielfach glauben will.⁹¹

⁸⁹ Poetik [9] 1451b. Zur „Entdeckung“ der Fiktionalität bei den Griechen siehe grundlegend Rösler 1980 und 1983, des weiteren Finkelberg 1998. Für die schlechthin elementare Distinktion zwischen semantisch definierter *Fiktivität* und textpragmatisch zu definierender *Fiktionalität* vgl. Gabriel 1975, Assmann 1980, Keller 1980.

⁹⁰ Für entsprechende kulturvergleichende Profilierungen vgl. Cancik 2005 und Blum 2005, 65–86. Vgl. a. a. O., 79 FN 55 auch für die Unterscheidung zwischen einer (transparenten) Fiktionalität „ersten Grades“ (in Märchen, Fabeln etc.), wie sie auch in traditionellen Erzählkulturen geläufig ist, und der Fiktionalität „zweiten Grades“ (in Roman, Drama etc.), für die sich die Imitation und Fiktionalisierung wirklichkeitsabbildender Darstellung als konstitutiv erweist.

⁹¹ Damit soll nicht einer verbreiteten Literalität in diesen Gesellschaften das Wort geredet werden. Im Gegenteil, es geht darum, zwischen der Verbreitung eines funktionellen Schriftgebrauchs im Alltag, wie er sich in Ostraka etc. spiegelt, und der Ausbildung einer professionellen Schreiberkultur in verschiedenen Bereichen der „Elite“ zu unterscheiden. Für Letztere ergeben die archäologischen Befunde aus den eingangs genannten Gründen kein repräsentatives Bild, eine Regel, die durch die Ausnahmen (Siloah-Inschr., DAPT, Kuntillet 'Ağrūd) nur bestätigt wird. Für eine umsichtige Diskussion der Problematik vgl. besonders Carr 2005, Part I chap. 6. – Unter deutlich anderen Voraussetzungen ging im Übrigen auch der Befund in der Oase Dakhla über das hinaus, was man historisch erwarten mochte, wie die Schlussbemerkung von R. Cribiore in Cribiore/Davola 2013, 14 zu erkennen gibt: „All together, the house in Amheida and the school adjacent to it are wondrous testimonies of how paideia was alive and well in Egypt and not only in the Nile Valley.“

4 Übersetzungen der Tell Deir 'Alla-Texte (in Auszügen⁹²)

4.1 Kombination A: „Die Lehren der Schrift vom Götterseher Bil'am“

Das Schriftbild sucht die stilistische Strukturierung in ‚kunstprosaische‘ Einheiten abzubilden. Die Untergliederung der „Verse“ (in #a, #b etc.) korrespondiert mit wenigen Ausnahmen der syntaktischen Satzgliederung.

Die Kommunikationsebenen (eingebettete Reden versus Erzählerebene etc.) werden durch Einrückungen unterschieden. Kapitälchen zeigen die Rubrumabschnitte des Originals an.

- 1 **1**DIE LEHREN DER SCHRIFT VON [BIL]'AM, DEM SO[HN DES BE'O]R, DEM GÖTTERSE[H]ER:
- 2a Zu ihm⁹³ kamen Götter⁹⁴ in der Nacht.
- 2b [Sie kamen] in [einer Visi]on **2**gemäß dem Spruch Els
- 3a und sprachen zu [Bil'a]m, dem Sohn des Be'or, folgendermaßen:
- 3b SIE WERDEN DAS TUN, WAS DER BRUDER GESEHEN HAT.
- 3c KEINER HATTE NACHSICHT. TUE [ES JE]TZT KUND!⁹⁵
- 4a **3**Da stand Bil'am tags darauf auf.
- ... [...]
- 5c Und er konnte nicht ess[en und fastete],
- 5d und er wein⁴te dabei bitterlich.
- 6a Da kamen zu ihm seine Leute⁹⁶ [und sagten:]
- 6b O Bil'am, Sohn des Be'or,
- 6c warum fastest du,
- 6d und warum weinst du?
- 7a Er sag⁵te zu ihnen:
- 7b Se[tzt eu]ch! Ich teile euch mit, was die Hoh[en]⁹⁷ berieten]!

⁹² Vgl. die vollständige deutsche Wiedergabe der Textrekonstruktionen in Blum 2015, 466–474.

⁹³ Die suffigierte Präposition *'lwh* ist über der Zeile nachgetragen; sie war offenbar zunächst infolge eines Homoioarktons (mit dem unmittelbar folgenden *'lhn* = Götter) ausgelassen worden.

⁹⁴ Der Handlungslogik nach gehören die hier genannten „Götter“ nicht zu der in V. 8f. genannten Versammlung der *šdyn*-Götter, sondern sind als dienstbare Götterwesen zu denken.

⁹⁵ Denkbar ist auch eine alternative Lesung in V. 3c: „KEINER SCHRECKTE ZURÜCK. TUE DAS GEHÖRTE KUND!“

⁹⁶ Aramäisch: *'amm*; gemeint ist ein Verwandtschaftsverband (Sippe, Stamm oder Volk).

⁹⁷ Aramäisch: *šdyn*, vgl. hebräisch *'el šaddāy*. Die Bedeutung „Hohe/Erhabene“ ist aus dem Zusammenhang erschlossen, in dem die *šdyn* den Götterrat repräsentieren (Hackett 1984, 85–89; Wolters 1991, 297). Zur Etymologie vgl. Weippert 1976, 873–880, hier 877–880 (anders Knauf 1999), zum biblischen Befund zuletzt Witte 2011.

- 7c Auf! Schaut das Tun der Götter:⁹⁸
 8a Die Götter kamen zusammen,
 8b **6** indem die Hohen (*šdyn*) auftraten als Versammlung.⁹⁹
 9a Und sie sagten zur S[on]ne(ngöttin):
 9b Du magst die Schleusen des Himmels mit deinem Gewölk verstopfen.
 9c Dort sei Finsternis, und nicht G**7**lanz,
 9d Dunkelheit, und ni[cht] dein Strahlen!
 9e Du magst Schreck[en] bewirken [durch] finsternes [Gewö]lk.
 9f Aber grolle nicht für immer!¹⁰⁰
- 10a Ja, der Mauersegler verhöh**8**nte den Geier
 10b und die Schleiereule die Schmutzgei[er].
 11a Die Zwergohreule ve[rhöhnte] die Jungen des ?,
 11b und der Mauerläufer die Küken des Reihers.
 12a Die Schwalbe rupfte **9**den Tauber,
 12b und der Spatz packte Z[ie]g[en]haare(?).
 12c Und ... einen Stock.
 13a An dem Ort von Mutterschafen
 13b leitete der Stab Hasen,
 13c sie aßen **10**zusammen.
 14a Käfer ...

 14c Sie tranken Wein.
 15a Und die Hyänen hörten Belehrung durch Welpen des Scha**11**ka[les].
 16a Und aus der Stadt gingen Hochgestellte als Geschlagene.
 16b Der Tauge[nichts] machte sich (ständig) lustig über Weise.
 17a Und die arme (Frau) bereitete Myrrhe zu,
 17b während die Priesterin **12**durch Frevler[han]d umkam.

 18b den Gürtelträger feindete man andauernd an.
 19a Ein Aushecken von Plänen
 19b und (immerzu) ein Aushecken von P**13**[länen] (?).¹⁰¹

98 Die beiden Stichen von 7b/c nehmen die parallelen Glieder der Götterrede von 3b/c chiasmisch auf, insofern die Elemente „tun“ (*pʿl*) und „sehen“ (*rʿh*) den äußeren Rahmen bilden, der die wiederum chiasmisch aufgenommene Thematik vom „kundtun/mitteilen“ und „[beraten] ohne Nachsicht“ umschließt.

99 V. 7b/c und 8a/b korrespondieren einander chiasmisch mit den Subjekten *šdyn* bzw. „Götter“.

100 Die Rede der Götter in 9b–e ist wieder nach dem Schema ABBA gebaut – mit 9f als Kontrapunkt (Stilfigur „4 + 1“).

101 Die Übersetzung realisiert nur eine von vielen Lesungsmöglichkeiten. Denkbar ist, dass die Adressaten hier eine geprägte Redeweise oder ein Wortspiel erkennen konnten. Ebenso könnte es sich um einen direkt an die Leser/Hörer gerichteten paränetischen Ruf handeln: „Man bedenke (dies) wohl! Man bedenke (dies) wohl!“; vgl. ähnlich auch Weippert/Weippert 1982, 99 (= 1997, 156).

-
 21c (selbst) Taube konnten (es) von weitem hören;
 ... 14 ...
-
 23a Und alle sahen Bedrängnisse,
 ... 15
-
 25b Das Ferkel schlug in die Flucht das Fohlen der 16 Stute.
 ... [...] 17 ... 18 ...

4.2 Kombination B: „Verstehst du dich nicht auf die Schreibkunst ...?“

Auch wenn diverse Anaphern und Ansätze zu Parallelismen wahrscheinlich machen, dass der Text als Versdichtung gestaltet war, erlaubt doch der fragmentarische Erhaltungszustand keine Anordnung nach „Versen“. Stattdessen wird die Übersetzung (in Auszügen) nach den Zeilen der Inschrift und in der Abfolge von Sätzen dargeboten. Sätze, deren relative Position sich nicht genau angeben lässt, sind mit den Buchstaben „x/y/z“ bezeichnet.

Zeile(Satz)

–x¹⁰²

...

- 5(a) Warum ist ein Verwesender und vermodert jeder, der im Saft gestanden
 (= jeder Lebendige) [, wenn ...]

...

- 6(a) Nicht gehe er hinüber⁽¹⁾ ins Haus der Ewigkeit, das Hau[s ...!]

...

- 8(a) ... und der Wurm aus dem Grabhügel, aus den Oberschenkeln von Mannsleuten und aus den Schenk[eln von ...]

...

- 9(a) Berät sich denn nicht mit dir
 (b) oder holt sich nicht (bei dir) einen Ratschlag der Thronende?

...

- 10(a) [die in ihrer] Gr[able]ge(?) [liegen(?)], werden mit einem einzigen Gewand bedeckt.
 (b) Wenn du sie hassest, o Mensch,
 (c) wenn du [...]

...

102 Wie viele Zeilen am Anfang verloren gegangen sind, muss offen bleiben.

- 11 ...
 (b) Du wirst deine ewige Ruhe liegen.
 ...
- 12(a) ...
 (b) Wer stöhnt mit all seiner [Bedrängnis] im Herz?
 (c) Stöhnt etwa der Vermoderte in [seinem] Herz ...?
 ...
- 13(d) Aus welchem Grund nimmt der Tod/*Mwt* den Embryo und den Säugling ...?
 ...
- 14(a) Der Säugling ..., „Kind des Todes“(?) nennt man ihn.
 (b) Wie im Eis (?) wird fest das Herz des Vermoderten.
 (c) Er ist matt,
 (d) wenn er gekommen ist in [sein Grab] ...
 ...
- 15(a) ... an seinem Ende.
 (b) Sein Schlaf ...
 ...
- 16(ab)...
 (c) Deine Frage:/Ich habe dich gefragt:
 (d) Warum ist ein Verw[esender und vermodert jeder Lebendige, wenn ...?]
 ...
- 17(a) VERSTEHST DU DICH NICHT AUF DIE SCHREIBKUNST,
 (b) (DARAUF,) ANZULEITEN DEN, DER AUSWENDIG [REPE]TIERT?
 (c) [DI]R OBLIEGEN RECHTSPRECHUNG UND KUNSTVOLLE REDE!,
 (d) sprach[...]
 ...
- 18–21 ...
- 22(a) ... Lüge...
- ...
- (y) Bemächtigt sich ein Wid[der] eines Lamms,
 (z) so bringt [er es] zum Blöken (?).
- 23(a) Bemächtigt sich ein Mächtiger [des Landbesit]zes von [armen] Leuten,
 (b) [so ...]
- ...
- (x) Sein Arm soll verdorren!
 (y) Bestechung ist in seiner H[an]d,
 ...
- 24(x) ... ein(en) Bruder,
 (y) und der klagt an.
 (z) Werden wir nicht seine Hände verwünschen, ja verwünschen?
 ...

25–34 ...

35(a) [Seine Lippen] | werden ein Lied flie[ßen] lassen

(b) und [seine] Zun[ge] ...

...

36(a) [Seine Lippen] | werden Tau fließen lassen,

(b) und seine Zunge ...

...

37 ...

Literaturverzeichnis

- Assmann (1980): Aleida Assmann, *Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation*, München.
- Blum (2005): Erhard Blum, „Historiographie oder Dichtung? Zur Eigenart alttestamentlicher Geschichtsüberlieferung“, in: Erhard Blum, William Johnstone u. Christoph Marksches (Hgg.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?* (Altes Testament und Moderne 10), Münster, 65–86.
- Blum (2008a): Erhard Blum, „Israels Prophetie im altorientalischen Kontext. Anmerkungen zu neueren religionsgeschichtlichen Thesen“, in: Izak Cornelius u. Louis Jonker (Hgg.), *„From Ebla to Stellenbosch“. Syro-Palestinian Religions and the Hebrew Bible* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 37), Wiesbaden, 81–115.
- Blum (2008b): Erhard Blum, „Die Kombination I der Wandinschrift vom Tell Deir ‘Alla. Vorschläge zur Rekonstruktion mit historisch-kritischen Bemerkungen“, in: Ingo Kottsieper, Rüdiger Schmitt u. Jakob Wöhrle (Hgg.), *Berührungspunkte. Festschrift für Rainer Albertz zu seinem 65. Geburtstag* (Alter Orient und Altes Testament 350), Münster, 573–601.
- Blum (2008c): Erhard Blum, „Verstehst du dich nicht auf die Schreibkunst ...?. Ein weisheitlicher Dialog über Vergänglichkeit und Verantwortung: Kombination II der Wandinschrift vom Tell Deir ‘Alla“, in: Michaela Bauks, Kathrin Liess u. Peter Riede (Hgg.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, 33–53.
- Blum (2010): Erhard Blum, „Solomon and the United Monarchy. Some Textual Evidence“, in: Reinhard G. Kratz u. Hermann Spieckermann (Hgg.), *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives* (Beihefte zur Zeitschrift der alttestamentlichen Wissenschaft 405), Berlin/New York, 59–78.
- Blum (2012): Erhard Blum, „The Jacob Tradition“, in: Craig A. Evans, Joel N. Lohr u. David L. Petersen (Hgg.), *The Book of Genesis* (Supplements to Vetus Testamentum 152), Leiden/Boston, 181–211.
- Blum (2013): Erhard Blum, „Die Wandinschriften 4.2 und 4.6 sowie die Pithos-Inschrift 3.9 aus Kuntillet ‘Ağrūd“, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 129, 21–54.
- Blum (2015): Erhard Blum, „Die aramäischen Wandinschriften von Tell Deir ‘Alla“, in: Bernd Janowski u. Daniel Schwemer (Hgg.), *Weisheitstexte, Mythen und Epen* (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge 8), Gütersloh, 459–474.
- Branson (1982): Robert D. Branson, „*jāsar/mūsār*“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 3, 688–697.
- CAL, „The Comprehensive Aramaic Lexicon“, <http://cal1.cn.huc.edu/index.html> (Stand: 22.9.2014).

- Cancik (2005): Hubert Cancik, „Zur Verwissenschaftlichung des historischen Diskurses bei den Griechen“, in: Erhard Blum, William Johnstone u. Christoph Marksches (Hgg.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?* (Altes Testament und Moderne 10), Münster, 87–100.
- Caquot u. Lemaire (1977): André Caquot u. André Lemaire, „Les textes araméens de Deir 'Alla“, *Syria* 54, 189–208.
- Carr (2005): David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford.
- Cohen (2013): Yoram Cohen, *Wisdom from the Late Bronze Age* (Writings from the Ancient World 34), Atlanta.
- Criboire u. a. (2008): Raffaella Criboire, Paola Davoli u. David Ratzan, „A Teacher's Dipinto from Trimithis (Dakhleh Oasis)“, *Journal of Roman Archaeology* 21, 170–191.
- Criboire u. Davoli (2013): Raffaella Criboire u. Paola Davoli, „New Literary Texts from Amheida, Ancient Trimithis (Dakhla Oasis, Egypt)“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 187, 1–14.
- Davoli u. Criboire (2010): Paola Davoli u. Raffaella Criboire, „Una scuola di greco del iv secolo d. C. a Trimithis (Oasi di Dakhla, Egitto)“, in: Mario Capasso (Hg.), *Leggere greco e latino fuori dai confini nel Mondo Antico. Atti del Primo Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Cultura Classica. Lecce, 10–11 maggio 2008*, Lecce, 73–87.
- Delcor (1989): Mathias Delcor, „Des inscriptions de Deir 'Alla aux traditions bibliques, à propos des šdyn, des šedim et de šadday“, in: Manfred Görg (Hg.), *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. Festschrift für Josef Scharbert zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 33–40.
- Dietrich (1991): Manfred Dietrich, „Der Dialog zwischen Šüpē-amēli und seinem ‚Vater‘. Die Tradition babylonischer Weisheitssprüche im Westen“, *Ugarit-Forschungen* 23, 33–68.
- Dietrich (1993): Manfred Dietrich, „Babylonian Literary Texts from Western Libraries“, in: Johannes C. de Moor u. Willfred G. E. Watson (Hgg.), *Verse in Ancient Near East Prose* (Alter Orient und Altes Testament 42), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 41–67.
- Finkelberg (1998): Margalit Finkelberg, *The Birth of Literary Fiction in Ancient Greece*, Oxford.
- Finkelstein (2014): Israel Finkelstein, „The Archaeology of Tell el-Kheleifeh and the History of Ezion-geber/Elath“, *Semitica* 56, 105–136.
- Finkelstein u. Sass (2013): Israel Finkelstein u. Benjamin Sass, „The West Semitic Alphabetic Inscriptions, Late Bronze II to Iron IIA. Archeological Context, Distribution and Chronology“, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 2, 149–220.
- Franken (1976): Hendricus J. Franken, „Chapter One. Archaeological Evidence Relating to the Interpretation of the Text“, in: Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *Aramaic Texts from Deir 'Allā* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 19), Leiden, 3–16.
- Franken (1991): Hendricus J. Franken, „Deir 'Alla Re-visited“, in: Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium Held at Leiden 21–24 August 1989*, Leiden u. a., 3–15.
- Gabriel (1975): Gottfried Gabriel, *Fiktion und Wahrheit. Eine semantische Theorie der Literatur*, Stuttgart.
- Gesenius (¹⁸2013): Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Begonnen von Rudolf Meyer unter zeitweiliger, verantwortlicher Mitarbeit von Udo Rütterswörden und Johannes Renz bearbeitet und herausgegeben von Herbert Donner*, Berlin/Heidelberg.
- Gzella (2013): Holger Gzella, „Deir 'Allā“, in: *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Leiden u. a., 691–693.
- Hackett (1984): Jo Ann Hackett, *The Balaam Text from Deir 'Allā* (Harvard Semitic Monographs 31), Boston.
- Haran (1988): Menahem Haran, „On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel“, in: John A. Emerton (Hg.), *Congress Volume Jerusalem 1986*, Leiden, 81–95.

- Hoftijzer (1986): Jacob Hoftijzer, „Aramäische Prophetien“, in: Manfred Dietrich u. a. (Hgg.), *Deutungen der Zukunft in Briefen, Orakeln und Omina* (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 2.1), Gütersloh, 138–148.
- Hoftijzer u. van der Kooij (1976): Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *Aramaic Texts from Deir 'Allā* (Documenta et Monumenta Orientalis Antiqui 19), Leiden.
- Hoftijzer u. van der Kooij (1991): Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium Held at Leiden 21–24 August 1989*, Leiden u. a.
- Huehnergard (1991): John Huehnergard, „Remarks on the Classification of the Northwest Semitic Languages“, in: Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium Held at Leiden 21–24 August 1989*, Leiden u. a., 282–293.
- Hurowitz (2007): Victor Avigdor Hurowitz, „The Wisdom of Šūpê-amēli – A Deathbed Debate between a Father and Son“, in: Richard J. Clifford (Hg.), *Wisdom Literature in Babylonia and Israel* (Society of Biblical Literature. Symposium Series 36), Leiden, 37–51.
- Ibrahim u. van der Kooij (1991): Moawiyah M. Ibrahim u. Gerrit van der Kooij, „The Archaeology of Deir 'Alla Phase IX“, in: Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21–24 August 1989*, Leiden u. a., 16–29.
- Kämmerer (1998): Thomas R. Kämmerer, *šimā milka. Induktion und Reception der mittelbabylonischen Dichtung von Ugarit, Emār und Tell el 'Amārna* (Alter Orient und Altes Testament 251), Münster.
- Keller (1980): Ulrich Keller, *Fiktionalität als literaturwissenschaftliche Kategorie* (Germanisch-romanische Monatsschrift. Beiheft 2), Heidelberg.
- Knauf (1985): Ernst Axel Knauf, „Rezension von: Jo Ann Hackett, *The Balaam Text from Deir Alla* (Harvard Semitic Monographs 31), Boston 1984“, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 101, 187–191.
- Knauf (?1999): Ernst Axel Knauf, „Shadday“, in: Karel van der Toorn, Bob Becking u. Pieter W. van der Horst (Hgg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden/Boston/Köln, 749–753.
- Knauf (2005): Ernst Axel Knauf, „Deborah's Language. Judges Ch. 5 in its Hebrew and Semitic Context“, in: Bogdan Burtea, Josef Tropper u. Helen Younansardaroud (Hgg.), *Studia Semitica et Semitohamitica, Festschrift für Rainer Voigt anlässlich seines 60. Geburtstages am 17. Januar 2004* (Alter Orient und Altes Testament 317), Münster, 167–182.
- Van der Kooij (1991): Gerrit van der Kooij, „Book and script at Deir 'Allā“, in: Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium Held at Leiden 21–24 August 1989*, Leiden u. a., 239–262.
- Van der Kooij (1993): Gerrit van der Kooij, „Deir 'Alla, Tell“, in: Ephraim Stern (Hg.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land 1*, Jerusalem, 338–342.
- Kratz (2008): Reinhard G. Kratz, „Chemosh's Wrath and Yahweh's No. Ideas of Divine Wrath in Moab and Israel“, in: Reinhard G. Kratz u. Hermann Spieckermann (Hgg.), *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity* (Forschungen zum Alten Testament II 33), Tübingen, 92–121 (überarbeitete dt. Fassung in: Reinhard G. Kratz [Hg.], *Prophetenstudien. Kleine Schriften II* [Forschungen zum Alten Testament 74], Tübingen 2011, 71–98).
- Lambert (1960): Wilfried G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford.
- Lemaire (1981): André Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (Orbis Biblicus et Orientalis 39), Fribourg/Göttingen.
- Lemaire (1985): André Lemaire, „L'inscription de Balaam trouvée à Deir 'Alla: épigraphie“, in: *Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress of Biblical Archaeology Jerusalem, April 1984*, Jerusalem, 313–325.
- Lemaire (1986): André Lemaire, „La disposition originelle des inscriptions sur plâtre de Deir 'Alla“, *Studi Epigrafici e Linguistici* 3, 79–93.

- Lemaire (1991): André Lemaire, „Les inscriptions sur plâtre de Deir 'Alla et leur signification historique et culturelle“, in: Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium Held at Leiden 21–24 August 1989*, Leiden u. a., 33–57.
- Lemaire (2013): André Lemaire, „Remarques sur les inscriptions phéniciennes de Kuntillet 'Ajrud“, *Semítica* 55, 83–99.
- Levine (2000): Baruch A. Levine, *Numbers 21–26. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 4A), New York.
- Lipiński (1994): Edward Lipiński, „Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics II“, *Orientalia Lovanensia Analecta* 57, Leuven, 103–170.
- Lipiński (1998): Edward Lipiński, „Leadership‘. The Roots DBR and NGD in Aramaic“, in: Manfred Dietrich u. Ingo Kottsieper (Hgg.), „*Und Mose schrieb dieses Lied auf*“. *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen* (Alter Orient und Altes Testament 250), Münster, 501–514.
- Lipiński (2000): Edward Lipiński, *The Arameans. Their Ancient History, Culture, Religion* (Orientalia Lovanensia Analecta 100), Leuven/Paris/Sterling.
- Meshel (2012): Zeev Meshel, *Kuntillet 'Ajrud (Ḥorvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalem.
- Millard (1978): Alan M. Millard, „Epigraphic Notes, Aramaic and Hebrew“, *Palestine Exploration Quarterly* 110, 23–26.
- Miller u. Hayes (2006): J. Maxwell Miller u. John H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Louisville/London.
- De Moor u. Watson (1993): Johannes C. de Moor u. Wilfred G. E. Watson (Hgg.), *Verse in Ancient Near Eastern Prose* (Alter Orient und Altes Testament 42), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- Müller (1978): Hans-Peter Müller, „Einige alttestamentliche Probleme zur aramäischen Inschrift von Dēr 'Allā“, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 94, 56–67.
- Müller (1982): Hans-Peter Müller, „Die aramäische Inschrift von Dēr 'Allā und die älteren Bileamsprüche“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 94, 214–244.
- Pitard (1987): Wayne T. Pitard, *Ancient Damascus. A Historical Study of the Syrian City-State from Earliest Times until its Fall to the Assyrians in 732 B. C. E.*, Winona Lake.
- Puëch (1987): Émile Puëch, „Le texte ‚ammonite‘ de Deir 'Alla. Les admonitions de Balaam (première partie)“, in: *La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot*, Paris, 13–30.
- Reich u. a. (2007): Ronny Reich, Eli Shukron u. Omri Lerna, „Recent Discoveries in the City of David, Jerusalem“, *Israel Exploration Journal* 57, 153–169.
- Rösler (1980): Wolfgang Rösler, „Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike“, *Poetica* 12, 283–319.
- Rösler (1983): Wolfgang Rösler, „Schriftkultur und Fiktionalität. Zum Funktionswandel der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles“, in: Aleida Assmann u. Jan Assmann (Hgg.), *Schrift und Gedächtnis* (Archäologie der literarischen Kommunikation 1), München, 109–122.
- Rofé (1979): Alexander Rofé, *The Book of Balaam (Numbers 22:2–24:25)* (Jerusalem Biblical Studies 1), Jerusalem (hebr.).
- Sallaberger (2010): Walther Sallaberger, „Skepsis gegenüber väterlicher Weisheit. Zum altbabylonischen Dialog zwischen Vater und Sohn“, in: Heather D. Baker, Eleanor Robson u. Gábor Zólyomi (Hgg.), *Your Praise is Sweet. A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues and Friends*, London, 303–317.
- Schmid (2011): Konrad Schmid, *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament* (Forschungen zum Alten Testament 77), Tübingen.
- Shiloh (1984): Yigal Shiloh, *Excavations at the City of David I. 1978–1983. Interim Report of the First Five Seasons* (Qedem 19), Jerusalem, 18–20.

- Tropper (2001), Josef Tropper, „Dialektvielfalt und Sprachwandel im frühen Aramäischen. Soziolinguistische Überlegungen“, in: Paulette M. Michèle Daviau, John W. Wevers u. Michael Weigl (Hgg.), *The World of the Arameans 3. Studies in Language and Literature in Honour of Paul-Eugène Dion* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 326), Sheffield, 213–222.
- Weinfeld (1981/82): Moshe Weinfeld, „The Balaam Oracle in the Deir ‘Alla Inscription“ (hebr.), *Shnaton* 5–6, 141–147.
- Weippert u. Weippert (1982): Helga Weippert u. Manfred Weippert, „Die ‚Bileam‘-Inscription von Tell Dēr ‘Allā“, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 98, 77–103 (= Manfred Weippert, *Jahwe und die anderen Götter* [Forschungen zum Alten Testament 18], Tübingen 1997, 131–161).
- Weippert (1976): Manfred Weippert, „Šaddaj“, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 2, München/Zürich, 873–880.
- Weippert (1989): Manfred Weippert, „Die ‚Konfessionen‘ Deuterocesajas“, in: Rainer Albertz, Friedemann W. Golka u. Jürgen Kegler (Hgg.), *Schöpfung und Befreiung. Für Claus Westermann zum 80. Geburtstag*, Stuttgart, 104–115.
- Weippert (1990): Manfred Weippert, „Die Petition eines Erntearbeiters aus Mašad Ḥāšavyāhū und die Syntax althebräischer erzählender Prosa“, in: Erhard Blum, Christian Macholz u. Ekkehard W. Stegemann (Hgg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, 449–466.
- Weippert (1991): Manfred Weippert, „The Balaam Text from Deir ‘Allā and the study of the Old Testament“, in: Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *The Balaam Text from Deir ‘Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium Held at Leiden 21–24 August 1989*, Leiden u. a., 151–184 (= „Der ‚Bileam‘-Text von Tell Dēr ‘Allā und das Alte Testament“, in: Manfred Weippert, *Jahwe und die anderen Götter* [Forschungen zum Alten Testament 18], Tübingen 1997, 163–188).
- Wenning u. Zenger (1991): Robert Wenning u. Erich Zenger, „Heiligtum ohne Stadt – Stadt ohne Heiligtum? Anmerkungen zum archäologischen Befund des Tell Dēr ‘Allā“, *Zeitschrift für Althebraistik* 4, 171–193.
- Witte (2011): Markus Witte, „Vom EL SCHADDAJ zum PANTOKRATOR. Ein Überblick zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte“, *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt* 12/13, 211–256.
- Wolters (1991): Al Wolters, „Aspects of the Literary Structure of Combination I“, in: Jacob Hoftijzer u. Gerrit van der Kooij (Hgg.), *The Balaam Text from Deir ‘Alla Re-evaluated. Proceedings of the International Symposium Held at Leiden 21–24 August 1989*, Leiden u. a., 294–304.