

# Vom EL SCHADDAJ zum PANTOKRATOR

## Ein Überblick zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte

Markus Witte

Die einen nämlich nennen ihn „Zeus“, die anderen „Dis“; beide (Namen) aber zusammengestellt offenbaren uns das Wesen des Gottes, welches ja eben, wie wir sagen, ein Name soll ausrichten können.“<sup>1</sup>

Namen sind wie ein Spiegel. Sie verraten etwas über das Wesen, die Funktion und den Kontext der Größe, die sie bezeichnen. Dementsprechend reflektieren Gottesnamen das Wesen, die Funktion und den Kontext des so benannten Gottes.<sup>2</sup> Gottesnamen sind damit auch ein Spiegel von Religionen in ihrer Geschichte und ihren kulturellen Vernetzungen. Schließlich lassen sich am Umgang mit Gottesnamen exemplarisch Ziele und Methoden philologischen, religionsgeschichtlichen und theologischen Arbeitens ablesen. So sollen im folgenden am Beispiel der hebräischen Gottesbezeichnung *El Schaddaj* und einer ihrer griechischen Äquivalente *Pantokrator* Grundlinien einer der komparativen Philologie wie der vergleichenden Religionsgeschichte gleichermaßen verpflichteten biblischen Theologie<sup>3</sup> aufgezeigt werden.

---

<sup>1</sup> Platon, *Crat.* 396a nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher.

<sup>2</sup> Siehe dazu in neuerer Zeit auch Zimmermann, *Vater*, 7ff., und Hartenstein, *Geschichte*, 73ff., der speziell auf die Relation zwischen den Namen Gottes im Alten Testament und dem einen Namen Jahwe hinweist.

<sup>3</sup> Unter dem Begriff „biblische Theologie“ soll hier nicht mehr – aber auch nicht weniger – verstanden werden als eine Darstellung des Redens von, zu und über Gott in den Schriften des Alten und Neuen Testaments, wobei zum einen sowohl der „Kanon“ der Hebräischen Bibel als auch der

## 1. *El Schaddaj* ('*el šaddaj*)

### 1.1. Der textliche Befund in der Hebräischen Bibel

Die Gottesbezeichnung *šaddaj* findet sich 48-mal in der Hebräischen Bibel, und zwar achtmal in der zusammengesetzten Form '*el šaddaj* („Langform“) und 40-mal absolut *šaddaj* („Kurzform“). Die Kombination mit dem allgemein semitischen Wort für Gott '*el* deutet darauf hin, dass es sich bei *šaddaj* – zumindest in der Hebräischen Bibel – wie bei dem Wort '*æljôn* („Höchster“) um ein Epitheton handelt, das aber auch als selbständige Gottesbezeichnung verwendet werden kann, wobei insgesamt zu bedenken ist, dass der Übergang von einem Gottesnamen zu einem Epitheton und zu einem Attribut fließend sein kann.<sup>4</sup>

Die Belege konzentrieren sich auf zwei Textblöcke, zum einen auf die der Priesterschrift zugewiesenen Passagen in Gen 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3 und Ex 6,3, zum anderen auf die poetischen Teile des Hiobbuches. Dabei steht im Hiobbuch absolut gebrauchtes *šaddaj* mit einer Ausnahme (Hi 6,14) stets im Parallelismus mit einer anderen Gottesbezeichnung ('*el*, '*lōh*, '*lohîm*).<sup>5</sup> Hinzu kommen je zwei Belege in den Psalmen (Ps 68,15; 91,1), im Buch Ruth (1,20f.), in den Bileamsprüchen (Num 24,4.16), im Buch Ezechiel

---

Septuaginta berücksichtigt werden, zum anderen die Frage des gegenwärtigen Verstehens der biblischen Texte als ein wesentlicher Bestandteil der Exegese angesehen wird.

<sup>4</sup> Zum Problem siehe auch Hartenstein, *Geschichte*, 94, sowie zur systematischen Erfassung und religionswissenschaftlichen Klassifikation von Gottesnamen und Gottesbezeichnungen im Alten Orient Uehlinger, *Arbeit*, 23ff.

<sup>5</sup> In Hi 19,29 (*šdjn*, Ketib *šaddîn*, Qere *šaddûn*) liegt kein weiterer Beleg für *šaddaj* vor, sondern eine Kombination der Relativpartikel *šæ/ša* mit dem Nomen *dîn* „Gericht“ (zur Diskussion siehe Cheney, *Dust*, 238f.; Clines, *Job* 1-20, 435).

(1,24; 10,5) und je einmal in Gen 49,25; Jes 13,6 und Joel 1,15. Ausnahmslos erscheint *šaddaj* / 'el *šaddaj* in wörtlicher Rede, sei es in Gebeten, sei es in Reden von oder über Gott, die einen Offenbarungscharakter haben.

Schließlich sind noch drei mit *šaddaj* zusammengesetzte Personennamen in priesterschriftlichen bzw. postpriesterschriftlichen Listen zu nennen.<sup>6</sup>

## 1.2. Die literargeschichtliche Einordnung der Belege

a) Als Ausgangspunkt einer literargeschichtlichen Klassifikation wähle ich die priesterschriftlichen Belege, da sich hier 1) eine spezifische Verwendung der Bezeichnung *El Schaddaj* zeigen lässt und 2) die Priesterschrift mit einem weitgehenden Forschungskonsens in das 6./5. Jh. v. Chr. datiert wird. In der Priesterschrift dient 'el *šaddaj* als Gottesbezeichnung für die Epoche der Erzväter, der die Epoche der Menschheit, die Gott als *Elohim* erfährt, vorausgeht, und der die Zeit Israels, das Gott mittels Mose als *Jahwe* kennenlernt, folgt. Dabei greift die Szene der Offenbarung des Jahwe-namens in Ex 6,2f. direkt auf die Szene der Selbstvorstellung Jahwes vor Abraham unter dem Namen 'el *šaddaj* in Gen 17,1 zurück. Eng verbunden ist die priesterschriftliche Kette der 'el *šaddaj*-Belege mit den Motiven „Segen“, „Mehrung“ und „Fruchtbarkeit“.

b) Die Verwendung von *šaddaj* im Josefpruch (Gen 49,22-26) steht im Schatten des priesterschriftlichen Segens über Josef in Gen 48,3f.:

---

<sup>6</sup> 'ammišaddaj („Mein Vatersbruder [ = Beschützer] ist Schaddaj“, Num 1,12; 2,25; 7,66.71; 10,25 – siehe dazu auch Anm. 54); šûrišaddaj („Mein Fels ist Schaddaj“, Num 1,6; 2,12; 7,36.41; 10,19; vgl. auch Σαρασαδαι [v.l. Σαλασαδαι, Σαρισαδαι] in Jdt 8,1) und wohl š'dé'ûr / šaddaj'ôr („Schaddaj ist Licht“, Num 1,5; 2,10; 7,30.35; 10,18).

vom Gott deines Vaters – er wird dir helfen, und mittels<sup>7</sup> *Šaddaj* –  
er wird dich segnen,  
mit Segnungen des Himmels von oben, mit Segnungen tief lagern-  
der Urflut,  
mit Segnungen der Mutterbrust (*šādajim*) und des Mutterschoßes.  
(Gen 49,25)

Dabei stellt Gen 49,25 (zusammen mit V. 24b und V. 26) eine sekundäre, z.T. aus Dtn 33,13-17 gewonnene Auffüllung dar, die eine innerbiblische Etymologie mit dem hebräischen Wort *šad* „Mutterbrust“ liefert.

c) Im Rahmen des dritten und vierten Bileamspruchs steht *šaddaj* im Parallelismus mit den Gottesbezeichnungen *'el* und *'æljôn* (Num 24,4.16):

Spruch dessen, der die Worte *Els* hört {und das Wissen des  
*Höchsten* weiß}<sup>8</sup>,  
der die Schauung *Šaddajs* schaut, der niederfällt mit offenen  
Augen.

Der dritte und vierte Bileamspruch gehen aber literargeschichtlich – wie bereits die Grundschrift der Bileamperikope in Num 22-24 – auf eine nachpriesterschriftliche Redaktion zurück,<sup>9</sup> selbst wenn ausweislich der Parallelen zu der möglicherweise noch aus dem 9./8. Jh. v. Chr. stammenden ostjordanischen Inschrift vom *Tell Deir 'Alla* (KAI 312) überlieferungsgeschichtlich mit einem höheren Alter zu rechnen ist.<sup>10</sup> Die Häufung der Gottesbezeichnungen *'el*, *'æljôn* und *šaddaj* in Num 24,4.16 unterstreicht die Bedeutung

<sup>7</sup> *w<sup>e</sup>'et* wird häufig zu *w<sup>e</sup>'el* („und [von] El“) konjiziert, was aber unnötig ist (so mit Seebass, Genesis, III, 166).

<sup>8</sup> Dieses Kolon ist nur in 24,16aß erhalten und möglicherweise in 24,4 zu ergänzen.

<sup>9</sup> Witte, Segen, 191-213.

<sup>10</sup> Vgl. dazu Blum, Kombination I; Ders., Schreibkunst; Hoftijzer, Inschrift; Jaroš, Inschriften, Nr. 195.

des Segens, den Bileam über „Israel“ ausspricht. Kompositionell wird damit ein Bogen geschlagen zu dem Segen, den Abraham seitens des Priesterkönigs Melchisedek von Salem im Namen des 'el 'æljôn erhält (Gen 14,19), und zu dem Segen, den Abraham durch den 'el šaddaj selbst erfährt (Gen 17,1).

d) In der Hiobdichtung dient šaddaj im Verbund mit den Gottesbezeichnungen 'el, 'æljôh und 'æljohîm als Ersatz für den Jahwenamen, der im Mund der als Nichtisraeliten gezeichneten Figuren Hiob, Eliphaz von Teman, Bildad von Schuach, Zophar von Naaman und Elihu nicht verwendet wird.<sup>11</sup> Eine inhaltliche Differenz zwischen 'el, 'æljôh, 'æljohîm und šaddaj ist dabei nicht feststellbar – ich verweise exemplarisch auf die Parallelität von Hi 4,9 (*nišmat- 'æljôh*), 32,8 (*nišmat-šaddaj*) und 37,10 (*nišmat-'el*).<sup>12</sup> Möglicherweise stehen poetologische Gründe im Hintergrund des Wechsels der archaisierend verwendeten Gottesbezeichnungen. Es fällt aber auf, dass sich die Belege für šaddaj im zweiten Buchteil häufen, dass šaddaj im Rahmen der Dichtung die letzte explizite Gottesbezeichnung im Munde Hiobs ist (6,4; 31,35) und dass šaddaj mit direktem Bezug auf Hi 31,35 in der sehr kurzen zweiten (!) Jahwerede in 40,2 erscheint.<sup>13</sup>

Die Hiobdichtung ist im zeitlichen Umfeld der Priesterschrift entstanden. Berücksichtigt man weitergehende Parallelen zwischen der Priesterschrift und der Hiobdichtung, wie z.B. die Schöpfungsvorstellungen in Gen 1 und Hi 38f., dann ist nicht ausgeschlossen, dass der Hiobdichter das dreistufige Offenbarungskonzept der Priester-

<sup>11</sup> Der einzige Beleg für das Tetragramm in der Hiobdichtung – mit Ausnahme der Erwähnung in den Überschriften in 38,1; 40,1.3.6 und 42,1 – in Hi 12,9 ist sekundär und möglicherweise ein Zitat aus Jes 41,20.

<sup>12</sup> So mit Lévéque, Job, I, 173ff.; gegen Cheney, Dust, 239f.

<sup>13</sup> Sollte das ein Indiz für die Ursprünglichkeit dieser Gottesrede gegenüber den beiden langen Reden in Hi 38,1-39,30 und 40,6-41,26 sein?

schrift (<sup>20</sup>*’elohîm* – *’el šaddaj* – *jhw*)<sup>14</sup> kannte und dementsprechend Hiob und seine Freunde von Gott als *’el*, <sup>20</sup>*’lô<sup>h</sup>*, <sup>20</sup>*’elohîm* oder *šaddaj* sprechen ließ und nur in der Überschrift der Gottesrede(n) das Tetragramm gebrauchte, wenngleich für ihn – wie für die Priesterschrift – *’el*, <sup>20</sup>*’lô<sup>h</sup>*, <sup>20</sup>*’elohîm* oder *šaddaj* letztlich Synonyme für Jahwe sind. Aus der Perspektive der literargeschichtlich jüngeren Rahmenerzählung und des Nachspanns der Hiob-Septuaginta (Hi<sup>LXX</sup> 42,17), die Hiob *alias* Jobab „als fünften nach Abraham“ bezeichnet, ist die Verwendung der Gottesbezeichnung *šaddaj* durch Zeitgenossen der Erzväter Israels ganz konsequent.

e) Die doppelte Verwendung von *šaddaj* in Rt 1,20f. fällt aus dem theologischen Konzept des Ruthbüchleins heraus, das ansonsten, auch in wörtlicher Rede, ausdrücklich von Jahwe spricht. *šaddaj* steht aber in Rt 1,20f. – wie in Gen 49,25 und Num 24,4.16 – in einem poetisch abgefassten Vers, der darüber hinaus ein Zitat aus Hi 27,2 ist:<sup>15</sup>

<sup>20</sup>Und sie sagte zu ihnen: Nennt mich nicht Noomi („Anmutige“), sondern nennt mich Mara („Bittere“); denn viel Bitteres hat *Šaddaj* mir angetan. <sup>21</sup>Reich zog ich aus, aber leer ließ *Jahwe* mich heimkehren. Wozu nennt ihr mich Noomi, da doch *Jahwe* gegen mich zeugt und *Šaddaj* mich misshandelt?

Durch die Verwendung der Gottesbezeichnung *šaddaj* stilisiert der Dichter Noomi als Schwester Hiobs wie er später Ruth als Schwester Leas und Rahels charakterisiert (Rt 4,11).

<sup>14</sup> Eine eigentümliche gematrische Erklärung der Verwendung von *’el šaddaj* im Rahmen dieses auf eine „Endkompositionsschicht“ des Pentateuchs zurückgeführten dreigliedrigen Offenbarungskonzepts bietet Ziemer, Abram, 329: so entspricht der Zahlenwert von *’el šaddaj* mit 345 den Buchstaben des Namens des Mose.

<sup>15</sup> Vgl. auch Hi 3,20; 7,11; 10,1; 23,2 sowie Hi 30,11 und 37,23 mit Rt 1,20f. Zur Vermutung, Rt 1,20 zitiere aus Hi 27,2, siehe bereits Siegfried/Stade, Wörterbuch, 778.

f) Jes 13,6 ist Bestandteil eines protoapokalyptischen „Tag-Jahwe-Textes“, der die Einnahme Babylons durch den Perserkönig Kyros II. 539 v. Chr. voraussetzt. Die Einmaligkeit der Verwendung von *šaddaj* im Jesajabuch zeigt, dass es sich in 13,6 um eine punktuelle Fortschreibung handelt, die dem Wortspiel zwischen *šaddaj* und dem hebräischen Verb *šādad* „gewalttätig sein“ bzw. dem hebräischen Nomen *šod* „Gewalttat“ geschuldet ist:

Schreit auf, denn der Tag *Jahwes* ist nahe;  
wie Gewalttat (*k<sup>l</sup>-šod*) vom *Gewaltigen* (*mi-šaddaj*) kommt er.<sup>16</sup>

In der älteren Hebraistik wurde dementsprechend *šaddaj* gelegentlich auch etymologisch von *šādad* abgeleitet und das angehängte *-j* als Pluralzeichen oder als Analogie zu *\*donāj* gedeutet.<sup>17</sup>

Joel 1,15 zitiert den Vers Jes 13,6 und ist somit auch kein vorpriesterschriftlicher Beleg für *šaddaj*.<sup>18</sup>

g) Entsprechendes gilt für die beiden *šaddaj*-Belege im Ezechielbuch.

<sup>16</sup> Die LXX weist dieses Wortspiel nicht auf, indem sie *šod* einmalig mit συντριβή und *šaddaj* mit θεός übersetzt (καὶ συντριβὴ παρὰ τοῦ θεοῦ ἔξει „und Vernichtung seitens des Herrn wird kommen“).

<sup>17</sup> Gesenius, Thesaurus, III, 1366f.; Levy, Targumim (<sup>3</sup>1876/1868), s.v.; Siegfried/Stade, Wörterbuch, 778; König, Wörterbuch, 485; Noth, Personennamen, 130f.; Zorell, Lexicon, 823. Zu dem Wortspiel vgl. auch Jes 13,4, wo die Gottesbezeichnung *jhwh šbā'ōt* „Jahwe der (Gott der) Heerscharen“ (philologisch zutreffend) mit dem Wort *šābā'* („Heer“) zusammengestellt wird.

<sup>18</sup> Im Gegensatz zu Jes<sup>LXX</sup> 13,6 ahmt hier die LXX das Wortspiel *k<sup>l</sup>-šod mi-šaddaj* nach, wobei offen ist, ob sie *šaddaj* selbständig „neutralisiert“ hat oder ob sie in ihrer Vorlage *šod* (vgl. *šdd* in V. 10) vorgefunden hat (καὶ ὡς ταλαιπωρία ἐκ ταλαιπωρίας ἔξει „und wie Not aus Not wird er kommen“).

Ez 1,24:

Und ich hörte die Stimme ihrer Flügel, wie die Stimme gewaltiger Wassermassen, wie die Stimme *Šaddajs*, wenn sie gingen, die Stimme des Geräuschs wie die Stimme eines Heerlagers, wenn sie standen, ließen sie ihre Flügel herabhängen (vgl. Apk 19,6).

Ez 10,5:

Und die Stimme der Flügel der Kerubim war bis zum Vorhof zu hören; wie die Stimme *El Šaddajs*, wenn er spricht.

Auch hier zeigt die singuläre Verwendung von *šaddaj* im Buchkontext, aber auch die literarkritische Analyse der beiden Verse, dass es sich um Zusätze handelt. Dass diese offenbar sehr spät anzusetzen sind, bestätigt die Septuaginta, die zu *šaddaj* in 1,24 ursprünglich kein Äquivalent bietet<sup>19</sup> und in 10,5 einmalig *Σαδδαι* transkribiert.<sup>20</sup>

h) Es bleiben zwei Belege in den Psalmen. Ps 68, von der früheren Forschung oft als sehr alt angesehen, konnte von Henrik Pfeiffer (2005) als literarisch gewachsene anthologische Dichtung aus hellenistischer Zeit nachgewiesen werden, wobei schon der Grundbestand, dem Pfeiffer auch V. 15 zurechnet, auf die heilsgeschichtli-

---

<sup>19</sup> Erst in jüngeren Varianten und in den Übersetzungen des Symmachos, Theodotion und Aquila finden sich dann verschiedene Äquivalente wie *ικανός*, *θεός σαδδαι*, *σαδδαικανός* / *σαδαι ικανός*; siehe dazu unten Abschnitt 2.

<sup>20</sup> In Varianten sowie bei den jüngeren griechischen Übersetzern erscheint auch hier *ικανός*. Zur Transkription *Σαδδαι* siehe dann auch einzelne Kirchenväter (z.B. Euseb, Dem. ev. 10,8,28-30; Epiphanius, Haer. 2,86,7ff.; Origenes, Exhortatio ad martyrium 46,14; Theodoret, Haer. fab. comp. 83,460,13) oder die Minuskel 248 (13. Jh.) zu Hi 6,4.



che Darstellung im Pentateuch zurückgreift.<sup>21</sup> Mithin ist auch der Beleg für *šaddaj* in Ps 68,15 – wenn *šaddaj* hier (als bewusstes Gegenüber zur Anrede Gottes als *ʾdonāj* „(All-)Herr“ in V. 10 und zum Ausdruck der Gewalt Gottes, vgl. Jes 13,6; Joel 1,15) überhaupt ursprünglich ist – als nachpriesterschriftlich anzusprechen:

Als *Šaddaj* Könige zerstreute, da fiel Schnee auf dem Zalmon  
(Schwarzberg).<sup>22</sup>

Der zweite Beleg in den Psalmen, Ps 91,1, findet sich in einer Kette von Gottesbezeichnungen (V. 1-3: *ʾəljôn, jhwh, ʾlohaj, hû*) in einem nachexilischen Vertrauenslied, das musterhaft die Erwartungen eines Beters an Gott als seinen umfassenden Schutzherrn<sup>23</sup> widerspiegelt:

Wer im Schutz des *Höchsten* wohnt (und) im Schatten *Šaddajs*  
ruht,  
der sage zu *Jahwe*: Meine Zuflucht und meine Burg, *mein Gott*, auf  
den ich vertraue.  
(Ps 91,1-2).

i) Im Schrifttum aus Qumran ist *šaddaj* bisher nur fünfmal nachgewiesen. In 4Q175,11 handelt es sich um ein Zitat aus Num 24,16 und in 11Q11 VI,3 um ein Zitat aus Ps 91. Über den Befund in der Hebräischen Bibel hinaus gehen 4Q252 III,12 mit einem Segenswunsch im Namen des *ʾel šaddaj* sowie 4Q511 Frgm. 8,6 (und wohl auch Frgm. 116,3), in denen *šaddaj* wie in Ps 91 in Zusagen göttli-

<sup>21</sup> Exodus und Wüstendurchzug (V. 8-11), Landnahme (V. 12-15), Einzug auf den Zion (V. 16-19). Der genaue Bezugspunkt von V. 15 ist unklar (Num 24,3.7f.16?); vgl. dazu Pfeiffer, *Jahwes Kommen*, 204-257.

<sup>22</sup> Zu dem Vers existieren zahllose Konjekturen, möglicherweise handelt es sich um ein Theophanienmotiv, das das Zusammenspiel von himmlischem und irdischem Handeln Jahwes ausdrückt (vgl. Hi 38,22f.); vgl. dazu Brown, *Hellas*, III, 68f.

<sup>23</sup> Siehe dazu auch Hartenstein, *Geschichte*, 89.

chen Schutzes verwendet wird. Dabei sind 11Q11 und 4Q511 frühe Belege für die Verwendung der Gottesbezeichnung *šaddaj* in magischen Texten, die der Abwehr von Dämonen dienen.

j) Ich fasse den literargeschichtlichen Schnelldurchlauf zusammen: Innerhalb der Hebräischen Bibel finden sich keine Belege für *'el šaddaj* bzw. *šaddaj*, die literargeschichtlich sicher vorpriesterschriftlich zu datieren sind. Alle biblischen Belege außerhalb der Priesterschrift dürften *literargeschichtlich* von dieser abhängig sein. Das bedeutet, dass vermutlich die Priesterschrift die Gottesbezeichnung *šaddaj* in der Langform *'el šaddaj* in die Hebräische Bibel eingeführt hat, die sich später in der Kurzform *šaddaj* verselbständigen konnte.<sup>24</sup> Diese Einführung ist ein weiteres Beispiel für die Innovationskraft der Priesterschrift, die sich bekanntlich auch an der Prägung des schöpfungstheologischen Terminus *technicus bārā'* („erschaffen“, ausschließlich mit dem Subjekt „Gott“) oder an der erstmaligen literarischen Verbindung der Überlieferungsblöcke „Urgeschichte – Vätergeschichte – Exodusgeschichte“ zeigt.<sup>25</sup>

Gleichwohl bleibt die Frage, ob die Priesterschrift den Namen *šaddaj* selbst hervorgebracht hat oder ob sie hier auf eine alte vorderorientalische Gottesbezeichnung<sup>26</sup> zurückgegriffen hat. Die geringe Anzahl von Belegen in den Psalmen oder das Fehlen in den Elephantine-Papyri, in denen sich vor- und nebenjahwistische Elemente in der israelitisch-jüdischen Religion am zähesten gehalten haben, sprechen an sich gegen die Annahme, bei *šaddaj* handele es sich um eine sehr alte Gottesbezeichnung.

<sup>24</sup> Vgl. dazu bereits die Andeutungen bei Köhler, *Theologie*, 28f.; Görg, *Šaddaj*, 13-15; Knauf, *El Šaddaj*, 22ff., sowie ausführlich Steins, ׀ַשׁ, 1083-1104.

<sup>25</sup> Vgl. dazu de Pury, ׀ַשׁ, 133; Schmid, *Erzväter*; Gertz, *Tradition*.

<sup>26</sup> So zuletzt wieder Hartenstein, *Geschichte*, 84f., der ohne genauere Einordnung von einem „alten Gottesnamen“ spricht.

### 1.3. Die religionsgeschichtliche Rückfrage

Die religionsgeschichtliche Rückfrage bezieht sich auf zwei Aspekte, die eng miteinander zusammenhängen: zum einen auf die Etymologie von *šaddaj* und damit auf die Verortung des Wortes in einem bestimmten sprachlichen und kulturellen Milieu, zum anderen auf die Rekonstruktion einer vor- und/oder nebenjahwistischen Religionsform des alten Israel, die auf der Basis der Etymologie oder mittels einer Überlieferungsgeschichtlichen Analyse der alttestamentlichen Belege versucht wird.

a) Auf die systematische Erschließung der Keilschriftliteratur im Ausgang des 19. Jahrhunderts geht die Zusammenstellung von hebräisch *šaddaj* mit dem akkadischen Wort *šadû šaddû* „Berg“ zurück.<sup>27</sup> Das Wort *šadû* kann als Epitheton für unterschiedliche Götter verwendet werden und betont den machtvollen und schützenden Charakter der so betitelten Gottheit; vgl. z.B. die Anrede des Gottes Enlil als *šadû rabu* „großer Berg“.<sup>28</sup> Entsprechend dem von *šadû* abgeleiteten Wort *šaddû'a* „Gebirgsbewohner“ kann dann *'el šaddaj* als „EL/Gott, der vom Berg kommt“ gedeutet werden,<sup>29</sup> wobei die Endung „-aj“ als nordwestsemitische Gentiliziumendung verstanden wird.<sup>30</sup>

Diese Deutung passt an sich gut zu der religionsgeschichtlichen Typologie von Jahwe als einem Berg- und Gewittergott.<sup>31</sup> Sie fin-

<sup>27</sup> Fd. Delitzsch, 95ff.; Zimmern/Winckler, Keilinschriften, 358; zur Problematik des „s“-Lautes in akkad. *šadû* und hebr. *šaddaj* und der Verdoppelung des „d“ siehe ausführlich Cross, Myth, 52ff., und Weippert, 177, 877ff.

<sup>28</sup> TUAT II/1, S. 35, Z. 33; II/2, S. 187, Z. 328; II/5, S. 656, Z. 57.

<sup>29</sup> Albright, Names, 184f.

<sup>30</sup> HALAT IV, 1320; Lévêque, Job, I, 163ff.; Cross, Myth, 55; Weippert, 177, 878f.

<sup>31</sup> Vgl. auch I Reg 20,23.28.

det ein sachliches Pendant in der alttestamentlichen Anrede Jahwes als „mein Fels“ (*šūrī*, vgl. Dtn 18,3).<sup>32</sup> Die Priesterschrift hätte dieser Theorie zufolge (als Archaismus?) ein akkadisches Götterepitheton in die eigene Theologie integriert.

b) Unter Bezug auf die in *ugaritischen* Texten belegte Verbindung einer Gottesbezeichnung mit dem Wort *šd* „Feld“, zum einen *ʿttr šd* („Astarte des Feldes“)<sup>33</sup>, zum anderen *il šdj* („El des Feldes“)<sup>34</sup>, haben Manfred Weippert (1961) und Oswald Loretz (1980) eine Rückführung von *ʿel šaddaj* auf eine ursprüngliche Lesart *ʿel šādæh* „Gott des Feldes“ vorgeschlagen.<sup>35</sup> Obgleich Weippert diese Deutung 1975 zugunsten der unter a) genannten akkadischen Herleitung aufgegeben hat, wurde sie von Ernst Axel Knauf (1999) wieder aufgenommen. Dabei entwickelte Knauf weitergehend die religionsgeschichtliche Hypothese, hinter dem *ʿel šādæh/ʿel šaddaj* verberge sich der im eisenzeitlichen Syrien-Palästina verehrte „Herr der Wildnis“ bzw. der „Herr der Tiere“.<sup>36</sup> Noch pointierter formulierte zuletzt Bernhard Lang (2001): „Eine spezielle hebr. Bezeichnung für den H(ernn) d(er) T(iere) dürfte Schaddai bzw. El-Schaddai gewesen sein“.<sup>37</sup> Entsprechende Siegeldarstellungen seien daher Visualisierungen des *ʿel šaddaj*.

<sup>32</sup> Vgl. weiterhin Dtn 32,31.37; Ps 18,47; 19,15; 28,1; 31,3; 62,3ff.; 71,3; 92,16; 144,1; Hab 1,12.

<sup>33</sup> Vgl. die Inventarliste KTU<sup>2</sup> 4.182,55.58.

<sup>34</sup> Vgl. den kleinen Hymnus KTU<sup>2</sup> 1.108,12 (*il.šdj.šd* – noch mit anderer Worttrennung KTU<sup>1</sup> und de Moor/Spronk, *Anthology*, 77: *il.šd.jšd*). In der Wendung *bʿl šd* in einer Namensliste (KTU<sup>2</sup> 4.183) steht das Wort *bʿl* wohl im Sinn von „Besitzer“.

<sup>35</sup> Weippert, *ʿEl-Šaddaj*, 42-62; Loretz, *Ursprung*, 420-421; vgl. auch Wifall, *El Shaddai*, 24-32.

<sup>36</sup> Knauf, *SHADDAY*, 749-753.

<sup>37</sup> Lang, *Herr der Tiere*, 862f.; Ders., *Jahwe*, 131.

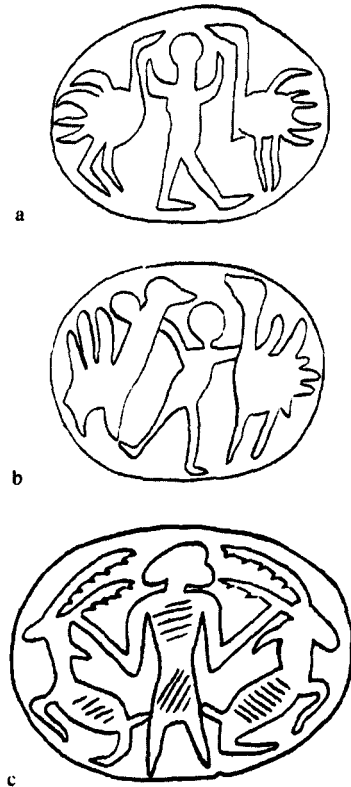


Abb. 1

Problematisch an dieser Deutung ist, dass erstens die Übersetzung von *šd* in den ugaritischen Fragmenten nicht eindeutig ist – so lässt sich das Wort mindestens in KTU 1.108 auch mit „Dämon“ übersetzen, was dem akkadischen *šēdu* und dem (daraus entlehnten?) Hebräischen und Aramäischen *šed*<sup>38</sup> entspricht – und dass zweitens

<sup>38</sup> Im AT begegnet das an sich unbestimmte Wort *šed* nur mit negativer Konnotation in Dtn 32,17; Ps 106,37 (siehe dazu und zu entsprechenden aram. Belegen Reynolds, *Demons*, 606ff.). Vorländer, *Mein Gott*, 215-224, führte *šaddaj* selbst auf *šed* zurück (vgl. schon Nöldeke, *Anzeigen*, 735f.; Cohen, *Religion*, 345f.), vermutete als ursprüngliche Vokalisation

zwischen dem biblischen *'el šaddaj* und dem ugaritischen „El, der auf der Jagd ist“ keine semantische Verbindung besteht. Natürlich erscheint Jahwe auch im Alten Testament mitunter als „Herr der Tiere“ (vgl. Hi 38f.);<sup>39</sup> er trägt aber in dieser Rolle gerade nicht den Namen *šaddaj*.

c) Sowohl zeitlich als auch geographisch und philologisch näher bei der Priesterschrift stehen die Belege für *šdjn*-Wesen in der *aramäischen Inschrift vom ostjordanischen Tell Deir 'Alla*, die auch unter dem Namen Bileam-Inschrift bekannt ist (KAI 312,6).<sup>40</sup> Die auf Wandputz mit Tinte aufgetragene Inschrift stammt wohl aus dem 9./8. Jh. v. Chr. Der Text, der in der Überschrift als *spr bl'm* bezeichnet wird, könnte aber auch auf anderen Schriftträgern, z.B. Papyrus, verbreitet und noch in späterer Zeit bekannt gewesen sein. Die *šdjn* sind hier eine Göttergruppe in der himmlischen Ratsversammlung, möglicherweise mit einer juridischen Funktion.<sup>41</sup> Auch hier ist die Etymologie umstritten. Wahrscheinlich ist eine Zusammenstellung mit dem bereits genannten hebräischen und aramäischen Wort *šed*.<sup>42</sup> Dass zwischen den *šdjn* der *Tell Deir 'Alla*-Inschrift und dem biblischen *šaddaj*, zumal in der Erwähnung im

---

*šedī* bzw. *šedaj*, verstand dies als Funktionsbezeichnung und schlug daher als Übersetzung „mein Schutzgott/mein persönlicher Gott“ vor. Diese Deutung scheint mir nach wie vor, auch vor dem Hintergrund der Wiedergabe von *šaddaj* in der Genesis-Septuaginta (s.u.), diskutabel. Auch die in Inschriften aus Palmyra belegten *šdj'* dürften mit *šed* „Dämon“ zusammenzustellen sein (vgl. DNWSI, 1111).

<sup>39</sup> Vgl. dazu besonders Keel, Jahwes Entgegnung.

<sup>40</sup> Ob auch in Z. 5 *šdjn* zu lesen ist (so KAI<sup>5</sup>; Schüle, Israels Sohn, 129; Blum, Kombination I, 577) ist ganz unsicher. Hoftijzer, Inschrift, 141, und Jaroš, Inschriften (Nr. 195), 299, vermuten *šgr*; Lutzky, Shadday, 26ff., liest *šdj* und versteht dies im Sinn von „the one of the breast“ als Epitheton der Göttin Aschera; s.u.

<sup>41</sup> So die Vermutung von Delcor, Inscriptio, 35.

<sup>42</sup> Vgl. DNWSI, 1111, und zuletzt Reynolds, Demons, 605f.

dritten und vierten Bileamspruch in Num 24,4.16 eine überlieferungsgeschichtliche, möglicherweise sogar eine literargeschichtliche Beziehung besteht, ist nicht ausgeschlossen. Gegen eine *direkte*, mit dem Hinweis auf die Parallele zu Num 24 begründete Zusammenstellung<sup>43</sup> der *šdjn* in der *Tell Deir* 'Alla-Inschrift mit dem biblischen *šaddaj* spricht aber, dass die *šdjn* eine den Göttern *El* (Z. 2), *Šagar* (Z. 5f.[?].14) und *Aštar* (Z. 14) untergeordnete Gruppe und keinen Einzelgott<sup>44</sup> bezeichnen (vgl. die Erwähnung der parallelen Gruppe der *'lhn* „Götter“ in Z. 5). So entsprechen die ostjordanischen *šdjn*-Wesen eher den aus dem Alten Testament bekannten *b'né hā-'lohim*, die zum Hofstaat Jahwes gehören (Hi 1,6ff.; Ps 82).

d) Schließlich haben Donald B. Redford (1970) und Manfred Görg (1981/2001) eine Verbindung zwischen dem ägyptischen Wort *šed* (*šd.w*) „Retter“ (abgeleitet von dem Verb *šdj* „retten“), das auch als Gottesbezeichnung auftreten kann,<sup>45</sup> und hebräisch *šaddaj* vertreten.<sup>46</sup> Die vorgeschlagene Etymologie entspricht dem Bedeutungsgehalt von *šaddaj* als „Retter“ (vgl. hebr. *môšia'* Jes 43,11; 45,15). Sie ist lautgesetzlich möglich und traditionsgeschichtlich nicht ausgeschlossen, da die Priesterschrift auch an anderen Stellen auf ägyptische Vorstellungen zurückgreift – ich erwähne hier nur die Parallelen zwischen dem priesterschriftlichen Wort-Schöp-

<sup>43</sup> Demgegenüber vermutete Delcor, Inscription, dass der Autor von Num 24 die *šdjn* demythisierte, indem er *šdj* wie *'el* und *'šjôn* zu einer Bezeichnung für Jahwe machte; ähnlich Levin, Jahwist, 386.

<sup>44</sup> So aber offenbar Niehr, Religionen, 210.

<sup>45</sup> Erman/Gradow, Wörterbuch, IV, 563.

<sup>46</sup> Redford, Joseph, 129; Görg, Šaddaj, 13-15; Ders., Schaddai, 454-455; im Anschluss an diese Seebass, Genesis II, 100, der auch für die *šdjn*-Wesen in der *Tell Deir* 'Alla-Inschrift eine Zusammenstellung mit dem ägypt. Wort *šdj* bevorzugt.

fungsbericht (Gen 1) und ägyptischen Kosmogonien, in denen der Schöpfergott mittels seines Wortes erschafft.<sup>47</sup>

e) Die biblische Konzeption einer der Jahweoffenbarung vorlaufenden Offenbarung von El in unterschiedlichen Erscheinungsformen, u.a. eben auch als *'el šaddaj*, hat die Forschung dazu verführt, die entsprechenden Texte in der Genesis mittels einer überlieferungsgeschichtlichen Analyse für die Rekonstruktion einer vorjahwistischen Religion der Patriarchen heranzuziehen. Die v.a. auf Albrecht Alt (1929)<sup>48</sup> zurückgehende Hypothese einer Vätergottreligion ist an sich durch Matthias Köckert (1988) grundsätzlich widerlegt worden,<sup>49</sup> so dass ich nicht darauf einzugehen brauche. Ich erinnere nur noch einmal an die These in der Spielart von Klaus Koch (1976),<sup>50</sup> derzufolge der Gottesname *šaddaj* schon bei den „in der beginnenden Eisenzeit in Palästina sesshaft werdenden Israeliten“ in Südpalästina beheimatet gewesen und dort mit dem Vatergott verbunden worden sei,<sup>51</sup> weil sie in neuerer Zeit in den Darstellungen der Religionsgeschichte Israels bei Othmar Keel und Christoph Uehlinger (1992/2001) sowie bei Rainer Albertz (1996) wieder begegnet.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> Vgl. z.B. das sogenannte „Denkmal memphitischer Theologie“ aus dem 8. Jh. v. Chr., in dem Ptah u.a. mittels seines Wortes schöpferisch tätig ist (TUAT.E, 166ff.).

<sup>48</sup> Alt, Gott der Väter.

<sup>49</sup> Köckert, Vätergott; Ders., Gott der Väter, 915ff.

<sup>50</sup> Koch, ŠADDAJ, 118; 151; vgl. auch Fohrer, Hiob, 152f.

<sup>51</sup> Vgl. auch Weippert, ʾֵלֶּשׁ, 881.

<sup>52</sup> Keel/Uehlinger, Göttinnen (<sup>4</sup>1998), 237; Albertz, Religionsgeschichte, Bd. 1, 55f. Auch die von Fritz Stolz, Strukturen, 161, vertretene These, El sei im vorjahwistischen Jerusalemer Kult *šaddaj* wie in Mesopotamien der Gott Enlil *šadû rabû* sei, hat den textlichen Befund gegen sich.



Ebensowenig spiegelt die priesterschriftliche literarisch-theologische Konstruktion der Offenbarung Jahwes zunächst als *'el šaddaj*, dann unter seinem Namen in Ex 6,3 einen religionsgeschichtlich zu verifizierenden Übergang von einer vorjahwistischen Verehrung der Götter *El* und seiner Paredra *Šaddaj* durch Israel, wie dies Harriet Lutzky (1998) vertreten hat.<sup>53</sup> Harte Belege für eine vor- oder nebenjahwistische *šaddaj*-Verehrung, sei es bei Proto-Israeliten, sei es in der Umwelt des alten Israel, gibt es aber – zumindest bisher – nicht. Es kann vielmehr damit gerechnet werden, dass der *'el šaddaj* als eigenständige Figur nicht nur literargeschichtlich, sondern auch religionsgeschichtlich durch die Priesterschrift eingeführt wurde.

f) Ich fasse den religionsgeschichtlichen Abschnitt zusammen: Die Etymologie und die Herkunft der Gottesbezeichnung *šaddaj* sind ungeklärt. Die Suche nach der sprachlichen Ableitung führt praktisch in alle Sprachen und Religionen der Umwelt des alten Israel.<sup>54</sup> Diese Suche ermöglicht Korrelationen zwischen dem alttestamentlichen *šaddaj* und verschiedenen vorderorientalischen Göttern und Gottesvorstellungen, aber keine Identifikationen. Die Korrelationen

---

<sup>53</sup> Lutzky, Shadday, 34f. Zum theologischeschichtlichen Kontext der priesterschriftlichen Konzeption in Ex 6,2f., siehe de Pury, »Gott«, 138f., der die durch P vertretene zeitliche und räumliche Diversität der Gottesverehrung als Antwort des Jahweglaubens auf die persische Reichstheologie versteht.

<sup>54</sup> Den arabischen Bereich habe ich hier ausgelassen, obgleich sich auch dafür unter Umständen Ansatzpunkte finden lassen, wenn man in dem altnordarabischen (thamudischen) Personennamen *'lšdj* einen Hinweis auf den biblischen *šaddaj* erkennen will (vgl. dazu Knauf, El Šaddaj, 22, und zur Problematik der Datierung [zwischen dem 5. Jh. v. Chr. und dem 4. Jh. n. Chr.!] Niehr, 1082f.). Wie im Fall des gelegentlich zur Deutung von *šaddaj* herangezogenen ägyptischen Personennamens *šadê-'ammi* aus dem 14. Jh. v. Chr. (vgl. Cross, Myth, 53; s.o. Anm. 6) halte ich aber die Datenbasis für zu schwach, als dass auf ihr weitreichende Hypothesen aufgebaut werden sollten.

berühren unterschiedliche sprachliche, zeitliche, sozio-kulturelle und theologische Ebenen. Sie öffnen damit mittelbar vielfältige Fenster in die Welt des alten Israel im Kontext des Vorderen Orients und seiner Götterwelt. Die Gottesbezeichnung *šaddaj* bzw. *'el šaddaj* erlaubt aber keinen Rückschluss auf eine vor- oder nebenjahwistische israelitische Religionsform. Sie spiegelt vielmehr – gerade auch im Kontext ihrer innerbiblischen sprachlichen Deutungen – verschiedene theologische Konzepte, die sich im Schatten der Priesterschrift und ihres Monotheismus punktuell in jüdischen Schriften der persischen und hellenistischen Zeit niedergeschlagen haben. Dementsprechend gehört die Gottesbezeichnung *šaddaj* erst in die israelitisch-jüdische Religions- und Theologiegeschichte des 6. Jh. v. Chr. und der nachfolgenden Jahrhunderte.

Wie die Priesterschrift selbst die Gottesbezeichnung *šaddaj* inhaltlich bestimmt hat, ist schwer zu sagen. Angesichts ihres durchgehenden Gebrauchs von *šaddaj* im Zusammenhang einer Fruchtbarkeits- und Mehrungsverheißung ist es nicht ausgeschlossen, dass sie tatsächlich an das Wort *šad /šādajim* „Mutterbrust“ dachte (vgl. Ps 22,10f.; Gen 49,25), wie bereits Luther in seiner Genesisvorlesung vermutet hatte: Gott als „eine Nährbrust, sie (d.h. Israel) zu nähren und zu erziehen [...] Dieses dünkt mich, sei die rechte Ursache dieses Namens.“<sup>55</sup> Gegen diese These spricht jedenfalls nicht, dass Jahwe durchgehend im Alten Testament als männliche Gottheit gedacht wird, da sich auch Übertragungen weiblicher

---

<sup>55</sup> Luther, Auslegung, Bd. 1, 324f. Vgl. dazu auch Ziemer, Abram, 332, sowie Robert, El Shaddai, der mit Heinrich Ewald *šaddaj* von einer (im biblischen Hebräisch aber nicht belegten) Wurzel *šdh* (vgl. aram. *šd'* „fließen/überströmen“) ableitet und dementsprechend *'el šaddaj* als „Dieu fécondateur“ versteht – eine Bedeutung, die sich in den älteren (*sic!*) Büchern Genesis und Hiob noch erhalten habe, während sie in den jüngeren (*sic!*) prophetischen und psalmistischen Texten verloren gegangen und durch die Zusammenstellung mit *šdd* ersetzt worden sei.

Metaphern zeigen lassen (vgl. Jes 66,13). Dass andererseits *šdj* im Sinn von „die Mutterbrüstige“ ursprünglich ein Epitheton für die Göttin Aschera war, mittels dessen deren Aspekt als einer *dea nutrix* ausgedrückt werden sollte und das sekundär mit dem Namen ihres göttlichen Partners *El* zu dem Doppelnamen *El-Šdj* verbunden worden sei, bevor es sich schließlich zu einem absoluten Epitheton für Jahwe verselbständig habe, wie dies Harriet Lutzky aus philologischen und religionsgeschichtlichen Gründen erwogen hat,<sup>56</sup> halte ich angesichts fehlender Belege für eine solche Bezeichnung für Aschera in ugaritischen und kanaanäischen Quellen für unwahrscheinlich.

Sehr viel deutlicher als der hebräische Text zeigen nun die griechischen Übersetzungen, wie das antike Judentum die Gottesbezeichnung *šaddaj* verstanden hat.

## 2. Pantokrator

### 2.1. Die Wiedergabe von El Schaddaj in den antiken griechischen Übersetzungen

a) Die Pentateuch-Belege für *'el šaddaj* werden von der Septuaginta durchgehend mit  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , zumeist noch mit zusätzlichem Possessivpronomen, wiedergegeben.<sup>57</sup> Gen 17,1 lautet dementsprechend in der Septuaginta nicht „Ich bin *'el šaddaj*“, sondern „Ich bin dein Gott“. Welche sprachlichen Überlegungen hinter dieser Übersetzung stehen, ist unklar. Martin Rösel hat vorgeschlagen, zumindest in der Septuaginta-Genesis  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  auf *'el* zurückzuführen und das Possessivpronomen als eine Wiedergabe der aramäischen Relati-

<sup>56</sup> Lutzky, Shaddai, 15ff.

<sup>57</sup> Vgl. Gen 17,1; 28,3; 35,11; 48,3; 49,25; Ex 6,3; zu Num 24,4.16 s.u. Anm. 59 u. 60.

onspartikel *dî*, mittels derer ein Genetivverhältnis ausgedrückt werden kann, zu verstehen.<sup>58</sup> Problematisch an dieser These ist, dass das hebräische *š* bzw. *šæ* nicht erklärt werden kann. Ich vermute daher, dass die Wiedergabe von *'el šaddaj* mit θεός σου / θεός μου / θεός αὐτῶν<sup>59</sup> eher auf dem Verständnis von *'el šaddaj* als einer Kombination der Wörter *'el* und *šed* beruht<sup>60</sup> und dass die Übersetzer in dieser Kombination einen besonderen Ausdruck der engen Beziehung zwischen Gott und den Patriarchen gesehen haben, den sie mittels des Possessivpronomens unterstrichen. Rösels und meiner sprachlichen Erklärung gemeinsam ist, dass sie die Übersetzung der Septuaginta als den Versuch interpretieren, die schwer zu deutende Wendung *'el šaddaj* in eine Relationsaussage zu überführen, bei der Gott als der persönliche Schutzgott der Erzväter erscheint. Semantisch ist das Verständnis der Septuaginta dem Duktus der Vätergeschichte angemessen. Sachlich wird damit allerdings in der Septuaginta das dreistufige Offenbarungskonzept der Priesterschrift (*'lohîm – 'el šaddaj – jhwh*) aufgelöst. Hingegen werden die Reden der Erzväter über ihren Gott in der Genesis harmonisiert.

b) Einmalig in der Septuaginta werden die *šaddaj*-Belege in Rt 1,20f. mit dem Wort ὁ ἰκανός übersetzt. In der von „Theodotion“ im 1. Jh. n. Chr. angefertigten Übersetzung des Hiobbuchs<sup>61</sup> und

<sup>58</sup> Rösel, Übersetzung, 373f.; vgl. dazu auch Bachmann, Allmacht, 139.

<sup>59</sup> Die Lesart der Septuaginta in Ex 6,3 (θεός ὧν αὐτῶν; MT: *b<sup>c</sup>-'el šaddaj*) geht wohl weniger auf die Absicht zurück, den Text mit Ex 3,14 (ἐγώ εἰμι ὁ ὧν; MT: *'æjæh 'šær 'æjæh*) zu harmonisieren (so Rösel, Theo-Logie, 56), als auf den Versuch, das Beth-Essentiae in *b<sup>c</sup>-'el šaddaj* (vgl. Jes 26,4; Ps 68,5 und dazu Hartenstein, Geschichte, 88f.) angemessen zu übersetzen.

<sup>60</sup> Vgl. die Wiedergabe der Kurzform *šaddaj* dementsprechend mit einfachem θεός ohne Poss.-Pron. in Num 24,4.16 und in Jes 13,6; ähnlich auch (vorsichtig) Koch, ŠADDAJ, 127.

<sup>61</sup> Siehe dazu Gentry, Asterisked Material, 494–499; zur Rückführung der Rt<sup>LXX</sup> auf die καιγε-Theodotion-Tradition siehe Tov, Dimensions, 540.

von einzelnen Kirchenvätern ist ὁ ἰκανός durchgehend das Äquivalent für *šaddaj*.<sup>62</sup> Die Übersetzung von *šaddaj* mit ὁ ἰκανός basiert sprachlich auf der Zerlegung von *šaddaj* in die Relativpartikel *šæ* und das Prädikat *daj*, so dass *šaddaj* „Der, der sich selbst genügt“ bedeutet. Dementsprechend würde eine wörtliche Übersetzung von ὁ ἰκανός in der LXX dann „der sich selbst Genügende“ lauten.<sup>63</sup> Sachlich entspricht das der hellenistischen Vorstellung von der Selbstgenügsamkeit Gottes, wie sie einen klassischen Ausdruck bei Euripides (etwa 480-406 v. Chr.) gefunden hat:

Es bedarf der Gott, wenn er denn Gott ist, nichts.<sup>64</sup>

Der jüdische Religionsphilosoph Philo von Alexandria (25 v. Chr. bis ca. 50 n. Chr.) nimmt diese Vorstellung explizit in die jüdische Theologie auf.<sup>65</sup> Strukturelle Parallelen zu einer solchen Etymologisierung bieten der bereits zitierte Vers Jes 13,6 (*par.* Joel 1,15), der *šaddaj* mit dem Wort *šod* in Verbindung bringt, oder die Erklärung des Jahwenamens mittels der Wurzel *hājāh* („sein“) in Ex 3,14. Als Beispiel aus der paganen griechischen Literatur verweise ich auf die Erklärung des Namens Zeus (Dis) mittels der Präposition *διά* und des Verbs *ζῆν*, wie sie bereits bei Platon im Dialog *Kratylos* (396a-b) vorausgesetzt ist und wie sie ihren klassischen Ausdruck in der Stoa gefunden hat:

<sup>62</sup> Vgl. Epiphanius, *Haer.*, 2,86ff. (Σαδδαι = ὁ ἰκανός), Theodoret, *Haereticarum fabularum comp.* 83,460,13 (Σαδδαι = ὁ ἰκανός καὶ δύνατος); siehe dazu auch die oben in Anm. 19 u. 20 genannten griechischen Varianten zu Ez 1,24; 10,5.

<sup>63</sup> Vgl. Tov, *Dimensions*, 540: „He who is sufficient-competent“; LSJ und LEH bieten als freiere Übersetzung „the Almighty“ bzw. „the Mighty One“.

<sup>64</sup> Euripides, *Herakles* 1345f. (Übersetzung von D. Ebener, Euripides. *Werke*, Bd. 2, 52.); vgl. auch Platon, *Lysis* 215a.

<sup>65</sup> Philo, *Cher* 46; *LegAll* I,44; *MutNom* 46; vgl. dazu Bertram, *IKANOS*, 20-31.

Man nennt ihn *Dia* (Zeus), weil durch (διὰ) ihn alles wird, *Zena* (Zeus), weil er Urheber des Lebens ist oder alles Leben (ζῆν) durchdrungen hat.

(Diogenes Laertius, VII,147 = SVF Nr. 1021)<sup>66</sup>

Die Deutung von *šaddaj* als Kombination aus *šæ* und *daj* hat im nachbiblischen Judentum eine tiefe Spur hinterlassen, die sich vom Midrasch BerR<sup>67</sup> über die Gelehrten des Mittelalters<sup>68</sup> bis hin zu Samson Raphael Hirsch (1867) nachweisen lässt: Hier wird *šaddaj* im Sinn von „Ich bin das ‚Genug‘“ zu dem Gott, der der gesamten Schöpfung die Grenzen zeigt und zieht.<sup>69</sup>

c) In den beiden Psalm-Belegen (68,15; 91,1) haben die griechischen Übersetzer *šaddaj* in eine direkte Beziehung zur himmlischen Macht Gottes gestellt und kontextuell übersetzt. So verwendet der Übersetzer von Ps 68,15 das Wort ὁ ἐπουράνιος („der Himmlische“), das sich bereits bei Homer zur Bezeichnung der Götter

---

<sup>66</sup> Diogenes Laertius, *Leben*, Bd. 2, 75; vgl. auch als Zitat Chrysispps SVF Nr. 1062; Nr. 1076 und in jüdischer Rezeption EpArist 16.

<sup>67</sup> „Da antwortete ihm Gott: Abraham, es ist dir genug, dass ich dein Gott bin, es ist dir genug, dass ich dein Schutzherr bin, und es ist nicht nur genug für dich, sondern es ist auch genug für die Welt, dass ich ihr Gott und ihr Schutzherr bin. R. Nathan und R. Acha und R. Berachja sagten im Namen des R. Jizchak: Es heisst ich bin der allmächtige Gott, d.i. ich bin es, der zur Welt, zum Himmel und zur Erde gesagt hat: es ist genug! ... Ich bin derjenige, dessen Gottheit die Welt und was sie füllt, nicht genügen.“ (BerR 46, V.1 [29a] bei Wünsche, Bereschit Rabba, 216).

<sup>68</sup> Vgl. z.B. Raschis Erklärung zu Gen 17,1: „*Ich bin der allmächtige Gott*, ich bin es, der ich mit meiner Macht jedes Geschöpf versorge (Ber. rab.); ... und überall, wo es im Verse vorkommt, ist dies seine Erklärung, Er hat genügend; immer dem Zusammenhang entsprechend.“ (Pentateuchkommentar, 45).

<sup>69</sup> Hirsch, *Pentateuch*, Bd. 1, 240f.; vgl. auch Cohen, *Religion*, 45.

findet,<sup>70</sup> in der Septuaginta aber selten und mit Ausnahme von Ps 68(67) nur in genuin griechischen Texten belegt ist.<sup>71</sup> Der Übersetzer von Ps 91(90) umschreibt *šaddaj* mit ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ („der Gott des Himmels“)<sup>72</sup>.

Die Beziehung Jahwes zum „Himmel“ entspricht der vorderorientalischen Vorstellung vom *ba'al šamem*, vom Herrn des Himmels, wie sie im 1. Jt. v. Chr. im syrisch-kanaanäischen Raum (und darüber hinaus) weit verbreitet ist.<sup>73</sup> Sie findet ihr Pendant im Umfeld der Septuaginta in der Bezeichnung des Zeus als ἐπουράνιος,<sup>74</sup> dem

<sup>70</sup> Od. 17,484; Il. 6,129; 6,131; 6,527. Vgl. dann in der weiteren Gräzität u.a. bei Theokrit, Id. 25,5; Moschos v. Syrakus, Europe 21; SEG 31,1080 (Ancyra, 3. Jh. n. Chr.?).

<sup>71</sup> II Makk 3,39; III Makk 6,28; 7,6; IV Makk 4,11; 11,3; vgl. weiterhin in jüdischen und christlichen Texten grBarApk 11,9, OrMan 1 (Cod. A); TestAbr A 2,3; 17,11; TestHi 40,3; SibOr 1,216; 2,222; 2,284; 4,51; 4,135; 8,66; Frgm. 1,10; Oden 14,11; PsOrph 39 (bei Denis, Fragmenta, 166, Z. 18); FrgmAnonym 574,3042 (bei Denis, Fragmenta, 237, Z. 24); Mt 18,35 (v.l.) und dazu Lightfoot, Sibylline Oracles, 537.

<sup>72</sup> Vgl. im AT Gen 24,3.7; II Chr 36,23; Esr 1,2; 5,11f.; 6,9f.; Neh 1,4f.; 2,4.20; Ps 136,26; Dan 2,18f.37.44; 4,34; Jon 1,9; Tob 5,17; 10,11; Jdt 5,8; 6,19; 11,17, sowie in den Papyri der jüdischen Kolonie auf Elephantine APFC 30,2.27; 31,2.27; 32,3; 38,2.3.5; 40,1.

<sup>73</sup> Vgl. KAI 4,3; 18,1.7; 26,III,18; 64,1; 202,11; 266,2; SAA II Nr. 5,IV,10' und dazu Niehr, Gott, 49ff.

<sup>74</sup> Vgl. inschriftlich SGUÄ 4166; Inschriften aus Nikaia (Sencer, Iznik), Nr. 1114 (4. Jh. n. Chr.); Nr. 1115 (3. Jh. n. Chr.). Häufiger belegt ist die Bezeichnung des Zeus als οὐράνιος, vgl. Pindar, Frgm. Paian. 52u9; Kallimachos, Zeus-Hymnus 55; Epigr. 52,3; AG 9,352,4; 16,293,3; AG Append. 199,15, 267,21; zum Motiv siehe auch Platon, Phdr. 246e und dazu Cook, Zeus, II/2, 1338.

als Wettergott in der altgriechischen Religion wie in Ps 68 die Macht über Hagel, Schnee und Starkregen zukommt.<sup>75</sup>

Am auffälligsten ist nun die Wiedergabe von *šaddaj* mit den Begriffen ὁ κύριος „der Herr“ und ὁ παντοκράτωρ „der Allherrscher“ in der Hiob-Septuaginta,<sup>76</sup> wobei ich hier nur auf die Gottesbezeichnung παντοκράτωρ eingehe.

## 2.2. Der religionsgeschichtliche Kontext der Gottesbezeichnung *Pantokrator*

a) Die Mehrzahl der alttestamentlichen Belege für παντοκράτωρ geht auf das hebräische Wort *š' bā' ōt* zurück,<sup>77</sup> das allerdings – mit wenigen Ausnahmen – nur im Dodekapropheten und im Jeremia-buch,<sup>78</sup> nicht aber in den Psalmen und im Jesajabuch, mit παντοκράτωρ übersetzt wird. Wie im Fall der auf die Hiob-Septuaginta beschränkten Wiedergabe von *šaddaj* mit παντοκράτωρ, lässt sich daran ablesen, dass die Septuaginta auf verschiedene Übersetzerkreise aus unterschiedlichen Zeiten und geographischen Räumen

<sup>75</sup> Vgl. Homer, Il. 12,278-280; Pindar, Isthm. 4,17; Aischylos, Septem 212; vgl. dazu auch Brown, Israel, II, 68f.

<sup>76</sup> (δ) κύριος als Äquivalent für *šaddaj*: Hi 6,4.14; 21,20; 22,3.23.26; 24,1; 31,3; (δ) παντοκράτωρ als Äquivalent für *šaddaj*: Hi 5,17; 8,5; 11,7; 15,25; 22,17.25; 23,16; 27,2.11.13; 32,8; 33,4; 34,10.12; 35,13; 37,22. Einmalig wird *šaddaj* in Hi 8,3 mit ὁ τὰ πάντα ποιήσας umschrieben. In Hi 5,8 geht ὁ κύριος ὁ πάντων δεσπότης (Cod. A παντοκράτωρ) wohl auf die Lesart 'el <sup>el</sup>lohīm zurück.

<sup>77</sup> Zur Deutung als Plural von *šābā'* („Heer“) und zum religionsgeschichtlichen Hintergrund siehe HALAT, 934-935; Mettinger, YAHWEH ZEBAOTH, 920ff.; Hartenstein, Geschichte, 83f.

<sup>78</sup> Möglicherweise wurden Jer und das Dodekapropheten von demselben Übersetzer ins Griechische übertragen (Tov, Dimensions, 535).



und mit je eigenen theologischen Vorstellungen zurückgeht.<sup>79</sup> Über die Verwendung in der Übersetzung der Hebräischen Bibel hinaus findet sich die Bezeichnung παντοκράτωρ konzentriert in einzelnen Büchern des jüdisch-hellenistischen Schrifttums (Jdt, II/III Makk; auffallend selten in Sir, Sap und bei Philo, gar nicht bei Josephus).<sup>80</sup> Sie begegnet gehäuft in Reihungen von Gottesnamen und Epitheta. In allen Fällen steht die Bezeichnung παντοκράτωρ – entsprechend ihrer Etymologie – für die umfassende Herrschermacht Gottes, wie sie sich in seinem Wirken als Schöpfer, Richter und kriegerischer Schutzherr artikuliert.

b) Das Wort παντοκράτωρ ist in der Gräzität vor der Septuaginta bisher nicht sicher belegt.<sup>81</sup> Es ist daher nicht ausgeschlossen, dass es sich um eine Neubildung der Septuaginta handelt, mittels derer das hebräisch-jüdische Erbe in den griechisch-paganen Kontext eingeschrieben wird und die dann auch auf das pagane Umfeld eingewirkt hat. Ein sprachlicher Vorläufer ist das Wort παγκρατής,

<sup>79</sup> Vgl. dazu auch Rösel, Theo-Logie, 49ff.

<sup>80</sup> Jdt 4,13; 8,13; 15,10; 16,(5)6.(17)18; II Makk 1,25; 3,22.30; 5,20; 6,26; 7,35.38; 8,11.18.24; 15,8.32; III Makk 2,2.8; 5,7; 6,2.18.28; Jer<sup>LXX</sup> 39,19; Bar 3,1.4; Est<sup>LXX</sup> 4,17b; Sap 7,25; Sir 42,17 (κύριος ὁ παντοκράτωρ; H<sup>B</sup> 'lhjm šb'jw; H<sup>Mss</sup> 'dnj); 50,14 (ὑψιστος παντοκράτωρ; H<sup>B</sup>: 'ljwn); 50,17 (παντοκράτωρ θεὸς ὑψιστος; H<sup>B</sup>: 'ljwn ... qdws' jsr'); OrMan 1; EpArist 185,2; grBarApk 1,3; ParJer 1,5; 9,6; TestAbr A 8,3; 15,12; SibOr 1,66; 2,220; 2,330; 8,82; 8,265; 11,8; bei Philo nur in SacrAC 63,2; Gig 64,7 und in Som 2,172 als Zitat aus Jes 5,7; häufig erscheint bei Philo demgegenüber πανηγεμῶν: Congr 117,1; Migr 175,3; Sobr 57,2f.; Plant 58,1; Agr 50,3; Post 5,2; 9,6; vgl. dazu auch Bousset/Gressmann, Religion, 312; Bachmann, Allmacht, 174ff.; Zimmermann, Vater, 247ff., und zur Verwendung von παντοκράτωρ im griechischen Sirachbuch Mulder, Approaches, 221-234 (bes. 223f.).

<sup>81</sup> Die Lesart (παντοκρα[...]) in dem Aischylos-Fragment 168\* (Radt, Fragmenta; OxyPap [XVIII] Nr. 2164 Frgm. 1,14 [2. Jh. n. Chr.]; Bachmann, Allmacht, 153; Lightfoot, Oracles, 542; Zimmermann, Vater, 149ff.) mit Bezug auf Zeus ist unsicher.

das in paganen Chorliedern, Kulthymnen und Weiheinschriften auftaucht. So begegnet *παγκρατής* als Epitheton für Zeus u.a. bei Aischylos (525-456 v. Chr.), Sophokles (497-405 v. Chr.) und Euripides (480-406 v. Chr.), im Hymnus vom Berg Dikte (4. Jh. v. Chr.?) und im Zeus-Hymnus des Stoikers Kleantes (331-232 v. Chr.) oder für Hera bei dem Lyriker Bacchylides (um 505-450 v. Chr.).<sup>82</sup> Hinzu kommen Umschreibungen wie *ὁ πάντων κύριος* / *ὁ ἀπάντων κύριος* bezogen auf Zeus, bei Pindar (um 522-446 v. Chr.),<sup>83</sup> oder *ὁ πάντων κρατῶν*, ebenfalls bezogen auf Zeus, bei Aelius Aristides (117-189 n. Chr.).<sup>84</sup> Aus dem unmittelbaren Kontext der Septuaginta stammen die Belege für *παντοκράτειρα* für die Göttin Isis im ersten Isis-Hymnus des Isidor<sup>85</sup> sowie für *παγκράτωρ*

<sup>82</sup> Vgl. Aischylos, Th. 255; Suppl. 816; Eum. 918; Sophokles, Ph. 679; Frgm. 684,4; Euripides, Frgm. 431,4; Hymnus vom Berg Dikte (bei Furley/Bremer, Hymns, I, 68-75; II, 1-20); Kleantes, Frgm. 1,1 bzw. Bacchylides, Epinicia 11,44; zur hymnischen Anrede eines Gottes als *παγκρατής* im paganen Bereich siehe weiterhin Roscher, Mythologie, III/1, 1535; Montevecchi, Pantokrator, 402; Hommel, Pantokrator, 140ff. (mit der These, die Stoa habe *παγκρατής* nicht mehr im Sinn von „allmächtig“, sondern „alles erhaltend“ verstanden, was sich punktuell so auch in der späteren jüdischen und christlichen Verwendung von *παντοκράτωρ*, z.B. in EpArist 185,2, vor allem aber im Apostolikum niedergeschlagen habe); Furley/Bremer, Hymns, II, 6, und Zimmermann, Vater, 234ff.).

<sup>83</sup> Pindar, Isthm. 5,53; vgl. auch Demosthenes, Epitaphius 21,6 und Plutarch, Mor. 426a sowie Diodor Sic. 3,61,4 (Zeus als *κύριος τῶν ὄλων*); bezogen auf Osiris bei Plutarch, Mor. 355e; zu weiteren Belegen siehe Zeller, KYRIOS, 493; zu weiteren Umschreibungen Montevecchi, Pantokrator, 402.

<sup>84</sup> Aelius Aristides, Preisrede auf Zeus 8,28; vgl. auch als Scholie zu *παγκρατής* in Aischylos, Th. 255, sowie eine Inschrift aus Delos (SIG<sup>3</sup> III,1138: *Διι τῷ πάντων κρατοῦντι καὶ Μητρὶ μεγάλῃ τῇ πάντων κρατοῦσῃ*).

<sup>85</sup> SEG 8,548,2 (= SGUA 8138,2 = Totti, Nr. 21, Z. 2); OxyPap Nr. 1380,20 (= Totti, Nr. 20, Z. 20); vgl. dazu auch Zimmermann, Vater, 237.

für den ägyptischen Krokodilgott Suchos (ägypt. Sobek / *sehu*) im vierten Isis-Hymnos des Isidor (um 80 v. Chr.)<sup>86</sup> und für die Göttin Ge in einem Grabepigramm aus Alexandria (1. Jh. v. Chr.).<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> SEG 8,551,23 (= Totti, Texte, Nr. 24, Z. 23). Zum Suchos-Kult in hellenistisch-römischer Zeit siehe auch Röder, *Kulte und Orakel*, 299-303, oder die Beschreibung bei Strabo, *Geogr.* 17,1,38: „Schiff man bei diesem Bauwerk vorbei und hundert Stadien weiter, so trifft man die Stadt Arsinoe. Sie hieß früher Krokodilstadt, denn man verehrt in diesem Nomos vorzüglich das Krokodil, und es findet sich bei ihnen ein [solches] heiliges Tier, das in einem See besonders unterhalten wird und gegen die Priester zahm ist. Es heißt Suchos und wird mit Brot, Fleisch und Wein genährt, welche [Nahrungsmittel] die zur Beschauung kommenden Fremden immer mitbringen.“ (Übersetzung von A. Forbiger). Unter den zahlreichen im SGUÄ aufgeführten Belegen für die Verehrung des Suchos sei v.a. auf die Nummern 13871 (Priester des Suchos; ca. 200-150 v. Chr.); 8885 und 8887 (jeweils Ptolemaios IX. Alexander I.) sowie 15086 (Tiberius) und 1007 (Vespasian) verwiesen; vgl. dazu weiterhin die Papyri, die in und um den Suchostempel in Tebtunis, der „Stadt (κώμη) des Suchos“ (Pap. Tebtunis 281) gefunden wurden.

<sup>87</sup> SGUÄ 8960,12.



Abb. 2

Alle weiteren nicht-jüdischen Vorkommen für παντοκράτωρ / παντοκράτειρα, sei es für Zeus<sup>88</sup>, Hermes<sup>89</sup>, Isis<sup>90</sup>, Physis<sup>91</sup>, Pluto<sup>92</sup>, Persephone<sup>93</sup>, den ägyptischen Sonnengott Mandulis

<sup>88</sup> Inschriften aus Nikaia (Sencer, Iznik), Nr. 1121 (3. Jh. n. Chr.); Nr. 1512 (2.-3. Jh. n. Chr.); Inschrift aus Ephesos (Engelmann, Ephesos) Nr. 1262 (bezogen auf Zeus Polieus; undatierte Inschrift).

<sup>89</sup> Epigr. Gr. 815,11 (= AG App. Epigr. dedicatoria 237,11: Eriounios); PGrM 7,668.

<sup>90</sup> IG V,2,472 (Megalopolis, 2.-3. Jh. n. Chr.).

<sup>91</sup> Hymn. Orph. 10,4.

<sup>92</sup> Hymn. Orph. 18,17.

<sup>93</sup> Hymn. Orph. 29,10.

(ägypt. *mrwr/ mrwl*)<sup>94</sup> oder Sarapis<sup>95</sup>, stammen aus den Jahrhunderten n. Chr.<sup>96</sup> Ob sich die in einem Epitaph aus Neoclaudiopolis (Paphlagonien, um 230 n. Chr.) findende Anrufung des κύριος παντοκράτωρ auf Helios oder auf den christlichen Gott bezieht,<sup>97</sup> ist unsicher.

c) Aufgrund seiner Verwendung im Buch Judith sowie im zweiten und dritten Makkabäerbuch<sup>98</sup> hat Reinhard Feldmeier (1999) die These aufgestellt, mit dem Begriff παντοκράτωρ reagiere das hellenistische Judentum auf die universalen Herrschaftsansprüche zunächst Alexanders des Großen (356-323 v. Chr.), sodann der sich etablierenden Reiche der Diadochen und schließlich des Imperium Romanum.<sup>99</sup> Der Begriff παντοκράτωρ wäre dementsprechend Ausdruck der politischen Theologie des hellenistischen Judentums. Ich halte diese religionspolitische Herleitung des Pantokratorititels nicht für falsch, gerade wenn man bedenkt, dass mit dem Begriff παντοκράτωρ auch die kriegerisch konnotierte Gottesbezeichnung *šbā'ôt* übersetzt werden kann. Zusätzlich sind aber erstens *das altorientalische Erbe* der Septuaginta-Übersetzer, zweitens die genannten sprachlichen *Vorläufer in der Gräzität* und drittens die

<sup>94</sup> Hymnus vom Mandulis-Tempel in Talmis (Kalabsche) (SGUÄ 4127).

<sup>95</sup> Pap. Berlin Inv.-Nr. 21227 (Herkunft unbekannt, 3./4. Jh. (Horsley, Documents, 3, 118).

<sup>96</sup> Im NT findet sich παντοκράτωρ nur in II Kor 6,18 in einem Zitat aus II Sam 7,8 und II Sam 7,14 (MT: *jwhw šbā'ôt*, G: κύριος παντοκράτωρ) sowie neunmal in der Offenbarung des Johannes, die den Begriff – wie im hellenistischen Judentum üblich – im Zusammenhang des Lobpreises Gottes des Schöpfers und des Richters gebraucht (Apk 1,8; 4,8 [vgl. Jes 6,3]; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6 [vgl. Ez 1,24]; 19,15; 21,22); vgl. dazu ausführlich Montevecchi, Pantokrator, 418ff.; Aune, Revelation 1-5, 57f.; Bachmann, Allmacht, 182ff.; Zimmermann, Vater, 257ff.

<sup>97</sup> SEG 50,1233.

<sup>98</sup> S.o. Anm. 80.

<sup>99</sup> Feldmeier, Almighty, 20f.; ders., Allmacht, 24ff.

*religiöse Stoßrichtung* der Septuaginta-Übersetzer zu bedenken. So fließen in der jüdischen Prägung des παντοκράτωρ-Titels drei Komponenten zusammen: 1) Vorstellungen von der Herrschermacht der Götter, wie sie in der altorientalischen Welt vom 3. Jt. v. Chr. bis in die römische Zeit nachweisbar sind, 2) die Rezeption und Modifikation griechischer Terminologie und 3) eine Auseinandersetzung mit dem in hellenistischer Zeit, v.a. in Ägypten auftretenden Phänomen der Zuschreibung umfassender Kompetenzen an einzelne Allgottheiten, in erster Linie sind hier Isis, Sarapis, aber auch der schon erwähnte Suchos und Zeus zu nennen. In späterer Zeit mag der Titel παντοκράτωρ dann auch im Judentum und im Christentum als kritischer Reflex auf den im römischen Herrscherkult wichtigen Begriff αὐτοκράτωρ gedient haben, wie dies Christiane Zimmermann (2007) herausgearbeitet hat.<sup>100</sup> Mit dem Pantokrator-Titel verbinden sich somit im hellenistischen Judentum die Elemente „Tradition“ – im Blick auf das altorientalische Erbe, „Innovation“ – hinsichtlich der sprachlichen Gestaltung sowie „Apologetik“ – im Blick auf den Anspruch der hellenistischen Herrscher *und* der hellenistischen Allgottheiten.

### *Ausblick*

Die mutmaßlich von der Priesterschrift im 6./5. Jh. v. Chr. in die israelitisch-jüdische Literatur- und Religionsgeschichte eingeführte Gottesbezeichnung *'el šaddaj* und der von der Septuaginta geprägte Titel παντοκράτωρ haben – wie die Hebräische Bibel und das Alte Testament insgesamt – eine doppelte Nachgeschichte.

Im rabbinischen Judentum wird der Gottesname *šaddaj* eher selten verwendet. Er hat aber Eingang in die jüdische Magie und in die jüdische Mystik gefunden. So begegnet *šaddaj* zusammen mit wei-

---

<sup>100</sup> Zimmermann, Vater, 238ff.

teren Gottesnamen, wie schon in Ps 91 und in 4Q511, in spätantiken Amuletten und Zauberschalen.<sup>101</sup> Entsprechend der inhaltlichen Füllung in der Genesis wird dabei *šaddaj* im Zusammenhang von Fruchtbarkeit und Lebensschutz angerufen. Mitunter begegnet die Bezeichnung auch in der mittelalterlichen jüdischen Weisheit, so z.B. in der Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza (WKG) 1,12; 8,15; 11,18; 16,18.<sup>102</sup>

Auf der mehrdimensionalen Übersetzungsleistung der jüdischen Theologen des 2./1. Jh. v. Chr. basiert der Gebrauch der Gottesbezeichnung  $\pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$  im griechischsprachigen Judentum der Spätantike,<sup>103</sup> die Verwendung für unterschiedliche Götter in den griechischen Zauberpapyri aus Ägypten,<sup>104</sup> vor allem aber auch die Aufnahme des Pantokrator-Titels in das christliche Glaubensbekenntnis und die Bezeichnung Jesu Christi als  $\pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho$ ,<sup>105</sup> wie

<sup>101</sup> Naveh/Shaked, Magic Spells, amulet nr. 28; bowl nr. 19; Dies., Amulets, amulet nr. 4; amulet nr. 12; Nestler, Kabbala, 74ff; 90f.

<sup>102</sup> Zur Datierung und philosophiegeschichtlichen Einordnung siehe Rüter, Weisheitsschrift, 15ff.

<sup>103</sup> Vgl. dazu die unter Anm. 80 genannten Texte sowie Synagogeninschriften aus Sardes und Gorgippia (bei Trebilco, Jewish Communities, 45f.; SEG 51,1635-1657; bes. Nr. 1646 – zur Diskussion über die jüdische oder pagane Herkunft dieser Inschrift siehe Montevecchi, Pantokrator, 403f.; Bachmann, Allmacht, 155).

<sup>104</sup> Z.B. PGrM 3,218; 4,272; 7,668; 7,962; 12,238; 12,250; 13,761; 22a,19; 71,3 (Iao); 8a, rec.1 (Iao Sabaoth); vgl. dazu ausführlich Montevecchi, Pantokrator, 413ff., und die folgende Anmerkung.

<sup>105</sup> Zur Bezeichnung Jesu als Pantokrator siehe z.B. Athanasius, Orationes tres contra Arianos 26,329,16ff., aber auch PGrM 13a1; 21,43 (weitere patristische Belege bei Montevecchi, Pantokrator, 424ff., und bei Bachmann, Allmacht, 199f.). Zu den drei Dimensionen, die bei der LXX-Lexikographie, aber auch im Blick auf die LXX-Intertextualität, zu beachten sind – 1) die Intention des ursprünglichen griechischen Übersetzers, die zur Wahl des entsprechenden Übersetzungswortes geführt hat, 2) die innerhalb der LXX vorliegende Rezeption dieses Übersetzungswortes,

sie sich ikonographisch dann in den byzantinischen Darstellungen des Christus-Pantokrators niedergeschlagen hat.



Abb. 3

Dass schließlich Luther konsequent alle *'el šaddaj / šaddaj*-Belege im Alten Testament mit „der Allmächtige“ wiedergegeben hat, liegt in der Fluchtlinie der alexandrinischen Theologie. Dabei sollten auch neuzeitliche Problematisierungen des Bekenntnisses zu Gott dem Allmächtigen die Aspekte der göttlichen Fürsorge und der Relativierung von Macht, wie sie sich aus der Geschichte der israelitisch-jüdischen Gottesbezeichnungen *šaddaj* und *παντοκράτωρ* in ihren Kontexten ergeben, nicht unberücksichtigt bleiben. Wie die

---

wodurch sich mitunter ganz neue, über die hebräische Vorlage hinausgehende Textbezüge ergeben, und 3) die Verwendung dieses Wortes im NT und bei den Kirchenvätern – siehe grundsätzlich Tov, *Dimensions*, 529ff.



Rahmung des Epithetons παντοκράτωρ in der Musterdoxologie in II Makk 1,24f. mit den Attributen „gerecht“ und „ewig“ zeigt, gehört zur Rede vom allmächtigen Gott wesenhaft das Bekenntnis zu seiner Gerechtigkeit und seiner Verfügung über die Zeit:

24 Herr, o Herr, du Gott und Schöpfer aller Dinge, furchtbarer, starker, gerechter und barmherziger Gott! Du allein bist König, und du bist gütig.

25 Du allein gibst alle Gaben. Nur du bist gerecht, allmächtig und ewig (δικαιος καὶ παντοκράτωρ καὶ αἰώνιος). Du rettetest Israel aus aller Not. Du hast unsere Väter erwählt und sie heilig gemacht.

### Bibliographie

Sämtliche nichtbiblischen antiken griechischen Texte (einschließlich Philo, Josephus und der Kirchenväter) sind, sofern nicht auf eine besondere Ausgabe Bezug genommen wird, nach dem TLG zitiert: Thesaurus Linguae Graecae Workplace 8.0., CD-Rom, Silver Mountain Software 1993.1999.

Angaben aus dem babylonischen Talmud basieren auf der CD-Rom: The Soncino Babylonian Talmud, includes Soncino English Text, Talmud Hebrew Aramaic Texts, Rashi Commentary on the Talmud, www.bnpublishing.com, 2005.

DCH: The Dictionary of Classical Hebrew, ed. by D.J.A. Clines, Sheffield 1993ff.

DNWSI: Hoftijzer, J./Jongeling, K., Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, HdO I/21, Leiden u.a. 1995.

G-B: W. Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearb. v. F. Buhl, unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen Auflage, Berlin/Göttingen/Heidelberg<sup>17</sup>1962.

der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5), FS B. Janowski, hg. v. M. Bauks/K. Liess/P. Riede, Neukirchen-Vluyn 2008, 33-53.

Bousset, W./Gressmann, H.: Die Religion des Judentums im spät-hellenistischen Zeitalter, HNT 21, Tübingen<sup>3</sup>1926.

Breytenbach, C.: HYPΣISTOS ὁ ὑπιστος, in: DDD (<sup>2</sup>1999), 439-443.

Brown, F./Driver, S.R./Briggs, C.A.: Hebrew and English Lexicon with an appendix containing the Biblical Aramaic, Boston 1906 (11. Nachdruck Peabody 2007).

Brown, J.P.: Israel and Hellas, I-III, BZAW 231, 276, 299, Berlin/New York 1995.2000.2001.

Cheney, M.: Dust, Wind, and Agony. Character, Speech and Genre in Job, CB.OT 36, Lund 1994.

Clines, D.J.A.: Job 1-20, WBC 17, Dallas 1989.

Cohen, H.: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie (1928), Darmstadt 1966.

Cook, A.B.: Zeus. A Study in Ancient Religion II/2, III, London 1925.1940.

Cross, F.M.: Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge/London 1973 (Nachdruck 1997).

Delcor, M.: Des inscriptions de Deir 'Alla aux traditions bibliques, à propos des *šdyn*, des *šēdim* et de *šadday*, in: Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferung im Alten Testament, FS J. Scharbert, hg. v. M. Görg, Stuttgart 1989, 33-40.

Delitzsch, Fd.: Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament, Leipzig 1886.

- Denis, A.-M. (Hg.), *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca una cum historicorum et auctorum Judaeorum hellenistarum fragmentis*, PVTG IIIb, Leiden 1970.
- Denis, A.-M.: *Concordance Grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance, corpus des textes, indices*, Louvain-la-Neuve 1987.
- Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übers. v. O. Apelt, unter Mitarbeit v. H.G. Zekl neu hg. sowie mit Vorwort, Einleitung und neuen Anmerkungen versehen v. K. Reich, mit einem neuen Vorwort v. H.G. Zekl, Bd. 1-2, PhB 53/54, Hamburg <sup>3</sup>1990.
- Engelmann, H.: *Die Inschriften von Ephesos, IV, Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 14*, Bonn 1980.
- Erman, A./Grapow, H., *Wörterbuch der ägyptischen Sprache, I-VI*, Berlin 1937-1955.
- Euripides: *Werke in drei Bänden. Aus dem Griech. übertragen, eingeleitet und erläutert v. D. Ebener*, Bibliothek der Antike. Griechische Reihe, Berlin/Weimar 1966.
- Feldmeier, R.: *ALMIGHTY παντοκράτωρ*, DDD (<sup>2</sup>1999), 20-23.
- Feldmeier, R.: *Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtsbekenntnisses*, in: W.H. Ritter u.a., *Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat*, BTSP 13, Göttingen <sup>2</sup>1997, 13-42.
- Fohrer, G.: *Das Buch Hiob, KAT XVI*, Gütersloh 1963 (<sup>2</sup>1989).
- Furley, W.D./Bremer, J.M.: *Greek Hymns, Vol. I. The Texts in Translation*, Studien zu Antike und Christentum 9, Tübingen 2001; *Vol. II. Greek Texts and Commentary*, Studien zu Antike und Christentum 10, Tübingen 2001.

Gentry, P.J.: *The Asterisked Materials in the Greek Job*, SBL.SCS 38, Atlanta 1995.

Gertz, J.C.: *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, FRLANT 186, Göttingen 2000.

Gesenius, W.: *Thesaurus philologicus criticus linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti. Editio altera secundum radices digesta priore germanica longe auctior et emendatior*, I-III, Leipzig 1829-1842.

Görg, M.: Šaddaj – Ehrenrettung einer Etymologie, BN 16 (1981), 13-15.

Görg, M.: Schaddai, in: NBL 3 (2001), 454-455.

Hartenstein, F.: Die Geschichte JHWHs im Spiegel seiner Namen, in: I.U. Dalferth/Ph. Stoellger (Hgg.), *Gott nennen. Gottes Namen und Gott als Name*, Religion in Philosophy and Theology 35, Tübingen 2008, 73-95.

Hirsch, S.R.: *Der Pentateuch, Bd. 1, Die Genesis*, Tel Aviv 1986 (Nachdruck der Originalausgabe von 1867).

Hommel, H.: Pantokrator (1954/56), in: Ders., *Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum I*, WUNT 31, Tübingen 1983, 131-177.

Hoftijzer, J.: Die Inschrift von Deir Alla, in: TUAT II (1991), 138-147.

Horsley, G.H.R.: *New Documents Illustrating Early Christianity, Vol. 3 (A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published 1978)*, Macquarie University Sydney 1983.

- Jaroš, K.: *Inschriften des Heiligen Landes aus vier Jahrtausenden*, CD-Rom, 2001.
- Jastrow, M.: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, I-II, New York 1903 (Nachdruck in einem Band New York 1996).
- Keel, O.: *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst*, FRLANT 121, Göttingen 1978.
- Keel, O./Uehlinger, Chr.: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, Freiburg u.a. 1992 (<sup>5</sup>2001).
- Knauf, E.A.: *El Šaddaj*, BN 16 (1981), 20-26.
- Knauf, E.A.: *SHADDAY* שַׁדַּי, in: *DDD* (<sup>2</sup>1999), 749-753.
- Koch, K.: *ŠADDAJ. Zum Verhältnis zwischen israelitischer Monolatrie und nordwest-semitischem Polytheismus* (1976), in: *Ders., Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte*, hg. v. E. Otto, Göttingen 1986, 118-152.
- Köckert, M.: *Gott der Väter*, in: *NBL* 1 (1991), 915-919.
- Köckert, M.: *Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben*, FRLANT 142, Göttingen 1988.
- Köhler, L.: *Theologie des Alten Testaments*, NTG, Tübingen 1936 (<sup>2</sup>1947).
- König, E.: *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig <sup>4-5</sup>1931.
- Lang, B.: *Herr der Tiere*, in: *NBL* 3 (2001), 858-872.

Lang, B.: Jahwe. Der biblische Gott. Ein Porträt, München 2002.

Lévêque, J.: Job et son dieu, ÉtB, I-II, Paris 1970.

Levy, J.: Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums, 3. unv. Ausg., I-II, Leipzig 1867/68.

Levy, J.: Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Nebst Beiträgen v. H. L. Fleischer u. d. Nachträgen u. Berichtigungen zur 2. Aufl. v. L. Goldschmidt, I-IV, Berlin u.a. 1924 (Nachdruck Darmstadt 1963).

Lightfoot, J.L.: The Sibylline Oracles with Introduction, Translations, and Commentary on the First and Second Books, Oxford 2007.

Loretz, O.: Der kanaanäische Ursprung des biblischen Gottesnamens EL ŠADDAJ, UF 12 (1980), 420-421.

Luther, M.: Auslegung des ersten Buches Mosis im Auszug wiedergegeben und bearbeitet von Th. Stiasny, Bd. 1 (Kap. 1-18), Leipzig 1929.

Lutzky, H.: Shadday as a Goddess Epithet, VT 48 (1998), 15-36.

MacLaurin, E.C.B.: Shaddai, Abr-n. 3 (1961-1962), 99-118.

Mettinger, T.N.D.: YAHWEH ZEBAOth יהוה צבאות, in: DDD (<sup>2</sup>1999), 920-924.

Michaelis, W.: Art. κράτος κτλ., in: ThWNT III (1938), 905-914.

Montevecchi, O.: Pantokrator, in: Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni, II, Mailand 1957, 402-423.

Moor, J.C. de/Spronk, K.: A Cuneiform Anthology of Religious Texts from Ugarit, SSS.NS VI, Leiden 1987.

Moulton, J.H./Milligan, G., *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, London 1930 (Nachdruck 1957).

Mulder, O.: *Two Approaches: Simon the High Priest and YHWH God of Israel / God of All in Sirach 50*, in: R. Egger-Wenzel (Hg.), *Ben Sira's God*, BZAW 321, Berlin/New York 2002, 221-234.

Naveh, J./Shaked, S.: *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1998.

Naveh, J./Shaked, S.: *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1993.

Nestler, J.: *Die Kabbala. Von Pappus. Autorisierte Übersetzung (1903)*, Wiesbaden 1980.

Niehr, H./Steins, G.: שַׁדַּי *šaddaj*, in: ThWAT VII (1993), 1078-1104.

Niehr, H.: *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.*, BZAW 190, Berlin/New York 1990.

Niehr, H.: *Religionen in Israels Umwelt*, NEB ErgBd. 5, Stuttgart 1998.

Nöldeke, Th.: *Anzeigen: Friedr. Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament*, Leipzig 1886, ZDMG 40 (1886), 718-743 (735f.).

Noth, M.: *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, BWANT III/10, Stuttgart 1928 (Nachdr. Hildesheim/New York 1980).

Pfeiffer, H.: Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld, FRLANT 211, Göttingen 2005.

Platon: Kratylos, in: Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, hg. v. G. Eigler, Bd. 3, bearb. v. D. Kurz, griech. Text v. L. Robin/L. Méridier, dt. Übersetzung v. F. Schleiermacher, Darmstadt 1974 (<sup>3</sup>1990), 395-575.

Pury, A. de: Wie und wann wurde ›der Gott‹ zu ›Gott‹?, in: I.U. Dalferth/Ph. Stoellger (Hgg.), Gott nennen. Gottes Namen und Gott als Name, Religion in Philosophy and Theology 35, Tübingen 2008, 121-142.

Radt, S. (Hg.): Tragicorum Graecorum Fragmenta, III, Aeschylus, Göttingen 1985.

Raschi: Pentateuchkommentar vollständig ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen von S. Bamberger (1922, <sup>2</sup>1928), Basel <sup>4</sup>1994.

Redford, D.B.: A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50), VT.S XX, Leiden 1970.

Reynolds, B.H.: What are Demons of Error? The Meaning of שִׁדְיֵי טַעְוָה and Israelite Child Sacrifices, RdQ 88 (2007), 593-613.

Robert, C.: El Shaddaï et Jéhova, Muséon, 1891, 1-15.

Röder, G.: Die ägyptische Götterwelt, Düsseldorf/Zürich 1959, Nachdruck unter dem Titel: Ägyptische Mythologie. Die Götterwelt, Frechen 1998.

Röder, G.: Kulte und Orakel im alten Ägypten, Düsseldorf/Zürich 1968, Nachdruck unter dem Titel: Ägyptische Mythologie. Kulte und Orakel, Frechen 1998.



- Rösel, M.: Die Übersetzung der Gottesnamen in der Genesis-Septuaginta, in: „Ernten, was man sät“, FS K. Koch, hg. v. D.R. Daniels/U. Gleßner/M. Rösel, Neukirchen-Vluyn 1991, 357-377.
- Rösel, M.: Theo-Logie der Griechischen Bibel. Zur Wiedergabe der Gottesaussagen im LXX-Pentateuch, VT 48 (1998), 49-62.
- Roscher, W.H.: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, III/1, Leipzig 1897-1902 (Nachdruck Hildesheim 1965).
- Rüger, H.-P.: Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. Text, Übersetzung und philologischer Kommentar, Tübingen 1991.
- Schmid, K.: Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schwabl, H.: Zeus I, in: Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der klassischen Antike 19 (1972), 253-376.
- Schwabl, H.: Zeus II, in: Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der klassischen Antike, Supplement 15 (1978), 994-1481.
- Seebass, H.: Genesis II. Vätergeschichte I (11,27-22,24), Neukirchen-Vluyn 1997.
- Seebass, H.: Genesis III. Josephsgeschichte (37,1-50,26), Neukirchen-Vluyn 2000.
- Sencer, S.: Iznik Müzesi. Katalog der antiken Inschriften des Museums von Iznik (Nikaia), II, Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 10,1 u. 10,2, Bonn 1981.1982.
- Siegfried, C./Stade, B.: Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testamente, Leipzig 1893.

Stolz, F.: Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion, BZAW 118, Berlin/New York 1970.

Strabo: Geographica in der Übersetzung und mit Anmerkungen v. A. Forbiger, Berlin/Stuttgart 1855-1898, neu gesetzte und überarb. Ausgabe, Wiesbaden 2005.

Totti, M.: Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion, SubEpi 12, Hildesheim 1985.

Tov, E.: Three Dimensions of LXX Words, RB 83 (1976), 529-544.

Trebilco, P.: Jewish Communities in Asia Minor, SNTS.MS 69, Cambridge 1991.

Uehlinger, Chr.: Arbeit an altorientalischen Gottesnamen. Theonomastik im Spannungsfeld von Sprache, Schrift und Textpragmatik, in: I.U. Dalferth/Ph. Stoellger (Hgg.), Gott nennen. Gottes Namen und Gott als Name, Religion in Philosophy and Theology 35, Tübingen 2008, 23-71.

Vanderlip, V.F.: The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis, ASP 12, Toronto 1972.

Vorländer, H.: Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament, AOAT 23, Neukirchen-Vluyn 1975.

Weippert, M.: *Ēl-Šaddaj*, ZDMG 111 (1961), 42-62.

Weippert, M.: *שְׁדַי* Šaddaj (Gottesname), THAT II (1975, 2004), 873-881.

Wifall, W.: El Shaddai or El of the Fields, ZAW 92 (1980), 24-32.

Witte, M.: Der Segen Bileams – eine redaktionsgeschichtliche Problemanzeige zum „Jahwisten“ in Num 22-24, in: J.C. Gertz/

K. Schmid/M. Witte (Hgg.), *Abschied vom Jahwisten*, BZAW 315, Berlin/New York 2002, 191-213.

Wünsche, A.: *Der Midrasch Bereschit Rabba*, Bibliotheca Rabbinica, Hildesheim 1967 (Nachdruck der Originalausgabe von 1881).

Zeller, D.: KYRIOS κύριος, in: DDD (<sup>2</sup>1999), 492-497.

Ziemer, B.: *Abram – Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17*, BZAW 350, Berlin/New York 2005.

Zimmermann, Chr.: *Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Hintergrund*, AJEC (AGJU) 69, Leiden/Boston 2007.

Zimmern, H./Winckler, H.: *Die Keilinschriften und das Alte Testament v. E. Schrader*, 3. Aufl., mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament, Berlin 1903.

Zorell, F.: *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Rom 1954.

#### Abbildungen:

- 1.) a.) **Der Herr der Tiere zwischen zwei Straußen,  
Basisdekoration eines Stempelsiegels aus Bet Schemesch,  
10./9. Jh. v. Chr.**
- b.) **Der Herr der Tiere zwischen zwei Straußen,  
Basisdekoration eines Stempelsiegels aus Tell en Naşbeh,  
10./9. Jh. v. Chr.**
- c.) **Der Herr der Tiere zwischen zwei Steinböcken,  
Basisdekoration eines Skarabäus, 12./11. Jh v. Chr.**

---

[O. Keel/Chr. Uehlinger, *Altorientalische Miniaturkunst. Die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel. Ein Blick in die Sammlungen des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, 2., erw. Neuaufl., 1996, S. 22, Abb. 12]*

- 2.) Denkstein auf die Errichtung eines Jugendheimes unter Ptolemaios XI. Alexandros I., vor Sobek opfernd, um 106-88 v. Chr.  
[G. Röder, *Die ägyptische Götterwelt, Düsseldorf/Zürich 1959, Nachdruck unter dem Titel: Ägyptische Mythologie. Die Götterwelt, Frechen 1998, S. 203]*
  
- 3.) Meister von Daphni, um 1100, Mosaik in der Klosterkirche von Daphni  
[The Yorck Project: *Die Bibel in der Kunst, S. 2828 (c) 2004 The Yorck Project, DVD*].