

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Jugend (AT)

Andreas Kunz-Lübcke

erstellt: Februar 2008

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22956/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Jugend (AT)

Andreas Kunz-Lübcke

1. Terminologie

Die moderne Vorstellung von Jugend ist relativ jung. In der Bundesrepublik Deutschland gilt in rechtlicher Perspektive als jugendlich, wer das 14. Lebensjahr erreicht, das 18. hingegen noch nicht vollendet hat. Eine zeitliche Ausweitung nimmt das Jugendstrafrecht vor, indem es *Heranwachsende* bis zur Vollendung des 21. Lebensjahres im Vergleich mit volljährigen Personen nur eingeschränkt als schuld- und straffähig betrachtet. Während in juridischer Perspektive Jugendliche insbesondere unter dem Aspekt einer besonderen Schutzbedürftigkeit (Drogen- und Alkoholkonsum, sexueller Missbrauch durch über 21-jährige Erwachsene von unter 16-jährigen, wenn dabei eine „fehlende Fähigkeit des Opfers zur sexuellen Selbstbestimmung“ ausgenutzt wird) betrachtet werden, wird „Jugend“ in der allgemeinen Wahrnehmung als Phase besonderer Attraktivität, Vitalität, Selbsterfahrung und Freiheit verstanden.

Terminologisch bereitet es keine Schwierigkeiten, den Ausdruck *Jugend* in der Literatur Israels und seiner Nachbarn nachzuweisen. Das Hebräische gebraucht zur Umschreibung der Lebensphase, die sich einerseits von der Kindheit und andererseits von der Phase des Erwachsenseins absetzt, die Ausdrücke *בחורות*, *עלומים*, *נעורים*, *ילדות*, *בחורים* und *צעירה* (jeweils „Jugend“). Eine klare Abgrenzung der Jugend gegenüber der Kindheit gibt es allerdings nicht. Noch schwerer fällt eine Verhältnisbestimmung gegenüber den (nach modernem Verständnis) Erwachsenen. Entsprechende Ausdrücke wie *Erwachsener*, *Volljähriger*, *Mündiger* usw. kennt das biblische Hebräisch nicht. Die mit dem Ausdruck „Jugend“ verbundenen Konnotationen sollen daher in verschiedenen Perspektiven betrachtet werden.

2. Jugend und Sexualität

Es bleibt eine nicht zu beantwortende Frage, ob die Liebeslyrik Israels und Ägyptens sozialhistorische Einblicke gewährt oder ob hier allenfalls mentalhistorisch von erotischen Phantasien gesprochen werden kann. Dass das Hohelied im Zusammenhang von realer → [Sexualität](#) zwischen nicht verheirateten Partnern gesehen werden muss (Collins, 137), ist eine schwer beweisbare Vermutung.

2.1. Sexuelle Reife

Die Phase der Jugend wird durch → [Heirat](#) und → [Sexualität](#) – anders als oft behauptet – nicht beendet. Auch eine verheiratete junge Frau kann weiterhin als בתולה („junge Frau“) bezeichnet werden (vgl. [Jo 1,8](#)). Ebenso bewegt sich eine junge Frau noch in der Phase der Jugend (נערים), wenn sie bereits sexuellen Verkehr hatte ([Ez 23,3.8.19.21](#)). Gleiches gilt für den Mann. Auch er ist noch in der Phase seiner Jugend (נערים), nachdem er bereits geheiratet hat. So spricht [Mal 2,14](#) von den ersten Ehejahren des Mannes als einer geradezu idyllischen Lebensphase, die er mit der *Frau seiner Jugend* (אשת נעוריו) verbracht habe.

Diese Zeit der Jugend ist geprägt von der physischen Ausbildung der Geschlechtsmerkmale:

Du wuchsest heran und wurdest groß, du kamst in die Zeit der Menstruation, deine Brüste wurden fest, dein (Scham-)Haar spross. (Ez. 16,7aβ)

Mit der sexuellen Reifung einher lässt [Ez 16,9](#) die Werbung des Mädchens durch ihren künftigen Mann gehen. Ob die hier von → [Ezechiel](#) angeführte Reinigung und Salbung des Mädchens zum Ritual der Hochzeit gehört, muss offen bleiben:

Ich badete dich in Wasser, spülte das Blut von dir ab und ich salbte dich mit Öl. ([Ez 16,9](#))

Ob es sich hier um das Geburts- oder Menstruationsblut handelt, wird kontrovers diskutiert (vgl. Zimmerli, 351). Mit Blick auf die im Anschluss aufgezählten Schritte zum Schmücken des Mädchens und die Schilderung ihrer Schönheit kann allerdings nur das Blut der ersten Menstruation gemeint sein. Das erste Wachsen der Schambehaarung ist in rabbinischer Perspektive das Zeichen dafür, dass das Mädchen zur Befolgen der *Halacha* verpflichtet ist und dass sie verheiratet werden kann. Eine entsprechende Funktion nimmt auch die beginnende Herausbildung der Brüste ein (vgl. Mischna Nidda V, 8; VI, 11; s.u.). Die Zeit der Jugend des Mädchens ist für den Verfasser von [Ez 16](#) zugleich auch die Zeit der Eheschließung und unbeschwerter Liebe:

Gedenken will ich meines Bundes mit dir in den Tagen deiner Jugend und ich will für dich einen ewigen Bund aufrichten. ([Ez 16,60](#))

Auch wenn die Bildwelt von [Ez 16](#) nicht vorbehaltlos auf die soziale Wirklichkeit übertragen werden kann, beginnt die Zeit der Jugend (נערים) für das Mädchen mit seiner sich andeutenden sexuellen Reife. In der offensichtlich männlichen Perspektive des Verfassers betrifft das auf der einen Seite die Zeit größter erotischer Attraktivität und zugleich die schönste Phase der → [Ehe](#). Auf der

anderen Seite gilt die Jugend des Mädchens als Phase sexueller Unberechenbarkeit und potenzieller Ausschweifung. Mit der Projizierung Israels als sexuell leichtlebige Adoleszierende greift [Ez 16](#) (vgl. auch [Ez 23,3.8.19.21](#)) das Idealbild der weiblichen Jugend auf und kehrt die sonst positiv bewertete Vorstellung in ihr negatives Gegenbild um.

Meist wird die Phase weiblicher Jugend als harmonisch und störungsfrei betrachtet, die erst in späterer Zeit durch die aus ihrer Ehe ausbrechende Frau getrübt wird. Das → [Jeremiabuch](#) vergleicht das ungestörte Verhältnis zwischen Gott und Israel während der Zeit der → [Wüstenwanderung](#) mit der Treue der Jugend und der Liebe der Brautzeit ([Jer 2,2](#); [Jer 3,4](#)). Auch der Typus der verführerischen fremden Frau im → [Sprüchebuch](#) kann auf eine harmonische Anfangszeit ihrer Ehe zurückblicken. Ihr Mann, den sie jetzt verlassen hat bzw. den sie hintergeht, war der Vertraute ihrer Jugend (אלוף נעוריה; [Spr 2,17](#)).

Im Gebrauch des Ausdrucks בתולה („junge Frau“) lässt sich eine semantische Eingrenzung nicht vornehmen. Während in den schon genannten Stellen des Ezechielbuches ([Ez 23,3.8](#)) Sexualität in die Phase der Jugend fällt, wird der Ausdruck an anderer Stelle zur Beschreibung sexueller Unberührtheit gebraucht ([Dtn 22,14.15.17.20](#); [Ri 11,37.38](#)). Infolge dieser semantischen Unsicherheit musste bei dem Ausdruck בתולה („junge Frau“) sichergestellt werden, dass die betreffende Person sexuell tatsächlich noch unberührt ist. Diese Näherbestimmung erfolgt mit präzisierenden Formulierungen *wie ein Mann hatte noch nicht mit ihr geschlafen* ([Gen 24,16](#)); *die noch keinem Mann gehört hatte* ([Lev 21,3](#)); *die noch mit keinem Mann geschlafen hatte* ([Ri 21,12](#)).

2.2. Schutz vor sexuellem Missbrauch

Die an einigen Stellen erkennbare erotische Idealisierung weiblicher Adoleszenten schlägt sich in juristischen und ethischen Kontexten mehrfach nieder:

2.2.1. Dtn 22,28f und Ex 22,15

Sexuelle Gewalt gegen Mädchen wird strafrechtlich insbesondere in den Fällen nicht weiter verfolgt, in denen das Opfer weder verheiratet noch verlobt ist:

Wenn ein Mann ein jungfräuliches Mädchen trifft, das nicht verlobt ist, und er sie ergreift und er ihr beiwohnt, und man sie findet, so soll der, der ihr beigewohnt hat, dem Vater des Mädchens fünfzig Silberstücke geben und sie wird seine Frau. Weil er sie gedemütigt hat (ענה), darf er sie nicht fortschicken sein ganzes Leben lang. ([Dtn 22,28f.](#))

In moderner Perspektive muss dieser Text befremden. Die Stelle wird meist mit ihrer Parallele in den mittelassyrischen Gesetzen (TUAT I/1, 91f.) verglichen. Nach

diesem Text sei im Fall der Vergewaltigung einer unverheirateten Tochter durch einen Dritten so zu verfahren, dass der Vater die Frau des Vergewaltigers selbst der Vergewaltigung preisgeben kann, er die Frau des Vergewaltigers diesem wegnehmen und er ihm die vergewaltigte Tochter zur Frau geben kann. Ist der Mann unverheiratet, muss er dem Vater die dreifache Summe des sonst üblichen Brautpreises zahlen. Allerdings bleibt die Tochter in der völligen Verfügungsgewalt des Vaters. Dieser kann entscheiden, ob er sie dem Vergewaltiger oder einem anderen Mann zur Frau gibt.

[Dtn 22,28f.](#) spricht im Unterschied zur mittelassyrischen Regelung nicht explizit von Vergewaltigung. Deutlich wird das im Hinblick auf [Dtn 22,23f.](#) Hier liegt der Rechtsfall vor, dass ein Mann und ein verlobtes Mädchen innerhalb einer Stadt beim Geschlechtsverkehr ertappt werden. In diesem Fall wird an beiden die Todesstrafe vollzogen, an dem Mädchen, weil sie nicht um Hilfe geschrien hat (und sie sich so dem Vorwurf aussetzen muss, den Sexualverkehr zumindest stillschweigend geduldet zu haben) und an dem Mann, weil er die Frau seines Nächsten gedemütigt (ענה) habe. Der ענה-Terminus sollte daher in [Gen 22,29](#) nicht auf sexuelle Gewalt beschränkt werden. Nicht die Art und Weise des Geschlechtsverkehrs, sondern seine sozialen Folgen für das Mädchen stellen die eigentliche Demütigung (ענה) dar.

[Dtn 22,28f.](#) modifiziert die ältere Stelle [Ex 22,15](#) dahingehend, dass jeglicher Geschlechtsverkehr mit einem unverlobten Mädchen außerhalb der Stadt den Mann zur Ehe und Geldleistung verpflichtet. [Ex 22,15](#) hatte demgegenüber nur die Verführung des Mädchens vor Augen:

Wenn ein Mann ein Mädchen / eine junge Frau (בתולה) verführt (פתה Pi.; vgl. [Ri 14,15](#); [Ri 16,5](#)), die noch nicht verlobt ist, und er mit ihr schläft, dann muss er den Brautpreis zahlen und sie wird seine Frau. ([Ex 22,15](#))

[Dtn 22,28f.](#) nimmt demgegenüber eine Klarstellung vor. Der Geschlechtsverkehr mit einem Mädchen außerhalb der Stadt, sei er als Vergewaltigung oder Verführung geschehen, stellt für die בתולה („junge Frau“) eine Demütigung dar. – Der Verbal Ausdruck *und er ergreift sie* (ותפשה) schließt aus, dass das Mädchen / die junge Frau von vornherein mit dem Geschlechtsverkehr einverstanden ist. – Um diesen Schaden zu kompensieren, muss der Betreffende eine Geldleistung erbringen und zudem das Mädchen / die junge Frau heiraten.

2.2.2. Die Vergewaltigung Dinas (Gen 34)

Sexuelle Gewalt gegen Mädchen / junge Frauen wird in zwei narrativen Texten der Hebräischen Bibel einer differenzierten Bewertung unterzogen. Während der Erzähler von [Gen 34](#) die Vergewaltigung → [Dinas](#) ohne jegliche Empathie für das Opfer erzählt, werden in der Geschichte von der Vergewaltigung Tamars in [2Sam](#)

[13](#) durch ihren Halbbruder Amnon deutlich erkennbare Wertmaßstäbe angelegt. Dinas Vergewaltigung wird beiläufig erwähnt. Lakonisch wird erzählt, dass sie auszog, *um die Töchter des Landes zu sehen*. Sichem, Sohn des Landesherren Chamor, *sieht sie, nimmt sie* (ויקח אתה), *vergewaltigt sie* (וישכב אתה) und *demütigt sie so* (ויענה). Als Randnotiz erwähnt der Erzähler, dass die Brüder nach der blutigen Vendetta an den Angehörigen Sichems und allen männlichen Stadtbewohnern ihre Schwester, die zwischenzeitlich im Haus ihres Vergewaltigers wohnt ([Gen 34,26](#)), wieder mit sich nehmen. Der Erzähler scheint sich für die psychischen Folgen und sozialen Konsequenzen der Vergewaltigung für Dina nicht zu interessieren. Sie bleibt der hin und her gestoßene Spielball in einer von Sexismus und Gewaltexzessen geprägten Männerwelt. Paradoxerweise unterstellt er dem Vergewaltiger sogar die Fähigkeit, zu lieben. Nach (!) der Vergewaltigung hängt Hamor sein Herz an Dina, er liebt sie und spricht mit ihr vertraulich / werbend (vgl. [Ri 19,3](#)).

2.2.3. Die Vergewaltigung Tamars (2Sam 13)

Während [Gen 34](#) weit davon entfernt ist, sexuelle Gewalt gegenüber einer weiblichen Adoleszierenden als Problemfall und Krise wahrzunehmen, zeigt der Erzähler in [2Sam 13](#) ein gänzlich anderes Problembewusstsein. Die Geschichte setzt ein mit der Liebe → [Amnons](#) zu → [Tamar](#), seiner Halbschwester. Tamar wird in die Handlung als בתולה („junge Frau“) eingeführt. Dieser Status (כי בתולה היא), nicht etwa der als Halbschwester Amnons, verwehrt es Amnon, ihr *irgendetwas* zu tun ([2Sam 13,2](#)). Die Liebe Amnons zu Tamar (אהב) avanciert zum Leitmotiv seines Handelns. Mit List bringt er seinen Vater David dazu, Tamar zu ihm zu schicken. Er fordert Tamar auf, mit ihm zu schlafen: „Komm, schlaf mit mir, meine Schwester!“ Während Amnon an diesem Punkt der Handlung Sexualität wertfrei betrachtet, stellt diese für Tamar bereits eine Demütigung dar: „Beuge mich nicht (אל תענני)!“. Das inständige Flehen Tamars kann Amnon nicht mehr daran hindern, sie zu vergewaltigen. Anders als in der Geschichte Dinas bleibt die Perspektive des Erzählers hier auf Tamar und ihre Viktimisierung gerichtet. Das Kennzeichen der בתולה („junge Frau“), ein langes Kleid, zerreißt sie und vollzieht öffentlich die Totenklage ([2Sam 13,19](#)). Die Vergewaltigung durch Amnon hat ihren Status als בתולה und zugleich ihren sozialen Tod bewirkt (vgl. Müllner, 307-314).

Gegenüber dem Vergewaltiger Amnon setzt sich der Erzähler eindeutig in Position: Die Zerstörung Tamars geschieht weniger durch die Vergewaltigung als vielmehr durch das anschließende Desinteresse an der erst so geliebten בתולה („junge Frau“) und ihre Vertreibung aus dem Haus ([2Sam 13,15-17](#)).

Deutlich ist, dass im Unterschied zu [Gen 34](#) der Erzähler von [2Sam 13](#) ein klares Interesse an den Konsequenzen erzwungener Sexualität für die betroffene weibliche Jugendliche hat (vgl. Kunz, 300ff.).

2.2.4. Sexuelle Zurückhaltung (Hi 31)

Die sexuelle Gefährdung, der weibliche Jugendliche ausgesetzt sind, spiegeln die negativen Konfessionen → [Hiobs](#) wider. Wohl nicht zufällig beginnt Hiob die Liste der potenziellen Fehltaten, die er nicht begangen haben will, mit sexueller Begehrlichkeit gegenüber der weiblichen Jugendlichen:

Eine Verpflichtung habe ich geschlossen mit meinen Augen, dass ich die בתולה („junge Frau“) gar nicht beachte. ([Hi 31,1](#))

Dass es sich um eine Anspielung auf die Göttin → [Anat](#) handeln soll und dass somit eine kultische Polemik impliziert sei, ist in der Diskussion als Argument immer wieder vorgebracht worden (vgl. die knappe Übersicht bei Locher, 126). Allerdings passt die ethische Negierung jeglichen Voyeurismus weitaus besser in den Kontext von [Hi 31](#) als ein konstruierter kultischer Zusammenhang.

Die ägyptische Lehre des Ptahhotep (14,4) beinhaltet eine intensiv diskutierte Stelle, die Sex mit Minderjährigen thematisiert: „Du sollst nicht einer Frau (oder) einem Kind (*chrd*) beischlafen, (wenn) du den Widerstand gegen die Samenflüssigkeit (wörtl.: Wasser) auf seiner (bzw. ihrer) Stirn erkannt hast.“ Die hier übernommene Übersetzung und Deutung versteht die Stelle so, dass Sex sowohl mit einer Frau als auch mit einer Minderjährigen (*chrd*) unsittlich sei, wenn er gegen den ausdrücklichen Willen der Betroffenen geschieht. Zu den moralischen Verpflichtungen, über die der Ägypter im Jenseitsgericht Rechenschaft ablegen musste, gehört auch das Unterlassen des Sexualverkehrs mit männlichen Kindern bzw. Jugendlichen. Das in mehrfacher Hinsicht mit [Hi 31](#) vergleichbare 125. Kapitel des Totenbuchs (vgl. Kunz-Lübcke, 2007B) führt Sex mit dem „Buhlknaben“ als eines der Vergehen auf, die unweigerlich zur Verurteilung im Jenseitsgericht führen würde: „Ich habe nicht mit dem Buhlknaben geschlafen.“ Die Übersetzung des ägyptischen Ausdrucks *nkk* mit *Buhlknabe* folgt den allgemeinen Übersetzungen und Interpretationen der betreffenden Belege ([Altägyptisches Wörterbuch](#)). Allerdings ist der Ausdruck mit den beiden Determinativa Phallus und Mann versehen, möglicherweise geht es hier allgemein um Homosexualität.

3. Ethische und religiöse Verantwortlichkeit Jugendlicher

3.1. Die Sünden der Jugend

Mit der Jugend (נעורים) setzt die Phase ethischer Verantwortlichkeit ein. [Gen 8,21](#)

lässt die innere Bestimmtheit (יצר לב) des Menschen böse (רע) sein von seiner Jugend (נערויו) an. Dementsprechend werden die Sünden der Jugend im Jeremiabuch als besonders intensiv verstanden:

Denn nachdem ich umgekehrt bin, habe ich bereut, nachdem ich Erkenntnis gewonnen habe, schlug ich mir auf die Schenkel. Beschämt und schamvoll bin ich, den ich muss die Fehler meiner Jugend (נערי) tragen. ([Jer 31,19](#))

Ebenso ist sich der Beter des 25. Psalms bewusst, dass er in seiner Jugend Sünden begangen habe:

Der Sünden meiner Jugend und meiner Verfehlungen gedenke nicht, entsprechend deiner Gnade gedenke du meiner wegen deiner Güte, JHWH! ([Ps 25,7](#))

Gleichsam unterstellt → [Hiob](#) Gott überzogene Strenge, da dieser ihm die Sünden seiner Jugend anrechnet: „Dass du mir Bitteres mir anschreibst, dass du die Sünden meiner Jugend mich erben lässt.“ ([Hi 13,26](#)). Hiob reklamiert die offensichtlich übertriebene Strenge Gottes, dass ihm „kleinlich ... die Sünden der Jugend“ (Fohrer, 253) angerechnet werden. Da das Buch Hiob sonst konsequent eine Schuld oder Sünde seines Helden bestreitet, ist die Anerkennung der in der Jugend begangenen Sünden durch Hiob bemerkenswert.

Dass von Kindern und Jugendlichen eine Beachtung ethischer und religiöser Normen erst ab einem gewissen Alter erwartet wurde, hat als Vorstellung ältere Vorläufer. In der **ägyptischen Vorstellung vom Jenseitsgericht** (→ [Totengericht](#)) bleiben die negativen Taten ungesühnt, die der Betreffende bis zu seinem zehnten Lebensjahr begangen hat (vgl. Fischer-Elfert, 28f.). In dieser Zeit scheint dem Kind zumindest in ethisch-religiöser Sicht viel erlaubt gewesen zu sein. In einem thebanischen Grab (TT 41.4) versichert der Grabherr, dass er niemals einen Gott beschimpft habe, außer in der Lebensphase, als er selber noch ein Kind war: „als ich noch ein Kind war und [...] nicht kannte“ (*jw.j-m-nchn jw-bw-rch-[...]*; Übersetzung nach Assman, 70).

Die oben angeführten Stellen [Hi 13,26](#) und [Ps 25,7](#) können möglicherweise vor diesem Hintergrund gedeutet werden. Offen geblieben ist, was genau sich der Hiobdichter und der Psalmbeter unter den „Jugendsünden“ haben vorstellen können. Promiskuität, Rechtsbeugung, Eigentumsdelikte usw. müssen auf die Welt der Erwachsenen beschränkt werden. Ist daher zu den „Jugendsünden“ eine unangemessene bzw. unreife Rede gegenüber Gott zu zählen? Die **Episode von den Kindern, die den Propheten Elisa verspottet**, legt diese Vermutung nahe. → [Elisa](#) wird von Kindern der Stadt → [Bethel](#), als er diese passiert, mit den

Rufen „Kahlkopf, komm herauf, Kahlkopf komm herauf!“ geschmäht ([2Kön 2,23](#)). Der Ausdruck *kleine Knaben* (נערים קטנים) stellt sicher, dass es sich hier um unmündige bzw. minderjährige Kinder handelt. Die mittelalterliche jüdische Auslegung erklärt die Episode apologetisch: Die *kleinen Knaben* seien erwachsene Personen, deren Wissenskompetenz hinsichtlich der Tora der kleiner Kinder entspreche. Entscheidend für das Verständnis der kurzen Erzählung ist, dass mit Elisa erstens ein *Mann Gottes* (vgl. [2Kön 1,9.11.12.13](#); [2Kön 4,16](#)) verspottet wird und dass dieser zweitens mit seinem geschorenen → [Haar](#) auftritt, das ihn möglicherweise als einen religiös ambitionierten Menschen (vgl. [Num 6,18](#); das Verbot in [Lev 21,5](#) belegt die Existenz einer entsprechenden Gepflogenheit) ausweist. Der Fluch Elisas trifft die Kinder *im Namen JHWHs*, 42 von ihnen werden umgehend von → [Bären](#) zerrissen ([2Kön 2,24](#)). Auch wenn man an dieser Stelle nicht über Vermutungen hinaus kommt, so liegt doch der Gedanke nahe, dass im Fall des Gottesmannes Elisa die kindliche Unschuld gegenüber dem Göttlichen nicht gilt. So grausam die Kurzgeschichte auch anmuten mag, sie liefert dennoch ein Schlaglicht auf die mentale Lebenswelt von Kindern bzw. Jugendlichen und auf ihren recht freizügigen Umgang mit dem Religiösen.

Der von Elisa im Namen JHWHs initiierte Tod der 42 Kinder wird von den Wunder- und Rettungstaten des Propheten zugunsten von Kindern kontrastiert. Elisa rettet die Witwe und ihre beiden Söhne vor Hunger und Schuldknechtschaft ([2Kön 4,1-7](#)) und er beendet die Misere der Unfruchtbarkeit der Schunemiterin und holt das unverhofft geschenkte Kind aus dem Tod ins Leben zurück ([2Kön 4,8-37](#)). Während Elisa in [2Kön 2,23f.](#) das Göttliche in der Gestalt des *mysterium tremendum* repräsentiert, vor dem auch kindliche bzw. jugendliche Unkenntnis nicht schützt, begegnet mit der Gestalt des kleinen Mädchens (נערה קטנה) in [2Kön 5,1-5](#) offensichtlich ein Gegenentwurf. Im Unterschied zu den kleinen Knaben (נערים קטנים) in [2Kön 2,23f.](#), die offensichtlich nicht wissen, welches bedrohliche Potenzial dem Gottesmann Elisa innewohnt, verfügt das kleine Mädchen (נערה קטנה) in [2Kön 5,2](#) über eine gegenteilige Kompetenz. Sie weiß von der Heilkraft des Propheten, sie nimmt ihn in der Perspektive des *mysterium fascinosum* wahr.

Der Elisa-Zyklus scheint somit der gängigen Auffassung zu widersprechen, dass Kindheit und Jugend noch nicht in die Lebensphase ethischer und religiöser Verantwortlichkeit fallen. Vielmehr repräsentieren sowohl die *kleine Knaben* (נערים קטנים) und das *kleine Mädchen* (נערה קטנה) zwei Fälle kindlicher bzw. jugendlicher religiöser Inkompetenz bzw. Kompetenz.

In der rabbinischen Diskussion beginnt die Phase der religiösen Verantwortlichkeit mit der Herausbildung der Geschlechtsreife: "Ein Mädchen, das zwei (Scham-)Haare hervorgebracht hat, ist gegenüber allen Geboten, die in der Tora genannt sind, verpflichtet. Sie kann die Befreiung von der → [Schwagerehe](#) erteilen (*Chaliza*) bzw. die Schwagerehe kann an ihr vollzogen

werden. Ebenso ist ein Knabe, der zwei (Scham-)Haare hervorgebracht hat, gegenüber allen Geboten, die in der Tora genannt sind, verpflichtet. Er kann als *ungehorsamer und widerspenstiger Sohn* betrachtet werden, nachdem er zwei (Scham-)Haare hervorgebracht hat, bis dass die (Scham-)Beharrung rundherum gewachsen ist. Gemeint ist die untere (Behaarung), nicht die obere, da die Weisen in einer ‚reinen‘ Sprache sprechen.“ (Mischna Nidda VI, 11a.b)

3.2. Das Alter der Strafmündigkeit

Der Frage, ob und ab welcher Altersstufe der junge Mensch für sein Tun verantwortlich ist, hat sich das → [Kohleletbuch](#) angenommen:

Freue dich, Jüngling (בחור) deiner Jugend (בילדותיך), lass es deinem Herzen wohl gehen während deiner Jugend (בחורותך), gehe auf den Wegen deines Herzens und der Sicht deiner Augen, aber wisse, dass Gott dich wegen all diesen (Dingen) ins Gericht bringen wird. ([Pred 11,9](#))

Abgesehen von der Frage, ob hier tatsächlich eine in der Literaturgeschichte Israels erstmalig erfolgte Thematisierung der Jugendphase erfolgt sein soll (so Blenkinsopp, 67), scheint Kohelet für ein ausgewogenes Verhältnis zwischen dem freizügigen Leben in der Jugend und der individuellen Verantwortung vor Gott zu plädieren. Die Exegese zu dieser Stelle hat in erster Linie mit der Frage gerungen, ob V. 9b in die Konzeption des Buches hineingehört oder sich einem konservativen Überarbeiter verdankt (vgl. die Diskussion bei Hertzberg, 208f.). Für die Authentizität der Stelle spricht, dass Kohelet durchgängig an der Vorstellung eines göttlichen Gerichts festhält ([Pred 3,17](#); [Pred 8,5f.](#)) und nirgendwo einen lasziven Lebensstil propagiert. Der maßvolle kulinarische Genuss und Weinkonsum ist für ihn ein vor Gott angemessenes Verhalten ([Pred 8,15](#); [Pred 9,7](#)). Freude an der Arbeit ([Pred 5,18](#)), das Sich-Bescheiden mit dem, was zur Verfügung steht ([Pred 6,9](#)) und das genussvolle Leben mit der *eigenen* Frau sind für Kohelet die Markenzeichen eines gelungenen Lebens. Die Jugend (בחורותך / בחור) ist die Phase des intensivierten Genießens; offensichtlich versteht Kohelet das fortschreitende Altern des Menschen als einen Prozess sich ständig mindernder Jugendlichkeit. Unter dieser gedanklichen Voraussetzung gehört [Pred 11,9b](#) zwingend in die Konzeption des Buches hinein. Gerade weil auch die Phase der Jugend die ethische Verantwortlichkeit vor Gott einschließt, können ihre Verlockungen nicht ohne ethische Grenzen genossen werden.

4. Jugendliche Helden

Eine ganze Reihe biblischer Gestalten betritt die Bühne des Geschehens im jugendlichen Alter. → [Josef](#) wird mit 17 Jahren nach Ägypten gebracht und muss

ab diesem Zeitpunkt die Herausforderungen der Fremde meistern ([Gen 37,2](#)), → [David](#) wird als *der Kleine* (נהקטן in [1Sam 16,11.13](#)) von → [Samuel](#) gesalbt und er tritt dem Goliath als „Jüngling“ (נער) entgegen ([1Sam 17,33](#)), → [Daniel](#) und seine Gefährten werden als „Kinder“ (ילדים) für eine dreijährige Ausbildung an den babylonischen Hof gebracht ([Dan 1,3-5](#)), → [Ester](#) ist eine „junge Frau“ (נערה) von schöner Gestalt, als sie an den Hof des persischen Königs kommt ([Est 2,7](#)). Das Bestehen der ersten Bewährungsprobe macht aus den Adoleszenten Erwachsene. David, der bis zum Sieg über Goliath als נער bezeichnet worden ist ([1Sam 17,33.42.55.58](#)), dem zudem jegliche männlich-kriegerische Kompetenz abgesprochen worden ist, avanciert plötzlich zum Krieger und Militärführer ([1Sam 18,5](#)), findet Verehrerinnen ([1Sam 18,6f.](#)) und entwickelt sich zum Widersacher und potenziellen Nachfolger Sauls ([1Sam 18,8](#)).

Die besonderen Begabungen der Adoleszenten sind die Voraussetzung für ihre Karriere. Dabei spielen ästhetische Aspekte eine entscheidende Rolle: Die potenziellen Aufsteiger und Helden müssen von schöner Gestalt sein ([Gen 39,6](#); [Dan 1,4.15](#); [Est 2,7](#)), nur gelegentlich ist auch von kognitiven Kompetenzen die Rede. So müssen die Jugendlichen, die zur dreijährigen Ausbildung nach Babel gebracht werden, neben körperlicher Makellosigkeit auch eine hohe Auffassungsgabe und ein breites Wissensspektrum aufweisen ([Dan 1,4](#)).

Während in den oben genannten Beispielen Jugend unter dem Aspekt von Heirat, Beziehung und Sexualität als ein Idealzustand verstanden wird, gilt ihre zügige Überwindung im Zusammenhang von sozialem Aufstieg und Karriere als wünschenswert. Die Josefsgeschichte notiert drei Altersangaben: Josefs Abenteuer beginnt im Alter von 17 Jahren ([Gen 37,2](#)), mit 30 Jahren ist er als Wesir und zweitmächtigster Mann Ägyptens auf dem Höhepunkt seiner Macht angelangt. Zu diesem Zeitpunkt erfolgen auch seine Heirat und die Geburt seiner Söhne ([Gen 41,39-46](#)). Sein Tod im Alter von 110 Jahren entspricht der ägyptischen Vorstellung vom idealen Lebensalter ([Gen 50,22](#); vgl. Westermann, 235). Dass seine Karriere mit 30 Jahren ihren Höhepunkt erreicht, geht ebenfalls auf ägyptische Vorbilder zurück (vgl. folgenden Exkurs).

5. Exkurs: Jugend in Ägypten



Abb. 1 Paar, das Schlantheit als

Der Papyrus Turin enthält einen Schultext, in dem der Adressat gehörig gemaßregelt wird:

Man sagt mir, dass du das Schreiben verlässt und in Vergnügungen taumelst. Dein Herz hüpfet und flieht davon. Dein Gesicht ist wie das einer Antilope, du bist ständig bereit, davonzujagen, du bist ständig auf der Flucht. ...

Schönheitsideal verkörpert, beim *coitus a tergo*. Im fragmentarischen Spruch sagt die Frau: „Ruhig ist das Begehren meiner Haut.“ (Ägypten; Ramessidenzeit, 1295-1096 v.Chr.).

Du bist doch am Ort deiner Vervollkommnung. Benimm dich nicht wie ein dummer Junge, wenn du schon dreißig Jahre alt bist. Angenehm ist ein Schreiber, der seine Aufgaben kennt. (pTurin, Rs 1,5-2,2; Übersetzung nach Brunner, 180)

Mit dem *Ort der Vervollkommnung* ist offensichtlich das für Beamtenkarriere ideale Lebensalter von dreißig Jahren erreicht. Ganz anders als Josef, der zu seinem Lebensjahr tatsächlich seine Vollkommenheit erreicht hat, kann der hier gemäßregelte Schreischüler dem Idealanspruch noch nicht genügen (vgl. Kunz-Lübcke, 2007A, 95f.).

Auch der ersten der drei Altersangaben für Josef liegt offensichtlich ägyptisches Kolorit zugrunde. Dass das 18. Lebensjahr in der Kultur Ägyptens noch in die Phase der Jugend fällt, lässt sich zumindest in der epigraphischen Selbstdarstellung Amenophis' II., der bei seiner Thronbesteigung 18 Jahre alt war, erkennen. Zu diesem Zeitpunkt, so notiert seine neben der Sphinx von Gizeh, errichtete Inschrift, sei der Prozess der körperlichen Entwicklung des Königs zu seinem Abschluss gekommen. Bemerkenswerterweise bezeichnet ihn die Inschrift als *vollkommenen oder schönen Jüngling* (*chwn nfr*), wobei das Nomen noch mit dem Determinativ für Kind versehen ist:

Now his Majesty appeared as king, then he was a nice youth with perfect body, after having completed eighteen years on his legs in strength. (Übersetzung Hassan, 132)

Zwei weitere beispielhafte Personen werden jeweils im Alter von 21 Jahren unter dem Aspekt von Jugend und Erwachsenwerden in ihrem 21. Lebensjahr betrachtet. Es handelt sich dabei um die Ägypterin Chereduanch, deren Grabinschrift sich im Roemer- und Palizaeus-Museum in Hildesheim befindet, und um den Sohn des Odysseus, Telemachos, in der homerischen Dichtung.

Die Grabinschrift der Chereduanch hält fest, dass die junge Frau im Alter von fast 21 Jahren von einem Krokodil getötet worden ist. Die Grabherrin war zu dieser Zeit verheiratet. Ihre Ehe beschreibt sie als eine intensive Beziehung:

Ich war eine schöne Frau in ihrer (eigentlich: meiner) Stadt, ich war eine mit schönem Gesicht, über deren Anblick man sich freute, die das Herz aller erfüllte, die mich erblickten, Männer wie Frauen. ... Sein (ihres Mannes) Herz war erfüllt von Liebe zu mir. Er ließ nicht zu, dass ich mich von ihm trennte im ‚Bierhaus‘ täglich. Er vergaß alles Schlechte in seinem Herzen bei meinem Anblick Tag für Tag. ... Ich war eine, die gern trank und den Festtag liebte, in

dem das ‚Durchziehen der Vogelsümpfe‘ täglich vor ihr lag und sie mit Myrrhen gesalbt und mit Lotus bekränzt war. ... Ich war eine, die den beschenke, der nichts hatte; (ich) gab Brot den Hungrigen, Wasser den Durstigen, Kleider den Nackten. Ich war ein erwachsenes Mädchen mit kurzer Lebenszeit, weil mich ein Krokodil noch als Kind fortriß. (PM 6352; Übersetzung Inschrift Jansen-Winkeln, 94)

Der Abschluss der Inschrift bittet darum, für die Grabherrin Libationsspenden für den *Ka eines jungen Mädchens* zu bringen, denn sie konnte nur *wenige Jahre nach der Art ihres Herzens verbringen*. Abschließend wird die genaue Lebenszeit notiert: 20 Jahre, 9 Monate und 13 Tage. Chereduanch ist Angehörige der Oberschicht, die sowohl aus ihren luxuriösen Leben als auch aus ihren sozialen Wohltaten kein Hehl macht. In der Perspektive des Verfassers bzw. Auftraggebers der Grabinschrift erscheint sie mit den Kennzeichen einer noch nicht beendeten Jugend und einer bereits begonnenen Rolle als erwachsener Repräsentantin der Oberschicht. Mit Blick auf ihren Status als Verheiratete nennt die Inschrift sie eine Frau, mit Blick auf ihren vorzeitigen Tod ein *großes erwachsenes Mädchen* (zu den entsprechenden ägyptischen Ausdrücken vgl. Kunz-Lübcke, 2006, 169-171).

Leider divergieren die Interpretationen ausgerechnet an der Stelle, an der die Grabherrin von der Geburt spricht. Entweder notiert sie, dass sie selbst mit einer „erfreulichen Geburt“ auf die Welt gekommen ist und anschließend „in Freude“ großgezogen worden ist, oder aber sie verweist darauf, dass sie selbst schon geboren hat (vgl. die Diskussion bei Jansen-Winkeln, 94). Die strittige Frage, ob der Ausdruck *jwr.j* die Bedeutung „ich wurde schwanger“ oder aber „ich wurde empfangen“ bedeutet, lässt sich grammatikalisch nicht entscheiden. Allerdings spricht Chereduanch im Folgesatz von ihrem Großwerden, ihrer Aufnahme in der Familie ihres (Schwieger?-)Vaters und ihrer Heirat. In Anbetracht dieser Chronologie scheint *jwr.j* hier doch auf die Geburt der Chereduanch anzuspielen. Mit der Hildesheimer Stele liegt somit das bemerkenswerte Zeugnis einer jungen, nicht ganz 21-jährigen Frau vor, die (in der Perspektive des Verfassers bzw. Auftraggebers der Inschrift) die Schönheiten und Genüsse des jugendlichen Lebens zu schätzen weiß, die ihre Jugendlichkeit über ihre Heirat hinaus behalten hat und die im Begriff steht, in die Rolle einer erwachsenen Frau und Repräsentantin der Oberschicht hineinzuwachsen.

6. Exkurs: Jugend in Griechenland (Odyssee)

Als zweites Fallbeispiel soll die Gestalt des Telemachos in der Odyssee Homers dienen. Die Geburt Telemachos' erfolgt unmittelbar vor dem Aufbruch seines Vaters Odysseus in den Krieg gegen Troja. Nach der Rückkehr

seines Vaters von seiner Odyssee ist Telemachos demzufolge fast 21 Jahre alt. Seine Entwicklung wird von den Personen des Dramas ganz unterschiedlich wahrgenommen und bewertet. Seine Mutter Penelope hält ihn infolge eines Missverständnisses (im Gegensatz zu Telemachos kennt sie die wahre Identität des fremden Bettlers, in dessen Gewand der heimgekehrte Odysseus geschlüpft ist, noch nicht) ethisch noch nicht für voll urteilsfähig:

Nicht mehr bewährt sich dein Denken und Sinnen, Telemachos! Als du Kind noch warst, hast du besser im Sinn dich bedacht auf den Vorteil. Jetzt bist du groß und wirklich dem Alter entsprechend erwachsen, mancher sagt wohl auch, du seiest der Spross eines glücklichen Mannes. Freilich sagt das ein Mann aus der Fremde; er sieht deine Schönheit, sieht deine Größe; und doch fehlt dir schickliches Sinnen und Denken. Sieh nur! Wie konnte die Untat jetzt im Palast geschehen – Du ja ließest den fremden Mann so schändlich misshandeln. (Odyssee 18, 214-222)

Er selbst dagegen sieht sich im Recht und beginnt, seiner Mutter Anweisungen zu geben:

Du aber geh ins Haus und besorge die eignen Geschäfte, Spindel und Webstuhl, heiß deine dienenden Frauen, sie sollen auch ans Geschäft sich begeben. Der Bogen ist Sache der Männer; aller, vor allem die meine; denn mein ist die Macht hier im Hause. (Odyssee 18, 350-353)

Die Freier, die sich als eigentliche Herren des Hauses wännen, haben ihn bislang noch nicht als Konkurrenten wahrgenommen. Erst seine heimliche Ausfahrt mit dem Ziel, das Schicksal seines Vaters zu erkunden, lassen ihn in den Augen der Freier zu einem gegenwärtig zwar noch harmlosen, aber immerhin potenziellen Gegner avancieren (vgl. Zoepffel, 329ff.)



Abb. 2 Der Typus des stehenden nackten Jünglings (*kouros*) in naturalistischem Stil offenbart ein dezidiertes Interesse an der Schönheit männlicher Jugend (Strangford Apollo von der Kykladeninsel Anafi; 500-490 v. Chr.).

Sein Vater Odysseus kritisiert ihn wegen seiner Unentschlossenheit gegenüber den Freiern. Wäre er an der Stelle seines Sohnes, er hätte nicht gezögert, die Freier anzugreifen (Odyssee 16, 93-103). Dem hält Telemachos gleich an zwei Stellen die noch nicht abgeschlossene Entwicklung seiner eigenen Kräfte entgegen:

Was nicht gar! Als ein übler Schwächling werde ich auch später gelten; ich bin noch zu jung, bin der Hände noch immer nicht sicher, muss einem Manne ich wehren, der anfängt, zornig zu drohen. (Odyssee 21, 131-133)

Wie sollt ich den Fremden im Hause empfangen? Ich bin ja selber noch jung und bin meiner Hände noch immer nicht sicher, muss einem Mann ich wehren, der anfängt, zornig zu werden. (Odyssee 16, 70-73)

Vater und Mutter betrachten ihren adoleszierenden Sohn differenziert. Während Penelope den Schwerpunkt auf seine mentale Entwicklung und sein ethisches Urteilsvermögen legt, betrachtet der Vater Odysseus ihn unter dem Aspekt seiner Fähigkeiten als Mann und Kämpfer. Auch wenn die Mutter noch nichts von der Ankunft ihres Mannes weiß und den Faustkampf des Anführers der Freier mit Odysseus unwissentlich als unredlich bezeichnet und sie Telemachos in dieser Sache zu Unrecht schilt, so sucht sie doch die Ursachen für die Eskalation der Ereignisse im mangelnden geistigen Entwicklungsstand ihres Sohnes. Diesem Vorwurf kann Telemachos begegnen: Er wisse ja über die neueste Entwicklung am Hof Bescheid und sei in der Lage, die Geschicke des Hofes im besten Sinne zu regeln. Gegenüber dem Anspruch des Vaters, als fast 21-jähriger nunmehr als vollwertiger Mann und Kämpfer aufzutreten, begegnet Telemachos weit weniger vollmundig, als er das gegenüber seiner Mutter getan hat.

7. Jugend und Schönheit

7.1. Die Schönheit des Körpers

Körperliche → [Schönheit](#) ist ein in der Hebräischen Bibel häufig begegnendes Ideal. In den allermeisten Fällen wird dabei nur lakonisch festgestellt, dass die betreffende Person von *schönem Ansehen* (z.B. [2Sam 11,2](#)) sei. Etwas detaillierter äußert sich der Erzähler zur körperlichen Gestalt des jugendlichen → [David](#). Der Blick des Philisters → [Goliat](#) fällt mit Verachtung auf David, denn dieser war einerseits noch *jung* (נער), andererseits



Abb. 3 David (Michelangelo Buonarroti; 1501-04).

bräunlich (אדמוני) und zugleich von *schönem Ansehen* (יפה מראה in [1Sam 17,42](#)). Die Schöngestaltigkeit Davids widerspricht offensichtlich der kriegerischen Ästhetik Goliats, der mit seinem wuchtigen Körper, von der Rüstung bedeckt und verhüllt, den Kontrast zu dem offensichtlich zartgliedrigen David bildet. Auf die Schönheit Davids ist der Leser bereits in [1Sam 16,12](#) aufmerksam gemacht worden.

Da sandte er hin und ließ ihn (David) holen. Er war bräunlich, hatte schöne Augen und ein gutes Aussehen. ([1Sam 16,12](#))

Wie in [1Sam 17,42](#) begegnet hier ein Schönheitsideal, das neben einer besonderen Tönung der Haut die „Schönheit der Augen“ als maßgebliches ästhetisches Kriterium anführt.

Das Schönheitsideal bringt [Hhld 7,2-6](#) zum Ausdruck:

Wie schön sind deine Schritte in deinen Sandalen, Fürstentochter, die Rundungen deiner Hüfte sind wie ein Schmuckstück aus der Hand des Meisters, dein Schoß (oder Nabel) – eine runde Schale, der der Mischwein nicht mangelt. Dein Bauch ist wie ein Weizenhaufen, umkränzt mit Lilien. Deine beiden Brüste sind wie zwei Kitz, Zwillinge einer Gazelle. Dein Hals ist wie ein Turm aus Elfenbein. Deine Augen sind wie Teiche in Heschbon am Tor Bat-Rabbim. Deine Nase ist wie ein Turm auf dem Libanon, der bis Damaskus späht. Dein Kopf auf dir ist wie der Karmel, das Haar deines Hauptes ist wie Purpur, ein König ist gefesselt in den Locken.

Das hier skizzierte Schönheitsideal ist weder „allzu grotesk“ (mit Blick auf die Turm-Metaphorik) noch wird einem angeblichen „orientalischen Schönheitsgefühl ..., das bei den Frauen volle und üppige Formen liebt“ (Rudolph, 172f.) gefrönt. Die hier gebrauchte Metaphorik, die sich zudem noch verschlüsselter erotischer Anspielungen bedient, lässt einen vorschnellen Schluss auf das idealtypische Schönheitsbild nicht zu.

Hinsichtlich der morphologischen Ästhetik im Hohenlied begegnet noch an anderer Stelle die Palmenmetaphorik zu Illustration idealer jugendlicher Schönheit: „Dein Wuchs gleicht einer Palme, deine Brüste Trauben.“ ([Hhld 7,8](#))

Einen Anhaltspunkt bietet eine Beschreibung schöner junger Frauen in dem ägyptischen Papyrus Westcar aus ramessidischer Zeit.

Exkurs: Jugend und Schönheit in Ägypten. Der König, der sich langweilt, möchte mit dem Anblick auf dem See rudender Frauen ergötzt werden: „Veranlasse, dass man mir 20 Frauen bringt, mit Vollkommenheit ihrer Körper, mit Brust und Haarlocken, die bisher noch nicht geöffnet worden sind bei einer Geburt und veranlasse, dass man mir 20 Netze bringt. Diese Netze sollen den Frauen gegeben werden, nachdem (diese) ihre Hüllen abgelegt haben.“ (Papyrus Westcar, pBerlin P 3033, Z. 5,10-12). Schönheit ist hier offensichtlich durch die Attribute *entwickelte Brust*, *Haartracht* (vielleicht als Hinweis auf die Altersphase nach dem Ablegen der Kinderlocke) und den Umstand, noch nicht durch → [Schwangerschaft](#) und → [Geburt](#) körperlich geprägt zu sein, definiert. Methodisch ist es nicht frei von Schwierigkeiten, die wenigen literarischen Äußerungen über die Merkmale jugendlicher Schönheit aus verschiedenen Kulturen und Zeiten miteinander in Beziehung zu setzen. Dennoch scheint sich in der ägyptischen Liebesdichtung ein Schönheitsideal abzuzeichnen, das wohl auch für Israel gegolten haben dürfte. Einen Einblick in das ägyptische Schönheitsideal gewährt die Liebesdichtung des Papyrus Cheater Betty: Die Geliebte, ihresgleichen gibt es nicht, die schönste von allen. Sie sieht aus wie die aufgehende Sterngöttin am Beginn eines schönen Jahres. Leuchtend vor Vortrefflichkeit, strahlend an Aussehen, verführerisch ihre Augen, wenn sie blickt, betörend ihre Lippen, wenn sie spricht. Niemals (sagt sie) ein Wort zuviel. Hoher Hals, leuchtender Körper, ihr Haar ist wie echter Lapislazuli. Ihre Arme sind wie Gold, ihre Finger sind wie Lotusblüten, ihr Gesäß ist schwach, ihre Taille schmal, ihre Schenkel tragen ihre Schönheit, edel ist ihr Gang, wenn sie schreitet, sie entführt mein Herz, wenn sie mich umarmt.

7.2. Die Schönheit bestimmter Körperteile und Aspekte der Körperlichkeit

1. **Brust.** Mit insgesamt sechs Erwähnungen im → [Hohenlied](#) führen die weiblichen Brüste die Liste der weiblichen Körperteile an, die als herausragendes Schönheitsmerkmal angesehen werden (vgl. [Hhld 4,5](#); [Hhld 7,4](#); [Hhld 7,8.9](#); [Hhld 8,8.10](#)). Außerhalb des Hohenlieds finden die Brüste als ein Kriterium für Schönheit keine weitere Erwähnung.

2. **Augen.** Die → [Augen](#) bilden geradezu ein herausragendes Merkmal für beide Geschlechter. Von den o.g. schönen Augen

des jugendlichen David abgesehen, vergleicht das Hohelied die Augen der Geliebten mit Tauben ([Hhld 1,15](#); [Hhld 4,1](#); [Hhld 5,12](#)) und mit künstlichen Teichen ([Hhld 7,5](#)). Allein der Anblick der Augen der Geliebten vermag das Herz des Sprechers gewinnen ([Hhld 4,9](#)) bzw. verwirren ([Hhld 6,5](#)). Die Augen scheinen auch ein entscheidendes Kriterium im imaginären Schönheitswettbewerb der beiden Schwestern → [Rachel](#) und → [Lea](#) zu spielen: „Die Augen Leas waren schwach / zart (רכות), Rachel war von schöner Gestalt und schön von Angesicht.“ ([Gen 29,17](#)). Dass Leas Augen *matt* (vgl. Westermann, 1981, 564) oder sogar *blöde* (Gesenius, Wörterbuch 758) gewesen sein sollen, wird zwar gerne behauptet, ist aber nicht frei von Schwierigkeiten. רך bedeutet meist „sanft / zart“. Die → [Septuaginta](#) deutet den Ausdruck mit ἀσθενεῖς im Sinne von „*schwach*“. Demgegenüber lässt das → [Targum](#) an der Schönheit beider Frauen keinen Zweifel: Die Augen Leas seien schön (יאיין), ebenso habe Rachel einen schönen Gesichtsausdruck und ein schönes (ויאיא) Angesicht. Midrasch Bereschit Rabbah (70,15) versucht eine psychologisierende Deutung: Leas Augen waren von Natur aus zart / weich, allerdings sind diese durch ihr vieles Weinen (wohl wegen Labans Charakter) weich geworden. Auch die mittelalterliche jüdische Auslegung nimmt beide Frauen unter dem Aspekt der Schönheit wahr. Raschi (Komm. z. St.) erklärt, Lea habe *verweinte Augen* gehabt wegen ihrer Befürchtung, sie als ältere Schwester müsse den älteren Sohn Rebekkas, Esau, heiraten, während ihre jüngere Schwester Rachel Jakob heiraten könne. David Kimchi (Komm. z. St.) glaubt, dass Lea eine schöne Frau gewesen sei – mit Ausnahme ihrer weinerlichen Augen. Demgegenüber sei Rachel von makelloser Schönheit, ihr „Fleisch“ sei rot und weiß gewesen, ihr Haar dagegen schwarz. Semantisch ist über die spätantiken und mittelalterlichen Deutungen nicht hinauszukommen. Ob Leas Augen wirklich als Schönheitsmakel zu verstehen sind oder nicht, muss offen bleiben. Unter dieser Voraussetzung hat Jakob seine Wahl zugunsten der jüngeren Schwester mit ihrem wohlgestalteten Körper getroffen.



Abb. 4 Die namenlose ägyptische Prinzessin mit Kinderlocke und Perücke verkörpert das Ideal weiblicher jugendlicher Schönheit; die sich erst andeutenden Brüste werden von der Tunika mehr betont als verborgen (Amarnazeit).

3. Teint. Wiederum nicht eindeutig wird der ideale jugendliche Teint interpretiert:

Dunkel bin ich und lieblich, ihr Töchter Jerusalems, wie die Zelte Kedars, wie die Teppiche Salomons. Seht mich nicht an, dass ich so dunkel bin, die Sonne

hat mich versengt. ([Hhld 1,5.6](#))

Rudolph (124) sieht hier die Schönheit des Mädchens als *schwarz und doch hübsch* beschrieben, wobei an dieser Stelle der Stolz der „Hauptstädterinnen, überhaupt der Stadtmädchen ... gegenüber den ‚schwarzen‘ Landmädchen“ zum Ausdruck gebracht sei. Die weiße Haut als Kennzeichen idealer jugendlicher Schönheit und zugleich als aristokratischer Ausweis lässt sich in Griechenland belegen (s.u.). An dieser Stelle ist allerdings an Davids dunkle Haut als Kennzeichen seiner Schönheit (s.o.) und an die schwarze Haarfarbe als ästhetisches Ideal ([Hhld 5,11](#); vgl. aber [Klgl 4,8](#)) zu erinnern. Die hier gebrauchte Metaphorik mit den Verweisen auf kostbare Teppiche lässt zudem an intensive Farben ([Ex 26,1](#)) denken; ebenso dürften bei den Zelten Kedars an die aus dem Haar dunkler Ziegen hergestellten Stoffe gedacht sein.

Teint in Ägypten. Aus dem Alten Reich Ägyptens datiert eine Grabinschrift, deren Verfasser sich im Verhältnis zu seinem Vater als dessen ältesten Sohn, Geliebten, einzigen Freund, Dunkelhäutigen (*km*) und (nochmals) Älteren darstellt (vgl. Kanawati / Abder-Raziq, 33-34). Das aus hellenistischer Zeit stammende 165. Totenbuchkapitel des pTurin 1791 lässt den Verstorbenen den Wunsch äußern, ihm möge bei seiner Wiederherstellung Farbe (*jnnm*) gegeben werden.

Teint in Griechenland. Eindeutig gilt dagegen in der homerischen Dichtung die weiße Haut als Ausdruck idealer jugendlicher Schönheit und aristokratischer Herkunft. Odysseus, vom Meer ans Land der Phaiaken geworfen, erblickt, als er auch seiner Ohnmacht erwacht, die schöne Nausikaa. Diese wird portraitiert als *schöngesichtiges Mädchen* (εὐώπιδα κόρη) und *weißarmig* (λευκώλενος). Das eigentliche Merkmal der außergewöhnlichen Schönheit liegt in der Erhabenheit ihrer aristokratischen Haltung begründet: „Denn stolzer trägt ja die Tochter Stirn und Haupt als die anderen, es kennt sie leicht ein jeder heraus, doch freilich, schön sind sie alle.“ (Odyssee 6, 106-108). Die außergewöhnliche Schönheit des Mädchens wird auch von Odysseus selbst auf ihre Anmut im Reigentanz fokussiert. Die Brüder Nausikaas müssten sich beim Anblick ihrer Schwester glücklich preisen: „Wenn sie ein solches Geschöpf im Reigen schreitend erblicken.“ (Odyssee 6, 157). Auch die Palmenmetaphorik fehlt im Munde des Odysseus nicht: „Nie noch sahen meine Augen so eine Sterbliche; keinen Mann und nie eine Frau; ich staune beim Schauen vor Ehrfurcht. Ja, ich sah beim Altar des Apollon einst in Delos, wie dort ein Dattelpalmspross grad aus dem Boden emporwuchs ... Grad so stand ich und staunte gar lang im Gemüt beim Anblick, niemals war noch ein solcher Trieb dem Boden entsprossen, wie ich dich jetzt, o Weib, bewundernd bestaune.“ (Odyssee 16, 162-168).



Abb. 5 Die ägyptische Tänzerin zeigt das Schlankheitsideal junger Frauen (XVII. Dynastie).

4. Körperumfang. Aus zwei Stellen lässt sich die Vorstellung ableiten, dass sich jugendliche Schönheit mittels luxuriöser bzw. aus moderner Sicht kalorienreicher (?) Speisen positiv beeinflussen lasse: Entgegen den Befürchtungen des Betreuers Daniels und seiner Freunde, die vegetarische Kost könnte ihrer äußeren Schönheit Abbruch tun, geschieht das *Wunder*, dass die Vier *trotzdem* eine gutes Erscheinungsbild abgeben (מראיהם טוב) und sie geradezu *corpulenter* wirkten als ihre Fleisch verzehrenden Altersgenossen (וּבְרִיאֵי בֶשֶׂר; vgl. Koch, 69: „von praller Gesundheit“ und die Übersetzung von Buber / Rosenzweig: „fetter am Fleisch“).

Ganz anders soll sich nach [Ez 16,13](#) die Schönheit der weiblichen Adoleszierenden beeinflussen lassen. Neben dem Anlegen von Schmuck und kostbaren Stoffen sei Schönheit auch durch bestimmte Speisen zu erlangen: „Feinmehl, Honig und Öl hast du (Qere) gegessen und du wurdest überaus schön, du brachtest es zur Königin.“ ([Ez 16,13b](#)). Bleibende weibliche Jugendlichkeit ist zumindest in ästhetischer Perspektive ein Ideal. In Griechenland lässt sich diese Vorstellung am Beispiel der Göttin Hera aufzeigen. Diese badet jährlich einmal in der bei Nauplia gelegenen Quelle Kanathos und gewinnt so immer wieder ihre Jungfräulichkeit zurück: „(Eine) Frau muss stets Mädchen sein und Mutter sein. Vor jeder Liebe ist sie Mädchen, nach jeder Liebe ist sie Mutter.“ (Übersetzung nach Winter, 708).

8. Jugend und Karriere

8.1. Unsittlicher Lebenswandel

Aus einer der Erziehungsmaximen des → [Sirachbuchs](#) lässt sich herauslesen, dass eine sexuelle Aktivität unverheirateter Töchter als eine – allerdings in einem hohen Maße unerwünschte – Möglichkeit in Betracht gezogen wurde:

Eine Tochter bereitet dem Vater viele unruhige Nächte, von denen niemand weiß, und die Sorge um sie nimmt ihm den Schlaf: solange sie jung ist, dass sie verblühen könnte, oder wenn sie einen



Mann hat, dass er ihrer überdrüssig wird, oder solange sie noch unberührt ist, dass sie verführt und im Haus ihres Vaters schwanger werden könnte; oder wenn sie bei ihrem Mann ist, dass sie sich nicht ordentlich hält oder er kein Kind von ihr haben kann. Wenn deine Tochter nicht auf sich hält, so bewache sie scharf, dass sie dich nicht vor deinen Feinden zum Spott macht und die ganze Stadt von dir redet und du in aller Munde bist und dich vor allen Leuten schämen musst. ([Sir 42,9-11](#))

Abb. 6 Betrunkener Jüngling übergibt sich (Attische Schale ca. 480 v. Chr.).

Exkurs: Ägyptische Quellen: Auch die ägyptischen Quellen lassen erkennen, dass die Jugend den Gefahren eines unsittlichen Lebenswandels ausgesetzt gewesen ist. Aus Schulhandschriften lässt sich herauslesen, dass ein von Eros und Rausch geprägter jugendlicher Lebensstil in Konkurrenz zu einer späteren Karriere stand, deren Voraussetzung die Befleißigung in der Beamtenausbildung war: „Man sagt mir, du verlässt die Bücher, gehst davon und fliehst. ... Man sagt mir, du verlässt das Schreiben und taumelst in Vergnügungen; du gehst von Gasse zu Gasse, und es stinkt nach Bier, wo du dich rumtreibst. ... So erkenne doch, dass der Wein verabscheuungswürdig ist, und schwöre dem Rauschtrank ab. ... Du bist im Bordell und die Dirnen umgeben dich; du stehst und schlägst Purzelbäume, du sitzt vor dem Mädchen und bist mit Blut beschmiert; dein Blumenkranz hängt dir am Halse und du trommelst auf den Bauch. (pAnastasy IV; Übersetzung Brunner, 172.)

8.2. Karriere

In der Perspektive des Erzählers von [1Kön 11](#) ist der Aufstieg eines Jugendlichen aufgrund seiner Leistungen durchaus vorstellbar, allerdings hat die Angelegenheit hier schwerwiegende negative Konsequenzen:

Jerobeam, der Sohn des Ephratiters Nebats aus Zereda, ein Beamter Salomos, der Name seiner Mutter war Zerua, eine Witwe, hob die Hand gegen den König. ... Als Mann war Jerobeam ein streitbarer Krieger. Als Salomo den jungen Mann (נער) gesehen hatte, wie er seine Arbeit erledigte, setzte er ihn über alle Fronarbeit des Hauses Josef. ([1Kön 11,26.28](#))

Die unspezifische Bezeichnung des verstorbenen Vaters als → [Beamter](#) (עבד) → [Salomos](#), die Erwähnung der Witwenschaft der Mutter und seine (wohl körperliche) Arbeit kennzeichnen Jerobeams Zugehörigkeit zur Schicht der niederen Beamten. Er tut sich in seiner Jugend bei seiner Arbeit hervor und wird so zum hohen Beamten befördert.

Exkurs: Karriere in Ägypten. Der jugendliche Wunsch, einen ordentlichen, wenn auch gefährlichen Beruf zu ergreifen, stößt in der Perspektive des ägyptischen Beamten und Schreibers auf Missfallen. Eindringlich warnt er seinen Sohn davor, die Soldatenlaufbahn einzuschlagen. Kaum Schlaf, Hunger, karge Mahlzeiten, lange Einsatzzeiten ohne Pause bzw. Urlaub in Syrien, Wassermangel, Lebensgefahr durch feindliche Pfeile, Diebstahl seines Hab und Guts, Trennung von Frau und Kind und schließlich der Tod sind die Eckdaten eines Lebens als Soldat. Davor könne nur das unermüdliche Lernen bewahren: „Liebe das Schreiben und meide Vergnügen, damit du einen tüchtigen Beamten abgibst.“ (pLansing; Übersetzung Moers, TUAT Ergänzungslieferung, 126).

Über die Möglichkeiten und Grenzen von Aufstieg und Karriere schienen letztlich die sozialen und politischen Rahmenbedingungen entschieden zu haben. In erster Linie ist in einer ständisch verfassten Gesellschaft von einer Vererbung von Amt und Beruf auszugehen, sofern der Betreffende den Anforderungen entsprechen konnte. Im folgenden Beispiel notiert der Gaufürst *Tefib* in seiner Grabinschrift, dass er seinen Sohn bereits zu dessen Geburt als seinen Nachfolger im Amt eingesetzt hat: „Mein Sohn ist auf (meinem) Sitz. Die *Kenbet* (d.h. die Verwaltung) ist in seinem *w3bw* („Gefolge“). Er herrscht als Mann von einer Elle, und die Stadt jubelt über ihn.“ (Übersetzung Feucht, 257; die Körperlänge von einer Elle dürfte sich auf die Größe des Sohnes bei der Geburt beziehen; vgl. Feucht, ebd.).

Auffälligerweise rühmen sich Grabherren während und nach den Wirren der ägyptischen Amarnazeit (→ [Amenophis IV. Echnaton](#)), dass sie nicht wegen ihrer Herkunft, sondern wegen ihrer Begabung und ihres Engagements Karriere gemacht haben. Auf seine niedere Herkunft und seinen grandiosen Aufstieg verweist der Hohepriester Onhurmes aus der Zeit → [Merenptahs](#): „Ich war wacker schon als entwöhntes Kind, geschickt als Kind, erfahren als Knabe, kundig als Armer. Ich war ein Armer, der aufgenommen wurde ins Schulzimmer, ohne weggenommen zu werden, als er hineingebracht war; einer, der hinsieht und es findet. ... Ich war wachsam zu Schiff, so dass es kein Schlafen für mich gab; die Wachmannschaften, sie (konnten) meinerwegen (schlafen?). Ich war stark zu Lande, ohne dass es Ermüden für mich gab, der viele Märsche mit ansah (...?) ... Ich dolmetschte für jedes Fremdland vor meinem Herrn, ein Schreiber, stark bei seinem Dienst. Mein Herr redete mich vor dem ganzen Land lobend an.“ (Übersetzung Kees, 81). Die Stationen dieser bemerkenswerten Karriere haben ihre Wurzeln im Kleinkindalter: „Ich war vortrefflich als gerade entwöhntes Kind“; „kundig / erfahren als Kind“; „urteilsfähig als Kind bzw. Kleinkind“; „urteilsfähig als Elender / Schwacher / Armer“.

Schließlich ist noch auf einen Brief aus spätramessidischer Zeit aus Ägypten zu verweisen. Sein Verfasser ermahnt den Adressaten, wohl seinen Verwalter, sich einiger konkret benannter Kinder anzunehmen. Neben der materiellen Versorgung und dem Schutz der Mädchen vor Belästigung habe der Verwalter für Folgendes zu sorgen: „Du darfst den Kindern, die in die Schule gehen, nicht gestatten, mit dem Schreiben aufzuhören.“ (Vgl. Wente, 28). Für die überwiegende Mehrheit der Fälle ist davon auszugehen, dass die Schreiberausbildung nur von Jungen durchlaufen wurde. Es lässt sich allerdings auch ein Beleg für die Schreibkundigkeit von Mädchen anführen. In einem Brief weist sein Verfasser mit Namen Dehutimose seinen Verwalteter an, auf die literale Ausbildung eines Mädchens zu achten: „Sorge dich um die Tochter des Chonsu-mesj, veranlasse, dass sie einen Brief schreibt!“, (Papyrus Leiden I 370, 5).

Exkurs: Karriere in Mesopotamien. Mit ähnlichen Problemen müssen sich zuweilen auch Väter bzw. Eltern im Zweistromland herumgeschlagen haben. In der altbabylonischen Schrift *Der Vater und sein misstratener Sohn* stellt der Sohn die provokative Frage, ob er etwa in die Fußstapfen seines Vaters treten solle: „Sollte ich vielleicht die Stellung meines Vaters annehmen?“ Weder lässt sich der Sohn vom hohen sozialen Prestige des Schreibers locken, noch können ihn die Ermahnungen seines Vaters umstimmen. Er ist fest entschlossen, das Leben eines Musikers zu führen. Er widerspricht der Behauptung des Vaters, dass zwischen dem Beruf des Schreibers und dem des Musikers ein großes Reputationsgefälle bestünde: „Wie ein Meeresstrand zu (anderen) Stränden hin ferne ist, so ist der Inhalt des Musikertums vom Schreiberwesen entfernt!“ (vgl. Volk).

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

Empfohlene Zitierweise

Kunz-Lübcke, Andreas, Art. Jugend (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2008

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950ff.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Tübingen 1957-1965
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u.a. 1973ff
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 6. Aufl., München / Zürich 2004
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998-2007
- Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006

2. Weitere Literatur

- Assman, J., 1983, Sonnenhymnen in Thebanischen Gräbern, Mainz am Rhein
- Blenkinsopp, J., 1997, The Family in First Temple Israel; in: Perdue, L.G. u.a. (Hgg.), Families in Ancient Israel, Louisville, 48-103
- Brunner, E., 1991, Altägyptische Erziehung, 2. Aufl., Wiesbaden
- Collins, J.J., 1997, Marriage, Divorce, and Family in Second Temple Judaism, in: Perdue, L.G. u.a. (Hgg.), Families in Ancient Israel, Louisville, 104-162
- Feucht, E., 1995, Das Kind im Alten Ägypten. Die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen, Frankfurt a. M. / New York
- Fischer-Elfert, H.W., 2001, Kindheit im Alten Ägypten, in: Forster, J. / Krebs, U. (Hgg.), Kindheit zwischen Pharao und Internet, Bad Heilbronn / Obb., 21-39
- Fohrer, G., 1963, Hiob (KAT 16), Gütersloh
- Hassan, S.B., 1937, The Great Limestone Stela of Amenhotep II, in: Annales du Service des Antiquités de l'Égypte XXXVII, Kairo, 129-134
- Hertzberg, H.W., 1963, Der Prediger (KAT 17/4), Gütersloh
- Jansen-Winkel, K., 1997, Die Hildesheimer Stele der Chereduanch, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Kairo, 53, 91-100
- Kanawati, N. / Abder-Raziq, M., 2000, The Teti Cemetery at Saqqara VI: The Tomb of Nikauisesi (ACE Rep. 14), Warminster
- Kees, H., 1937, Die Laufbahn des Hohenpriesters Onhurmes von Thinis, in: Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde, 73, 77-90
- Koch, K., 2005, Daniel (BK XXII/1), Neukirchen-Vluyn
- Kunz, A., 2004, Die Frauen und der König David. Studien zur Figuration von Frauen in den Daviderzählungen (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 8), Leipzig
- Kunz-Lübcke, A., 2006, Wahrnehmung von Adoleszenz in der Hebräischen Bibel und in den Nachbarkulturen Israels; in: Kunz-Lübcke, A. / Lux, R. (Hgg.), „Schaffe mir Kinder ...“

Beiträge zur Kindheit im alten Israel und in seinen Nachbarkulturen (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 21), Leipzig, 165-195

- Kunz-Lübcke, A., 2007A, Das Kind in den antiken Kulturen des Mittelmeers. Israel. Ägypten. Griechenland, Neukirchen-Vluyn
- Kunz-Lübcke, A., 2007B, Hiob prozessiert mit Gott – und gewinnt – vorerst. Hi 31 und das ägyptische Totenbuch, in: Krüger, T. / Oeming, M. / Schmid, K. / Uehlinger, C. (Hgg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88), Zürich, 263-291
- Locher, C., 1986, Die Ehre einer Frau in Israel. Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Deuteronomium 22,13-21 (OBO 70), Freiburg / Göttingen
- Müllner, I., 1997, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13, 1-22) (Herders Biblische Studien 13), Freiburg i. Br. / Basel / Wien / Barcelona / Rom / New York
- Rudolph, W., 1962, Das Buch Ruh. Das Hohe Lied. Die Klagelieder (KAT 17,1/3), Gütersloh
- Stemberger, G., 2002, Kinder lernen Tora. Rabbinische Perspektiven (Jahrbuch für Biblische Theologie 17), Neukirchen-Vluyn, 121-137
- Volk, K., 2008, Über Bildung und Ausbildung in Babylonien am Anfang des 2. Jtsds. v. Chr., in: Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 4, im Druck
- Wentz, E.F., 1967, Late Ramesside Letters, Chicago
- Westermann, C., 1981, Genesis (BK I/2), Neukirchen-Vluyn
- Westermann, C., 1982, Genesis (BK I/3), Neukirchen-Vluyn
- Winter, U., 1983, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild in Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Freiburg / Göttingen
- Zimmerli, W., 1969, Ezechiel (BK XII/1), Neukirchen-Vluyn 1969
- Zoepffel, R., 1986, Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im Alten Griechenland; in: Martin, J. (Hg.), Veröffentlichungen des „Instituts für Historische Anthropologie e.V.“, Bd. 3. Kindheit, Jugend und Familie, Freiburg i. Br. / München, 319-401

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Paar, das Schlankheit als Schönheitsideal verkörpert, beim *coitus a tergo*. Im fragmentarischen Spruch sagt die Frau: „Ruhig ist das Begehren meiner Haut.“ (Ägypten; Ramessidenzeit, 1295-1096 v.Chr.). © Andreas Kunz-Lübcke; Zeichnung: Theresa Steckel
- Abb. 2 Der Typus des stehenden nackten Jünglings (*kouros*) in naturalistischem Stil offenbart ein dezidiertes Interesse an der Schönheit männlicher Jugend (Strangford Apollo von der Kykladeninsel Anafi; 500-490 v. Chr.). © Andreas Kunz-Lübcke; Zeichnung: Theresa Steckel
- Abb. 3 David (Michelangelo Buonarroti; 1501-04). Aus: Wikimedia Commons; © Silmaril, Wikimedia Commons, lizenziert unter CreativeCommons-Lizenz cc-by-3.0; Zugriff 27.3.2008
- Abb. 4 Die namenlose ägyptische Prinzessin mit Kinderlocke und Perücke verkörpert das Ideal weiblicher jugendlicher Schönheit; die sich erst andeutenden Brüste werden von der Tunika mehr betont als verborgen (Amarnazeit). © Andreas Kunz-Lübcke; Zeichnung: Naghmeh Jahan

- Abb. 5 Die ägyptische Tänzerin zeigt das Schlankheitsideal junger Frauen (XVII. Dynastie). © Andreas Kunz-Lübcke; Zeichnung: Naghmeh Jahan
- Abb. 6 Betrunkener Jüngling übergibt sich (Attische Schale ca. 480 v. Chr.). © Andreas Kunz-Lübcke; Zeichnung: Theresa Steckel

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
Balinger Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de