

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Herrscherkult (AT)

Rüdiger Schmitt

erstellt: Mai 2006

Permanenter Link zum Artikel:

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10889/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Herrscherkult (AT)

Rüdiger Schmitt

1. Problemstellung

Herrscherkult meint die kultische Verehrung eines lebenden oder verstorbenen Herrschers und die damit in der Königsideologie bzw. -theologie verbundene Vorstellung von der göttlichen Qualität des Herrschers. Ein Herrscherkult in diesem Sinne ist im Alten Testament nicht belegt. Da das inzwischen allgemein anerkannt ist, stellt sich die Frage nach dem Herrscherkult im Alten Testament primär als forschungsgeschichtliches, kaum noch als religionsgeschichtliches Thema.

Für die Religionen in der Umwelt des Alten Testaments ist zu differenzieren zwischen der Herrschaftsideologie, die dem Amt, nicht aber der Person göttliche Qualitäten zumaß, und bestimmten Formen kultischer Verehrung verstorbener Herrscher, insbesondere in Ugarit und in Ägypten. Erst in hellenistischer Zeit werden Anfänge von Herrscherkult im eigentlichen Sinne greifbar (Klauck, 1996, 19ff).

2. Forschungsgeschichte

2.1. Die Theoriebildung zur Göttlichkeit des Königtums

Die Frage nach dem Herrscherkult im Alten Testament und seiner Umwelt ist engstens verwoben mit der Diskussion um das sakrale → [Königtum](#) bzw. divine kingship in den sozialanthropologischen Theoriebildungen des 19. Jh.s (Schmitt 2001, 2-34). Der britische Pionier der Sozialanthropologie, Sir James George Frazer, hat mit der Frage nach der Funktion des sakralen Königtums, der Leitfrage in seinem „Golden Bough“ (1907-1915), den Gang der Diskussion für die erste Hälfte des 20. Jh.s bestimmt. Frazer hat hierbei das Legitimationsproblem auf den Faktor der Sicherung von Fruchtbarkeit reduziert. Verliert der König die ihm innewohnende magische Kraft zur Sicherung der Fruchtbarkeit, so verliert er seine Legitimität und muss getötet und durch einen anderen ersetzt werden, dessen übernatürliche Kraft zur Sicherung der Fruchtbarkeit noch nicht verbraucht ist.

Frazers Konzeption der agrar-magischen Funktion des Gott-Königs wurde in den historischen Wissenschaften und in der Religionswissenschaft breit rezipiert. So geht auch G. van der Leeuw von der agrar-magischen Konzeption des Gott-Königtums aus mit der Einschränkung, dass der König eine Gestalt gewordene Macht ist, die ihrerseits legitimationsbedürftig ist. „Der König ist dem Menschen gegenüber Machtträger, der Macht gegenüber machtbedürftig“ (4. Aufl. 1977, 120). Dennoch ist auch für van der Leeuw der König selbst Gott. Seine Macht ist jedoch zeitlich beschränkt. Ist seine Heilsmacht verbraucht, muss er sterben bzw. sich zum Wohle des Volkes opfern. Das Leiden des Königs ist so mit dem periodischen Wechsel des Lebens verbunden.

Auch in der britischen „myth and ritual-school“ und der skandinavischen → [„Uppsala-Schule“](#) fiel Frazers Ansatz auf fruchtbaren Boden. Beide Richtungen glaubten, gemeinsame Strukturen des göttlichen Königtum im ganzen antiken Vorderen Orient feststellen zu können. Gemeinsam ist ihnen zum einen der göttliche Charakter des Königs und zum anderen seine vitale Funktion im Zyklus der Vegetation. Für S.H. Hooke, einen der wesentlichen Protagonisten der „myth and ritual-school“, sind König, Vegetationsgott und heiliger Baum identisch (Hooke 1933). Nach I. Engnell (2. Aufl. 1967) ist der König *per se* göttlicher Natur, ja identisch mit dem sterbenden und auferstehenden Vegetationsgott. Der Gott-König garantiert – dramatisiert im babylonischen → [Neujahrsfest](#) – das Leben schlechthin. Sein Machtbereich entspricht dem der Gottheit. „Being identical with the high god he is wise, mighty, and exalted, the radiant bearer of tiara and sceptre, creator, founder, and sustainer, in social respects the ideal patron, the gracious and just judge, who sees and knows everything“ (Engnell, 2. Aufl. 1967, 36f).

2.2. Die Rezeption des „divine kingship“-Paradigmas in der alttestamentlichen Wissenschaft

Auch die alttestamentliche Diskussion war weit bis in die zweite Hälfte des 20. Jh.s von den Weiterentwicklungen der Frazerschen Agrarmagie-Theorie und der „Uppsala-Schule“ beeinflusst. → [Sigmund Mowinckel](#) (1922) hat zwar die Überlegungen der Uppsala-Schule aufgenommen, jedoch die agrarmagische Identifikation von König und Gott relativiert. In seiner Untersuchung zu den Thronbesteigungspsalmen kommt er zu der Auffassung, dass der israelitische König zum einen die Inkorporation der göttlichen Gemeinde, zum anderen aber auch die Inkarnation des nationalen Gottes ist. Als berufener Vertreter Jahwes, als sein Sohn und Erwählter ist er von göttlicher Natur und der Kanal des göttlichen Segens. „Der Segen des Volkes beruht auf dem Segen des Königs, kraft dessen er mit seiner ‚Gerechtigkeit‘ den Bund und den Frieden, die

Ganzheit und die Unversehrtheit, behauptet“ (Mowinckel 1922, 300f). Eine Identität des Königs mit der Gottheit ist jedoch nicht *per se* gegeben. Die Erneuerung der Natur wird durch den Nationalgott Jahwe bewirkt. Sein Thronbesteigungsfest ist die kultisch-symbolische Vergegenwärtigung der Wiederbelebung der Natur. Neben der Erneuerung der Natur müssen jedoch auch die Kräfte des Königs alljährlich erneuert werden; diese rituelle Erneuerung der lebenserhaltenden Kraft des Königs geschieht im Neujahrsfest.

Geo Widengren (1951; 1955) betont in Hinblick auf [Jes 9,1-6](#), [Ps 2](#) und [Ps 110](#), dass die Göttlichkeit des israelitischen Königs auf seiner Sohnschaft beruht. Die Göttlichkeit erhält der König durch die als nicht-menschlich verstandene Wiedergeburt des Herrschers bei der Thronbesteigung. Die Bezeichnung des Königs als „Spross“ in [Jes 11,1](#) wird hinsichtlich der Funktion des Königs als Hüter und Gärtner des Gottesgartens gedeutet; dieser trägt den Spross des Lebensbaums als Zepter und kann daher auch selbst mit dem Lebensbaum identifiziert werden. In [Ps 89](#) erscheint der König als der leidende Knecht Gottes und ist Protagonist des Kampfes um die Wiederkunft des Lebens. „Wir haben es hier mit einer rituellen Demütigung zu tun, die im Prinzip von der vom babylonischen König am Neujahrsfest erlittenen nicht verschieden ist. (...) Der rituelle Kampf wird vom davidischen König gegen die Könige der Erde ausgefochten. Wenn die Aussichten am schwärzesten sind, schreitet Gott ein und erlöst den israelitischen Herrscher und damit auch das Volk vom ‚Tode‘“ (Widengren 1955, 75).

2.3. Zur Kritik am „divine kingship pattern“

Frazers agrarmagische Interpretation des Königtums war von Anfang an umstritten. So hat schon Andrew Lang (1901, 186) auf die Probleme entsprechender Universaltheorien hingewiesen. In seiner Untersuchung zum mesopotamischen Königtum kam Henry Frankfort zu der Erkenntnis, dass es in Mesopotamien kein Gottkönigtum gegeben habe: „... the office, and not the office-holder, was of superhuman origin“ (Frankfort 1948, 237). Die Legitimation des Königs geschah durch eine göttliche Willensbezeugung, die entscheidender war als die Abstammung. Aufgrund der persönlichen Erwählung durch die Gottheit konnte sich der Herrscher als Sohn der Gottheit begreifen, blieb aber ein Sterblicher. Macht über die Kräfte der Natur kam dem mesopotamischen König nicht zu, die Sicherung der Fruchtbarkeit ist vielmehr das Ergebnis der Observanz des Königs gegenüber dem Willen der Götter. Die Integration von Gesellschaft und Natur wird somit vom König nur mittelbar bewerkstelligt.

Auch Martin Noth (1950) kritisiert den universellen Anspruch der divine kingship

pattern. Zwar zweifelt Noth nicht grundsätzlich am Vorhandensein von Vorstellungen über die Göttlichkeit des Königs im Alten Vorderen Orient, verneint aber ebenso wie Frankfort die Existenz eines gemeinsemitischen „pattern“. Zu berücksichtigen sei insbesondere, dass das Königtum in Juda und Israel je unterschiedliche Ausprägungen erfahren habe. Für Juda sei zum einen traditionsgeschichtlich nicht zu erweisen, ob und welche Elemente des kanaanäischen Stadtkönigtums in Jerusalem rezipiert worden seien, und zum anderen sei die Legitimation des Königtums in Israel immer vom Volk abhängig gewesen, das denjenigen auf den Thron erhob, der durch Prophetenmund als der von Jahwe dazu Berufene bezeichnet worden war. Aber auch für das dynastische Jerusalemer Königtum gelte grundsätzlich, dass der König der Legitimation durch die „Männer von Juda“ ([2Sam 2,4](#)) bzw. durch den *ʿam hā ʾāræṣ* ([2Kön 21,24](#)) bedürfe (Noth 1950, 180f). Grundsätzlich sei die Konzeption des göttlichen Königtums mit dem Jahweglauben nicht vereinbar. Die Adoptionsformel in [Ps 2,7](#) (auch [Ps 110,3](#)) zeige, dass der König nicht von Natur Sohn Gottes sei, sondern durch die Zusage Gottes mit der Amtsübernahme zum „Sohn“ erklärt werde (Noth 1950, 185).

3. Belege für Herrscherkult im Alten Testament

Hinweise auf Herrscherkult im Sinne der kultischen Verehrung des lebenden oder verstorbenen Herrschers aus der israelitisch-judäischen Königszeit liefern die alttestamentlichen Quellen nicht. Der Herrscher konnte zwar als Sohn Gottes gelten ([Ps 2,7](#)), göttliche Qualitäten kamen aber ihm selbst nicht zu. Lediglich besondere Begehungen im Falle des Todes eines Herrschers finden im Alten Testament Erwähnung: [2Chr 16,14](#); [2Chr 21,19](#) und [Jer 34,5](#) bezeugen eine besondere Verehrung verstorbener Könige durch das Entzünden von Feuern bei ihrer Bestattung, nicht jedoch einen regelrechten Kult des verstorbenen Herrschers. Ob dem verstorbenen Herrscher in der Königszeit bei regelmäßigen kultischen Gelegenheiten Versorgungsoffer dargebracht wurden, ist aufgrund der übrigen Belege zur Totenversorgung (zumeist in Verboten oder Polemiken; [Dtn 26,14](#); [Ps 106,28](#)) denkbar, aber nicht unmittelbar bezeugt. Einen Hinweis auf eine mögliche kultische Verehrung des Herrschers liefern auch die Hinweise auf Totenversorgung nicht, da sie in den allgemein verbreiteten Vorstellungen der Totenpflege wurzeln. Ähnlich wie die *rpum* in Ugarit kennt das Alte Testament die *refā ʾim* (auch – aber nicht nur) als die Gruppe verstorbener Könige in der Unterwelt ([Jes 14,9](#)), erwähnt jedoch nichts über den kultischen Umgang mit ihnen (→ [Totenkult in Israel](#); → [Totenkult im Alten Orient](#)).

4. Herrscherkult im Alten Orient

4.1. Syrien (2./1. Jt.)

Die ugaritischen Epen von Aqhat (KTU 1.17-19; TUAT III, 1213ff) und Keret (KTU I 14-16; TUAT III, 1213ff) zeigen, dass der König dasselbe Schicksal zu gewärtigen hat wie alle Lebenden. Auch ihn trifft der sichere Tod, und ewiges Leben kann dem Menschen nicht zuteil werden (KTU 1.17 VI 34-38; TUAT III, 1275). Dem lebenden Herrscher, der dergestalt das Schicksal aller Menschen teilt, kann daher auch keine kultische Verehrung zukommen. Die verstorbenen Herrscher können jedoch in den ugaritischen Texten als *ilu* („Gott“) oder *rpum* („Heiler“) angesprochen werden. Zu nennen sind hier insbesondere die von manchen Forschern dem Aqhat-Epos zugerechneten Rephaim-Texte (KTU 1.20-22; TUAT III, 1306), sowie eine Evokations-Beschwörung der *rpum* (KTU 1.161; TUAT II, 332) aus Anlass der Bestattung des ugaritischen Königs Niqmaddu III., die explizit Amtsvorgänger des Königs unter die *rpum* zählt. Nach KTU 1.22 (i: 31ff) erwartete man von den *rpum* den Schutz des Königs und der Stadt. Eine regelrechte Deifizierung der verstorbenen Könige und einen Kult analog dem Götterkult hat es jedoch in Ugarit nicht gegeben. Die als *ilu* oder *rpum* angesprochen Herrscher werden nach wie vor zu den Toten (*mtm*) in der Unterwelt gezählt, nicht aber zu den Göttern des ugaritischen Pantheons. Die in den ugaritischen Rephaim-Texten erwähnten Totenmahlfesten und Versorgungsoffer für die vergöttlichten Ahnen können daher kaum als Herrscherkult interpretiert werden, sondern sind eine Sonderform der Totenpflege innerhalb der regierenden Dynastie, die zur Sicherung ihres Fortbestandes diente und wohl auch nur von den Angehörigen des Hofes vollzogen worden ist (T.J. Lewis 1989, 96).

Auch die Königsideologien Syriens im 1. Jt. v. Chr. lassen keine Hinweise auf den Kult des lebenden Herrschers erkennen. Die syrischen Herrscher des 1. Jt.s legitimieren sich durch göttliche Erwählung, nicht jedoch durch göttliche Qualität der Person oder Abstammung. König Azitawadda wird von → [Baal](#) zum Vater und zur Mutter seines Volkes gemacht (TUAT I, 641). Jehawmilk wird von der Herrin von → [Byblos](#) zum Königtum berufen und errichtet in ihrem Auftrag einen Tempel (TUAT II, 587, Z. 2ff). Der Usurpator Zakkur von Hamath legitimiert seine Herrschaft mit der Einsetzung durch Gott: „Ein einfacher Mann war ich, aber Be'elschemayn [berief] mich und stand mir bei. Und Be'elschema[yn] machte mich zum König ...“ (TUAT I, 626, Z. 2ff). In der Tel-Dan-Inschrift betont Hazael von Damaskus seine Berufung durch Hadad: „Aber Hadad machte [mich] zum König, ja mich!“ (TUAT Ergänzungslieferung, 178; → [Dan](#), Inschrift von Tell;

[Text Westsemitische Inschriften](#)). Auf die priesterliche Funktion des Königs rekurriert eine Inschrift des sidonischen Königs Tabnit, der sich als Priester der Astarte bezeichnet (TUAT II, 589, Z. 1-2).

Belege für die Vorstellung einer Gottessohnschaft der Herrscher Syriens und Phöniziens im 1. Jt. liegen ebensowenig vor wie eine kultische Verehrung des lebenden oder toten Herrschers (Schmidt 1994, 135). Die sidonischen Könige Tabnit (TUAT II, 590, Z. 8) und Eschmunazar (TUAT II, 591, Z. 8) rekurrieren in ihren Grabinschriften zwar auf die *rp'm* im Sinne von „Totengeistern“, freilich nicht mehr als eine distinktive Gruppe vergöttlichter Herrscher, sondern als die Verstorbenen überhaupt. Einzig auf einer Bauinschrift des Königs Kapara auf einer Statue des Palastes von *Tell Ḥalāf* [*Tell Halaf*] werden die verstorbenen Könige als Götter angesprochen, was jedoch, ähnlich wie in Ugarit, keine eigentliche Deifizierung impliziert.

4.2. Mesopotamien (1. Jt.)

Wie im ganzen vorderen Orient des 1. Jts v. Chr. gibt es auch in Assyrien und Babylonien keine kultische Verehrung des lebenden Herrschers analog einer Gottheit (→ [Königtum im Alten Orient](#)). Das assyrische Königtum ist vom Königtum des Gottes Aššur abgeleitet. Gott erwählt den König und stellt ihm, gesichert durch positive Omina, eine rechte Regierung in Aussicht. Der König ist sowohl Geschöpf als auch erwählter Sohn der Gottheit, bleibt aber Mensch, wenn auch als perfektes Abbild der göttlichen Qualitäten. Hierzu gehört das Konzept vom König als einem weisen Gelehrten, der am göttlichen Wissen teilhat. Die göttlichen Qualitäten des Königs, insbesondere seine Reinheit, sind jedoch nicht unangefochten und müssen ständig rituell gesichert werden. Als Repräsentant des Volkes gegenüber den Göttern ist er Garant der Prosperität und Fruchtbarkeit. Zentrale Aufgabe des Königs ist die Aufrechterhaltung der kosmischen Harmonie, die in der irdischen gespiegelt wird, durch gerechte Herrschaft und Observanz der Riten. Obliegt der König jedoch nicht seinen Pflichten, verliert er seine Legitimität und die Gottheit kann sich einen geeigneteren erwählen. Da in Mesopotamien zwar das Amt, nicht aber dessen Amtsinhaber göttlich ist, kommt auch dem verstorbenen König – außer den üblichen Versorgungsopferten im Rahmen der Totenpflege (akkad. *kispum*) und der Legitimierung des lebenden Herrschers – keine kultische Verehrung zu.

4.3. Ägypten (Neues Reich bis Spätzeit)

Obwohl der Pharao in seiner Titulatur als „guter Gott“ (*ntr nfr*) bezeichnet wird, gibt es auch in Ägypten keine kultische Verehrung des lebenden Königs als

Person. Vielmehr ist auch hier das Amt des Königtums göttlich (→ [Königtum in Ägypten](#)). Der Pharao bleibt Mensch, wird aber als Amtsträger und Mittler zwischen Menschen und Göttern als mit den Göttern wesensähnlich verstanden. Der Qualitätsunterschied zwischen Gott und Pharao zeigt sich in seiner Gottessohnschaft und in seiner priesterlichen Funktion. Zu den zentralen Funktionen des Königtums gehört die Aufrechterhaltung der kosmischen Ordnung (*ma'at*). Die Verwirklichung der *ma'at* geschieht in Recht und Kult, indem er „den Menschen Recht spricht und die Götter zufriedenstellt“ (Assmann, 1990, 201ff). Hierzu gehören der ständige Kampf gegen die Feinde Ägyptens sowohl im realen Krieg als auch in der kultischen Fiktion, die rituelle Jagd als symbolische Überwindung des Chaos und die rituelle Sicherung der Fruchtbarkeit zum Wohlergehen des Landes. Insofern ist die ägyptische Königsideologie in ihren wesentlichen Elementen der mesopotamischen (assyrischen) des 1. Jt.s durchaus vergleichbar, auch wenn Amt und Rolle des Königs im Verhältnis zu den Göttern stärker und in anderer Weise akzentuiert werden.



Abb. 1 Der Pharao packt die Feinde am Schopf und erschlägt sie (ptolemäischer Chnumtempel in Esna).

Auch die kultische Verehrung von Statuen des Königs ist kein Herrscherkult im Sinne eines Personenkults, sondern die Verehrung bestimmter göttlicher Aspekte des Königtums. Die wesentliche Besonderheit der ägyptischen Königsideologie gegenüber der mesopotamischen ist die kultische Verehrung des verstorbenen und dann zu einem Gott gewordenen Königs. Für den verstorbenen König wird in seinem Totentempel ein regulärer Kult analog dem einer Gottheit mit eigener Priesterschaft installiert. Herrscherkult des verstorbenen Königs bleibt jedoch im Wesentlichen ein (auch zeitlich begrenzter) Versorgungskult, der eine

Sonderform der auch sonst üblichen Totenpflege darstellt. In Einzelfällen kann jedoch – vor allem in Formen populärer Religiosität – auch ein verstorbener König aufgrund seiner besonderen Qualitäten über den bloßen Versorgungskult hinaus allgemeine Verehrung analog einer Gottheit genießen (→ [Totenkult im Alten Orient](#); → [Totenkult im Ägypten](#)).

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Schmitt, Rüdiger, Art. Herrscherkult (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2006

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden 1975-1993 (Königskult, Königstotenkult)
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998ff.
- Dictionary of Deities and Demons in the Bible, 2. Aufl., Leiden 1999

2. Weitere Literatur

- Assmann, J., 1990, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München
- Assmann, J., 1996, Ägypten. Eine Sinngeschichte, Darmstadt
- Assmann, J., 2000, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München / Wien
- Auffarth, Chr., 1993, Art. Königtum, sakrales, in: H. Cancik / B. Gladigow / K.-H. Kohl (Hgg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III, Stuttgart / Berlin / Köln, 386-389
- Engnell, I., 2. Aufl. 1967, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, Oxford
- Frankfort, H., 1948, Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature, Chicago
- Frazer, J.G. 1907-1915, The Golden Bough, London
- Klauck, H.-J., Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis (Kohlhammer Studienbücher Theologie 9,2), Stuttgart / Berlin / Köln, 1996
- Hooke, S.H., 1933, The Myth and Ritual Pattern of the Ancient Near East, in: ders., (Hg.), Myth and Ritual, Oxford
- Hooke, S.H., 1958 (Hg.), Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practise of Kingship in the Ancient Near East and Israel, Oxford
- Lang, A., 1901, Magic and Religion, London u.a
- Lewis, T.J., 1989, Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit (HSM 39), Atlanta, Georgia
- Maul, S. M., 1999, Der assyrische König – Hüter der Weltordnung, in: K. Watanabe (Hg.), Priests and Officials in the Ancient Near East, Heidelberg, 201-214
- Noth, M., 1950, Gott, König, Volk im Alten Testament, ZThK 47 (1950), 157-191 (= Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 6), München 1960, 188-229)
- Parpola, S., 1999, Sons of God. A Theology of Kingship, Odyssey, 16-27
- Schlesier, R., 1994, Kulte, Mythe und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800, Frankfurt/M.
- Schmidt, B.B., 1994, Israel's Beneficiant Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient

Israelte Religion and Traditiion (FAT 11), Tübingen

- Schmitt, R., 2001, Bildhafte Herrschaftsrepräsentation im eisenzeitlichen Israel (AOAT 283), Münster
- Van der Leeuw, G., 4. Aufl. 1977, Phänomenologie der Religion, Tübingen
- Widengren, G., 1951, The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion (King and Saviour IV) (Uppsala Universitets Årsskrift 1951: 4), Uppsala u.a.
- Widengren, G., 1955, Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum (Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1952), Stuttgart

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Der Pharao packt die Feinde am Schopf und erschlägt sie (ptolemäischer Chnumtempel in Esna). © public domain (Foto: Klaus Koenen, 2004)

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de