W+W Special Paper A-24-1

# Wurde der Gott Israels auf der Sinai-Halbinsel verehrt?

Pieter Gert van der Veen

Februar 2024

https:/www.wort-und-wissen.org/wp-content/uploads/a–24–1_gottverehrung-sinai.pdf

# Inhalt


Einleitung ..... 3

Der Berg Horeb und die Spuren einer alten Religion ..... 3

- Gab es ausreichend Wasser, um in der Wüste überleben zu können? ..... 4
- Kultische Spuren einer alten Religion? ..... 4

Alte Inschriften bei Serabit el-Chadim ..... 5

- Israelitische und verwandte midianitisch-kenitische Namen ..... 5
- Serabit el-Chadim als sakraler Ort, wo El verehrt wurde ..... 5
- Lag Serabit el-Chadim beim Horeb? ..... 6
- Für und Wider des Berges Horeb bei Serabit el-Chadim ..... 6

Fazit und Ausblick ..... 8

Endnoten / Literatur ..... 9


## Zum Titelbild:

Die zwei Berge Jebel Saniyah (links) und Jebel Ghorabi (rechts) östlich von Serabit el-Chadim. (© Patterns of Evidence, *Journey to Mount Sinai* Teil I)

# Wurde der Gott Israels auf der Sinai-Halbinsel verehrt?

## Auf den Spuren der Israeliten und der verwandten Völker zur Zeit des Auszugs aus Ägypten

„Wo befand sich der ursprüngliche Berg Horeb?“ Diese Frage wurde in jüngster Zeit erneut kontrovers diskutiert.[1] Dabei stand vor allem die Frage zentral, ob der Berg anstatt der traditionellen Lokalisierung in der Wüste Sinai nicht eher weiter östlich auf der nordarabischen Halbinsel zu suchen ist. Wie aber der Autor anderweitig bereits dargelegt hat (van der Veen 2018), sprechen die in der biblischen Geschichte zur Auszugsroute genannten Ortschaften eher für die traditionelle Lokalisierung. Trotz vieler Jahre Forschungstätigkeit in der Lokalisierung des Horeb wird es schwer sein, den genauen Ort zu bestimmen. Deshalb möchte der Autor hier vordergründig der Frage nachgehen, ob es im Sinai archäologische Hinweise dafür gibt, dass sich Israeliten und verwandte Stämme zur Zeit des Exodus dort aufgehalten und ihren Gott Jahwe/El verehrt haben.

*Pieter Gert van der Veen*

## Einleitung

Das Volk Israel überquerte während des Auszugs aus Ägypten sicherlich nicht das Rote Meer östlich der Sinai-Wüste (wie in jüngster Zeit immer wieder behauptet worden ist), sondern das Seengebiet unmittelbar an der Ostgrenze des ägyptischen Nildeltas. So sind die im 2. Buch Moses genannten Ortschaften des Auszugs in ägyptischen Quellen (u. a. ägyptisch *b'l*, *p3-ḥr*, *p3-ṯwfi*), die das östliche Nildelta beschreiben, gut belegt. Zudem wurde in *Keine Posaunen vor Jericho?* (Zerbst & van der Veen 2018) im Anhang B von van der Veen erörtert, warum auch der biblische Berg Horeb nicht auf der arabischen Halbinsel zu suchen ist (wie wiederholt behauptet wurde), sondern auf der sinaitischen Halbinsel, unmittelbar südöstlich des Niltals.

Im genannten Anhang wurde aber nicht auf die Frage eingegangen, wo sich der biblische Berg im Sinai befand und, ob wir im Sinai Indizien für die Israeliten während ihrer Wüstenwanderung finden. Außerdem wurde nicht dargelegt, ob die mit den Israeliten verwandten Bevölkerungsgruppen – wie die Midianiter und Keniter – dort belegt sind und somit nachgewiesen werden können. In diesem Artikel soll deshalb speziell nach solchen Indizien gesucht werden und auch nach Hinweisen, dass die Menschen im Hochland des südlichen Sinai den Gott *Jahwe* bzw. *El* verehrten.[2]

## Der Berg Horeb und die Spuren einer alten Religion

Es soll jedoch gleich zu Anfang betont werden, dass sich die Frage nach dem „Wo?“ beim Gottesberg Sinai nicht so einfach beantworten lässt, da sich für den Horeb gleich mehrere Kandidaten finden lassen (Abb. 1). So kämen ganz im Süden der Sinai-Halbinsel u. a. der Jebel Serbal, Jebel Musa oder etwa der Ras Safsafa in Frage. Eine kritische Untersuchung aller dieser Berge würde jedoch den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Zudem wurde über diese Berge bereits sehr viel geforscht und veröffentlicht. Eine detaillierte Zusammenfassung der relevanten Berge findet sich beispielsweise bei James Hoffmeier (2005, 112–148), David Rohl (2015, 221–235) und bereits sehr ausführlich bei Georg Ebers (1881, 189–232). Alle drei genannten Berge befinden sich unweit des Wadi Feiran (das noch den alten Namen „Paran“ aus 1. Mose 14, 21 uvm. bewahrt hat; s. Avner 2015, 406) und nahe des Wadi Refayid, das mit dem biblischen Rephidim identisch sein könnte. Hier sollen die Israeliten gegen die Amalekiter gekämpft haben (2. Mose 17, 8–16).

Laut dem israelischen Archäologen Uzi Avner wird im südlichen Sinai (im Feiran-Becken) „Paran“ etwa 46-mal in nabatäischen Inschriften aus der Römerzeit erwähnt, so dass man davon ausgehen darf, dass „dies die geografische Lage der biblischen Wüste Paran und des Berges Paran“ ist (Avner 2015, 406).

**Abb. 1** Die Karte zeigt einen Ausschnitt des südlichen Teils der Sinai-Halbinsel mit im Artikel genannten Orten und Bergen. (© 1869 *UK Government Ordnance Survey*, Wikipedia Public domain)

## Gab es ausreichend Wasser, um in der Wüste überleben zu können?

Die Wadi Feiran/Wadi Mukkatab-Gegend (samt der Quelle Aynan Feiran) bietet für eine größere Bevölkerungsgruppe wie die Israeliten reichlich Wasser.[3] Dies dürfte jedoch auch auf manche anderen Gegenden auf der Halbinsel zutreffen – ungeachtet der Frage, ob vielleicht das Klima im Sinai (wie es am Ende der Mittleren Bronzezeit der Fall war) feuchter war, was das Leben der Israeliten in der Wüste zweifellos vereinfacht hätte.[4] Obwohl die Ägypter die Sinai-Halbinsel *bj3* („Land des Erzes") nannten, dürfte ursprünglich im mittelägyptischen Wort auch das westsemitische *bir*, „Brunnen", mitgeschwungen haben (Morenz 2011, 67; Knauf 1984, 36). Tatsächlich prahlten die ägyptischen Pharaonen wiederholt damit, im Sinai Brunnen gegraben zu haben, um ihre Expeditionen zu den dortigen Türkis- und Kupferminen zu ermöglichen. So schreibt Amenemhat III. (konventionell 1842–1795 v. Chr.) in einer Felsinschrift in Serabit el-Chadim: „Ich fand Wasser", woraufhin er Gärtner schickte, um die Gegend zu bebauen (Morenz 2011, 69). Auch schickte der König bis zu 500 Esel, die geschätzt bis zu 30.000 Liter Wasser transportieren konnten, um die Minenarbeiter vor Ort zu versorgen.[5] Etwa ein halbes Jahrtausend später wird auf einer Stele aus dem nahegelegenen Wadi Maghara zu Ramses II. (konventionell 1279–1213 v. Chr.) gesagt: „Wenn du gebietest dem Wasser: fließe über den Felsen, so strömt eilends ein Ozean hervor in Folge deines Befehles" (Ebers 1881, 169).

## Kultische Spuren einer alten Religion?

Vor 150 n. Chr. trafen die Nabatäer (aus Idumäa/Edom) laut einer Überlieferung bei Diodor (III, 42–43), die auf Agatharchides von Knidos um 130 v. Chr. zurückzugehen scheint, auf der südlichen Halbinsel auf einen uralten sakralen Ort (Gressmann 1917, 153–156). Dies bestätigt, dass die Gegend auch später noch von religiösen Pilgern besucht wurde. Dort ist auch die Rede von einem „quellenreichen Palmenhain" (ähnlich Strabon: 16.14.18), wo sich eine unbekannte (nichtägyptische) Inschrift und ein Heiligtum befanden und Priester Dienst taten (Maiberger 1984, 101).[6] Obwohl gewöhnlich vermutet wird, dass der genannte Palmenhain mit der Oase Feiran im Süden der Halbinsel identisch ist, lässt sich dies aber nicht mehr mit Sicherheit feststellen (ebd., 102). So könnte sich der Ort vielleicht auch etwas nördlicher, etwa bei Serabit el-Chadim, befunden haben.

Obwohl direkt bei Serabit el-Chadim (ca. 50 km Luftlinie nördlich vom Jebel Musa) bis dato keine Spuren eines quellenreichen Palmenhains entdeckt wurden, gibt es dort viele alte „protosinaitische“ Inschriften, die man zur Zeit der Nabatäer nicht mehr verstanden hätte.[7] Wasser gab es in der Umgebung, denn wie wir oben bereits betonten, legten die Ägypter unweit der Kupfer- und Türkisminen von Serabit Brunnen an, deren Wasser mit Eseln herbeitransportiert wurde, um die Minenarbeiter zu versorgen.

## Alte Inschriften bei Serabit el-Chadim

In und um Serabit el-Chadim[8] gibt es neben ägyptischen Inschriften auch viele protoalphabetischen, teils religiösen Texte, die überwiegend von vorderasiatischen Minenarbeitern im Dienst der ägyptischen Krone während des späten Mittleren Reiches und der Zweiten Zwischenzeit (konventionell 1850–1550 v. Chr.) in den Felswänden nahe der Minen und auf Steintafeln eingeritzt wurden.[9] Diese zeitliche Eingrenzung der Inschriften[10] ist hier von besonderer Bedeutung, da laut van der Veen (2018) die Israeliten zu dieser Zeit in Ägypten lebten und gegen Ende der Periode (Mittlere Bronzezeit III, konventionell um 1550 v. Chr.) Kanaan eroberten.[11] Zeitlich wäre also eine Verbindung zu den Israeliten in Ägypten und dem biblischen Auszug gegeben.

### Israelitische und verwandte midianitisch-kenitische Namen

Die ägyptischen und protosinaitischen Inschriften Serabit el-Chadims nennen eine Vielzahl von vorderasiatischen Personennamen[12], die auch teilweise aus den biblischen Geschichten des frühen Israels bekannt sind. So ist dort beispielsweise die Rede von zwei fast gleichnamigen Vorderasiaten, nämlich einem Leva (mit dem Beinamen „der Vorderasiat“, d. h. ägyptisch *ʿ3m r-w-3*) und einem Levi (*r3wi*[13]). Levi wird zudem als „ehrwürdiger Herr“ bezeichnet (S81). In weiteren Inschriften treffen wir den Namen Schakarum (mittelägyptisch *Šk3m*, S40[14]) an, der sprachlich mit dem biblischen Namen Issachar (hebräisch יש שכר für „Tagelöhner“) verwandt sein dürfte. Weiter kommen Namen wie Ben-Sur (protoalphabetisch *bnṣr*, S356[15]), Abimelech (*3b-ml*[*k*], S359[16]) und Nama (protoalphabetisch *nm3*, S365) vor.[17] Der Name Abimelech ist sowohl aus dem Buch Genesis (wo zwei Fürsten von Gerar so heißen s. 1. Mose 20–21 und 26) als auch aus dem Richterbuch bekannt (Kap. 9), wo es um den Sohn Gideons geht, der drei Jahre lang über die Stadt Sichem regierte. Der Name Sur kommt unter den Fürsten von Midian zur Zeit Moses vor (4. Mose 25, 15; 31, 8; Josua 13, 21). Der Name *nm3* kann vermutlich als Kurzname für Nam'el (mit dem Gotteselement El) gedeutet werden.[18] Ein Mann aus dem Stamm Ruben mit genau diesem Namen wird in 4. Mose 26, 9 als Gegner des Moses genannt. Auf einem kleinen Obelisken aus Serabit el-Chadim (S112) werden zwei Söhne des kanaanitischen Fürsten Irschi von Reṯenu (ägyptisch *y3šy*) erwähnt,[19] nämlich seine geliebten Söhne Kain bzw. Keni (*ḳyn* oder *ḳny*) und Janam (*yhnm*).[20] Während der Name des ersten Sohnes schon früh im Alten Testament mit dem Stammesnamen der „Keniter“ assoziiert wird (4. Mose 24, 21),[21] könnte der zweite Name mit einer frühen Verehrung Jahwes in Verbindung stehen.[22] Sollte dies zutreffen, so wurde Serabit el-Chadim bereits früh (um konventionell 1800 v. Chr.) von Personen frequentiert, die eine gewisse Nähe zur Jahwe-Verehrung hatten.

### Serabit el-Chadim als sakraler Ort, wo El verehrt wurde

Im Heiligtum von Serabit el-Chadim wurden neben der ägyptischen Kuhgöttin Hathor/Baʿalat („Herrin der Türkise“) auch die kriegerischen Gottheiten Thot (Mondgott und Erfinder der Schrift) und der als Vorderasiate gekleidete Sopdu[23] („Herr der Fremdländer“, ägyptisch *nb ḫswt*[24], und „Herr des Ostlandes“, *nb j3btt*) verehrt.[25] Sopdus Haupttempel stand jedoch im ägyptischen Ostdelta, im Wadi Tumilat, das mit einem Teil des biblischen Goschens (das sich noch in nördlicher Richtung bis hin zu Qantir und Fakus erstreckte) identifiziert wird (Giveon

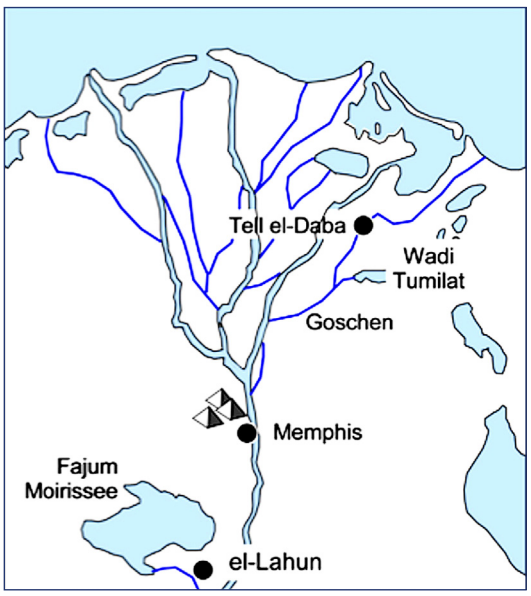


**Abb. 2** Die Karte des ägyptischen Nildeltas mit Goschen und dem Wadi Tumilat. (© van der Veen & Zerbst 2013, 147)

1978, 118; van der Veen & Zerbst 2022, 150, 169–170).[26] Obwohl Sopdu als *ägyptische* Gottheit in den Inschriften nicht unmittelbar mit dem levantinischen Gott El identifiziert wird[27], ist die Gleichsetzung dennoch vertretbar.

Eine Darstellung in Serabit el-Chadim aus der Regierung Amenemhats III. zeigt nämlich Sopdu noch spezifischer als levantinischen Halbnomaden (Morenz 2019, 210) – mit kurzem Rock und Stirnband, einen Hirtenstab in den Händen haltend (Abb. 3a). Die Abbildung erinnert an Darstellungen des Gottes El der Amoriter (auch Bel-Schade oder Il Amurru genannt) aus der Harran-Balich-Gegend (der Heimat der Erzväter), wo dieser ebenfalls mit knielangem Rock als Halbnomade und mit einem Hirtenstab in der Hand dargestellt wird (Abb. 3b–c). El selbst wird in Serabit el-Chadim mit Beinamen versehen, die eng an Attribute Els in der Genesis („El der Höchste", „El, der Ewige ist König") anknüpfen (s. auch Morenz 2019, 170–171).[28] Auch später noch in römischer Zeit gibt es in der Region Anzeichen dafür, dass dort Jahwe und El verehrt wurden. So nennt Uzi Avner (2015, 405–406, Anm. 41) nabatäische Personennamen mit den theophoren Elementen Jahwe (wie in *ʿAbd**ahyw***) und El/Elohim (wie in *Tim**alahi*** und *Saʿd**alahi***), was tatsächlich auf eine Verehrung dieser Gottheiten hindeutet.

## Lag Serabit el-Chadim beim Horeb?

Die Nähe des Kultortes Serabit el-Chadim zum israelitischen Glauben an El/Jahwe und des Kultes des Priesters Jitro aus Midian (Moses Schwiegervater) wurde bereits 1921 von Lina Eckenstein vertreten[29]

„Hier befand er [Mose] sich auf heiligem Boden. Das Vorhandensein eines Priesters, eines Gottesberges und eines reservierten Geländes weisen auf ein altes Heiligtum hin, und unsere Gedanken gehen natürlich aus nach dem Ort Serabit, der viele Jahrhunderte lang eine Opferhöhe war, ... ein Heiligtum des semitischen Gottes Sopd[u]." (Eckenstein 1921, 67)

Der französische Alttestamentler Henri Cazelles hat hier ebenfalls eine Verbindung vermutet:

„Man kann sich gut vorstellen, dass Moses und seine flüchtigen Gefährten in Serabit blieben, ohne dass man es beweisen kann. Hier könnte der Kult um Jahwe, den Gott El der Vorfahren, den er am Horeb wiedergefunden hatte, begonnen haben." (Cazelles 1979, 97–98)

## Für und Wider des Berges Horeb bei Serabit el-Chadim

Für die Nähe des Ortes zum biblischen Sinai/Horeb-Geschehen sprächen auch die Berge Jebel Saniyah (Sinai?) und Jebel Ghorabi (Horeb?) unmittelbar östlich von Serabit el-Chadim (Abb. 4; vgl. auch: Bar-Ron 2021, 84–86; Bar-Ron & van der Veen 2022). Aber während der Name Saniyeh mit Sinai identisch sein kann, ist die Verbindung von „Ghorabi" mit „Horeb" sprachlich schwierig. Ghorabi steht entweder mit dem arabischen Wort *gharaba* (mit *ghayin* geschrieben) in Verbindung, was „Untergehen [der Sonne im Westen]" bedeutet (also im Sinne eines westlich gelegenen Berges), oder mit *ghurabi* im Sinne von „seltsam sein".[30] Hebräisch Horeb dagegen bedeutet „trocken sein, öde".

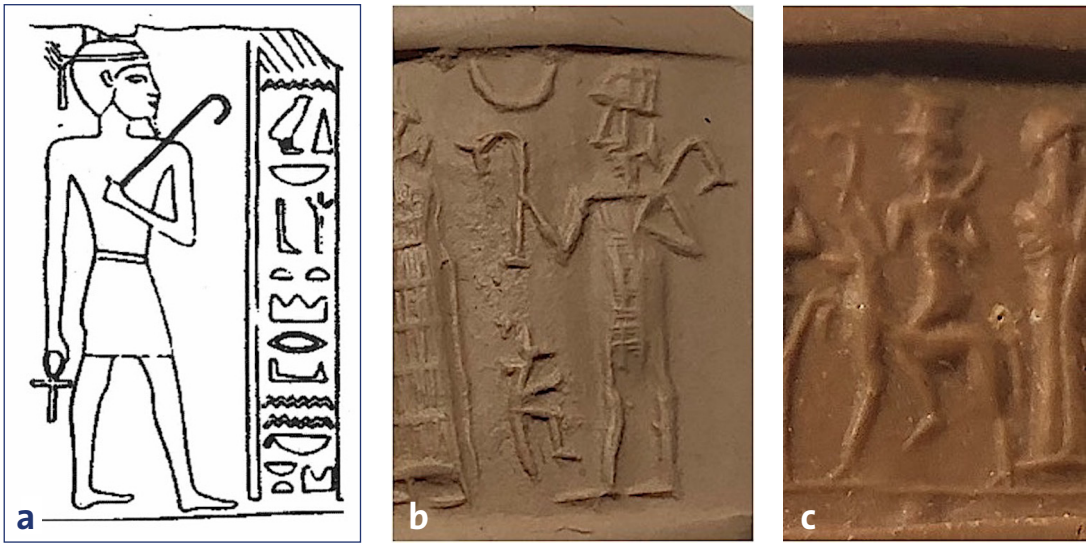


**Abb. 3a-c** Links (a) der als vorderasiatischer Hirte gekleidete Gott Sopdu in Serabit el-Chadim (S124) und Mitte (b) und rechts (c) der Gott Il Amurru, so wie er auf Rollsiegeln aus der altbabylonischen Zeit (konventionell um 1800–1600 v. Chr.) zu finden ist. (Bildzeichnung links: nach Morenz 2011, 73; Fotos Mitte und rechts mit freundlicher Genehmigung der Arbeitsgruppe für Biblische Archäologie ABA und Professor Othmar Keel)

**Abb. 4** Die zwei Berge Jebel Saniyah (links) und Jebel Ghorabi (rechts) östlich von Serabit el-Chadim. (© Patterns of Evidence, *Journey to Mount Sinai* Teil I)

Nun könnte es aber sein, dass der arabische Name volksätiologisch (ätiologische Sagen deuten Namen unbekannten Ursprungs) von einem älteren, ähnlich klingenden Namen abgeleitet wurde und im Laufe der Zeit unter arabischem Einfluss eine andere Bedeutung bekam. Dies kann jedoch nur eine Vermutung bleiben. Schwerwiegender dürfte der Einwand sein, dass Serabit el-Chadim von Ägypten aus *vor* Rephidim (Wadi Refayid) liegt und nicht danach, was auch im Widerspruch stünde zu der alttestamentlichen Reisebeschreibung, wo der Gottesberg erst *nach* Rephidim lokalisiert wird (2. Mose 19, 2). Obwohl es theoretisch möglich wäre, dass Rephidim nördlich von Serabit zu suchen sei und deshalb *nicht* mit Wadi Refayid identisch ist, so passt dies kaum zu den geschätzten Entfernungen, die die Israeliten während ihrer Tagesmärsche zurücklegten.[31] Demnach müsste Rephidim eher weiter von Ägypten entfernt sein und kann kaum nördlich von Serabit gelegen haben, was näher bei Ägypten wäre. Zudem wird die Gegend um Serabit el-Chadim (und des ca. 10 km südlich davon gelegenen Wadi Maghara[32]) von einigen Wissenschaftlern mit dem biblischen Rastplatz Dofka gleichgesetzt, wo die Israeliten lagerten, nachdem sie Mara und Elim hinter sich gelassen hatten. Erst nach Dofka erreichten sie dann Alusch und Rephidim (4. Mose 33, 13–14). Während Mara[33] vermutlich mit Bir el-Mura („bitterer Brunnen", Rohl 2015, 195) gleichzusetzen ist, passt die Beschreibung von Elim (mit zwölf Quellen und siebzig Palmbäumen[34]) gut zu Ayun Musa, wo „zwölf artesische Brunnen, die aus einem unterirdischen Grundwasserleiter entspringen" nachgewiesen wurden und wo „Dutzende von Dattelpalmen" zu finden sind (Rohl 2015, 195).[35] Diese Rastplätze befinden sich nördlich der Markha-Ebene, von wo aus die alten Ägypter aufbrachen, nachdem sie am Ostufer des Golfes von Suez in Abu Rodeis zur Expedition auf der Halbinsel angelegt hatten, um dann von dort aus die Bergwerke von Maghara und Serabit el-Chadim zu erreichen.[36] Da die Israeliten ebenfalls *nach* Mara und Elim am Meer lagerten, dürfte mit der „Wüste Sin" (4. Mose 33, 11) die Markha-Ebene gemeint sein,[37] von wo aus sie als nächstes den Rastplatz Dofka erreichten (4. Mose 33, 12). Die Ägypter nannten die gesamte Gegend *ḏw n mfkt* (was „Türkisberg" bedeutet, s. Hannig 1995, 332) und *ḫtyw mfkt* („Türkisterrasse"), da sie dort den kostbaren Schmuckstein Türkis abbauten. Es wird zudem vermutet, dass der biblische Ortsname Dofka vom ägyptischen ***ḏw*** *n* ***mfk3****t* abgeleitet wurde (Hoffmeier 2005, 166; Rohl 2015, 211–215).[38] Erst nachdem sie Dofka hinter sich gelassen hatten und nach drei weiteren Tagesmärschen Rephidim über Alusch erreichten, kamen sie in „die Wüste Sinai", wo sich der Berg Gottes befand (2. Mose 19, 2; 4. Mose 33, 15). Wenn aber der Gottesberg östlich von Serabit el-Chadim lag, warum machten sie dann den gewaltigen Umweg gen Süden über das Wadi Refayid? Es wäre also zu überlegen:

a) Ob nicht die Namensähnlichkeit zwischen Sinai und Saniyeh, und Horeb und Ghorabi doch rein zufällig wäre. Wie oben bereits

angesprochen wurde, bezieht sich die Ähnlichkeit vermutlich nur auf Sinai und Saniyeh, da Horeb und Ghorabi von verschiedenen (hebräischen und arabischen) Wörtern abgeleitet wurden. Auch wenn der hebräische Name vielleicht im Laufe der Zeit volksätiologisch umgedeutet wurde (was aber nur eine Vermutung sein kann), so ist doch auffällig, dass der arabische Name in der gesamten Region häufig vorkommt, da seine Bedeutung „westlich gelegen" oder „seltsam sein" (wie bereits oben angemerkt wurde) als Beschreibung auf viele Berge zutrifft.[39] Ähnlich dürfte es sich aber auch beim Namen Sinai verhalten, der als Landschaftsname schlicht „Brombeerstrauch" (hebr. *ʿneh*) oder „Felsklippe" (*senneh*) bedeutet.[40]

b) Wenn El und Jahwe an mehreren Orten, u. a. im Süden der Halbinsel und in Serabit el-Chadim verehrt wurden, dürften sich da nicht auch Namen bekannter Kultorte während der langen Überlieferungsgeschichte auf weitere Verehrungsorte übertragen haben?[41] Dies könnte passiert sein, als weidewechselnde Halbnomaden als Pilger diese Orte besuchten.[42]

c) Mose hat die Israeliten vielleicht *nach* Rephidim wieder in nördlicher Richtung zurückgeführt, dieses Mal jedoch vorbei an dem Jebel Serbal und vermutlich durch das Wadi Feiran (Paran), um in die sandige Ebene (Wüste Sinais?) östlich vom Jebel Saniyah und Jebel Ghorabi zu gelangen (2. Mose 19, 2–3). Ein direkter Aufstieg über die Markha-Ebene via Rod el-Air im Südwesten (Hikade 2007, 12) wäre nämlich für das Volk zu steil gewesen.[43]

Es ist schwer zu sagen, welche Erklärung hier (wenn überhaupt) am besten passen würde, weshalb wir auch an dieser Stelle darauf verzichten möchten. Wie am Anfang des Artikels betont wurde, geht es hier nicht primär um die ursprüngliche Lage des Berges, sondern um die Wahrscheinlichkeit, dass El/Jahwe im Sinai überhaupt verehrt wurde, und dass die Gegend von Menschen mit israelitischen und verwandten Namen frequentiert wurde, die hier gewirkt, gelebt und ihren Gott verehrt haben. Dass dies tatsächlich der Fall ist, darf mit Bestimmtheit festgehalten werden, wo auch immer der Berg Horeb gelegen haben mag. Es ist aber immerhin zu betonen, dass der Kultort nicht sehr weit von Ägypten entfernt gewesen sein kann. Denn Mose und Aaron bekräftigten gegenüber Pharao, dass sie *nur* drei Tagesreisen brauchen würden, um ihrem Gott in der Wüste Opfer darzubringen.[44] Wie dem auch sei, die Kürze der Reise spricht eher für die Sinai-Halbinsel als für Saudi-Arabien als Standort des Gottesberges (2. Mose 5, 3; auch 3, 8–12 sowie 3, 18–21 und 8, 23).

## Fazit und Ausblick

Anders als in Saudi-Arabien belegen Inschriften auf der Sinai-Halbinsel aus der Mittleren Bronze- und Römerzeit (Nabatäer) eine unverwechselbare Nähe zum protoisraelitischen und midianitisch-kenitischen Onomastikon (d. h. antikes Namens- oder Wörterverzeichnis). So trafen wir auf israelitisch- bzw. hebräisch-verwandte Namen wie Levi, Abimelech, Namu['el] und Schakarum, eine Namensform, die sprachlich mit Issachar verwandt zu sein scheint. Auch entdeckten wir die Namen Ben-Sur und Kain bzw. Keni, die im Alten Testament mit Midianitern und Kenitern in Verbindung gebracht werden. Dies ist schon bemerkenswert, da Vertreter der „arabischen Horeb-Theorie" wiederholt behauptet haben, dass die Sinai-Halbinsel zu weit entfernt vom Land Midian (das sie nur auf der nördlichen Halbinsel Arabiens vermuten[45]) gewesen sei, als dass Mose mit den Schafen Jitros dorthin gezogen sein sollte, um Gott am Sinai zu begegnen. Auch wäre der Weg nach Rephidim für seinen Schwiegervater Jitro aus Midian zu weit gewesen, um dorthin Moses Frau Zippora und ihre Söhne zu begleiten. Wie der Autor anderweitig diskutiert hat, dürften die Bezeichnungen „Wüste Paran" (aber auch „Midian" als Bezeichnung eines Stammesgebietes), „Edom" und „Seir" sehr viel lockerer verwendet worden sein, als die Vertreter des Horebs in Arabien anerkennen. Denn das gesamte Umland umfasste weitläufiges Weideland, wo sich Nomaden und Halbnomaden aufhielten, die regelmäßig ihr Weideland wechselten.[46] Die Sinai-Wüste war wegen des Handels mit Ägypten, der Verhüttung von Kupfer und des Abbaus des kostbaren Türkises für diese Menschen keineswegs unerreichbares Gebiet. Mit anderen Worten, hier begegneten sich Ägypter, Israeliten und verwandte Bevölkerungsgruppen wie Midianiter und Keniter. Dies dürfte vordergründig während der Zeit gewesen sein, als die Israeliten noch im Ostdelta lebten und für die Ägypter arbeiteten.

Die Verehrung des Gottes Jahwe und vor allem Els ist im Sinai belegt. So dürfte der Name des kanaanitischen Prinzen Ja[h]na'am (dem Bruder Kenis) den Gottesnamen Jah[we] enthalten. Auch spätere nabatäische Namen belegen, dass Jahwe im Sinai verehrt wurde. Die Nähe der Vorderasiaten von Serabit el-Chadim zu El ist besonders klar. In Serabit befand sich nämlich der Schrein des ägyptischen Gottes Sopdu (Herr der Fremdländer), dessen Darstellungen denen des El aus dem Heimatland der Erzväter (dem Land der Amoriter bei Harran) gleichen.[47] Laut den protoalphabetischen Inschriften verehrten die Vorderasiaten El als

höchsten Gott und verliehen ihm Beinamen wie „El, der Höchste“ (biblisch „El-Elyon“, s. 1. Mose 14, 20–22) und „El, der Ewige“ (biblisch „El-Olam“, s. 1. Mose 21, 33). Das sind Gottesnamen, die uns auch aus der Frühgeschichte Israels gut bekannt sind. Auch die späteren Inschriften der Nabatäer nennen El im Sinai. Es ist diese Verehrung, die im Alten Testament mit den Israeliten und ihren Verwandten im Hochland des Sinai – den Kenitern und Midianitern – assoziiert wird, wie auch in 2. Mose 18, 1–2 (und V. 27) bei Jitro (Moses Schwiegervater und Priester Midians) vorausgesetzt wird.[48] (Midian war übrigens ein Sohn Abrahams, s. 1. Mose 25,2).

Es ist durchaus denkbar, dass die Israeliten auch nach dem Auszug aus Ägypten (also während ihrer vierzigjährigen Wüstenwanderung) in den Minen bei Serabit el-Chadim gearbeitet und protoalphabetische Inschriften auf Felsklippen und Steintafeln angebracht haben, wie manche Forscher in jüngerer Zeit vermutet haben.[49] Eine Weiterführung der Arbeiten in den Minen wäre eine wichtige Einkommensquelle gewesen, während der Abbau von Kupfer für die Herstellung von Kupfer- und Bronzegeräten für das Bundeszelt (2. Mose 25, 1–30) – wie auch Waffen und anderes Gerät – ein weiterer wichtiger Grund gewesen sein dürfte. Während ägyptische Funde aus der Zweiten Zwischenzeit (konventionell zwischen 1650–1550 v. Chr.) in Serabit el-Chadim nur noch spärlich belegt sind (diese könnten aber auch von Israeliten beim Auszug mitgenommen worden sein), ist es wohl eher unwahrscheinlich, dass die Ägypter ihrerseits wirtschaftlich nach all den Plagen und dem Untergang der Kavallerie im Schilfmeer noch in der Lage gewesen wären, ihre Expeditionen in den Sinai fortzusetzen. Doch auch hier könnten künftige Studien weiteres Licht auf diese Frage werfen.

## Endnoten

1 Patterns of Evidence-Filme 2022 und 2023.

2 Der Autor möchte an dieser Stelle folgenden Personen für Vorschläge, Kritik, Bildmaterial und fürs Durchlesen älterer Versionen herzlich danken: Michael Bar-Ron, Johannes Dams, Prof. Dr. Ludwig Morenz, Huub Pragt, David Rohl und David Sabel. Auch möchte er Prof. Dr. Lawson Stone (Asbury Theological Seminary) herzlich danken, letztendlich den Anstoß zum Artikel gegeben zu haben, indem er ihn bat, seine Gedanken zu Papier zu bringen und diese auch für Seminarstudenten zugänglich zu machen.

3 So erwähnt David Rohl, dass sich in der Nähe der er-Raha-Ebene (nahe des Jebel Musa und Ras Safsafa) etwa zwanzig Brunnen befinden (pers. Komm. Juni 2023). Rohl hat die Region während mehrerer Expeditionen erforscht.

4 Zum feuchteren Klima am Ende der Mittleren Bronzezeit, s. Langgut et al. (2015). Bereits Ebers (1881, 168) hat auf die Möglichkeit eines feuchteren Klimas zur Zeit der Israeliten in der Wüste hingewiesen.

5 Diese ungefähre Schätzung der Wasserkapazität basiert auf Angaben einer ägyptischen Eselskarawane in der libyschen Wüste, s. bei Förster (2007, 6). Zur Logistik einer solchen Karawane und der dafür benötigten Brunnen im südwestlichen Sinai: s. Morenz (2011, 68–69).

6 Diodor schreibt: „Außerdem ist dort ein Altar aus hartem Stein errichtet, der sehr alt ist und eine Inschrift in alten Buchstaben einer unbekannten Sprache trägt.“ Eine ausführliche Besprechung der Nabatäer auf der südlichen Halbinsel und ihren Kultorten auf Jebel Serbal und Jebel Moneijah findet sich in Avner (2015, 397–429). Dazu s. auch weiter unten, Anm. 41.

7 Auch wenn es theoretisch möglich ist, dass Diodor sich auf Inschrift(en) im Wadi Mukkatab („Ebene der Schrift“) nördlich des St. Katharinenklosters bezieht, so ist dies doch sehr unwahrscheinlich, da Diodor von einer „unbekannten“ Schrift redet. Die Inschriften im Wadi Mukkatab sind nabatäischen, griechischen und früharabischen Ursprungs.

8 Der Ort wurde bereits von den Oriententdeckern Carsten Niebuhr und Ulrich von Seetzen im 18. Jh. besucht. Der Name Serabit el-Chadim kann aus dem Arabischen mit „Höhle oder Säulen der Sklaven“ übersetzt werden (Eckenstein 1921, 17; pers. Komm. mit David Rohl, Juni 2023).

9 Entgegen der früheren Ansicht, die protosinaitischen Inschriften auf die 18. Dynastie oder noch später zu datieren (konventionell ab 1540 v. Chr.; so noch Hikade 2007, 11), gibt es gute Gründe, sie dem späten Mittleren Reich (zwischen 1850–1650 v. Chr.) zuzuschreiben. Die frühesten Inschriften stammen demnach aus der Zeit der 12. Dynastie unter Amenemhat III. und IV. (Morenz 2019, 54–64, 140–141). Es gibt auch Anzeichen dafür, dass der Ort noch während der 13. Dynastie und der Hyksoszeit (konventionell 1775–1550 v. Chr.) besucht wurde. Dies belegen zum Beispiel Keramikfunde (ägyptische und levantinische Keramik, z. B. Scherben der Tell el-Jahudije-Ware) und Skarabäen der Zweiten Zwischenzeit (UC 35447–8). S. dazu: Bourriau (1996, 30–32), Caelen (2012–2013), Mourad (2015, 146) sowie Wilson-Wright (2016, 248).

10 Die zeitliche Zuordnung wird vor allem deutlich aus der Assoziation zwischen den ägyptischen Felsstelen von Amenemhat III. und IV. sowie den protosinaitischen Inschriften, die sich in ihrer unmittelbaren Nähe befinden (Morenz 2011, 2015 und 2019). Zudem wird in einer protosinaitischen und einer kanaanitisch-hieroglyphischen Inschrift das Maᶜat-Zeichen (Sichelschwert) als Kernglyphe des Thronnamens von Amenemhat III. in einem *Serech* (das hier als Königskartusche verwendet wird) mit Horusfalken geschrieben (S345 und S350), was die Gleichzeitigkeit der Schreiber mit diesem König erhärtet (Morenz 2019, 140–141). Lisa Saladino Haney hat zudem anhand von einigen glyphischen Merkmalen (d. h. Merkmalen der Steinschneidekunst) auf in Serabit el-Chadim hergestellten beschrifteten Sandsteinstatuen eine Beziehung zu Statuen aus der Zeit Senwosrets III. und Amenemhats III. nachweisen können (Saladino Haney 2020, 471–472, nos. 47–48, Pl. XII). Auch die vor Ort gefundenen Darstellungen von Vorderasiaten passen zeitlich gut zu anderen Abbildungen von Vorderasiaten aus der Mittleren Bronzezeit (z. B. Goldwasser 2013, 353–374).

11 Zur zeitlichen Einordnung des Aufenthalts der Israeliten in Ägypten, s. zuletzt: van der Veen & Zerbst (2022, 147–181). Es wird geschätzt, dass während des späten Mittleren Reiches etwa 30.000 Vorderasiaten in Ägypten lebten (Priglinger 2019, 339). Diese Zahl deckt sich mit der Erklärung des hebräischen Wortes *elep* (als Kampfeinheit) und den ungefähren Bevölke-

rungszahlen der Israeliten beim Auszug aus Ägypten, wie von Zerbst (2018, 101–145) geschätzt wurde.

12 Ein bequemer Überblick findet sich in Mourad (2015, 305–308).

13 S. Giveon (1978, 134). Schneiders Ableitung von *dwr*, „rund sein, umhergehen" (vgl. hebr. *dôr*, „Generation"), scheint mir zu weit hergeholt (2003, 150). Allerding kann ägyptisch *r* während des Mittleren Reiches auch als *d* gelesen werden. Dazu auch Theis (2012, 2).

14 So auch Wilson-Wright (2016, 249). Schneider schlägt alternativ die Lesung *Šaglum*, „Geschenk", vor (2003, 162; so auch Mourad 2015). Das mittelägyptische *3* wurde während des Mittleren Reiches verwendet, um die Buchstaben *r* und *l* zu schreiben. So findet man z. B. die Städtenamen Askalon und Jerusalem in den Ächtungstexten am Ende der 12. Dynastie als *ꜣšqꜣnw* (zu lesen als Aska**l**unu) und *ꜣwšꜣmm* (zu lesen als **R**uschal**i**mum) vor (Sethe 1926, 54–55; Aḥituv 1984, 69, 122). Dieser Gebrauch des *3* wurde gelegentlich noch während des Neuen Reiches verwendet, wie beispielsweise in ägyptischen Ortsnamenlisten, wo u. a. die Schreibungen *'Ikꜣṯy* für Ugar**i**t, *B3ḏꜣn3* für Bus**r**una und *y3šꜣyr* vermutlich für Is**r**ael vorkommen. S. dazu van der Veen, Theis & Görg (2010, 15–25) und zuletzt van der Veen (2020, 25–27).

15 Morenz (2019, 142 und 146).

16 Morenz (2019, 139).

17 Morenz (2019, 121).

18 So auch Morenz (2019, 121, Anm. 436). Die theophore Nebenform Jamu'el kommt bereits in 1. Mose 46, 10 unter den Söhnen Simeons vor.

19 Der Name des Vaters, Irschi, bedeutet vermutlich „[Gottheit] ist mein Begehren" oder „[Mein Gott] ist Irschi" (Schneider 2003, S. 124, dazu die weitere Erklärung auf S. 130). Er könnte aber eventuell auch als Ilschai („El ist mein Geschenk") zu lesen sein. Die Bedeutung wäre dann inhaltlich mit der Inschrift S363 aus Serabit zu vergleichen, wo Morenz [*m*]*tn ntn* [*l*] *3l*, „hat gegeben die Gabe [für] El" lesen möchte (Morenz 2019, 157).

20 Van der Veen & Zerbst (2022, 211); Wilson-Wright (2016, 249).

21 Ähnlich wurden auch die Namen *Qayno* und *Ibn al-Qayni* in nabatäischen Inschriften aus derselben Gegend mit dem Stammesnamen verglichen. S. dazu Petrantoni (2021, 118, Anm. 73) und Avner (2015, 406). Der Name könnte in seiner Grundbedeutung „Schmied" geheißen haben (so in 1. Mose 4, 22 für Tubal-Kain). Auch der Stammesname (hebräisch *qyny*) könnte auf diese Bedeutung zurückzuführen sein, insofern Mitglieder des Stammes sich primär in der Metallverarbeitung spezialisiert hatten (Köhler & Baumgartner 1958, 837; Schneider 2003, 163). Eine Beziehung zur Verhüttung von Kupfer zu Bronze aus den Sinai- und Negevminen ist naheliegend.

22 Thomas Schneider hat mit Vorsicht den Namen Janam mit „Jahwe hat gesprochen" übersetzt (hebr. *yhn'm*, s. Schneider 2003, 132; auch van der Veen & Zerbst 2022, 211). Für eine mögliche Verbindung zwischen den Minenarbeitern von Serabit el-Chadim und dem Jahwekult hat sich bereits der Altorientalist Hubert Grimme ausgesprochen (1937, 130–131).

23 Das Hieroglyphenzeichen für Sopdu ist ein spitzzulaufendes Dreieck, das auch als Determinativ in *srt* „Dorn" verwendet wird. Während des späten Mittleren Reiches wird es in hieratischen Papyri aus el-Lahun (in Mittel-Ägypten) als senkrechter Strich mit Dorn geschrieben, während es in Inschriften auf der sinaitischen Halbinsel als Dreieck mit zwei Dornen zu finden ist (Schumacher 1988, 10). Die mögliche Verbindung des Gottes zu einem Dornstrauch (wie bei Jahwe in der Geschichte des brennenden Dornbusches, 2. Mose 3, 1–12) oder einer Sont-Akazie ist unter Ägyptologen diskutiert worden und geht auf die Zeit des Alten Reichs um 2500 v. Chr. (so z. B. in den Pyramidentexten) zurück. Leider lässt sich hierzu nur wenig mehr sagen (Schumacher 1988, 9–10).

24 Die Bezeichnung *nb ḫswt* kommt als Titel für Sopdu zum letzten Mal während der ägyptischen 17. Dynastie, konventionell zwischen 1600–1550 v. Chr., vor (Schumacher 1988, 320–321).

25 S. Schumacher (1988, 70–71, 128) und Morenz (2011, 72–73, 81).

26 S. Schumacher (1988, 135, 295–303). Die Heimat des Sopdu befand sich im 22. (unterägyptischen) Gau. Interessant ist, dass in den el-Lahun-Papyri (der späten 12. bis frühen 13. Dynastie, konventionell zwischen 1850–1700 v. Chr.) von einer Stadt die Rede ist, die im Ostteil (*gs j3bj*) des Nordbezirkes (*wꜥrt mḥtj*) lag. Schumacher hält es für wahrscheinlich, dass dort Sopdu als „Herr des Ostens" verehrt wurde (Schumacher 1988, 120). Obwohl sie das Element *gs* für einen bedeutungslosen Zusatz der Bezeichnung „Ostteil" hält, möchte der Autor hier kritisch fragen, ob nicht das Element als solches der ursprüngliche ägyptische Name für das biblische Goschen/Gesem sein könnte, im Sinne von *gs* des Ostens (d. h. „jene Seite" bzw. „anderes Ufer"), „am Ostufer liegend" (dazu Hannig 1995, 24, 905–906). In spätpharaonischer Zeit kommt der Name dann vermutlich als *qs* und *p3-qs* vor, d. h. als eine Ortsbezeichnung in Per-Sopdu/Saft el-Henneh (Rohl 2015, 119–121; van der Veen & Zerbst 2022, 171, Anm. 184). In den el-Lahun-Papyri hätten wir allerdings einen zeitgenössischen Hinweis aus der Zeit der Israeliten in Ägypten vor uns.

27 Wie es scheint, wurde El in seiner Kapazität als Schöpfergott auch mit dem Gott Ptaḥ von Memphis gleichgesetzt, was eine Darstellung des Ptaḥ in Serabit el-Chadim mit der fragmentarisch erhaltenen (protosinaitischen) Inschrift *'l²* bestätigen würde (S351, Morenz 2019, 129–131).

28 Während des Mittleren Reiches wurde Sopdu zudem als *smsw nṯrw*, „Ältester der Götter" beschrieben (Schumacher 1988, 318), was ebenfalls auf El als levantinischen Schöpfergott und „Vater der Götter" (ugaritisch *'b ilm*) zutrifft.

29 Sie war mit Sir William Flinders Petrie an der Ausgrabung des Ortes 1905–1906 beteiligt gewesen.

30 Pers. Komm. mit Johannes Dams, Juni 2023.

31 Hoffmeier (2005, 118–120). Zur Entfernung, die Karawanen täglich zurücklegen konnten, s. auch Priskin (2004, 57–71), riemer & Förster (2013, 52–53, „Box 10") und Riemer (2013, 77–106, vor allem Abb. 31).

32 Hikade (2007, 6).

33 Dessen Wasser nach der biblischen Beschreibung ungenießbar war, da es salzig oder magnesiumsulfathaltig gewesen sein dürfte.

34 S. 2. Mose 15, 27; 4. Mose 33, 9. Tatsächlich haben mehrere Quellen zwischen dem nördlichen Ufer des Golfs von Suez Salzwasser (Mumford & Parcak 2003, 93, Tafel 1).

35 Die Erklärung bei Rohl (2015) basiert auf den Arbeiten von Mumford & Parcak (2003, Abb. 1). Hoffmeier dagegen setzt Mara mit Ain Hawara und Elim mit Wadi Garandal gleich (2005, 161–163 mit Abb. 1).

36 S. Hoffmeier (2005, 161–162, 165). Zu diesen Orten, s. auch Mumford (2015b: 92, Abb. 1). Zu verschiedenen in ägyptischen Inschriften belegten Quellen (worunter sich auch die möglichen Rastplätze der Israeliten befanden), s. Mumford & Parcak (2003, 93, Tafel 1).

37 Rohl vermutet eine alternative Route, wobei die Israeliten, nachdem sie am Golf von Suez (Jam Suf) bei Jebel Hammam Faraon gelagert hatten, weg von der Küste (südlich vom Wadi Garandal) ca. 53 km ins Landesinnere zogen und dabei über das Wadi el-Tayiba durch die Sandsteinwüste (die Wüste Sin?) und vorbei am Wadi el-Nasb (wo die Ägypter Kupfer abbauten) nach Dofka/Serabit el-Chadim kamen (Rohl 2015, 203–210).

38 Das finale fem. *t* wurde spätestens ab der Ramessidenzeit (konventionell 13. bis 11. Jhd. v. Chr.) nicht mehr ausgesprochen (Noonan 2016, 63). Die Form *ḏw n mfkꜣt* ist im Luxor-Tempel belegt. Die Kritik, warum die Israeliten dieses Gebiet nicht gemieden haben, da ja die Ägypter dort arbeiteten und patrouillierten, hat Hoffmeier überzeugend beantworten können: Während die Ägypter hier gewöhnlich in den Wintermonaten arbeiteten, zogen die Israeliten dort in Mai/

Juni vorbei (Hoffmeier 2005, 167). Eine weitere Erklärung findet sich im Fazit am Ende dieses Artikels.

[39] Dazu: https://peakery.com/jabal-gharabi-egypt/map/. So befindet sich unmittelbar nördlich von Jebel Saniyah erneut ein Jebel Gharabi, so wie es auch östlich des Jebel Serbal und etwas weiter östlich des Jebel Musa (unmittelbar östlich von Jebel Umm Alawi) Berge dieses Namens gibt.

[40] Z. B. Koehler & Baumgartner (1958, 330, 661–662). Hebräisch Horeb (*ḥoreb*) wurde dagegen von „trocken sein" abgeleitet (*ḥareb*) und bedeutet einfach „Trockenheit", was in der Wüste ebenfalls nichts Besonderes ist. Anders als bei Ghorabi, jedoch, kommt der Name Saniyeh unseres Wissens in der Region nur einmal vor.

[41] Uzi Avner (2015) zeigt in seinem Artikel zu seinen Ausgrabungen im südlichen Sinai, dass die Nabatäer dort ihre Gottheiten (u.a. den Gott Duschara) in Berggipfelheiligtümern, wie etwa auf dem Jebel Serbal und Jebel Moneijah, verehrten. Laut der Überlieferung der dortigen Beduinen heißt Jebel Moneijah eigentlich länger Jebel Moneijet Musa, d.h. „Berg des Gesprächs, das Mose (mit Gott) führte". Die Beziehung dieser Gipfelheiligtümer zu der biblischen Erzählung des Moses lässt also ein solches Lokalkolorit erahnen. Avner schreibt zudem: „Die sakrale Überlieferung dieser Stätte ist offensichtlich vorchristlich, während die heutige Tradition der Beduinen auf den nabatäischen Kult zurückgeht oder sogar noch älter ist" (2015, 404). Die nabatäischen Inschriften belegen auch, dass die Priester auf Jebel Moneijah ihre Gottheiten al-Ba'ali, Walat und Ahyu nannten. Eine Gleichsetzung dieser Gottheiten mit Baʿal, Jahu und Al-Lat (Aschera) ist naheliegend (2015, 405, Anm. 32).

[42] Da es mehrere Orte gab, wo El und Jahwe verehrt wurden, dürfte (zumindest später) der Standort des Gottesberges nicht mehr genau bekannt gewesen sein, so dass bereits während der Königszeit nur noch allgemein von Teman (hebräisch für „Südland") als Heimat Jahwes (so wie in Habakuk 3, 3 und in den Inschriften von Kuntillet Ağrud) die Rede war (vgl. auch Jericke 2020). So wird auch die Entfernung zum Horeb in der Elia-Geschichte nur noch mit „vierzig Tagen und vierzig Nächten" (von Elias erstem Rastplatz aus, südlich von Beerscheba) umschrieben (1. Könige 19, 3–4, 8). Zudem hat der biblische Schreiber vermutlich eine Stilfigur verwenden wollen, um die Entfernung als beschwerliche Reise zu beschreiben, zugleich wollte er damit auch an die vierzig mühsamen Jahre der israelitischen Wüstenwanderung erinnern. Ähnlich tut dies später auch der Evangelist Matthäus, als er erzählt, dass Jesus vierzig Tage und vierzig Nächte in der Wüste gewesen war (Matthäus 4, 1–2). Damit wollte er vermutlich ebenfalls an Israels Wüstenwanderung erinnern, und vielleicht auch an Elias Prüfungen in der Wüste, repräsentativ für die Zeit der Torah *und* der Propheten, die sich in Jesus erfüllten.

[43] Diese Erklärung widerspräche klar der von Rohl favorisierten Route nach Dofka, die über das Wadi el-Tayiba ins Landesinnere führt (dazu oben Anm. 37). In diesem Fall wären die Israeliten bereits zuvor in Serabit gewesen, bevor sie dann später (nachdem sie Dofka/Serabit el-Chadim verlassen hatten) nochmals über den Süden dorthin zurückkehrten.

[44] Drei Tage scheint aber trotzdem eine sehr kurze Zeit zu sein. Dies käme vielleicht nur in Frage, wenn sie den schnellsten Weg mit einer geübten Karawane (direkt ab dem Wadi Tumilat über die Bitterseen in südöstlicher Richtung) und über den schmalen direkten Pass hoch nach Serabit, gegangen wären. Ob sie das in drei Tagen geschafft hätten, bleibt jedoch fraglich. Allerdings ist auch die Frage, ob mit dem Ort des Opferns in der Wüste, der von Mose gegenüber dem Pharao erwähnt wird, zwingend der Horeb gemeint sein muss, den Gott als Ort des Opferns auf der Route des Exodus ins verheißene Land geplant hatte (vgl. 2. Mose 3, 8–12 und 18–21). Schließlich hatte Gott von Anfang an einen generellen Exodus nach Kanaan über den Horeb und nicht nur ein kurzfristiges Opferfest im Blick – für den Pharao reichte ja schon das Arbeitsversäumnis eines kurzzeitigen Opferfestes, um sich Gott wiederholt zu widersetzen und die Israeliten noch härter zu unterdrücken (vgl. 2. Mose 5, 1–19; 10, 24–27), wie Gott bereits vorhersagt hatte (3. Mose 3, 19f).

[45] So z. B. Möller (2008, 131–137).

[46] van der Veen (2018, 175–177). Hilfreich hierzu sind auch die Erläuterungen bei Jericke (2020). So schloss selbst das Toponym (Ortsname) „Arabien" in klassischen Quellen noch das gesamte Gebiet westlich der Araba (Steinwüste im Südosten des heutigen Israels), einschließlich des Negevs (Wüste in Südisrael) und der Sinai-Halbinsel bis hin zum arabischen Gau (20. Gau südlich von Avaris) in Ägypten, mit ein.

[47] Wie bereits in Anm. 19 angemerkt wurde, kann vielleicht der Name des kanaanitischen Fürsten auf dem kleinen Sandsteinobelisk aus Serabit el-Chadim als „El ist mein Geschenk" gelesen werden. In diesem Fall würde dort der Gottesname El auch als theophores Element in einem Personennamen vorkommen.

[48] Zum Kulturkreis Sinai-Nordarabien während der Bronze- und Eisenzeit, s. allgemein Mumford (2015a).

[49] S. beispielsweise Bar-Ron (2021, 2022), Petrovich (2017) und Krahmalkov (2017). Bezüglich einer Rezension der umstrittenen These von Krahmalkov, s. Wilson-Wright (2017).

## Literatur


Aḥituv S (1984) Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents. The Magness Press, Jerusalem.

Avner U (2015) Nabateans in Southern Sinai. Aram *27:1–2*, 397–429.

Bar-Ron M (2021) The Exodus Inscriptions at Serabit al-Khadim: Five Proto-Sinaitic Inscriptions Provide Unprecedented Historical Context for Ancient Israelite Traditions of the Exodus Inscriptions. Unpublished book chapter, Beth Shemesh.

Bar-Ron M (2022) Sinai 351 and 360 as „Exodus Inscriptions" par Excellence. Unpublished book chapter, Beth Shemesh.

Bar-Ron M & van der Veen PG (2022) Auf der DVD Journey to Mount Sinai: Searching for Mount Sinai's True Location (Patterns of Evidence) von Regisseur Timothy Mahoney.

Bourriau J (1996) Observations on the Pottery from Serabit el-Khadim (Zone Sud). Cahier de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Egyptologie de Lille *18*, 19–32.

Caelen V (2012–2013) Ceramics from the Mining Site of Serabit el-Khadem, Sinai, Stored at the Harvard Semitic Museum. Unpublished Masters' thesis, KULeuven.

Cazelles H (1979) A la recherche de Moïse. Cerf, Paris.

Ebers G (1881) Durch Gosen zum Sinai: Aus dem Wanderbuche und der Bibliothek. Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig.

Eckenstein L (1921) A History of Sinai. The MacMillan Co., New York.

Förster F (2007) With Donkeys, Jars, and Water Bags into the Libyan Desert: The Abu Ballas Trail in the Late Old Kingdom/First Intermediate Period. British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan *7*, 1–36.

Giveon R (1978) The Stones of Sinai Speak. Gakuseisha Publishing Co. Ltd., Tokyo.

Goldwasser O (2013) Out of the Mists of the Alphabet: Redrawing the „Brother of the Ruler of Retenu". Ägypten und Levante *22*, 353–374.

Gressmann H (1917) Rezension zu Moritz B. Der Sinaikult in heidnischer Zeit. Theologische Literaturzeitung

*8/9*, 153–156.
Grimm H (1937) Altsinaitische Forschungen. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 20/3. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.
Hannig R (1995) Großes Handwörterbuch Ägyptisch – Deutsch. Philipp von Zabern, Mainz.
Hikade T (2007) Crossing the Frontier into the Desert: Egyptian Expeditions to the Sinai Peninsula. Ancient West & East *6*, 1–22.
Hoffmeier JK (2005) Ancient Israel in Sinai: The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition. Oxford University Press, Oxford.
Jericke D (2020) Midian, Midianiter. https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27709/, vom Oktober 2020.
Koehler L & Baumgartner W (1958) Lexicon in Veteris Testamenti Libros. E.J. Brill, Leiden.
Knauf EA (1984) Eine altkanaanäische Inschrift aus Rod el-'Air, Sinai 527. Göttinger Miszellen *70*, 33–36.
Krahmalkov CR (2017) The Chief of Miners, Moses (Sinai 346, c. 1250 BCE). Bulletin de l'Académie Belge pour l'Étude des Langues Anciennes et Orientales (Electronic Journal for Ancient and Orient Studies) *6*, 63–74.
Langgut D et al. (2015) Vegetation and Climate Changes during the Bronze and Iron Ages (~3600–600 BCE) in the Southern Levant Based on Palynological Records. Radiocarbon *57:2*, 217–235.
Maiberger P (1984) Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem: Worauf beruht die Identifizierung des Ǧabal Mūsā mit dem Sinai? Orbis Biblicus et Orientalis 54. Universitätsverlag Freiburg Schweiz/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
Möller L (2008) The Exodus Case: New Discoveries of the Historical Exodus. 3. Aufl. Scandinavia Publishing House, Copenhagen.
Morenz LD (2011) Die Genese der Alphabetschrift: Ein Markstein ägyptisch-kanaanäischer Kulturkontakte. Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens. Kulturgeschichtliche Beiträge zur Ägyptologie 3. Ergon Verlag, Würzburg.
Morenz LD (2015) Menschen und Götter, Buchstaben und Bilder: Die frühen alphabetischen Schriftzeugnisse im Südwest-Sinai (2. Jahrtausend v. Chr.). Studia Sinaitica 2. EB Verlag, Berlin.
Morenz LD (2019) Sinai und Alphabetschrift: Die frühesten alphabetischen Inschriften und ihr kanaanäisch-ägyptischer Entstehungshorizont im Zweiten Jahrtausend v. Chr. Studia Sinaitica 3. EB Verlag, Berlin.
Mourad A-L (2015) Rise of the Hyksos: Egypt and the Levant from the Middle Kingdom to the Second Intermediate Period. Archaeopress Publishing, Oxford.
Mumford G (2015a) The Sinai Peninsula and Its Environs: Our Changing Perceptions of a Pivotal Land Bridge between Egypt, the Levant, and Arabia. Journal of Ancient Egyptian Interconnections *7:1*, 1–24.
Mumford G (2015b) Explorations in El-Markha Plain, South Sinai: Preliminary Findings at Tell Markha (Site 346) and Elsewhere. Journal of Ancient Egyptian Interconnections *7:1*, 91–115.
Mumford G & Parcak S (2003) Pharaonic Ventures into South Sinai: El-Markha Plain Site 346. Journal of Egyptian Archaeology *89*, 83–116 mit Tafeln VI–VII.
Noonan B (2016) Egyptian Loanwords as Evidence for the Authenticity of the Exodus and Wilderness Traditions. In: Hoffmeier JK, Millard AR & Rendsburg GA (Hgg.) Did I not Bring Israel out of Egypt? Biblical, Archaeological, and Egyptological Perspectives on the Exodus Narratives. Bulletin for Biblical Research Supplement 13. Winona Lake IN, Eisenbrauns, 49–67.
Petrantoni G (2021) Corpus of Nabataean Aramaic-Greek Inscriptions. Edizioni Ca'Foscari, Venedig.
Petrovich D (2017) The World's Oldest Alphabet: Hebrew as the Language of the Proto-consonantal Script. Carta, Jerusalem.
Priglinger E (2019) Different Aspects of Mobility and Migration during the Middle Kingdom. Ägypten und Levante *29*, 331–353.
Priskin G (2004) Reconstructing the Length and Subdivision of the Iteru from Late Egyptian and Graeco-Roman Texts. Discussions in Egyptology *60*, 57–71.
Riemer H (2013) Lessons in Landscape Learning: The Dawn of Long-Distance Travel and Navigation in Egypt's Western Desert from Prehistoric to Old Kingdom Times. In: Förster F & Riemer H (Hgg.) Desert Road Archaeology in Ancient Egypt and Beyond. Africa Praehistorica 27. Heinrich-Barth-Institut, Köln, 77–106.
Riemer H & Förster F (2013) Ancient Desert Roads: Towards Establishing a New Field of Archaeological Research. In: Förster F & Riemer H (Hgg.) Desert Road Archaeology in Ancient Egypt and Beyond. Africa Praehistorica 27. Heinrich-Barth-Institut, Köln, 19–58.
Rohl DM (2015) Exodus: Myth or History? Thinking Man Media, St. Louis Park MN.
Saladino Haney L (2020) Visualizing Coregency: An Exploration of the Link between Royal Image and Co-Rule during the Reign of Senwosret III and Amenemhet III. Harvard Egyptological Studies 8. Brill, Leiden/Boston.
Schumacher IW (1988) Der Gott Sopdu der Herr der Fremdländer. Orbis Biblicus et Orientalis 79. Universitätsverlag Freiburg Schweiz/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
Schneider T (2003) Ausländer in Ägypten während des Mittleren Reiches und der Hyksoszeit, Teil 2: Die ausländische Bevölkerung. Ägypten und Altes Testament 42. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
Sethe K (1926) Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches. Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften 5. Verlag der Akademie der Wissenschaften, Berlin.
Theis C (2012) Neue Identifizierungsvorschläge zu den Ächtungstexten des Mittleren Reiches. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins *128:2*, 121–132.
Van der Veen PG (2018) Anhang 2: Warum der Berg Horeb nicht in Saudi-Arabien liegt und die Überquerung des Schilfmeers nicht am Golf von Akaba stattfand. In: Zerbst U & van der Veen PG (Hgg.) Keine Posaunen vor Jericho? Beiträge zur Archäologie der Landnahme. 3. erw. Aufl. Hänssler, Holzgerlingen, 174–188.
Van der Veen PG (2022) Israel and the Tribes of Asher, Reuben and Issachar: An Investigation into Four Canaanite Toponyms from New Kingdom Egypt. In: Wimmer SJ & Zwickel W (Hgg.) Egypt and the Hebrew Bible, Proceedings of the Conference Celebrating 40 Years ÄAT, Munich, 6–7 Dec. 2019. Ägypten und Altes Testament 100. Zaphon, Münster, 25–36.
Van der Veen PG, Theis C & Görg M (2010) Israel in Canaan (Long) before Pharaoh Merenptah? A Fresh Look at Berlin Statue Pedestal Relief 21687. Journal of Ancient Egyptian Interconnections *2:4*, 15–25.
Van der Veen PG & Zerbst U (2022) In Search of the Biblical Patriarchs: A Historical and Archaeological Quest. Masthof Press & Bookstore, Morgantown PA.
Wilson-Wright A (2016) Sinai 357: A Northwest Semitic Votive Inscription to Teššob. Journal of the American Oriental Society *136:2*, 247–263.
Wilson-Wright A (2017) Wandering in the Desert? A Review of Charles R. Krahmalkov's „The Chief of Miners Mashe/Moshe, the Historical Moses." The Bible and Interpretation (Online), 1–21.
Zerbst U (2018) Die Größe der israelitischen Bevölkerung während der Wüstenwanderung und Landnahme. In: Zerbst U & van der Veen PG (Hgg.) Keine Posaunen vor Jericho? Beiträge zur Archäologie der Landnahme. 3. erw. Aufl. Hänssler, Holzgerlingen, 101–163.
Zerbst U & van der Veen PG (Hgg.) (2018) Keine Posaunen vor Jericho? Beiträge zur Archäologie der Landnahme. 3. erw. Aufl. Hänssler, Holzgerlingen.