

ÄTHIOPIEN IM KONTEXT DER SEMITISCHEN WELT: DIE KÖNIGIN VON SABA ALS KANAANÄISCHE LIEBESGÖTTIN

Dierk Lange

(Bayreuth)

Der Besuch einer Königin von Saba bei Salomo wird erstmalig im Alten Testament (1 Kö 10,1-13), später aber auch in jüdischen, arabischen und äthiopischen Traditionen erwähnt. Eine eminent politische Bedeutung hat dieser Besuch für die äthiopische Königsideologie, die den Ursprung des salomonidischen Königshauses aus einem christlich wenig fundierten Zeugungsakt zwischen der einheimischen Königin von Saba und dem israelitischen König Salomo erklärt. Auch nach der Abschaffung des äthiopischen Königtums im Jahre 1974 liefert die in der semitischen Bevölkerung fest verwurzelte Königin-von-Saba-Erzählung das Kernelement für den Führungsanspruch der Amhara und Tigray über die Bevölkerung Gesamt-Äthiopiens.

Aber die Hochland-Äthiopier sind nicht die einzigen, die die Königin von Saba für sich beanspruchen. Die jemenitische Bevölkerung ist ebenfalls davon überzeugt, daß die legendäre Königin, die auch nach der arabischen Tradition Salomo einen Thronfolger schenkte, ausschließlich zu ihrem eigenen Kulturerbe gehört. Da das Alte Testament selbst die Königin aus Saba, also aus Südarabien, als hochoffiziellen Staatsgast nach Jerusalem kommen läßt, bestand bisher kein Zweifel an der Rechtmäßigkeit des jemenitischen Anspruchs. Der äthiopische *claim* wurde dagegen selbst von den Äthiopisten nicht sonderlich ernst genommen (Hammerschmidt 1967: 48-49), zumal die entscheidende Verbindung zwischen der exotischen Königin und Salomo dem Text der Bibel widerspricht. Den meisten Gelehrten, ob mit jüdischem oder abendländisch-christlichem Hintergrund, kam es ebenso wenig in den Sinn wie den monophysitischen Christen Äthiopiens, die eindeutige Aussage der Bibel zum Staatsbesuch der auswärtigen Königin in Jerusalem in Frage zu stellen. Man war deshalb geneigt anzunehmen, daß die nach-biblischen Traditionen der Juden, Araber und Äthiopier sich im Laufe der Zeit jeweils wie ein Sagenkranz um den in der Bibel festgehaltenen historischen Kern

gerankt hätten (Ullendorff 1973: 138; Würthwein 1985: 122). Gemeinsame Motive in den verschiedenen Traditionen, wie der erwähnte Zeugungsakt, fanden keine Beachtung.

In Wirklichkeit sind die Aussagen des biblischen Königsbuches zum Besuch der Königin von Saba keinesfalls historisch gesichert. Textkritische Überlegungen führen einige Alttestamentler dazu, die Erzählung als pure Erfindung zu betrachten oder zumindest als späte Ausschmückung einer Geschichte, die ursprünglich den nordarabischen Stamm der Saba betraf (Würthwein 1985: 121). Dennoch, bei der abschließenden Beurteilung der faszinierenden Geschichte der Königin von Saba, die bis in die Gegenwart Maler, Musiker, Romanciers und Cineasten immer wieder herausgefordert hat, halten sich die Gelehrten, trotz aller Skepsis, auffällig zurück.

Ein Weg der historischen Kritik wurde bislang noch nicht besritten: Nie wurde untersucht, ob die zahlreichen Traditionen zur Königin von Saba bei den Juden, den Arabern, den Äthiopiern nicht doch auf eine außerbiblische Realität zurückführen. Dabei sind die Alttestamentler durchaus mehrheitlich der Ansicht, daß die in späterer Zeit deuteronomistisch überformten Schriften des Alten Testaments die israelitische Königszeit in apologetischer Absicht beschönigend darstellen (Soggin 1991: 21-25). Das auffällige Motiv einer sexuellen Verbindung zwischen der Königin von Saba und Salomo, das so gar nicht in das Bild der nach Weisheit suchenden, frommen Königin paßt (vgl. dazu auch Mt 12,42 und Lk 11,31), könnte theoretisch auf den mythisch-rituellen Komplex der Heiligen Hochzeit zurückführen. Auf der Grundlage des Salomo zugeschriebenen Hohenliedes sind maßgebliche Alttestamentler geneigt anzunehmen, daß der verpönte kanaanäische Staatskult der Heiligen Hochzeit bei den Israeliten in einer abgemilderten Form fortlebte (Ringgren 1982: 180-181; Kaiser 1984: 361-363). Warum sollte es dann in Israel nicht ein aus der Heiligen Hochzeit hervorgegangenes Zeremoniell zum Neujahrsfest gegeben haben, das aus einem Besuch des Königs bei einer Hohenpriesterin bestand (vgl. dazu Lange 1999: 129-149 bei den Hausa)? Es ist nicht zu erwarten, daß die Schriften des Alten Testaments ein derartiges Zeremoniell, wenn es denn existiert hat, erwähnen. Falls es sich aber auf der Grundlage späterer Traditionen herausstellen sollte, daß die Königin von Saba nicht eine historische Figur, sondern eine Göttin war, dann würde ein mythisch-ritueller Hintergrund in Form eines abgemilderten Zeremoniels der Heiligen Hochzeit diese biblische Uminterpretation gut erklä-

ren. Die folgenden Ausführungen sind eine Zusammenfassung einer Studie, die in meinem Buch *Baal in Afrika* erscheinen soll.

1. Die Königin von Saba in den Traditionen der Juden und Araber

Muslime kennen die Königin von Saba in erster Linie aus dem bereits im 7. Jahrhundert verschriftlichten Koran. In der märchenhaft anmutenden Sure XXVII, deren zentrale Motive bereits in einer jüdischen Schrift des 4./5. Jahrhunderts n. Chr., dem *Targum šēnī*, auftauchen (Silberman 1974: 65-84), erscheint Salomo als Herr der Tiere, der einen Wiedehopf als Sendboten zur Königin von Saba schickt; als die Königin den Palast des Salomo betritt, dessen Boden aus Glas besteht, entblößt sie ihre behaarten Beine, weil sie glaubt, Wasser durchschreiten zu müssen. Im Koran ist noch zusätzlich die Rede vom Thron der Königin, den ein Djinn (Geist) Salomos aus dem fernen Saba herbeizaubert, und von der gemeinsamen Bekehrung – Salomos und seiner Besucherin – zum Islam (XXVII, 17-44). Offensichtlich reflektieren der *Targum šēnī* ebenso wie der Koran einen breiten Erzählzyklus zu Salomo und der Königin von Saba, dessen Details bei den Juden und den Arabern gleichermaßen bekannt waren, so daß es sich jeweils erübrigte, alle Einzelheiten zu erwähnen.

Al-Ṭabarī liefert zu Beginn des 10. Jh. in seinen berühmten *Annalen* die erste ausführliche Geschichte von der Begegnung zwischen Salomo und der Königin von Saba. Durch ihn erfahren wir erstmals den Namen Bilqīs, unter dem die Königin bei den Arabern bekannt ist. Außerdem sind es bei al-Ṭabarī Dämonen, die den Glasfußboden des Palastes in der Absicht gebaut haben, dem König die behaarten Beine seiner Besucherin vorzuführen, damit dieser von einer Heirat absähe. Die Dämonen verfehlen jedoch ihr Ziel, denn Salomo läßt die Haare durch einen Kunstgriff entfernen und heiratet seine hohe Besucherin. Anschließend kehrt die Königin in den Jemen zurück und heiratet dort Dhū Tubba. Beide werden zu Vasallen Salomos (Daum 1988: 83-87).

Spätere arabische Autoren bestätigen die Heirat zwischen Salomo und Bilqīs. Außerdem liefern sie erstmalig Nachrichten über die halb-königliche, halb-dämonische Herkunft der Bilqīs und über die heroische Art und Weise, mit der sie an die Macht kam: Ein illegitimer Unhold sei vor ihr auf dem Thron gewesen, dieser habe nacheinander alle Töchter der Edlen des Landes

geschändet bis Bilqīs – anscheinend willfährig – ihn zu einem Gastmahl in ihr Schloß geladen und so betrunken gemacht habe, daß sie ihn, als er wehrlos war, gefahrlos angriff und ihm den Kopf abschlug (Daum 1988: 93-94).

Weitere Einzelheiten der arabischen Erzählungen zu Bilqīs und Salomo betreffen den Thron (*'arš*) der Königin, der vielleicht ein Bett (*sarīr*) war; eine erste Gesandtschaft der Königin, die aus Frauen und Männern bestand mit jeweils den Kleidern des anderen Geschlechts; den absichtlich von den Dämonen geäußerten Verdacht, daß Bilqīs Eselhufe anstelle von Füßen habe; den gemeinsamen Sohn von Bilqīs und Salomo, der manchmal Rehabeam genannt wird, und das Begräbnis der Bilqīs durch Salomo in Palmyra. Lokale Traditionen in der arabischen Welt verbinden den Namen der Bilqīs mit den Tempeln des vorislamischen Staatsgottes von Saba in Mārib und Širwāh, sowie mit zwei bestimmten Säulen der Omeyyaden-Moschee von Damaskus (Beyer 1991: 104-106). Während die Anknüpfung des Salomo-Sohnes Rehabeam an die arabische Bilqīs-Legende wohl als eine funktionale Erweiterung zu verstehen ist, könnten die Verbindungen mit bestimmten Kultstätten auf einen ursprünglich mythologischen Hintergrund der scheinbar historischen Traditionen hindeuten.

2. Die Königin-von-Saba-Erzählung bei den Äthiopiern

In Äthiopien steht die Königin-von-Saba-Erzählung im Zentrum des Nationalepos *Kebra Negast* (die Herrlichkeit der Könige), das spätestens am Ende des 13. Jahrhunderts auf der Grundlage mündlicher und schriftlicher Überlieferungen verfaßt wurde (Bezold 1909: VIII). Darin wird die Königin von Saba, wie in vielen mündlichen Fassungen der Sage, Makeda genannt und als gebürtige Äthiopierin verstanden. Die weite Verbreitung der Geschichte, ihre tiefe Verwurzelung bei der semitischen Bevölkerung Äthiopiens und ihre im Vergleich zum *Kebra Negast* weniger rationalistische Ausrichtung lassen vermuten, daß ihre Entstehung bereits in die axumitische oder präaxumitische Zeit zu datieren ist. Dennoch wurde stets davon ausgegangen, daß die Geschichte auch bei den Äthiopiern nur sekundär in bezug auf die biblische Erzählung sein kann (Hammerschmidt 1967: 44-49; Ullendorff 1974: 104-114). Einige Autoren gehen deshalb so weit, ihre Entstehung erst auf die Zeit nach dem Aufstieg des Islam zu datieren (Jones & Monroe 1935: 19-20).

In der offiziellen, dem biblischen Weltbild angepaßten Erzählung des *Kebra Negast* finden wir *in nuce* folgende Elemente: die Vereinigung Makedas mit Salomo, die spätere Geburt des Stammvaters der Salomoniden, Menelik, und die noch spätere Entwendung der Bundeslade aus Jerusalem (Bezold 1909: §§ 21-95). Unvereinbar mit dem Christentum, sowie mit dem Judentum bleibt die Quintessenz der äthiopischen Ursprungslegende: die Zeugung eines Thronfolgers in einem unehelichen Beilager. Wenn die äthiopischen Juden und Christen dennoch über die Jahrhunderte hinweg keinerlei Anstoß an diesem nicht-sanktionierten Zeugungsakt genommen haben, dann ist dies bestimmt nur auf den Charakter der Legende als althergebrachte, nationale Tradition zurückzuführen. Weitere Elemente der Besuchs-Erzählung, die keinen Eingang in das *Kebra Negast* gefunden haben, betreffen den zu einem Eselhuf entstellten Fuß der Königin, der beim Überschreiten der Holzschwelle des königlichen Palastes geheilt wurde, die Begleitung der Königin durch eine Dienerin, die Verkleidung der Königin und der Dienerin als Männer und die Zeugung des Stammvaters der illegitimen Zagwe-Dynastie durch Salomo mit der Dienerin (Jankowski 1987: 56-71).

Keinerlei Hinweise liefert das *Kebra Negast* zur Herkunft Makedas. Hierzu finden sich in verschiedenen Fassungen der mündlichen Überlieferung folgende Angaben:

Der Drache (*arwe*) herrschte lange Zeit über Äthiopien. Das Volk war gezwungen, ihm Tribut in Form von Tieren und einer Jungfrau zu liefern. Eines Tages erschien als Retter Angabo, der mit dem Volk einen Vertrag abschloß, demzufolge die Herrschaft nach der Drachentötung auf ihn selbst und dann auf seine Nachkommen übergehen sollte. Wenn nur eine Tochter als Nachkomme in Frage käme, dann solle diese eine Jungfrau bleiben. Angabo tötete den Drachen, indem er ihn in eine Falle mit aufgestellten Schwertern lockte und erhielt – wie versprochen – als Belohnung die Herrschaft über Äthiopien. In die Reihe der Nachfolger gehörte Makeda, die nach der Übereinkunft ihres Vorfahren als Königin Jungfrau bleiben mußte, eine Regel, die *en passant* schon vom *Kebra Negast* erwähnt wird. In anderen Fassungen heißt es, Makeda sei die letzte Jungfrau gewesen, die dem Drachen geopfert werden sollte, und sie selbst habe den Drachen getötet. (Jankowski 1987: 52-56)

Aus dem Vergleich mit der arabischen Bilqīs-Tradition ergibt sich eine erstaunliche Übereinstimmung: Trotz aller Unterschiede in den Details begin-

nen beide Erzählungen mit der Tötung eines Monsters. Bei den Arabern ist dieses Monster ein illegitimer König, der die edlen Jungfrauen des Landes vergewaltigt, bis Bilqis selbst ihn tötet; bei den Äthiopiern ist dieses Monster ein Drache, der als König über das Land herrschte und einen schweren Tribut in Form von Tieren und einer Jungfrau verlangte bis ein fremder Held oder die zum Tribut bestimmte Jungfrau ihn tötete; daraufhin wurden entweder der männliche Held oder die jungfräuliche Heldin zum König erhoben.

3. Interpretation der verschiedenen Königin-von-Saba-Traditionen

Vier verschiedene Gemeinsamkeiten zwischen den arabischen und äthiopischen Traditionen zur Königin von Saba sind für die Interpretation besonders zu berücksichtigen: die ursprüngliche Herrschaft eines Drachen, die Tötung des Drachen durch die Prinzessin, die notwendige Jungfräulichkeit der Königin und die Zeugung eines Sohnes mit Salomo. Diese Elemente können bei genauer Betrachtung als späte Reflexe eines gemeinsemitischen, besonders in Kanaan bezeugten Mythos verstanden werden, der die Überwindung einer chaotischen und todbringenden Urmacht durch den jungen Wettergott und seine Gefährtin, die Liebesgöttin, schildert.

Ein Drache tritt uns an verschiedenen Stellen des Alten Testaments in der Form des von Jahwe bezwungenen Leviathan entgegen. Dieser Drache wird zumeist mit der Chaosmacht Tiamat / Jamm identifiziert, dessen Tötung durch den Nationalgott die Schöpfung der Welt und der Menschheit einleitete (Gunkel 1895; Day 1985). Nach anderen Interpretationen repräsentiert der Drache in der Bibel und in Ugarit in erster Linie den Todesgott Mot (Margalit 1980: 63-73; Williams-Forte 1983: 32-38). Die ursprüngliche Drachenherrschaft muß also nicht unbedingt in Analogie zum *Enūma eliš* mit Tiamat / Jamm gleichgesetzt werden, sie könnte auch als eine Herrschaft Mots verstanden werden. Was nun die Beseitigung dieser unheilvollen Herrschaft betrifft, so hat man auf der Grundlage von zwei Passagen des Baal-Zyklus von Ugarit (KTU 1.3 III 37-46; KTU 1.5 I 1-3, 27-31) zumeist Baal als Bezwinger Mots angenommen. Andere Texte aus Ugarit deuten jedoch darauf hin, daß die Baal-Gefährtin Anat ebenfalls als Drachentöterin in Frage kommt (Kapelrud 1969: 31; Gese 1970: 64).

Die kanaanäische Kriegs- und Liebesgöttin Anat und ihr mesopotamisches Pendant Ištar zeichnen sich durch ihre Jungfräulichkeit aus. Doch ist

mit dieser Charakterisierung nicht etwa eine sexuelle Enthaltbarkeit der Göttin gemeint und nicht einmal Kinderlosigkeit, sondern ihr Status als vom Mann unabhängige, mächtige Frau: So wie sie als freie Geliebte dem Wettergott aus eigenem Antrieb zur Seite steht, so erwählt sie auch den König – die irdische Verwirklichung Baals – aus freien Stücken zu ihrem Gefährten (Balz-Cochois 1992: 129-148).

Zwischen Anat und Baal, bzw. Anat und dem König, kommt es zum Vollzug der Heiligen Hochzeit (KTU 1.10): Die jungfräuliche Göttin Anat vereinigt sich mit Baal und gebiert einen Sohn (KTU 1.5 V 20-25). Auf die Ebene der königlichen Familie übertragen, wie in KTU 1.24 7 und Jes 7,14 (die Immanuel-Perikope), bedeutet diese Analogie, daß man von der Königin ein ähnliches Wunder wie von der jungfräulichen Göttin erwartete: in Kanaan die Geburt eines halb-göttlichen Thronfolgers, in Israel den Messias. Im Sinne der Weissagung von Jes 7,14 für Ahas war dies Hiskija (Ringgren 1982: 249-250), für Salomo war es Rehabeam, für die äthiopische Tradition Menelik.

Somit können die arabischen und äthiopischen Traditionen von der frühen Herrschaft eines Monsters oder Drachens, dessen Tötung durch einen Helden oder eine Jungfrau, der Beischlaf dieser Jungfrau mit Salomo und die Geburt eines königlichen Heilbringers durchaus als späte Reflexe einer auch noch in Israel wirksamen semitischen Grundvorstellung von dem Fortwirken des Göttlichen in der davidischen Königsfamilie interpretiert werden.

Schluß

Wir haben uns eingangs gefragt, ob die Königin von Saba nur in den Jemen gehört oder auch nach Äthiopien. Wir können nun getrost antworten, daß sie als depotenzierte Liebesgöttin überall dorthin gehört, wo ihre Tradition überlebt hat: in den Jemen, wo es noch Ansätze einer Verehrung gibt; nach Äthiopien, wo das Königtum bis vor kurzem auf der Idee einer Heiligen Hochzeit begründet war; nach Palmyra, wo die Archäologie uns eindeutige Belege einer Heiligen Hochzeit bewahrt hat (Kaiser 1981: 68-70).

Die Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin gehört aber auch in die großen Weltreligionen: in das Judentum, wo die Königin von Saba noch als männergewalttätige Dämonin Lilith herumgeistert (Silberman 1974: 78-84); in das Christentum, wo Anat in der Verehrung der „Jungfrau“ Maria fortlebt und in

den Islam, wo der Koran mit der Erzählung von dem Thron der Königin von Saba die Übertragung der religiösen Königsherrschaft von der mächtigen Liebesgöttin auf den König Israels nahelegt. Weil es nirgendwo gelang, die kanaanäischen Vorstellungen vom todbringenden Chaos, vom kämpfenden Staatsgott, von seiner Gefährtin und deren gemeinsamen Sohn und Heilsbringer völlig zu eliminieren, kam es zur Bildung von Legenden, die innerhalb und außerhalb der neuen Religionen, besonders aber an deren Peripherie die alten Heilserwartungen am Leben erhielten.

Ich hoffe gezeigt zu haben, daß es zum besseren Verständnis einer scheinbar späten afrikanischen Tradition, die bisher als unbeholfene Verknüpfung disparater Traditionselemente galt, unerlässlich war, auch Parallelerscheinungen außerhalb Afrikas in Betracht zu ziehen. Allein auf der Grundlage afrikanischer Elemente hätte man auf eine künstliche und historisch unbegründete Konstruktion geschlossen, die nichts weiter bezwecke als eine bereits bestehende Dynastie im Nachhinein durch eine Geschichtsklitterung zu legitimieren. Nur durch die Hinzuziehung der arabischen Bilqis-Legende und die Rückführung der arabischen, der jüdischen und der äthiopischen Überlieferungen auf ihr mythologisches Fundament war es möglich, den weit zurückreichenden historischen Ausgangspunkt der äthiopischen Königsideologie freizulegen.

Daneben gilt es jedoch auch, das rituelle Fundament der Sagen zu beachten. Nur wenn im Zentrum des Neujahrsfestes von Jerusalem weiterhin die Zeremonie oder Restzeremonie der kanaanäischen Heiligen Hochzeit stand, gab es ein ausreichendes Motiv für die rechtgläubigen Jahwisten, die Geschichte vom Staatsbesuch einer Königin von Saba bei Salomo zu erfinden und für den deuteronomistischen Redaktor des ersten Königsbuches diese in sein Werk aufzunehmen. Mit der Erzählung vom weisen Salomo und der frommen Königin und der ganzen Autorität der Schrift versuchten die Träger der Jahwe-allein-Bewegung offensichtlich, den weitverbreiteten Ansichten entgegenzutreten, wonach der König und seine Gemahlin (oder eine Priesterin) während des Neujahrsfestes stellvertretend für Baal und Anat sich sexuell vereinten, um damit den ersehnten Heilsbringer zu zeugen. Den jahwetreuen Israeliten war diese Vorstellung ein Greuel und sie haben sie bekämpft; für die breite, zur Königszeit noch stark kanaanäisch orientierte Bevölkerung war sie unabdingbar für den Erfolg der Feier des Neujahrsfestes. Aber auch noch sehr viel später, zur Zeit der Evangelisten, kannte man offensichtlich in Palästina eine endzeitliche Dimension der „Königin des

Südens“ (Mt 12,42; Lk 11, 31), die so gar nicht zur historischen Besucherin aus einem bestimmten arabischen Land passen will. Ausgehend von diesen Widersprüchen geben uns die von den Christen und Muslimen der Peripherie noch heute bewahrten mündlichen Überlieferungen die Möglichkeit, die vor 2500 Jahren versuchte Umdeutung als solche zu erkennen und damit hinter der frommen jahwistischen Erzählung von Salomo und der Königin von Saba den kanaanäischen Kult zum Vorschein zu bringen.

Bibliographie:

- Balz-Cochois, H. 1992. *Inanna*. Gütersloh.
- Beyer, R. 1991. *Die Königin von Saba*, Bergisch Gladbach.
- Bezold, C. 1909. *Kebra Nagast: Die Herrlichkeit der Könige*. München.
- Daum, W. (ed.) 1988. *Die Königin von Saba*, Stuttgart.
- Day, J. 1985. *God's Conflict with the Dragon and the Sea*. Cambridge.
- Gese, H. 1970. *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*. Stuttgart.
- Gunkel, H. 1895. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*. Göttingen.
- Hammerschmidt, E. 1967. *Athiopien*. Wiesbaden.
- Jankowski, A. 1987. *Die Königin von Saba und Salomo*. Hamburg.
- Jones, A. & E. Monroe 1935. *A History of Ethiopia*. Oxford.
- Kaiser, O. 1981. Palmyrenische Träume: *Die Karawane* 22,1, 57-76.
- Kaiser, O. 1984. *Einführung in das Alte Testament*. 5. Aufl. Gütersloh.
- Kapelrud, A. S. 1969: *The Violent Goddess*. Oslo.
- KTU: M. Dietrich et al. 1995. *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit*. 2. Aufl. Münster, Übersetzung: u.a. J. de Moor, *Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden, 1987.
- Lange, D., 1999. Das kanaanäisch-israelitische Neujahrsfest bei den Hausa. In *Schnittpunkt Ugarit*. (eds.) M. Kropp & A. Wagner, Frankfurt a. M., 109-162.
- Margalit, B. 1980. *A Matter of 'Life' and 'Death'*. Neukirchen-Vluyn.
- Ringgren, H. 1982. *Israelitische Religion*. 2. Aufl. Stuttgart.
- Silberman, L. H. 1994. The queen of Sheba in Judaic tradition. In *Solomon and Sheba* (ed.) J. B. Pritchard, London.
- Soggin, J. A. 1991. *Einführung in die Geschichte Israels und Judas*. Darmstadt.
- Ullendorff, E. 1973. *The Ethiopians*. 3. Aufl. London.
- Williams-Forte, E. 1983: The snake and the tree in the iconography and texts of Syria. In *Ancient Seals and the Bible*. (eds.) L. Gorelick & E. Williams-Forte, Malibu, 18-43.
- Würthwein, E. 1985. *Das erste Buch der Könige*. 2. Aufl. Göttingen.