

**Untersuchung zu den hebräischen Frauennamen  
der biblischen und rabbinischen Literatur**

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades  
der Philosophischen Fakultät  
der Universität zu Köln  
im Fach Judaistik

von  
Helene Friesen

Köln 2019

Erster Referent: Herr Prof. Dr. Kwasman

Zweiter Referent: Herr Prof. Dr. Miletto

Dritter Referent: Herr Prof. Dr. von Weiher

## **Danksagung**

An dieser Stelle möchte ich meinen besonderen Dank nachstehenden Personen entgegenbringen, ohne deren Mithilfe die Anfertigung dieser Promotionsschrift niemals zustande gekommen wäre:

Mein Dank gilt zunächst Herrn Prof. Dr. Kwasman, meinem Doktorvater, für die langjährige wissenschaftliche Betreuung dieser Arbeit. Ich weiß seine vielen förderlichen Ratschläge und die freundliche Unterstützung sehr zu schätzen. Seine fachkundigen Anregungen und die konstruktive Kritik bei der Erstellung dieser Dissertation waren ausgesprochen wertvoll. Danken möchte ich ferner Herrn Prof. Dr. Miletto und Herrn Prof. Dr. von Weiher, die sich als Referenten bei der der Defensio eingebracht haben.

Tief verbunden und von Herzen dankbar bin ich meinen Eltern Katharina & Jakob. Nicht nur für ihre moralische Unterstützung, sondern auch insbesondere für die Betreuung meiner Kinder, ohne die eine Fertigstellung der Dissertation nicht möglich gewesen wäre.

Meinen drei wundervollen Kindern Joshua, Maya und Levi bin ich unendlich dankbar, dass sie mit ihrer fröhlichen und lebhaften Art immer für genug Ablenkung sorgten und mir auf diese Weise Kraft und Mut gaben.

Mein größter Dank gilt aber meinem liebevollen Mann Daniel, dem ich diese Arbeit widme. Er hat mich immer wieder mit Geduld und Verständnis motiviert und stand mir tatkräftig zur Seite. Die ganze Zeit über glaubte er an mich und begleitete mich aufopferungsvoll durch die Promotionsphase. Ich bin Gott so dankbar für meine Familie und seine zahlreichen Segnungen in meinem Leben.

Köln, im Dezember 2019

Helene Friesen

# Inhalt

<b>Inhaltsverzeichnis</b> .....	I
<b>Tabellenverzeichnis</b> .....	V
<b>Abkürzungsverzeichnisse</b> .....	VI

## Teil I

<b>1. Einleitung</b> .....	2
1.1. Problemstellung .....	4
1.2. Zielsetzung .....	4
1.3. Methodik .....	5
1.4. Terminologie .....	9
1.5. Forschungsstand .....	10
1.6. Gliederung .....	11
<b>2. Tabellarische Auflistung der zu untersuchenden Namen</b> .....	16
2.1. Biblische Frauennamen .....	16
2.2. Rabbinische Frauennamen .....	19
<b>3. Lexikalische Untersuchung</b> .....	21
3.1. Biblische Frauennamen .....	21
3.2. Rabbinische Frauennamen .....	61
3.3. Postbiblische Frauennamen für biblische Charaktere in der rabbinischen Literatur ..	77

## Teil II: Auswertung und Ergebnisse

<b>1. Morphologie</b> .....	80
1.1. Grammatik .....	80
1.1.1. Suffigierung .....	80
1.1.1.1. Possessivsuffix .....	82
1.1.1.2. Femininendung .....	83
1.1.1.3. Maskulinendung .....	83
1.1.1.4. Theophore Endung .....	84
1.1.1.5. Diminutivendung .....	84
1.1.1.6. Hypokoristisches Suffix .....	84
1.1.1.7. Adjektivsuffix .....	85
1.1.1.8. Gentilizium .....	85
1.1.2. Tempus .....	85
1.1.3. Numerus .....	86
1.1.4. Genus .....	87
1.1.5. Alte Kasusmarkierung .....	87
1.1.5.1. Waw Compaginis .....	87
1.1.5.2. Ĥirig Compaginis .....	87
1.2. Satznamen .....	89
1.2.1. Nominalsatznamen .....	91
1.2.2. Verbalsatznamen .....	91
1.3. Wortnamen .....	92
1.4. Kurznamen .....	94
<b>2. Semantik</b> .....	97
2.1. Religiöser Aspekt .....	97
2.1.1. Gottesbezug in der semitischen Namengebung .....	97
2.1.2. Übersicht der theophoren Namen .....	98
2.1.3. Theophore Elemente .....	100
2.1.3.1. Abbreviationen des Tetragramms .....	100

2.1.3.2.	Der Gottesname לַא	101
2.1.3.3.	Verwandtschaftsbezeichnung	102
2.1.4.	Besonderheiten	105
2.1.4.1.	Weitere theophore Elemente	106
2.1.4.2.	Hypokoristische theophore Namen	107
2.1.4.3.	Exkurs: Elephantine	110
2.1.5.	Zusammenfassung religiöser Aspekt	112
2.2.	Säkularer Aspekt	113
2.2.1.	Profane Namen	113
2.2.2.	Naturnamen	115
2.2.2.1.	Flora und Ertrag	115
2.2.2.2.	Fauna	118
2.2.2.3.	Rohstoffe	122
2.2.2.4.	Schmuckbezeichnung	123
2.2.3.	Identität	125
2.2.3.1.	Herkunft	125
2.2.3.2.	Toponyme	126
2.2.3.3.	Zeit der Geburt	127
2.2.3.4.	Kosenamen	128
2.2.3.5.	Spitznamen	130
2.2.3.6.	Soziale Position	131
2.2.3.7.	Mentale und physische Eigenschaften	132
2.2.3.8.	Krankheit	133
2.2.4.	Sonstige Namen	134
2.2.4.1.	Abstrakte Nomina	134
2.2.4.2.	Etymologisch unsichere Namen	136
<b>3.</b>	<b>Besonderheiten</b>	<b>137</b>
3.1.	Geschlechtsneutrale Namen	137
3.2.	Geschlechtlich modifizierende Namen	138
3.3.	Frauenname oder Männername?	139

3.4.	Symbolische Namen .....	140
3.5.	Ersatznamen .....	141
3.6.	Namenänderung .....	143
3.7.	Mehrnamigkeit .....	144
<b>4.</b>	<b>Sozioonomastischer Aspekt .....</b>	<b>146</b>
4.1.	Namengebung .....	146
4.1.1.	Namengebung in der Bibel .....	147
	Matronymie .....	149
4.1.2.	Namengebung in der rabbinischen Literatur .....	151
	Matronymie .....	152
4.2.	Motivierung .....	153
4.2.1.	Motivierung in der Bibel .....	153
	4.2.1.1. Idolnamen .....	153
	4.2.1.2. Papponymie .....	155
	4.2.1.3. Fremde Namen .....	157
4.2.2.	Motivierung in der rabbinischen Literatur .....	157
	4.2.2.1. Idolnamen .....	157
	4.2.2.2. Papponymie .....	159
	4.2.2.3. Fremde Namen .....	161
4.3.	Forschung über die jüdische Frau .....	163
	4.3.1. Status der Frau in der Bibel .....	164
	4.3.2. Status der Frau in der rabbinischen Literatur .....	166
4.4.	Zusammenfassung sozioonomastischer Aspekt .....	168
<b>5.</b>	<b>Zusammenfassung .....</b>	<b>170</b>
5.1.	Ergebnisse .....	170
5.2.	Ausblick .....	175
	<b>Anhang: Alphabetisches Verzeichnis der Namen .....</b>	<b>177</b>
	<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>182</b>

## **Tabellenverzeichnis**

Tab.1: Biblische Frauennamen .....	16
Tab.2: Rabbinische Frauennamen .....	19
Tab.3: Suffigierung biblischer und rabbinischer Frauennamen .....	80
Tab.4: Theophore Namen.....	99
Tab.5: Profane Namen.....	114

## Abkürzungsverzeichnis

AHw	Akkadisches Handwörterbuch
AJ	Josephus. Jewish Antiquities
akkad.	akkadisch
ANH	Dalman, Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch
ARN	Avot de Rabbi Nathan
ar.	arabisch
aram.	aramäisch
asa.	altsüdarabisch
AT	Altes Testament
avest.	avestisch
AZ	Avoda Zara
b	babylonisch
BB	Bava Batra
Bd.	Band
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
bibl.	biblisch
Bei	Beitzah
Ber	Berakhot
bibl.-hebr.	biblisch-hebräisch
BM	Bava Metzia
BQ	Bava Qama
BT	Babylonischer Talmud
bzgl.	bezüglich
DJBA	Sokoloff, A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic

DJPA	Sokoloff, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic
DN	Göttername (devine name)
DS	Rabbinowicz, דקדוקי סופרים (Variae Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum)
ebd.	ebenda
Ed	Eduyot
EJ	Encyclopaedia Judaica
EIr	Encyclopaedia Iranica
etym.	etymologisch/Etymologie
Er	ʿEruvin
evtl.	eventuell
f.	feminin
FN	Frauenname
Gen Rabb	Genesis Rabbah
Gent	Gentilizium
Ges	Gesenius/Kautzsch, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament
Git	Gittin
GN	Gottesname
gr.	griechisch
Hag	Hagigah
Hal	Hallah
hebr.	hebräisch
HALAT	Koehler/Baumgartner, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Lieferung I bis IV
hi.	Hifil
hypok.	hypokoristisch
Imp.	Imperfekt

INB	Justi, Iranisches Namenbuch
IPN	Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung
IPNB	Schmitt/Mayrhofer, Iranisches Personennamenbuch
iran.	iranisch
J	Jastrow, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerushalmi and the Midrashic literature
jaram.	jüdisch-aramäisch
Jh.	Jahrhundert
K	Kategorie
Koehler/Baumgartner	Koehler/Baumgartner, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament
Kel	Kelim
Ket	Ketubbot
Kid	Kidushin
Lam Rab	Lamentations Rabbah
lat.	lateinisch
LJNLA	Ilan, Lexicon of Jewish names in Late Antiquity, Teil I bis IV
LXX	Septuaginta
m.	maskulin
MegTan	Megillat Ta'anit
Mekh. dRI	Mekhilta de Rabbi Ishmael
MH	Mishnäisches Hebräisch
mhebr.	mittelhebräisch
MN	Männername
mp.	mittelpersisch
Ms.	Manuskript
n. f	Femininum

n.m	Maskulinum
N	Nomen
Naz	Nazir
Ned	Nedarim
Nid	Nidda
np.	neupersisch
n. Z.	nach Zeitrechnung
P.	Person
pers.	persisch
Part.	Partizip
Pass.	Passiv
Pf.	Perfekt
PIAP	Zadok, The Pre-Hellenistic Israelite anthroponymy and prosopography
Pl.	Plural
PN	Personenname
PNA	Baker, The prosopography of the neon-assyrian empire. The Neon-Assyrian Text
Poss.	Possessivum
pun.	Punisch
PT	Palästinischer Talmud
R.	Rabbiner/Rabbi
RH	Rosh Hashanna
s.	siehe
San	Sanhedrin
sarab.	südarabisch
Sifre Deut	Sifre Deuteronomy
sam.	samaritanisch

Sg.	Singular
Shab	Shabbat
Sot	Sotha
Suk	Sukkah
syr.	syrisch
Taan	Taanit
TMW	Levy, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim
u. ö.	und öfter
u. a.	und andere
uga.	ugaritisch
v	Verb
Var.	Variante
vgl.	vergleiche
v. Z.	vor der Zeitrechnung
y	Yerushalmi (PT)
Yeb	Yebamot
Yom	Yoma
Zeb	Zebahim

## Abkürzungen der biblischen Bücher

1 Chr	1. Chronik
2 Chr	2. Chronik
Dtn	Deuteronomium (5. Buch Mose)
Esra	Esra
Est	Esther
Ex	Exodus (2. Buch Mose)
Gen	Genesis (1. Buch Mose)
Hi	Hiob
Hos	Hosea
Jer	Jeremia
Jes	Jesaja
Jos	Josua
1 Kön	1. Buch der Könige
2 Kön	2. Buch der Könige
Lev	Leviticus (3. Buch Mose)
Mi	Micha
Neh	Nehemia
Num	Numeri (4. Buch Mose)
Ps	Buch der Psalmen
Ri	Buch der Richter
Rut	Ruth
1 Sam	1. Buch Samuel
2 Sam	2. Buch Samuel
Sach	Sacharja
Spr	Sprüche

## **Zeichen**

<	abgeleitet von
→	siehe Eintrag
√	Wurzel des Verbs

# Teil I

# 1. Einleitung

Seit Anbeginn der Menschheit existiert ein eng mit der menschlichen Sprache verbundenes Phänomen: die Namengebung. In der hebräischen Bibel wird in der Schöpfungsgeschichte davon berichtet, dass Gott den ersten Menschen Adam mit der Aufgabe betraute, den Tieren Namen zu geben (vgl. Gen 2,20). Nach Erschaffung der Frau, erhielt diese von Adam den Namen  $\text{חַוָּה}$ , mit der Begründung, die Mutter alles Lebendigen zu werden (Gen 3,20). Diese Erklärung der Namenwahl lässt erkennen, dass der Name nicht nur eine Bezeichnung der Namenträgerin ist, sondern ebenso auf eine existenzielle Implikation dieser Person verweist.

Offensichtlich wurden die Rufnamen der hebräischen Bibel nicht zufällig ausgewählt, sondern zumeist im Hinblick auf äußerliche und persönliche Umstände des Kindes oder dessen Familie. Der Name half dementsprechend nicht nur den Träger (zeitweise wird in dieser Arbeit das generische Maskulinum verwendet) zu identifizieren, sondern ihn selbst oder einen möglichen Lebensumstand seine Person betreffend zu beschreiben: „In this sense Hebrew names can be regarded as ‘transparent’; they seem to ‘mean something’“ (Barr 1974: 24). Anders als in heutiger Zeit, besaß der Rufname in Antike und Spätantike meist eine tiefe und oftmals symbolische Bedeutung. Somit war der Personennamen mehr als nur eine abstrakte Bezeichnung und Rufname. Er wurde durch seinen Inhalt zu einem individuellen Charakteristikum, das entweder die Persönlichkeit selbst oder deren Lebensumstände beschrieb. Er widerspiegelt zudem auch die Wünsche der Namensgeber, die Bewunderung gegenüber Pflanzen und Tieren oder in vielen Fällen auch den Bezug zur Gottheit (vgl. Jüdisches Lexikon 1930: 384).

Das Forschungsinteresse dieser Arbeit gilt den onomastischen Besonderheiten einer bestimmten Namensgruppe. Im Fokus stehen die biblisch hebräischen und rabbinischen Frauennamen. Die wissenschaftliche Erforschung dieses Themenkomplexes weist eine große Relevanz auf, da diese Frauennamen in der Vergangenheit nicht ausreichend verglichen, analysiert und diskutiert wurden. So nimmt sich diese Ausarbeitung zum Ziel, eine systematische und umfassende Analyse der philologischen, theologischen, säkularen und sozioonomastischen Aspekte der israelitischen Frauennamen zu erarbeiten und vorzustellen. Dadurch entsteht erstmalig ein Katalog mit allen hebräischen Frauennamen der biblischen und rabbinischen Literatur der Spätantike, der nicht nur die Namen sammelt und auflistet, sondern vor allem eine genaue Untersuchung ihrer Form und Funktion bietet.

Aufbau, Form und Inhalt dieser Frauennamen offenbaren tiefgehende Bedeutungen. Ein Name kann in diesem Kontext daher nicht einfach nur als *terminus technicus* und auch nicht

als *nomen est omen* verstanden werden, sondern „als eine komplizierte und uneindeutige Hinweisstruktur, ein Hinweis auf Verborgenes, ein Aufruf zur Auslegung, ähnlich wie bei einem Kunstwerk“ (Glanc 1999: 19). Gerade in der jüdischen Kultur hat der Akt der Namengebung eine zentrale Bedeutung. Wie auch in vielen anderen Kulturen definierten die *Nomina propria* (lat. Eigennamen) die Rolle, die das Kind in seiner Umwelt einnahm und konzipierten mit der Namensvergabe seine Identität“ (Mitterauer 2011: 45). Gerade wenn Namen zusammenhangslos, wie beispielsweise in den Chroniken vorkommen, sind weitgehende Interpretationen über persönliche Informationen der Namenträgerin nur schwer zu treffen. Allerdings sind gerade bei den wenigen vorhandenen Frauennamen im antiken Judentum die dazugehörigen Umstände häufig bekannt. Dadurch kann nicht selten auf die Geburts- und Lebensumstände geschlossen und die Namenbedeutung präziser gefasst werden. So lässt sich der volksetymologische Sinngehalt des Namens häufig durch den Kontext begründen. Ist die Namengebung Teil der biblischen Handlung, wie im Fall der Eva, wird eine Deutung des Namens angegeben, sei sie real oder fiktional (vgl. Key 1964: 55 f.). Insgesamt ist festzustellen, dass die Praxis der expliziten Namendeutung in der Bibel zu Beginn der Geschichte Israels stattfand und bis zur Zeit des Exils andauerte (vgl. ebd. 56). Aufgrund fehlender Auslegungen werden die hebräischen Namen in der Literatur mitunter anhand vergleichender Studien hinsichtlich ihrer Etymologie, Grammatik, Prosopographie, Religion und dem in der Bibel häufig auftretenden Wortspiel untersucht (vgl. Hess 1998: 169).

Wird die Onomastik einer Volksgruppe untersucht, so ist es von essentieller Bedeutung, sowohl die männlichen Namen als auch die Frauennamen zu analysieren, da hier wichtige Implikationen deutlich werden:

„In den meisten Kulturen wird der Geschlechtsunterschied im Namen erkennbar gemacht. Frauen- und Männernamen sind prinzipiell unterschiedlich konzipiert. In diese Konzepte können wesentliche Elemente gesellschaftlicher Geschlechterrollenstereotype eingehen“ (Mitterauer 2011: 46).

Generell ist die wissenschaftliche Erforschung von Eigennamen ein höchst vielseitiges Forschungsgebiet, da sie umfangreiche Inhalte und Interpretationsmöglichkeiten enthält. Die femininen Rufnamen der hebräischen Bibel als auch die Frauennamen aus den rabbinischen Quellen, deren Gemeinsamkeit der religiöse Bezug ist, können als eine Quellengattung (vgl. ebd.) betrachtet werden. Denn „die Namenkunde ist eine primär sprachwissenschaftliche Disziplin, die als Namengeschichte wegen der historischen Tiefe der Überlieferung einen einzigartigen Quellenwert besitzt (vgl. Debus 2012: 3). Personennamen werden heute zunehmend als historisches Quellenmaterial verwendet. In der Geschichtswissenschaft

fungiert die „Namenkunde als eine Art ‚Hilfswissenschaft‘ der gesamthistorischen Forschung“ (Eichler 1996: 1665). Dieser Zugang der Untersuchung des onomastischen Materials ermöglicht es, soziologische Informationen aus Personennamen zu erfassen (vgl. Cohen 1976: 128), die häufig auf chronologische wie auch geographische Präferenzen in der Namengebung hinweisen. Denn die Namengebung als kultursoziologisches Phänomen unterliegt gesellschaftlichen Einflussfaktoren, die die Vergabe und Wahl der Namen beeinflussen und dazu führen, dass in einigen Perioden bestimmte Namen häufiger benutzt wurden als in anderen (vgl. Cohen 1976: 97).

„Der Objektbereich ‚Namen‘ erweist sich als nahezu grenzenlos“ (Eichler 1995, V), schlussfolgerte der Linguist Ernst Eichler in der Einleitung zu dem maßgeblich von ihm betreuten internationalen Handbuch zur Onomastik und gerade diese Besonderheit der Onomastik führt dazu, dass es sich bei der vorliegenden **„Untersuchung zu den hebräischen Frauennamen der biblischen und rabbinischen Literatur“** um eine interdisziplinäre Arbeit handelt. Denn die „Namenforschung ist seit jeher eine Wissenschaft an der Schnittstelle verschiedener Disziplinen“ (Windberger-Heidenkummer/Ziegler 2011: 13). Daher liegen dieser Untersuchung primär semantische, morphologische und sozioonomastische Teilaspekte zugrunde, um die Thematik der Namenforschung in ihrer Ganzheit zu erfassen.

## **1.1. Problemstellung**

Unter den zahlreichen Personennamen der hebräischen Bibel und der rabbinischen Literatur existieren im Verhältnis zu den Männernamen nur relativ wenige Frauennamen. Diese wurden in der Vergangenheit unzureichend erforscht. Die intensive Betrachtung auf das Namenmaterial offenbart jedoch interessante Erkenntnisse in morphologischer und semantischer sowie in theologischer und sozialer Hinsicht. Denn das Wissen über den grammatikalischen Aufbau, die unterschiedlichen profanen und theophoren Bedeutungen, vermeintliche Namenklassen und deren religiösen und soziokulturellen Implikationen sind für das weiterführende Verständnis über die jüdische Frau in der Bibel und in der Spätantike unerlässlich. Durch den Einfluss der Umwelt, der eigenen Weltanschauung sowie der existierenden Sitten und Gebräuche wurden Eigennamen seit jeher geprägt und vergeben.

Da wenig wissenschaftliche Literatur zu diesem speziellen biblischen und rabbinischen Namenbestand existiert, ist die Quellenlage begrenzt, zumal viele der Frauennamen nicht in Wörterbüchern oder Konkordanzen aufgeführt sind. Ein weiteres Problem ist die Erfassung der etymologischen Bedeutung einiger Personennamen. Mehrdeutige Namen aufgrund

unterschiedlicher Herleitungen verdeutlichen die Ambivalenz einiger Rufnamen. Diese Vielzahl an Bedeutungsmöglichkeiten, wie etwa bei dem biblischen und rabbinischen Frauennamen מִרְיָם, Miriam, stellt eine Herausforderung dar.

## **1.2. Zielsetzung**

Ziel dieser Dissertation ist es, anhand der Untersuchung des erhobenen Datenkorpus in einem ersten Teil einen Katalog und im zweiten Teil der Arbeit die interdisziplinäre Analyse dieses Namenkatalogs vorzustellen. Damit liegt dieser Untersuchung die systematische Erfassung und Erforschung aller Frauennamen der hebräischen Bibel und der rabbinischen Literatur zugrunde. Die Untersuchung der biblischen und rabbinischen Frauennamen ermöglicht „vielfältige Auswertungsmöglichkeiten“ (Mitterauer 2011: 45). So lassen sich aufgrund der femininen Personennamen nicht nur die Grammatik und Semantik der Nomenklatur feststellen, sondern auch mögliche „gesellschaftliche Gegebenheiten und Zusammenhänge“ (vgl. ebd.). Durch eine umfangreiche Untersuchung kann die Namenvergabe für biblisch-rabbinischen Frauen ganzheitlich betrachtet werden. Mit diesem Fokus möchte die Arbeit einen Beitrag zur hebräischen Onomastik leisten und die beiden folgenden zentralen Fragestellungen beantworten:

1. Welche israelitischen Frauennamen existieren in der hebräischen Bibel und in der rabbinischen Literatur?
2. Welche Rückschlüsse können durch die Auseinandersetzung mit den hebräischen Frauennamen im Hinblick auf ihre philologischen, etymologischen, semantischen und sozioonomastischen Zusammenhänge gezogen werden?

## **1.3. Methodik**

Primäre Quellen dieser Untersuchung bilden die hebräische Bibel sowie alle rabbinischen Schriften der römisch-hellenistischen Periode und der Spätantike. Die rabbinische Literatur besteht aus der tannaitischen Literatur (Mishna, Tosefta, Mekhilta, Sifra und Sifre) und aus den amoritischen Werken (Babylonischer Talmud, Jerusalemer Talmud und späterer Midrashim, vgl. LjNLA I, 51).

Aus diesen Quellen wurden alle israelitischen bzw. jüdischen Frauennamen entnommen. Personennamen von nichtisraelitischen Charakteren werden in der Regel nicht berücksichtigt, wohl aber die fremden *Propria* einiger Israelitinnen bzw. Jüdinnen, die aufgrund von Konversion zum Judentum übergetreten sind. Da Namen in der hebräischen

Bibel und in der rabbinischen Literatur sich in ihrer Form nicht von Appellativa unterscheiden, ist besonders auf den Kontext zu achten (vgl. Zadok 1988: 3). Da auch Männernamen und Frauennamen nicht immer in ihrer Form differenziert sind, ist bereits die Erfassung des Bestandes der femininen Nomenklatur herausfordernd.

Feminine Rufnamen aus Inschriften, Ossuarien und anderen Dokumenten jener Zeit werden hier nicht analysiert. Lediglich in einem Exkurs wird zu den Frauennamen von Elephantine Bezug genommen, weil sich dort eine jüdische Garnison befand mit nennenswerter schriftlicher Überlieferung, um Parallelen oder Differenzen in der Namengebung zu unterstreichen. Eine komparative Betrachtung auf extra-biblische und rabbinische Quellen wäre ideal, um die Frauennamen besser vergleichen und analysieren zu können. Allerdings wird dieser Bezug zu den antiken semitischen Onomastika, wie etwa Akkadisch, Aramäisch und Ugaritisch, nur selten vollzogen. Weiterführende Studien sollten diesen Aspekt intensiver behandeln. Somit besteht die Primärliteratur zunächst aus rein literarisch-schriftlichen Quellen. Die Sekundärliteratur setzt sich vor allem aus den wissenschaftlichen Werken von Johann Jakob Stamm, Martin Noth, Tal Ilan und Ran Zadok zusammen. Dadurch stützt sich die vorliegende Untersuchung auf verschiedene Arbeiten aus den letzten acht Jahrzehnten, die im Unterkapitel „Forschungsstand“ (Kap. 1.5.) vorgestellt werden.

Es stellt sich die Frage, auf welcher Forschungsmethodik die Darstellung basiert. In der Namenforschung, die das Methodeninventar der strukturellen Semantik nutzt und die Bedeutungen der Namen mithilfe semantischer Analysen untersucht (vgl. Schippan 2002: 64), werden üblicherweise Personennamen in diverse Kategorien, wie etwa Rufname, Patronymika/Matronymika, Stand, Herkunft und Namensbedeutung eingeteilt. Hier setzt diese vorliegende Arbeit an und orientiert sich an der Forschungsmethodik der Werke von Stamm, Noth, Zadok und Ilan. In ihrem magnum opus „Lexicon of Jewish names in late antiquity“ führt Ilan alle jüdischen Namen der Spätantike lexikalisch auf. Diese Epoche begrenzt sie auf den Zeitraum 330 v. Z. bis 650 n. Z. Damit ist das Lexikon ein umfassendes und einzigartiges Nachschlagewerk und ein bedeutender Beitrag für die Wissenschaft. Es mag an der Größe des Datenbestandes liegen, dass sich kritische philologische Analysen der behandelten Namen unter Einbezug diverser Konkordanzen und Lexika bislang nicht realisieren ließen. Daher nutzt die vorliegende Untersuchung die bereits herausgearbeiteten Datenerhebungen bezüglich rabbinischer Frauennamen in diesem vierbändigen Lexikon, um die Namen ausführlich zu untersuchen und ganzheitlich zu erklären. Ilan erklärt jeden Namen in der Reihenfolge: Name, Transliteration & Orthographie, Beschreibung & Identifikation des

Namenträgers, Fund (bzgl. archäologische Artefakte), Quelle, Sonderfall (Spitznamen, Fiktive Namen etc.) und letztlich eine Datierung besagter Person.

An dieser Methode setzt die vorliegende Untersuchung an, entwickelt sie aber weiter, wie in folgender Übersicht dargestellt. Demnach wird jeder einzelne Frauename nach diesem Muster analysiert, wobei – außer im Diskussionsteil – vorwiegend Abkürzungen Verwendung finden (vgl. Abkürzungsverzeichnis):

Nomen proprium, **Bedeutung/Übersetzung**, Grammatik. [Variante (bei rabbinischen Namen)], Kategorie, *Quelle*, Biographische Information, (Datierung nur bei rabbinischen Namen).

Diskussionsteil.

Dem hebräischen Nomen proprium folgt eine entsprechende deutsche Übersetzung. Die eheste Bedeutung ist im Schriftschnitt fett markiert, während weitere Übersetzungsmöglichkeiten in Anführungszeichen stehen. Diese graphische Unterscheidung ist wichtig, denn bei einigen Frauennamen existieren unterschiedliche Übersetzungsmöglichkeiten. Mit der fett markierten Übersetzung wird jedoch deutlich, welches Verständnis diese Untersuchung vertritt. Alle weiteren Bedeutungsvorschläge werden dargestellt, um die Komplexität der etymologischen Herleitung zu demonstrieren und die Ergebnisse von anderen Wissenschaftler aufzuweisen. Auf die Übersetzungsmöglichkeiten folgen grammatikalische Erläuterungen. Bei rabbinischen Namen existieren in einigen Fällen Schreibvarianten, die in dieser Untersuchung in eckigen Klammern angegeben sind. Die Kategorie gibt an, welcher Obergruppe der Name zuzuordnen ist (theophorer Name, Tiername, abstraktes Nomen etc.), daraufhin wird die Quellenangabe kursiv markiert. In der Regel folgt die Quellenangabe der Kategorie des Namens. Tragen aber mehrere Frauen den gleichen Namen, wird die Quelle der in der Reihenfolge angegebenen Person nachgestellt. Bei der kurzen biographischen Information der Namenträgerin wird in Klammern bei den rabbinischen Frauen auch eine Datierung angegeben, die dem jüdischen Namenlexikon von Ilan entnommen wurde. Im Diskussionsteil schließlich werden bei Bedarf unterschiedliche Auffassungen und Erklärungsversuche bezüglich des Namens vorgestellt.

Es wird deutlich, dass bei dieser vorliegenden Arbeit intensiver als bei Ilan auf die linguistische Struktur des Personennamens geachtet wurde. Zudem werden erstmalig die rabbinischen Frauennamen Kategorien zugeordnet, die sie in theophore oder profane Propria einteilen. Der Diskussionsteil gibt zudem Raum für unterschiedliche Auffassungen und

Interpretationsmöglichkeiten und zeigt auf diese Weise die Bandbreite der Deutungsversuche auf. Diese vergleichende Darstellung der unterschiedlichen philologischen Ansätze erfolgt erstmalig und macht die Komplexität der Namendeutung ersichtlich.

Der methodische Ansatz dieser Untersuchung variiert von der bisherigen Literatur darin, dass stärker auf die semantische Information und Grammatik eingegangen wird und die biblischen den rabbinischen Frauennamen zudem gegenübergestellt werden. Ferner wird jeder einzelne Name inhaltlich einer Kategorie (Flora und Ertrag, Fauna, Gentilizium etc.) zugeordnet; dies stellt das Namenlexikon von Ilan nicht bereit. Die biblischen und rabbinischen Anthroponyme werden vollständig, sofern möglich, in die Kategorien der theophoren und profanen Namen unterteilt. Vorwegnehmend kann gesagt werden, dass die Anzahl der profanen Namen auf dem ersten Blick bei femininen Rufnamen insgesamt hoch ist. Da scheinbar wenige Frauennamen göttliche Elemente enthalten, ist die Frage gerechtfertigt, ob diese Auffälligkeit Implikationen hinsichtlich der religiösen Stellung der Frau beinhaltet. Denn im Gegensatz zu den Frauen tragen zahlreiche in der Bibel benannte Männer und in der rabbinischen Literatur theophore Namen, wie beispielsweise die bekannten Figuren Josua, Jonathan und Elia. Ob hier eine Verbindung zu einem „männlichen Charakter der Jahwereligion“ vorliegt, betrachtet Noth allerdings kritisch. Mit Noth könnten allein aufgrund der Namengebung keine genauen Aussagen über die religiöse Stellung der Frau getroffen werden (vgl. Noth 1928, 61), da die meisten Frauennamen in der Bibel der älteren Periode angehören und in dieser Zeit die Menschen überwiegend profane Namen getragen hätten. Die meisten biblischen Personennamen jedoch werden generell in postexilischer Zeit verzeichnet. Darunter sind allerdings größtenteils Männernamen vertreten, die zudem häufig theophor sind. Gleichzeitig werden in dieser Periode nur wenige Frauennamen erwähnt (vgl. ebd.). Diese Gegebenheiten nimmt Noth zum Anlass für sein Verständnis, das onomastische Material der Bibel biete keine Aussagen bezüglich des Charakters der Religion. Dieser Ansatz wird im sozioonomastischen Kapitel 4, Teil II näher diskutiert, wenn eine Einführung über die Stellung der jüdischen Frau in der Bibel und in der rabbinischen Literatur gegeben wird.

Anhand von Tabellen werden die biblischen und rabbinischen Frauennamen in Kapitel 2, Teil I, übersichtlich aufgeführt, bevor diese einzeln untersucht und diskutiert werden. Die tabellarische Auflistung gibt einen vollständigen Überblick auf das vorhandene Namenmaterial. Dabei wird mit einem x vermerkt, ob Stamm, Noth, Zadok und Ilan diese Namen in ihren Studien auflisten oder nicht. Zwei weitere Tabellen zeigen im Vorfeld eine Gliederung der Frauennamen in theophore und profane Namen mit ihren jeweiligen

Unterthemen an. Diese Aufstellungen sind erstmalig angefertigt worden und basieren auf den Ergebnissen der vorgenommenen Namenanalyse dieser Untersuchung.

Insgesamt ist darauf zu achten, dass es sich bei den untersuchten Frauennamen um eine spezielle Zielgruppe handelt, die von einem religiösen Umfeld geprägt wurde. Dieser fromme Kontext nahm gewiss Einfluss auf die Vornamenvergabe, die traditionellerweise gruppenspezifischen Gewohnheiten unterlag (vgl. Dahmen/Kramer 2004: 177). Somit ist zu berücksichtigen, dass die Forschungsergebnisse bezüglich des vorliegenden Namenmaterials nicht repräsentativ für die damalige Gesellschaft sind, sondern immer in der jeweiligen Kontextgebundenheit gesehen werden müssen.

#### **1.4. Terminologie**

Für die lexikalische Auflistung wurden alle biblischen und rabbinischen Namen von Frauen mit jüdischer Identität recherchiert. Diese *Nomina propria* werden in der Untersuchung auch als Anthroponyme, Personennamen, Eigennamen oder Rufnamen bezeichnet. Diese Termini können synonymisch verwendet werden, da die *Personennamen* generell als *Anthroponyme* klassifiziert werden. Diese bilden dann die größte Gruppe der *Eigennamen*, zu denen Ruf- und Vornamen, Familiennamen, Sippennamen, Stammesnamen etc. gehören (vgl. Reber 2014: 35). Da Familiennamen nicht existierten, werden die Personennamen nicht Vornamen genannt, sondern dementsprechend *Rufnamen*. Generell wird der Terminus *Name* im Sinne von Eigenname verwendet (vgl. Brendler 2004: 36). Mit dem Terminus *Onomastik* wird gelegentlich der griechische Ausdruck für Namenforschung in der Arbeit gebraucht.

Nur die explizit erwähnten femininen *Nomina propria* der Bibel und der rabbinischen Literatur werden in der Arbeit untersucht, obwohl weitere Frauen existierten und erwähnt wurden, deren Namen jedoch anonym bleiben. Diese besagten Frauen können daher nicht im Lexikon aufgeführt werden.

In unterschiedlichen Quellen der deutschen Sprache wird von der *Namengebung* bzw. Namensgebung und *Namenforschung* bzw. Namensforschung geredet. Diese Untersuchung will eine einheitliche Terminologie nutzen und verzichtet auf das Fügen -s bei den Begriffen Namenforschung und Namengebung, es sei denn es handelt sich um ein Zitat. Da das Wort *Namen* in diesen Termini als Genetiv Singular verwendet wird (vgl. Hansack 2004: 52), ist diese Auffassung zwar verständlich. Die Entscheidung aber für die Verwendung ohne Fugens orientiert sich an der gängigen Terminologie der Deutschen Gesellschaft für Namenkunde (GfN) e. V.

## 1.5. Forschungsstand

Leopold Zunz, Pionier der jüdischen Namenforschung, veröffentlichte 1837 erstmals sein grundlegendes Werk „Namen der Juden“. Dieses Opus teilt die Personennamen nach ihren chronologischen Perioden ein: griechisch, römisch, mittelalterlich und modern (vgl. Beider 2001, XXV). Eberhard Nestles Werk über die „israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung“ folgte 1876, welches die in den Eigennamen vorkommenden Gottesbegriffe analysiert. Buchanan Grays „Studies in Hebrew proper names“ behandelt zwei Jahrzehnte später 1896 in einer detaillierten Untersuchung die am häufigsten auftretenden Kategorien der hebräischen Namengebung. Dazu gehört die Erforschung der theophoren Elemente, der Verwandtschaftswörter und Tiernamen sowie ihre Zuordnung in die jeweiligen zeitlichen Epochen. Anfang des 20. Jahrhunderts erschienen die Publikationen „Zur jüdischen Namenkunde“ (1901) von Max Grunwald und die „Beiträge zur semitischen Sprachforschung“ (1904) von Theodor Nöldeke. Ausführlich jedoch erforscht erst Martin Noth in seinem Standardwerk zu den „israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung“ (1928) die israelitische Nomenklatur. Noth erklärt im Kontext der verwandten semitischen Nomenklaturen die grammatikalische und philologische Struktur der Namen und klassifiziert systematisch die theophoren und profanen Elemente. Allerdings analysiert er die Namen allgemein, ohne spezifischer auf die Männer- oder Frauennamen einzugehen. Johann Jakob Stamm publizierte 1967 den Aufsatz „Hebräische Frauennamen“, der sich erstmalig nur auf die biblischen Frauennamen konzentriert. 1980 erscheinen Stamms „Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde“, die einige Personennamen Israels und der benachbarten Völker untersuchen. Von maßgeblicher Bedeutung ist Ran Zadoks Werk „The Pre-Hellenistic Israelite anthroponomy and prosopography“ (1988), das im ersten Teil des Buches die hebräischen Namen im Hinblick auf deren Grammatik detailliert analysiert. Der zweite Teil beschäftigt sich mit der israelitischen Prosopographie, welche die geographischen, epochalen und genealogischen Informationen der Israeliten systematisch wiedergibt. Zadok konzentriert sich auf die linguistische Struktur der Anthroponyme, während extra-biblisches onomastisches Material immer einbezogen wird, um komparative Ergebnisse zu erzielen (vgl. Zadok 1988: 1 f.). Die neueren Monographien ab 1990, die sich vor allem auf religiöse Elemente konzentrieren, sind Jeaneane Fowlers „Theophoric personal names in ancient Hebrew: a comparative study“, „Theophoric names in the Old Testament and their theological significance“ von David R. Hunsberger und „Israelite theophoric personal names in the Bible and their implications for religious history“ von Dana M. Pike. Das vierbändige Werk von Tal Ilan „Lexicon of Jewish

Names in Late Antiquity“ (erschienen zwischen 2002 und 2012) stellt ein Namenverzeichnis aller Juden aus Palästina, sowohl aus literarischen als auch aus historischen Quellen (Dokumente, Epigraphen, Inschriften etc.), dar. Hier werden sowohl Männer- als auch Frauennamen lexikalisch aufgeführt und den historischen Personen zugeordnet.

Die aufgelisteten Publikationen haben das Anliegen, die Namen der Juden zu erfassen und zu beschreiben. Allerdings gibt es nur wenige und unzureichende Untersuchungen in der bisherigen Literatur, die die Besonderheit der israelitischen Frauennamen in ihren philologischen, theologischen und soziologischen Zusammenhängen berücksichtigen. Abgesehen von Stamms Aufsatz „Hebräische Frauennamen“ (1967) und Max Löhrs Schrift zur „Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion und Jahwe-Kult“ (1908), wobei letzteres lediglich eine Auflistung der Frauennamen enthält, erschien keine wissenschaftliche Veröffentlichung, geschweige denn eine eigenständige Monographie, die sich ausschließlich mit der Bedeutung der hebräischen Frauennamen auseinandersetzt. Den bestehenden Mangel will die Dissertation beheben und eine ausführliche philologische Ausarbeitung für jeden biblisch-hebräischen und rabbinischen Frauennamen bieten. Die Auseinandersetzung mit hebräischen Frauennamen ist daher wissenschaftlich gerechtfertigt, gibt sie doch Aufschluss über komplexe philologische, etymologische und semantische Zusammenhänge.

## **1.6. Gliederung**

Um die Komplexität der jüdischen Frauennamen aus der Bibel und Spätantike herauszuarbeiten, ist die vorliegende Arbeit in zwei große Teile mit mehreren Unterpunkten differenziert gegliedert. Die Arbeit umfasst inhaltlich im ersten Teil einen tabellarischen Überblick des Namenkatalogs und dessen lexikalische Untersuchung, während der zweite Teil die interdisziplinären Ergebnisse präsentiert.

Im ersten Teil wird zunächst eine tabellarische Auflistung aller biblischen und rabbinischen Eigennamen dargestellt, um einen Überblick auf das zu untersuchende Material zu geben. Zunächst werden die biblischen Frauennamen präsentiert. Mit einem x wird in der Tabelle ersichtlich, ob Zadok, Stamm und Noth diese Personennamen als feminin verstehen und in ihren Werken diskutieren. Wenn jedoch diese Autoren den Namen maskulin deuten, erhält der Name die Kürzung m., anstatt eines x. Dieser Tabelle folgt die Auflistung der rabbinischen Frauennamen. Da bis dato lediglich Ilan diese recherchiert hat, werden in der Tabelle nur Ilans Ergebnisse und die Resultate dieser Untersuchung mit einem x vergleichend abgebildet. Beispielsweise werden einige Anthroponyme, die Ilan als feminine Rufnamen

deutet, in dieser Ausarbeitung anders verstanden. Diese unterschiedlichen Deutungen werden in der Tabelle anhand ungleicher Verteilung der x auf dem ersten Blick deutlich.

Kapitel 3 in Teil I, die lexikalische Untersuchung, bildet das Kernstück dieser Arbeit: den Katalog der biblischen und rabbinischen Frauennamen. Dazu wird jeder Name nach einem gleichen Muster untersucht. Dem Eintrag folgt die philologische Erklärung, die den Namen auf seinen grammatikalischen Aufbau und etymologischen Ursprung hin untersucht. Das Anliegen der diachronen Onomastik, die die Ableitung der Namen historisch-etymologisch – zumeist aus Appellativen – erklärt (vgl. Presch 2002: 1) lässt sich wie folgt charakterisieren:

„Man muss die Etymologie dort an- und begreifen, wo sie bei der Benennung steht. Das geschieht mit einer ‚der Grundform des Namens zugeschriebenen Bedeutung‘, argumentiert Brendler [...] womit die ursprüngliche Prädikation, die als solche (hinreichend) bedeutungsäquivalent anzugeben ist, gemeint ist“ (Windberger-Heidenkummer 2011: 42).

Anhand dieses Zugangs wird deutlich, welche Wurzel der Name hat, aus welcher Sprachfamilie er stammt und wie er philologisch aufgebaut ist. Nachfolgend wird die Übersetzung fett markiert, die für die Untersuchung am sinnvollsten erscheint. Liegt Mehrdeutigkeit vor, werden die unterschiedlichen Bedeutungsmöglichkeiten angegeben, die zugleich die Ambivalenz des Rufnamens veranschaulichen.

Dem sprachlichen Teil folgt die Quellenangabe, die konkrete Angaben zur Herkunft des Namens gibt. Damit einhergehend folgt bestenfalls eine genaue Datierung, um den Personennamen auch zeitlich einordnen zu können. Quellenangaben und Datierung der rabbinischen Frauennamen wurden von Ilan übernommen. Eine Datierung der biblischen Frauen bleibt aus, da hierzu repräsentative Studien fehlen. Da die Frauennamen meist profane Wortnamen darstellen, die bestimmte Themen repräsentieren, ist es möglich, sie in Kategorien einzuteilen. Allerdings können sich einige Namen bei unterschiedlichen Übersetzungsmöglichkeiten auch in ihrer jeweiligen Kategorie überschneiden. Schreibvarianten eines Rufnamens werden selten als eigenes Lemma aufgeführt, vielmehr in eckigen Klammern präsentiert. Zusätzlich erhält jeder Frauename biographische Informationen der Bezeichneten, wenn welche in der dazu gehörigen Quelle angegeben wird. Wird ein Rufname von mehreren Frauen getragen, werden im biographischen Teil der jeweiligen Entität die Namenträgerinnen aufgezählt und die dazu gehörige Quellenangabe vermerkt.

Schlussendlich werden die Deutungen und Auslegungen der vorhandenen Literatur bezüglich des Rufnamens diskutiert, da unterschiedliche Übersetzungsmöglichkeiten der

hebräischen Eigennamen differente Ansätze ermöglichen bzw. verursachen. Dies wird im Rahmen der Untersuchung explizit, wenn es beispielsweise um die Klassifikationen der israelitischen Frauennamen im Hinblick auf ihre theophore oder profane Natur geht. Diese Differenzen werden bei dem jeweiligen Namen aufgezeigt und kommentiert.

Schließlich folgt der 2. Teil mit den Ergebnissen der Untersuchung, die sich aus der Erforschung der hebräischen Nomenklatur ergeben. Da die Resultate vielfältig sind, werden unterschiedliche Aspekte ausführlich vorgestellt. Zuerst steht eine grammatikalische Ausarbeitung in Kap.1 an. Bei der Auseinandersetzung mit dem Aufbau und der Struktur der israelitischen Anthroponyme wird deutlich, dass unterschiedliche Namentypen existieren. Wie wurden die Namen gebildet? Welche Suffixe markieren und charakterisieren die Frauennamen? Worin besteht der Unterschied zwischen Wort- und Satznamen? Existieren womöglich Kurznamen bzw. Hypokoristika, die eine Herleitung des originalen Namens herausfordern? All diese Fragen werden mit Hinblick auf Aufbau und Wortstellung beantwortet.

Der religiöse Aspekt in Kap.2.1 befasst sich mit der Gruppe der theophoren Rufnamen. Dabei steht vor allem die Bildung dieser Namensgruppe im Vordergrund. Personennamen sind theophor, wenn sie sich auf eine Gottheit beziehen. Doch welche Theonyme werden im religiösen Kontext der Bibel und des Rabbinertums bei der Vergabe der Frauennamen gebraucht? Obgleich wesentlich mehr göttliche Namen in der semitischen Onomastik existieren, wie אדון oder שדי (vgl. Fowler 1988: 53), und ebenso weitere theophor verwendete Verwandtschaftsnamen, wie בן und הַם, sollen in dieser Ausarbeitung die Elemente אֵל, יְהוָה, אִם und אֵב erläutert werden, da diese hauptsächlich bei den israelitischen Frauennamen Verbreitung finden. Allerdings wird auch kurz auf die theophoren Elemente בעל und מֶלֶךְ eingegangen, da möglicherweise zwei Frauennamen diese beinhalten. Die theophoren Elemente werden vorgestellt und Unterschiede erklärt. Dadurch wird deutlich, dass nicht nur bekannte Gottesnamen in den Namen enthalten sind, sondern auch theophor verwendete Verwandtschaftswörter eine wichtige Rolle spielen. Ein kleiner Exkurs auf Frauennamen in der ägyptischen Militärkolonie Elephantine zeigt ihre onomastischen Besonderheiten im Hinblick auf theophore Namen auf. Ein nennenswerter jüdischer Bevölkerungsanteil lebte in der Militärbasis in Elephantine und die auffällige Anzahl der theophoren Frauennamen ist interessant für diese Untersuchung.

Kap.2.2, in Teil II, untersucht die profanen Rufnamen. Diese Namen werden nach ihrer Namenart oder Objektklasse klassifiziert (vgl. Brendler 2004: 36). Unter den Frauennamen existieren viele Namenarten, die analog zu den thematischen Zuordnungen von J. J. Stamm

und einigen von M. Noth in dieser Untersuchung zu einem eigenen Typologisierungsmuster zusammengestellt wurden. Die Hyperonyme lauten „Natur, Identität und Sonstiges/Besonderheiten“, die in jeweilige Hyponyme unterteilt sind:

<b>Natur:</b>	Flora und Ertrag, Fauna, Rohstoffe, Schmuckbezeichnung
<b>Identität:</b>	Herkunft, Toponyme, Zeit der Geburt, Kosenamen, soziale Position, mentale und physische Eigenschaften und Krankheit
<b>Sonstiges/ Besonderheiten:</b>	abstrakte Nomina, etymologisch unsichere Namen, fremde Namen, keine Frauennamen, fiktive Frauennamen, Doppelnamen

Im Kapitel der profanen Namen werden die Kategorien, die bereits in der Auflistung in Tabelle 5 zu erkennen waren, detailliert definiert und analysiert. Was bedeuten die Tiernamen und wie sind die Namen zu verstehen, die Körpereigenschaften oder Charaktereigenschaften der Namenträgerin beschreiben? Zusätzlich gibt es Namen, die eine soziale Position oder eine Herkunft bezeichnen. Aber auch die etymologisch unklaren Namen oder die große Gruppe der abstrakten Namen sollen unter dem Kapitel „Sonstige Namen“ erläutert werden. Obwohl die vorliegende Untersuchung jeden Namen bestimmen möchte, existieren gleichwohl einige feminine Rufnamen, deren Etymologie noch immer nicht sicher erklärt werden können. Dies kann sowohl an der fremden Herkunft des Namens liegen, als auch an einer falschen Transkription eines Namens: „Scribes were very free in their transliterations and many transliteration variations are noted“ (LJNLA I, 16). Dennoch finden sich in den Analysen des Namenkatalogs mehrere Ansätze, um die Nomina propria – so gut es geht – zu identifizieren.

Kapitel 3, Teil II befasst sich mit den Besonderheiten einiger Namen. Die Motivationen und Hintergründe dieser Phänomene werden näher erklärt und beleuchtet. Ebenso wird das Spezifikum der geschlechtlich modifizierenden Namen beleuchtet. Ein Thema in der hebräischen Onomastik, zu dem Studien fehlen. Zu der Gruppe der Besonderheiten fallen beispielweise geschlechtsneutrale Namen, Namenänderungen, Doppelnamen und symbolische Namen. Es wird außerdem deutlich, dass nicht immer sicher bestimmt werden kann, ob ein Frauenname oder ein Männername vorliegt.

In dem vorletzten Kap. 4, Teil II, geht es um den sozioonomastischen Aspekt, einem Anliegen der synchronischen Onomastik. Diese fragt nach der Stellung der „Namen im Sprachsystem und nach ihrem Gebrauch unter Einschluß textlinguistischer, soziologischer und psychologischer Fragen“ (Presch 2002: 1). Hier wird ein Überblick über Sitten und

Gebräuche bei der Namengebung in biblischer und rabbinischer Zeit gegeben. Dieser Aspekt dient dazu, die kulturellen Besonderheiten vorzustellen und wichtige Termini, wie Papyponymie und Matronymie, anhand von Beispielen zu erklären. Dadurch wird der Einfluss des Zeitgeistes auf die Nomenklatur deutlich und gewisse Trends ersichtlich. Dementsprechend werden Motivierungen der Namengeber deutlich, die in biblischer und rabbinischer Zeit unterschiedlich aussahen. Modeerscheinungen und Neuprägungen in der Namengebung werden offenbart und die Frage gestellt: Wie verhält es sich mit den nichtisraelitischen Namen, den Namen aus fremden Kulturkreisen? Waren sie beliebt und wurden sie in den religiösen Kreisen vergeben?

Ein weiterer Aspekt, der in der Wissenschaft bislang kaum Beachtung gefunden hat, ist die Implikationen der Nomenklatur auf die Position der Frau im religiösen wie auch im sozialen Umfeld. Um dahingehende Schlussfolgerungen ziehen zu können, ist primär die Stellung der Frau im Judentum zu beleuchten. Zunächst wird die Stellung der israelitischen Frau im historisch-sozialen Kontext, wie ihn die Bibel präsentiert, untersucht. Wie wurde die Frau in der alttestamentlichen Umwelt angesehen und behandelt, worin bestanden ihre Aufgaben. Welche Rechte standen ihr zu bzw. konnte sie in Anspruch nehmen? Anschließend wird der Status der Frau in der rabbinischen Welt diskutiert. Dazu gehören vor allem die Aussagen aus dem Talmud, die von den Rabbinern jener Zeit stark geprägt wurden. Interessant wird die Vorstellung grundlegender Unterschiede im sozialen, rechtlichen und religiösen Status der jüdischen Frau in den jeweiligen Epochen, sofern diese existieren.

Den Schluss der Dissertation bildet die Zusammenfassung in Kap.5, mit der die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung aufgezeigt werden. Dabei wird auch kritisch beurteilt, ob die Forschungsfragen nach Form, Inhalt und soziologischen Implikationen der jüdischen Frauennamen in Bibel und rabbinischen Quellen im Katalog beantwortet werden konnten und ausreichend im Ergebnisteil auf ihre Morphologie und Semantik hin diskutiert wurden. Wichtig ist auch die Reflektion, ob dem methodischen Vorgehen in der Praxis Grenzen aufgezeigt wurden. Letztlich beleuchtet ein Ausblick Möglichkeiten für weitere wissenschaftliche Untersuchungen bzw. weiterführende Fragestellungen.

## 2. Tabellarische Auflistung der zu untersuchenden Namen

### 2.1. Biblische Frauennamen

	Name	Zadok	Stamm	Noth
1	אָבִי	x	x	x
2	אָבִיגַיִל	x	x	x
3	אָבִיָּה	x	x	x
4	אָבִיטָל	x	x	x
5	אָבִיחִיל	m.	x	m.
6	אָבִיטָל	x	x	x
7	אָבִישַׁג	x	x	x
8	אָחִיָּה		x	
9	אָחִינֹעַם	x	x	x
10	אֵיזָבֵל		x	(x)
11	אֵלִישָׁבַע	x	x	x
12	אָסָתָר		x	x
13	אָפְרָת	x		x
14	בִּלְהָה	x	x	x
15	בַּעְרָא	x	x	x
16	בְּשֵׁמֶת	x	x	x
17	בַּת־שֵׁבַע	x	x	x
18	בַּתִּיה			
19	גָּמָר	x	x	x
20	דְּבִרָה	x	x	x
21	דִּינָה	x	x	x
22	דְּלִילָה	x	x	x
23	הָגָר		x	
24	הַדְּפָה	x	x	x
25	הוֹדְיָה	x		m.
26	הַמְּלָכָת	x		מְלָכָת
27	הַצִּלְפּוֹנִי	x	x	x
28	זְבוּדָה	x	x	זְבִידָה
29	זַלְפָּה	x	x	x

30	חגית	x	x	x
31	חגלה	x	x	x
32	חגש	x	x	m.
33	חושים	x		x
34	חלאה	x	x	x
35	חלדה	x	x	x
36	חמוטל	x	x	m.
37	חנה	x	x	x
38	חפצי-בה	x	x	x
39	טפת	x	x	x
40	ידידה	x	x	x
41	יהודית		x	x
42	יהועדן	x	x	x
43	יהושבע	x	x	x
44	יוכבד	x	x	x
45	יכליהו	x	x	m.
46	ימיה		x	x
47	יעל	x	x	x
48	ירושא	x	x	ירושא
49	יריעות	x	x	x
50	יזבי	x	x	
51	לא רחמה	x		x
52	לאה	x	x	x
53	מהיטבאל		x	m.
54	מחלה, מחלת	x x	x x	x
55	מיהו	x	x	x
56	מיכל	x	x	x
57	מלכה	x	x	x
58	מעכה	x	x	מעכת, מעכה
59	מרב	x	x	x
60	מרים	x	x	x
61	משלמת	x	x	x
62	נועדיה	x	x	x
63	נחשתא	x	x	x

64	נָעָה	x	x	x
65	נָעָמָה		x	
66	נָעָמִי	x	x	x
67	נָעֲרָה	x	x	x
68	נָעֻלָה	x	x	x
69	נָעֻדָה		x	
70	נָעֻזְבָה	x	x	x
71	נָעִיפָה			x
72	נָעֻטְרָה	x	x	x
73	נָעֻכְסָה	x	x	x
74	נָעֻפְרָה	x		m.
75	נָעֻרְפָה		x	x
76	נָעֻתְלִיָה	x	x	m.
77	נָפֻעָה	x	x	x
78	נָפְנָנָה	x	x	x
79	נָצְבִיָה	x	x	x
80	נָצְלָה		x	
81	נָצְפְרָה		x	
82	נָצְרוּיָה	x	x	x
83	נָצְרוּעָה	x	x	x
84	נָקְטוּרָה		x	
85	נָקְצָעָה		x	x
86	נָקֵן הַפּוּדָה		x	x
87	נָרְאוּמָה		x	
88	נָרְבָקָה	x	x	x
89	נָרוּת		x	x
90	נָרְחַב		x	
91	נָרְחַל	x	x	x
92	נָרְצָפָה	x	x	x
93	נָשָׂרָה	x	x	x
94	נָשָׂרַח	x	x	x
95	נָשָׂאָרָה	x	x	x
96	נָשׁוּעָה	x	x	x
97	נָשְׁלֵמִית	x	x	x

98	שלמית	x		
99	שְׁמֶעֶת	x	x	x
100	שְׁמֵרִית	x	x	x
101	שַׁעֲף	x		
102	שְׁפָרָה	x	x	x
103	תְּרַצָּה	x		x
104	תָּמָר	x	x	x

Tab. 1: Biblische Namen

## 2.2. Rabbinische Frauennamen

	Name	Ilan	Friesen
1	אָם	x	
2	אמתלאי		x
3	אייבו	x	
4	איכו	x	x
5	אימרתא	x	x
6	איפרא הורמיז	x	x
7	בילדה	x	
8	בלוריה	x	x
9	ברוריה	x	x
10	בתיה		x
11	גורייא	x	x
12	דבורה	x	x
13	דונג	x	x
14	הצללפוני		x
15	חבא	x	x
16	חוטרא	x	
17	חומה	x	x
18	הלני	x	x
19	חנה	x	x
20	חרותא	x	x
21	טביתא	x	x

22	טוי	x	x
23	יהודיניי	x	x
24	יהודית	x	x
25	יוחנה	x	x
26	ילתא	x	x
27	כרכמית	x	x
28	לכלוכית	x	x
29	מיכל	x	x
30	מטרונה	x	x
31	מעורת	x	x
32	מְרָם	x	x
33	מרתא	x	x
34	מרתבני	x	x
35	מתון	x	x
36	נהוראי	x	x
37	נְעֻמָּה		x
38	נפאתה	x	x
39	נצבת		x
40	נשיין		x
41	עֲגֵלָה		x
42	עורבתי		x
43	פצי	x	x
44	צפנת	x	x
45	ציפור	x	x
46	צִלְפוֹנִי		x
47	קמחית	x	x
48	רחל	x	x
49	אימא שלום	x	x
50	שילת	x	x
51	שלמציון	x	x
52	שָׁרָח		x
53	תמטיניס	x	
54	תמר	x	X

Tab. 2: Rabbinische Namen

### 3. Lexikalische Untersuchung

#### 3.1. Biblische Frauennamen

**אָבִי Mein Vater.** אָבִי ist eine Kurzform des theophoren Nominalsatznamens אָבִי־יְהוָה. [Hypokoristikum zu → אָבִי־יְהוָה (vgl. Gesenius 2013: 5; vgl. PIAP 154)]. 2 Kön 18,2. Die Mutter des Königs Hiskia und Tochter des Secharja ist unter den beiden Namen → אָבִי־יְהוָה und אָבִי bekannt.

Noth behauptet die Verwendung von אב zur Personennamenbildung ist typisch nordsemitischen Ursprungs (vgl. IPN 66). אב gelte seiner Meinung nach als ein theophores Element, womit generell eine Gottheit benannt wurde. Stamm versteht den Namen אָבִי aus 2 Chr 2,12 dagegen nicht als „mein Vater“, sondern als Titel, der so viel wie „Meister“ oder „vertrauter Ratgeber“ ausdrücke (vgl. Stamm 1980: 76 f.).

**אָבִי־גִיל (Mein) Vater ist (Quelle von) Jubel, Vater der Freude, Vater hat sich gefreut** < אָב + גִיל (HALAT I, 4; Nöldeke 1904: 43). גִיל bedeutet „Jubel“ (PIAP 48). [אָבִי־גִיל älteste Schreibform (Gesenius 2013: 5), אָבִי־גִיל (1 Sam 25,18 K, P.), אָבִי־גִיל (1 Sam 25,18), אָבִי־גִיל (2 Sam 17,25. 3,3 K, P.), אָבִי־גִיל (1 Sam 25,32)]. K: theophorer Nominalsatzname (vgl. PIAP 45).

1.: Frau des Nabal und nach dessen Tod König Davids Frau. 1 Sam 25,3-42. 27,3. 30,5. 2 Sam 2,2. 3,2. 1 Chr 3,1.

2.: Schwester von König David. 2 Sam 17,25. 1 Chr 2,16f.

Stamm behauptet die Form גִיל sei vermutlich eine dialektische Variante des Partizips גִיל (גִיל) (vgl. Stamm 1967: 316). Da dieses Element für ihn unklar sei, könne nicht präzise bestimmt werden, ob es sich um einen Nominalsatz oder Verbalsatz handelt (Stamm 1980: 66 f.). Nach Noth gelten zudem die Suffixe *-al* und *-ajil* merkwürdigerweise als „Karitativendungen weiblicher Personennamen“ (IPN 39). Jedoch wird dieses Verständnis in der vorliegenden Arbeit nicht vertreten (vgl. Kap. 1.1.1.).

**אָבִי־יְהוָה Vater ist Jahwe** < אָב + יְהוָה (HALAT I, 4). **Jahwe ist mein Vater** (Stamm 1980: 312). Hypokoristikum zu אָבִי־יְהוָה (vgl. Gesenius 2013: 5). Nach Koehler/Baumgartner ist אָבִי־יְהוָה Korrelativ für m. PN אָבִי־יְהוָה. (vgl. HALAT I, 4), allerdings ist davon auszugehen, dass אב ein graphischer Fehler in den Übersetzungen ist. Mediales י ist ḥiriq compaginis (vgl. PIAP 45). [→ אָבִי (2 Kön 17,18)]. K: theophorer Nominalsatzname.

1.: Dies ist der Name der Mutter des Königs Hiskia, der Tochter des Secharja. *2 Chr 29,1*.

2.: Die Frau des Hezron. *1 Chr 2,24*.

Obleich der PN im Fall der Mutter des Hiskia f. ist, ist אֲבִיָּה generell als „Vollform im AT und außerhalb als MN verbreitet“ (Stamm 1967: 312). הֵא sei nach Zadok möglicherweise vom Chronisten ergänzt worden, um die heidnische theophore Form des Eigennamens *’Ābiyyām* zu ersetzen (vgl. PIAP 10), allerdings kann diese Annahme nicht bewiesen werden. Noth betont, diese Verbindung sei nicht als *Status constructus* gemeint (IPN 67). Nach Gesenius (1910: 252 f.) handelt es sich jedoch um genau diese Konstruktion. Dabei ist das erste Element אָב nach Noth als theophores Verwandtschaftswort zu verstehen (IPN 15, 69) und die Endung הֵא eine verkürzte Grundform des Gottesnamens יהוה (vgl. IPN 105).

Der Name אֲבִיָּה wird laut Pike in der Bibelstelle 1 Chr 2,24 nicht von allen Gelehrten als theophor klassifiziert. HALAT wie auch „The Interpreter’s Dictionary of the Bible“ wollen in אֲבִיָּה vielmehr אבִיָּה „sein Vater“ lesen, da LXX auf diese Deutung schließen lässt: „After the death of Hezron, Caleb married Ephrathah the wife of Hezron *his father* who bore him Ashur, the father of Tekoa.“ Da der masoretische Text jedoch eindeutig אֲבִיָּה als Frau des Hezron beschreibe, sei der Name höchstwahrscheinlich jahwistisch zu deuten (vgl. Pike 1990: 41 f.).

**אֲבִיָּהּיל Mein Vater ist tapfer** Nach Stamm: Mein Vater ist Kraft < אָב + הֵיל (vgl. Stamm 1967: 316). K: nach Zadok theophorer Nominalsatzname (PIAP 45, 47). Nach Stamm jedoch profaner Nominalsatzname (vgl. Stamm 1967: 316).

1. Frau des Abishur. *1 Chr 2,29*.

2. Eine Nichte des König Davids. *2 Chr 11,18*. Allerdings in der Schreibweise אֲבִיָּהּיל.

Sehr wahrscheinlich liegt hier eine graphische Verwechslung zwischen הֵ and הֵ vor.

Koehler/Baumgartner übersetzen den Namen אֲבִיָּהּיל mit „(mein) Vater ist Stärke“ (HALAT I, 5) und verweisen auf Noth (IPN 160 f.), der in diesem zitierten Abschnitt nur das Element הֵיל behandelt, das Gottes Kraft in vielen Namen darstellen soll. Jedoch erwähnt Noth selbst den Namen אֲבִיָּהּיל in diesem Kontext nicht. Stamm merkt an, der Name אֲבִיָּהּיל sei in späteren Schriften (Ps, C, Est) als m. PN bekannt (vgl. Stamm 1967: 316).

Nach Koehler /Baumgartner bedeutet die Schreibweise אֲבִיָּהּיל entsprechend dem Arabischen *hjl* „Schrecken“ möglicherweise „Vater des Schreckens“ vgl. HALAT I, 5), allerdings ist die Annahme nicht plausibel (vgl. HALAT I, 5). Stamm spekuliert, dass *hill* ein theophores Element sei, das „Die Erscheinung des Neumondes“ ausdrücken würde (Stamm

1967: 316). Jedoch geht diese Untersuchung davon aus, dass eine graphische Verwechslung der Grund für die Schreibweise אָבִי־טַל ist.

**אָבִי־טַל Mein Vater ist Schutz** < טַל + אָב (vgl. Stamm 1967: 317, ebenso Gesenius 2013: 6) oder **Vater ist Tau** (vgl. HALAT I, 5). K: Nach Stamm profaner Nominalsatzname. Theophorer Nominalsatzname jedoch gemäß Zadok (vgl. PIAP 178). *2 Sam 3,4. 1 Chr 3,3*. Die Namenträgerin ist eine Frau Davids.

Noth bewertet diesen Namen als „sinnigen Mädchennamen“ (vgl. IPN 70). Ob eine Parallele zwischen אָבִי־טַל („Mein Vater ist Tau“) und dem FN → תְּמוּטַל vorliegt, ist unwahrscheinlich, da → תְּמוּטַל mit „kleine Eidechse“ übersetzt wird (vgl. Meyer 1969, 40).

**אָבִי־שָׁג** etym. unsicher. Vermutlich. אָב + שָׁג „Mein Vater irrte“. Nach Gesenius evtl. Hypokoristikum zu אָבִי־שָׁלוֹם (vgl. Gesenius 2013: 7), was allerdings unwahrscheinlich ist. Das Element שָׁג ist nach Noth Perfekt von שָׁגָה, שָׁגָה sein (IPN 234). Nach Meyer ist die Endung *-ag* nichtsemitisches Afformativ, sondern indogermanische Endung (vgl. Meyer 1969,40). אָב ist gemäß Zadok theophores Element, demnach sei dieser Name als ein theophorer Nominalsatzname (PIAP 25,178), nach Stamm allerdings als profaner Nominalsatzname klassifiziert (vgl. Stamm 1980: 67). K: theophorer/profaner Nominalsatzname. *1 Kön 1,3.5. 2,17.21 f*. Die Namenträgerin ist eine Dienerin Davids.

**אָחִי־יְהוָה Jahwe ist (mein) Bruder** < אָחִי + יְהוָה (HALAT I, 32 und Gesenius 2013: 37). Ebenso m. PN. Allerdings zählt Zadok אָחִי־יְהוָה nicht als FN auf (vgl. PIAP 45, 167 f., 210). K: theophorer Nominalsatzname. *1 Chr 2,25*. Frau Jerachmeels.

Dieser Name hat nach Noth seinen *Sitz im Leben* in Übergangsstadien, in Zeiten des Wechsels verschiedener Religionsformen, werden doch die verschiedenen Gottesbezeichnungen miteinander vermischt, was darauf hinweist, dass ein und dieselbe Gottheit damit bezeichnet ist. Namen wie אָחִי־יְהוָה und יוֹאָב entwickelten sich als neue Erscheinungsform des alten Volksgottes (vgl. IPN 142).

**אָחִי־נֶעַם Mein Bruder ist Freundlichkeit** < נֶעַם + אָח (Stamm 1967: 317 und HALAT I, 33). Inschriftlich bezeugter PN ist אָחִי־נֶעַם (Gesenius 2013: 38). K: Zadok behauptet אָח sei theophores Element, demnach theophorer Nominalsatzname (vgl. PIAP 178), nach Stamm allerdings profaner Nominalsatzname.

1.: Tochter von Achimaaz und die Frau Sauls. *1 Sam 14,50*.

2.: Zweite Frau Davids und Mutter Ammons. 1 Sam 25,43. 27,3. 30,5. 2 Sam 2,2. 3,2. 1 Chr 3,1.

Bei diesem Namen ist es fraglich, ob das Verwandtschaftswort  $\text{חָם}$  theophor gemeint ist und auf Jahwe hinweisen soll oder ob es eine verwandtschaftliche Beziehung ausdrücken will (vgl. Stamm 1967: 317). Noth schlussfolgert, Namen wie  $\text{חָם־יְהוָה}$  würden Gott in seinem Wesen beschreiben. In diesem Fall sei Gott „Wonne“ und „Lieblichkeit, d. h. der Inbegriff alles Erfreunden und Angenehmen für den Menschen“ (IPN 166). Wahrscheinlicher aber ist es, dass mit „Freundlichkeit“ eine Eigenschaft des Bruders gemeint ist.

$\text{חָם־יְהוָה}$  etym. unsicher. Evtl. **Wo ist die Hoheit?** <  $\text{חָם}$  +  $\text{יְהוָה}$  (HALAT I, 38 f.).  $\text{זְבוּל}$ : „Wohnung“ (IPN 159). Gesenius sieht eine Parallele zum Punischen:  $\text{בעלאזבל}$  (Gesenius 2013: 45). Zadok vermutet phönizischen Ursprung *Yzbl* (vgl. PIAP 175). Nach Stamm bedeutet das uga.  $\sqrt{\text{zbl}}$ : „Fürst“, „Fürstenschaft“ und „Hoheit“ (Stamm 1980: 64). K: profaner interrogativer Nominalsatzname (vgl. Stamm 1980: 317). 1 Kön 16,31. 18,4.13.19. 19,1f. 21,5 u. ö. 2 Kön 9,7 u. ö. Isebel ist Tochter des Ethbaal, König der Sidonier und Frau des Königs Ahab.

Die Fragepartikel  $\text{אָ}$  „wo“ leitet den Satznamen ein, der inhaltlich eine Klage ausdrückt. Entsprechende akkad. Parallelen sind nach Stamm die *ali*-Namen (vgl. Stamm 1980: 64). Jedoch „wird im Akkadischen direkter nach dem verstorbenen Familienglied gefragt, während im Hebräischen das Verwandtschaftswort mehrheitlich durch die Umschreibungen ‚Pracht‘, ‚Herrlichkeit‘ ersetzt wird“ (ebd.: 78). Dieser Name sei seiner Meinung nach ein Ersatzname, da „der Benannte als Ersatz dessen angesehen wurde, nach dem im Namen gefragt wird“ (ebd.: 65).

Noth diskutiert den Namen der aus Tyrus stammenden Ehefrau Ahabs nicht in seiner ausführlichen Untersuchung der israelitischen PN und kommentiert ihn als „unerklärt“ (vgl. IPN 236). Jedoch untersucht er die m. PN  $\text{זבל}$  und  $\text{זבלון}$  und schlussfolgert, die Bedeutung  $\text{זְבוּל}$  „Wohnung“ in den Bibelstellen 1 Kön 8,13; 2 Chr 6,2; Jes 63,15 deute auf die göttliche Wohnung im Tempel bzw. im Himmel hin (vgl. IPN 159).

Jedoch zählen Noth und Zadok diesen Namen nicht zu den israelitischen PN, da die Herkunft der Namenträgerin sicher außerhebräischen Ursprungs sei. Stamm hingegen listet diesen Namen unter den hebr. FN auf.

$\text{אֱלִישֶׁבַע}$  Nach Stamm **Gott ist Glück, Segensfülle** <  $\text{אֵל}$  +  $\text{שֶׁבַע}$  (Stamm 1967: 312 f. und HALAT I, 55 und Gesenius 2013: 65). Mögliche Bedeutungen von  $\text{שֶׁבַע}$  sind nach Zadok

„sieben, Schwur, Sättigung, Fülle“ (PIAP 47). Parallele → יהוֹשֻׁבֵּעַ. K: theophorer Nominalsatzname. *Ex 6,23*. Elisheva ist die Frau des Aaron.

Noth kritisiert die Übersetzung, „Jahwe ist ein Eid“ und das Verständnis שבע könne mit der Zahl sieben zusammenhängen (vgl. IPN 146). Er erklärt den Namen אֱלִישֻׁבֵּעַ als „allgemeine Prädikation der Gottheit“ (ebd.: 147). Dieser Name, der lediglich einmal in der hebr. Bibel vorkommt, ähnelt von seiner Struktur dem FN → יהוֹשֻׁבֵּעַ.

אֶסְתֵּר abgeleitet von der babylonischen Göttin *Ištar* (vgl. Stamm 1967: 330.). Nach Gesenius np. **Stern** (Gesenius 2013: 86). Nach Zadok hat der Name iranische Herkunft (vgl. PIAP 176). K: Nach Stamm Name unklarer Bedeutung (vgl. Stamm 1967: 330) allerdings kategorisiert diese Untersuchung אֶסְתֵּר als fremden Namen. *Est 2,7 u. ö.*

Esther ist die jüdische Frau des persischen Königs Ahasveros (Xerxes I.) und hat den Zweitnamen → הַדְרָסָה. אֶסְתֵּר besaß als einzige Frau in der Bibel einen Doppelnamen. Generell ist in der hebr. Bibel dieses Phänomen selten aufzufinden. Gesenius deutet die Herkunft dieses Namens entweder akkad. für *Ištar* oder neupers. „*stāreh*“ Stern (vgl. Gesenius 2013: 86). Auch Koehler/Baumgartner nehmen den neupersischen Ursprung an (vgl. HALAT I, 73). Noth kommentiert diesen Namen folgendermaßen: „Singuläre Fälle sind die Namen אֶסְתֵּר und מַרְדֻכִּי, die mit den babylonischen Götternamen Istar und Marduk identisch sind und den mythischen Hintergrund der Purimfestlegende deutlich machen“ (IPN 11). Zadok vermutet, dass Esther der iranische Name verliehen wurde, als sie Mitglied des royalen Harems wurde (vgl. PIAP 13).

אֶפְרַת und אֶפְרַתָּה < evtl. aus dem Akk. *apparrû* Adj. „**mit zottigem Haar**“ (CAD II/ 179). Nach Zadok ist die √ allerdings פָּרַי „Früchte tragen, fruchtbar sein“ (vgl. PIAP 909). Zadok geht von einem ursprünglichem Toponym aus (vgl. PIAP 89 f.) und auch Gesenius verweist auf das Gebiet אֶפְרַיִם (Gesenius 2013: 91). K: mentale und physische Eigenschaften. *I Chr 2,19*. Zweite Frau des Kaleb.

אֶפְרַת wird häufig in Zusammenhang mit Territorium gebracht, denn אֶפְרַיִם ist ein Stammesname (HALAT I, 78) und nach Gesenius bedeute das Akk. *eperu* „Staub, Territorium“ (vgl. Gesenius 2013: 91).

Obgleich dieser FN im Namenregister bei Noth erscheint, fehlt eine dazugehörige Erklärung in dessen Untersuchung (vgl. IPN 238). Bei Stamm fehlt der Name gänzlich in der Liste der hebr. Frauennamen. In der Bibel heißt es jedoch: וַתָּמַת עֲזוּבָה וַיִּקְחֻלּוּ כָלֵב אֶת־אֶפְרַת

וַתֵּלֶד לּוֹ אֶת-חַוִּי (BHS, 1 Chr 2,19). Durch die Information, dass die אֶפְרַת ein Kind gebar, und der femininen Endung ist die Namenträgerin allerdings eindeutig als Frau klassifiziert.

**בלהה Sorglosigkeit** < בלה (HALAT I, 127), vgl. ar. *baliha* „sorglos sein“ (Gesenius 2013: 127 und IPN 10). Im Gegensatz dazu steht Zadoks Verständnis von „erschrecken“, abgeleitet von בלה, im *piel* (PIAP 78). K: Nach Stamm „Name unklarer Deutung“ (Stamm 1967: 331) allerdings in dieser Untersuchung als abstraktes Nomen verstanden (vgl. PIAP 384). *Gen* 29,29. 30,3-7. 35,22-25. u. ö. Rahels Sklavin, die Mutter der Söhne Jakobs Dan und Naphtali.

Noth bewertet den Namen, wie auch weitere Namen der Patriarchengeschichte, als künstliche Schöpfung (vgl. IPN 10). Stamm hingegen deutet diesen FN als „wirklichen Personennamen“ (Stamm 1967: 331). Aufgrund der Parallelen in der akkadischen Namengebung kommen für ihn auch Übersetzungen wie „Freude“, „Vergnügen“ und „Versöhnung“ in Betracht. Eine weitere Übersetzungsmöglichkeit nach Mowinckel ist „die Schrecken Einflössende“ (vgl. ebd.), die mit Zadoks Deutung übereinstimmen könnte.

**בַּעְרָא** etym. sehr unsicher. Nach Zadok Evtl. Vieh < בַּעִיר (vgl. PIAP 81; J 182) oder die Kurzform von בעל + ...א oder בעלרם (vgl. Gesenius 2013: 140 und IPN 40). K: Nach Stamm Kurzform eines theophoren oder profanen Nominalsatznamens (Stamm 1980: 320 f.). *1 Chr* 8,8. Entlassene Frau des Schaharajim.

Noth stellt die zweifelhafte Theorie auf, bei בַּעְרָא sei nicht nur das erste Namenselement gekürzt worden, sondern auch das zweite. Der Endkonsonant von בעל sei somit entfallen, der Anfangskonsonant des zweiten Namenselements wäre jedoch beibehalten worden. Dies gründet er auf die Annahme Verschleifungen des Buchstabens ל seien nämlich häufig und bekannt (vgl. IPN 40).

Sollte die Übersetzung doch „Vieh“ bedeuten, was sehr unwahrscheinlich ist, da ein Kollektivbegriff für einen Personennamen untypisch wäre, könnte der Name auch der Kategorie Fauna zugeordnet werden. Jedoch ist die Bedeutung von „Rindvieh“ als Frauennamen doch sehr anzuzweifeln.

**בַּשְׂמָה Die Balsamduftende, Gewürz, Balsam** (PIAP 101) < בשם Parfüm (Gesenius 2013: 182), nach Stamm aus dem Hebr. oder Ar. für *bošaem* „Balsamöl“ (Stamm 1967: 328). K: Flora und Ertrag (Stamm 1967: 328).

1.: Frau Esaus, Tochter von Elon. *Gn* 26,34

2.: Frau Esaus, Tochter von Ismael. *Gen* 36,3f.10.13.17.

3.: Tochter Salomos. *1 Kön 4,15*.

Löw kommentiert, dass nach Josephus der Balsamstrauch durch die Königin von Saba dem König Salomo überreicht wurde. **בשם** ist die Balsamstaude, sonst ist darunter meist ein „wohlriechender Stoff, Salbe“ gemeint (Löw I, 302).

**בתיה** wenn hebräischen Ursprungs, dann < בת „Tochter“ + יה **Tochter Gottes**. Nach Gesenius jedoch aus dem Äg. *bj.tj,t* „Königin“ (Gesenius 2013: 160). K: theophorer Name oder soziale Position. *1 Chr 4,17*. **בתיה** ist die Frau des Mered und Tochter des Pharaos.

Weder Noth, noch Stamm und Zadok führen diesen PN als hebr. FN auf. Sicherlich liegt es an der ägyptischen Herkunft der Namenträgerin. Dennoch könnte ihr Name hebräisch sein und darüber hinaus eine jahwistische Bedeutung enthalten. Allerdings ist der Name in dieser Form einzigartig. Möglicherweise könnte eine Parallele mit dem biblischen Männernamen **בניה** gezogen werden. Jedoch bedeutet dieser nicht „Sohn Gottes“, sondern „Gott hat gebaut“.

**בת-שבע** **Die 7. Tochter** oder **Die am 7. Tag Geborene** in der Zusammensetzung **בת** + **שבע**. Nach Gesenius und Noth „Tochter der Fülle“ (Gesenius 2013: 160 und IPN 146f.) und auch nach Zadok „Die Üppige, Tochter der Fülle“ (vgl. PIAP 59). Allerdings steht hier nicht **שבה**, sondern **שבע** [→ **בת-שבע** in *1 Chr 3,5*, BHS vgl. Gesenius 2013: 160]. K: Nach Stamm profaner Bezeichnungsname, da der Name eine körperliche Eigenschaft bzw. Eigenart angäbe (Stamm 1967: 324). Allerdings kategorisiert diese Untersuchung den Namen unter Zeit der Geburt. *2 Sam 11,3. 12,24. 1 Kön 1,11 u. ö. 2 Kön 2,13.18f.* Frau von Uria, später Frau des König Davids und Mutter Salomos.

Hierbei handelt es sich auch nach Noth um einen speziellen FN, der Bezug auf die Äußerlichkeit nimmt (IPN 226 f.). Doch „die am siebten Tag, am Sabbat Geborene“ ist die korrekte Übersetzung (HALAT I, 160).

**בת-ישוע** **Tochter der Hilfe**. K: Profaner oder theophorer Bezeichnungsname.

1.: Namensvariante für die Frau des Uria und Salomos Mutter, die unter dem Namen → **בת-ישוע** bekannt ist. *1 Chr 3,5*.

2.: Frau von Juda. Die Tochter des Kanaaniters Shua. *1 Chr 2,3*.

Aufgrund der graphischen Verwechslung zwischen **ב** und **ו** in dem Namen **בת-ישוע** entstand diese Namensvariante. **ישוע** ist eine Verbalform, die auch in den Männernamen **אבישוע**

und אלישוע vorliegt (vgl. PIAP 182). Weder bei Stamm noch bei Noth wird vorliegende Namensvariante angegeben und besprochen.

**גָּמַר** **Vollendung** Kurzform zu < גָּמַרְיָהוּ (Gesenius 2013: 223, Stamm 1967: 318) oder „Vollendung, genug!“ (HALAT I, 190)). Nach Noth „(Gott hat es) vollführt“ (IPN 175). Zadok allerdings erwägt auch die Bedeutung von „Holzkohle“ (PIAP 92). K: Kurzform eines ursprünglich theophoren Verbalsatznamens. *Hos 1,13*. Frau des Propheten Hosea.

Der FN גָּמַר drücke nach Noth aus, dass Gott der Schöpfer dieses Kindes ist. Er sei derjenige, der dem Kind das Leben geschenkt habe. Demnach gehöre dieser Name zur Kategorie der Danknamen (vgl. IPN 175).

Diese Untersuchung versteht die Namenbedeutung „Vollendung“ im Hinblick auf die Geschichte in Hosea als sehr plausibel. Denn dort geht es um das treulose Verhalten des Volkes, das durch die Frau des Hosea symbolisiert wird. Schließlich verändert sich ihr Lebenswandel, die Geschichte nimmt ein glückliches Ende und Gott zeigt Erbarmen für sein Volk (*Hos 2, 25*).

**דְּבִרָה** und **דְּבוּרָה** **Biene** (Stamm 1967: 330, PIAP 13, 95). „Biene, *Apis mellifica*“, vgl. mhebr. und sam. *dūbēra* und ar. *Dabbūr* „Hornisse, Wespe“ (Gesenius 2013: 236). K: Fauna.

1.: Amme von Rebekka. *Gen 35,8*.

2.: Richterin. *Ri 4,4-14. 5,1-15*.

Mit diesem bibl. FN setzt sich Heinrich Margulies in: „Das Rätsel der Biene im Alten Testament“ (1974) auseinander. Wenngleich dieser Tiername an einen zärtlichen FN erinnert, sei er seiner Meinung nach in der hebr. Bibel durch das Simson-Rätsel und die folgenden bedrohlichen Metaphern negativ konnotiert: Amoriter jagen hinter fliehenden Hebräern, „wie Bienen es tun“ (*Dt. 1,44*), „Feinde umgeben mich wie Bienen“ (*Ps. 118,12*) und „An diesem Tage wird Jahve die Fliege kommen lassen vom Ende des ägyptischen Flusses, und die Biene vom Lande Assur“ (*Jes 7,18* (vgl. Margulies 1974: 59)). Doch die Stärke, der Fleiß und die Schnelligkeit der Biene sind vielmehr äußerst positive Eigenschaften und deswegen ist das Verständnis von Margulies zu widersprechen.

**דִּינָה** **Gericht** (Gesenius 2013: 249 und PIAP 140). Rechtstreit abgeleitet von der  $\sqrt{\text{דן}}$  (Stamm 1967: 331). K: abstraktes Nomen. *Gen 30,21. 34,1-26. 46,15*. Dina ist Tochter von Jakob und Lea.

Nach Noth ist allem Anschein nach der Name künstlich gebildet, da er passend zur Bedeutung des „Rechtstreits“ in der Geschichte von Gen 34 gewählt worden scheint (vgl. IPN 10). Allerdings identifiziert Zadok diesen Namen als realen PN aufgrund onomastischer Parallelen unter anderem im Akkadischen (vgl. PIAP 140).

דְּלִילָה Bedeutung unsicher, denn für diesen Namen gibt es zwei unterschiedliche Übersetzungsmöglichkeiten:  $\sqrt{1}$  דלל „baumeln, lose herabhängen (Gesenius 2013: 251), „verwickelt (mhebr.), dünn (Ja.)“ (PIAP 109), im Sinne von **Herabwallende Locke** (IPN 227). Oder  $\sqrt{2}$  דלל **Von kleiner Statur** im Sinne von „gering, niedrig sein“, vgl. den akkad. f. PN *Kurrītum* (Gesenius 2013: 251). Stamm erwägt beide Übersetzungsmöglichkeiten „Die Kleine, Geringe“ und „herabwallende Locke“ (Stamm 1967: 331). K: mentale und physische Eigenschaft oder evtl. Spitzname. *Ri 16,4-18*. Philistäische Frau Simsons.

Auch nach Noth bezieht sich dieser FN auf die Äußerlichkeit der Namenträgerin (IPN 227). Sollte erste Übersetzung zustimmen, ist darauf hinzuweisen, dass offenes Haar in der damaligen Zeit negativ konnotiert war (Jesaja 3,25), allerdings in der Bibel nicht ausdrücklich verboten war. In Salomos Hoheslied Kapitel 4,1 heißt es: „Deine Augen glänzen wie Tauben hinter deinem Schleier hervor. Dein Haar ist wie eine Herde Ziegen, die vom Gebirge Gilead herabwallt.“

הַגְּרִי etym. unsicher. Gesenius verweist auf das Gentilizium הַגְּרִי Hagariter, einem Verband früh-arabischer Kleinviehnomaden, allerdings hätten sie keinen historischen Zusammenhang mit der bibl. Hagar (Gesenius 2013: 267). Nach Stamm möglicherweise „Auswanderung“, abgeleitet aus dem ar. Verb *hadschara* (Stamm 1967: 331 f.), allerdings scheint diese Herleitung sehr unsicher. Fraglich ist, ob in הַגְּרִי vielleicht eine Hifil-Form von גור vorliegt. K: unklare Deutung. *Gen 16,1-16. 21,9.14.17. 25,12*. Ägyptische Sklavin und Nebenfrau Abrahams.

Die Herkunft dieser Namenträgerin ist der Grund sein, warum Noth und Zadok diesen Namen in der Untersuchung der israelitischen PN nicht aufführen. In seinem anderen Werk „Überlieferungsgeschichte des Pentateuch“ sieht Noth die dem Namen zugrundeliegende Bedeutung ebenso im arabischen Wort *hadschara* verankert. Gegebenenfalls war die Mutter Ismaels nachträglich הַגְּרִי benannt worden, deren Namen „eine ad hoc gebildete Personifikation der Abwanderung“ darstellen soll (Noth 1948: 119,164). In dem ausführlichen Kapitel „Egyptian proper names and loanwords in hebrew“ aus Muchikis „Egyptian proper names and loanwords in north-west semitic“ (Muchiki: 1999) ist der Name הַגְּרִי nicht

aufgeführt. Folglich ist daher anzunehmen, dass der Name offensichtlich nicht ägyptischen Ursprungs ist. Jedoch ist dieser FN zweifellos nicht hebr. und dürfte daher in der Auflistung der hebr. Frauen bei Stamm nicht aufgeführt sein.

**הַדָּסָה Myrte** < הדס + Femininsuffix *-a* (IPN 231 und PIAP 98). Gesenius nimmt Bezug zu Edessa (Gesenius 2013: 268). *Myrtus communis* (Löw II, 257 f., Gesenius 2013: 268). Edessa war eine Stadt in Obermesopotamien ca. 302 v.Z. K: Flora und Ertrag. *Est 2,7*. Hadassa ist der hebr. Name der Königin Esther → אֶסְתֵּר.

Stamm übersetzt diesen FN ebenso, abgeleitet von dem Wort הדס, mit Myrte (vgl. Stamm 1980: 328). Jedoch sei seiner Meinung nach darüber hinaus denkbar, dass der ursprüngliche Name von der Wurzel הדש herzuleiten ist, was allerdings sehr unwahrscheinlich ist.

Die Myrte als Pflanze tritt nach Löw in der Bibel ziemlich spät auf (Jes 41,19. 55,13; Sach 1,8.10.11; Neh 8,15). „Der Myrtenduft war ein bevorzugter Wohlgeruch. [...] Man nahm in biblischer Zeit unter anderem auch Myrtenzweige zur Laubhütte“ (Löw II, 262).

**הַדָּסָה kein FN Jahwe ist Pracht** < יהוה + הוד, jedoch m. PN in der Bibelstelle 1 Chr 4,19 (vgl. HALAT I, 231 und Gesenius 2013: 270). „Dankt, preist יהוה“, Verbalsatzname mit Imperativ (PIAP 43; 209). K: theophorer Verbalsatzname. *1 Chr 4,19*. Eine Person aus dem Stamm Juda.

Entgegen Koehler/Baumgartner, Noth und Stamm ist Zadok der einzige, der diesen Namen zu den f. PN zählt (vgl. PIAP 168). Zadok erklärt, der Name sei eventuell durch eine Metathesis zustande gekommen. Folglich sei der ursprüngliche Name יהדיה zu יהדיהודיה gebildet worden, woraus הַדָּסָה resultierte (vgl. PIAP 212). Die Namenträgerin soll seiner Meinung nach die Frau des Mered gewesen sein (vgl. ebd.). Die Bibelstelle 1 Chr 4,19 präsentiert הַדָּסָה dagegen als m. PN: וּבְנֵי אִשְׁתֵּי הַדָּסָה אֶחָוֹת נָחִים אֲבִי קַעִילָה הַגֵּרָמִי וְאִשְׁתֵּי מַעַם הַמַּעֲכָתִי (BHS). Daher ist Zadoks Vorschlag nicht einleuchtend und sehr unwahrscheinlich.

**הַצִּלְלָפוּנִי** evtl. **Schutz meines Angesichts**. Stamm übersetzt den Namen mit „Beschatte mein Angesicht“ < צלל *hifil* + פָּנִים (Stamm 1967: 336, übernommen von Nöldeke). Keine Übersetzung für diesen Frauennamen bei Gesenius (2013: 284). Verbalsatz mit Imperativ (vgl. PIAP 42). K: Verbalsatzname. *1 Chr 4,3*. Eine Nachkommin Judas.

Der Name ist gemäß Stamm besonders ungewöhnlich, daher kann er, wie auch Noth, nicht ausschließen, dass der Name zufällig bei einer „Verlesung des Textes“ entstanden sei

(ebd.: 337). Noth kommentiert diesen Namen als in einem „verderbten Text“ vorkommend (vgl. IPN 241). Ebenso existiert die Empfehlung an dieser Stelle *hašlelpanāj* oder *hašelpañj* zu lesen (vgl. Stamm 1967: 336).

Nach Zadok sind zusammengesetzte Namen ohne theophore Elemente ausgesprochen selten. Der Name  $\text{הַצֶּלְפָּנִי}$  gehört zu einem der wenigen dieser Art (vgl. PIAP 189).

**זְבוּדָה Die Geschenke** < m. PN  $\text{זְבוּד}$ , Part. Pass.  $\sqrt{\text{זבד}}$  „geschenkt“ (vgl. Stamm 1967: 322 und Gesenius 2013: 291f.). Im Sinne von „Verliehen“ bei Zadok (PIAP 111). Nach Stamm Kurzform von  $\text{זְבוּדָהוּ}$  „Jahwe (er) hat geschenkt“ (Stamm 1967: 322). [ $\text{זְבוּדָה}$  vgl. IPN 241 und Gesenius 2013: 292]. K: Kurzform eines theophoren Verbalsatznamens. *2 Kön 23,36*. Frau des Josia oder Mutter des Königs Jojakim.

Dieser Name existierte nach Noth in der Königszeit, wobei Kompositionen mit  $\sqrt{\text{זבד}}$  in der präexilischen Zeit selten waren (vgl. IPN 47).

**זִלְפָּה** etym. unsicher. Möglicherweise „mit kleiner Nase“ (HALAT 261). Ebenso versteht Stamm den Namen basierend auf dem ar. *dalfā* 'eine kleine zierliche Nase habend oder ar. *Zalaf* „Schmeichelei“ (Stamm 1967: 324, Gesenius 2013: 303). Nach Zadok ist die Wurzel  $\text{זלף}$  „tropfen, triefen, besprengen“ oder unwahrscheinlicher  $\sqrt{\text{זלף}}$  „klein sein“ (PIAP 88). Noths Deutung „Rangstufe, Ehrenrang“ ist sehr fragwürdig (vgl. ar. *zalfun*, *zulfatun*, Noth 1928: 10). K: möglicherweise mentale oder physische Eigenschaft. *Gen 29,24. 30,9f.12. 35,26. 37,2. 46,18*. Magd der Lea und Nebenfrau Jakobs. Mutter von Gad und Asser.

Noth deutet den Namen als „künstlich personifizierende Bildung“ (IPN 10), wie auch zahlreiche andere FN der Patriarchengeschichte. Stamm weist darauf hin, der Name „Der (die) mit der (großen?) Nase“ existiere in dieser Form im Ägyptischen. Dies würde zugunsten der Übersetzung „eine kleine Nase haben“ sprechen (vgl. Stamm 1967: 324). Allerdings ist diese Herleitung aus dem Arabischen äußerst fragwürdig.

**חַגִּית Die am Fest Geborene**  $\sqrt{\text{חג}}$  „Fest“ (Stamm 1967: 322 und vgl. PIAP 147). Feminine Form von  $\text{חָגַי}$  (HALAT 279, Gesenius 2013: 324). K: Zeit der Geburt. *2 Sam 3,4. 1 Chr 3,2. 1 Kön 1,5.11. 2,13*. Frau des König David, Mutter des Adonja.

Stamm gibt die dazugehörigen MN  $\text{חַגִּי}$ ,  $\text{חַגִּי}$  und  $\text{חַגִּית}$  an (vgl. Stamm 1967: 322). Für die Betroffenen sei es etwas ganz Besonderes gewesen, am Festtag geboren zu sein. Dies galt Noths Verständnis nach als besonderes Omen, das sich im Namen widerspiegeln sollte (vgl. IPN 222).

**הַגְּלָהּ Rebhuhn** (vgl. nabatäischer MN הגל, HALAT I, 279; Gray 1896: 96, Gesenius 2013: 324). „Wüstenhuhn, Feldhuhn“ (Nöldeke 1904: 85 f.). Koshere Spezies, lat. *Alectoris graeca* und ar. *hajel* (EJ Vol. 13, 1971: 156). Nach Zadok ursprüngliches Toponym, vgl. Jos 15,6 (vgl. PIAP 280). K: Fauna. *Num 26,33. 27,1. 36,11. Jos 17,3.* Tochter Selofhads.

Diese Namenträgerin gehört nach Noth zu den Töchtern Selofhads, die „Repräsentanten von (kanaanäischen) Stadtstaaten“ zu sein scheinen (IPN 242). Gray vertritt ebenso die Ansicht, die Namen der Töchter Tirzah und Hoghla würden Toponyme bezeichnen. So sei Tirzah demnach eine Stadt und Hoghla wahrscheinlich von Beth Hoghla abgeleitet (vgl. Gray 1896: 96). Nichtsdestotrotz verbergen sich hinter diesen Namen reale PN. Gesenius klassifiziert diese Namen als f. Personen- und Sippennamen (vgl. Gesenius 2013: 324.).

**הַדָּשׁ Die am Neumond Geborene** (PIAP 94, Gesenius 2013: 237). *הַדָּשׁ* „Monat, Neumondtag“. K: Zeit der Geburt. *1 Chr 8,9.* Frau des Schaharajim.

Die Parallele zu den uga. PN *hdt/hdtn* („der zum Neumond Gehörige“) ist für Stamm ein Beweis, dass es sich bei dem hier vorliegenden Namen um einen PN handelt (vgl. Stamm 1967: 322). Nach Zadok war eventuell im Hinblick auf die uga. Anthroponyme *Hu-da-ši* und *Hu-ud-ša-nu* stand die ursprüngliche Form im *qatal* (vgl. PIAP 94). Für Noth ist die Textstelle, in der dieser Name auftaucht, zu ungenau bzw. verderbt. Dessen ungeachtet klassifiziert er ihn als m. und nicht als f. Namen (vgl. IPN 242). Dabei wird aus der Bibelstelle deutlich, dass es sich hierbei um eine Frau handelt: *וַיִּלְדַּד מִן־הַדָּשׁ אִשְׁתּוֹ אֶת־יֹבָב וְאֶת־מִלְכָם* (BHS).

**הוֹשִׁים** Etym. unsicher. Partizip Passiv Plural von  $\sqrt{\text{הוּש}}$  „eilen“, allerdings von Gesenius nicht explizit auf den Frauennamen bezogen, sondern auf eine Textstelle in Nu 32, 17 (Gesenius 2013: 332). Der edomitische König hieß *הוֹשִׁים* (1 Chr 1,45), f. Personen- und Sippename (Gesenius 2013: 333). Nach Zadok evtl. ursprüngliches Toponym (vgl. PIAP 159). [הוֹשִׁים]. K: mentale oder physische Eigenschaft. *1 Chr 8,8.11.* Verlassene Frau des Schaharajim und Mutter zweier Söhne.

In Stamms Liste der hebr. FN ist dieser Name nicht vorhanden. Noth verweist auf den Namen *הוֹשִׁים* in der Bibelstelle 1 Chr 7,12, allerdings ist er dort ein m. PN.

**הַלְּאָה Halsschmuck** < *הָלִי* „Schmuck“ (Gesenius 2013: 354 und vgl. Stamm 1967: 328). K: Schmuckbezeichnung. Personen- und Sippename. *1 Chr 4,5.7.* Ashurs Frau.

Eine alternative Derivation ist nach Zadok die Wurzel  $\text{הלא}$  „süß sein, angenehm“ aus dem Arabischem und Aramäischen (vgl. PIAP 78).

**הלדה Maulwurf.** Ein unreines Kleintier, „eigentlich Blindmaus, Stumpfschnauzenmull, eine Spalax-Art“ <  $\text{הלך}$  (Gesenius 2013: 351f.). Nach Zadok „Wiesel“ (PIAP 93). Noth sieht Parallelen im ar. *haldun* und *huldun* (IPN 230). K: Fauna. *2 Kön 22,14. 2 Chr 34,22*. Hulda ist eine der wenigen biblischen Prophetinnen.

Nach Nöldeke deuten Septuaginta, Targum Jonathan, Peshitta und Talmud *Megilla 14b* diesen Tiernamen als „Wiesel“ (vgl. Nöldeke 1904: 80). Nach Margulies habe Rabbi Nahman diesen PN verabscheut, aufgrund der Unreinheit des Tieres, aber auch wegen der Hochmütigkeit der Namenträgerin, die nicht zum König ging, sondern ihn zu sich rufen ließ (vgl. Margulies 1974: 60). Eine andere Übersetzungsmöglichkeit gibt Zadok an. Eventuell stammt seiner Meinung nach die Wurzel dieses FN von ar. und hebr.  $\text{הלך}$  „Dauer“ ab (PIAP 93). Allerdings ist diese Ansicht sehr zweifelhaft.

**המוטל Kleine Eidechse** <  $\text{המט} + \text{al}$ , denn die Endung *-āl* ist nach Stamm eine Diminutivendung (vgl. Stamm 1967: 330, ebenso nach der Formenlehre von Meyer 1969, 40). Eine andere Herleitung wäre <  $\text{המ} + \text{טל}$  als Parallele zum biblischen Personennamen אביטל (Stamm 1967: 330, Gesenius 2013: 364, HALAT I, 313) [המטיל]. K: Fauna. *2 Kön 23,31. 24,18. Jer 52,1*. Frau Josias.

Noth klassifiziert  $\text{המוטל}$  im Namensregister nicht als FN. Jedoch führt er ihn im Fließtext als f. PN auf. Ferner konstatiert er, dass in Elephantine der Name יהוטל existierte, dort allerdings als MN (vgl. IPN 39). Das zweite Element  $\text{טל}$  würde in diesem Kontext „Tau“ bedeuten (vgl. ebenso PIAP 47). Es ist Noths Meinung nach möglich, dass dieser Name fälschlicherweise eine Neubildung von אביטל darstellt (vgl. IPN 39). Layton vertritt die Auffassung, es handele sich hier keineswegs um einen Tiernamen. Vielmehr schlägt er folgende Übersetzung für den kanaanäischen Namen vor: „Der (göttliche) Schwiegervater ist Tau“ (Layton 1953: 60). Denn die Verwandtschaftsbezeichnung  $\text{המ}$  sei in der kanaanäischen Namengebung produktiv. Das Element  $\text{טל}$  wird aram. mit „Schatten“ übersetzt (vgl. ebenso PIAP 47). Bibl.-hebr. bedeutet jedoch diese Vokabel „Tau“, die Layton im FN  $\text{המוטל}$  wiederfindet.

**הנה Anmut, Liebreiz** <  $\text{הנ}$  „Gnade“ (Stamm 1967: 332; Gesenius 2013: 371, PIAP 147). Eine abgeleitete Kurzform von  $\sqrt{\text{הנן}}$  „gnädig sein“ (vgl. HALAT I, 319, Grunwald 1901: 4) oder

eine Derivation der Perfektform  $\text{הָ}$  (vgl. IPN 187). K: abstraktes Nomen. *1 Sam 1,2.5.8f.13.15.19f.22. 2,1.21*. Mutter Samuels.

Stamm argumentiert, der letzte Vokal markiere nicht notwendigerweise das Genus des Hauptwortes. Es könnte vielmehr eine hypokoristische Endung sein (vgl. Stamm 1967: 33) – ein Standpunkt, den Noth gleichermaßen vertritt (vgl. IPN 187). Stamm versteht den PN  $\text{הָ}$  ferner als Kurzform von  $\text{הַנְּנִיחַ}$  und  $\text{יִהְיֶה}$ . Sollte dies tatsächlich der Fall sein, würde es sich hierbei um die Kurzform eines theophoren Nominalsatznamens handeln.

**הַפְּצִי־בָּהּ Mein Gefallen (ruht) auf ihr** <  $\text{הָ} + \text{הַפְּצִי}$  (Stamm 1967: 317; Gesenius 2013: 381). „Meine Freude ist in ihr“ (PIAP 57). Präpositionalphrase. K: profaner Nominalsatzname und Kosename. *2 Kön 21,1*. Frau des Hiskia und Mutter des Manasse.

Noth stellt fest, dass westsemitische Personennamen vorwiegend in der 3. Person gebildet werden (vgl. IPN 32). Die in diesem Fall zugrundeliegende grammatikalische Form (Nominalsatz, dessen Prädikat ein Nomen mit Präposition ist) ist nach Zadok in der hebräischen Onomastik äußerst selten (vgl. PIAP 56 f.). Mit dem Namen geben die Eltern ihrer Freude über den Nachwuchs Ausdruck (vgl. ebd.: 223). Weder im Akkadischen noch im Ägyptischen ist dieser Zärtlichkeitsname in dieser Form zu finden. Vielmehr existiert im Phönizischen der theophore MN  $\text{הַפְּצִי־בַּעַל}$  (vgl. ebenso Gesenius 2013: 381), der nicht „Baal ist mein Wohlgefallen“, sondern „Wohlgefallen des Baal“ bedeutet. „Das ist eine satzlose Ellipse, die aussagt, dass das göttliche Wohlgefallen sich am Namenträger erwiesen hat.“ (Stamm 1967: 318). Interessanterweise ist  $\text{הַפְּצִי־בָּהּ}$  ein symbolischer Name für Jerusalem in Jes 62,4 ( $\text{עוֹד יֵאָמֵר לְךָ עוֹד עֲזוּבָה וְלֹא־רֵצֵף לֹא־יֵאָמֵר עוֹד שְׁמֵמָה}$ ) BHS).

**טֶפֶת Tropfen** Gesenius (2013: 428) <  $\text{טָף}$  + Femininsuffix *-at*. Jaram.  $\sqrt{\text{טָף}}$  „überströmen“ (vgl. Noth 1928: 226). Vgl. mhebr.  $\text{טִיף}$  und  $\text{טֶפֶה}$  (Gesenius 2013: 428). K: mentale oder physische Eigenschaft. *1 Kön 4,11*. Tochter Salomos.

Sollte der Name von dem späteren Wort  $\text{טֶפֶה}$  stammen, so ist die Annahme begründet, die Namenträgerin sei klein gewesen (vgl. Stamm 1967: 325). Nach Layton stamme der Namen von dem Kollektivnomen  $\text{טָף}$  ab mit der Bedeutung „Kinder“, abgeleitet von der Wurzel  $\text{טָפַף}$  „trippeln, tänzeln“. Im Hinblick auf das Femininsuffix schlussfolgert Layton die Übersetzung „junges/kleines Mädchen“ (vgl. Layton 1990: 210 f., HALAT II, 363). Allerdings ist diese Annahme nicht bewiesen.

**יְדִידָה Geliebte** (Gesenius 2013: 441; Stamm 1967: 325; PIAP 108). √ ידד (IPN 223). √ דוד (Grunwald 1901: 3). F. zu ידד (HALAT II, 373). K: Kosenname oder hypokoristischer theophorer Name. *2 Kön 22,1*. Mutter des Königs Josia.

Nach Noth ist dieser PN möglicherweise eine Abkürzung für den theophoren Nominalsatznamen יְדִידָה (vgl. IPN 223). Der Beiname des Königs Salomo war יְדִידָה „Geliebter Jahwes“, den er von dem Propheten Nathan erhielt (vgl. Stamm 1967: 325). Zu diesem Namen gibt es im Ostkanaanäischen den entsprechenden MN *Jadidum*. Ferner existieren im Akkadischen und Ägyptischen inhaltsgleiche Parallelen (ebd.).

**יְהוּדִית Judäerin** F. z. יְהוּדִי (HALAT 174, 377; Gesenius 2013: 446). יהודי + Adjektivsuffix ת', Gentilizium. K: Herkunft. *Gen 26,34*. Hethitische Frau von Esau.

Diese Namenträgerin lebte eventuell außerhalb ihres Heimatgebiets, da ihr Beiname über ihre Herkunft informiert. Diese sind nach Noth „Nisbe-Bildungen zu Stammes-, Völker- oder Ortsnamen und sind zweifellos entstanden als Beinamen für Leute, die unter einem anderen Volke oder an einem anderen Orte lebten oder geboren waren“ (IPN 232). Im Vergleich zur Bibel existieren diese vermehrt im Akkadischen sowie im Ägyptischen (Stamm 1967: 322). Zadok führt diesen Namen in seinem Verzeichnis der hebr. FN nicht auf. Eine plausible Erklärung ist dafür nicht zu finden, da der Name zweifellos den israelitischen Charakter der Namenträgerin beschreibt. Möglicherweise wurde er schlichtweg übersehen.

**יְהוּעֵדָן Jahwe ist Wonne** < יהו + עדן (HALAT II, 379; Gesenius 2013: 449). „Wohlleben“ (Stamm 1967: 313). „Jahwe ist Freude bzw. Entzückung“ (Fowler 1988: 144). In altaram. ist עדן die Bedeutung „bereichern, Überfluss geben“ (PIAP 25). [יהועדין im Ketib, vgl. ebd. 248]. K: theophorer Nominalsatzname. *2 Kön 14,2*. *2 Chr 25,1*. Mutter des Königs Amazja.

יְהוּעֵדָן gehört nach Noth zu den Namen, welche die positiven Gaben Gottes ausdrücken. Diese PN sind aus einem theophoren Element und einer prädikativen Aussage konstruiert, welche in zweifacher Hinsicht zu deuten sind. Zum einen kann das genannte Attribut des Namens Gott als Charaktereigenschaft zugesprochen werden. Zum anderen wird in Erwägung gezogen, dass dieses irdische Gut von Gott ersetzt wird. Das bedeutet, dass der Gläubige sich nicht auf das Glück der Erde verlässt, da es neben der Gottheit verblasst (vgl. IPN 164).

**יְהוּשָׁבֵעַ Jahwe ist Fülle** < יהוה + שָׁבֵעַ (Gesenius 2013: 449). „Glück, Segensfülle“ (Stamm 1967: 312 f.). K: theophorer Nominalsatzname mit Parallele zu אֱלִישָׁבֵעַ. *2 Kön 11,2*. *2 Chr 22,11*. Tochter Jorams.

Es handelt sich nach Noth bei diesem Frauennamen um eine allgemeine prädikative Aussage der Gottheit. Gott ist demnach die Fülle bzw. Vollkommenheit (vgl. IPN 147).

**יִזְכָּרְךָ** Etym. unsicher, wahrscheinlich יהוה + כבד „Jahwe ist Schwere“ (Gesenius 2013: 451). Dabei ist כבד im Sinne von „Ehre“ gemeint. „Jahwe ist Wucht“ von der Wurzel כבד „gewichtig sein, geehrt“ (HALAT II, 382; PIAP 48). K: theophorer Nominalsatzname. *Ex* 6,20. *Num* 26,59. Mutter von Mose, Aaron und Miriam.

Für diesen Namen existieren unterschiedliche Interpretationsvorschläge. Nach Zadok kommt der älteste Jahwe beinhaltende Name lediglich einmal im Alten Testament vor und ist ein Nominalsatzname (vgl. PIAP 15). Daher gehen viele alttestamentliche Theologen davon aus, dass dieses Anthroponym entweder im Nachhinein entstanden ist oder eine Namensumwandlung geschah (vgl. Nestle 1904: 78). Uhlemann und Schulze sprechen von einer hebraisierten Form des ägyptischen Wortes *Joh-Bait*, das „Mondpalme“ bedeutet (vgl. ebd.). Wahrscheinlicher ist jedoch die Erklärung, dass יִזְכָּרְךָ aus einer Form von יהוה und כבד abstammt (vgl. ebd.: 77). Koehler/Baumgartner weisen auf den akkad. PN *Adad-kabit* hin, der „Adad ist mächtig“ bedeutet (HALAT II, 382). Stamm kommentiert die Unsicherheit des jahwe-haltigen Bestandteils, denn zurzeit Mose waren Namen mit ׳י als theophores Element in der Namensbildung unüblich (vgl. Stamm 1967: 315). Die Einzigartigkeit dieses Namens ist für Noth Beweis genug für dessen Authentizität. Jedoch scheint auch ihm fraglich, ob das erste Worтеlement Bestandteil von יהוה ist. Sollte es der Fall sein, bedeute dies, dass bereits vor der Zeit Mose der Gott Jahwe bekannt war (IPN 112). Noth meint der Ursprung des Namens sei aramäisch. So enthalte er zu Beginn das Imperfektum des Stammes יהוה, das in ostprotoaramäischen Namen existiert habe. Jedoch bleibe die ursprüngliche Bedeutung dieses Namens nicht eindeutig geklärt (vgl. ebd.: 111 ff.).

**יְכַלֶּהוּ** **Jahwe kann/vermag** < יהוה + יכל √. יכל bedeutet „können, fähig sein“ (Stamm 1967: 311, PIAP 29). „Jahwe hat sich als mächtig erwiesen“ (bei der Geburt) (Gesenius 2013: 464, HALAT II, 393). [יכליה und im Ketib יכיליה, IPN 246]. K: theophorer Verbalsatzname. *2 Kön* 15,2. *2 Chr* 26,3. Mutter des Königs Usia von Juda.

Noth übersetzt den Namen folgendermaßen: „Jahwe hat sich (nämlich bei der Geburt des Kindes) als vermögend, als mächtig erwiesen“ (Noth 1928: 190). Jedoch markiert er יְכַלֶּהוּ nicht als f. PN, wahrscheinlich aufgrund eines Versäumnisses, da die zitierten Bibelstellen die Namenträgerin unmissverständlich einer Frau zuschreiben. Die Lesart יכיליה hat bei HALAT einen eigenen Eintrag. Im Bibeltext *2 Chr* 26,3 besitzt der FN folgende Vokalisation: יְכַלֶּהוּ.

Demgegenüber ist die Punktierung in 2 Kön 15,2 יְקַלְיָהוּ (HALAT II, 392), die ebenso Stamm in seiner Liste aufgreift. In der Lesart יְקַלְיָהוּ steht die Wurzel כול im *hifil* und bedeutet demnach „Jahwe wird versorgen“ (ebd.), „Jahwe versorg(t)e“ (Gesenius 2013: 464).

**יְמִימָה Taube** (IPN 230; Gesenius 2013: 467), nach Stamm „ägyptische Turteltaube“ (Stamm 1967: 330). < ar. *jamām(at)* „Taube“ (vgl. HALAT II, 396). K: Fauna. *Hi 42,14*. Tochter Hiobs.

Ob möglicherweise die Wurzel יום im PN enthalten ist, erscheint sehr fraglich (vgl. Gesenius 2013: 467). Obwohl Noth und Stamm, wie auch Koehler/Baumgartner und Gesenius יְמִימָה als FN auslegen, taucht er bei Zadok nicht auf. Eventuell deshalb, weil Zadok die Töchter Hiobs (יְמִימָה, → קִצְעָה, → קָרַן הַפּוּדָה) generell nicht als hebr. FN behandelt. Ein Grund dafür ist nicht angegeben und damit ist folgende Interpretation unsicher. Es besteht die Möglichkeit, dass Zadok sie nicht als israelitische Persönlichkeiten versteht, denn den Namen ihres Vaters Hiob führt er gleichfalls nicht unter den israelitischen Anthroponymen auf. Eventuell ist für Zadok nicht nur ihre Herkunft problematisch, sondern auch, dass er das Buch Hiob womöglich als Legende betrachtet und damit die Figuren als symbolische Charaktere.

**יָעַל Steinbock** *Capra Nubiana* (Stamm 1967: 329, Gesenius 2013: 475). „Bergziege“ (PIAP 110). Anlehnung an das ar. *wa'l, wa'il* „Bergziege“ (vgl. Gesenius 2013: 475). K: Fauna. *Ri 4,17-22. Ri 5,6.24*. Die Frau des Keniters Heber, die den Feldherren Sisera tötete.

יָעַל ist nach Nöldeke ein gebräuchlicher semitischer PN. Außerdem bezeichnet er häufig als Plural die Weibchen der Steinböcke (vgl. Nöldeke 1904: 82 f.). Demnach wird in *Hi 39,1* der Plural verwendet, um die Steinbockweibchen bzw. Wildziegen zu benennen (Gesenius 2013: 475).

**יְרוּשָׁה Die Angenommene** Partizip Passiv, F. v. יָרַשׁ (Gesenius 2013: 496). „Die in Besitz Genommene“ < √ יָרַשׁ „besitzen, einnehmen“ (Stamm 1967: 327, PIAP 111). [יְרוּשָׁה]. K: soziale Position. *2 Kön 15,33. 2 Chr 27,1*. Mutter des Königs Jotam von Juda.

Dieser PN deutet nach Noth daraufhin, dass die Namenträgerin entweder verwaist war oder aus anderen Gründen verlassen wurde und dann evtl. durch Kauf angenommen wurde (IPN 231 f.). Für diesen FN werden in der hebr. Bibel zwei Schreibweisen angegeben. Zum einen mit der Endung ם-, zum anderen mit ה- als finalem Auslaut. Noth und Koehler/Baumgartner verweisen auf beide Varianten (vgl. IPN 247; vgl. HALAT II, 417),

denn in der Bibelstelle 2 Kön 15,33 wird die Mutter Jotams als ירוּשָׁא beschrieben und in der Parallelstelle 2 Chr 27,1 erscheint der Name in der Version ירוּשָׁה.

**יריעות** evtl. **Die Ängstliche, die Furchtsame** < Adjektiv von der  $\sqrt{\text{ירע}} + -\text{ōt}$  (Stamm 1967: 325, Gesenius 2013: 498). K: unklarer Name. *1 Chr 2,18*. Eine Kalibbiterin.

Eine andere Herleitung für יריעה ist bei Zadok vorzufinden (vgl. Gesenius 2013: 498). Demnach würde dieser Name übersetzt „Zeltteppich“ bzw. „Zelte“ bedeuten. Nach Zadok bedeutet יריעות nämlich „Zeltvorhänge“ (PIAP 109). Doch diese Annahme verwirft Stamm. Er erwägt in diesem Kontext das Verb ירע „zittern, zagen“ (vgl. ar. *jari*’a „furchtsam sein“, IPN 229). Mit der hypokoristischen Endung *ōt* ergebe diese Übersetzung seinem Verständnis nach mehr Sinn. Jedoch sind weder im Akkadischen noch im Ägyptischen Parallelen zu diesem Namen nachzuweisen (vgl. Stamm 1967: 325).

**קָזְבִי Die Üppige** <  $\sqrt{\text{כזב}}$ , vgl. akkad. *kazābu* „füllig sein“, *kazbu* „üppig“ (Stamm 1967: 324, Gesenius 2013: 536 f.). „Die Füllige“ (HALAT II, 446). [קזבית im sam. Pentateuch-Text]. K: mentale oder physische Eigenschaft. *Num 25,15. 18*. Tochter eines Midianiterfürsten.

Die akkad. FN *Kazubtum* und *Kuzābtum* seien nach Stamm sinngemäß identisch mit dem hebr. Rufnamen קָזְבִי (vgl. Stamm 1967: 324). Obwohl Zadok diesen FN als midianitischen und damit als nicht-israelitischen Namen klassifiziert (vgl. PIAP 335), führt er ihn, dessen ungeachtet, in der alphabetischen Liste der israelitischen Namen auf (vgl. ebd.: 167). Die midianitische Herkunft des FN קָזְבִי kann auch der Grund dafür sein, warum Noth ihn nicht unter den israelitischen PN subsumiert.

**לֹא רַחֲמָה Nicht erbarmt** < לא „nein, nicht“ und  $\sqrt{\text{רחם}}$  „erbarmen“. Pass. Perf., 3. P. Sg. (HALAT II, 488). „Uncompassionated“ (PIAP 116). Künstliche Bildung. K: symbolischer Name. *Hos 16,8. 2,25*. Tochter des Hosea.

Wie auch die Geschwister der Namenträgerin trägt diese ebenfalls einen symbolischen Namen. Für לֹא רַחֲמָה ist bei Gesenius (2013) kein Eintrag zu finden. Möglicherweise, weil dieser Name zu denen gehört, „die als solche selbst Produkte künstlicher Bildung bzw. schriftstellerischer Erfindung sind und daher nicht zu dem wirklich gebrauchten israelitischen Namengut gehören“ (IPN 9 f.). Dies könnte auch Grund dafür sein, weshalb Stamm den Namen in seiner Auflistung der hebr. FN unbeachtet lässt.

לָאָה **Kuh** (Gesenius 2013: 589). Akkad. f. *littu* oder ar. *la'ātu* „Wildkuh“ (HALAT II, 487, ebenso Gray 1896: 116). „Wildrind“ (Nöldeke 1904: 83). Nach Zadok jedoch „stark sein“ (PIAP 71). K: Fauna. *Gen 29,16-30,20. 31,4,14,33. 33,1f.7. u. ö. Rut 4,11*. Ältere Tochter Labans, Frau Jakobs.

Die FN der Matriarchen veranlassen Noth zu der Hypothese, sie seien „Personifikationen historischer und sagenhafter Tatbestände“ (IPN 10). So sei die Stammgruppenbezeichnung der Söhne, analogisch zu dem Namen ihrer Mutter לָאָה, „Rinderviehzüchter“ gewesen. Jedoch verwirft Noth diese Betrachtungsweise in „Überlieferungsgeschichte des Pentateuch“ und akzeptiert diesen FN als echten PN (vgl. Stamm 1967: 329). Womöglich war dieser FN ein ebenso „beliebiger allgemeiner Mädchenname“ gewesen (IPN 165).

Im Akkadischen bedeutet *la'ū(m)* „schwächlich, Säugling“ (AHw 540) und *l'y* im Nordwestsemitischen „to wear oneself out“ (Hoftijzer & Jongeling 561). Es ist zu diskutieren, ob der vorliegende Frauenname statt „Kuh“ eher „schwach sein“ bedeutet. Inhaltlich würde „schwach sein“ zu der Beschreibung von Leas Augen passen (*Gen 29, 17*). Denn im Gegensatz zu den schönen Augen ihrer Schwester Rahel, hatte Lea lediglich matte Augen.

מְהִיטָאֵל **Gutes erweisend ist El** < אֵל + יטב Part. *hifil* (Gesenius 2013: 637) bzw. „El erweist Gutes“ (Stamm 1967: 314). Partizipalbildungen in der Namenhebung sind generell selten. Aram. und edomitischer Eigenname (Gesenius 2013: 637). Jedoch nach Zadok kein FN (PIAP 44). K: theophorer Nominalsatzname. *Gen 36,39 und 1 Chr 1,50*. Frau des letzten Edomiterkönigs.

Diesen PN trägt ebenfalls der Großvater des Propheten Schemaja (*Neh 6,10*). Somit ist dieser Name sowohl f. als auch m. Die Konstruktion des Namens mit einem Partizip ist nach Noth eine seltene Erscheinung im alten Israel und eher nachexilischer Natur (vgl. IPN 31). Jedoch gibt es ebenso die genaue Parallele zum akkadischen Namen <sup>d</sup>*NN-mudammiq* „Gott NN erweist Gutes“. Somit stellt Stamm die Frage, „ob der aramäische Personennamen nicht vielleicht nach Form und Inhalt vom Akkadischen abhängt?“ (Stamm 1967: 314).

Bei מְהִיטָאֵל handelt es sich um einen Vertrauensnamen, der den Charakter Gottes und das Vertrauen des Menschen der Gottheit gegenüber beschreiben will. „Dass die Gottheit gut ist, ist eine in der religiösen Dichtung immer wiederkehrende Aussage, besonders im Hymnus“ (vgl. IPN 153 sowie Psalm 25,8; 34,9; 136,1 usw.).

Obgleich Noth diesen Namen behandelt, definiert er ihn nicht als f. PN, da er womöglich hinter dem Namenträger den Großvater des Propheten Semaja vermutet. Demnach sind Stamm und Gesenius die Einzigen, die diesen Namen als hebr. FN markiert.

**מְהִלָּה** etym. ungenau. Evtl. „Krankheit“, wenn die Wurzel הלה ist (Gesenius 2013: 658). Zadok verweist auf die √ הלל bzw. הלי „angenehm sein, süß“ (PIAP 3). [ →מְהִלָּת]. K: ungenaue Deutung.

1.: Manassit(in). *1 Chr 7,18*.

2.: Tochter Selofhads. *Num 26,33. 27,1. 36,11. Jos 17,3*.

**מְהִלָּת** etym. ungenau. Wahrscheinlich → מְהִלָּה + Fem. Endung *-at*. Noth zieht allerdings arab. „List, Klugheit“ in Erwägung (vgl. *miḥālun*, vgl. IPN 249).

1.: Tochter Ismaels, Ehefrau Esaus. *Gen 28,9*.

2.: Ehefrau Rehabeams, eine Enkeltochter Davids. *2 Chr 11,18*.

Diesen FN gibt es in den zwei unterschiedlichen schriftlichen Ausführungen → מְהִלָּה und eben מְהִלָּת. Nichtsdestotrotz kann er nach Stamm als eine Form zusammenfasst werden, wenn das Element *-āt* hypokoristisch oder als Femininendung Anwendung findet (vgl. Stamm 1967: 332).

Nach Layton ist dieser Name kanaanäisch. Dabei nimmt er als Parallele den kanaanäischen FN → מְהִלָּת an, der überdies von der Wurzel הלה „schmücken, zieren“ stammt und übersetzt „Schmuck“ bedeutet. Dementsprechend gliedert Layton den Namen מְהִלָּת in die Reihe der PN, die nach Stamm Schmuck und Kosmetisches ausdrücken. Den FN מְהִלָּה versteht er als abgeleitete Form von מְהִלָּת, mit dem Wandel des archaischen Femininsuffixes *-at* an die Endung *-â* (vgl. Layton 1990: 216 f.). Es ist seiner Ansicht nach ausgeschlossen, dass die Wurzel von הלה vorliegt, da es eine gängige Sitte gewesen sei, keine negativen Eigenschaften in die Namengebung aufzunehmen. Die PN *Mahlon* „Krankheit“ und *Kilyon* „Welken“ aus dem Buch Rut bilden als *nomen omen* dabei Ausnahmen (vgl. ebd.: 216). Ganz anderer Ansicht ist Campbell, der die Wurzel הלה ausschließt. Vielmehr scheint die zugrundeliegende Form מהל zu sein, die unter anderem in den biblischen Namen Maḥlon, Maḥlah, Maḥli und Maḥalat vorzufinden ist. Gerade der Name Maḥlon spricht für diese These, da das Suffix *-on* meist an Nominalformen angehängt wird, die die Wurzel tragen. Im Arabischen erscheint maḥala im Kontext von „List“ oder „Unfruchtbarkeit“ (vgl. Campbell 1975: 53).

**מיִכָּהוּ** **Wer ist wie Jahwe?!** Vgl. den m. PN מיִכָּהוּ (Gesenius 2013: 667, HALAT II, 546), m. und f. Eigenname. [→ מעֵכָה]. K: theophorer interrogativer Name. *2 Chr 13,2. 1 Kön 15,2.* Mutter des Königs Abija und Tochter Uriels.

Die Präposition ךְ steht nach Fowler bei hebr. Namen hinter dem Fragepartikel מי, das fast ausnahmslos das einzige Fragewort bei theophoren Fragesatz- Namen bildet (vgl. Fowler 1988: 128). Jedoch existieren ebenso interrogative Satznamen mit dem Fragepartikel אי (vgl. PIAP 58).

Während der masoretische Text die Namenträgerin als מִיִּכָּהוּ בַת־אֲוִיָּאֵל מִן־גְּבֵעָה (BHS, *2 Chr 13,2*) identifiziert, referiert LXX auf ihre Person mit dem Namen → מעֵכָה (Μααχα). Wurde die Mutter des Königs Abija in der Chronikstelle als בַת־אֲוִיָּאֵל tituliert, so wird sie widersprüchlicher Weise in *1 Kön 15,2* und *10* בַת־אֲבִישׁלֹום מעֵכָה genannt. מעֵכָה wird in *2 Chr 15,16* als Mutter des Königs Asa, Sohn des Abija, vorgestellt. Das bedeutet gleichzeitig, dass die Mutter des König Abija und seine Frau beide denselben Namen מעֵכָה trugen. Oder aber מעֵכָה muss als Asas Großmutter verstanden werden.

**מיִכָּל** etym. unsicher. Eventuell **Wer ist wie El?** abgeleitet von → מיִכָּהוּ mit Endung *-al* (Gesenius 2013: 667). Nach Noth ist das Suffix *-al* eine Karitativendung (vgl. Noth 1928: 39). Zadok jedoch widerlegt diese Annahme und verweist auf die kanaanitische Gottheit *Mkl* (PIAP 121). Diese Untersuchung deutet das finale ל vielmehr als Restbestand des GN אל zu deuten. K: Kurzform eines theophoren interrogativen Nominalsatznamens. *1 Sam 14,49. 1 Chr 15,29.* Tochter Sauls, König Davids Frau.

Nach Zadok sind folgende drei Ableitungen möglich: Zum einen kann der Name die kanaanitische Gottheit מִכָּל beinhalten, zum anderen ist die Wurzel יכל bzw. וכל eventuell vertreten. Drittens ist auch das Appellativum מיִכָּל „Bach, Strom“ seiner Ansicht nach nicht auszuschließen (vgl. PIAP 121 f.).

**מִלְכָּה** **Fürstin, Königin** < מלך (Gesenius 2013: 686). Anthroponym und personifiziertes Toponym (PIAP 3). K: soziale Position.

1.: Tochter Harans, Ehefrau Nahors. *Gen 11,29. 22,20.23. 24,15.24.47.*

2.: Personen- bzw. Sippename: Tochter Selofhads. *Num 26,33. 27,1. 36,11. Jos 17,3.*

Bei den FN → שרה und מִלְכָּה könnte die Frage nach ihrer Authentizität gestellt werden. Jedoch zeigen die Parallelen im Akkadischen und Ägyptischen, dass es sich hierbei um echte PN handelt (vgl. Stamm 1967: 326). מִלְכָּה war auch der Beiname der mesopotamischen Göttin Ištar (vgl. HALAT II, 561). In der Tat klassifiziert Zadok מלך und מִלְכָּה als theophore Elemente

(vgl. PIAP 88, 65). Allerdings schreibt er dem FN מְלִכָּה den göttlichen Charakter nicht zu, obwohl die Wurzel dieses Namens offensichtlich מִלַּךְ lautet.

In seiner Untersuchung der IPN führt Noth den Namen מְלִכָּה auf und klassifiziert ihn als „Tochter Selofhads“, die „Repräsentantin eines kanaanäischen Stadtstaates zu sein“ scheint, und verweist darin auf Gray, der diesen Namen ebenso als Toponym interpretiert (vgl. IPN 249; Gray 1896: 116). Dies ist insofern merkwürdig, als dass die oben aufgeführten Bibelstellen die fünf Töchter des Selofhad ausdrücklich als Persönlichkeiten charakterisieren, die auf ihre Petition bei Mose, das Land ihres verstorbenen Vaters zu erben, Recht erhalten, woraufhin ihnen der Teil ihres Vaters zugeschrieben wird. Die Frau Nahors mit demselben Namen מְלִכָּה, der für Stamm eindeutig israelitisch ist (vgl. Stamm 1967: 326), führt Noth in diesem Kontext nicht auf.

**מְלִכָּה Herrscherin** Partizip *kal* f. von מִלַּךְ (Gesenius 2013: 688). „Die Regierende“ (PIAP 106). [מְלִכָּה]. Personen- und Sippename. K: soziale Position. *1 Chr 7,18f.* Schwester des Gilead.

Obwohl Noth diesen PN aufzählt, erachtet er ihn lediglich als f. ohne spezifischer darauf einzugehen (vgl. IPN 249). Stamm führt diesen Namen in seiner Liste der hebr. FN nicht auf, was verwundert, da die Wurzel des Namens eindeutig hebräisch ist. Womöglich hat er מְלִכָּה als Titel der Schwester des Gilead interpretiert, wobei es sich hier um reine Spekulation handelt. Andererseits kann es sein, dass er, wie Gray, diesen Namen nicht als PN auffasst, sondern als Stammesnamen (vgl. Gray 1896: 115 f.).

**מַעֲכָה** etym. unsicher. Evtl. abgeleitet von מָעוּךְ (Gesenius 2013: 711). Bedeutet mhe. „zerdrücken“ (vgl. ebd). Generell ein m. als auch f. PN. [מַעֲכָה] (IPN 250). K: Name unklarer Deutung.

- 1.: Tochter der Reuma, der Frau des Nahors. *Gen 22,24.*
- 2.: Ehefrau Davids. *2 Sam 3,3. 1 Chr 3,2.*
- 3.: Ehefrau Rehabeams, Mutter Abias. *1 Kön 15,2. 2 Chr 11,20-22.*
- 4.: Mutter des Königs Asa, vgl. → מִיכָּהוּ. *1 Kön 15,10.13. 2 Chr 15,16.*
- 5.: Nebenfrau Kaleb's. *1 Chr 7,15.*
- 6.: Ehefrau Machirs. *1 Chr 7,15f.-16.*
- 7.: Frau des Vaters Gibeon. *1 Chr 8,29. 9,35.*

In der Bibel sind mehrere Personen Träger dieses Namens. Es sind neben den aufgeführten Frauen mindestens zwei Männer, die genauso heißen: Ein Philisterfürst (1R 2,39) und der Vater eines Söldners Davids (1Ch 11,43).

Stamm bezweifelt Noths Analyse, der die Schreibweise מַעֲכָת als Variante angibt (IPN 250, ebenso HALAT II, 579), die Wurzel des PN leite sich aus dem arabischen Wort *ma'kun*, *ma'ikun* „dumm, töricht“ ab (vgl. Stamm 1967: 332). Zadok zieht eine mögliche, jedoch fragliche Ableitung des kanaänischen Äquivalents des arabischen Wortes 'āka „Angriff“ in Erwägung (vgl. PIAP 83).

**מַרְבַּ** etym. unklar. Evtl. **Zuwachs** (Gesenius 2013: 734). Abgeleitet von der  $\sqrt{\text{רב}}$  „viel sein“ (Stamm 1967: 333) oder  $\sqrt{\text{רבב}}$  „viel sein oder werden“ (PIAP 122). Vgl. syr. *ireb*. K: abstraktes Nomen. *1 Sam 14,49. 18,17.19. 2 Sam 21,8*. Tochter Sauls.

Noth klassifiziert den Namen als f., kommentiert ihn jedoch als ungeklärt und lässt eine eigene Erklärung aus (vgl. IPN 250). Im Arabischen existiert der FN *Ziyāda*, der so viel wie „überflüssiges Mädchen“ bedeutet. Ob allerdings hier ein Zusammenhang begründet liegt, ist fraglich (vgl. PIAP 122).

**מַרְיָם** etym. unsicher und umstritten, daher existieren mehrere Übersetzungsmöglichkeiten. Zadok empfiehlt die Komposition: Adjektiv + göttlicher Name „Yamm ist stark“ (vgl. PIAP 52,122) oder eine Kurzform von *MR + y + -ām* (vgl. PIAP 78, 164; Gesenius 2013: 741). Eventuell aber auch diese Herleitungen: „Trotzkopf, Widerspenstige“ < מרה, „die Dicke“ < מרא, „Geliebte“ < מַרְיָבֶעַל oder „Gottes Geschenk“ (HALAT II, 601). K: Name unklarer Deutung. *Ex 15,20f. Nu, 12,1-15. 20,1. 26,59. Dtn 24,9. Mi 6,4. 1 Chr 5,29*. Prophetin und Schwester von Mose und Aaron.

Dieser Name hat viele Deutungsmöglichkeiten, die Noth nicht ausreichend überzeugen. Somit lässt er in diesem Fall einen eigenen Kommentar aus (vgl. IPN 250). Stamm unterstreicht diese Tatsache, formuliert jedoch zwei Erklärungen. Zum einen könne der Name von מרא abzuleiten sein. Demnach sei die Übersetzung „fett sein“ oder „wohlbeibt“ möglich. Im Akkadischen seien folgende Parallelen zu verzeichnen: *Kubburum*, *Kubburtum* mit der Bedeutung „dick“. Ferner bestehe die Möglichkeit, dass der Name ägyptischen Ursprungs ist, vgl. *mrj/mrj.t* für „Geliebter/Geliebte“. Dieses Wort sei ein häufiger Bestandteil ägyptischer Namen (vgl. Stamm 1967: 333). In Ägypten existierte ebenso eine Göttin, die *Mrt* genannt wurde. Demnach könnte der FN מַרְיָם von ihr abstammen.

Sollte der Name heidnischen Ursprungs sein, wäre die Deutung „Yamm ist der Herr“ plausibel (vgl. Muchiki 1999: 215). Layton erwägt vier verschiedene Auslegungen dieses kanaanäischen Namens (vgl. Layton 1990: 186).

1.: מְרַיָּם könnte ein Nominalsatzname sein, bestehend aus dem typisch aram. Appellativum *mar* „Gott“ (ein gebräuchliches Element in der westsemitischen Namengebung, jedoch nicht in der frühen westsemitischen und kanaanäischen Namengebung) + *-yām* „DN“: „Yamm ist Gott“.

2.: Oder ein Ein-Wort-Name: *miry-* (von bibl.-hebr. מְרִיאַ) + *-ām* (enklitisches Morphem): „plump, korpulent“. Allerdings erscheint diese Wurzel in keinem anderen kanaanäischen PN (vgl. Layton 1990: 185).

3.: Unter Umständen ein Ein-Wort-Name oder eine Kurzform: *miry-* (ägyptisch *mry/mryt*: geliebt) + *-ām* (enklitisches Morphem): „Geliebte (von DN)“. Ein Mischname, der aus dem ägyptischen Partizip Passiv und dem enklitischen Morphem besteht. Dies sei nicht ausgeschlossen, da auch andere ägyptische Eigennamen in Moses Familie vorkommen. Allerdings müsste eine Kongruenz zwischen dem Genus des Partizips und dem Genus des Namenträgers bestehen, wie es in anderen PN mit Partizipien der Fall ist.

4.: Als letzte Option ein Ein-Wort-Name oder Kurzform: *miryām* (*m-* als präformatives Nomen. a.: Westsemitisch *rāmu* III „geben“, „Geschenk (von DN)“. b.: Westsemitisch *rw/ym* „hoch sein“: „(DN ist) der Erhöhte“ (Layton 1990: 184).

Diese vielen Möglichkeiten machen folgendes Problem deutlich: „Von Seiten der Etymologie ist also keine Klärung hinsichtlich der Frage nach der Bedeutung des Namens Mirjam zu erwarten. Aller Wahrscheinlichkeit nach war schon in der Antike die etymologische Herleitung des Namens nicht mehr bekannt“ (Schiffner 2008: 262).

**מְשַׁלֵּמַת Die Ersetzte.** Partizip *pual* von der Wurzel שלם (Gesenius 2013: 756, Stamm 1967: 322, HALAT II, 6, 13). Ersatzname für ein totes Familienmitglied. Nach Zadok „ersetzt“ oder „one in covenant of peace“ (vgl. PIAP 125). K: soziale Position oder Kurzform eines theophoren Verbalsatznamens. 2 Kön 21,19. Mutter des Königs Amnon.

Der dazugehörige MN מְשַׁלֵּמַת tritt in der nachexilischen Zeit vermehrt auf. Der entsprechende Satzname könnte nach Stamm שְׁלַמְיָהוּ „Jahwe hat ersetzt“ lauten und auf einen Ersatznamen deuten. Demnach würde der Benannte/die Benannte als Ersatz für ein verstorbene Familienmitglied betrachtet werden (vgl. Stamm 1980: 73). Ebenso klassifiziert Stamm die mit שלם gebildeten Namen als Danknamen. Die partizipiale Bildung bei hebr. PN ist sehr wahrscheinlich aus der akkad. Namengebung aufgrund ihrer Häufigkeit übernommen

worden (vgl. ebd.). In Elephantine gibt es mehrere Belege für diesen f. PN (vgl. Stamm 1967: 322). Noth kritisiert eine Auslegung, die Wurzel dieses Namens könne mit שלום in Verbindung stehen. In der juristischen Sprache nehme שלם im *piel* die Bedeutung von „ersetzen, wieder erstatten“ ein. Demnach wolle der Name zum Ausdruck bringen, dass Gott für den Ersatz eines verstorbenen Familienmitglieds durch die Geburt eines Kindes Dank zu zollen sei (vgl. IPN 174).

**נועדקיה Jahwe hat sich offenbart** (Gesenius 2013: 796). „Jahwe hat sich treffen lassen“. √ ist יעד *nifal* + יהוה. m. und f. PN (HALAT III, 644). √ יעד bedeutet „berufen, beauftragen“ (vgl. PIAP 31). K: theophorer Verbalsatzname. *Neh 6,14*. Eine Prophetin.

Koehler/Baumgartner geben an, dass es sich hierbei gemäß LXX um einen Propheten handelt (HALAT 2007: 644). Inhaltlich will der Name ausdrücken, dass sich Gott bei der Geburt dem Menschen „in seinem freundlichen und huldvollen Wesen“ offenbart hat (IPN 184).

**נהשתא Die Eherne, von eherner Gesichtsfarbe** (Gesenius 2013: 800). „Aus Erz“ (Stamm 1967: 323 oder „Eherne“ < נהשת (HALAT III, 653).). נהשת „Kupfer, Bronze“ (PIAP 105). K: Rohstoffe oder physische Eigenschaft. *2 Kön 24,8*. Mutter des Königs Jojachin.

Stamm führt die entsprechenden akkad. PN auf, die inhaltlich „aus Stein“ und „aus Gold“ ausdrücken. Im Ägyptischen existieren parallel dazu die Versionen „das Gold“, „das Silber“ und „die an Gold Reiche“ (Stamm 1967: 323 f.). Dieser Name drückt demnach nach Noth inhaltlich soviel wie „Festigkeit und Kraft“ aus (vgl. IPN 225).

**נעה Beweglichkeit, elastischer Gang** < √ נעה „wanken, schwanken beben“ (Stamm 1967: 334; Gesenius 2013: 795, 824). K: ursprüngliches Toponym (vgl. PIAP 3). *Num 26,33. 27,1. 36,11. Jos 17,3*. Tochter Selofhads.

Noth schreibt diesen FN einer der Töchter Selofhads zu, welcher einen „kanaanäischen Staatstadt“ repräsentiert. Dabei handle es sich vielmehr um ein Toponym als um ein Individuum (vgl. IPN 242). Jedoch ist in den zitierten Bibelversen allzeit von einer Frau die Rede.

**נעמה Lieblichkeit f.** < נעם. „Die Liebliche, Wonne“ (Gesenius 2013: 826). „Die Freundliche“ (Stamm 1967: 323). Möglicherweise auch „Sängerin“, abgeleitet von נעם, mhebr. *hifil* „singen“ (HALAT III, 666 f.). K: mentale oder physische Eigenschaft.

1.: Während Koehler/Baumgartner diese Namenträgerin als Frau Lamechs identifizieren, weist Stamm diesen Namen der Tochter Lamechs zu. *Gen 4,22*.

2.: Mutter von Rehabeam. *1 Kön 14,21.31. 2 Chr 12,13*.

Dieser Name ist profaner Natur und soll die Namenträgerin als „Wonne“ der Eltern darstellen (vgl. IPN 166). Vergleichbare Parallelen existieren in der akkadischen und ägyptischen Namengebung („die Angenehme, die Freundliche“, vgl. Stamm 1967: 323). Obgleich das Element נעם bei Noth erklärt wird, kommt der Name נַעֲמִי nicht im Index der israelitischen PN vor. Ebenso entfällt er bei Zadok, der als Grund angibt, es handele sich bei der Namenträgerin um eine ammonitische Prinzessin (vgl. PIAP 81), denn in *1 Kön 14,21.31* würde deutlich, dass die Mutter Rehabeams Ammoniterin gewesen sei. Jedoch existiert eine weitere Namenträgerin: die Tochter Lamechs, deren Name von Zadok und Noth zu den hebr. FN gezählt werden müsste. Auffällig ist, dass die Mutter der Namenträgerin, נְצִי gleichfalls nicht in der Liste der israelitischen FN bei Zadok und Noth auftaucht.

**נַעֲמִי [Meine] Wonne.** Komposition: נַעֲמִי + -י (Gesenius 2013: 826). Evtl. Kurzform von „meine Wonne [ist GN] bzw. „Wonne [des GN]. „Mein Entzücken“ (Stamm 1967: 323). √ נעם „Lieblichkeit“ (PIAP 81). K: Kosename. *Rut 1,2-4,17*. Schwiegermutter der Ruth.

Im Wesentlichen bedeutet die Wurzel נעם „gut, Güte“, was auch bei ugaritischen und phönizischen Kognaten der Fall ist. Bibl.-hebr. enthält dieses Wort noch zusätzlichen Bedeutungen, wie „angenehm, entzückend, lieblich“ (vgl. Demsky 2001: 32). Das prädikative Element נעם findet sich ebenso in weiteren Eigennamen semitischer Sprachen. Phönizisch bei בתנעם, aramäisch bei נעמן, südarabisch bei אבנעם und in weiteren ähnlichen PN (vgl. IPN 166). Dieser Name ist profanes Appellativum und nach Stamm eine „vom Vater ausgesprochene Äußerung der Zärtlichkeit“ (Stamm 1967: 323). Jedoch ist fraglich, warum sie nicht ebenso von der Mutter geäußert werden konnte. Ferner weist Stamm darauf hin, im Ugaritischen werde die karitative Endung y bzw. ay zahlreich gebraucht. Das Suffix -ay kann demnach die originale Endung des Namens נַעֲמִי gewesen sein.

Möglicherweise handelt es sich hierbei nach Noth um einen „Spitznamen“, der in seiner Langform etwa nach dem Schema „Meine Freude/Wonne ist (Gottesname)“ oder „Freude des (Gottesname)“ den Namen einer Gottheit beinhaltet. Da häufig die Wurzel נעם mit Gottheiten in Verbindung gebracht wird, erscheint die Annahme, נַעֲמִי ist eine Kurzform, sehr plausibel (vgl. Campbell 1975: 53).

Bei dieser Namenträgerin vollzog sich eine Umbenennung aufgrund persönlicher Umstände. Da נַעֲמִי viel Leid wiederfuhr, war es ihr eigener Wunsch, von Freunden und

Bekanntes מרא „die Bittere“ genannt zu werden. Eine Begründung der Umbenennung wird in Rut 1,20 angegeben: וּתְאִמֶר אֵלֶיהָן אֶל-תִּקְרָאנָה לִי נַעֲמִי קְרָאן, לִי מְרָא כִּי-הִמַּר שִׁדְי לִי מְאֹד: (BHS, vgl. Eissfeldt 1968: 74). Naomi wollte nicht länger diesen positiv konnotierten Namen tragen, der nicht mehr zu ihrer schweren und leidvollen Lebenssituation passte. Um sich dem Schicksal anzupassen, veränderte sie ihren Namen (vgl. Demsky 2001: 33).

**נַעֲרָה Mädchen, Dienstmädchen** (Stamm 1967: 327; PIAP 81). f. von נָעַר „Mädchen“ in Hinblick auf verschiedene Altersstufen und Funktionen (Gesenius 2013: 828). K: soziale Position. Evtl. aber auch Kurzform des theophoren Nominalsatznamens נַעֲרָהּ. *1 Chr 4,5f.* Frau Aschhurs.

Dieser feminine PN entspricht dem theophoren MN נַעֲרָהּ: „Knecht, Knappe Jahwes“. Im Ägyptischen existiert der analoge Name „das Mädchen“ (vgl. Stamm 1967: 327). Dieser von Noth als profan verstandene Name kann ursprünglich gleichermaßen als Kosename gedient haben (vgl. IPN 221) und als „Selbstbekenntnisname“ (ebd. 139).

**עֵגְלָה Weibliches Kalb, Jungkuh, Färse**, f. von עָגַל (Gesenius 2013: 920). Junge Kuh (Stamm 1967: 329). Vgl. ar. *ijl* „Kalb“ (PIAP 66). Der dazugehörige MN ist עֵגְלוֹן „Kälbchen“ (König von Moab, Ri 3,12 f.). K: Fauna. *2 Sam 3,5. 1 Chr 3,3.* Frau Davids.

Die Bedeutung dieses Namens erscheint ebenso in zwei geographischen Namen. Zum einen in עֵיִן עֵגְלִים, einem Ort am Toten Meer (Hes 47,10) und in עֵגְלוֹן, der Name einer Stadt in Shephelah (Jos 15,39, vgl. Gray 1896: 92). Unsicher ist, ob der ammoritische Frauename *Ag-la-tum* der „Vorläufer“ des biblischen Namens עֵגְלָה (PIAP 66) ist. Möglicherweise ist dieser FN auch eine Ableitung der Langform עֵגְלִי, einem Vertrauensnamen, der gern mit „ein Stier ist Jahwe“ übersetzt wird. Allerdings bedeutet עֵגַל viel mehr Kalb, als Stier. Ferner ist die Langform als status constructus zu verstehen. Unter den akkad. PN lassen sich einige finden, die das benannte Kind als Tierjunges einer Gottheit identifiziert. „Natürlich gehören diese Namen zu der größeren Gruppe derer, die das Kind als Sprößling einer Gottheit bezeichnen, hier mit der Besonderheit, dass die Gottheit unter dem Bilde eines Tieres vorgestellt wird, wobei die Frage offenbleibt, in welcher Art man sich im Einzelfalle die Verbindung von Gott und Tier vorgestellt hat, ob das betroffene Tier nur als Symbol der Gottheit betrachtet wurde oder ob man sich diese selbst theriomorph vorstellte“ (IPN 151). Somit könnte möglicherweise der FN עֵגְלָה, wenn er als f. Kurzform von עֵגְלִי behandelt wird, ein Gottesbild als Tiergestalt darstellen, dessen Junges f. ist. Diese Form scheint damit einzigartig unter den hebr. FN in der Bibel zu sein.

**עֲדָה Schmuck.** Kurzform zum theophoren Namen אֶלְעָדָה. עֲדָה: „sich mit etwas schmücken“ (Gesenius 2013: 924). K: Schmuckbezeichnung.

1.: Frau Lamechs. *Gen 4,19f.23.*

2.: Frau Esaus. *Gen 36,2.4.10.12.16.*

In den Bibelstellen wird die Namenträgerin als „Tochter Kanaans“ vorgestellt. Damit gehörte sie dem kanaanäischen Volk und der damit einhergehenden Baal-Religion an. Vermutlich ist dies der Grund, warum Noth und Zadok diesen Namen nicht unter den israelitischen FN auflisten. In seinem Werk „Überlieferungsgeschichte des Pentateuch“ bewertet Noth die Namen der beiden Frauen Esaus als künstliche Bildungen, die „zur Belebung der Erzählung und zur Gliederung der Stämmesysteme geschaffen und mit landläufigen oder ausgeklügelten Namen benannt worden sind“ (Noth 1948: 166).

**עֲזוּבָה Die Verlassene.** Part. Pass. < √ עזב (HALAT III, 764). „Die Verlassene (die ihre Eltern verloren hat) oder gemäß Zadok „Die Unterstützte“ (Gesenius 2013: 944). Ferner „die Befreite“, vgl. akkad. *a-zi-ba-tu* „helfen“ (PIAP 110). Personen- und Sippenname. K: soziale Position.

1.: Mutter von König Josafat. *1 Kön 22,42. 2 Chr 30,31.*

2.: Frau von Kaleb. *1 Chr 2,18f.*

Dieser Ersatzname ist einer Waise zugehörig (vgl. Stamm 1980: 78). Ebenso gibt es in anderen Sprachen Entsprechungen bei PN, die den familiären Stand benennen. Aus der ägyptischen Spätzeit sind die Namen „Man hat ihn (sie) der Gottheit hingeworfen“, „Er (sie) hat keinen Namen“, „Er hat keinen Vater“ überliefert worden für Findelkinder, die vor dem Tempel ausgesetzt wurden. Analog dazu existieren im Akkadischen Namen mit der Bedeutung „Rest“ (vgl. Stamm 1967: 327).

**עֲטָרָה Diadem, Krone, Kranz.** F. von der √ עטר (Gesenius 2013: 952; PIAP 97). f. Personen- und Sippenname. K: Schmuckbezeichnung. *1 Chr 2,26.* Frau Jerachmeels.

In Spr 12,4 fungiert עֲטָרָה als Bild für die tüchtige Frau, die als Krone ihres Mannes beschrieben wird. Die Krone birgt in der Bibel ein besonderes Symbol: „Ezekiel 16:12 notes that the Lord placed a beautiful crown on the head of the women symbolizing Jerusalem“ (Pilch 1999: 30).

**עִיפָה** etym. unsicher. Evtl. „Dunkelheit, Finsternis“. Im Sinne von ar. *ĠYB*, *gāba* „fern sein, sich verbergen, untergehen (von der Sonne)“, vgl. akkad. *apû* „zudecken“, *a/epû* „umhüllt“ (Gesenius 2013: 958). Ebenso Name eines midianitischen Stammes (Gen 25,4. 1 Chr 1,33. Jes 60,6). K: Name unklarer Deutung. *1 Chr 2,46*. Eine Nebenfrau Kalebs.

Noth ist neben Stamm und Zadok der Einzige, der diesen f. PN als israelitisch auffasst. Allerdings erklärt er ihn nicht und klassifiziert ihn lediglich als f. und als Stammesnamen (vgl. IPN 253). Die undeutliche etymologische Herkunft und die mögliche Derivation aus dem Arabischen können die Veranlassungen dafür sein, dass Zadok und Stamm diesen Namen nicht zu den hebr. FN zählen.

**עֲכָסָה Fußspange** F. zu עָכַס (Gesenius 2013: 962). „Armreif, Fußspange“ (PIAP 83). Personen- und Sippename. K: Schmuckbezeichnung. *Jos 15,16f. Ri 1,12f. 1 Chr 2,49*. Tochter von Kaleb.

In Jesaja 3,16 und Vers 18 wird dieser Schmuck mit den Töchtern Zions assoziiert, „die trippelnd umhergehen und mit ihren Fußspangen klirren (Elberfelder Übersetzung).

**עֲפָרָה Gazelle** (PIAP 93). Ein Capriden-Jungtier (Gesenius 2013: 997). Personen- und Sippename. K: Fauna. *1 Chr 4,14*. Judäer(in).

Zadok versteht עֲפָרָה als hebr. FN (vgl. PIAP 167). Seiner Auslegung nach handelt es sich hierbei um die Tochter oder die Schwester des Otniel (vgl. ebd. 212). Dem entgegengesetzt sind die Auffassungen von Koehler/Baumgartner (vgl. HALAT III, 816), Gesenius, Stamm (Gesenius 2013: 997) und Noth (IPN 254), die עֲפָרָה als m. PN deuten. Zugrunde liegt folgender Bibeltext: וּמְעוֹנֹתַי הוֹלִיד אֶת־עֲפָרָה וּשְׂרָיָה הוֹלִיד אֶת־יֹאבָב אֲבִי כִי תְּרַשְׁמִים הָיוּ: גֵּיא תְּרַשְׁמִים (BHS). Eine Ursache für Zadoks Klassifikation ist eventuell das Femininsuffix *-a* des Namens. Ein weiteres Motiv scheint die Namensbedeutung zu sein. Denn sollte es sich um einen m. PN handeln, was die anderen Autoren präferieren, müsste die m. Form עֲפָרֵה lauten. Da sie jedoch f. markiert ist, vermutet Zadok hier wahrscheinlich einen FN.

**עֲרָפָה** etym. unklar. Evtl. „Hartnäckigkeit“ abgeleitet von der עֲרָף. Jedoch ist die Bedeutung unsicher. Vermutlich auch uga. *RPT* „Wolke“ oder ar. *ʿarf* „Mähne“ im Sinne von „Die mit vollem Haar“ oder *ʿarf* „Die Duftende“ (Gesenius 2013: 1017, ebenso Campbell 1975: 56). „Gazellenjunges“, abgeleitet von עֲפָרָה (HALAT III, 840). K: Name unklarer Deutung. *Rut 1,4.14*. Moabitische Schwiegertochter der Naomi.

Versteht man wie Noth diesen Namen als künstliche Bildung und Charakterisierung der Namenträgerin in der Geschichte von Ruth, so ist die Übersetzung „Hartnäckigkeit“ geeignet (vgl. IPN 11). Wird עֲרֻפָּה jedoch als echter Personennamenname verstanden, erscheinen die weiteren Übersetzungsmöglichkeiten plausibel. Die Authentizität dieses FN hängt insgesamt von der Echtheit der anderen Namen der Erzählung ab (vgl. Stamm 1967: 334 f.). Der Name עֲרֻפָּה entfällt in Zadoks Auflistung der israelitischen Frauennamen. Dies ist wahrscheinlich auf die moabitische Herkunft der Namenträgerin zurückzuführen (vgl. Rut 1,4). Möglicherweise ist auch gerade die moabitische Abstammung der Grund dafür, dass keine genaue Erklärung für diesen Namen gefunden werden kann (vgl. Campbell 1975: 56).

**עֲתֻלְיָה** **Jahwe ist Herrscher** (vgl. akkad. *etellu* „Herrscher, Fürst“ + יהוה (Gesenius 2013: 1031). „Jahwe hat seine Erhabenheit bekundet“, Kurzform von עֲתֻלְיָהוּ < עתל + ׳ (HALAT III, 855). Nach Zadok „Jahwe ist Stärke bzw. stark“ oder „Jahwe ist Prinz“, akkad. *etellu*: „Prinz, Herr“ (PIAP 52). f. und m. PN, ebenso Sippenname. K: theophorer Nominalsatzname. *2 Kön 6,26. 2 Chr 22,2. 2 Kön 8,18. 2 Chr 21,6*. Königin von Juda. Tochter Omris, ebenso Tochter Ahabs genannt.

עֲתֻלְיָה war vermutlich die Tochter des Omri, „die aber als junge Waise an den Hof ihres Bruders Ahab gebracht wurde, bei ihm aufgezogen wurde und insofern auch als Tochter des Ahab bezeichnet wird“ (HALAT III, 855). Stamm zitiert Hans Bauer, der die Möglichkeit eines arabischen Ursprungs in Erwähnung zieht: von *‘adala* „gerecht sein“, demnach „Jahwe ist gerecht“ („wobei das t des Hebräischen im Arabischen den stimmhaften ersten und dritten Radikal assimiliert wäre“, Stamm 1967: 335). Bei Noth erscheint der Name עֲתֻלְיָה zwar im israelitischen Namensregister, jedoch wird er nicht f. charakterisiert. In seiner Untersuchung wird allerdings in Bezug auf diesen Namen auf die Bibelstelle 2 Kön 8,26 verwiesen, in der die Namenträgerin als Tochter Omris vorgestellt wird. Somit muss der Autor die feminine Markierung an dem Namen עֲתֻלְיָה versäumt haben.

**פּוּעָה** etym. unsicher. Evtl. „Glanz“, künstlich gebildeter PN von יפה (HALAT III, 868). Möglicherweise aus dem uga. Appellativum *PĜT* „Mädchen“ (Gesenius 2013: 1043). K: Name unklarer Deutung. *Ex 1,15*. Hebräische Hebamme in Ägypten.

Vermutlich ist נַעֲרָה ein altertümlisches Synonym zu פּוּעָה (vgl. Stamm 1967: 327), sollte dieser Name „Mädchen“ bedeuten. פּוּעַ ist nach Zadok eine hypothetische Nebenform von פּוּעַ bzw. יפּע (PIAP 142).

**פְּנִיָּה Koralle** (Gesenius 2013: 1064) < פְּנִיָּיִם „Korallenperlen“ (Stamm 1967: 328). Mögliche √ ist nach Stamm פּנָן, eine Nebenform zu פּנָה (Stamm 1967: 328). K: Fauna. *1 Sam 1,2.4.* Frau des Elkana.

Koehler/Baumgartner erläutern, der Name stamme aus ar. *fainānā* „Frau mit reichem Haar“ (HALAT III, 891). Diese Interpretation basiert auf die Vokalisation des Namens in LXX: Φεννανα. In der Vulgata heißt es *Fenenna* und in der Peschitta *Pannā* (vgl. PIAP 100).

**צְבִיָּה Gazellenweibchen.** F. zu צְבִי (Gesenius 2013: 1100; HALAT III, 937). K: Fauna. *2 Kön 12,2. 2 Chr 24,1.* Mutter des Königs Joas von Juda.

Der PN צְבִיָּה galt in Elephantine als f. (vgl. IPN 255). Allerdings wird die Schreibweise צְבִיָּה „Gazelle“ in der hebr. Bibel in 1Chr 8,9 auch einem männlichen Namenträger zugeordnet. Im Ägyptischen wie auch im Ägäischen war „Die Gazelle“ zudem als f. PN bekannt (vgl. Stamm 1967: 329 und vgl. HALAT III, 937). Im Arabischen war er ein häufig verbreiteter FN. Allerdings sei die Übersetzung „Gazelle“ für Nöldeke problematisch (vgl. Nöldeke 1904: 84). Das Gleiche gilt für Zevit, der im Namen צְבִיָּה nicht einen Tiernamen versteht, sondern vielmehr „Schönheit“ oder „Ehre“ (vgl. Zevit 1983: 1). Zadok listet diesen Namen unter den hebr. FN auf, jedoch ohne eine Bedeutungserklärung.

**צְלָה Schutz** (der Gottheit). Kurzform zu צַל + hypokoristischer Endung *-ā* (Gesenius 2013: 1117). Eine Kurzform mit der Bedeutung „(im) Schatten, Schutz (der Gottheit)“ (oder „Die Klingende, die Klirrende“ von der √ צלל. Evtl. auch < von צְלִצְלִים „als Anspielung an die Süße der weiblichen Stimme“ (HALAT III, 961). K: Theophorer Name, abstrakter Name. *Gen 4,19.22f.* Frau des Lamech.

Stamm hält die Herleitung von צַל für möglich, dennoch gleichzeitig für bedenklich, da dieses Wort darüber hinaus in den hebr. PN nicht vorzufinden sei (vgl. Stamm 1967: 337). Dagegen ist einzuwenden, dass צַל sehr wohl in hebr. Namen auftaucht. Folgende Beispiele sind בצלאל (vgl. IPN 152) und die Kurznamen צְלָתִי (ebd.: 256) und בְּצִי (ebd.: 239). Es ist bemerkenswert, dass Noth in seiner Untersuchung der israelitischen Namen den PN צְלָה ignoriert. Zadok zählt den Namen auch nicht auf. Genauso verhält es sich mit der weiteren Frau des Lamech → עֲדָה. Warum verstehen Zadok und Noth die Namen der Frauen Lamechs und die Tochter der צְלָה, welche → גְּעָמָה heißt, nicht als israelitische Anthroponyme? Eine plausible Erklärung dafür kann in dieser Arbeit nicht gegeben werden.

**צַפְרָה Vögelchen, Singvogel** (Gesenius 2013: 1134 f.; Nöeldeke 1904: 84). „Spatz“ (Gray 1896: 94). F. Form von צַפֵּר, das maskulin ebenso als PN existiert (vgl. Stamm 1967: 330; HALAT III, 983). K: Fauna. *Ex 2,21. 4,25. 18,2*. Midianitische Frau des Mose.

Noth führt, wie Zodak, diesen FN in seiner Untersuchung der israelitischen PN nicht auf. Ein wahrscheinlicher Grund ist die fremde Herkunft der Namenträgerin. In „Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs“ verweist Noth auf die ungenaue Herkunft der Namenträgerin. Nach Num 12,1 hatte Mose eine kuschitische Frau geheiratet. Jedoch ist in den Bibelstellen Ri 1,16 und Ri 4,11 von einer kenitischen Frau die Rede (vgl. Noth 1948: 185). Mit einer detaillierten Untersuchung behandelt der Aufsatz „Die Herkunft der Frau des Mose“ (Gerhards 2005) die Abstammung der צַפְרָה und kommt zu dem Ergebnis, die unterschiedlichen biblischen Angaben über ihre Herkunft seien „Varianten einer Tradition über eine nordwestarabische Frau des Mose“ (ebd.: 174). Obwohl die Frau des Mose nichtisraelitisch war, trug sie bemerkenswerterweise dennoch einen hebräischen Namen. In der aggadischen Literatur wird der biblische Name צַפְרָה mehrere Male erklärt. Demnach heißt er übersetzt „Vogel“ mit der Begründung die Frau Moses, die צַפְרָה hieß, soll hinter ihrem Partner geeilt sein, wie ein Vogel es tun würde. Genauso wie ein Vogel jedes einzelne Körnchen aufpicken kann, so säuberte diese Namenträgerin sehr ordentlich das Haus ihres Vaters (vgl. EJ 1183).

**צְרוּיָה Die mit Mastixbalsam Parfümierte** (IPN 227). „Die nach Mastixharz(-balsam) Duftende“, צְרוּיָה (Gesenius 2013: 1137). „Gesalbt mit צְרוּיָה“ (PIAP 110). [צְרוּיָה]. K: Flora und Ertrag. *1 Sam 26,6. 2 Sam 2,18. 3,39. 8,16. 14,1. 16,9f. u. ö.* Schwester Davids und Mutter des Abischai, des Joab und des Asaël.

Der Mastixstrauch gehört wie die Echte Pistazie zu den Sumachgewächsen (Anacardiaceae). Im Orient war Mastix als Kauharz seit alten Zeiten in Gebrauch und der Palästinische galt nach Zeugnis des Plinius als der beste (Löw I, 195). Interessant auch, dass Mastik noch heute im Modernhebräischen ‚Kaugummi‘ bedeutet. צְרוּיָה ist nicht, wie Luther übersetzt, Mastix (Ez. 27,17) und ebenfalls ist *šōrī* nicht Mastix, sondern Storax (Gen 37,25. 43,11. Jer 8,22. 46,11. 51,8) (Löw I, 196). Das Storaxharz ist ein wohlriechendes Baumharz.

**צְרוּעָה Aussätzig** (IPN 227 f.; PIAP 110). „Die mit צְרוּעָה (nach HALAT III, 989 „Hautkrankheit“) Behaftete“ (Stamm 1967: 324 f.; Gesenius 2013: 1137). K: mentale oder physische Eigenschaft. *1 Kön 11,26*. Mutter von Jerobeam.

צָרְעָה ist ein „Sammelbegriff für eine ganze Reihe von Hautkrankheiten und bezeichnet nicht allein, und nicht einmal in der Regel, den eigentlichen Aussatz“ (Koehler, zitiert nach Stamm 1967: 324 f.). Inhaltlich äquivalent ist der m. PN *gareb*, der so viel wie „schwärender Ausschlag“ bedeutet (vgl. Stamm 1967: 324). Parallel dazu existiert im Akkadischen der PN *mār<sup>lu</sup> gar-ba-nu*, der „Aussatz, aussätzig“ ausdrückt (ebd.). Jedoch bezweifelt Zadok, ob es sich hier um einen realen PN handelt (vgl. PIAP 110). Möglich ist, dass צָרְעָה als Schimpfname verstanden wurde (Gesenius 2013: 1137).

**קְטוּרָה In Räucherduft Gehüllte, nach Weihrauch Duftende.** Part. Pass. F. *kal* von der קטר √ (Gesenius 2013: 1162). K: Flora und Ertrag. *Gen 25,1.4. 1 Chr 1,32f.* Abrahams zweite Frau.

Dieser Name wird von Noth und Zadok in den jeweiligen Studien der israelitischen PN nicht aufgeführt, was darauf hindeutet, dass dieser Name ihren Auffassungen entsprechend nicht israelitisch ist. In der Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs geht Noth auf den Namen ein und übersetzt ihn mit „Weihrauch“. Noth versteht den Namen als künstlich gebildet, da er zu der Herkunft der Namenträgerin, dem „Weihrauchlande Arabien“ passe. קְטוּרָה gebar Abraham sechs Söhne, die sechs arabische Stämme repräsentieren (vgl. Noth 1948:164).

**קִצְעָה Zimtblüte** (Gesenius 2013: 1181; Stamm 1967: 328). „Kassia“ (lateinisch für Zimtblüten, IPN 231). „Zimtkassie: „chinesischer Zimt, von der Borke befreite innere Rinde“. Etym. evtl. vom chinesisch: *kuei-či* Zimtrinde. Oder ägyptisch: *khisīt*. (Löw I 107, 113). K: Flora und Ertrag. *Hi 42,14.* Tochter Hiobs.

Zimtblüten wurden zu Räucherzwecken gebraucht (vgl. Gesenius 2013: 1181). Hierfür wurden „getrocknete Blüten von Arten von Cassia“ (HALAT III, 1048) verwendet. Nach Koehler/Baumgartner liegt der Ursprung des f. PN קִצְעָה evtl. in der Wurzel *qs't* der ugaritischen Sprache: „Die Wohlgeformtheit eines Bogens ließ es als passend für einen Mädchennamen erscheinen“. So könne die Wurzel inhaltlich „Bogen“ oder „Pfeil“ bedeuten (vgl. HALAT III, 1048). Vermutlich liegt es an der in Betracht kommenden uga. Herkunft des Namens, dass Zadok קִצְעָה nicht zu den israelitischen Namen zählt. Allerdings lässt er alle Namen der Töchter Hiobs in der Studie der israelitischen Anthroponyme unbeachtet. Vermutlich basierend auf der Hypothese, diese seien keine realen Namen, sondern vielmehr symbolische Namen gewesen. Jedoch analysiert Zadok den symbolischen Namen der Tochter des Hosea → לֵא רִקְמָה und klassifiziert ihn auch als hebr. FN.

Der Cassia-Zimtbaum kann bis zu 12 m hoch werden. Ohne Düngung und Pflege können die Cassia Pflanzen sich selbst überlassen werden. Gemäß des Palästinischen Midrasch, werden sicherlich Zimt und Balsam im Paradiese wachsen (vgl. Löw I, 108). „In der mehrfach erwähnten Räucherwerk-Barajta kommt die Flores Cassiae vor: von der Blüte nimmt man mehr als das Fünffache der Rinde. Zimtblüten, Kaneelblüten oder Zimtnägeln genannt“ (ebd. 113 f.). Die Zimtkassie ist eine Rinde, die zwar etwas minderwertiger als der Zimt ist, jedoch wird er ebenfalls als Gewürz und als Parfum verwendet: „In the Psalter’s only wedding songs the king’s robes are perfumed with myrrh and aloes and cassia (Psalm 45,9)“ (King 2001: 107). „Cinnamon was imported (Ezek 27:19) for use in making perfumes (Prov 7: 17-18), anointing oils (Ps 45:8), and spices (for aromatics, not for food: Song 14:4)“ (Pilch 1999: 28).

**קָרְן הַפִּיּוֹדֵי Augenschminkhorn.** פִּיּוֹדֵי „eye-paint, stibium removes (cures) the Kings daughter, stops the tears and advances the growth of the eyelashes“ (Jastrow 1141). Das Augenschminkhorn, Schminkbüchse (Gesenius 2013: 1195). „Das Schminkbüchschchen“ nach HALAT III, 1069 und IPN 223. K: Schmuckbezeichnung oder physische Eigenschaft. *Hi 42,14*. Tochter Hiobs.

Es stellt sich die Frage, ob mit dem Horn ein Behälter gemeint ist oder die Form, nach der die Augenschminke aufgetragen wurde. Letztere Annahme würde implizieren, die Namenträgerin hatte eine auffallend definierte Augenform. Da die Töchter Hiobs als besonders schöne Frauen charakterisiert werden (Hiob 42,10), könnte dieser Name durchaus auf das Aussehen hinweisen. Stamm zitiert Grodwohl, der פִּיּוֹדֵי als schwarzen oder roten Farbstoff deutet, der als Augenschminke diente (vgl. Stamm 1967: 328). Zadok führt קָרְן הַפִּיּוֹדֵי nicht auf, vermutlich aus demselben Grund wie bei dem Namen → קִצְעָה. Denn womöglich betrachtet Zadok ihn als symbolischen und daher nicht realen Namen.

**רְאוּמָה** etym. unsicher. Evtl. „Die Erhöhte, Hohe“. Part. Pass. f. von der רָאָם (Gesenius 2013: 1206). Die Übersetzung „Perlen“ abgeleitet von רְאוּמָה scheint sehr unwahrscheinlich und auch Stamms Übersetzung der „Wildkuh“ von רָאָם (Stamm 1967: 335) ist unplausibel, da רָאָם maskulin ist und „Wildstier“ bedeutet. K: Nach Gesenius evtl. Ersatzname (Gesenius 2013: 1206) allerdings vermutlich eher physische Eigenschaft. *Gen 22,24*. Nebenfrau des Nahor.

Noth ordnet diesen PN nicht der israelitischen Nomenklatur zu. Ebenso lässt Zadok diesen Namen unberücksichtigt, obwohl er → מְעֻכָּה, den Namen der Tochter der רְאוּמָה, zu den

israelitischen FN subsumiert. Eine plausible Erklärung für diese Interpretation kann nicht angegeben werden.

**רִבְקָה Knoten, Festgebundenes** < רִבַּק „fest binden“ (PIAP 91). Im Sinne einer Kopplung von Rindern für das Dreschen (Gesenius 2013: 1216). K: abstraktes Nomen. *Gen 22,23. 24,15-67. 25,20f. 28 u. ö.* Frau des Issak.

Die Bedeutung ist nicht ganz sicher, evtl. ist dieser PN eine dialektische Nebenform zu רִבְקָה. Mhebr. bedeutet רִבְקָה „Gespann“. Das syr. רִבְקָתָא besagt „das Dreschen“ (vgl. HALAT IV, 1103). Nöldeke deutet den Namen als „Strick zum Fesseln von Schafen“ (Stamm 1980: 336). Ar. bedeutet *rabkatun* „Schlinge“. Neuhebr. steht רִבְקָה für die Koppelung von Rindern (Noth 1928: 10). Nach Noth sei „Rebekka eine ad hoc geschaffene Erzählungsfigur mit einem entsprechenden Namen, der einfach ein passend erscheinender Mädchename gewesen sein dürfte“ (IPN 166).

**רֵוֹת Freundin, Gefährtin**, sollte der Name von רְעוּת stammen (vgl. HALAT IV, 1128). Das ר scheint verschluckt worden sein. Gesenius übersetzt mit „Tränkung, Labung, Erquickung“, als Abstraktum von der רֵוָה (Gesenius 2013: 1231), allerdings ist die Übersetzung „Gefährtin“ in Anlehnung zur biblischen Geschichte der Namensträgerin sinnvoller. K: abstraktes Nomen. *Rut 1,44 ff.* Moabitische Frau des Boaz.

Noth und Nöldeke lehnen die Übersetzung der „Gefährtin“ ab, da sie „gegen die semitischen Lautgesetze verstoßen“ würde (IPN 10). Es scheint unwahrscheinlich, dass ein westsemitisches Wort den Guttural ר verliert (vgl. Campbell 1975: 56). Allerdings sieht Hunsberger ebenso die Parallele zu רְעוּת „Freundschaft“ und vermutet in der Schreibweise רֵוֹת eine Kurzform (vgl. Hunsberger 1969: 219).

Nach Zadok gehört der Name רֵוֹת nicht zu den israelitischen PN, womöglich aufgrund der moabitischen Herkunft der Namenträgerin. Allerdings bekannte sich רֵוֹת zum jüdischen Glauben und reihte sich zu den Vorfahren des Königs David ein.

**רְחַבִּי Er hat weit gemacht.** Evtl. Kurzform zu רְחַבְּיָהּ: „Jahwe ist freigebig“ bzw. „Jahwe hat (den Mutterleib) weit gemacht, befreit“ von der רְחַב. Oder in Anlehnung an בֵּית רְחַב „Bordell“ (Gesenius 2013: 1233). Möglicherweise kein ursprünglicher PN, sondern die Bezeichnung einer Sippe, die zum רְחַבִּי: „Dirnenhaus“ (abgeleitet von בֵּית רְחַב: „Haus am öffentlichen Platz“) gehörte (HALAT IV, 1130). K: evtl. Kurzform eines theophoren Verbalsatznamens. *Jos 2,1.3. 6,17.23.25.* Eine kanaanitische Prostituierte in Jericho.

Während Noth רָחֵב nicht als ursprünglichen FN auslegt, sondern als den Namen einer Sippe, zieht Stamm die Option in Erwägung, dieser Name sei ein alter PN, der vom theophoren Namen [ר] רָחֵב־יְהוָה abgeleitet wurde (vgl. Stamm 1967: 336). Obgleich Stamm und Noth diesen FN als israelitisch deuten, kann Zadok dieses Verständnis nicht teilen. Er schreibt ihn stattdessen den nicht-israelitischen biblischen Anthroponymen zu (vgl. Zadok 1928: 335). Womöglich, weil die biblische Gestalt רָחֵב zunächst nicht dem Volk Israel angehörte. Jedoch wird deutlich, dass sie im Verlauf der Geschichte den Glauben der Israeliten annahm (vgl. Jos 2,11 f.). Parallelen zum Namen bietet der m. PN Rehabeam: „Die Gottheit hat weit gemacht, Raum geschaffen, befreit“ (Stamm 1980: 70).

**רָחֵל Mutterschaf.** F. zu אֵיל (Gesenius 2013: 1235; Nöldeke 1904: 70; PIAP 100). K: Fauna. *Gen 29,6. 35,20.25. 46,19.22.25. 48,7. Jer 31,15. Rut 4,11.* Frau Jakobs, Mutter von Joseph und Benjamin.

Noth bewertet zunächst diesen FN in IPN als künstliche Bildung (IPN 10), da die Söhne der רָחֵל als Schafzüchter zu verstehen seien. Er revidiert später in „Überlieferungsgeschichte des Pentateuch“ diese Auslegung und beurteilt diesen PN als echt (vgl. Stamm 1967: 329). Das Verständnis der Stammgruppenbezeichnung „Schafzüchter“ ist zu verwerfen, da die „Ursprünglichkeit solcher Stammgruppenbezeichnungen äußerst zweifelhaft ist (Noth 1948: 103).

**רִצְפָּה Glühkohle.** Die Glühkohle muss in Bezug auf die Augen gemeint sein (vgl. Gesenius 2013: 1266). < √ רִצַּף (HALAT 1990: 1198). Zadok sieht die Herleitung aus רָדַף „Glühender Stein“ oder רָצַף „anpassen, verbinden, Pflaster“ (PIAP 91). „Steinpflaster“ (IPN 232). K: Mentale oder physische Eigenschaft. *2 Sam 3,7. 21,8.10f.* Nebenfrau des König Sauls.

Stamm kritisiert Löhrs Auffassung von „Steinplattenbelag“ und „Mosaikboden“ (vgl. Löhr 1908: 18). Vielmehr unterstreicht er die Übersetzung von Koehler/Baumgartner von „Glühkohle“, der Name sei „ein Bild für die Glut der Augen“ (Stamm 1967: 324).

**שָׂרָה Herrin** (Noth 1948: 166). „Dame von Rang, Herrin, Fürstin“, f. zu שָׂרָה, vgl. sam. *Šarra* (Gesenius 2013: 1299). „Prinzessin“ (Layton 1990: 246). „Königin“ (Eissfeld 1968: 73). Vgl. akkad. *šarratu(m)* (HALAT IV, 1262). [→ שָׂרָה]. K: soziale Position. *Gen 17,15 u. ö. Jes 51,2.* Abrahams Frau.

Die Abstammung der שָׂרָה wird nicht väterlicherseits angegeben, wie es gewöhnlich bei biblischen Anthroponymen der Fall war. Sie wird vielmehr als Frau Abrams identifiziert: וְיִקְרָא

אֶתְשָׂרָה אֶבְרָם אֶת־שָׂרָה (BHS Gen 12,5, vgl. PIAP 13). Noth klassifiziert diesen Namen wie auch die Namenträgerin als künstliche Schöpfung des Autors: „Der Name שָׂרָה, Fürstin, scheint sehr gut zur Frau des Volksahnherrn zu passen.“ (IPN 10; 1948: 166) Durch die Analogien in der akkadischen Namengebung (*Rubâtum* „Fürstin“ und *Bēltum* „Herrin“) und die der ägyptischen („der Fürst“, „die Fürstin“, „es ist meine Herrin“), schließt Stamm jedoch auf die Authentizität dieses FN (vgl. Stamm 1967: 326 f.).

**שָׂרָה Fürstin.** שָׂר + Femininendung -ay oder Kurzform von den Wurzeln שָׂרָה, שָׂרָה (Gesenius 2013: 1300). Archaische Femininendung -ay wurde später durch das Femininsuffix -ā ersetzt (vgl. PIAP 9). [Ältere Namensform von → שָׂרָה]. K: soziale Position. *Gen 11, 29-31. 12,5. 17,15. Jes 51,2.* Abrahams Frau.

In der hebr. Bibel werden einige Male Anthroponyme umbenannt, meist aufgrund eines Herrscherwechsels oder persönlicher Schicksale. Dabei ist auffällig: „the relationship between the old and the new names often depends on a play on the sound or on the meaning of the words“ (Eissfeldt 1968: 74). Bei שָׂרָה fand ebenso eine Umbenennung statt. Im Hinblick auf die Zukunft ihrer Nachfahren erhielt שָׂרָה den Namen שָׂרָה mit der Begründung: וּבְרַכְתִּי אֹתָהּ: וגם נתתי ממנה לה בן וברכתיה וקיתה לגוים מלכי עמים ממנה יהיו (BHS, Gen 17,16 (vgl. ebd.: 73)).

שָׂרָה etym. unsicher. Evtl. „gedeihen lassen“ oder „Überfluss“ (Stamm 1967: 336). Evtl. von der Wurzel \**ŠRH* „aufrichten, kundtun, erklären“ (Gesenius 2013: 1299). „Gedeihen, Überfluss“ oder aus dem akkad. „stolz, prächtig, herrlich sein“, meist als Attribut einer Gottheit (HALAT IV, 1262 f.). Syrisch, südarabisch שָׂרָה „errichten, verkünden“ (PIAP 76). K: evtl. abstraktes Nomen. *Gen 46,17. Num 26,46. 1 Chr 7,30.* Tochter von Asser.

Noth vergleicht mit diesem (Kurz-)Namen die südarabischen (südprotoaramäischen) Namen אֶלְשָׂרָה, יִשְׂרָחָאֵל, יִשְׂרָחָאֵל, שָׂרָחָאֵל und שָׂרָחָאֵל, welche die Wurzel שָׂרָה: „gedeihen lassen“ enthalten (IPN 180). Er klassifiziert die Namen, die dieses Element enthalten, als Danknamen, die Gott für die Bewahrung und Rettung bei der Geburt oder bei anderen möglichen Gefahren danken (vgl. ebd.).

**שָׂרָה Übriggebliebene** abgeleitet von שָׂרָה „Rest, Übriges“. „Die Blutsverwandte“ (für ein von Verwandten angenommenes Kind, Gesenius 2013: 1311) scheint allerdings fraglich. Nach Zadok שָׂרָה + Femininendung (vgl. PIAP 90). [שָׂרָה]. K: soziale Position oder Ersatzname. *1 Chr 7,24.* Efraimitin.

Verwandte eines angenommenen Kindes müssten diesen Rufnamen vergeben haben, da es unverständlich wäre, wenn die eigenen Eltern ihr Kind „Blutsverwandt“ genannt hätten (vgl. IPN 232). Stamm greift die Übersetzungen von Löhr auf, „Blutsverwandtschaft, Nachkommenschaft“, der einen Zusammenhang mit נָשָׂא „Leib, Fleisch“ in Erwägung zieht (vgl. Stamm 1967: 336), allerdings scheint diese Herleitung nicht plausibel.

**שׁוּפָא** **Rettung, Hilfe.** שׁוּפָא + hypokoristische Endung oder Femininendung *-ā* „Hilfe“ (Gesenius 2013: 1335; PIAP 167). FN und Sippenname. K: abstraktes Nomen oder Kurzform eines theophoren Nominalsatznamens. *1 Chr 7,32*. Eine Nachkommin Assers.

Möglicherweise handelt es sich hierbei um die „Kurzform zu einer profanen oder theophoren Vollform“, da die Namen אֶלְיָשׁוּעַ und אֶבְיָשׁוּעַ in der hebr. Bibel existieren. Da es wenige theophore FN gäbe, sei es nach Stamm wahrscheinlicher, dass שׁוּפָא eine Kurzform von אֶבְיָשׁוּעַ darstelle (vgl. Stamm 1967: 321).

In den Psalmen existieren zahlreiche Verse, die Gott als „Hilfe“ charakterisieren. Diese göttliche Hilfe „ist eine in der religiösen Dichtung Israels oft mit dem Ausdruck gläubigen Vertrauens gemachte Aussage, das der zugunsten der Seinen eingreifenden Hand Jahwes gewiss ist“ (IPN 154).

**שְׁלוֹמִית** **Die Friedliche.** Substantiv שְׁלוֹם + adjektivische Endung *-īt*. Auch mehrfach als MN belegt, evtl. war der PN ursprünglich nur f. (Gesenius 2013: 1370; Noth 1928: 165; Grunwald 1901: 10). שְׁלוֹם mit der Bedeutung „Vollkommenheit, Gesundheit, Wohlergehen, Friede“ (PIAP 107). [שְׁלוֹמִית]. m. und f. Personen- und ebenso Sippenname. K: mentale oder physische Eigenschaft.

1.: Danitin. *Lev 24,11*.

2.: Tochter Serubbabels. *1 Chr 3,19*.

Dieser PN erscheint in den Psalmen, Chroniken und Esra und wird von zwei Frauen und mehrfach von Männern (2 Chr 11,20; Esr 8,10; 1Ch 23,9) getragen. Es ist nach Stamm nicht auszuschließen, dass שְׁלוֹמִית eine Kurzform von אֶבְיָשׁוּעַ ist: „Mein Vater ist unversehrt (Unversehrtheit)“ (Stamm 1967: 320). Dieser Frauename könnte allerdings auch eine Kurzform von den theophoren MN שְׁלֵמִיאל (Nu 1,6) oder שְׁלֵמִיָּהוּ (Jer 38,1) sein.

**שְׁמָעָה** **Gehörtes, Bericht.** √ שָׁמַע + hypok. Endung (vgl. HALAT IV, 1459 f.). Möglicherweise Kurzform des häufigen theophoren MN שְׁמַעִיָּה „Jahwe hat erhört“ (Gesenius

2013: 1386; Layton 1990: 218 f.). K: abstraktes Nomen. Ammoniterin, nach *2 Chr 24,26* (BHS) Mutter des Sabad: וְאֵלֶּה הַמִּתְקַשְׁרִים עָלָיו זָבָד בֶּן־שִׁמְעָת הָעַמּוֹנִית וַיְהוֹזְבֵד בֶּן־שִׁמְרִית הַמּוֹאָבִית  
Nach *2 Kön 12,22* (BHS) allerdings Mutter des יוֹזָבָד, das daher die Langform von זָבָד sein muss, wobei in einigen Handschriften auch זכר- steht:

וַיּוֹזְבֵד בֶּן־שִׁמְעָת וַיְהוֹזְבֵד בֶּן־שִׁמְרִית וַיְהוּבָד בֶּן־שִׁמְרִית וַיְהוּבָד בֶּן־שִׁמְרִית וַיְהוּבָד בֶּן־שִׁמְרִית

Gewöhnlich erfolgt die in der Bibel angegebene Abstammung eines Mannes väterlicherseits. Selten wird der Name der Mutter angegeben. In den Fällen von שִׁמְעָת und → שִׁמְרִית wird jedoch die Herkunft mütterlicherseits erwähnt (vgl. PIAP 13). Zadok erfasst diese beiden Namen in der Liste der israelitischen f. PN als Beispiele (vgl. ebd. 167). Allerdings deutet er im prosopographischen Teil שִׁמְעָת als einen ammonitischen Vater und → שִׁמְרִית als moabitischen Vater (vgl. ebd.: 248). Diese widersprüchliche Darstellung legt nahe, dass Zadok höchstwahrscheinlich diese beiden Namen m. deutet. Jedoch bleibt die Frage unbeantwortet, warum er sie in der Liste der FN aufführt.

Noth gibt die Namen שִׁמְעָת und → שִׁמְרִית in seiner Untersuchung der israelitischen PN an und klassifiziert sie als f. israelitische Eigennamen (vgl. Noth 1928: 259). Er betont die Häufigkeit der Wurzel שמע in der hebr. Bibel im Kontext von „das Gebet erhören“ (Noth 1928: 185). In der semitischen Namengebung erscheint wiederholt die Dankbarkeit gegenüber Gott für das Erhört-werden. Im Phönizischen existieren die Namen בעלשמע, שמעבעל und im Südarabischen אבסמע, אלסמע und סמע (vgl. ebd.). Stamm erklärt den Namen „als Kurzform zu dem mit שמע gebildeten Vollnamen“ (Stamm 1967: 319).

**שִׁמְרִית die Hüterin.** Femininform von dem maskulinen PN שמרי (Kurzform von der Wurzel שמר + [GN] + hypokoristische Endung -i. Es existiert als Parallele der theophore MN שמריהו „Jahwe hat behütet“ (Gesenius 2013: 1389). K: abstraktes Nomen. *2 Chr 24,26*. Moabiterin, Mutter eines der beiden Mörder des Königs Joas.

Die Bedeutung von שמר findet sich häufig in der semitischen Namengebung. Die Bewahrung bei der Geburt für Mutter und Kind wurde in Danknamen mit diesem Element zum Ausdruck gebracht (vgl. Noth 1928: 177). Zadoks und Noths Analysen dieses Namens finden sich bei der Diskussion zum Namen → שִׁמְעָת.

**שַׁעַף** Etym. unsicher. Evtl. **Balsam** < von jaram. שַׁעֲפָא (HALAT IV, 1490; Noth 1928: 223; Gesenius 2013: 1397). Dieser PN ist nur bei Zadok unter den hebr. FN aufgelistet (vgl. PIAP 168). Männer- und Stammesname. K: Flora und Ertrag. *1 Chr 2,47.49*. Judäer (Kallibiter).

Zadok identifiziert die Namenträgerin als mögliche 3. Konkubine von Kaleb und als Mutter der → עֲכָסָה (vgl. ebd.: 211). Allerdings wird in den Bibelstellen 1 Chr 2,47 und 49 sehr deutlich der Namenträger als m. beschrieben. Daher ist dieser Name nicht als israelitischer FN zu verstehen.

**שָׁפָרָה Schönheit** < F. zu שָׁפָר (Gesenius 2013: 1406). Vgl. sam. *šifra* (HALAT IV, 1510). Nach Zadok „Schönheit, Anmut“ (PIAP 68). K: mentale oder physische Eigenschaft. *Ex 1,15*. Wie auch → פִּיזְעָה Hebamme der Hebräer in Ägypten.

Dieser Name könne nach Noth ein „Produkt künstlicher Bildung bzw. schriftstellerischer Erfindung“ sein (Noth 1928: 9 f.). Dieser Erklärung stimmt Stamm nicht zu, da es Parallelen in der Namengebung gebe, die ebenso körperliche Eigenschaften darstellen würden (vgl. Stamm 1967: 323).

**תְּרַצָּה Vergnügen, Schönheit** von רָצִי, ursprünglich Toponym (PIAP 127). Nach Gesenius ist der Name etymologisch unsicher und evtl. abgeleitet von der Wurzel רָצָה (Gesenius 2013: 1459). K: mentale oder physische Eigenschaft. *Num 26,33. 27,1. 36,11. Jos 17,3*. Tochter Selofhads.

Noth und Stamm zählen תְּרַצָּה nicht zu den hebr. FN, da dieser Name die bekannte Kanaanäerstadt Thirza (*Jos 12,24*) bezeichnet und sie ihn daher möglicherweise nicht als Nomen proprium verstehen. Nach Koehler/Baumgartner schließt der vorhandene Ortsname nicht aus, dass die Namen → מְלִכָּה und תְּרַצָּה ursprünglich f. Eigennamen waren.

**תָּמָר Dattelpalme.** *Phoenix dactylifera* (Gesenius 2013: 1446; HALAT IV, 1617; PIAP 96; Löw III 306).). K: Flora und Ertrag.

1.: Schwiegertochter des Juda. *Gen 38,6-24. Rut 4,12. 1 Chr 2,4*.

2.: Tochter Davids. *2 Sam 13,1-32. 1 Chr 3,9*.

3.: Tochter Absaloms. *2 Sam 14,27*.

Tamar erscheint sowohl als Toponym (1Kön 9,18), als auch als Anthroponym in der Bibel. Wegen der Größe der Dattelpalme oder aufgrund ihrer süßen Früchte, wurde Tamar als Personennamen möglicherweise vergeben (vgl. HALAT IV, 1617). In der akkad. Namengebung existiert kein PN mit der parallelen Bedeutung *gišimmaru* „Dattelpalme“ (vgl. Stamm 1967: 329). Jedoch konstatiert Noth, dieser Name sei oft in der hebr. Bibel belegt (vgl. Noth 1948: 166). Allerdings scheint ihm die Namenträgerin in Kapitel 38 eine künstliche Schöpfung der Genesiserzählung zu sein (vgl. ebd.).

Da die Dattelpalme zwischen 18 und 24 Meter hoch werden kann, kann mit diesem Namen auch körperliche Größe und Eleganz symbolisiert werden. Dabei erklärt der vielseitige Gebrauch der Palme ihre wichtige Bedeutung:

„Practically every part of the palm tree is utilized in daily life, the trunk for timber, the leaves for roofing and basket weaving, the fruit for sweets, and the seeds for animal fodder“ (King 2001: 104).

### 3.2. Rabbinische Frauennamen

**מא** n.f. **Mutter** < אִמָּה (DJBA 116). K: soziale Position. *Ket 50a; Kid 31b*. מא ist als das Kindermädchen des Amoraï Abbaye (278–338) bekannt. Seine Mutter starb bei dessen Geburt (vgl. Ilan 2009).

Es gibt Hinweise darauf, dass diese jüdische Frau unter den Rabbinern hohe Autorität besaß, da ihre medizinischen Ratschläge befolgt wurden (vgl. ebd.). Ilan portraitiert מא als möglichen PN. Allerdings handelt es sich bei der Formulierung *אמר לי אמ* um einen Standardausdruck des Abbaye (Parallelstelle ist *AZ 28b*). Damit ist mit מא „meine Mutter“ gemeint, wobei das Possessivpronomen entfällt. Charakteristisch für das Phänomen des sogenannten *vowel loss* ist, dass bei Verwandtschaftsnamen, wie אב, אה und אמ und damit nur bei einsilbigen Begriffen, das Possessivsuffix י- entfällt, die Bedeutung aber beibehalten bleibt. מא ist zudem nicht als Name belegt, wenn es allein steht.

**אייבו** n.m. **Wo ist Vater?** אי „Wo“ + אבו „Vater“. Vgl. uga. PN *ayab* (Grondahl 1967: 93). [Var. איבו in Florence II-I-9 und Jerusalem Yad Harav Herzog 1 Ms. (LJNLA IV, 409; TMW I, 62)]. K: profaner oder theophorer Satzname. *bSan 5a*. איבו soll möglicherweise die Schwester des R. Hiyya sein.

Ilan belegt die feminine Identität von אייבו mit der Annahme von E. S. Rosenthal (Rosenthal 1963: 308 f.; vgl. LJNLA IV, 408 f.). Rosenthal verweist auf LXX und begründet mit 2 Kön 18,2, wo אבו die Mutter des Königs Hiskia bezeichnet, dass es sich hierbei um einen FN handelt. Allerdings lautet die zitierte Textstelle אבי und stellt somit die Kurzform des originalen Namens אביה dar. Ebenso ist die Übersetzung „Vogel“ des Namens bei Ilan zu diskutieren. Generell ist jedoch אייבו als MN belegt (vgl. ANH 15; vgl. EJ 1971: 473). אייבו ähnelt mit dem Fragewort אי in der Form dem interrogativen bibl. FN → אִיָּבֶל und dem MN אִיָּבֹד.

**אימא שלום Mutter des Friedens.** שלום „Wohlbefinden, Heil, Friede“, ebenso ein f. PN (ANH 424). אימא „Mutter“ (J 50). K: evtl. soziale Position. *bShab 116a-b; bNed 20a-b; bBM 59b*. Ima Shalom (um 135 n. Z.) ist Frau des R. Eliezer ben Hyrcanus und Schwester des Rabban Gamaliel. Sie war eine herausragende Gelehrtin.

Interessanterweise tragen im Bekanntenkreis des Rabban Gamaliel einige Frauen den Zusatz אימא vor ihrem Namen. Sowohl seine Schwester als auch die Sklavinnen in seinem Haushalt erhalten den Titel אימא (vgl. *Ber 16b*). Der Zusatz אימא kann daher möglicherweise als Würdentitel verstanden werden. Andererseits ist er ebenso als semitischer FN auf Inschriften zwischen 110 v. Z. und im 3. Jh. n. Z. belegt (vgl. LJNLA II, 393 f., 481).

In der Bibel existiert שלום lediglich als MN (so hieß einer der letzten Könige Israels, *2 Kön 15,10*). Der Name שלום – Σαλώμη (Salome) war zur Zeit des 2. Tempels der am zweithäufigsten gebrauchte FN. Diese Erkenntnis stützt sich auf die Auswertung sämtlicher archäologischen Quellen, wie Gräber, Beinhäuser, Dokumente, Briefe, Ostraka und Inschriften (vgl. LJNLA I, 9; Hachlili 2000: 86).

**איכו** etym. unklar. Evtl. orthographischer Fehler von אייכו →. Sonst < אי כה > aram. Partikel, evtl. gemeint „sieh, wenn nun“. Die Formulierung drückt in einem irrealen Fall eine gewisse Emphase aus, worauf oft חשתא folgt (vgl. Schlesinger 1928: 278; J 48). „Ob, gewiss“ (DJBA 114). [Ms. Göttingen Cod. Ms. Or 13, Jerusalem Yad Harav Herzog, London Harley 5508 und Vatican Ebr. 134 führen allerdings איכו und nicht איכו]. K: ungenaue Deutung. *bSan 5a*. איכו ist der fiktive Name von Haninas Nachbarin (vor 135v. Z.).

Diese Frau erscheint in einem fiktionalen Kontext der Geschichte über magische Eigenschaften des חנינא בן דוסה. Der Name entsteht daher aus einem Wortspiel heraus (vgl. Vermes 1975: 189 f.). Man listet איכו als orthographische Variation von אייכו auf (vgl. LJNLA I, 418). Sollte איכו nicht eine Variante von אייכו sein, vgl. dazu die Namen akkad. *Ikūnu* „die Äußerung Gottes ist wahr geworden“ (vgl. Stamm 1939: 114) und altassyrisch *Ikūnum* (PNA 510). Der Aufbau von איכו und אייכו → ist ähnlich.

**אימרתא** n.f. **Mutterschaf** < אימרא > (DJBA 117). אמר „Lamm“ (IPN 231, Zadok 1988: 116). *Immertum* „Schaf“ (Stamm 1939: 253; vgl. IPN 188b). *Immerānu* „Schafe“ + Suffix *-ān*, westsemitisch (PNA 539). K: Fauna. *bSan 52b*. אימרתא ist Talis Tochter, die durch Verbrennung hingerichtet wurde (3. bis 4. Jh. n. Z.). Sie ist Tochter eines Priesters, die der Unzucht beschuldigt wurde. Rav Haba bar Tobiah bedeckte sie mit Holzschichten und verbrannte sie (vgl. LJNLA IV, 409).

Ilan leitet den Namen von aram. אימרנא „Rebellion“ ab (J 51, vgl. LjNLA IV, 409). Allerdings ist die aram. Widergabe des Mh בְּנֵי מְרוֹן (vgl. בני אימרנא RH 18a < Mh. מְרוֹן בְּנֵי, DJBA 234) und daher nicht mit אימרתא zu verwechseln.

איפרא הורמיז. Iran. PN *Ifra-Hōrmīz* (INB 141). אִפְרָא n.f. *Ifra* < friy *friaa* (beliebt, geehrt“ (IPNB II/2; J 59). הורמיז m. ist DN < *Ahura - Mazdā* (IPNB 33). K: fremder Name. *bTaan 24b*, *bNid 20b*. Ifra Hormiz(d), Prinzessin von Seistan, Mutter des Königs Shapur II. (309–379).

Der Name des Mannes der Prinzessin lautet הורמיז „Ormuzd“ (vgl. DN Ahuramazda, INB 341). Dieser war persischer Großkönig (302–309). Ob Ifra Hormiz(d) eine jüdische Identität hat, ist ungewiss. Jedoch setzt sie sich mit spezifisch jüdischen Themen, etwa den Reinheitsgeboten, auseinander (vgl. LjNLA IV, 224).

בילדה kein PN. < Formulierung „מעשה בילדה“. *yKet 6:5, 30d*. Eine Waise aus dem 3. Jh, die eine Zeitgenossin des Rabbi Ami ist (vgl. LjNLA II, 394).

Ilan führt בילדה als möglichen f. PN an. Allerdings weist sie darauf hin, dass mit der Formulierung מעשה בילדה „eine Geschichte über ein Mädchen“ der Name auch „Mädchen“ bedeuten kann (vgl. ebd.). Letztere Annahme scheint naheliegend, da etymologisch keine Parallele zu einem Namen dieser Art zu finden ist.

בלוריה n.f. lat. Mögliche Entsprechung des Namens Valuria (ANH 85). Evtl. aufgrund des ל-ר Wechsels ursprünglich → ברוריה (vgl. ברוריא J 71). [Var: בְּלוּרְיָא]. K: Fremder Name. *Mekhilta de Rabbi Ishmael 15; RH 17b; Yeb. 46a*. Eine Konvertitin.

Die Konvertitin Beluria ist Zeitgenossin des Rabban Gamaliel und lebte somit vor 200 v. Z. Sie war eine wohlhabende Frau, die Sklaven besaß (vgl. Ilan 1997: 284 f.).

ברוריה Evtl. römisch-aram. Verformung von ברוריה → (vgl. LjNLA I, 419). Oder ברוריה < Part. Pass. בְּרוּר + DN יה יה ist rein. בְּרוּר: „rein, lauter, klar, purus, eig. von Schlacken gesondert“ (vgl. TMW I, 272). Aram. ברור „klar, hell, gewiss, kräftig“ (J 174: 181 f). בַּרְרָא √ „absondern, auswählen, klären“ (DJBA 2476 f.). [Var. בְּרוּרְיָא, vgl. TMW I, 272]. K: theophorer Bekenntnisname. *tKel BM 1:6; AZ 18b*. ברוריה ist eine weise Frau, die vor 135 v. Z. lebte. (vgl. LjNLA I, 419).

Rashi beschreibt im Kommentar zur talmudischen Episode des sogenannten „Beruriah Vorfalls“ die Verführung Beruriah durch einen Studenten ihres Mannes. Infolgedessen erhängt sich die Namenträgerin (vgl. Ilan 1997: 68).

**גורייה** n.m. **Tierjunge, junger Löwe** (DJBA 272; Zunz 1837: 21). Junges Tier (*catulus*), das noch bei der Mutter wohnt (< גור „wohnen“). f. Form ist גַּנְרִיתָא (TMW I, 315). Aram. m. PN *Abba Guria* גורייה (vgl. J 227; ANH 74). [In Palmyra sind die Var. גורי / גורא als m. PN belegt]. Daher nach Ilan ein androgyner Name (vgl. LJNLA I, 420). K: Fauna. *bErub 63a*. Judahs Mutter.

Ilan identifiziert גורייה (135 v. Z.) als Mutter des Judah. Dies belegt sie mit dem München 95 MS (vgl. LJNLA I, 420), der als einziger „Guria“ als Namen der Mutter verstehen lässt. Daher scheint es für Ilan plausibel, dass der originale Text von Schreibern beim Verfassen des Talmuds zensiert wurde (vgl. Ilan 1997: 75).

**דבורה** f.n. BH **Biene** mit Femininsuffix ה- (J 276 f., Zadok 1988: 107). דבורי (DJPA 138). דְבוּרָה (PIAP 13, 95). Fauna. *yHag 2:2, 77 d*. Eine Wirtin.

דבורה heißt die Wirtin eines Gasthauses in Ägypten, die um 70 n. Z. lebte (vgl. LJNLA I, 240). Möglicherweise handelt es hierbei um eine fiktive Figur. Zudem wurden in der Periode des 2. Tempels die meisten bibl. FN nicht verwendet (vgl. LJNLA III, 176).

**דונג** „**double de l'âme**“ oder „**Religion**“ < miran. *Dēnag* f. Name einer Königin (IPNB II/2 312) Hypokoristikum des Kurznamen *dēn* m. (IPNB II/2 311). *Dēn*: Theologischer und metaphysischer Ausdruck für „Vision, das innere Selbst, Bewusstsein, Religion“ (EIr 2011). [Var. דִּינָג TMW I, 415; J 302]. K: fremder Name. *bKid 70a*. דונג ist die Tochter des R. Nahman und lebte im 3. bis 4. Jh. n. Z. (TMW I, 415; vgl. דונג דינג, J 302).

Gemäß Ilan (vgl. LJNLA IV, 414 f.) ist דונג jedoch R. Nahmans Dienerin; jener verstarb 319 n. Z. Sollte die Namenträgerin eine Sklavin sein, wäre sie zudem keine Jüdin. *Dēnag* ist der Name der sassanidischen Königin, ebenso trugen einige adlige Frauen des Sassanidenreiches diesen Namen (vgl. EIr 2011). Somit liegt hier keine inhaltliche Parallele zu דונג – hebr. „Wachs“ – vor, wie sie Ilan vermutet (vgl. LJNLA IV, 414 f.).

**חבא** **Liebe** < חִיבָה (ANH 134; J 416). [Var. חובה im Vilna Druck. חיבה in Escorial G-I-3 und München 95 Ms. bzgl. *bbQ 80a*, vgl. LJNLA IV, 416]. K: abstraktes Nomen. *bbQ 80a*. *bNaz 57b*. חובה ist Frau des R. Huna, der 297 n. Z. verstarb (vgl. LJNLA IV, 416).

Ist „Liebe“ die Bedeutung, kann ein Kosenamen zugrunde liegen. Möglicherweise ist aber auch ein Bezug zu חוּבָּא „Behältnis, Verwahrungsort“ (TMW II, 1), חוּבָּא n.m. „ein Vogel“ oder „Sünde, Schuld“ (DJBA 434; J 429) vorhanden.

חֻבָּא kann von חָבַא „verstecken“ abgeleitet sein und damit Name eines Asheriten während der Zeit der Ansiedlung. Kann ursprünglich auch ein GN gewesen sein (vgl. Zadok 1988: 151). Vgl. den bibl. MN Pass. Imp. 3. P. Sg. Yəḥubbā<sup>h</sup> in 1 Chr 7,34 (vgl. ebd. 135). Zu fragen ist auch, ob nicht חוּבָּא ein Hypokoristikum des theophoren Namens יהוּבָּא ist.

חוּטְרָא kein FN. Ortsname (nahe Nehardea) (J 431). BH. חֹטֵר **Stab, Stock** des Hirten (J 431). *yBei* 2:8, *61d*. Nach Ilan soll חוּטְרָא möglicherweise die Frau des Eleazers sein, die vor 135 n. Z. lebte (vgl. LjNLA II, 481 f.).

Aus der Textstelle *yBei* 2:8, *61d* wird gemäß Ilan nicht ersichtlich, ob es bei der Formulierung um „Der Stab der Frau“ oder „Die Frau Hutra“ handelt (vgl. LjNLA I, 482). Allerdings heißt die Frau des Eleazer → חֻטְרָא, die aus der Stadt חוּטְרָא stammt. Jastrow zitiert die Textstelle aus *yBei* und klassifiziert חוּטְרָא als Ortsnamen. Bei Kosovski erscheint חוּטְרָא ebenfalls nicht als FN (vgl. Ozer 1984: 597).

חומָה **gut überlegt** < avest. *hu-mata, hu-mato* (IPNB 2/2 N<sup>o</sup>. 458). f. iran. FN (INB 166 f.). Präfix *hu* „gut“ (IPNB 2/3, 41). *Māh* m. ND (IPNB 2/3 510). [Var. חומָה in Escorial G-I-3 und München 95 Ms. bzgl. *bBQ* 80a. חומָה in Moscow-Guenzburg 594 Ms. חומָה im Vilna Druck. Die unterschiedlichen orthographischen Versionen deuten darauf hin, dass der Name den Schreibern unbekannt war (vgl. LjNLA IV, 224)]. K: Fremder Name. *bYev* 64b. Huma ist die Frau des Abbayye, der im Jahr 338 n. Z. starb (vgl. LjNLA IV, 224).

Interessanterweise sieht Zadok im Namen *Humata* ein Gentilizium für „Frauen aus Huma“ (Tavernier 2007: 515). Somit könnte Huma möglicherweise die Kurzform von Humata sein.

הַלְנִי **Lampe, Licht, Fackel, Brand**, „a vessel of any kind“ (Groves 1832, 192). Gr. FN < Ἑλένη „Helene“. Im Übertragenden Sinne „die Strahlende, die Leuchtende“. [Var. הַלְנִי, J 346]. K: fremder Name, abstraktes Nomen oder mentale/physische Eigenschaft. *bSuk* 2b, *mNaz* 3:6. הַלְנִי ist Schwester und Frau des Monobaz I., König von Adiabene.

Helene konvertierte gemeinsam mit ihrem Sohn Izates im Jahre 30 n. Z. zum Judentum (vgl. Abrams 1995: 88). Allerdings stammt die Information über deren Konversion von Josephus (AJ 20: 34-8) und wird nicht in der rabbinischen Literatur erwähnt (vgl. LjNLA

IV, 153; LjNLA I, 317). Josephus schreibt über deren Großzügigkeit während einer Hungersnot (AJ xx. 4, § 3).

**חנה Gnade** (Zadok 1988: 147). Komposition: חן + Genus (Gesenius 2013: 371).  $\sqrt{\text{חנן}}$  Gunst, Anmut, Gnade (vgl. TMW III, 80; PIAP 147). bibl.-hebr. FN. „Jemandem günstig, gnädig sein, sich seiner erbarmen“ (TMW II, 82). חֲנִיָּה: „Anmut, Liebreiz“ (Stamm 1967: 332). Abgeleitet vom Appellativum חן „Gnade“ (vgl. ebd.; Zadok 1988: 147). *Kal.* Eine abgeleitete Kurzform von חנן (vgl. HALAT I, 319). חנן bedeutet „gnädig sein“ (Grunwald 1901: 4) oder eine Derivation der Perfektform חָן (vgl. IPN 187). K: abstraktes Nomen. In LXX und bei Josephus wird der Name folgendermaßen transliteriert: Avva (vgl. LjNLA I, 240 f.).

1. Nach Ilan (die sich auf Rosenthal 1963: 308 bezieht) handelt es sich hierbei um die Schwester des Hiyya. Sie lebte vor 200 n. Z. *bSan 5a*.
2. Abbas Mutter aus dem 3. Jh. *yBer 1:1, 3a*.
3. Im 4. Jh. lebte Isaaks Frau. *bTaan 23b* (vgl. LjNLA II, 185).

**חרותא** n.f. < חירותא ar. **Freiheit** (ANH 181). Im Syr. erscheint חרותא im Kontext der sexuellen Ethik (vgl. Naeh 1997: 76). [Var. חריתא im Vatikan 111 Ms. und חירתא im Venedig Druck (1520), vgl. LjNLA IV, 416]. K: abstraktes Nomen. *bKid 81b*. חרותא ist die Frau des R. Hiyya, der 247 n. Z. starb.

Es gibt Hinweise darauf, dass חרותא als Spitzname verwendet wird. In der Erzählung gibt sich die Frau des Rabbi diesen Namen selbst, als sie sich als Prostituierte verkleidet, um ihren Mann zu verführen (vgl. LjNLA IV, 416). Dafür wählt sie den Namen חרותא, der unter anderem ein Synonym für die Freiheit des sexuellen Impulses ist (vgl. Naeh 1997: 82). חרותא bedeutet aram. allerdings „trockener Palmenzweig“ < Akk. *ḥarūtu* „Zweig einer Dattelpalme“ (DJBA 482; TMW II, 107; J 500; Löw II, 330). Allerdings ist aufgrund des Kontextes die Bedeutung „Freiheit“ sinnvoller.

**טביתא Gazelle** < n.m. טבייה < טבי (DJPA 220). טביתא, טַבִּיתָא aram. „Gazelle“ (ANH 165; J 516; LjNLA I, 420). K: Fauna. *yNed 2:1, 49d*. Tabitha ist eine Magd des Rabban Gamaliel und lebte vor 135 v. Z. (vgl. LjNLA I, 420.).

Aus Respekt wird טביתא auch „Mutter (Imma) Tabitha“ genannt (*bBer 16b; yNidd 1.5, 49b*, vgl. Ilan 1995: 208). Tabitha ist ein Eigenname, den alle Sklavinnen im Hause des R. Gamaliel führten. (TMW I, 134; vgl. auch Sivertsev 2002: 117).

**טוי Garn spinnen**, wenn der Name aram. Ursprungs ist (DJPA 221; J 523). Allerdings kann hier ein Hypokoristikum vorliegen, auf das das finale י hinweist? K: evtl. Berufsbezeichnung oder Kurzform. *bYeb 65b*. Tochter des Rabb Hiyya und lebte nach 135 n. Z. (vgl. LjNLA I, 420).

Möglicherweise soll der Name (evtl. Spitzname) Auskunft über den Beruf oder der Tätigkeitsausübung dieser Namenträgerin geben. טוי ist Zwillingsschwester von פצי. Da Pazi ein iranischer Name ist, ist fraglich, ob טוי auch einen fremden Ursprung hat.

**יהודיני Jüdisch, Jude** (DJPA 236; J 566) < n.f. יהודני, יודנה < יודן < יהודה (J 567 f.). יהודיני „Jüdisch, Jude“ (ANH 180). K: Herkunftsbezeichnung. *yNaz 7:1, 56a*. יהודיני ist die Schwester des R. Judah ha-Nasi (im 3. Jh., vgl. LjNLA II, 395).

In *yBer 3, 6a* wird יהודיני allerdings → נהוראי genannt. Demnach scheint es möglich, dass יהודיני vielmehr als Herkunftsbeschreibung der נהוראי zu verstehen ist. Sinngemäß könnte es „Die aus dem Fürstenhause Jehuda“ bedeuten (vgl. TMW II, 224).

**יהודית Jüdin, jüdisch** f. < m. יהודי + Adjektivsuffix ית-, Gentilizium (ANH 180). [Var. יודן gewöhnlich m. Form, vgl. LjNLA I, 241]. K: Herkunftsbezeichnung.

1.: יהודית ist R. Hiyyas Frau, die vor 200 n. Z. lebte (vgl. ebd.). Sie gebar jeweils ein weibliches (Pazi und Tavi) und ein männliches Zwillingsspaar (Judah und Hezekiah) (vgl. EJ Vol. 10: 451). *bYeb 65b*.

2.: יודן (= יהודה J 567). Sie ist eine Sklavin, die im 3. bis 4. Jh. n. Z. lebte. Nach Zunz ist Judan der Name einer Heidin (vgl. Zunz 1837: 34). Möglicherweise ist die Namenträgerin eine Proselytin. Der zitierte Abschnitt behandelt nämlich den jüdischen Status der Kinder dieser Frau. Damit ist davon auszugehen, dass diese Frau zum Judentum konvertiert ist und daher den Namen יהודית trägt (vgl. LjNLA I, 241). *bYev 97b*.

**יהנה Gott ist gnädig** < יו + הנן. Vgl. m. PN יוהנן. [Var. יוהני]. K: theophorer Bekenntnisname. *bSot 22a. Zeb 62b*. Yohani bat Retavi lebte im 3. Jh. Sie wird im Babylonischen Talmud mit Namen genannt, jedoch gibt es bezüglich ihrer Person keine weiteren Informationen.

Rashi identifiziert diese Person als Witwe und Hexe (vgl. Ilan 1997: 67 f.). יוהנן war zu biblischen Zeiten ein verbreiteter MN (vgl. Gesenius 1910: 290). יהנה ist ein häufiger m. PN in der rabbinischen Literatur (TMW II, 226).

**יֵלְתָא Hindin, Hirschkuh** < אֶלְתָּא (TMW I, 243; J 579). אֶל m. „Hirsch“ und אֵילת f. „Hindin“ (ANH 15 f.). אֵילתא n.m. „Zweig“ (DJBA 116). K: Fauna. *bBer 51b. Beza f. 25 b., Kid f. 70 a., Gitt f. 67 b., Chullin f. 109 b., Nid f. 20 b.*

אֵילתא ist eine Zeitgenossin des R. Nahman aus dem 3. bis 4. Jh. n. Z. Sie wird nur im Babylonischen Talmud aufgeführt. Dafür wird ihr Name dort gleich sieben Mal genannt, so dass sie damit die am häufigsten erwähnte Frau des Talmuds ist. Im Kommentar zu *bGittin 67b*, stellt Rashi sie folgendermaßen vor: „Yalta-Rav Nahman’s wife and daughter of the Nasi, and wife of the Av Beth Din, and a woman of importance as stated elsewhere (*B. Hullin 124a*)“. Ob Yalta jedoch tatsächlich die Frau des R. Nahmans war, ist nicht sicher, da in den Manuskripten keine explizite Erwähnung dazu existiert (vgl. Ilan 1997: 121).

**כַּרְכְּמִית die nach Krokus Aussehende** < כּוּרְכְּמָא n.m. Krokus, Safran (DJBA 566) + Adjektivsuffix ית-. Aram. כַּרְכֻּם Krokus, Belagerung, כַּרְכּוּמָא Bronze (J 669). [פּוּרְכְּמִית vgl. TMW II, 406; כַּרְכְּמִית ANH 208]. K: physische Eigenschaft. *mEd 5:6*. כַּרְכְּמִית lebte um 70 v. Z., da sie eine Zeitgenossin der Zugot Shemaya und Abtalion war (vgl. LJNLA I, 422). Sie wird als eine Freigelassene identifiziert.

Möglicherweise war diese Namenträgerin keine Jüdin, da viele Sklaven, die Juden gehörten, nicht unbedingt jüdisch waren (vgl. ebd.). Klein deutet den Namen in Lěšonénu 2 (1930) insofern, dass die Namenträgerin nach ihrer Herkunft *Karkemish* benannt worden ist. Demnach könne es ein Gentilizium sein (Suffix ית-).

„Die jüdische Tradition hat sowohl den biblischen als auch den mischnischen *karkom* für Safran gehalten“ (Löw II, 9). Hebr. und aram. *karkōm* und ar. *kurkum* sind homonym für zwei ganz verschiedene Pflanzen, für Safran und Gelbwurz, *Curcuma longa*. Letzteres wird indischer Safran genannt. Eigentlich heißt dessen Wurzel ar. *hurd*, da sie aber wie Safran färbt, wird sie *kurkum* genannt. „Der Wurzelstock enthält ein gelbes oder orangebraunes ätherisches Öl und sein Farbstoff – Curcumin – wird noch heute verwendet“ (vgl. ebd. 8).

**לְכֻלִּית die Schmutzige** < Schmutz, Feuchtigkeit, Frische (vgl. J 711, TMW II, 508) + Adjektivsuffix ית- (TMW II, 508; „for she is soiled with blemishes“ vgl. Ned 66b. לְכֻלֵּךְ √ „befeuchten“ (DJPA 283; ANH 218). K: physische Eigenschaft. *Ned 66b*. לְכֻלִּית lebte nach 135 n. Z.

Die Bedeutung dieses Namens bezieht sich auf die körperlichen Makel der Namenträgerin: „Lichluchith, die bildliche Benennung für eine Frau, an der auch nicht ein einziges Glied regelmäßig gebildet war“ (TMW II, 508). Daher handelt es sich hierbei wohl

um eine fiktive Figur, um vordergründig eine Geschichte zu erzählen. Interessanterweise und passend dazu ist Lichhluchit modernhebr. der Name für die Märchenfigur Aschenputtel (vgl. Ilan 1997: 287).

**מיכל** n.m. **Wer ist wie Gott?** < מִיכָאֵל (Gesenius 2013: 667). Suffix *-al* ist Karitativendung (vgl. Noth 1928: 39), allerdings ist das finale ל vielmehr als Restbestand des GN אָל zu deuten. Zadok jedoch widerlegt diese Annahme und verweist auf die kanaanitische Gottheit *Mkl*, (Zadok 1988: 121). K: theophorer interrogativer Verbalsatzname *Mekh. dRI Pisha I*, 68. מיכל ist die Tochter des Kushi und lebte vor 200 n. Z.

מיכל war bekannt dafür, dass sie die Tefillin, die Gebetsriemen anlegte. Jedoch war dieses Ritual nur für Männer vorgesehen. Möglicherweise wollten die Schreiber des Palästinischen Talmuds verhindern (yEruv 10:1, 26a), dass Frauen diese Praxis einer vermeintlich unbedeutenden Tochter des Kushi übernehmen. Somit veränderten sie den Namen dieser Frau zu Michal bat Shaul, einer biblischen Heldin, damit die kontemporären Frauen von niedrigem Status nicht auf die Idee kämen, das Handeln der Michal zu imitieren (vgl. Ilan 1997: 187 f.).

**מטרונה** n.f. **eine römische Dame** lat. *mātronā* < *māter* „Mutter“ (DJPA 303). „Eine ehrbare, verheiratete, freigeborene Frau“ (vgl. Georges 1988: 830). [Var. מטרונא]. K: soziale Position und fremder Name. *Gen Rabb* 4:6, 25:1, 63:8 u. ö. Matrona lebte im 2. Jh.

In der midraschischen Literatur existiert ein interessanter Korpus von Traditionen, die den Gesprächen der Matrona und des R. Yose ben Halaftha zugeordnet werden. Die etwa 20 Traditionen bestehen aus Fragen der Matrona bezüglich der Bibel. Seit Jahrhunderten verstehen Wissenschaftler den Namen „Matrona“ als Titel, der einer wohlhabenden römischen Frau, die in Palästina lebte, gehörte (vgl. Ilan 1997: 240 ff.). Allerdings weisen viele Indizien daraufhin, dass es sich hierbei jedoch ebenso um einen PN handeln kann, da Matrona als PN ebenso für die späte römische Periode belegt ist (vgl. ebd.).

**מעורת** **Höhle, Grabhöhle** < aram. מְעֻרְתָּא n.f. עֻרָר (DJBA 697; ANH 246). [Var. מעגרת in St. Petersburg – RNL Evr. I 187 Ms. Der Austausch von ו und ג muss ein Schreibfehler sein. מעורת im Vilna Druck und מעודת im Vatican 140 Ms., vgl. LJNLA IV, 419]. K: abstraktes Nomen. *bGit 70a*. מעורת ist eine Sklavenbesitzerin um 200 n. Z. (vgl. LJNLA IV, 419).

Die Bedeutung des Namens ist ungewöhnlich, möglicherweise kommt hier aber eine Erfahrung der Namengeber zum Ausdruck. Vielleicht ist die Höhle auch Ort der Geburt.

Wenn es sich aber um eine Grabhöhle handelt, liegt eventuell der Verlust eines Familienmitglieds vor.

**מְרִיָּם** etym. unsicher. bibl.-hebr. FN → *Miriam*. Evtl. Arab. *Marām* „Wunsch“. Oder ägypt. Komposition mit *mer* „Liebe“ (vgl. EJ Vol. 12, 82 f.). Komposition: Adjektiv + göttlicher Name „Yamm ist stark“ (PIAP 52, 122). Analog dazu wäre **מְרִיָּ עַם** ein hasmonäischer Name (vgl. LJNLA I, 245). K: unsichere Deutung. Evtl. theophorer Nominalsatzname.

1. Bilgas Tochter, lebte vor 168 v. Z. (vgl. LJNLA I, 245). *tSuk 4:18*.
2. Eine Naziritin aus Palmyra, lebte vor 70 n. Z. (vgl. Ilan 1997: 283). *tNaz 4:10*.
3. Elis Tochter, lebte vor 70 n. Z. (vgl. LJNLA I, 245). Möglicherweise handelt es sich hierbei um einen fiktiven Namen, da der Kontext des Textes legendhaft ist (Erhängen der Hexen in Ashkelon) und die handelnden Figuren so wie ihre Namen daher literarische Erfindungen sind (vgl. ebd. 245 f.). *yHag 2:2, 77d*.
4. Tochter des Nikodemus ben Gurion (In *yKet 5:13, 30c* wird sie Tochter des Shimeon ben Gurion genannt, vgl. Ilan 1997: 283), lebte vor 70 n. Z. *yKet 5:13, 30c*.
5. Ben Stadas Mutter, eine Friseurin, lebte vor 200 n. Z. (vgl. Ilan 1997: 283). *bHag 4b*.
6. Eine Krankenschwester, die vor 200 n. Z lebte. Die Figur erscheint fiktiv. *bHag 4b*.
7. Imma Miriam, Sauls Mutter, lebte vor 200 n. Z. *bKet 87a*.
8. Tanhums Tochter (Mutter der Sieben, die mit ihren Söhnen einen Märtyrertod starb, 168 v. Z., vgl. Ilan 1997: 284 und EJ Vol. 10: 351). *Lam Rab 1:50*.

**מְרִתָּא** n.f. **Besitzerin, Herrin**. aram. < מְרָ (J 834). Als PN trug ihn auch die Große Königin der Astarte-Geister (vgl. DJBA 711). K: soziale Position.

1. **מְרִתָּא בַת בֵּייתוֹס**, lebte vor 70 n. Z. In dieser Tradition wird die Namenträgerin als Frau des amtierenden Hohepriesters im Tempel beschrieben. Hierbei handelt es sich um eine wohlhabende Frau, die zur Zeit des Herodes und darüber hinaus bis zur Zerstörung des Tempels eine hohe Position in Jerusalem einnahm und großes Ansehen in der Gesellschaft besaß (vgl. Ilan 1997: 88 ff.). *mYeb 6:4. bGit. 56, a. bKet 104a. Sifre Deut 281*.
2. Mutter des Samuel, lebte im 3. Jh. n. Z. *yHal 1:3, 57d. bBer 13b*.
3. Abbas Mutter, lebte im 3. Jh. n. Z. Sie wurde von den Rabbis als Beispiel für geheiligte jüdische Heilungspraktiken gebraucht. *bYom 84a*.

מרתבני evtl. **mannesgleich**, ähnlich dem iran. f. PN *Mardāwend* (INB 194). **Mard Mann, Mensch** (IPNB 7/5, N°. 276a). *Bān* f. evtl. „Öl der Terebinthe“ oder ein „royales Parfum“ (IPNB II/3 N°. 60). [Var. מרתא יבני. Diese Schreibweise im Pesaro-Druck (1511), vgl. LJNLA II, 397]. In der Form als PN außerdem nirgends belegt. K: unsicher Deutung, fremder Name. *bBB 52a*.

Nach Ilan ist Martha von der Schreibform מרתבני her die Tochter des R. Abba und die Tante des Rabba bar Bar Hana (vgl. Ilan 2006: 255) und lebte im 3. Jh. (vgl. LJNLA II, 397). Nach Ilan ist Martha außerdem R. Hiyyas Schwester, die vor 200 n. Z. lebte (vgl. LJNLA I, 423 f.). In einer Geschichte über Rabba bar bar Hana (*bBB 93b-94a*), wird deutlich, dass Rabba der Name des Rabbi Abba ist. Aufgrund der Assimilation des Titels mit dem Namen entsteht durch Rabbi Abba demnach Rabba (vgl. LJNLA IV, 14). Nach Ilan ist Martha von מרתבני ebenso die Schwester von R. Hiyya (vgl. LJNLA I, 423). Es verwundert ihre Interpretation, dass Martha Tante des Rabbi bar Bar Hana sei (vgl. Ilan 2006: 255). Der Fehler liegt darin begründet, dass es sich nicht um Rabbi bar Bar Hanna handelt, sondern um Rabba bar Hanna. Dieser ist Neffe des R. Hiyya (vgl. Eisenberg 2013: 196). Ilan weist ebenso daraufhin, dass Rashi in seinem Kommentar zu *bBB 52a* Martha als m. PN identifiziert (vgl. Ilan 2006: 255). Jedoch kommentiert hier nicht Rashi, sondern dessen Enkel Rashbam. Nichtsdestotrotz ist die Interpretation zu *bBB 52a* und *bSan 5a*, dass Martha Bruder des R. Hiyya sei. In *bPesahim 103a* existiert der Ausdruck רתא אמר, der ebenso auf Martha als m. PN schließen lässt. Allerdings weichen einige Handschriften an dieser Stelle von den gedruckten Ausgaben ab. Die fünf Handschriften München 6 Ms., Lunzer-Sasson, JTSR ab EN 85, JTSRA 1623 und Vatican 134 haben an dieser Stelle *Marona*. Oxford dagegen *Birona* und München führt zweimal *Barona* an (vgl. Rabbinovicz *Diqduqei Sofrim* 6: 312). *Barona* ist auch als m. PN belegt. Die orthographischen Variationen *Marona*, *Birona*, *Barona* an dieser Stelle, deuten darauf hin, dass der Kopist sich nicht sicher war.

In *bBB 52a* beichtet die Frau des Rabba bar Bar Hana vor ihrem Tod, dass sie Schmuck von מרתבני besitzt. Dieser Schmuck ist in diesem Fall פיפא, ein Ohr- bzw. Nasenring, der sowohl von Männern als auch Frauen auf der Hochzeit angelegt wurde. Sokoloff zitiert die Textstelle aus *Bbb 52a*: בני {ו} @ דמרת` und übersetzt mit „die Ringe von PN, meiner Tochter“ (DJBA 578). Wie Ilan verweist er auf einen Aufsatz von Rosenthal (vgl. Rosenthal 1963: 307 ff.). Hier versteht Rosenthal מרתבני als persischen Namen und zitiert Montgomery, der den Namen *Merdûch bath Bânâi* auflistet. Montgomery erklärt, dass *Marat* im PN *Rašnoi bat Marat* identisch mit Martha sei (vgl. Montgomery 2010: 148, 158). Weiterhin führt Rosenthal die PN *Mitra*, *Merduhd*, *Mitradukht* (*dukht*, persisch „Tochter“) an, wobei hierfür

keine Parallele zu מרתבני zu finden ist. Rosenthal zitiert ebenso Epstein, der den ähnlichsten Namen zu מרתבני aufführt, und zwar Mardāwend, die Tochter des Yezdegers II. (Lěšonénu 16: 141; INB 194). In der Tat ähnelt *Mardāwend* מרתבני, jedoch stellt sich die Frage, wie die unterschiedlichen Suffixe zu erklären sind. Sowohl bei INB und IPNB existiert מרתבני in dieser Form nicht als iran. PN. Allerdings bedeutet *mart* auf iran. „Mann“ (INB 198) und *Bānī* (m./f. PN) oder *Bānū* (f. PN) wiederum bedeuten „Herrin“ (INB 62 f.). Justi zitiert Nöldeke, der seinerseits darauf verweist, dass *mamo* auf neusyrisch mit *banuia* oder *bano* verwandt ist (INB 63). Allerdings ist nicht *banu* relevant, sondern die Form *banai*.

Insgesamt ist festzustellen, dass מרתבני in dieser Form nicht als PN belegt ist. Sollte sein Ursprung iranisch sein, könnte er evtl. von *mart* abgeleitet sein.

**מתון langsam, vorsichtig, aufmerksam, geduldig**, Part. Pass. < מְתוֹן. aram. (J 860; ANH 259). √ מתן „etwas langsam machen, warten“ (DJBA 721). K: mentale oder physische Eigenschaft. *bBer 20a*. מתון ist eine Samariterin, die im 3. Jh. lebte (vgl. LJNLA II, 397).

Im Babylonischen Talmud wird erwähnt, dass diese Namenträgerin einen Rabbi auf dem Marktplatz begegnet. Jedoch ist davon auszugehen, dass dieser Vorfall in Palästina geschah, da in Babylonien sehr wenige Samariter lebten (vgl. ebd.).

**Mein Licht, Augenlicht** < נהורא n.m. √ נהר + Poss. (vgl. DJBA 732). In einer parallelen Tradition in *yNaz 7:1, 56a* wird diese Person → יהודיני genannt (vgl. TMW III, 352; LJNLA II, 397). K: Kosename oder Kurzform (vl. auch eines theophoren Nominalsatznamens?) *yBer 3:1, 6a*. Judahs Schwester lebte im 3. Jh. zurzeit, als R. Yohanan Patriarch war (vgl. ebd.).

Das Suffix י- ist Possessivpronomen 1. P. Sg. Liegt hier möglicherweise ein Kosename vor oder ist das finale י ein Hinweis dafür, dass es sich bei diesem PN um eine Kurzform handelt? נהוראי ist ebenso als m. PN in *yBer 3:3, 6b* belegt (vgl. LJNLA II, 477 f., 367).

**נפואתה** < Pers. *Nāfā-* „Familie“ + *-āta* (Tavenier 2007: 427). Suffix *-āta* ist „extension of a retrenchment of a *Nāfā*-name“ (ebd. 256). [Var. נפיואתה im Vatican 130 Ms.; נפיואתה gemäß Vatican 140 Ms. (LJNLA IV, 422)]. Allerdings weisen die וו auf eine Pluralform hin. נפיואתה ist ein Lesefehler, da auch hier zwei וו existieren. In den gedruckten Ausgaben existiert das Suffix ה-, während die Handschriften das finale א besitzen. K: fremder Name. *bGit 63b*. Die Namenträgerin ist eine Zeitgenossin des Rav Abba, der 247 n. Z. starb.

Ilan leitet נפא'תה von נפיא n.m. aram. „Sieb“ ab (vgl. LjNLA IV, 422; J 923). Jedoch ist dieser Name nicht aram., sondern pers. Ursprungs. Ferner kann er in dieser Form kein FN sein, da er m. ist. Möglicherweise liegt hier ein fiktiver PN vor. נפא'תה erscheint in einem jüdischen Scheidungsbrief, in dem ihr Name allerdings falsch geschrieben wurde und damit das Dokument seine Gültigkeit verliert: „There was a certain woman named Nafa'atha, and the witnesses to the Get wrote it Tafa'atha“ (*bGit 63b*).

**עגלה Kalb** → bibl.-hebr. FN. „Junge Kuh“ (Stamm 1967: 329). „Färse, Jungkuh“, f. von עגל (HALAT III, 741; Zadok 1988: 66, 80). K: Fauna. *yBei 2:8, 61d*. Die Frau des Eliezer, die vor 135 n. Z. lebte (vgl. LjNLA II, 481 f.).

Diese rabbinische Frau trägt denselben bibl.-hebr. FN, wie die Frau König Davids (1 Chr 3,3). Obwohl der König mehrere Frauen besaß, wird lediglich עגלה ausdrücklich als dessen Frau identifiziert. Es ist daher möglich, dass dadurch dieser Name hervorgehoben wurde und die rabbinische Namengebung motivierte.

**פצי liefern, überbringen, erlösen** < iran. *Pašāia*, qatāl Form von aram. *psy* „to deliver“ (PNA 3/1, 991). K. Evtl. Kurzname. *yYeb 65b*. פצי und טוי→ sind die Zwillingstöchter des R. Hiyya, die nach 135 n. Z. lebten. Nach Ilan ist dieser Name ein pers. f. PN, der von *Pazatas* abgeleitet ist (INB 246; LjNLA I, 356). Außerdem erwähnt sie den Bezug zu hebr. „Gold“+ Suffix (J 1149). Allerdings bedeutet פז „Gold“ und nicht פצ. Unwahrscheinlich ist auch eine Herleitung von aram. פצה, פצי „öffnen (den Mund)“ (J 1204) und פץ m. „Brett, Platte“ (J. 1204). Auch iran. m. *Pāzinah*- und iran. *Pāzah*- „Oberfläche“ (IPNB I N°. 252) machen keinen Sinn. Allem Anschein nach handelt es sich hierbei um einen Kosenamen, dessen Herleitung ungewiss ist. Allerdings ist auch zu erwähnen, dass פצי ebenso ein m. PN, der von sieben Männern in der rabbinischen Literatur getragen wird (*yBer 1:1, 2b; yDem 7:7, 26c; yShab 12:3, 13c; yEruv 5:8, 23a; yBes 2:8, 61d; yMeg 4:3, 75a; bBer 45a; tOhil 18:18*, vgl. LjNLA II, 310; 2002: 353).

**צפנת anschauen, respektieren, versorgen, speichern** < vgl. westsemitisch *špn* oder aram. *špn*. Femininsuffix *-at*, „anschauen, respektieren“, westsemitisch *Ša-pa-nu*. Isoliertes Prädikat, wahrscheinlich Kurzform eines Satznamens. √ צפן „verstecken, beschützen“. (PNA 3/II: 1168; Zadok 1988: 95 f.). Im *hifil* evtl. „offenbaren“ (ANH 367). צפן + theophores Element heißt „DN has hidden/ treasured“ (Fowler 1988: 161). K: Evtl. Kurzform zu bibl. m.

PN צפניה „den Gott versteckte/verteidigte“ (G 716). *bGit 58a*. Penuels Tochter צפנת lebte vor 70 n. Z. (vgl. LjNLA I, 425).

Die Tochter des Hohepriesters Penuels, der im Allerheiligsten den Tempeldienst verrichtete, hieß „Zofnath“, weil alle ihre Schönheit bewunderten: צפנת שהכל צופין ביופיה (vgl. TMW IV, 211). Diese volksetymologische Erklärung weist daraufhin, dass es sich hierbei um einen fiktiven Namen handelt. Der biblische Joseph erhielt vom Pharao den ägyptischen Namen צפנת פענח.

**ציפור Vogel** < צפור der **Vogel**, eig. „Zwitschernde“ (TMW IV, 213). → bibl.-hebr. FN צפורה „kleiner Vogel“ (G 1134 f.), jedoch ohne Suffix ה-. K: Fauna. *yGit 5:3, 46d*. ציפור ist Abshaloms Tochter, die im 3./4. Jh. lebte (vgl. LjNLA II, 188).

**קמחית die wie Mehl Aussehende, mehlig** < קמח, קימחה n.m. Mehl (DJBA 1023) + Adjektivsuffix ת'-. קמח „gewöhnliches Mehl, Weinkahm“ (ANH 381). K: physische Eigenschaft. *yYom 1:1, 38d*. קמחית lebte um 17 n. Z. und alle ihre sieben Söhne fungierten als Hohepriester (vgl. Ilan 1997: 286).

Im Yoma 3:20 wird berichtet, dass Simeon ben Kimhit sich am Abend von Yom Kippur verunreinigte und daher sein Bruder ihn als Hohepriester ersetzte. A. Schwarz identifiziert ben Kimhit mit Simeon, den Sohn des Kamithos aus Josephus Erzählung (Ant. XVIII, 35), der um 17/18 n. Z. als Hohepriester diente (vgl. Schwarz 1920: 349). Allerdings ist der offizielle Nachfolger von Simeon ben Kimhit mit Joseph Kaiaphas (18–36 n. Z.) belegt (vgl. Hengel 1999: 67) und nicht mit einem weiteren Bruder der Kimhit-Familie.

קמחית erscheint in diesem Wortspiel: „Man sagte: Alle Mehlsorten sind grobes Mehl, aber das Mehl (bildl. für Erzeugtes, Abstammendes) der Kimchith ist feines Mehl“ (*yYom 3, 47d*): אמרון כל קמחייה קמח וקמחא דקמחית סולת (TMW IV, 324 f.). Nach Ilan ist die zitierte Textstelle ein *pun*: ein klares Indiz dafür, dass diese Geschichte fiktiv ist, um den Familiennamen der Priester besser zu deuten (vgl. Ilan 1997: 286). Da ein *pun* jedoch genau genommen ein humorvolles Wortspiel ist, das anhand der Ambiguität des Wortes erzielt wird, liegt hier vielmehr eine volksetymologische Erklärung vor. Ilan verweist ferner auf Josephus Antiquities 18. 34, der קמחית als ein Familienname oder ein Patronymikum aufführt (vgl. Ilan 1997: 286). Allerdings ist dies aus dieser Textstelle nicht ersichtlich.

**רהל Mutterschaf** (G 1235, Zadok 1988: 100). bibl.-hebr. FN → רְהֵל. K: Fauna.

1. רהל ist die Mutter des רב מרי בר רהל. Ihr Sohn war ein Zeitgenosse des Rava, der 352 n. Z. verstarb (vgl. LJNLA IV, 142). Dass der Vater des Rav Mari nicht jüdisch war, erklärt die Besonderheit des matronymen Namens (vgl. Kalmin 2006: 184). *bShab 154a., BM 73b, Yeb 45b, 92b, Ber 3b, Chullin 112b.*

2. רהל ist Frau des R. Akiva. Somit muss sie vor 135 n. Z. gelebt haben. Sie ist bekannt für ihre Aufopferung in Armut zu leben und den Mann jahrzehntelang dem Studium der Thora zu überlassen. Dafür wird sie mit spätem Reichtum und hohem Ansehen nach seiner Rückkehr belohnt. Somit nimmt die Frau des R. Akiva eine hohe Stellung an, da es an ihr liegt, dass ihr Mann zu einem bedeutenden Gelehrten wurde (in Version A von Avot de Rabbi Nathan 1:16). Spätere Kopisten ließen dieses Faktum jedoch aus (vgl. Ilan 1997: 81 f.). Allerdings wird diese Rahel nicht im Lexikon von Ilan aufgeführt.

**שילת Nachgeburt** abgeleitet von שילתא < שליחא (J 1563, 1585; vgl. LJNLA I, 426). m. aram. PN (J 1563). שלא, שילא Stammesname (Noth 1966: 258). שליחא, abs. שיליחא Plazenta, Nachgeburt (DJBA 1149). K: abstraktes Nomen.

1.: Mit Bezug auf Rosenthal (1963: 308 f.) argumentiert Ilan, dass שילת die Schwester des Hiyya ist, die nach 135 n. Z. lebte (vgl. LJNLA I, 426). *bSan 5a.*

2.: Diese Namenträgerin ist Tochter des Šišōē und lebte zwischen 3. und 4. Jh. n. Z. [שלן, שילא in Cambridge-T-S F1 1 Ms.] (vgl. LJNLA IV, 425). *bYev 62b.*

Da die Bezeichnung „Nachgeburt“ als FN sonderbar scheint, sollte die Bedeutung der Plazenta im antiken Judentum untersucht werden. Generell werden einige Praktiken im Hinblick auf den Mutterkuchen im Talmud weitergegeben. Sie wurde als wesentliches Teil des Kindes betrachtet und daher nicht einfach unbedacht entsorgt. Im Gegenteil, Wohlhabende konservierten die Plazenta in Öl und Arme wickelten sie in weiche Teppiche oder Stroh, um sie dann zu beerdigen (vgl. Klein 2000: 193).

**שלמציין Friede Zions** < שלום + ציון (Zadok 1988: 61). Auch bekannt als Salome Alexandra (76–67 v. Z.). [Var. שלציון (*bShab 16b*), שלמצו (*Sifra Behuqotai 1:1*), שלמצה (*Leviticus Rabbah 35:10*), שלמצי (*Sifre Deut 42*). שלציון (*b.Shab 16b*), שלמצו (*Sifra Behuqotai 1:1*), שלמצה (*Leviticus Rabbah 35:10*), שלמצי (*Sifre Deut 42*), vgl. Ilan 1977: 279]. K: Nominalsatzname. Königin Shelamzion-Alexandra ist die einzige jüdische Königin zur Zeit des 2. Tempels (vgl. Ilan 1997: 164). Sie ist die Frau des berühmten Königs Alexander Yannai.

Zur Zeit des 2. Tempels war dieser neue Rufname für Frauen zunächst sehr beliebt, jedoch wurde sein Gebrauch kurze Zeit später eingestellt (vgl. Ilan 1997: 109).

**תמטיניס** ist evtl. nach Ilan ein lat. FN (vgl. LjNLA II, 399), allerdings existiert für so einen Namen kein Beleg. *yShab 14:4, 14d. yAZ 2:2, 40d.* Die Tochter des Domitianus ist eine Medizinerin aus dem 3. Jh., die den R. Yohanan in Tiberias behandelte.

Ilan zieht in Erwägung, dass die Formulierung ברתיא דדמיטניוס eine schriftliche Korrektur der Kopisten für den fremden FN תמטיניס ist, da ihnen der Name *Timtinis* fremd war. Zudem schien es für sie verwunderlich, dass eine Frau als Ärztin fungierte (Ilan 2006: 167–72). Möglicherweise ist die Tochter des Domitianus eine Konvertitin (vgl. LjNLA II, 399). Da תמטיניס jedoch nicht als Personennamen belegt ist und etymologisch keine Parallelen aufweist, muss in diesem Fall von dem m. PN Domitianus ausgegangen werden.

**תמר** m. **Dattelpalme** (HALAT 1617, Zadok 1988: 96). Bibl. FN → תָּמָר. K: Flora und Ertrag. *yMeg 3:2, 74a.* Tamar lebte im 3. Jh. (vgl. LjNLA II, 191) und protestierte gegen das rabbinische Rechtssystem vor den römischen Autoritäten.

### 3.3. Postbiblische Frauennamen für biblische Charaktere in der rabbinischen Literatur

**אמתלאי Dienerin meines Gottes.** Akkad. PN. Hypothese: evtl. abgeleitet von *Amat-ili*, jedoch gibt es dafür kein Beleg (*Amat-Adad* „Sklavin Adads“ existiert (Stamm 1939: 262) und Nabatäisch אמתאלהי (IPN 91). אהלי „L(‘)y ist (mein) Bruder“? (vgl. Zadok 1988). Akk. FN. *Amat* „Dienerin“ + DN *ili* „mein Gott“ (vgl. PN mit *ili* bei Stamm 1939: 73 f. Jedoch steht *ili* hier immer an erster Stelle). Endung hypok.

1.: Mutter des Stammvater Abraham und Tochter des Karnabo. *BB 91a*.

*Karnavu* ist als arabischer Ortsname belegt. Wahrscheinlicher ist aber, dass anstelle von *Karnabo* *Barnabo* gelesen werden muss (vgl. in Escorial *bat Karnabi*). *Barnabo* = *Barnabas* „Sohn des Propheten“. (Mehr Informationen zu Abrahams Mutter in Eisenstein 1969).

2.: Mutter des Haman und Tochter von → עורבתי. *BB 91a*.

Die Mutter des biblischen Haman wird als אמתלאי בת עורבתי identifiziert.

**בתיה Tochter Gottes** BH < בת „Tochter“ + יה hypok. DN. *San 31b*. Tochter des Pharaos.

Die Rabbiner identifizieren die ägyptische Frau des Mered aus 1 Chr 4,18 mit der Tochter des Pharaos. Weder Noth, Stamm noch Zadok besprechen diesen Namen, vermutlich da es sich hierbei um eine fremde Frau handelt. Da sie aber einen hebräischen Namen trägt, wird er in diesem Katalog aufgelistet.

**צללפונית Beschatte mein Angesicht** (Schütze mein Angesicht). צלל Hif. + פנים „Beschatte mein Gesicht“ (HALAT 244). [BH → הצללפונית, Ms. R, הצללפונית Ms. R (J 363)]. K: Verbalersatzname mit Imperativ (Zadok 1988: 42). *BB 91a*. Der rabbinische Name für die Mutter des biblischen Simson (vgl. Ri 13,5).

**נעמה Lieblichkeit** f. von נעם. נעם „delightfulness“ (Zadok 1988: 81). Möglicherweise auch „Sängerin“, abgeleitet von נעם, mhebr. *hifil* „singen“ (HALAT III, 666 f.). „Die Liebliche, die Freundliche“ (Stamm 1967: 323). „Wonne“ (Gesenius 2013: 826). K: mentale oder physische Eigenschaft. *Gen Rabb 23:4*. Naama ist gemäß der rabbinischen Legende die Frau des biblischen Noah.

נשיין etym. unklar. Evtl. aram. Form. נשי (J 939) „sie haben vergessen“, allerdings ist נשיין nicht. 3. P. Pl. f. Part. In Ned 50b heißt es: [...] אבותינו אמרו נשינו „Unsere Väter sagten, wir haben vergessen [...]“ (vgl. ebd. 938). *BB 91a*.

Die Schwester des Samson, deren Name in der Bibel nicht aufgeführt ist. Der biblische MN מנשה beinhaltet die Wurzel נשי und bedeutet „vergessen machend“, „als Ersatz für ein verstorbenes Familienmitglied, ein älteres Kind, den Vater u. a.“ (Noth 1927: 222).

**נצבת Säule** < hebr. נצבת , נצבתא .Vgl. „Härte, Stärke“ (HALAT III, 777; HALAT 674). Nif. von יצב „stehen, aufgerichtet sein“ (J 588). *BB 91a*. Nizbeth ist die Tochter des Adael und Mutter des König Davids, die in der Bibel jedoch namentlich nicht erwähnt wird.

**עורבתי Rabin** < BH f. עורבתא n.f. √ עורבא + Femininsuffix י- (J 1058, DJBA 849). K: Tiername. *BB 91a*.

Da der Name עורבתי in seiner Form f. ist, muss er den rabbinischen FN zugeordnet werden. עורבתי war Mutter von → אמטלאי und Großmutter des bibl. Haman. Da üblicherweise Matronyme selten waren, muss hier ein bestimmter Grund vorliegen. Möglicherweise war Hamans Großvater nicht jüdisch oder dessen Großmutter adliger Herkunft. Interessanterweise handelt es sich bei dem Tiernamen um ein unreines Geschöpf (s. Kapitel 2.2.2.2 Fauna).

**שְׂרָה Überfluss**, evtl. „gedeihen lassen“ oder „Überfluss“ (Stamm 1967: 336). „Gedeihen, Überfluss“ oder aus dem akkad. „stolz, prächtig, herrlich sein“, meist als Attribut einer Gottheit (HALAT IV, 1262 f.). Evtl. von syr., sarab. Š-R-H „errichten, verkünden“ (Zadok 1988: 76). K: evtl. abstraktes Nomen. *Ecclesiastes Rabba vii. 11*. Eine weise Frau.

Der rabbinischen Legende nach, hieß die Frau des Abel שְׂרָה. Diese aber in der Bibel unbenannte Frau aus der Stadt Abel (vgl. 2 Sam 20,16) wird generell als die weise Frau von Tekoa bekannt. In der rabbinischen Tradition wird sie als Tochter des Asher identifiziert.

## **Teil II**

### **Auswertung und Ergebnisse**

# 1. Morphologie

## 1.1. Grammatik

Für das Verständnis der biblischen und rabbinischen Frauennamen ist die Betrachtung ihres grammatikalischen Aufbaus notwendig. Denn die Form beeinflusst den Inhalt und die Bedeutung des Rufnamens. Die semitischen Namen lassen sich zunächst in die beiden Hauptgruppen Wortnamen und Satznamen segmentieren (vgl. Noth 1928: 12). Diese Einteilung wird auch von Zadok (1988), Fowler (1988) und Rechenmacher (1997) verfolgt (vgl. Albertz 2012: 251). Während die Wortnamen als appellative Nomina verstanden werden, sind Satznamen eigenständige Sätze: entweder Nominalsätze oder Verbalsätze. Die Elemente der Nominalsätze werden in einigen Fällen mit dem Vokal ם verbunden, welcher jedoch nicht als 1. Person Singular verstanden werden darf. Dieser Vokal wird *hiriq compaginis* genannt und stellt ein besonderes grammatikalisches Affix dar, das in diesem Kapitel näher erklärt wird. Noth fügt der sprachlichen Struktur der semitischen Personennamen ebenso die Gruppe der Kurznamen bzw. Hypokoristika hinzu. Diese Abkürzungen können entweder leicht verändert sein als auch stark, so dass die Herleitung des originalen Namens herausfordernd ist (vgl. ebd.). Doch bevor das Augenmerk auf die unterschiedlichen Namenkonstrukte gelegt wird, wird zunächst ein kurzer Überblick über den grammatikalischen Aufbau der Frauennamen gegeben. Die nachfolgende Tabelle zeigt die Suffigierung der biblischen und rabbinischen Frauennamen an:

### 1.1.1. Suffigierung

	Biblische Frauennamen	Rabbinische Frauennamen
<b>Possessivsuffix</b>		
-אי	שָׂרִי	אמתלאי, נהוראי
-י	הַצִּלְפוֹנִי, נַעֲמִי, אָבִי	
<b>Femininsuffix</b>		
-א	בַּעֲרָא, יְרוּשָׁא, שׁוּעָא	חבא, חוטרא, חרותא, אימא
-ה	דְּבָרָה, דִּינָה, דְּלִילָה, בִּלְהָה, הַדְּסָה, זְבוּדָה, זִלְפָה, תְּגֵלָה, חֲלָדָה, חֲלָאָה, חַנָּה, חַפְצֵי־בָה, יְדִידָה, יְמִימָה, לֵא רַחֲמָה לֵאָה, מִלְכָה, מַעֲכָה, מַחֲלָה,	דבורה, חומה, חנה, יוחנה, מטרונה, נפאתה, עגלה

	נָעָה, נְעֻמָּה, נַעֲרָה, עֲגִלָּה, עֲדָה, עֲזוּבָה, עֵיפָה, עֵטְרָה, עֶכְסָה, עֶפְרָה, עֶרְפָּה, פּוּעָה, פְּנִנָּה, צְבִיָּה, צֶלָה, צֶפְרָה, צְרוּעָה, צְרוּיָה קְטוּרָה, קֶצֶעַה, רְאוּמָה, רְבִקָּה רִצְפָּה, שָׁרָה, שְׂאֲרָה, שִׁפְרָה, תְּרִצָּה	
ת־ , ת־	בְּשֵׁמֶת, טַפַּת, מְחַלַּת , אֶפְרַת, שִׁמְעַת	שִׁילַת , צַפְנַת
ת־	הַמְלִיכָת, מְשַׁלְמַת	מַעֲוֵרַת, נִצְבַּת
ות־	יְרִיעוֹת	
תא־	נְחֻשְׁתָּא	אִימֵרַתָּא, טְבִיתָּא, יִלְתָּא, מֵרַתָּא
<b>Maskulinsuffix</b>		
ו־		אִיבּוֹ, אִיכּוֹ
ים־	חַוִּישִׁים	
ן־		יְהוּדִינִי, נְשִׁינִי
<b>Theophore Endung</b>		
יה־	אַבְיָה, אֶחְיָה, הוֹדְיָה, נוֹעַדְיָה, עֵתְלִיָּה	בְּלוּרִיָּה, בְּרוּרִיָּה
יהו־	יְקָלְיָהוּ, מִיכָלְיָהוּ	
Eine Form von אל	מִיכַל	מִיכַל
<b>Diminutivendung</b>		
יא־		גּוּרִיָּא
ל־	קְמוּטַל	
<b>Hypokoristisches Suffix</b>		
י־		טוּי , מֵרַתְבְּנִי, הַלְנִי, פְּצִי
א־		
<b>Adjektivsuffix</b>		
ית־	Evtl. auch כְּזָבִי „Die Füllige“ da כּוֹזְבִית eine Variante ist. שְׁמֵרִית, שְׁלֵמִית	יְהוּדִית, כְּרַכְמִית, לְכַלּוּכִית, קַמְחִית , ?צַלְלִפוּנִית
<b>Gentilizium</b>		
ית־	יְהוּדִית	יְהוּדִית
יי־		יְהוּדִינִי

Tab. 3: Suffigierung biblischer und rabbinischer Frauennamen

Die Untersuchung des philologischen Aufbaus der biblischen und rabbinischen Frauennamen lässt erkennen, dass das Geschlecht der Namenträgerin nicht immer in ihrem Namen explizit erkennbar ist. So weisen die biblischen Frauennamen zum größten Teil keine eigene Femininform auf (vgl. Liwak 1994: 750). Bei genauerer Betrachtung des vorliegenden Namenmaterials werden allerdings differenzierte

Endungen bei dem Namenkatalog ersichtlich, der eingangs tabellarisch aufgelistet wurde. Die dazugehörigen Namen wurden mit den jeweiligen spezifischen Suffixen in Tab. 3 zum besseren Verständnis aufgeführt. Alle anderen Frauennamen der biblischen und rabbinischen Nomenklatur sind suffixlose Namen.

Allerdings existiert kaum wissenschaftliches Material zur grammatikalischen Bildung besagter Frauennamen. Stamm diskutiert die Suffigierung der Frauennamen nicht und Noth deutet die meisten Suffixe der Frauennamen als hypokoristische Endungen (vgl. IPN 38–41). Nach Noth werden beispielsweise die Endung לַ oder לֵ, angefügt, wenn bei einer Kürzung vom zweiten Namenselement nur noch ein Konsonant erhalten geblieben sei, während das erste Element des Namens vollständig existiere. Dazu gehörten seinem Verständnis nach die biblischen Frauennamen אַבִּיגַיִל, אַבִּיגַיִלֵּל und אַבִּיטָל. Diese Namen sähen wie Vollnamen aus, jedoch sollten ihre Endungen als hypokoristische Suffixe zu verstehen sein (vgl. Noth 40). Doch die vorliegende Untersuchung vertritt eine andere Auffassung: In den von Noth vorgeschlagenen Namen ist die Form *-ajil* immer ein Bestandteil der zweiten Wurzel und keineswegs als Suffix zu verstehen.

Ilan hält sich in den philologischen Erklärungen bedeckt. Dabei sind die Femininsuffixe für das Verständnis der Namen unerlässlich. Und auch der Indogermanist Bichlmeier schlussfolgert in seinen Studien, dass der semantische Gehalt von Suffixen für die Deutung der Propria ebenso berücksichtigt werden soll, wie die Wurzel eines Namens (vgl. Bichlmeier 2011: 81). Lediglich Zadok ordnet die biblischen Frauenamen den entsprechenden Suffixen zu, jedoch ohne genauer ihren Ursprung und die dazu benötigte Bedeutung zu erklären (vgl. Zadok 1988: 168 f.). Im Folgenden werden die häufigsten Endungen der Frauennamen in den jeweiligen Kategorien näher erklärt:

#### **1.1.1.1. Possessivsuffix**

אֵי- : Dieses Suffix deutet auf das Possessivpronomen der 1. Person im Aramäischen hin (vgl. Marshall 2009: 6). Es wird angenommen, dass das Suffix אֵי- babylonisch und י- palästinisch sei (vgl. LjNLA I, 24). Nach Noth jedoch, ist *-ai* als Diminutivendung zu verstehen (vgl. IPN 40). Der Personennamen אֵיִשָּׁרִי ist der einzige biblische Frauenname mit dem Suffix *-ay*. Das Suffix wurde bei frühen westsemitischen Frauennamen, wie amoritischen oder ugaritischen, angefügt. Dieses

archaische Suffix verschob sich später aus phonologischen Gründen vermutlich zum gebräuchlichen Femininsuffix ה- (Zadok 1988: 148).

ו- : fungiert als Marker im Hebräischen für das Possessivpronomen der 1. Person.

### 1.1.1.2. Femininendung

⌘- : Das Suffix ⌘- ist die häufigste Endung bei den rabbinischen Frauennamen. Diese Endung ist ein typisch aramäischer Indikator in der Wortbildung. Allgemein kann das aramäische Suffix ebenso die hebräische Endung ה- ersetzen (vgl. ebd. 26). Allerdings steht ⌘- auch für ein hypokoristisches Suffix.

ה- : Offensichtlich das am häufigsten vorkommende Suffix der biblischen Frauennamen und das zweithäufigste Suffix der rabbinischen Propria ה-. So wird das finale ה- in der Regel gebraucht, um maskuline Nomina feminin zu markieren.

הַ , הֶ : Diese Endung findet sich häufig im Arabischen und Akkadischen. Sie wird an gekürzten Namen angehängt und hat meist eine vokative Bedeutung (vgl. Noth 38). Layton identifiziert das Suffix -at als archaisches, feminines Morphem (vgl. Layton 1990 220 f.).

הָ : Als Konstruktusform bei zweisilbigen, kurzvokaligen Stämmen (vgl. Bauer/Leander 1965: 508).

הִ- : Die f. Pluralendung הִ- erscheint einmalig in der biblischen Nomenklatur bei einem Frauennamen. Noth hingegen deutet sie als hypokoristische Endung, da auch Männernamen mit dieser Suffixform existieren (vgl. Noth 39).

⌘ה- : Das Suffix ⌘ה- entsteht im Aramäischen durch das Anhängen des ⌘ an die Konstruktusform (vgl. Marshall 2009: 6).

### 1.1.1.3. Maskulinendung

ו- : eine äußerst seltene Endung, die bei drei biblischen Männernamen vorkommt und einmal in Elephantine (vgl. Noth 38). Zahlreiche Ortsnamen enden im Hebräischen auf ו-. In einigen Personennamen ist ו- allerdings nach Bauer/ Leander eine hypokoristische Endung (vgl. Bauer/Leander 1991: 503).

ם- : Die Pluralendung ם- ist eigentlich m., wird jedoch selten auch bei Frauennamen genutzt (vgl. LJNLA I, 28). Der rabbinische Frauennamen ם הושי׳ם repräsentiert diese Form.

ן- : -an und -on sind Diminutivendungen (vgl. Noth 38). Möglicherweise ist eine dieser Endungen beim rabbinischen Frauennamen ן נשי׳ן aufgrund des vorangehenden Vokals ם zu dem Suffix ן- komprimiert worden. Ob aber ן in ן נשי׳ן lediglich das aramäische Suffix der maskulinen Pluralform markiert, ist fraglich.

#### 1.1.1.4. Theophore Endung

יה- : Hierbei handelt es sich um die theophore Kurzform des Gottesnamen יהוה.

יהו- : Ebenso verhält es sich mit diesem theophoren Element.

ל- : Kurzform des theophoren Elements אל im speziellen Fall von ם מיכל.

#### 1.1.1.5. Diminutivendung

יא- : Das Determinativsuffix der maskulinen Pluralform im Aramäischen lautet יא-. In der akkadischen Namengebung ist -ia ein Zärtlichkeitsaffix (vgl. Stamm 1939: 113).

ל- : Nach Stamm liegt in dem Namen ם המוטל möglicherweise die Endung -āl als Diminutivendung vor (vgl. Stamm 1967: 330). Es bleibt zu diskutieren, ob in diesem Fall ein Suffix vorliegt, oder ob das selbstständige טל „Tau“ vorliegt. Nach Noth handelt es sich bei diesem Fall, ebenso wie bei ם מיכל, um eine Karitativendung (vgl. Noth 39). Allerdings versteht diese Untersuchung das Suffix ל- in ם מיכל als Kurzform des theophoren Elements אל.

#### 1.1.1.6. Hypokoristisches Suffix

י- : Dieses Suffix verweist, wenn es sich nicht um das Possessivpronomen handelt, generell auf eine Kürzung des Personennamen (vgl. LJNLA I, 23 und Noth 1966: 38).

-י׳ : Der *qaṭlay* Typ ist bei Kurznamen häufig, wie bspw. 'ahzay, allerdings kann er auch bei ungekürzten Formen vorkommen, wie ḥadlay „fett, fleischig“ (Fowler 1988: 150). Evtl. ist ם שריה׳ (IPN 257: 191) aber auch eine Kurzform, und zwar die von שריה׳ (ר).

א- : Mehrkonsonantige Namen besitzen hin und wieder das Aleph als Suffix (vgl. LJNLA I, 25). Die theophoren Elemente אב und אה aber auch nicht theophore Elemente werden mit einem finalen א gekürzt (vgl. Fowler 1988: 159).

#### 1.1.1.7. Adjektivsuffix

יה- : Diese finale Markierung wird von Ilan als Femininsuffix, das zuweilen auch bei maskulinen Personennamen angefügt wird, identifiziert (vgl. LJNLA I, 28). Grammatikalisch gesehen markieren die Suffixe י- und יה- aber insbesondere das *nomen gentilicium*, das als Herkunftsangabe bei dem biblischen und rabbinischen Frauennamen יהודית zutrifft. Bei den anderen Namen verweist diese Endung auch auf eine adjektivische Funktion, um vor allem auf äußerliche Eigenschaften der Namenträgerin zu verweisen. Häufig wird יה- auch bei Abstrakta angefügt wie ברית „Bund“ und ראשית „Anfang“, seltener bei Konkreta wie צפחית „Kuchen“ (vgl. Bauer/Leander 1991: 505).

#### 1.1.1.8. Gentilizium

יה- : Grammatikalisch gesehen, markieren die Suffixe י- und יה-, wie bereits erwähnt, das *nomen gentilicium*, das die Zugehörigkeit zu einem Volk, Stamm, Ort oder Land aufzeigt (Bauer/Leander 1991: 501).

י- : Das einmalige Suffix ist eine Verdoppelung des י, eine übliche Schreibweise der aramäischen Sprache.

#### 1.1.2. Tempus

Bezüglich des Tempus der Frauennamen ist zu erwähnen, dass die Propria selten im Präsens erscheinen (rab. FN חושים). Das punktuelle Präsens (vgl. Stamm 94) existiert in Fragesätzen. Der biblische Frauenname מיִקָּה „Wer ist wie Gott?“ gehört zu dieser Kategorie. Eine biblische und rabbinische Kurzform dazu ist מיכל, abgeleitet von מיִקָּאֵל.

Die mit Perfektformen gebildeten Personennamen sind in Israel schon früh belegt. Die gewöhnliche Wortstellung ist dabei Nomen – Verb. Weniger zahlreich ist das Konstrukt Verb – Nomen (vgl. IPN 20). Ein biblischer Frauenname dieser Art ist יְקָהָה „Jahwe versorgte“. Das häufigste Tempus in konkreten Satznamen, wie Danknamen, ist das Präteritum (punktual) (vgl. Stamm 93). Bei den Frauennamen

gibt es jedoch kaum solche Namen. Außer die beiden Kurzformen מְשַׁלֶּמֶת im Sinne von „Gott hat ersetzt“ und גָּמַר in Bezug auf „Gott hat vollendet“ der Langform גְּמַרְיָהוּ. Im Perfekt existieren einige feminine Kurznamen, deren erstes Glied entfallen sein könnte. Ein Beispiel wäre der biblische Frauename הָעָדָה als mögliche Kurzform von zu אֶלְעָדָה „Gott hat geschmückt“.

Häufige Namen dagegen sind Vertrauensnamen mit objektiver Aussage (vgl. Stamm 1939: 95). Denn „diejenigen, die die dauernden Beziehungen der Gottheit zum Menschen zum Inhalt haben, bedienen sich nicht des Verbalsatzes im Durativ, sondern des Nominalsatzes, wobei das Partizip [...] eine ausgedehnte Verwendung findet, wie sie sonst weder in der Literatur, noch in der Umgangssprache zu belegen ist“ (vgl. ebd.). Demnach wird das Partizip gebraucht, um allgemeine Aussagen der Gottheit gegenüber auszudrücken. Diese Aussagen wiesen den „Charakter eines Erfahrungssatzes [auf], man kann ohne Störung des Sinnes ein „immer“ hinzufügen (vgl. Stamm 1939: 96). Biblische und rabbinische Frauennamen, die inhaltlich Vertrauensnamen darstellen, sind beispielsweise מְהֵיטְבָאֵל „Gutes erweisend ist El“ oder יוֹהֲנָה „Gott ist gnädig“.

Satznamen im Futur sind im vorliegenden Katalog der Frauennamen nicht vorhanden. Bitt- oder Wunschnamen sind aber bei den akkadischen Frauennamen sehr häufig. In diesem Fall werden die Namen nach der Geburt gesprochen und drücken einen Wunsch gegenüber Gott oder dem benannten Kind aus. Meist lautet die Formulierung dann „Möge Gott ...“ (vgl. Stamm 1939: 28 f.).

### 1.1.3. Numerus

Biblische und rabbinische Frauennamen mit Personalpronomen der 1. Person Singular oder Plural sind nicht zu verzeichnen. Ein Possessivpronomen der 1. Person Singular existiert sehr wahrscheinlich bei dem rabbinischen Frauennamen נְהוֹרָאֵי mit der Bedeutung „Mein Licht“. Das mediale ם der biblischen Frauennamen, die mit אב und אה gebildet wurden, weist vielmehr das *hiriq compaginis* auf, als dass der Vokal possessiv gemeint ist. Dieses Phänomen wird anschließend genauer erklärt.

Für die 2. Person Singular und Plural existieren zwei biblische Beispiele. Der Verbalsatzname mit Imperativ הַצִּלְלִפוּנִי: „Beschatte mein Angesicht“ für Singular und der feminine Verbalsatzname mit Imperativ הוֹדִיָה „Preist den Herrn“ (Zadok 1988:

43) im Plural. Die 3. Person erscheint ebenso selten. Der symbolische Frauename der Bibel לֹא רַחֵמָה: „Nicht erbarmt“ ist 3. Person Singular Passiv. Der rabbinische Frauename הוֹשִׁיָם weist die 3. Person Plural maskulin auf. Ebenso der biblische Frauename יָרִיעוֹת mit der Femininendung der Pluralform. Zadok empfiehlt die Übersetzung „Zeltvorhänge“ (PIAP 109), Stamm hingegen sieht in תַּת eine hypokoristische Endung und übersetzt den Namen mit „Die Furchtsame“ (Stamm 1967: 325, Gesenius 2013: 498).

#### **1.1.4. Genus**

Wie eingangs bereits erwähnt, geht in der hebräischen Namengebung der biblischen und rabbinischen Umwelt nicht immer das Geschlecht des Kindes aus dem Rufnamen eindeutig hervor. Daher können Frauen Anthroponyme mit maskuliner Form besitzen und Männer Rufnamen mit femininer Struktur. So ist beispielsweise der rabbinische Frauename נְהוּרָאִי auch als Männername belegt (vgl. LJNLA I, 15). Diese Tatsache ist auch in den geschlechtsneutralen Namen ersichtlich, die unter der Kategorie „Besonderheiten“ in Kap.3, Teil II genauer erläutert werden.

#### **1.1.5. Alte Kasusmarkierung**

##### **1.1.5.1. Waw compaginis**

Während im Hebräischen Numerus und Genus mit spezifischen Suffixen markiert sind, werden die Kasus heute mithilfe von Präpositionen oder dem *status constructus* dargestellt. Doch in antiken Formen des Hebräischen existierten spezielle Kasusendungen, von denen eine Form möglicherweise in der femininen Nomenklatur vorzufinden ist. Die Rede ist von dem *waw compagini*, der alten Nominativ-Pluralendung *-u*, die eventuell im biblischen Frauennamen חֲמוּטָל (vgl. Waltke/O'Connor 1990: 126 f.) vorzufinden ist. Ebenso in אַבְוִיגִיל, einer Variante von אֲבִיגַיִל.

##### **1.1.5.2. Ĥiriq compaginis**

Bei der Analyse der zusammengesetzten Personennamen in der hebräischen Bibel erscheint ein besonderes morphologisches Merkmal bei Nominalsatznamen: das *ħiriq compaginis*. Dieses grammatikalische Element, das häufig mit dem possessivischen Suffix der 1. Person Singular oder dem hypokoristischen Suffix

verwechselt wird, ist in seiner Form ein ך. Seinen Ursprung hat es in den frühen westsemitischen Personennamen (vgl. Layton 1990: 153). Es wird angenommen, dass es sich hierbei um eine veraltete Genetivendung handelt (vgl. Hunsberger 1969: 49). Durch Parallelen in verwandten Sprachen wird diese Annahme bekräftigt. Dieser Bindevokal tritt bei dem ersten Element einer Phrasenkonstruktion auf. Außer bei Formen im *status constructus* erscheint das *hiriq compaginis* lediglich bei Partizipalbildungen. Das Anliegen besteht darin, der Komposition mehr Würde bzw. eine höhere Position zu verleihen. Teilweise erscheint diese veraltete Form bei poetischen Texten, wie den Psalmen. Karl Barth bemerkt die besondere Bedeutung des ך in Komposita mit Verwandtschaftswörtern. Demnach übernehme es die Funktion, die enge Beziehung zwischen zwei Nomina eines *status constructus* zu betonen (nach Gesenius 1910: 252 f.). Nach Zadok ist in den folgenden israelitischen Frauennamen das *hiriq compaginis* erkennbar: אַבִּי־הַיִּל, אַבִּי־הַיִּל, אַבִּי־הַיִּל bzw. אַבִּי־הַיִּל, אַבִּי־הַיִּל, אַבִּי־הַיִּל und אֶל־יִשְׁבַּע. Auffällig ist, dass der Bindevokal tatsächlich hauptsächlich in Namen, die als erstes Element ein Verwandtschaftswort enthalten, auftritt (vgl. Zadok 1988: 45). Interessanterweise gelte dies nach Zadok nicht für die Frauennamen אַחִי־נָעָם, אַחִי־נָעָם und אַבִּי־שֵׁשׁ. Ein grundsätzliches Argument, dass das *hiriq compaginis* als Bindevokal und nicht als Possessivpronomen fungiert, ist die Tatsache, dass „parallel names with an inverted order never contain an *-i-* after the same component, but rather in the same position (i. e. between the two components“, beispielsweise אֱלִי־אָב und אֱלִי־אָב ebd.). Zadok führt einen weiteren Grund für das Argument des Bindevokals an:

„A stronger argument in favour of a connective *-i-* (and not a possessive pronoun) is the interchange *-i/-Ø* in the name of the same individual (e. g. אֱבִי־נֹר, אֱבִי־נֹר) and the fact that LXX generally transcribe this *-i-* as *-ε-* and not as *-υ/η-* (e. g. Αβεν(υ)ηρ, Αβεσσαλωμ)“ (ebd. 46).

Ob das ך ein *hiriq compaginis* oder ein pronominales Suffix ist, macht einen wesentlichen Unterschied bei der Übersetzung der Namen. Zur Verdeutlichung ist der Frauenname אַבִּי־הַיִּל hilfreich. Sollte das ך ein *hiriq compaginis* sein, ist der Name mit „Vater der Kraft“ zu übersetzen. Ist der Vokal possessivisch gemeint, hieße der Name „Mein Vater ist Kraft“. Fowler reflektiert dieses Phänomen im Abschnitt „Difficult Forms“, wobei sie den Terminus *hiriq compaginis* nicht gebraucht. Jedoch spricht sie von dem häufig auftretenden *qatli'el*-Typus und bezieht sich damit auf den theophoren Männernamen אֱבִי־יָהּ mit der Bedeutung „Servant of God“ (vgl.

Fowler 1988: 132). Aufgrund weiterer Namen dieser Form schreibt Fowler dem archaischen Morphem keine regelmäßige Funktion zu, sei es als Nominal-, Verbal- und Pronominalform oder als Konstruktusmarkierung. Vielmehr sei der Vokal lediglich ein Schlusslaut, der dem ersten Element eines theophoren Namens angehängt wird (vgl. ebd.: 134). Bei Nominalsatznamen mit Verwandtschaftswörtern versteht Layton jedoch das mediale ם als pronominales Suffix. Als Beispiel führt er den Frauennamen מִיָּהוּא an und begründet seine These mit dem häufigen Gebrauch des pronominalen Suffixes in Personennamen, die eine Komposition aufweisen. Die Existenz einiger Personennamen mit Verwandtschaftsbezeichnungen, die sowohl in der 1. als auch in der 2. Position erscheinen (z. B.: אַבְיָהוּא oder יִיאָב), unterstreiche Fowlers Auffassung. Ebenso die fehlende Kongruenz bei Frauennamen zwischen erstem Element, das ein maskulines Verwandtschaftswort ist, und Geschlecht der Namenträgerin belege das Argument, das angehängte ם weise auf ein pronominales Suffix hin (vgl. Layton 1990: 154).

## 1.2. Satznamen

Satznamen werden von Noth nicht auf ihre Form untersucht, sondern auch nach ihrer Bedeutung aufgeteilt (vgl. IPN 132–213). Dies ermöglicht ihre Klassifizierung in Bekenntnisnamen, Vertrauensnamen, Danknamen und Wunschnamen. Diese inhaltliche Zuordnung ist sehr flexibel und verbindet Namen mit ähnlich religiösen Aussagen (vgl. Albertz 2012: 251). Auch Stamm übernimmt diese Klassifizierung nach Inhalt und fügt dieser noch zusätzliche Untergruppen an. Dazu gehört beispielsweise die Gruppe der Ersatznamen, die später erklärt wird. Allerdings kritisiert er auch Noths Kategorie der Wunschnamen, die vielmehr Namen der Dankbarkeit und nicht Namen des Wunsches seien. Dies läge am alten Gebrauch des Imperfekts für die Vergangenheitsform (vgl. Albertz 2012: 251). Albertz fügt eine neue Gruppe der Personennamen an. Diese ist die Kategorie der Geburtsnamen, die als „situational criterion“ den Zeitpunkt der Geburt zuzuordnen sind. Insgesamt ordnet Albertz die hebräischen Personennamen folgenden sechs Gruppen zu: „Names of thanksgiving, names of confession, praise names, equating names, birth names, secular name“ (vgl. ebd. 253).

Satznamen sind im Kern Namen, die einen eigenständigen Satz darstellen (vgl. IPN 15). Hebräische Satznamen, die in der Regel zweigliedrig sind, werden in Nominalsatznamen und Verbalsatznamen aufgeteilt. Viele der zweigliedrigen Kompositionen besitzen dabei eine theophore Bedeutung. Stamm unterteilt in seiner Analyse der Frauennamen die Satznamen unter theophore und profane Satznamen (vgl. Stamm 1980: 311 ff.). Generell weist die Onomastik der Bibel eine hohe Anzahl von Satznamen auf (vgl. Bronner 1994: 68). Die biblischen Frauennamen mit religiösem Bezug sind beispielsweise מְהִיטָבָאֵל, יְהוֹעֲזֵן und בּוֹעֲזָה. Die religiöse Markierung der Frauennamen wird eingehend im Kapitel 2.1, Teil II *Religiöser Aspekt* erklärt. Demnach spielen gerade Satznamen bei der theophoren Namengebung eine wichtige Rolle (vgl. Mitterauer 2011: 57). Auffällig dabei ist, dass theophore Nominalsatznamen göttliche Eigenschaften ausdrücken und theophore Verbalsatznamen Dankes Anliegen und Bitten offenbaren.

Noth ist der Auffassung, die gewöhnliche Wortfolge bei den semitischen Personennamen sei Subjekt – Prädikat, was besonders die älteren Namen bestätigen würden. Diese Satzstellung befürwortet ebenso Zadok, die er der Periode der Wanderung zuschreibt. Jedoch macht seine Analyse der biblischen Nomenklatur offensichtlich, dass allgemein vermehrt Namen mit der Satzstellung Prädikat – Subjekt vorlägen (vgl. Zadok 1988: 21, 27). Auch Noth räumt ein, dass die umgekehrte Reihenfolge gleichermaßen belegt ist (vgl. IPN 17, 20). Fowler kritisiert Noth für seine syntaktische Abstraktion und konstatiert, die Position des Subjekts sei abhängig von dem jeweiligen theophoren Element. Auffällig ist, dass die jahwistischen Namen אֵל und יְהוָה meist in der zweiten Position, sprich Prädikat – Subjekt, erscheinen. Es verhält sich jedoch entgegengesetzt mit den theophor verwendeten Verwandtschaftswörtern. Diese befinden sich hauptsächlich in der ersten Position (vgl. Fowler 1988: 72). Bezogen auf die israelitischen Frauennamen bestätigen sich Fowlers Thesen. Bei den Namen יְכָלִיָּהוּ, בּוֹעֲזָה, יְהוֹעֲזֵן, מְהִיטָבָאֵל, מִיִּכְיָהוּ und יְהוֹשֻׁב־אֱלִישֶׁבַע, יוֹכָבֵד, יְהוֹשֻׁב־אֱחִינֹעַם und אֱחִינֹעַם finden sich tatsächlich die theophoren Elemente der Gottesnamen in 6 von 10 Fällen in der zweiten Person. Die Frauennamen אֱחִינֹעַם, אֱבִיטָל, אֱבִיטָל, אֱבִיטָל bzw. אֱבִיטָל, אֱבִיטָל, אֱבִיטָל zeigen auf, dass sich die Position der Verwandtschaftswörter durchgehend an erster Stelle befindet. Obgleich bei maskulinen Personennamen Ausnahmen existieren, so ist doch meist die



„Jahwe (er) hat geschenkt“; evtl. auch תרצה von „Sie ist freundlich“. Rabbinische Verbalsatznamen sind יוחנה und ברוריה.

Verbalsatznamen drücken in der hebräischen Bibel vielfach religiöses Gedankengut aus (vgl. Fowler 1988: 89). Jedoch sind es bei den israelitischen Frauennamen lediglich diese Namen, die Gott definitiv charakterisieren: יהוה, „יכליהו: „יהוה kann/vermag“ und נוֹעֲדֶיהָ: „יהוה hat sich offenbart“. Sollte der biblische Name הוֹדֵיהָ feminin sein, ist er ebenso ein theophorer Verbalsatzname. Diese Propria können auch als Danknamen verstanden werden. Denn gerade bei dieser Form der Namengebung, wird aus einer bestimmten Erfahrung heraus der Dank gegenüber der Gottheit gezollt. Lob und Ehre dafür, dass Gott bewahrt oder ein Gebet erhört hat. Das Verb steht daher im Perfekt oder Imperfekt (vgl. Stamm 1980: 311).

Bei Namen, die lediglich aus einer Perfektform oder einem Imperfektum bestehen, wird allerdings davon ausgegangen, dass das dazugehörige Nomen entfallen ist (vgl. IPN 22, 27). Dieses Phänomen der Kurznamen wird im Abschnitt 1.4 näher erläutert.

### 1.3. Wortnamen

Wortnamen sind syntaktisch gesehen appellative Nomina bzw. Appellativa, „deren Genus daher auch in der Regel durch die Person des Trägers und deren Kasus durch den jeweiligen Satzzusammenhang bestimmt wird“ (IPN 12). Ein Eigenname entwickelt sich in der Regel von einem Vorgänger, dem Appellativ, der ursprünglich eine bestimmte Klasse identifizierte. Zadok bezeichnet die Gruppe der Wortnamen als „Non-Compound Names“, die er wiederum in suffigierte Namen und nicht suffigierte Namen unterteilt (vgl. Zadok 1988: 64). Letztere bilden die Klasse der sogenannten „Ein-Wort-Namen“. Die meisten dieser Wortnamen, die Stamm Bezeichnungsnamen nennt, sind profaner Natur (vgl. ebd.). Noth betrachtet die Namen, die aus einem Nomen bestehen als die „ursprünglichste und natürlichste Namenform“ (IPN 12). In der Tat sind die ersten Namen der Menschen in der hebräischen Bibel Wortnamen (vgl. Adam, Eva, Abel und Kain). Diese Namen sind ausgesprochen produktiv und in allen semitischen Nomenklaturen vertreten (vgl. ebd.: 13). Allerdings ist zu diskutieren, ob dies wirklich der Fall ist. Und ob nicht

diese Einwort-Namen nicht ursprünglich aus den Langformen entstanden sind, da in semitischen Nomenklaturen Satznamen sehr verbreitet sind.

Zu den profanen Wortnamen werden beispielsweise Namen mit Bezug zur Tier- und Pflanzenwelt gezählt (Bsp. *לבורה* Biene) oder Namen mit Hinweisen zum mentalen oder physischen Zustand der Namenträgerin (Bsp. *יריעות* die Ängstliche). Gerade die Namen mit zärtlicher Intonation, wie „Bienenchen“ oder „Vögelchen“, sind im übertragenen Sinne als Kosenamen zu verstehen werden. Beispiele für rabbinische Wortnamen sind *טביתא*, *צפרה* und *אימרתא*. Ein suffigierter Wortname aus der rabbinischen Nomenklatur ist der Fraurname *חרותא* („vertrockneter Zweig“). Hier wurde an das Nomen *חרות* das Suffix *-א* angehängt, das als aramäischer Indikator zu verstehen ist (vgl. LJNLA I, 25). Zu den Wortnamen ist auch der Fraurname aus den rabbinischen Schriften *טוי* ([Garn] „spinnen“) zu zählen, der lediglich aus einem Verb besteht. Ebenso der rabbinische Fraurname *מתון* („langsam, vorsichtig“), ein Adjektiv. Eine biblische Parallele ist der feminine Personennamen *נעִמָה*, mit dem Suffix *-ה* am Adjektiv *נעם* („angenehm“). Möglicherweise ist hier das Subjekt aufgrund von Namens Kürzung entfallen. Gleiches gilt für den rabbinischen Namen *צפנת* („sie schaute hinauf“), eine Perfektbildung. Hier handelt es sich um ein suffigiertes Verb. Die Wurzel *צפן* bedeutet auf Hebräisch „aufschauen“.

Im Vergleich zu profanen Wortnamen sind theophore Wortnamen selten. Diese sind in der Regel grammatikalisch gesehen Genetivverbindungen. Demnach sei ein Anthroponym mit Typus „Sohn/Tochter Gottes“ als israelitischer Name nicht vorzufinden (vgl. Liwak 1994: 750). Im Gegensatz dazu sind theophore Bezeichnungsnamen der Art „Sklavin bzw. Dienerin Gottes“ im Akkadischen und Ägyptischen aber ausgesprochen häufig (vgl. Stamm 1980: 321). Doch die vorliegende Untersuchung stellt klar, dass es sehr wohl einen biblischen als auch rabbinischen Frauennamen gibt, der diesem Typus des theophoren Bezeichnungsnamens entspricht. Die Rede ist von *בתיה* „Tochter Gottes“, die Tochter des Pharaos. Der ägyptische Hintergrund der Namenträgerin kann als Grund dafür gesehen werden, weshalb dieser Name bei Noth, Stamm, Zadok und Ilan nicht aufgeführt wird. Allerdings ist eine Konversion der Namenträgerin gut möglich, da ihr Name ein klares jahwistisches Bekenntnis enthält. Zu dieser Art der Benennung

kann der Beiname des Königs Salomo –  $\text{הַיְיָ אֱהֵבֶנּוּ}$  „Geliebter Gottes“ – gezählt werden (vgl. IPN 13). Eine Kurzform dieser theophoren Genetivverbindung ist in dieser Untersuchung der biblische Frauennamen  $\text{הַיְיָ}$ . Damit wird auch deutlich, dass Wortnamen das Resultat von Kürzungen sein können und daher auch der Kategorie der Kurznamen zuzuordnen sind.

#### 1.4. Kurznamen

Dieser Abschnitt behandelt das Phänomen der Namenkürzung. Mit Hypokoristika, aus dem Griechischen *hypokoristikón* für Kurz- bzw. Koseform, werden in der Fachliteratur gekürzte Namen beschrieben. Sie unterscheiden sich von den vollständigen Formen, deren Namenselemente unberührt bleiben. Werden die Namen einer Kultur synchronisch analysiert, so werden drei Kategorien von Vornamen unterschieden: vollständige Formen, Hypokoristika und expressive Formen, wie etwa Kosenamen. Stilistisch gesehen, sind vollständige Formen neutral, während Hypokoristika vertraut und umgangssprachlich sind. Die Kosenamen sind expressiv und können ebenso gefühlsbetont sein. In der Regel haben die Kosenamen ihren Ursprung bei den hypokoristischen Formen und diese wiederum sind von den vollständigen Formen abgeleitet, wobei es auch hier Ausnahmen gibt (vgl. Beider 2001, xxxi).

Da jedoch hypokoristische Namen vom Ursprung her Kosenamen oder Diminutive sind, kritisiert Fowler die Verwendung dieses Terminus im allgemeinen Sinn für Kurznamen, zumal nicht bei allen Namen bewiesen werden könne, ob ein Kosename die anfängliche Form des Namens gewesen sei (vgl. Fowler 1988: 149). In der folgenden Untersuchung der israelitischen Frauennamen wird dessen ungeachtet der Begriff Hypokoristik jedoch allgemein für Kurznamen und Kosenamen genutzt, da ihn Gesenius, Koehler/Baumgartner, Zadok und Noth ebenso in diesem Kontext verwenden.

Die Namenkürzung entsteht aufgrund von Vertraulichkeit und häufigem Gebrauch (vgl. IPN 37). Es ist keine Seltenheit, dass biblische Personen sowohl einen vollständigen als auch einen verkürzten Namen besitzen, wobei letzterer eine Abbreviation des ersten ist: „People were named both in full and in a hypocoristic form as early as the 1st half of the 2nd milenium B. C. (Zadok 1988: 9). Das

Vorhandensein der originalen Namensform ist hilfreich bei der Klassifikation eines Kurznamens. Die Mutter des jüdischen Königs Hiskia ist in der hebräischen Bibel unter den Namen אֲבִיָּהּ und אֲבִי bekannt. Dies zeigt die Derivation der Kurzform אֲבִי von der Langform אֲבִיָּהּ. Existieren eine Kurzform und eine Langform für ein und dieselbe Person, so ist die Konklusion der Kürzung äußerst zuverlässig (vgl. Fowler 1988: 150). Generell fehlt jedoch in den meisten Fällen die Ursprungsform, so dass ihre Herleitung herausfordernd und häufig spekulativ ist. Das wiederum führte zu „much oversimplification of this complex area of the Hebrew onomasticon“ (vgl. ebd. 153). Kurznamen sind in der Regel individuelle Namen. Diese stehen im Gegensatz zu den von den Erziehungsberechtigten gegebenen Namen, die sich in vielen Familien wiederholen können. Dies wird besonders in der Bibel deutlich. Während dort ca. 15.000 Personen aufgeführt sind, existieren lediglich rund 2.800 unterschiedliche Namen (vgl. Beider 2001, xxx). Bei verkürzten Wort- oder Satznamen fehlen häufig die theophoren Elemente. Unter den biblischen Frauennamen existieren folgende mögliche Kurznamen: אֲבִי, בַּעֲרָא, אֲחִיָּהּ, גָּמָר, מִיכָל, נְעֻמִי, נְעֻרָה, נְעֻדָה, חָנָה, צִלָּה, עֵיפָה, רוּת, רַחֲב, שׁוֹעָצָה, שְׁלוֹמִית, שְׁמֻעָה. Rabbinische Kurznamen sind möglicherweise צַפְנָה („achten, hinaufschauen“), מִיכָל („Wer ist wie Gott?“), טוּי („spinnen“) und מַתּוֹן („langsam, vorsichtig“).

Der biblische Frauennamen עֵיפָה („umhüllt“) und die rabbinischen Frauennamen טוּי („spinnen“), מַתּוֹן (Adjektiv „langsam“) und צַפְנָה („aufschauen“) haben alle gemeinsam, dass sie aus einem flektiertem Lexem bestehen. Sie sind keine eigenständigen Wortnamen und auch keine vollständigen Satznamen, denn es fehlt ihnen ein Subjekt. Dies lässt auf ursprüngliche Satznamen schließen.

Kürzungen am Namen fallen auf, wenn beispielsweise der Inhalt undeutlich ist. Die Bedeutung ist dann unklar und eine Herleitung des fehlenden Elements schwierig. Doch häufig sind noch einzelne Spuren entfallener Elemente zu erkennen. Generell existieren einige grundsätzliche Formen von Kurznamen in der hebräischen Nomenklatur:

1. Die einfachste Art der Kürzung liegt vor, wenn von einem zweigliedrigen Namen ein Element entfällt und das erste Element unverändert bleibt. Es können aber sowohl das erste als auch das zweite Element einer Langform gekürzt werden (vgl. IPN 37). Ein Beispiel dafür ist nach Noth der biblische Frauennamen בַּעֲרָא. Das

erste Element ist offensichtlich *Baal*, wobei der Endkonsonant entfallen ist. Vom zweiten Namenselement blieb jedoch noch der Anfangskonsonant erhalten. Diese Kontraktion eines zweigliedrigen Namens führt zur der vorliegenden Kurzform, die dennoch die ursprünglichen Elemente beider Glieder andeutet (vgl. Noth 40). Allerdings orientiert sich die Untersuchung dieses Namens an der Interpretation von Zadok, der זָדוֹק mit „Vieh“ übersetzt und nicht einen Zusammenhang mit dem theophoren Element *Baal* in Erwägung zieht (vgl. Zadok 1988: 81).

2. Alleinstehende Perfektformen mit teilweiser veränderter Vokalisation sind ein weiteres Erkennungsmerkmal für vorangegangener Namens Kürzung. Bei Kurznamen, die aus Perfektformen bestehen, verändert sich hingegen bei der Kürzung die Vokalisation. Das Vokalisationsschema hypokoristischer Namen sieht folgendermaßen aus: קָטָל, קָטוּל und seltener קָטוּל (vgl. IPN 38).

3. Ein weiteres Erkennungsmerkmal für Kurz- bzw. Kosenamen ist die Existenz hypokoristischer Suffixe. Dazu gehören vor allem die Endungen *-ā* und *-ī* (vgl. IPN 38), seltener die Endung *-ō*. Weiter hypokoristische Suffixe sind nach Noth *-aj*, *-ān*, *-ōn*, *-ām*, *-ōm*, *-at*, *-ōt*, *-al* und bei weiblichen Personennamen bevorzugt *-ajil* (vgl. ebd. 39). Doppelte hypokoristische Endungen sind die Kombinationen von *-ān* + *-ī* und *-āt* + *-aj*. Vor einem dieser Suffixe können nur zwei Konsonanten eines dreiradikaligen Namens auftreten. Belegt sind auch Fälle, wo der zweite Konsonant verdoppelt wird. Interessant ist, wenn vor der hypokoristischen Endung vom zweiten Namenselement nur noch ein Konsonant erhalten geblieben ist, während das erste Element des Namens vollständig geblieben ist (vgl. ebd. 40). Im grammatikalischen Teil, der sich mit der Suffigierung auseinandersetzt, wird deutlich, dass jedoch nicht alle Endungen, die Noth als hypokoristisch identifiziert, zugleich auch auf Kurzformen hindeuten. Die mutmaßlichen ursprünglichen Namen einiger Kurznamen werden in dieser lexikalischen Untersuchung angegeben, wobei die Existenz unterschiedlicher Ansätze zur Herleitung deutlich wird.

## 2. Semantik

### 2.1. Religiöser Aspekt

#### 2.1.1. Gottesbezug in der semitischen Namengebung

Die in den Personennamen gewählten Gottesnamen offenbaren religiöse Konzepte, so dass das vorhandene Namenmaterial der Wissenschaft nicht nur philologische Erkenntnisse bietet, sondern auch Einblick in religiöse Zusammenhänge. Durch die Namengebung mit Gottesbezug sind immer auch religiöse Gedanken und Motive ersichtlich. So ist die Auswertung der religiös motivierten Namen eine interessante Forschungsdisziplin für religionsgeschichtliche Zusammenhänge (vgl. Mitterauer 2011: 47). Dadurch werden Personennamen zu einer wichtigen Quelle der Religionsgeschichte (vgl. ebd.) und verschaffen damit religiös-kulturelle Interpretationsmöglichkeiten. In diesem Kapitel jedoch geht es vor allem um die Analyse der theophoren Bildungen der Frauennamen. Welche theophoren Namen existieren und welche theophoren Elemente am häufigsten gebraucht werden sind dabei diejenigen vordringlichsten Fragen, die nachfolgend beantwortet werden.

Semitische Namen weisen eine Großzahl theophorer Namen auf. Wird in einem Personennamen Bezug auf eine Gottheit genommen, ist die Rede von theophoren Namen. Der Peripatetiker Klarchos unterschied erstmals zwischen *onomata theophora* und den *onomata athea* (Mitterauer 1995: 47). Die erste Gruppe bildet die theophoren Namen, während die zweite Gruppe, in dieser Untersuchung als Kategorie der profanen Namen bezeichnet, keinen Gottesbezug enthält. Generell ist ein theophores Element nicht nur ein Gottesname, sondern in der erweiterten Definition von Zadok auch ein göttlicher Beiname (wie etwa „Fels“), eine Verwandtschaftsbezeichnung oder ein heiliger Ort (vgl. Zadok 1988: 13). Eine ausführliche Untersuchung zu den theophoren Namen im Hebräischen präsentierte Fowler (1988). Sie stellt die gängigsten theophoren Elemente dar und vergleicht sie mit den anderen göttlichen Konzepten semitischer Onomastika, wie etwa Ugaritisch, Aramäisch und Akkadisch. Allerdings untersucht sie nicht speziell die Frauennamen auf ihren möglichen Gottesbezug.

Unter den Frauennamen der Bibel und der rabbinischen Schriften sind auf den ersten Blick im Vergleich zu den Männernamen deutlich weniger theophore Namen zu erkennen. Eine These besagt, dass möglicherweise dafür der Unterschied zwischen der Umgangssprache und der Sakralsprache in der jüdischen Tradition verantwortlich ist. Demnach existiert die Annahme, dass jüdische Töchter meist einen Namen aus der Umgangssprache des jeweiligen Umfelds erhielten, während Söhne einen kultbezogenen Namen auf Hebräisch bekamen. Dies sei auf das kultisch bedingte Aufgabenverständnis zurückzuführen, dass die öffentliche Religionsausübung den Männern zuweist: „Die universale Buchkultur der Männer ist deutlich abgehoben von der volkstümlich regionalen Subkultur der Frauen (vgl. Mitterauer 2011: 59). So wurde in den Männernamen die Kultsprache beibehalten, während Frauennamen sprachlich und stilistisch den umliegenden Sprachen, wie etwa Aramäisch, Griechisch, Latein oder Arabisch angepasst wurden. Auf diese Weise wurden jüdische Frauen- und Männernamen in der jüdischen Tradition sprachlich unterschieden (vgl. ebd.). In der vorliegenden Untersuchung jedoch wird davon ausgegangen, dass möglicherweise vielmehr theophore Frauennamen in der Bibel und der rabbinischen Literatur existieren, als ursprünglich angenommen. Denn die Kategorie der Kurznamen lässt erkennen, dass theophore Elemente zwar fehlen, die semantische Information der Wurzel jedoch ursprünglich im göttlichen Bezug zu finden ist.

### **2.1.2. Übersicht der theophoren Namen**

Dieses Kapitel zielt darauf ab, die theophoren Frauennamen der Bibel und der rabbinischen Schriften aufzuzählen und ihre Struktur und Bildung zu untersuchen. Dabei stellt sich die Frage welche Gottesnamen in der besagten Nomenklatur vertreten sind. Doch bevor die einzelnen theophoren Typen vorgestellt werden, gibt zunächst eine allgemeine Tabelle einen Überblick über die theophoren Frauennamen. Hier wird deutlich, dass theophore Elemente sowohl in der Position des Präfixes als auch des Suffixes vorkommen (vgl. Fowler 1988: 29). Die folgende Tabelle zeigt sowohl die sicheren theophoren Elemente der Gottesnamen יהוה und אל als auch die Distribution der Verwandtschaftswörter אה (göttlicher Bruder) und אב (göttlicher

Vater), die theophor genutzt werden, an. Ebenso werden Besonderheiten aufgezeigt, zu denen hypokoristische theophore Namen und indirekt theophore Namen gehören.

Anthroponym		
Theophores Element	Biblisch	Rabbinisch
<b>Kurzform von יהוה an erster Stelle</b>		
Element יהו	יהוֹשֻׁבֶע, יהוּעֲדָן	
Element יו	יוֹכָבֵד	יוחנה
<b>Kurzform von יהוה an letzter Stelle</b>		
Element יהו	יְכֻלְיָהוּ, מִיכָיָהוּ	
Element יה	אַחֲזֵיָה, נוּעֲדֵיָה, הוּדֵיָה, עֲמֻלְיָה אַבְיָה	ברוריה, בתיה
<b>Eine Form von אל an erster Stelle</b>	אַלְיֻשָׁבֶע	
<b>Eine Form von אל an letzter Stelle</b>	מְהִיטְבָאֵל, מיכל	Amat-illi ? מיכל
<b>Verwandtschaftsbezeichnung (immer an erster Stelle)</b>		
אה	אַחֲזִינָעֻם, אַחֲזֵיָה	
אב	אַבְיָהִיל, אַבְיָגִיל, אַבְיָה, אַבְיָה אַבְיָשֵׁג, אַבְיָטֵל אַבְיָחִיל	evtl. אייבו
<b>Besonderheiten</b>		
Theophore hypokoristische Namen	נוּעֲרָה, נְעֻמִי, מִיכָל, גָּמָר, אַבְיָה שׁוּעָא רַחֲב, רוּת, צָלָה, חֲנָה עֲדָה סְגִית, יְדִידָה, evtl. שְׁלוּמִית שְׁמָעַת, מִלְכָּה	evtl. צפנת
Indirekt theophor	הצללפוני	צללפוני
Heidnische theophore Elemente	מְרִים in yamm, אִיזְבֵּל	דונג, איפרא הורמיז, מְרִים in yamm
Heiliger Ort als theophores Element		שלמציון

Tab. 4: Theophore Namen

### 2.1.3. Theophore Elemente

#### 2.1.3.1. Abbreviationen des Tetragramms

Die meisten der biblischen theophoren Frauennamen enthalten eine Derivation des Tetragramms יהוה, das die „ursprüngliche Form des israelitischen Gottesnamens“ darstellt (IPN 101). Zu ihnen gehören יהוּעֲדָן, מִיכָיָהוּ, מְהִיטְבָאֵל, בּוֹעֲדָיָה, יְקָלָיָהוּ, יְהוֹשֻׁבֵעַ, אֶלְיִשָׁבֵעַ, יוֹכָבֵד, אֶחָיָה und אֶבְיָה.

Aufgrund des Wortspiels in Ex 3,14 und bekannten altchristlichen Zeugnissen ist die gebräuchlichste Aussprache des Gottesnamens יְהוָה. Mannigfache Diskussionen drehen sich um die Bedeutung dieses Namens. Dabei konzentrieren sie sich vor allem auf die Konjugationen der Wurzeln הָיָה und הָיָה, die „sein, existieren“ bedeuten. In den grammatischen Formen *kal* und *hiph'il* bedeutet der Gottesname „Ich bin“ bzw. „bewirken/verursachen zu sein“, wobei letztere Übersetzung als Schöpfer verstanden wird (vgl. Hunsberger 1969: 51). Hypokoristische Bildungen der Personennamen und die Vermeidung der Aussprache des heiligen Gottesnamens führten zu Kurzformen des Tetragramms im alltäglichen Sprachgebrauch (IPN 101):

„So fiel der vokalische Auslaut weg, und aus *jahw* entstand analog den *katl*-Formen von Stämmen *tertia* *waw* die Form *jāhū*, die sich bei den Juden in Elephantine und auf gestempelten Krughenkeln aus Jericho und Jerusalem aus nachexilischer Zeit findet. Daraus wieder ist durch Wegfall des unbetonten auslaufenden *u* die Form יה' entstanden, die bekanntlich an einigen späteren Stellen im A. T. und auf Krughenkeln aus Jericho und Jerusalem auftritt.“ (Ebd.: 104).

Diese entstandenen Kürzungen „schaffen über den Namen Beziehung zu Gott, ja sie greifen sogar den tabuisierten Namen auf, ohne freilich dadurch das Namenstabu zu verletzen“ (Mitterauer 2011: 53). Denn in seiner vollen Form wird das Tetragramm in keinem israelitischen Personennamen verwendet. Das liegt an der Scheu vor der Aussprache des göttlichen Namens יְהוָה und der Kürzungstendenz in der namengebenden Gesellschaft (vgl. IPN 103). Demnach finden sich Kürzungen des Gottesnamens, die durch temporale und lokale Unterschiede begründet sind. Die Abbreviation יהו erscheint an der betonten Stelle des Namens. Durch Auslassen des ה folgte Reduzierung auf die Formen יו und יו' (vgl. ebd.), wobei letztere Form im Frauennamen יוֹכָבֵד vorzufinden ist. Belege für die Verwendung der Kurzform יו' sind sowohl in alten Schriften der hebräischen Bibel vorzufinden als auch auf den

samarischen Ostraka und auf einem hebräischen Siegel (vgl. ebd. 106). Die theophore Form יהו existsiert in den Frauennamen יהוֹשֻׁבֶּעַ und יהוֹעֲדָן. Durch die Elision des unbetonten Endvokals *u* und des auslautenden *h* entstand die häufig auftretende Form יה (in den Namen: נוֹעֲדָיָה, אֶחָיָה, אֶבְיָה), die in der postexilischen Periode in Palästina und Ägypten häufig gebraucht wurde. Dies beweisen die Chroniken in den Bibelbüchern Esra und Nehemia wie auch die elephantinischen Papyri (vgl. ebd. 104 f.). In der Bibel existieren zahlreiche Namenträger, deren Namen in zwei unterschiedlichen Formen bekannt sind, sowohl mit dem Element יהו als auch mit der Endung יה. Daraus wird geschlossen, dass auf יה endende Namen Kurzformen bzw. Hypokoristika von Namen sind, die יהו als finale Form aufweisen (vgl. Zevit 1983: 1).

Das Element יה taucht bei den biblischen Frauennamen fünf Mal auf und ist damit das häufigste theophore Element. Unter den rabbinischen Propria existieren kaum sichere Frauennamen mit einer Form des Tetragramms. Die einzigen Anthroponyme dieser Kategorie sind בתיה und ברוריה. Sollte ברוריה eine Verformung des lateinischen Personenamens *Valuria* sein, liegt hier kein theophorer Kontext vor.

### 2.1.3.2. Der Gottesname אל

In der hebräischen Bibel sind vermehrt Personennamen mit einer Form des Tetragramms als auch mit dem Element אל vorzufinden (vgl. Fowler 1988, 38). Zu den theophoren Elementen bei Frauennamen der hebräischen Bibel, die eine Form des Gottesnamens aufweisen, erscheint der Gottesname אל als Affix am seltensten. Von den 125 Namen mit אל als Bestandteil (vgl. Hunsberger 1969: 48) enthalten lediglich die folgenden beiden israelitischen Frauennamen diesen Gottesnamen sicher: אֶלְיָשֻׁבֶּעַ und מְהִיטְבָּאֵל. Allerdings ist das finale ל des sowohl biblischen als auch rabbinischen Frauennamen מיכל ebenso als Kurzform des theophoren Namens אל, analog zu der Langform מיכאל, zu deuten. Anders sieht es Noth, der das Suffix *-al* in diesem Fall als Karitativendung versteht (vgl. IPN 39). Sollte der rabbinische Frauennamen אמתלאי wirklich, wie in dieser Untersuchung angenommen, eine Form von *Amat-illi* „Magd meines Gottes“ sein, muss er auch der Kategorie der אל-Namen zugeordnet werden. Denn *illi* ist die akkadische Entsprechung für אל + Possessivaffix.

Der gemeinsemitische Terminus אֱלֹהִים bedeutet Gott bzw. Gottheit. Besonders im westsemitischen und akkadischen Sprachgebrauch war er zunächst ein Appellativum für den höchsten Gott bzw. die höchste Göttin (vgl. HALAT 1967: 47). Daraus ist abzuleiten, dass die bezeichnete Gottheit nicht spezifiziert wird und nur durch den geschichtlich religiösen Kontext identifiziert werden kann (vgl. IPN 92). Jedoch wurde der appellative Gebrauch in der späteren Zeit eingestellt und אֱלֹהִים formte aufgrund der יהוה-Monolatrie aber auch möglicherweise durch das Namenstabu von יהוה zum Nomen proprium, das dem einzigen wahren Gott galt (vgl. ebd.: 97 f.). Die Etymologie dieses Gottesnamens ist umstritten, wobei dessen wahrscheinliche Ableitung im Wort אֵל („Kraft“) liegt. Denkbar ist ebenso die Grundbedeutung „Macht“ oder „Machthaber“ (vgl. IPN 82). Gegebenenfalls kann der Gottesname von der Wurzel אלה „Furcht“ oder „Objekt der Furcht“ deriviert werden (Hunsberger 1969: 47). In der israelitischen Nomenklatur war das theophore Element אֱלֹהִים zu Beginn der Königszeit gebräuchlich. Nach einem auffallenden Rückgang im Verlauf der Königszeit trat es erneut ab dem 7. Jahrhundert und besonders in der postexilischen Periode vermehrt auf (vgl. IPN 90). Vor der Königszeit besaßen die meisten Eigennamen das theophore Element אֱלֹהִים als finales Element, während es zur Zeit des geteilten Königreiches verstärkt in erster Position verwendet wurde (vgl. Fowler 1988: 44).

### 2.1.3.3. Verwandtschaftsbezeichnung

Neben der sicheren Theonymen, existieren in semitischen Sprachen Verwandtschaftstermini mit theophorem Sinn. Mit Ausnahme der Nomina sacra können ebenso Verwandtschaftswörter als theophore Elemente in der israelitischen Anthroponymie auftreten. Die theophore Verwendung der Verwandtschaftsbezeichnungen אב und אח ist charakteristisch für das „Nordsemitentum“ (vgl. IPN 66). Das liegt daran, dass das „Verhältnis von Gott und Stamm als das der Blutsverwandtschaft gedacht war“ (IPN 74). Somit wird Gott als der Stammesvater, also אב verstanden, während der Stammesbruder אח genannt wurde (vgl. ebd. 75). Dieses Verständnis beschreibt eine persönliche familiäre Beziehung zwischen Gott und dem Stamm:

„Der alte Stammesgott bekam unter veränderten Kulturverhältnissen ein neues Wesen oder verschmolz mit anderen übernommenen Gottheiten



auszudrücken (vgl. Hess 1998: 172). Ob dieses Verständnis gerechtfertigt ist, bedarf einer ausführlichen Studie und bleibt an dieser Stelle unbeantwortet.

Bei den israelitischen Frauennamen erscheinen die Verwandtschaftsbezeichnungen אב und אה, die den Hinweis auf den Gott Israels enthalten (vgl. Fowler 1988: 44), in folgenden weiblichen Personennamen: אֶהְיָה, אֶחָיִנְעָם, אֶבְיָה, אֶבְיָה, אֶבְיָה, אֶבְיָה bzw. אֶבְיָהּ, אֶבְיָהּ, אֶבְיָהּ, evtl. ebenso אֶבְיָהּ. Bei den rabbinischen Frauennamen hingegen existiert möglicherweise nur ein einziger Name mit einem Verwandtschaftswort und dieser lautet אֵיבֹו. Der ebenso als Männername belegte Name bedeutet wahrscheinlich „Wo ist Vater?“. Dieser interrogative Rufname drückt die Suche nach Gott als den Vater aus. Andererseits kann er auch ein Ersatzname für ein Kind sein, dessen Vater verstorben ist.

Das Verwandtschaftswort אב ist in sechs bzw. sieben Frauennamen enthalten und damit das am häufigsten auftretende Verwandtschaftswort in der femininen Nomenklatur der hebräischen Bibel. Das Auftreten von אב als theophores Element in der israelitischen Namenforschung zeigt ein Verhältnis zu anderen theophoren Formen von 1 : 20 (vgl. ebd.). Da die hebräische Bibel um die 104 Frauennamen aufweist, von denen etwa sechs Frauennamen das Element אב enthalten, wobei lediglich zwölf Frauennamen theophor sind, steigt das prozentuale Vorkommen in diesem Fall (etwa 1 : 2), wenn אב theophor gemeint ist. Dies ist nicht immer klar zu beantworten, wie der Name אֶבְיָהּ („Mein Vater ist Kraft“) verdeutlicht: Zum einen kann der leibliche Vater gemeint sein, dem Kraft zugesprochen wird, zum anderen kann ebenso Gott als die Kraft in Person gemeint sein. Während Noth die zusammengesetzten Namen, deren Subjekt ein Verwandtschaftswort ist, als theophor bewertet, klassifiziert Stamm diese vorwiegend als profane Personennamen. Findet Stamm Entsprechungen bei den sicher theophoren Namen, so spricht er Verwandtschaftswörtern religiöse Bedeutung zu. Da analog zum Personennamen אֶבְיָהּ der Name אֶבְיָהּ existiert, ist das Verwandtschaftswort אב in diesem Beispiel seiner Interpretation nach theophor. Das Gleiche gilt für אֶבְיָהּ und dem entsprechenden Kurznamen אֶבְיָהּ aufgrund der Parallele im göttlichen Namen אֱלֹהִים (vgl. Stamm 1980: 66). Anders verhält es sich mit den Frauennamen אֶבְיָהּ, אֶבְיָהּ bzw. אֶבְיָהּ, אֶבְיָהּ und אֶבְיָהּ, da zu diesen keine sicher theophoren Entsprechungen

bestehen (vgl. ebd.: 66 f.). Jedoch ermittelt Noth für den Namen אַבְיָחִיל das sicher theophore Gegenstück יהוּחִיל, das auf einem Siegel bezeugt ist (vgl. IPN 70).

Das theophor verwendete Element אַ erscheint in israelitischen Namen der hebräischen Bibel 36-mal als Präfix und lediglich 7-mal als Suffix (vgl. Fowler 1988: 47). Bei den Frauennamen findet sich diese Verwandtschaftsbezeichnung nur in den Namen אַחֲזֵיָהּ und אַחֲזֵינֶעֱם wieder, in beiden Fällen als Präfix. Allerdings stellt sich auch bei diesem Verwandtschaftswort die Frage nach dessen vergöttlichten Rolle in Personennamen. Ist dieses Affix allzeit theophor gemeint oder nimmt es inhaltlich gelegentlich eine profane Position ein? Um diese Frage zu klären, verwendet Stamm erneut die sicher theophoren Entsprechungen zu den jeweiligen Namen. Während אַחֲזֵיָהּ für ihn gewiss theophor ist aufgrund der Entsprechung von אֱלֹהֵיָהּ und אַבְיָחִיל (vgl. Stamm 1967: 315), so ist der Name אַחֲזֵינֶעֱם („Mein Bruder ist Freundlichkeit“) keineswegs religiös zu verstehen, da hierzu keine theophore Analogie existiert (vgl. Stamm 1980: 67). Ein völlig anderes Verständnis legt Noth zugrunde, der in diesem Namen eine Charakteristik Gottes versteht (vgl. IPN 166). Noth betont, dass „אַב und אַח als Subjekte ohne Zweifel theophore Elemente sind“. Dies begründet er mit einer „Zusammenstellung, die zeigt, dass אַב und אַח mit Vorliebe mit denselben Elementen verbunden erscheinen, wie andere, unbedingt sichere theophore Elemente“ (ebd.: 69). Allerdings erscheint in seiner unvollständigen Zusammenstellung lediglich ein Frauename. Somit bleibt ungeklärt, ob alle israelitischen Frauennamen, die mit den Verwandtschaftswörtern אַב und אַח gebildet wurden, auch theophor gemeint sind.

Es ist grundsätzlich interessant, dass bei den biblischen Frauennamen das Verwandtschaftswort אַב beliebter erscheint, als אַח. Ob dies zufällig ist, ist mehr als fraglich. Auf jeden Fall ist festzustellen, dass diese beiden theophor verwendeten Elemente in der ersten Position des Satznamens erscheinen. Anders als bei den sicher theophoren Formen des Tetragramms und des Gottesnamens, wo diese auch in ihrer Position variieren.

#### **2.1.4. Besonderheiten**

Neben den Personennamen, die als göttliche Elemente die Gottesnamen oder ein Verwandtschaftswort beinhalten, existieren noch solche, die auf den ersten Blick als ungewöhnliche oder indirekte theophore Namen zu erkennen sind. Dazu gehören die

seltener biblischer und rabbinischer Frauennamen mit einer Form von Baal, Melech und Zion, die scheinbar eine theophore Intention offenbaren. Eine andere Gruppe besonderer Namen sind die hypokoristische theophore Anthroponyme, deren ursprünglich verwendete göttliche Elemente durch Kürzungen im Sprachgebrauch entfallen sind. Sicher sind diese nicht zu bestimmen, da jedoch einige analoge Beispiele und Parallelen existieren, könnten hier tatsächlich theophore Namen vorliegen, obwohl das jeweilige göttliche Element fehlt.

#### 2.1.4.1. Weitere theophore Elemente

In der jüdischen Namenkunde sind es vor allem der Gottesname  $\text{יהוה}$  und Formen des Tetragramms  $\text{יהוה}$ , die in theophoren Namen erscheinen, jedoch existieren vereinzelt weitere göttliche Elemente in diversen Namen:

„Von den 673 von Fowler (1988) ohne Chr gezählten theophoren Einzelpersonennamen enthalten 371 das Element JHWH, 163 El, 12 Baal, 3 Shaddai, und nur 14 als PN von „other deities“ identifizierbare Elemente, d. h. die überwältigende Mehrzahl der in hebräische PN vorkommende thE ist zumindest monothistisch interpretierbar. (vgl. Willi-Plein 1995: 871).

Weitere theophore Elemente in der Nomenklatur dieser Untersuchung sind möglicherweise *yamm* und *melek*. Das heidnische Element *yam* scheint im sowohl biblischen als auch rabbinischen etymologisch unsicheren Frauennamen Miriam zu existieren. Wenn die Komposition aus Adjektiv + göttlicher Name besteht, dann lautet die Bedeutung „Yamm ist stark“ (vgl. Zadok 1988: 52, 122).

Der Gottesname *Baal* steckt nach Noths uns Stamms Auffassung in entstellter Form im biblischen Frauennamen  $\text{בַּעֲרָא}$  (vgl. IPN 40, Stamm 1980: 321) Hier ist das erste Element offensichtlich *Baal*, wobei der Endkonsonant entfallen ist. Wobei Zadok allerdings diesen Frauennamen mit „Vieh“ übersetzt (vgl. Zadok 1988: 81) und diese Deutung auch in dieser Arbeit unterstützt wird. Das theophore Element *Baal* muss in der Namengebung nicht unbedingt heidnisch genutzt worden sein:

„El and Baal are both ambiguous. Baal is the name of the Canaanite storm god, but it is also the divine appellative ‘lord/master’ and may refer to Yahweh (Tigay 1986: 14; Ahitu 2008: 328).

Sowohl Saul, als auch David (Davids Sohn hieß Baaliada) hatten Kinder, deren Namen jahwistisch und baalistisch waren (1 Chr 14,7). Ob der biblische Frauename  $\text{אֵיִלָּה}$  mit Baal zu verbinden ist, bleibt hypothetisch. Allerdings ist zu erwähnen, dass

dieser Rufname Parallelen zum Punischen בעלאזבל (Gesenius 1987: 45) aufweist. Genauso unsicher verhält es sich mit dem biblischen Frauennamen תַּפְצִי־בָּהּ. Im Phönizischen existiert der theophore Männernamen הפצבעל (vgl. ebenso Gesenius 2013: 381), der „Wohlgefallen des Baal“ bedeutet. Könnte תַּפְצִי־בָּהּ womöglich eine Kurzform von הפצבעל sein?

Ob *melek* ein theophorer Name ist oder eine Standesbezeichnung, ist zu hinterfragen. In der Tat klassifiziert Zadok מֶלֶךְ und מְלִכָּה als theophore Elemente (vgl. Zadok 1988: 88, 65). Allerdings schreibt er dem biblischen Frauennamen מְלִכָּה den göttlichen Charakter nicht zu, obwohl die Wurzel dieses Namens offensichtlich מֶלֶךְ lautet und übersetzt ihn mit „Königin“ (Zadok 1988: 88). Obwohl Fowler biblische Namen mit dem Element מֶלֶךְ diskutiert, führt sie den Frauennamen מְלִכָּה in ihrer Analyse nicht auf. Generell kommt sie zu dem Entschluss, dass Kompositionen mit מֶלֶךְ in den meisten Namen als göttliche Appellation für die Gottheit gebraucht wurden (vgl. Fowler 1988: 53). Wie es sich speziell bei dem Frauennamen מְלִכָּה verhält, bleibt zu diskutieren. Vielleicht ist der feminine Wortname מְלִכָּה auch eine Kurzform des theophoren Namens מַלְכִּיָּה (1 Chr 9,12).

Ein sicher theophorer und heidnischer Name ist הורמיז (IPNB N° 33, vgl. LJNLA IV, 224). Dieser iranische Name existiert im rabbinischen Proprium הורמיז איפרא. Allerdings gibt es Zweifel, ob es sich bei dieser Person um eine jüdische Frau handelt.

Gemäß Zadoks Definition gehören zur Kategorie der theophoren Elemente auch Namen heiliger Orte (vgl. Zadok 1988: 13). Dies wäre der Fall bei dem rabbinischen Frauennamen שלמציון, der mit Zion auf die Heilige Stadt Jerusalem verweist. Im Frauennamen שלמציון könnte Zion dementsprechend eine theophore Rolle einnehmen.

#### **2.1.4.2. Hypokoristische theophore Namen**

Wie bereits im Kapitel über die Kurznamen erläutert, existiert neben den Wort- und Satznamen die Gruppe der Kurznamen. Diesen hypokoristischen Namen fehlen die jeweiligen ursprünglichen Elemente, die nicht immer ermittelt werden können. Da allerdings in vielen Fällen ähnliche Langformen belegt sind, ist es möglich, sich bei der Interpretation der Kurznamen an diesen analogen Beispielen zu orientieren. Die „Verkürzung durch Fortlassen des theophoren Elements“ ermöglicht allerdings auch eine bewusste Art von Doppeldeutigkeit:

„das beim Vollnamen vom Gott ausgesagte Prädikat kann sich in der Verkürzung auch auf den Namenträger beziehen. ‘Retter’, ‘Helfer’, ‘Beschützer’ heißt wohl ursprünglich der Gott, aber er lässt sich auch vom Kinde aussagen“ (Stamm 1939: 114 f.).

Allerdings ist bei der Herleitung der originalen Langform einer Kurzform Vorsicht geboten: „Attempts to suggest an original full form from the many extant short forms are, on the whole, purely speculative“ (Fowler 1988: 149). In vielen Fällen ist das fehlende Element ein Gottesname, das im Laufe der Zeit weggelassen wurde. Die eingangs aufgeführte Tabelle 4 stellte diese möglichen biblischen theophoren Kurznamen vor: אָבִי, בַּעְרָא, גָּמָר, דִּינָה, מִיכָל, נַעֲמִי, נַעֲרָה, עֲדָה, חַנָּה, צֶלָה, רוּת, רָקֹב, שׁוּעָא, evtl. שְׁלֹמִית, מַלְכָּה, יְדִידָה, חַגִּית und שְׁמֻעָת.

אָבִי: Ein Beispiel für das Vorhandensein der Kurzform zu einer entsprechenden Langform ist der biblische Name der Mutter des Hiskia (2 Kön 18,2; 2 Chr 29,1). In diesem Fall ist die Kurzform אָבִי von אֲבִיָּה ganz klar in ihrem Ursprung theophor gemeint.

בַּעְרָא: Der Gottesname *Baal* ist nach Stamm wahrscheinlich im biblischen Frauennamen בַּעְרָא zu finden. Allerdings ist בָּעִיר ein Ausdruck für Vieh und daher versteht diese Untersuchung diesen Frauennamen als Tiernamen (vgl. Zadok 1988: 81; J 182).

גָּמָר: Langform גָּמְרִיָּה wahrscheinlich (HALAT 1967: 190, ebenso Gesenius 1987: 223 und Fowler 1988: 162).

דִּינָה: Möglicherweise ist der m. PN דְּנִיאל die Langform von דִּינָה. Allerdings fehlen dazu Belege.

חַגִּית: Die Langform kann ursprünglich theophorer Natur sein. Denn in der Bibel existiert der männlich Personennamen Haggiah (1 Chr 6,30). Dieser bedeutet „Fest Gottes“. Ein Kurzname dazu könnte der biblische Name Haggi sein (Gen 46,16).

זְבֻדָּה: „Die Geschenke“ Kurzform des dazugehörigen Satznamens זְבֻדֵי הוּ „Jahwe hat geschenkt“ (vgl. Stamm 1980: 322).

רָקֹב: Vgl. den biblischen Männernamen Pass. Imp. 3. P. Sg. *Yəḥubbā<sup>h</sup>* in 1 Chr 7,34 (vgl. ebd.135). Ist רָקֹב ein Hypokoristikum des theophoren Namens יְהוּבָה? (vgl. Zadok 1988: 151).

תָּזָה : Stamm versteht den Personennamen תָּזָה ferner als Kurzform von תְּזַנְּזָה und יוֹתָנָן (vgl. Stamm 1967: 33); ein Standpunkt, den Noth gleichermaßen vertritt (vgl. IPN 187).

מיכָל : Die originale Version מִיכָאֵל lautete übersetzt „Wer ist wie Gott?“. Allerdings wurde dieser theophore Satzname im Laufe der Zeit gekürzt und das Theonym entfiel.

מִשְׁלֵמָה : Ein dazugehöriger theophorer Satzname ist שלמיהו „Jahwe hat ersetzt“ (vgl. Stamm 1980: 322).

נַעֲמִי : Da häufig die Wurzel נעם mit Gottheiten in Verbindung gebracht wird, erscheint die Annahme נַעֲמִי ist eine Kurzform sehr plausibel (vgl. Campbell 1975: 53).

נַעֲרָה : „Mädchen“ (Stamm 1967: 327). Dieser Personenne könnte ein Hypokoristikum des theophoren Männernamen נַעֲרִיָה „Knecht, Knappe Jahwes“ sein (Stamm, Zadok 1988: 81).

עָדָה : Falls hebräisch, dann Kurzform zu אָלְעָדָה (vgl. HALAT III, 746). „Er (Jahwe) hat geschmückt), [ו] עָדָה (Gesenius 2007: 924).

עֲגָלָה : Evtl. Kurzform von עגליו „Kalb Gottes“? Denn im größeren Kontext wurde „die Gottheit unter dem Bilde eines Tieres vorgestellt“ (IPN 151).

עָלָה : Eine Kurzform zu עַל + hypokoristischer Endung *-ā* mit der Bedeutung „(im) Schatten, Schutz (der Gottheit)“ (Gesenius 2009: 1117)

שוּעָא : Der belegte Männername יהושוע ist möglicherweise die Langform von שוּעָא. Oder die Männernamen אבישועא und אלישועא (vgl. Stamm 1980: 321).

שְׁלוּמִית : Kurzform des profanen Nominalsatznamens אָבִישְׁלוֹם: „Mein Vater ist unversehrt (Unversehrtheit)“ (Stamm 1967: 320). Stamm versteht Av in diesem Fall nicht theophor, wenn jedoch damit der göttliche Vater gemeint ist, ist שְׁלוּמִית theophore Kurzform.

שְׁמָעָת : Kurzform des Verbalsatzes von 3. P. m., *Kal* Perfekt שמע + Femininsuffix *-at* „(DN) has heard“ (Layton 1990: 218 f.).

שְׁמֵרִית : Kurzname eines theophoren Verbalsatznamens, welchen Stamm allerdings nicht angibt (vgl. Stamm 1980: 319). Generell existiert der Männername (ו) שמריה (vgl. IPN 259).

רְחָב : Ursprünglich kann demnach die Bedeutung רְחֵבָה existiert haben (vgl. Stamm 1967: 336).

*Rabbinische Beispiele sind:*

חַבָּה : Ist חוּבָה ein Hypokoristikum des theophoren Namen יהוּבָה (1 Chr 7,34)?

מִיכָל : Die originale Version מִיכָאֵל lautete übersetzt „Wer ist wie Gott?“. Allerdings wurde dieser theophore Satzname im Laufe der Zeit gekürzt und das Theonym entfiel.

צַפְנָת : Unter den rabbinischen Frauennamen ist vermutlich theophor gemeint Denn צַפְנָת könnte eine Kurzform zu dem biblischen Männernamen צַפְנִיָּה „den Gott versteckte/verteidigte“ (G 716) sein.

Schließlich ist noch die Besonderheit der indirekt theophoren Namen zu erwähnen. Diese Untersuchung schreibt den biblischen Frauennamen הַצִּלְפוֹנִי und den in der rabbinischen Literatur in der Variante צִלְפוֹנִית vorkommenden Satznamen dieser Gruppe zu. Dieser Name ist auf jeden Fall indirekt theophor, da Gott als schützender Schatten in der Bibel charakterisiert wird (vgl. Psalm 121,5). Der „Schatten“ darf als prädikatives theophores Element verstanden werden, das Gottes Wesen beschreibt. Generell sind sogenannte „Compound-names“ ohne theophorem Element sehr selten (vgl. Zadok 1988: 189).

#### **2.1.4.3. Exkurs: Elephantine**

Stamm nimmt in seiner Ausarbeitung über die „Hebräischen Frauennamen“ Bezug auf die Namengebung in Elephantine, wie auch Noth in seinem Werk „Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung“. Mit beiden wird deutlich, dass überdurchschnittlich viele Frauennamen in der jüdischen Militärkolonie am Nil belegt sind und darüber hinaus viele theophor sind.

In den Papyri des 6. und 5. Jahrhunderts vor Christi wurden sämtliche Personennamen entdeckt, die im Zusammenhang mit der jüdischen Militärkolonie

Elephantine in Oberägypten stehen. Interessanterweise trugen viele der darin vorkommenden jüdischen Frauen theophore Namen. Insgesamt existieren 24 Frauennamen in den Elephantine-Papyri. Eine prominente und reiche Persönlichkeit in den Elephantine-Papyri ist eine Frau namens Mibtahiah („the Lord is trust“), daughter of Mahseiah („the Lord is refuge“, vgl. Porten 2016). Ihr gehörten drei Häuser, etliche Sklaven und viele wertvolle Gegenstände. In mehreren Dokumenten wird ihr Hab und Gut erwähnt, das sie von ihrem Vater geerbt hatte.

Die hohe Anzahl der Frauennamen ist auffällig und wirft die Frage nach den Umständen auf. Zum einen ist festzustellen, dass es sich bei den Dokumenten im großen Teil um Privaturkunden aus zwei Familienarchiven handelt. Demnach handelt es sich hierbei nicht um eine repräsentative Bestandsaufnahme, da es sich nicht um öffentliche Dokumente handelt. Andererseits ist auch eine relativ freie Stellung der Frau in dieser Kultur ersichtlich, im Gegensatz zur alttestamentlichen Zeit:

„Für ihre Stellung im Kult ist die große Tempelsteuerliste aus der Zeit um 400 v. Chr. aufschlussreich, enthält sie doch unter den 117 (+42) Beitragenden mindestens 36 Frauen. Im rechtlichen Bereich treten Frauen nicht nur in Heiratsurkunden auf, sondern auch in anderen Dokumenten als Veranstalterinnen eines Tausches von Besitz, als Donatorinnen und als Empfängerinnen von Schenkungen“ (Stamm 1980: 309).

Zu diesen Spendern gehören Frauen, die auffälliger Weise meist theophore Namen beinhalten. Während in alttestamentlicher und rabbinischer Zeit die theophore Langform in Namen unter Frauen vereinzelt vorkam, ist sie in Elephantine überdurchschnittlich häufig vertreten. Im Folgenden finden sich einige Beispiele:

„Abihi (‘she is my Father,’ *TAD* C3.15:90); Abiosher (‘my father is wealth,’ *TAD* C3.15:104); Jahmol (‘may the Lord have mercy,’ *TAD* C3.15:89, 97); Jehohen (‘the Lord is grace,’ *TAD* C3.15:92, 101); Jehotal (‘the Lord is dew,’ *TAD* C3.15:103); Jehoeli (‘the Lord is exalted,’ *TAD* C3.15:105); Jehoshama (‘the Lord heard,’ *TAD* C3.15:87, 98–99, 117); Menahemeth (‘comforter,’ *TAD* C3.15:81, 108); and Nehebeth (‘beloved,’ *TAD* C3.15:22, 91, 96, 107)“ (Porten 2016).

Ein weiterer Hinweis, den die Untersuchungen der Papyri von Elephantine liefern, ist die Tatsache, dass jüdische Frauennamen von der jeweiligen Umgangssprache sehr beeinflusst wurden. Die Anpassung an die regionale Sprache ist ein Phänomen, das unter jüdischen Frauennamen viel verbreiteter ist, als unter den jüdischen



## 2.2. Säkularer Aspekt

### 2.2.1. Profane Namen

Die israelitischen Frauennamen, deren Bedeutungen nicht religiös motiviert sind, werden als profan bezeichnet. Damit stehen sie im Kontrast zu den theophoren Namen, die in der Regel Satznamen sind. Denn profane Rufnamen wiederum sind grammatisch gesehen Wortnamen und die bei Frauennamen am häufigsten vertretene Namenform. Diese Wortnamen lassen sich jedoch nicht immer sicher übersetzen. Vor allem wenn Worte aus anderen semitischen Sprachen herangezogen wurden (vgl. IPN 221). Da die etymologische Herkunft dieser Namen nicht grundsätzlich mit Sicherheit zu bestimmen ist, sind die Bedeutungen ebenso häufig ungewiss, wodurch die Kategorisierung erschwert wird. Während Noth davon ausgeht, dass Wortnamen „die natürlichste und ursprünglichste Namenform“ (ebd. 12) darstellt, zieht Zadok die Möglichkeit in Erwähnung, diese „non-compound names“ können Kurzform ursprünglicher Satznamen sein (vgl. Zadok 1988: 65). Da jedoch Satznamen meist theophor waren, bieten Zadoks Annahme wie auch bisweilen Stamms Analysen interessante und wichtige Grundgedanken für die vorliegende Untersuchung. Denn damit wären viele der Wortnamen ursprünglich Satznamen, die wiederum theophorer Natur waren.

Die strukturelle Analyse einer Nomenklatur offenbart in der Regel bestimmte Namentypen bzw. Namenklassen. Diese Art der Einteilung wird Natürliche Klassifikation genannt:

„Da das Wesen der Namen durch ihre gesellschaftliche Hauptfunktion, die Identifizierungsfunktion, bestimmt ist, stellt eine Einteilung der Namen nach den durch sie benannten Klassen von Objekten die natürliche Klassifikation dar“ (Brendler 2004: 71 f.).

In seiner Analyse der hebräischen Frauennamen klassifiziert Stamm die profanen Bezeichnungsnamen in Oberklassen, die Auskunft über folgende Themen geben: Herkunft, Zeit der Geburt, körperliche Eigenschaften und Eigenarten, geistige Eigenschaften, Verhältnis zu den Eltern, Stellung in der Familie, Schmuck und Kosmetisches, Pflanzen, Tiere und Namen unklarer Deutung (vgl. Stamm 1967: 322–330). Zadok stellt folgende Namentypen hinsichtlich der profanen Frauennamen auf: Pflanzen und deren Produkte, Tiere, unbelebt, mentale und physische Eigenschaften, Berufe und soziale Position, Zeit der Geburt, abstrakte Nomina,

ursprüngliche Toponyme und Ethnonyme (vgl. Zadok 1998: 381 ff.). In dieser Untersuchung werden die profanen femininen Personennamen in die Oberthemen Identität, Natur und Sonstiges mit ihren jeweiligen Unterthemen klassifiziert:

- Identität:** Herkunft, Toponyme, Zeit der Geburt, Kosenamen, soziale Position, mentale und physische Eigenschaften und Krankheit
- Natur:** Flora und Ertrag, Fauna, Rohstoffe, Schmuckbezeichnung
- Sonstiges/ Besonderheiten:** abstrakte Nomina, etymologisch unsichere Namen, fremde Namen, keine Frauennamen, fiktive Frauennamen, Doppelnamen

Hyperonym Oberklasse	Hyponym Unterklasse	Anthroponym	
		Biblich	Rabbinisch
<b>Identität</b>	Zeit der Geburt	חֲדָשׁ, חֲגִיט	
	Herkunft	יְהוּדִית	יְהוּדִינִי, יְהוּדִית
	Toponym	חֲגִלַח תְּרֻצָּה, תְּמָר, נֶעֱה, שְׂאֲרָה , und eventuell מַעֲכָה	
	Soziale Position	מְשַׁלֶּמֶת, מַלְכָּה, יְרוּשָׁה, מַלְכָּת שְׂרָה, עֲרוּעָה, עֲזוּבָה, בַּעֲרָה evtl. שְׂאֲרָה	לְכֹלֹכִית, קַמְחִית, כְּרַכְמִית, נִצְבַּת, בַּעֲמָה
	Krankheit	מְחֻלַּת, מְחֻלָּה. evtl.	
	Mentale und physische Eigenschaft	זֶלְפָּה, evtl. דְּלִילָה, אֶפְרַת בַּעֲמָה, יְרִיעוֹת, טָפַת. evtl. חוֹשִׁים רְאוּמָה, שְׂפָרָה, שְׁלוּמִית שְׁמֵרִית פוּעָה	
	Kosenamen	יְדִידָה, נַעֲמִי, חַפְצֵי־בָּה	בְּהוּרָא
<b>Natur</b>	Flora und Ertrag	שְׂעֵרָ? צְרוּיָה, קַצְעָה, הַדְּסָה, בְּשָׂמַת תְּמָר	תְּמָר
	Fauna	חֲמוּטָל, בַּעֲרָה, חֲלָדָה, חֲגִלַח, דְּבוּרָה evtl. עֲגֻלָּה, לֶאָה, נֶעֱל, יְמִימָה צַפְרָה, רְחֵל, צְבִיָּה, פְּנִנָּה, עֲפָרָה	עֲגֻלָּה, גּוּרִיָּא, רְחֵל, דְּבוּרָה, אִימֵרְתָּא, צִיפּוּר, טְבִיתָּא, עוּרְבַתִּי, יִלְתָּא
	Rohstoffe	רְצָפָה, evtl. נְחֻשְׁתָּא, טוּי?	

	Schmuckbezeichnung	עֲכָסָה, עֲטָרָה, עֲדָה, evtl. חֲלָאָה קָרְן הַפּוֹיָה, קַטוּרָה, צְרוּיָה	
<b>Sonstiges/ Besonderheiten</b>			
	Abstrakte Nomina	שָׁרַח, רוּת, מָרַב, חָנָה, דִּינָה, בְּלֵקָה שְׁמֵעַת, שׁוּעָא, רַבָּקָה	חרותא, חבא, אימא שלום, חָנָה מעורת, שילת, רַבָּקָה
	Etymologisch unsicher/ Namen unklarer Deutung	עֵיפָה מְרִים, מַעֲכָה, מַחְלָה, אֶסְתֵּר פּוּעָה, צֵלָה, הֶגֶר	מרתבני, מְרִים, נשיין
	Fremde Namen	אֶסְתֵּר	איפרא הורמיז, בְּלוּרְיָא, מטרונה דונג, חומה, הלני, נפאתה, פצי
	Keine FN		תמטיניס, אָם, בילדה
	Fiktive Namen		איכו, צפנת
	Doppelnamen	הַדְּסָה - אֶסְתֵּר	אימא שלום, שלמציון

Tab. 5: Profane Namen

## 2.2.2. Naturnamen

Die meisten biblischen und rabbinischen Frauennamen ohne theophorem Bezug repräsentieren Naturnamen. Die Anthroponyme, die sich auf die belebte Natur beziehen, sind in der hebräischen Nomenklatur beliebt:

„In der Naturbeobachtung der alten Völker begründet, drückt sie Freude, Wunsch, Hoffnung und vielleicht gelegentlich auch den Spott über eine an ein Tier erinnernde Eigenart im Aussehen des kleinen Kindes aus“ (Stamm 1980: 329).

Vor allem die Namen aus dem Tierreich sind besonders produktiv. Durch die Namengebung werden sicherlich Benennungsmotive deutlich, die auf die äußerliche Erscheinung, eine bestimmte Wesensart oder charakterliche Merkmale der jeweiligen Namensvorbilder aus der Natur Bezug nehmen.

### 2.2.2.1. Flora und Ertrag

In der Antike spielten Pflanzen für den Menschen eine sehr große Rolle, war er doch tief mit der ihn umgebenden Natur verbunden. Denn er war abhängig vom Ertrag der Ernte, die sein Überleben sicherstellte. Obst, Gemüse, Kräuter, Bäume und Blumen waren daher von hohem Wert und wurden vielseitig genutzt. Mittels ausgewählten Kräutern wurden Krankheiten behandelt, Kleidung gefärbt oder Speisen gewürzt. Mit Zweigen wurden Körbe geflochten und mit besonderen Gewürzen Handel betrieben.

Aufgrund des warmen Klimas und einer guten Vegetation ist die Pflanzenwelt im ägyptisch-arabischen Mittelmeerraum üppig und reich. In seinem in den 1920er Jahren veröffentlichten vierbändigen Werk zur „Flora der Juden“ behandelt Immanuel Löw die Identifikation und die Verwendung der vorkommenden Pflanzen in der Welt der Juden. Der Titel seines magnum opus führte zwar zu Belustigung und Kritik, „als würde es so etwas wie eine jüdische Flora geben“ (vgl. Lehnardt 2009: 106). Nichtsdestotrotz stellt dieses Lexikon eine sehr detaillierte Analyse der Pflanzenwelt Palästinas und der Bibel dar. Jedoch erweist sich eine vollständige Klassifikation der biblischen Pflanzenwelt aufgrund von undeutlichen oder mangelhaften Beschreibungen seitens Löws als äußerst schwierig (vgl. King 2001: 107). Darüber hinaus führen ungenaue Bibelübersetzungen ebenso zu Missverständnissen:

„In Luthers Bibelübersetzung, die meist älteren jüdischen Sacherklärungen folgt, entsprechen: a) 65 Pflanzennamen dem Stande unseres heutigen Wissens, während b) 47 ungenügend oder unrichtig wiedergegeben sind; c) 7 hebräische Pflanzennamen sind bei ihm unerkannt“ (Löw IV, 35).

Das botanische Artenreichtum des ägyptisch-arabischen Mittelmeerraums, die vielseitige Nutzung der Pflanzen und die Bewunderung der Flora und ihres Ertrags kann die Häufigkeit der Pflanzennamen in der biblischen und rabbinischen Literatur begründen. In den Psalmen existieren Vergleiche aus der Welt der Flora, um ebenso religiöse Sachverhalte zu veranschaulichen:

„Ich gebe ihnen neues Leben, so wie der Tau die Blumen zum Blühen bringt. Ja, Israel wird blühen wie eine Lilie, und seine Wurzeln werden stark sein wie die Wurzeln der Bäume auf dem Libanon“ (Hos 14,6-9).

Die enge Beziehung zur Pflanzenwelt spiegelt sich in der antiken Namenvergabe wider. Eine große Anzahl rabbinischer und biblischer Frauennamen stammt aus dem Bereich der Botanik. Bekannte Namen sind Hadassa (Myrte) und Tamar (Dattelpalme), jedoch gibt es auch unter den Männernamen Baumbezeichnungen, wie Eiche, Ölbaum, Granatapfelbaum usw. (vgl. King 2001: 108). Möglicherweise sind diese Personennamen Belege für einen ursprünglichen Baumkult oder aber es handelt sich hierbei um poetische Vergleiche (vgl. Jüdisches Lexikon 1930: 384). Die biblischen Frauennamen mit einem Bezug zur Pflanzenwelt sind: תְּשֻׁמֶת („Balsam“), הַדַּסָּה („Myrte“), קִצְצָה („Zimtblüten“), צְרוּיָה („mit Mastix gesalbt“), שֶׁרָף

(„Balsam“, dieser Name ist nicht sicher feminin), קטורה („nach Weihrauch Duftende) und תמר („Dattelpalme“). Namen, wie תמר, demonstrieren Größe und Eleganz. Denn die Dattelpalmen konnten bis zu 52 Meter hoch werden und sind für eine üppige Ernte bekannt. Die קצצה wiederum wurde als Medizin und Gewürz genutzt. Ein Mädchen, das diesen Namen trug, war möglicherweise mit dem Geruch dieses chinesischen Gewürzes in Verbindung gebracht worden. Der Name בְּשֵׁמָה bedeutet „Balsam“ und war als Frauenname ebenso wie das Arzneimittel im orientalischen Raum beliebt.

Wohlgerüche spielten in der antiken Welt eine große Rolle. Biblische Frauennamen, die darauf Bezug nehmen, sind בְּשֵׁמָה („Balsam“), צְרוּיָה („Mastix“) und קטורה („Weihrauch“). Die teilweise eigens importierten Gewürze wurden teuer gehandelt und aus ihnen Duftstoffe extrahiert. In den königlichen Palästen dienten Sklavinnen als Parfümeure oder Salbenmischerinnen (1 Sam 8,13). In postexilischer Zeit waren die Parfümeure aus der priesterlichen Familie eine angesehene Berufsgruppe (Neh 3,8; 1 Chr 9,30). Zu ihren Aufgabenbereichen gehörte das Mischen von Salben, die Zubereitung von Kosmetik und das Räuchern von ätherischen Ölen. Die Salben wurden für Medizin und Einbalsamierung genutzt (vgl. Pilch 1999: 29). Wird die Bedeutung von Schmuck und Kosmetik im Alten Testament untersucht, wird schnell deutlich, dass die Israeliten sich deren Wert bewusst waren. Sowohl Frauen, als auch Männer benutzen Öle, um ihre Haut vor der trockenen Hitze zu schützen und um unangenehme Düfte zu vertreiben. Dabei wurden die Öle von unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen genutzt. So ordnete Ruth ihrer Schwiegertochter an, sich ein Bad zu nehmen und sich einzuölen, beide waren jedoch mittellos (vgl. Rut 3,3). Im reichen Palast des Königs Ahasveros hingegen wurden die jungen Mädchen ein ganzes Jahr lang, bevor sie dem König gebracht wurden, mit Ölen behandelt:

„six month with oil of myrrh (šemen hammōr) and six months with perfumes (bēšāmîm) and cosmetics (tamrûqîm) for women (Esth. 2:12)“ (King/Stager 2001: 280).

Bei rabbinischen Frauennamen mit Bezug zur Pflanzenwelt sind folgende zwei Personennamen zu verzeichnen: כרכמית („Die nach Krokus Aussehende“) und חרותא („verdorrter Ast“ oder aber „Freiheit“). כרכמית war eine freie Sklavin aus Jerusalem. Ihr Name ist auf Safran zurückzuführen, dessen Farbstoff – Curcumin – noch heute

verwendet wird (Löw II, 8): „Die jüdische Tradition hat sowohl den biblischen als auch den mischnischen *karkom* für Safran gehalten“ (Löw II, 9). Da Safran als kostbares Gewürz und Färbemittel gehandelt wurde, ist dieser botanische Name daher für eine Frau als Kompliment zu verstehen. *הרתא* wiederum beschreibt den vertrockneten Zweig einer Dattelpalme (DJPA, 482). Der vertrocknete Zweig weist eine negative Konnotation auf. Möglicherweise symbolisiert dieser Name allerdings eine Prostituierte, da der textuelle Kontext darauf anspielt (vgl. Naeh 1997: 76). In diesem Fall ist davon auszugehen, dass dieser Name nachträglich vergeben wurde.

#### **2.2.2.2. Fauna**

Die Analyse der femininen Personennamen der Bibel weist eine hohe Anzahl von Tiernamen auf. Die Nutzung von Tiernamen als Personennamen ist generell ein Phänomen vieler semitischer Völker (vgl. Zunz 1971: 107). So sind in der Bibel etwas mehr als 40 Tiernamen gleichzeitig als Personennamen belegt (vgl. Riede 2002: 4). Zusätzlich zur Bibel sind auf hebräischen Namensiegeln und deren Abdrücken, den sogenannten Bullen, weitere Tiernamen zu finden, so dass insgesamt 74 Tierbezeichnungen aus biblischer Zeit als Tiernamen nachgewiesen sind (vgl. Glatz 2001: 28).

Noth versteht die Tiernamen als Bilder; „sei es mit konstatierendem Sinne, sei es mit Wunschcharakter, die weniger schmeichelhaften Tiervergleiche in der Regel wohl als Spitznamen“ (Noth 1928: 229). Für Namen, die körperliche Merkmale repräsentieren, schließt Noth nicht aus, dass diese nicht bei der Geburt, sondern nachträglich als Spitznamen verliehen wurden (vgl. ebd.: 224). Gray setzte sich schon früh mit der Besonderheit der faunistischen Namen in der semitischen Onomastik auseinander. Seiner Berechnung nach gibt es über einhundert hebräische Anthroponyme und Toponyme in der Bibel, die Tiere kennzeichnen. Die auffällige Menge der verwendeten Tiernamen würde, so Gray, entweder die Existenz eines totemistischen Glaubens oder eine Art „natural Poetry“ bezeugen. Letzteres schließt auch Nöldeke nicht aus, da es äußerst wahrscheinlich sei, dass Beduinen ihre Kinder nach Tieren benannten. Denn die meisten Tiernamen wurden zur Zeit des Nomadenlebens vergeben und verschwanden erst mit der Ansiedlung allmählich (vgl. Gray 1896: 99).

Die biblischen Frauennamen dieser Namenklasse lauten בַּעֲרָא („Vieh“), דְּבוּרָה („Biene“), הַגֵּלָּה („Rebhuhn“), הַלֵּדָה („Maulwurf“), evtl. הַמְּוֹטֵל („kleine Eidechse“), מִימָה („Taube“), יַעֲל („Steinbock“), לֵאָה („Kuh“), עֲגֵלָה („junge Kuh“), evtl. עֲפָרָה („Gazelle“), פְּנִינָה („Koralle“), צִבְיָה („Gazellenweibchen“), צִפְרָה („Vogel“) und רְחֵל („Mutterschaf“).

Bemerkenswerter Weise erhielten Mädchen statistisch gesehen viermal mehr Tiernamen als Jungen. Während die männlichen Namen Kraft, Schnelligkeit und Geschicklichkeit symbolisierten, standen für Mädchen Fruchtbarkeit, Eleganz und Segen im Vordergrund (vgl. Glatz 2001: 28). Die meisten Tiernamen, die Mädchen vergeben wurden, kommen aus der Kategorie der domestizierten Säugetiere, obwohl die meisten biblischen Tiernamen aus dem Bereich der wildlebenden Säugetiere stammen (vgl. ebd. 29). Möglicherweise liegt der Grund dafür in dem Respekt gegenüber den fruchtbaren Haustieren, wie etwa Kuh oder Schaf, von denen die Versorgung mit Milch und Fleischprodukten abhing: „In der stark landwirtschaftlich geprägten Gesellschaft galten die Fruchtbarkeit und die Milch der Kühe und der Mutterschafe als besonderer Segen“ (vgl. ebd.).

Die Besonderheit von Tiernamen als Personennamen ist im antiken Verhältnis von Mensch und Tier zu erklären. Denn die Völker, die ganz eng in Verbindung mit den Naturphänomenen Klima, Flora und Fauna stehen, reflektieren diese auch in ihrer emotionalen und intellektuellen Wahrnehmung der Welt (vgl. Forti 2008: 1):

„Tierbilder und Tiervergleiche gehören zu den uralten menschlichen Kulturtraditionen. Sie bewahren etwas von der archaischen Bewunderung des Menschen gegenüber dem Tier und zeigen zugleich seinen Respekt vor dem Mitgeschöpf“ (Riede 2002: 54).

Die Existenz des Menschen war meist von der Landwirtschaft abhängig. Die tägliche Arbeit mit den Tieren und die dadurch resultierende gegenseitige Abhängigkeit führten zu einem besonderen Verhältnis. Für Nomaden waren diese Nutztiere aber zugleich auch so etwas wie Haustiere, da man mit ihnen auf engem Raum zusammenlebte. Da der israelitische Kult auch die Opfertiere verlangte, gab es aus religiösen Gründen das Tieropfer. Somit war die Bedeutung des Tieres vielschichtig und spielte auf persönlicher, gesellschaftlicher, symbolischer und religiöser Ebene eine Rolle.

Anders als in heutiger Zeit, waren Tiernamen (z. B. Hund, Kuh, Vieh) keineswegs als Schimpfwörter gemeint, sondern ganz im Gegenteil: Es waren Personennamen mit tiefer und positiver Bedeutung. Viele Tiere symbolisierten Weisheit, Stärke und Fruchtbarkeit, deren Attribute nachgeehft wurden. Das Verhältnis von Tier und Mensch war so eng, dass die biblische Weisheitsliteratur diese deutlich widerspiegelt. Das Tier wird hier häufig als „Lehrer des Menschen“ dargestellt, das übernehmenswerte Eigenschaften, wie Fleiß oder Kraft, vorgab (Riede 2002: 6). So heißt es in Spr 6,6: „Geh zur Ameise, du Fauler, betrachte ihr Verhalten, und werde weise“ oder in Spr 30,24-28:

„Vier sind die Kleinsten auf Erden/ und sind doch die Allerklügsten:/ Die Ameisen sind kein starkes Volk/ und besorgen sich doch im Sommer ihr Futter;/ Klippschliefer sind ein Volk ohne Macht/ und doch bauen sie ihre Wohnung im Fels;/die Heuschrecken haben keinen König/und doch schwärmen sie alle geordnet aus;/ Eidechsen fängst du mit der Hand,/ und doch wohnen sie in Königspalästen“ (Glatz 2001: 27).

Durch die Vergabe von Namen aus dem Tierreich erhoffte man sich die Aneignung der jeweiligen charakteristischen Merkmale dieser Lebewesen oder aber das benannte Kind erinnerte seine Eltern an eine bestimmte Eigenschaft aus dem Tierreich:

„Die Tiernamen sollten ihren Trägern einerseits etwas von der Eigenschaft des Tieres zu eigen, sie konnten aber auch an bestimmte Charakteristika erinnern, die Mensch und Tier gemeinsam waren. Zu den vom Menschen begehrten Eigenschaften der Tiere aber gehörten Klugheit, Flinkheit, Kraft, Geschicklichkeit und soziale Integration“ (Riede 2002: 4).

Ob die Tiernamen auch auf spirituelle Gründe zurückzuführen sind, erscheint einigen Wissenschaftlern möglich. Demnach existiert die Auffassung „die Tiernamen weisen zweifellos z. T. auf totemistische Vorstellungen einer vorgeschichtlichen oder geschichtlich sehr frühen Kulturperiode hin und mögen zugleich Urkunden für eine mit dem Ahnenkult zusammenhängende Tierverehrung in alter Zeit sein“ (Jüdisches Lexikon 1930: 384). Allerdings fehlen in der Bibel typische totemistische Ansätze (vgl. Glatz 2001: 28).

Ein folgendes Problem ergibt sich jedoch bei der onomastischen Analyse der Tiernamen. Die biblische und antike Zoologie kann aufgrund ungenauer oder fehlerhafter Beschreibungen nicht immer eindeutig identifiziert werden. Obwohl philologische Vergleiche mit verwandten Sprachen bleiben offene Fragen bestehen.

Die originalen Bedeutungen können verloren gegangen sein oder auch zu falschen Auslegungen führen (vgl. Forti 2008: 5).

Die kulturelle Perspektive, die das Mensch-Tier-Verhältnis erklärt, ist von großer Bedeutung bei der Erschließung der Tiernamen. Die Bewunderung der Weisheit und Kraft der Tierwelt scheint hier der Grund für die Namensübertragung zu sein.

Was die biblischen Frauennamen alle gemeinsam haben, ist, dass ihre übertragenen Tiernamen keine gefährlichen Tiere symbolisieren. Es sind Tiere wie Schaf, Biene, Taube und Kuh, die insgesamt nützlich für das Überleben sind und Fruchtbarkeit und Fleiß widerspiegeln. Die Taube an sich war auch ein kultisch reines Tier, das als Opfergabe genutzt wurde. Ob hier ein Zusammenhang mit der Geburt des jeweiligen Mädchen *ימימה* liegt, ist in Erwägung zu ziehen.

Die rabbinischen Frauennamen mit Anlehnung an die Zoologie sind *דבורה* („Biene“), *רחל* („Mutterschaf“), *גורייא* („junger Löwe“), *טביתא* („Gazelle“, „Hirsch“), *צפרה* („Vogel“) und *ילתא* („Hindin“, „Hirschkuh“). Abgesehen von *גורייא*, sind die anderen Namen auch in der biblischen Literatur vorzufinden. Interessanterweise sind *גורייא* und *אייבו* keine Nutz- oder Haustiere, sondern ganz im Gegenteil Raubtiere. Auf aramäisch bedeutet *גוריא* „Tierjunge, junger Löwe“. Damit symbolisiert dieser Name Kraft, Mut und Gefahr, auch wenn hier noch von einem jungen Löwen die Rede ist. Ein Mädchen zur rabbinischen Zeit nach einem Raubtier zu benennen, ist mehr als nur Zufall. In der Bibel existiert der Jungename Ariel, der als „Löwe Gottes“ verstanden werden kann. Möglicherweise ist der rabbinische Frauename eine Parallele dazu, denn das Suffix *-א* kann als Kürzung der ursprünglichen theophore Endung *יה* verstanden werden. Diese Form der Abbreviation ist schon recht früh belegt, so etwa in Siegeln des ersten Tempels (vgl. LJNLAI I, 25). Analog dazu, hieße der Frauename „Löwin Gottes“ und wäre ein weiterer Beleg für einen theophoren rabbinischen Frauennamen.

*עורבת* ist der Name eines Raubvogels (Levy 1963: II, 62). Dieser Name wurde von zwei Frauen in den rabbinischen Quellen getragen. Obwohl der gängige Frauename für Vogel *צפרה* war, wurden diese Frauen jedoch nach einem Raubvogel benannt. Der Rabe symbolisiert allerdings einen unreinen Vogel. Denn in Dtn. 14, 12-20 heißt es:

„Diese aber sind es, die ihr nicht essen sollt: der Adler, der Habicht, der Fischeaar, der Taucher, die Weihe, der Geier mit seinen Arten und alle Raben mit ihren Arten, der Strauß, die Nachteule, der Kuckuck, der Sperber mit seinen Arten, das Käuzchen, der Uhu, die Fledermaus, die Rohrdommel, der Storch, der Schwan, der Reiher, der Häher mit seinen Arten, der Wiedehopf, die Schwalbe. Auch alles, was Flügel hat und kriecht, soll euch unrein sein und ihr sollt es nicht essen. Die reinen Vögel dürft ihr essen“ (Luther Bibel 1984).

Die Symbolik der Vögel war vielseitig. Zum einen vergleicht sich der Beter in Psalm 102,8 mit einem einsamen Vogel. In Spr 27,8 wird ein Flüchtling mit einem Vogel verglichen: „Wie ein Vogel, der aus seinem Nest flüchtet, so ist ein Mann, der aus seiner Heimat flieht“. Außerdem wird Gott mit den Eigenschaften von Vögeln in Bezug gebracht: „Und der HERR Zebaoth wird Jerusalem beschirmen, wie Vögel es tun mit ihren Flügeln, er wird schützen, erretten, schonen und befreien.“ (Riede 2010: Vogel).

### 2.2.2.3. Rohstoffe

אֶתְּחָן („Kupfer, Bronze“) und רִצְפָּה („Glühkohle“) sind biblische Frauennamen, die natürliche Ressourcen symbolisieren. אֶתְּחָן kann sowohl Kupfer als auch Bronze bedeuten. Das Metall wurde vielseitig verwendet. In Esra 8,27 heißt es sogar, dass das feine Kupfer kostbar wie Gold ist. Der Kultgegenstand Moses, die ehernen Schlange, hieß אֶתְּחָן. Hier ist eine interessante Verbindung zwischen אֶתְּחָן und אֶתְּחָן zu erkennen:

„Dabei mögen beide Begriffe etymologisch durchaus verwandt sein: *nāchāš* ahmt onomatopoetisch das Zischen der Schlange nach, und *nāchošāet* bedeutet wohl zunächst „schlangenfärbig“ und dann aufgrund des ähnlich glänzenden Aussehens von Schlangen und Metallen „ehern/bronzen“ (Koenen 2009).

Der biblische Frauennamen רִצְפָּה bedeutet „Glühstein“. Im größeren Sinne, ist es ein Begriff für Kohle. Wahrscheinlich ist es die Bezeichnung für einen glühend heißen Stein:

„Das hebr. רִצְפָּה *riṣpāh* (möglicherweise Primärnomen; vgl. רִצָּה *riṣā* I „einlegen“; dazu HALAT 1198) entspricht syr. *ra‘pā* „in Glut oder auf heißen Steinen gebackenes Brot“ (Sokoloff: 1482) und arab. *raḍf* „Glut“ (Dalman 1939: 48). Das Lemma רִצְפָּה *riṣpāh* bezeichnet wohl zunächst die heißen Steine, auf denen Brot gebacken wird“ (Lang 2013).

Der rabbinische Frauennamen טִי enthält die Wurzel „spinnen“. Indirekt ist der Name also semantisch gesehen der Gruppe der Rohstoffe zuzuordnen.

#### 2.2.2.4. Schmuckbezeichnung

Dieser Abschnitt widmet sich den Frauennamen, die nach Schmuckgegenständen vergeben wurden. Da in der Regel die Herstellung der Kostbarkeiten aus Rohstoffen erfolgte, bilden die Namen der Kategorie Schmuckbezeichnung gewissermaßen eine Unterkategorie davon.

Die Namenwahl mit Hinblick auf Zier und Dekor ist interessanterweise nur in der Bibel beliebt, während zur rabbinischen Zeit kein Frauenname eine Schmuckbezeichnung trägt.

Zu den besagten biblischen Frauennamen gehören *הַלְּצָה* („Halsschmuck“), evtl. *הַצֵּדָה* („Schmuck“), *עֲטָרָה* („Diadem“), *עֲרֵמָה* („Armreif“ bzw. „Fußspange“) und *קַרְנֵי הַפִּיּוּקָה* („Schminkbüchse“, „Kajalhorn“). Ihnen allen ist ihre Kostbarkeit gemein, das als Statussymbol betrachtet werden kann. Sie sind Objekte in Form von Körperschmuck oder Makeup, die zur Schönheit genutzt werden. Beispielsweise trug die dritte Tochter des Hiob den Namen Keren-Happuch, was so viel wie Horn des Kajal (Kohl) bedeutet. Kajal ist eine schwarze Schminke, die bis heute noch benutzt wird, um die Augen zu umranden und sie dadurch in Szene zu setzen (vgl. Pilch 1999, 27).

Im antiken mittleren Osten wurden Ornamente und Schmuckgegenstände häufig als Amulette genutzt, etwa als Glücksbringer gegen den bösen Blick. Hatte ursprünglich ein Zeichen oder eine Tatuierung noch diesem Ziel gedient (Hesek: 9,4-6), so wurden diese Zeichen später durch Objekte, wie Armreifen, Nasenringe oder Siegelringe, ersetzt (vgl. Pilch 1999: 30).

Gerät die Bedeutung von Schmuck und Kosmetik im Alten Testament in den Fokus, wird schnell deutlich, dass die Israeliten sich deren Wert bewusst waren. Sowohl Frauen als auch Männer benutzen Öle, um ihre Haut vor der trockenen Kitzelung zu schützen und unangenehme Gerüche zu vertreiben. Dabei wurden die Öle von den unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen genutzt.

Zu den kostbaren Gütern gehörte neben den Pflegeprodukten ebenso der Körperschmuck. Dieser ist seit jeher auch ein äußerliches Statussymbol (vgl. Schwartz 2006: 451), der materiellen Besitz widerspiegelt. Sowohl Frauen als auch Männer und Kinder, die sich Schmuckartikel leisten konnten, trugen

Schmuckgegenstände. Jes 3,18 listet eine große Anzahl der damals existierenden Schmuckartikel auf:

„An jenem Tage wird der Herr wegnehmen den Schmuck der Fußspangen und der Stirnbänder und der Halbmonde; die Ohrgehänge und die Armketten und die Schleier; die Kopfbunde und die Schrittkettchen und die Gürtel und die Riechfläschchen und die Amulette; die Fingerringe und die Nasenringe; die Prachtkleider und die Oberröcke und die Umhänge und die Beutel; die Handspiegel und die Hemden und die Turbane und die Überwürfe“ (Elberfelder Übersetzung 1905).

Welche Haltung bezüglich Schmuck und Kosmetik bestand in rabbinischer Zeit? Sind möglicherweise fehlende Frauennamen mit Schmuckbezeichnungen ein Beweis für eine negative Auffassung der Rabbis dem Schmuck gegenüber?

Tatsache ist, dass das Tragen von Schmuck beliebt war, sowohl für städtische als auch für ländliche Frauen. Eine Überlieferung in BT Bava Qama 82a-b forderte Händler auf, die Siedlungen zu bereisen, um den Frauen die Möglichkeit zu geben Schmuck zu erwerben. Außerdem wurden kosmetische Produkte als Hilfsmittel betrachtet, den Ehemännern zu gefallen (vgl. Schwartz 2006: 451). In der Periode des Zweiten Tempels existieren allerdings klare Aussagen, die die Nutzung von Kosmetika und Schmuck missbilligen, jedoch unterlag diese Einstellung auch einem Wandlungsprozess:

„A tradition in BT Shabbat 64b dates the change in attitude in a more liberal direction to the time of Rabbi Akiva, who stated that if women did not use eye makeup, blush, or wear colorful clothing, they became despicable in the eyes of their husbands“ (Schwartz 2006: 451).

Obwohl nun Frauen regelrecht aufgefordert waren, sich die Hilfsmittel zu Nutze zu machen, wird gleichwohl deutlich, dass es nicht um ihrer selbst geschehen sollte, sondern um dem Mann zu gefallen. Die rabbinische Literatur benutzt die beiden Termini „takhshitim“ (Schmuck) und „takhshitei nashim“ (Schmuck der Frauen), die Kosmetik, Parfum und Make-up einschließen (vgl. Rubin 2008: 105 f.). Ebenso existiert das Wort „kishutim“ (Dekorationen), um auf diese Thematik zu verweisen. Die äußere Erscheinung der Frau spielt demnach in den rabbinischen Schriften eine große Rolle. So existiert die Überlieferung des Rabbi Hiyya: „Eine Ehefrau ist nur für die Schönheit, eine Ehefrau ist nur für die Kinder und ferner, um den Schmuck der Frauen zu tragen (BT Ketubot 59b)“ (Rubin 2008: 106).

### 2.2.3. Identität

Sehr viele Frauennamen der biblischen und rabbinischen Literatur geben Auskunft über persönliche Informationen. Es sind Anthroponyme, die Rückschlüsse auf persönliche Charakteristika und Hinweise geben. Folgende Kategorien sind dabei zu verzeichnen: Herkunft, Toponyme, Zeit der Geburt, Kosenamen, soziale Position, mentale und physische Eigenschaften und Krankheiten.

#### 2.2.3.1. Herkunft

Ethnika sind Individualnamen, die die Bezeichnung der geographischen Herkunft angeben (vgl. Zehner 2010: 61). Sie sind Völker- bzw. Einwohnernamen, die dazu dienen, Individuen genauer zu differenzieren. Aufgrund der besonderen Verbindung zu einem Ort erhalten diese oft einen darauf bezogenen Beinamen, der meist nachträglich entsteht (vgl. ebd.):

„Einige Namen sind Nisbe-Bildungen zu Stammes-, Völker- oder Ortsnamen und sind zweifellos entstanden als Beinamen für Leute die unter einem anderen Volke oder an einem anderen Orte lebten oder geboren waren“ (Noth 1966, 232).

Ein anderer Begriff für Ethnika ist Gentilizia. Diese beziehen sich ebenso auf die Herkunft des Namenträgers bzw. der Namenträgerin. Herkunftsbezeichnungen determinieren Personen seit jeher und lassen sie genauer identifizieren. In den biblischen Büchern Richter und Könige existieren folgende Beispiele: Doeg, der Edomiter, Uriah der Hethiter, Elijah der Tishbiter etc. (vgl. Kaganoff 1996: 7). Dies war eine frühe Form unserer heutigen Nachnamen. Auch in talmudischer Zeit wurden die Orte der Herkunft häufig als Nachnamen gebraucht: „Nahum der Medemer, Nahum aus Gimso, Todos aus Rom, Leviten aus Jabneh, Hillel der Babylonier, Jose der Galiläer“ (Kaganoff 1996: 7 f.).

Aber Gentilizia, die zu Personennamen wurden, sprich Adjektive, die in die Gruppe der Substantive wechseln, gibt es im vorliegenden Namenkatalog der biblischen und rabbinischen Frauennamen nicht häufig. Das einzige sichere feminine Beispiel der hebräischen Bibel ist יהודית, das „Judäerin“ bedeutet. Diese Namenträgerin war die hethitische Frau von Esau (Gen 26,34). Es ist spekulativ, ob die Hethiterin nach ihrer Heirat einen neuen Namen annahm, um ihren Übertritt zum Judentum mit diesem Gentilizium publik zu machen. Wie verhält es sich mit dem

biblischen Frauennamen שְׁמֵרִית („Bewahrung“)? Ist dieser Name Ausdruck elterlicher Dankbarkeit gegenüber dem Schutz Gottes oder ist dieser Name möglicherweise ein Gentilizium für eine Frau aus dem Raum Samaria, deren Bewohner שמראי und שמריי genannt werden (J 1601)? Für diese Vermutung fehlen allerdings Belege.

In der rabbinischen Literatur existiert ebenso eine יהודית. Es handelt sich hier um Hiyyas Frau, die wahrscheinlich ebenso wie ihr Mann aus Babylonien stammt (vgl. Ilan I, 241). Ihr gentilizischer Rufname ist ein öffentliches Bekenntnis zum Judentum in einer heidnischen Umgebung. Darüber hinaus ist auch die Form יהודיניי für eine rabbinische Frau belegt, der Auskunft über ihre jüdische Identität gibt.

Grammatikalisch gesehen markieren die Suffixe י- und ית- das nomen gentilicium. In der rabbinischen Nomenklatur weisen die beiden Frauennamen כרכמית und קמחית ebenso diese Endung auf. Demnach stellt sich die Frage, ob es sich hierbei ebenso um Gentilizia handelt. Klein deutet den Namen כרכמית in Lěšonénu 2 (1930) insofern, dass die Namenträgerin nach ihrer Herkunft Karkemish benannt worden sei. In vorliegender Untersuchung werden diese beiden Frauennamen jedoch unter der Namenklasse „Mentale und physische Eigenschaften“ behandelt, da sie Bezug zum äußeren Erscheinungsbild nehmen.

Der Frauenname שְׁלוֹמִית („Friede“) kann möglicherweise ebenfalls ein Gentilizium sein, da der Ortsname šālem (Gen 14,18.33; Ps 76,3) existierte. Dieser wird als auch als Kurzform bzw. poetische Form für Jerusalem verstanden (Gesenius, 18. Aufl.: 1369). In vorliegender Studie allerdings ist auch שְׁלוֹמִית ein Name, der Auskunft über den erhofften Charakter der Namenträgerin gibt.

### 2.2.3.2. Toponyme

Die anthroponyme Verwendung von Toponymen, sprich Ortsnamen, wird in den biblischen Frauennamen שְׁאָרָה, נֹעָה, תָּמָר, תְּרָצָה, תְּגֵלָה und eventuell מִעֵכָה deutlich. Diese Namen offenbaren ein bestimmtes Verhältnis zwischen den Namenträgerinnen und den jeweiligen Orten. Häufig handelt es sich in diesen Fällen um Besitzverhältnisse, wie es die Personennamen der Töchter Zelophads zeigen. Ist es darüber hinaus evtl. möglich, dass es sich bei diesen Toponymen auch um die Geburtsorte der Frauen handelt?

Num 27,1-11 erzählt von den Töchtern Machla, Noa, Hogla, Milka und Tirza, die nach dem Tod ihres Vaters Zelophad dessen Landanteile erben. Hier geht es um

„das Erbrecht und den Erhalt des Vaternamens durch Landbesitz“ (vgl. Bechmann 2011). Drei dieser Frauennamen sind tatsächlich für Toponyme belegt. Demnach sind תְּרִזָּה und נֶצֶה auf samarischen Ostraka als Distrikte im Stamm Manasse überliefert. תְּרִזָּה war die Stadt in Manasse, in der der König lebte (1 Kön 14,17.16.17-18). In Hohelied 6,4 vergleicht der Sprecher seine Partnerin mit der Schönheit der Stadt Tirza. Für die Personen Milka und Machla sind entsprechende Ortsnamen nicht belegt. Ein weiteres anthroponymes Toponym könnte der biblische Frauenname אֶפְרַת sein. Diese Namenträgerin war eine Frau Kalebs. Gen 48,7 erklärt, dass Efrat ein anderer Name für Bethlehem ist. Obwohl Bethlehem eine kleine Stadt war, erhielt sie doch eine große prophetische Weissagung: „Und du Bethlehem Ephrata, die du klein bist unter den Städten in Juda, aus dir soll mir kommen, der in Israel HERR sei, welches Ausgang von Anfang und von Ewigkeit her gewesen ist“ (Mi 5,1). Erstmalig erscheint Ephrat in Gen 35,19. Es ist möglich, dass die Namengeber ihre Tochter nach dieser Stadt benannten. Dasselbe gilt für den biblischen und rabbinischen Frauennamen Tamar. Schon in Gen 14,7 wird ein Ort erwähnt, der Tamar als Teilglied erwähnt: „Danach wandten sie um und kamen nach En-Mischpat, das ist Kadesch, und schlugen das ganze Land der Amalekiter, dazu die Amoriter, die zu Hazezon-Tamar wohnten“.

Zu den femininen toponymen Personennamen sind noch שְׂאֵרָה und eventuell מִצְעָרָה hinzuzufügen: „Während der Ort Usen-Scheera (1 Chr 7,24) sicher nach einem Frauennamen benannt ist, wird das von Maacha (Jos 13,11) und Abel-bet-Maacha (2 Sam 20,14 u.ö) vermutet“ (Sals 2004: 38). Tatsächlich trägt nach biblischer Konzeption die älteste und erste Stadt der Weltgeschichte den Namen eines Mannes: Henoch (Gen 4,17).

In der rabbinischen Literatur ist kein sicheres feminines toponymes Anthroponym bekannt.

### 2.2.3.3. Zeit der Geburt

Personennamen, deren Namen Auskunft über bestimmte Ereignisse bei der Geburt geben, werden in dieser Untersuchung der Kategorie „Zeit der Geburt“ zugeordnet. Allerdings gehören dazu lediglich zwei profane Namen. Es sind die biblischen Frauennamen תְּהִיָּה und חַגִּית. Haggit war eine Frau des König Davids und wird in 2 Sam 3,4 erwähnt. Ihr Rufname bedeutet „Die am Fest Geborene“ (Stamm 1967:

322). Demzufolge muss zum Zeitpunkt der Geburt ein Feiertag stattgefunden haben, nachdem das Mädchen benannt wurde. Ein Name dieser Art wurde als „besonders günstiges Omen“ (Noth 222) verstanden und interpretiert. Analog dazu existiert der biblische Männername Haggai. Dieser israelitische Prophet ist auch Autor des gleichnamigen biblischen Buches Haggai.

Es ist anzunehmen, dass Haggit eine Kurzform mit hypokoristischer Endung ist. Die Langform kann ursprünglich theophorer Natur sein. Denn es existiert der männliche Personennamen Haggiah (1 Chr 6,30) in der Bibel. Dieser bedeutet „Fest Gottes“. Ein Kurzname dazu könnte der biblische Name Haggi aus Gen 46,16 sein.

Ebenso wie תִּיָּוּ ist der Frauennamen חֲדָשׁ „Neumond“ ein Name, der Bezug zu bestimmten äußeren Umständen der Geburt nimmt. Beim zweiten Beleg geht es um die Angabe der Mondphase. Besonders der Neumond spielte in den biblischen Quellen eine große Rolle:

„Mehrere Passagen stellen den Neumond (chodaeš) als zentralen Feiertag heraus, an dem am Heiligtum kultische Feiern mit umfangreichen Opfern stattfanden, für die der König eine besondere Verantwortung trug (Num 10,10; Num 28,11-15; Jes 1,13 f.; Hos 2,13; Ps 81,4)“ (Theuer 2010).

Der biblische Frauennamen חֲדָשׁ wurde in Hinblick auf den besonderen Zeitpunkt der Geburt vergeben. Möglicherweise können auch Motive einer Mondverehrung von Seiten der Namengeber die Namenwahl begründen. Allerdings wurde eine Gestirnverehrung im mosaischen Gesetz scharf verurteilt (siehe Dtn 17,2-5). Aufgrund dieser Umstände blieb dieser lunare Personennamen wohl einzigartig.

Rabbinische Frauennamen, die den Zeitpunkt der Geburt offenbaren, sind dieser Untersuchung nicht bekannt.

#### **2.2.3.4. Kosenamen**

Existieren unter den untersuchten Frauennamen möglicherweise auch Kosenamen? Um dieser Frage nachzugehen, ist eine Definition dieser Namensgruppe vonnöten: „Unter Kosenamen werden Derivate von Vornamen verstanden, die eine betont positive Einstellung des Sprechers gegenüber dem Adressaten ausdrücken“ (Schiller 2006: 9). Dies bedeutet, dass „sie ursprünglich nicht als Namen gemeint waren, sondern sich von selbst durchgesetzt haben“. Daher fallen sie unter die Kategorie der okkasionellen Namen (Stamm 1939: 19). Kosenamen dienen als „Mittel der Sprachökonomie und Expressivität“ (Schiller 2006: 16). Sie entsenden soziale

Signale, in dem sie gezielt auf den Hörer einwirken und diesen beeinflussen (vgl. Schiller 2006: 11). Sie beinhalten eine explizit positive Bewertung, die jedoch in der Regel nur innerhalb einer engeren Beziehung ausgesprochen wird. Zwischen Namengeber und Benanntem besteht eine engere Beziehung und der vergebene Kosenamenname erweckt Vertrautheit.

Die folgenden biblischen Personennamen  $\text{הַפֶּצִי־בָרָה}$ ,  $\text{הַדִּיָּה}$ ,  $\text{נִעְמִי}$  bedeuten übersetzt: „In ihr habe ich Wohlgefallen“, „Liebling“ und „meine Liebliche/Freundliche“. Da Kosenamen immer Emotionalität und Bewertung ausdrücken (vgl. Schiller 2006: 106), könnten diese Namen vom Inhalt her als Kosenamen interpretiert werden.  $\text{הַפֶּצִי־בָרָה}$  ist der Name der Mutter des Manasse. Da der Kontext ihres Namensursprungs ungewiss ist, ist auch der Beweggrund für diese Namenwahl ungewiss. Interessant aber ist, dass dieser Name in der Bibel auch ein symbolischer Name für Jerusalem ist (Jes 62,4): „Man soll dich nicht mehr die Verlassene noch dein Land eine Verwüstung heißen; sondern du sollst „Meine Lust an ihr“ und dein Land „Liebes Weib“ heißen: denn der HERR hat Lust an dir und dein Land hat einen lieben Mann“. Es scheint, dass  $\text{הַפֶּצִי־בָרָה}$  ein religiös inspirierter Kosenamenname war. Im Liebesgesang des Hohelieds ist dieser Kosenamenname jedoch nicht zu finden.  $\text{הַפֶּצִי־בָרָה}$  ist ein Satzname mit einer Präposition. Personennamen  $\text{הַדִּיָּה}$  „Liebling“ klingt inhaltlich nach einem substantivischen Kosewort: „Substantivische Kosewörter erfüllen eine Anredefunktion und drücken die Emotionalität und Bewertung aus“ (Schiller 2006: 106). Ursprünglich jedoch kann  $\text{הַדִּיָּה}$  theophor gemeint sein, da der theophore Nominalsatzname  $\text{הַדִּיָּה־יְהוָה}$  für König Salomo als Beiname verwendet wurde. Demnach muss  $\text{הַדִּיָּה}$  eine Kurzform dessen sein. Der biblische Frauennamenname  $\text{נִעְמִי}$  „Meine Wonne“ ähnelt dem Anthroponym  $\text{נִעְמָה}$  „die Liebliche“. Es scheint plausibel, dass  $\text{נִעְמִי}$  eine Kurzform ist. In diesem Fall ist das Suffix  $\text{-י}$  Indikator für einen status constructus, bei dem das zweite Element, sehr wahrscheinlich ein theophorer Bezug, entfallen ist. Wenn diese Annahme nicht zutrifft, handelt es sich bei  $\text{נִעְמִי}$  um ein gezieltes Kosewort, als Ableitung von  $\text{נִעְמָה}$ . Demnach kann  $\text{נִעְמִי}$  als adjektivisches Kosewort mit Diminutivendung verstanden werden. Generell existieren Kosewörter mit oder ohne Diminutivsuffixe (vgl. Schiller 2006: 57). Die Endung  $\text{-ִיל}$  ist so eine Diminutivendung (vgl. Stamm 1967: 330). Diminutiva sind linguistisch gesehen Verkleinerungen und damit einhergehend

Ausdruck einer emotionalen Bewertung (vgl. Schiller 2006: 17). Nach Noth ist *-al* generell eine Karitativendung des weiblichen Personennamens (vgl. Noth 1928: 39). Der biblische Frauename קְמוּטַל „kleine Eidechse“ fällt unter diese Kategorie. Nach Noth ist נַעֲרָה „Mädchen“ ein Kosename (vgl. Noth 1928: 221).

Analog dazu existiert in der rabbinischen Literatur lediglich der Frauename נְעֻמָּה („Lieblichkeit“), der eventuell auch als Kosename verstanden wurde. Diese Annahme bleibt jedoch spekulativ und die Untersuchung klassifiziert diesen Personenamen unter „mentale Eigenschaft“.

### 2.2.3.5. Spitznamen

Spitznamen sind typischerweise vom jeweiligen Umfeld abhängig, wie etwa Freundeskreis, Familie oder Arbeitsplatz. Somit sind sie meist temporär und können sich häufig verändern. Gerade wenn einige Personen denselben Namen tragen, sind Spitznamen äußerst produktiv, um die Identität der jeweiligen Person präziser zu beschreiben:

„The pool of personal names used in the period under discussion was limited, it must have become hard to differentiate one person from one another. People had to innovate and and invent ways to distinguish between such people“ (LJNLA I, 46).

In der talmudischen Periode wurden Spitznamen ähnlich wie Nachnamen geführt. Beispiele dafür sind die Namen „Hillel der alte Mann“ oder „Zeira der Jüngere“ (Kaganoff 1996: 8). Im Talmud wird jedoch davor gewarnt, einen gemeinen Spitznamen zu gebrauchen:

„All who descend to *Gehenna* [hell] will come up except three who descend and will not come up: One who sleeps with a married woman, one who shames his friend in public, and one who calls his friend by a cruel nickname“ (Babylonian Talmud, Bava Mezia 58b).

Der rabbinische Frauename אַמָּא שלום dient als Beispiel für einen Spitznamen, der auf den Status und den Rang einer Person hinweist (vgl. Hachlili 2000: 99). Das gleiche könnte auch auf die weiblichen rabbinischen Personennamen מרתא „Herrin“ und מטרונה „verheiratete, noble Frau“ zutreffen. Die biblischen Namen, die eine soziale Position ausdrücken könnten, lauten: מְלִכָּה, יְרוּשָׁה, מְלִכָּה, evtl. מְשַׁלֶּמֶת, נַעֲרָה, נְעֻמָּה, אֶזְרוּבָבֶד, אֶזְרוּבָבֶד, אֶזְרוּבָבֶד, evtl. אֶזְרוּבָבֶד. Allerdings ist es unsicher, ob diese Namen von den Eltern bei der Geburt vergeben wurden oder als Spitzname im Laufe der Jahre eines Mädchens gebildet wurden.

Einige weitere Personennamen deuten auf physische und mentale Merkmale der Namenträgerin an. Für diese Kategorie existieren sowohl Belege in den biblischen, als auch in den rabbinischen Schriften. Hier ist es jedoch ebenso schwierig zu unterscheiden, ob es sich um Eigennamen oder um Spitznamen handelt. Biblische Beispiele sind: דְּלִילָה, evtl. זֶלְפָּה, חוּשִׁים, evtl. טָפַת, גְּעֵמָה, גְּרִיעוֹת, פּוּעָה, evtl. פּוּעָה und der rabbinische Fraurname: לַכְלוּכִית. Der Name לַכְלוּכִית bedeutet „Feuchtigkeit, Schmutz“ und ist „die bildliche Benennung für eine Frau, an der auch nicht ein einziges Glied regelmäßig gebildet war“ (Levy 1963: II, 508).

#### 2.2.3.6. Soziale Position

Eine ganze Reihe biblischer und rabbinischer Frauennamen nimmt Bezug zur sozialen Position der Namenträgerin. Die Stellung innerhalb der Familie oder der soziale Rang in der Gesellschaft werden durch die objektive Kennzeichnung im Personennamen zum Ausdruck gebracht. Die Intention des Namengebers besteht darin,

„neben der Identifizierung eine angemessene, sachliche Kennzeichnung des jeweiligen Namenträgers in sozialer Hinsicht [zu geben], d. h. nach seiner beruflichen Tätigkeit, nach dem bekleideten Amt, nach seiner Stellung in der Gesellschaft“ (Kohlheim 2011, 247).

Ob die hinter dem Namen stehende soziale Information Wunschdenken oder Tatsachenbeschreibung ist, kann nur mit vorhandenem Hintergrundwissen geklärt werden. Die biblischen Frauennamen mit Angaben zur sozialen Position sind מְלִכָּה „Die Herrscherin“, יְרוּשָׁה „Die in Besitz Genommene“, מְלִכָּה „Königin“, evtl. מְשַׁלֶּמֶת „Die Ersetzte“, נַעֲרָה „Mädchen“, עֲזוּבָה „Die Verlassene“, evtl. צְרוּעָה „Die Aussätzig“, שָׂרָה „Fürstin“ und evtl. שְׂאֵרָה „Die Blutsverwandte“. Inhaltlich ähneln ihnen die rabbinischen Frauennamen מְרַתָּה „Besitzerin, Herrin“, מְטְרוּנָה („verheiratete (noble) Frau“) und אִמַּת שְׁלוֹם ("Mutter des Friedens").

Adlige Personennamen, wie Königin, Prinzessin oder Herrscherin sind als Kosenamen zu verstehen, da die dahinterstehenden Persönlichkeiten diese Ämter nicht bekleideten. Der biblische Fraurname שָׂרָה jedoch wurde mit einer speziellen Intention vergeben. Denn Sarah, die Frau des Patriarchen Abrahams, repräsentiert die Erzmutter Israel. Die rabbinischen Namen מְרַתָּה, מְטְרוּנָה und אִמַּת שְׁלוֹם sind Titelbezeichnungen, die den sozialen Status ausdrücken. Es sind formale Rufnamen, die Respekt und Anerkennung einfordern. Somit sind diese Namen eventuell nicht

bei der Geburt dem Kind vergeben worden, sondern im Erwachsenenalter als Beinamen.

Einige Rufnamen skizzieren die Familienverhältnisse. *יְרוּשָׁה* bedeutet frei übersetzt „Adoptierte“, *עֲזוּבָה* „Waise“ und *שְׂאֵרָה* „ein von Verwandten angenommenes Kind“. Aufgrund des semantischen Inhalts sind diese Namen als Spitznamen zu verstehen, die nachträglich verliehen wurden. Der Terminus *נַעֲרָה* „Mädchen“ scheint ebenfalls kein richtiger Personennamenname zu sein, da er anonym und allgemein ist. Er wurde in unterschiedlichen Kontexten gebraucht, um auf ein junges Mädchen, verheiratet oder ledig, zu referieren:

„In Ruth (II,16) it applies to a widow who has not remarried. It is the name given in Genesis to Rebecca, who is *virgo intacta*, though in the same book (Genesis XXXIV, 3) the term Naara obviously denotes a girl who has lost her innocence against her own will, since it occurs in an account of Shechem’s rape of Dinah“ (Markale 1972: 129).

#### **2.2.3.7. Mentale und physische Eigenschaften**

Schönheit und Ästhetik sind auch in der biblischen und rabbinischen Literatur ein Thema. Immer wieder heißt es von einzelnen Personen, so wie bei Rebekka oder König David der Fall, sie seien von schönem Aussehen. Genauso wie Menschen für ihre Schönheit gelobt wurden, erfreute man sich auch über die Schönheit und Pracht der Schöpfung (vgl. Reines 1975: 102).

Über die drei Töchter Hiobs heißt es, dass im ganzen Land keine Frauen so schön wären, wie jene. Ebenso beschreibt die Aggadah die Schönheit Sarahs. Rabbi Akiva äußerte die Erlaubnis, ein Mann könne sich von seiner Frau scheiden lassen, wenn er eine hübschere Frau fände (vgl. ebd. 104). Leah, die Frau Jakobs im Alten Testament, war aufgrund ihrer „schwachen Augen“ nicht als schön angesehen, im Vergleich zu ihrer Schwester Rachel (Olyan 2008, 20). Diese Beispiele lassen auf die Annahme schließen, dass gewisse kulturspezifische Schönheitsideale existierten, die einen Einfluss auf die äußerliche Beurteilung nahmen:

„In addition to such positively constructed characteristics as plumness; thick hair in the head; ruddy, clear skin; beautiful eyes; symmetrical teeth and breasts; significant height; quickness and agility of movement; and physical strength, male and female beauty are not infrequently associated with a lack of ‘defects’ (*mûmîm*)“ (Olyan 2008: 18).

Interessant für diese Arbeit ist die Frage, ob bei der Namengebung von Mädchen derartige Aspekte eine Rolle spielten. Wurde möglicherweise bei einigen Personennamen Bezug auf ihre körperlichen Eigenschaften Bezug genommen, um Wohlwollen oder Verachtung auszudrücken? Mögliche biblische Frauennamen zu dieser Thematik lauten שפֶּרָה, גַּעְמָה, שְׁלוֹמִית, שְׁמֶרֶת, גְּרִיעוֹת, טַפַּת, evtl. זֶלְפָּה, חוּשִׁים, דְּלִילָה und פּוּצָה. Natürlich stellt sich hier auch die Frage, ob diese Namen viel eher vom persönlichen Umfeld an eine heranwachsende Frau als Spitzname vergeben wurde oder von den Eltern nach der Geburt ihrer Tochter. Der biblische Frauennamen בַּת־שֵׁבַע bedeutet „Tochter der Fülle“. Wahrscheinlich handelt es sich hierbei um ein korpulentes Mädchen. Entspricht diese korpulente Erscheinung jedoch im antiken Israel dem Schönheitsideal, so war dieser Name als Kompliment vergeben worden.

So wie einige Frauennamen inhaltlich auf Wesenszüge oder das äußere Erscheinungsbild der Rufnamenträgerin eingehen, so können die Personennamen mit dem Adjektivsuffix ית- denselben Inhalt vermitteln. Meist ist das sowohl im Aramäischen als auch im Akkadischen vorhandene Suffix in Abstrakta zu finden, wie etwa in ראשית „Anfang“, ברית „Bund“ und שארית „Rest“, selten aber in konkreter Bedeutung wie „Eidechse“ שממית (Bauer/Leander 1965: 504 f.). Die Namen mit dem Suffix ת- werden als substantivierte Adjektive verstanden, die auf das Wesen, den Charakter und das äußere Erscheinungsbild der Namenträgerin referieren. Unter den hebräischen Frauennamen finden sich folgende Beispiele: שְׁלֵמִית „Die Friedliche“ und שְׁמֶרֶת „Die (Be-) Hüterin“. Rabbinische Frauennamen dieser Klassen sind: כרכמית „Die nach Krokus Aussehende“, לכלוכית „Die Schmutzige“, קמחית „Die nach Mehl Aussehende“. Der biblische und rabbinische Frauennamen יְהוּדִית weist ebenso das Adjektivsuffix ית- auf, allerdings ist er der Unterklasse „Herkunft“ zugeordnet worden, da er als Gentilizium zu verstehen ist. Der Frauennamen גַּעְמָה („Lieblichkeit“) deutet inhaltlich auf eine Charaktereigenschaft hin und wird daher ebenso der Kategorie „mentale und physische Eigenschaft“ zugeordnet.

#### **2.2.3.8. Krankheit**

Biblische Frauennamen, die Bezug zu Krankheiten nehmen, sind evtl. מְקַלָּה „Krankheit“ (wenn das die richtige Übersetzung ist) und צְרוּעָה „Aussätzig“. Ob solche Namen schon bei der Geburt oder erst im Erwachsenenalter vom Umfeld

vergeben wurden, etwa als Spott- oder Spitzname, ist nicht sicher (vgl. Stamm 1939: 264). Eine Besonderheit stellt der adjektivische Name צְרוּעָה „Aussätzig“ dar. Aufgrund der Bedeutung, ist er der Kategorie „Krankheit“ zuzuordnen. Die ansteckende Krankheit Aussatz heißt im Hebräischen צרעה. Da diese medizinische Diagnose vor allem soziale und kultische Tragweite hatte, kann dieser Frauename ebenso der Gruppe „Identität“ eingeteilt werden. Denn die betroffene Person wurde augenblicklich aus der Gesellschaft ausgestoßen und zu unrein erklärt worden (vgl. Frey-Anthes 2007).

Der einzige rabbinische Frauename mit Bezug zum physischen Erscheinungsbild lautet sonderbarerweise Lichluchith. Es ist davon auszugehen, dass der Name vom Nomen לְלִוְיָ „Schmutz“ abstammt. Wird der Kontext in *bNed* 66b untersucht, ist der Name dieser Figur auf ein onomastisches Wortspiel zurückzuführen: Da ihr Körper scheinbar nicht makellos war, reflektierte ihr Name diesen Umstand:

„Onomastic punning has been shown by Garsiel (1991) to be pervasive, though usually not overtly elaborated about, in the Hebrew Bible. [...] Over elaboration on wordplay typifies midrashic punning in the early rabbinic literature. Onomastic punning in texts ascribed to talmudic Sages from the Roman or Sasanian period is not necessarily about biblical characters. Such punning sometimes concerns some contemporary person or a stereotypical (or even hyperbolic type) character. A good example for the latter is found in the Babylonian Talmud at *Nedarim*, 66b, concerning a wife alleged to have several physical blemishes“ (Nissan 2013: 30 f.).

#### **2.2.4. Sonstige Namen**

Neben den Frauennamen, die semantisch Bezug zur Identität und der Natur nehmen, existiert weiterhin die Gruppe der abstrakten Nomina und der etymologisch unsicheren Namen.

##### **2.2.4.1. Abstrakte Nomina**

Die Kategorie der abstrakten Nomina ist unter den biblischen und rabbinischen Frauennamen stark vertreten. Dies sind Namen, die aus abstrakten Nomina abgeleitet wurden. Anders als bei konkreten Nomina bezeichnen abstrakte Begriffe Dinge, die gedacht und empfunden werden können. Da die grammatikalische Bildung der abstrakten Nomina im Hebräischen feminin ist, ist es möglich, dass die hebräischen

Frauennamen dieses Typus auf diese Weise produktiv sind. Allerdings lässt sich beispielweise bei römischen Personennamen dieselbe Auffälligkeit erkennen: „Abstract nouns, including neuter nouns, were used particularly for women’s names“ (Hornblower 2012: 996).

Die abstrakten Frauennamen aus der Bibel heißen בְּלֵהָה („Sorglosigkeit“), דִּינָה („Recht“), חֲנָה („Anmut“), מְרַב („Zuwachs“), רוּת („Erquickung“), שְׂרָח („Überfluss“), שׁוּעָא („Rettung“), evtl. שְׁמֻעָת („Das Gehörte“) und רִבְקָה („Knoten“). In der rabbinischen Literatur finden sich folgende feminine abstrakte Personennamen: חֲנָה („Anmut“), שְׁלוֹם („Friede“), evtl. נְהוּרָא („Licht“), חֲבָא („Liebe“ oder „Versteck“), evtl. חֲרוּתָא („Freiheit“), רִבְקָה („Knoten“) und מְעוּרָת („Höhle“).

Interessanterweise besitzen einige Rufnamen davon eine politische Konnotation. Sowohl positiv als auch negativ vertreten sind: חֲרוּתָא („Freiheit“), שְׁלוֹם („Friede“) und דִּינָה („Recht“). Wieder andere sind semantisch neutral einzuordnen: שְׁמֻעָת („Das Gehörte“), מְעוּרָת („Höhle“), נְהוּרָא („Licht“) und חֲנָה („Anmut“).

Da einige Namen unterschiedliche Übersetzungsmöglichkeiten bieten, ist hier eine genaue Klassifikation nicht immer möglich. זָלְפָה kann beispielweise nicht nur „eine kleine Nase habend“ bedeuten, sondern auch „Schmeichelei“. חֲרוּתָא bezeichnet nicht nur einen „versengten Palmzweig“. Tatsächlich muss bei der Klassifikation der Namen immer der literarische Kontext im Hintergrund bedacht werden. So symbolisiert der rabbinische Frauennamen חֲרוּתָא („Freiheit“) möglicherweise die sexuelle Freizügigkeit dieser Frau (vgl. Naeh 1997: 82). Obwohl ihr Name wortwörtlich „verdorrter Ast“ bedeutet, referiert Naeh vielmehr das abstrakte Nomen „Freiheit“ im scheinbar übertragenden Sinne.

Ist es vielleicht möglich, dass diese speziellen Rufnamen in der Tat nicht wirklich abstrakt sind, sondern persönliche Erfahrungen der Namengeber widerspiegeln? Dies ist eine spannende Fragestellung, denn wenn es sich tatsächlich so verhielte, müsste auch diese Unterklasse der Oberklasse „Identität“ zugeordnet werden. Es ist sehr gut möglich, dass eine Tochter beispielsweise שׁוּעָא „Hilfe“ genannt wurde, weil die Mutter bei Gott Hilfe erfahren hat oder die Eltern generell dankbar über so viel Hilfe in ihrem Leben sind, dass sie dieses Gefühl und diese Tatsache im Namen ihres Kindes ausdrücken.

Ein weiterer Gedanke für die Erklärung der abstrakten Namen ist ihren möglicherweise theophoren Ursprung, der diese Namenwahl so beliebt machte. Denn ein Blick auf diesen Namenbestand zeigt, dass analog zu einigen dieser suffigierten Kurznamen theophore Satznamen bestehen: *תַּנְגִּיָּה* < *תַּנָּה*, *דְּנִיאל* < *דִּינָה*, *יְהוֹשׁוּעַ* < *שׁוּעָא* oder *יְהוֹנָן*, *יְהוּבָה* < *חַבָּא*. Da die abstrakten Nomina in ihrer Form Wortnamen sind, kann es durchaus sein, dass sie in der Tat von Satznamen abgeleitet wurden. Von Satznamen, die häufig einen theophoren Bezug hatten.

#### 2.2.4.2. Etymologisch unsichere Namen

Bei einigen Frauennamen ist der semantischer Wert eines Namelements nicht immer erkennbar und daher eine eindeutige Zuordnung der Namenklasse nicht möglich. Diese Personennamen sind sehr schwer zu klassifizieren, da ihre etymologische Bedeutung ungenau ist. Viele Gelehrte diskutieren beispielsweise den Frauennamen *מְרִיָּם*, der sowohl biblisch als auch rabbinisch ist. Demnach existieren unterschiedliche Auffassungen:

1. aus dem Arabischen *Marām* „Wunsch“.
2. aus dem Ägyptischen *mer* „Liebe“ (vgl. *Encyclopaedia* 1971, Vol. 12, 82 f.).
3. aus dem Hebräischen *מרה* „Trotzkopf“, „Dicksack“ von *מרא*.
4. Kürzung für *מְרִי-בְּעַל* „Geliebte“ oder „Gottes Geschenk“ (HALAT II, 601).
5. Komposition: Adjektiv + göttlicher Name „Yamm ist stark“ (vgl. Zadok 1988: 52, 122).
6. Analog dazu wäre *מְרִי-עַם* ein hasmonäischer Name (Ilan 2002, 245).

Anthroponyme, die wie *Miriam*, schwer zu deuten sind, werden in dieser Untersuchung der Kategorie „Name unklarer Deutung“ zugeordnet. Weitere biblische Frauennamen dieser Klasse sind *מַחֲלָה*, *מַעֲכָה*, *עֵיפָה*, *צִלָּה*, *עֲרָפָה*, *פוּעָה*, *פּוּעָה* und *רְאוּמָה*. Analog dazu lauten die rabbinischen Frauennamen mit etymologisch unsicherer Bedeutung: *נְשִׁיין*, *מְרִיָּם* und *מֵרְתַבְנִי*.

### 3. Besonderheiten

Die Analyse der antiken jüdischen Frauennamen weist einige Besonderheiten auf. Denn neben gewöhnlichen Frauennamen jener Zeit, die etwa von Flora und Fauna inspiriert waren, existieren auch Personennamen, die nicht genau in die bislang behandelten Schemata passen. Dazu gehören androgyn und symbolische Namen genauso wie Ersatznamen oder Neubildungen. Selten erscheinen auch Doppelnamen, wie im Fall der biblischen Königin Esther. Einige Anthroponyme lassen sich nur schwer deuten und werfen noch heute in der Wissenschaft Fragen auf. Daher wird die Gruppe der Namen mit unsicherer Deutung ebenso in die Kategorie der Besonderheiten eingeordnet.

#### 3.1. Geschlechtsneutrale Namen

Sowohl in der biblischen als auch in der rabbinischen Literatur existieren eine Menge geschlechtsneutrale Vornamen. Diese Namen sind androgyn und wurden sowohl an Mädchen als auch an Jungen vergeben, denn geschlechtsambige Namen offenbaren nicht das biologische Geschlecht des Namenträgers. Für die Identifizierung der Namenträger in den antiken Schriften ist daher der Kontext, in dem der Name vorkommt, entscheidend. Dies jedoch ist nicht immer einfach zu bestimmen, wie etwa im Fall des biblischen Namens →  $\text{תָּמָר}$ .

Wird häufig angenommen, dass diese Praxis ein Trend der Moderne sei, kann die antike Onomastik des Judentums das Gegenteil aufzeigen. Bereits damals gab es geschlechtsindifferente Namen, die nun im Folgenden näher vorgestellt werden. Diese geschlechtsneutralen Namen wurden von Zunz als Gemeinamen bezeichnet. Er entdeckte folgende in der Bibel: „Abichail, Abija, Athalia, Chushim, Efa, Michaihu, Nachasch, Schelomit, Zibja“ sowie im Talmud: „Ibu, Jochana, Nehorai, Pasi, Schalom“ (Zunz 1971: 30).

In der Bibel tragen gemäß dieser Untersuchung folgende Frauen einen Rufnamen, der auch für Männer jener Zeit belegt ist:  $\text{עֲתִלְיָה}$ ,  $\text{אֲבִיָּה}$ ,  $\text{גָּמָר}$ ,  $\text{אֶתְהָה}$ ,  $\text{אֲבִישׁוּל}$ ,  $\text{נוֹעֲדִיָּה}$ ,  $\text{שְׁלוֹמִית}$  und  $\text{צִבְיָה}$ . Zwei der biblischen androgynen Personennamen haben theophore Bedeutung. Darunter fallen die Namen  $\text{עֲתִלְיָה}$  und  $\text{אֲבִיָּה}$ . „Anders als in

Ägypten sind jedoch solche geschlechtsneutralen theophoren Namen bei den Israeliten in Palästina seltene Ausnahme, wie insgesamt den Gottesnamen einschließende Frauennamen hier nicht üblich gewesen zu sein scheinen“ (Mitterauer 2011: 58). Wenn allerdings die Verwandtschaftswörter אב und אה, wie häufig angenommen, genutzt wurden, sind der Vollständigkeitshalber אַבִּיחֵיל und אַחֵיהּ auch zu den geschlechtsneutralen theophoren Eigennamen zu zählen.

Die rabbinischen geschlechtsindifferenten Namen lauten: שִׁילת, נְהוֹרָאֵי, אֵיִבוּ, יוֹחֲנָה/יֹחָנָא und גּוֹרֵיָא. Ein Gemeinname mit Gottesbezug ist dabei definitiv יוֹחֲנָה/יֹחָנָא. Möglicherweise ist auch מֵרְתָא ein androgyner Name. Jastrow gibt Textstellen (vgl. *Snh 5a, BB 52a, Pes 103a*) an, die eventuell Martha als maskulinen Personennamen belegen (J 834). Insgesamt ist auch festzustellen, dass es Veränderungen innerhalb der Gemeinnamen gab und diese nicht zu allen Zeiten geschlechtsindifferent waren. יוֹחֲנָה, גּוֹרֵיָא, אֵיִבוּ, נְהוֹרָאֵי, שְׁלוֹם waren beispielsweise ursprünglich maskuline Namen, die mit der Zeit feminin wurden. Andersherum waren die biblischen Namen אַבִּי und עֲגֵלָא zunächst feminin, bevor sie in der Periode des 2. Tempels maskulin wurden (vgl. LJNLA II, 15).

### 3.2. Geschlechtlich modifizierende Namen

Ein weiteres besonderes Phänomen ist die Derivation einiger Männernamen in Frauennamen und vice versa, worauf Zunz bereits verwies: „jedoch gab und giebt es nicht blos Gemeinnamen, sondern auch sich geschlechtlich modifizierende“ (vgl. Zunz 1971 32). So erfolgte beispielsweise durch das Anhängen eines Femininsuffixes in einigen Fällen die weibliche Entsprechung eines maskulinen Namens. Dadurch wurde das Genus markiert, wobei Stamm und Sinngehalt des Namens jedoch beibehalten werden. Andererseits kann es auch sein, dass Männernamen von Frauennamen abgeleitet wurden. Die chronologischen Fakten der Modifizierung können in dieser Untersuchung allerdings nicht gegeben werden. Da zu diesem Thema keine Literatur gefunden werden konnte, sucht dieses Kapitel nach eigenen Ansätzen.

Biblische Beispiele dieses Namenstyps sind eventuell זְבוּדָה (f. PN) vs. זְבוּד (m. PN, vgl. IPN 47), חַגִּית (f. PN) vs. חַגִּי und חַגִּי (m. PN, vgl. IPN 222), נְעֵרָה (f. PN) vs. נְעָרָה (m. PN, vgl. IPN 139), עֲגֵלָה (f. PN) vs. עֲגֵלוֹן (m. PN, vgl. Ri 3,12 f.), שְׁמֵרִית (f.

PN) vs. שְׁמֵרַת (m. PN vgl. IPN 259). Evtl. auch יְדִידָה (f. PN) vs. יְדִידָה (m. PN, vgl. IPN 244).

Im Gegensatz zu dieser Anzahl von biblischen Beispielen, gibt es in der rabbinischen Literatur lediglich ein Beispiel für dieses Phänomen: עֲגִלָּה (f. PN) vs. עֲגִלֹן (m. PN). Der Frauenname מרתא ist abgeleitet von מָר „Herr, Besitzer“ und dessen Grundbedeutung lautet „Gebietet, Befehlshaber“ (Levy 1963: I, 264). Allerdings scheint מָר kein maskuliner Rufname gewesen zu sein.

### 3.3. Frauenname oder Männername?

Aufgrund von Namenträgern, deren biologisches Geschlecht im Namen nicht gekennzeichnet ist, bleibt ungewiss, ob es sich um Frauennamen oder Männernamen handelt. In der Bibel sind folgende Personenamen nicht eindeutig femininer Natur:

הוֹדִיָּה und עֲפֹרָה. Die Wissenschaft bietet verschiedene Interpretation. Zadok beispielsweise versteht עֲפֹרָה als hebräischen Frauennamen (vgl. PIAP 167). Dem entgegengesetzt sind die Auffassungen von Koehler/Baumgartner (vgl. HALAT III, 816), Gesenius, Stamm (Gesenius 2007: 997) und Noth (IPN 254), die ihn als maskulinen Personennamen behandeln. Eine Ursache für Zadoks Klassifikation ist eventuell Femininsuffix des Namens עֲפֹרָה. Ein weiteres Motiv kann die Namensbedeutung sein.

Bei den vier rabbinischen Personennamen מרתא, שילת, הנה und אייבו wird diskutiert, ob es sich hierbei um die Brüder oder die Schwestern des Rabbi Hiyya handelt. Ilan versteht diese Propria als feminine Rufnamen. Sie argumentiert damit, dass Martha und Hannah gängige Frauennamen sind. Aber vor allem der Text aus *bBB 52a* ist entscheidend. Hier spricht die Frau des Rabba bar Hannah vor ihrem Tod über ein Paar wertvolle Ohrringe, die eigentlich dessen Tante Martha und ihrer Familie gehören. Da Ohrringe eher von Frauen getragen wurden, spricht dieser Text dafür, dass Martha eine Frau ist. In *bSan 5a* ist Martha aufgelistet zwischen den Namen der Geschwister des Rabbi Hiyya, in der Reihenfolge: Aibo, Hannah, Sheila, Martha und Rabbi Hiyya. Die Geonim haben alle Namen, außer den des Rabbi Hiyya, als Frauennamen verstanden. Dementsprechend werden auch die Neffen des Rabbi Hiyya, wie etwa Rabba bar Hannah oder Samuel bar Martha, aufgrund der

berühmten Herkunft ihres Onkels mütterlicherseits nach ihren Müttern benannt (vgl. Ilan 254 f.). Rashis Kommentar jedoch identifiziert in *San 5a* Martha als Bruder von Rabbi Hiyya. Weitere Kritiker verweisen auf *bPesahim 103a*, wo Martha mit der maskulinen Verbform אמר zitiert wird. (vgl. Ilan 255). Allerdings steht im BT des München 95 Ms. an dieser Stelle *Marona* bzw. die Variationen *Barona*, *Birona* (vgl. Rabinovicz *Diqduqei Sofrim* 6: 312. Weitere Argumentation und Diskussion dafür, dass Martha weiblich ist, siehe E. S. Rosenthal 1963).

### 3.4. Symbolische Namen

Zwei israelitische Frauennamen der Bibel zeigen offenbar einen symbolischen Charakter an. Ob dabei der jeweilige Eigenname auch tatsächlich als Rufname verstanden werden kann, ist ungewiss. Die Rede ist von folgenden Namen: קְפִיצֵי־בָּהּ „Mein Wohlgefallen ist in ihr“ und לֹא רַחֲמָה „kein Erbarmen“.

קְפִיצֵי־בָּהּ ist nicht nur ein einmaliger biblischer Frauename. Interessanterweise erscheint dieser Name in der Bibel auch als symbolischer Name für Jerusalem (Jes 62,4). In 2 Kön 21,1 wird קְפִיצֵי־בָּהּ als Mutter des Königs Manasse vorgestellt. Das Buch Jesaja wurde im 8. Jahrhundert vor Christi niedergeschrieben. Das Buch der Könige wiederum wurde von ca. 561 bis 538 v. Chr. verfasst. Es würde aufgrund der zeitlichen Umstände passen, dass die Mutter des Manasse ihren Namen im Hinblick auf Jesajas prophetische Worte über Jerusalem erhalten hatte.

Symbolische Namen können generell als „Ausdruck des religiös-nationalen Gefühls und Wunsch“ (Jüdisches Lexikon 1930: 387) verstanden werden. Diese Eigennamen besitzen eine bestimmte Funktion. Sie erscheinen nur in einem bestimmten Kontext und weichen auch in ihrer Form von der gewohnten Namenbildung ab (vgl. Rösel 2007). So verhält es sich mit dem untypischen und einmaligen Frauennamen לֹא רַחֲמָה „Nicht erbarmt, kein Erbarmen“. Diese Namenträgerin ist die Tochter des Propheten Hosea. Genau wie ihre Brüder trägt sie ebenfalls einen symbolischen Namen, der das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk in dieser Geschichte zum Ausdruck bringen soll. Ihr Verbalsatzname kann daher als eine prophetische Aussage interpretiert werden und nicht als echter Personennamen.

### 3.5. Ersatznamen

In der hebräischen Namenkunde der Israeliten existiert das Phänomen der Ersatznamen. Gerade J. J. Stamm hat sich mit dem Artikel „Hebräische Ersatznamen“ zu dieser Thematik ausführlich beschäftigt. Demnach erhielt ein neugeborenes Kind einen solchen Rufnamen, der sich auf ein verstorbene Familienmitglied bezieht, um an ihn zu erinnern. Dann wird entweder explizit im Namen ein Verwandtschaftswort verwendet oder aber inhaltlich auf diese besondere Situation referiert. Hierbei soll es sich um die antike Anschauung handeln, durch den Ersatznamen eines Namenträgers könne ein verstorbene Familienmitglied wiederverkörpert werden (vgl. Stamm 1980: 59). Auf dieser Weise würde die Erinnerung an das verstorbene Familienmitglied nicht verloren gehen und weiter in die nächste Generation übertagen werden.

Ob sich jedoch hinter dieser Annahme eine Art Reinkarnations-Philosophie verbirgt, ist nicht eindeutig geklärt. Schon 1898 sprach sich Hugo Winckler für die Existenz eines frühen semitischen Vorfahrenkults aus. Rainer Albertz versteht diese Namen als „the remains of a primeval type of personal devotion“ (Albertz 1978: 74). Demnach hatten die Israeliten Gott als ihren Vater, Bruder oder auch Onkel angebetet.

Nach Noths Analyse müssen die Verwandtschaftswörter אב und אבא in den Personennamen, wenn sie als Subjekte erscheinen, als theophore Elemente interpretiert werden (vgl. Noth 1966: 69). Das bedeutet dann, dass hier ein theologisches Konzept vorliegt. Dementsprechend würden die Verwandtschaftswörter als Ersatznamen für eine Gottheit gebraucht werden. Stamm allerdings versteht in seinen Studien nicht grundsätzlich alle Personennamen mit Verwandtschaftswörtern im Hebräischen, Aramäischen, Kanaanäisch-Phönikischen und Südarabischen als theophor. Seiner Meinung nach wurden mit den Verwandtschaftsbezügen in gewissen Fällen verstorbene Familienmitglieder gemeint und keine Gottheiten (vgl. Stamm 1980: 65). Jedoch fügt er hinzu:

„Da die Hebräer nomadische Traditionen treuer bewahrten als die Babylonier, wird man bei ihnen mit Namen rechnen dürfen, in denen das Verwandtschaftswort theophoren Sinn hat, ohne deswegen Ersatznamen ausgeschlossen wären.“ (Stamm 1980: 65).

Somit ist die Deutung der Personennamen in Ersatznamen nicht immer sicher. Stamms Vorgehensweise ist, dass er diejenigen Namen für Ersatznamen erklärt, wenn Nominalätze mit Verwandtschaftswörtern keine Entsprechungen bei den theophoren Namen aufweisen. Demnach seien beispielsweise die Frauennamen Abihail und Ahinoam Ersatznamen, weil keine ähnlichen Entsprechungen bei den theophoren Namen existierten. Anders sei es mit dem Frauennamen Abia(hu). Da der klar theophore Name Elija(hu) belegt ist, könne auch Abia theophor gemeint sein und kein verwandtschaftlicher Ersatzname sein (vgl. Stamm. 1980: 66).

Van der Toorn beschäftigt sich mit der Thematik der Ersatznamen detaillierter. Seiner Ansicht nach beziehen sich die Verwandtschaftsnamen nicht auf Gottheiten. Denn in der Antike wurde der Tod als Zwischenstadium und nicht als Endstadium verstanden und ist es daher durchaus plausibel, in den Verwandtschaftsnamen tatsächlich vergöttlichte Vorfahren, „deified ancestors“, zu erkennen (van der Toorn 1996, 230). Darunter fallen aufgrund der patrilinearen Kultur hauptsächlich männliche Familienmitglieder:

„In Hebrew anthroponymics there is not one feminine kinship term used as a theophoric element, in spite of the veneration of certain women such as Rachel (1. Samuel 10:2; Jeremiah 31:15)“ (van der Toorn 1996: 230).

Hebräische Frauennamen der Bibel, die dieser Kategorie nach Stamm der Ersatznamen zuzuordnen sind, lauten אֶחָיִלֵּם und אֶחָיִלֵּם. Ersatznamen, die inhaltlich auf familiäre Vorfahren hindeuten aber keine expliziten Verwandtschaftsbezüge offenbaren, lauten מְשַׁלֵּמָה, עֲזוּבָה und אֵיזְבֵּל. מְשַׁלֵּמָה bedeutet „Die Ersetzte“. Namen, die mit שלם gebildet werden, können als Danknamen verstanden werden im Sinne von „Gott hat ersetzt“ (Stamm 1980: 73). Vermutlich ist in dieser Familie ein Familienmitglied verstorben, vielleicht sogar ein Kind, und der nachfolgende Säugling wurde als „Ersatz“ verstanden. עֲזוּבָה bedeutet allerdings „Die Verlassene“. Somit ist dieser Frauenname nicht direkt ein Ersatzname. Jedoch ist die Situation ähnlich, was für Stamm Argument ist, diesen als Ersatznamen zu betrachten (vgl. ebd. 78). Ein deutlicher Ersatzname in der Bibel ist der Frauenname אֵיזְבֵּל. Dieser interrogative Satzname mit אֵי als Fragepartikel heißt übersetzt „Wo ist die Hoheit“? Der Sprecher dieser Frage ist nicht sicher zu bestimmen, da das Suffix der 1. Person nicht vorliegt. „Jedenfalls ist naheliegend, dass der Benannte als Ersatz dessen angesehen wurde, nach dem im Namen gefragt wird“ (Stamm 1980: 65).

Ein femininer Ersatzname in der rabbinischen Literatur könnte אִיבָּר mit der Bedeutung „Wo ist Vater?“ sein. In diesem Fall wird möglicherweise nach dem verstorbenen Vater der Familie gefragt und das benannte Kind, in diesem Fall interessanterweise die Tochter, sollte ihn ersetzen.

### **3.6. Namenänderung**

Ein auftauchendes Phänomen in der Onomastik ist die Namenänderung. Diese kann generell sowohl Personen, Gegenstände oder auch Städte betreffen. Als Beispiel mag dafür die türkische Stadt Istanbul dienen, die vor der Eroberung 1453 durch die Osmanen Konstantinopel zu Ehren Kaiser Konstantins hieß. Ebenso nimmt ein neuer Papst nach dem Konklave einen anderen Namen an. Somit geht einer Namenänderung immer ein fundamentaler Einschnitt voraus, sei es auf kultureller, persönlicher, religiöser oder politischer Ebene:

„It is not permissible to claim that name-change is in every case an indication of a shift in religious allegiance; for other factors-cultural, political, and social-may be at work, either singly or in concert. Yet where a religious motive is involved it is not to be doubted that the change is of great personal significance to the individual, reflecting that person's perception of the relationship with the god he/she worships, or of the religious heritage with which he/she now wishes to identify“ (Horsley 1978: 12 f.).

Aus welcher speziellen Begründung heraus auch immer ein Personennamen verändert wird, so will er doch tatsächlich auf symbolischer Art und Weise einen Identitätswechsel repräsentieren (vgl. O’Neil 2011: 16). Demnach können unmittelbare und persönliche Lebensveränderungen oder Erfahrungen bei Personen zu einer Modifikation ihres Namens führen. Dies kann freiwillig geschehen oder von einer höheren Macht erzwungen werden. In der hebräischen Bibel erteilt Gott Abrahams Frau Sarai den Namen Sara. Formell handelt es sich um eine Änderung des Namens, wenn auch das Hauptwort beibehalten wird. Doch nicht nur der Name ändert sich, sondern auch die Berufung der Namensträgerin. Nach rabbinischer Überlieferung, wurde ihr origineller Name Sari („meine Prinzessin“) im neuen

Namen Sara („Prinzessin“) verallgemeinert, weil sie nun die Prinzessin eines ganzen Volkes wurde (vgl. Jewish Encyclopaedia: 55).

Unter den rabbinischen Frauennamen erscheint der biblische Frauename: יהודיה „Jüdin“. Bei dieser Sklavin könnte es sich möglicherweise um eine Proselytin handeln, da im Quellentext der jüdische Status ihrer Kinder diskutiert wird. Um die Konversion zu dokumentieren, die ihr aufgrund ihres sozialen Status als Sklavin auferlegt worden sein könnte, kann zugleich auch ein Namenswechsel erfolgt sein. Zum einen, weil die Bedeutung dieses Namens für einen Glaubensübertritt spricht und zum anderen, weil er hebräisch ist.

Beluria ist ebenso ein Charakter in der rabbinischen Literatur, der eine Konvertitin repräsentiert. Nach Dalman handelt es sich allerdings bei diesem Namen um das lateinische *nomen proprium* Valeria (vgl. ANH 85). Somit muss es sich bei Beluria um eine hebraisierte Ableitung des originellen Personennamens handeln. Auch hier womöglich aufgrund der neuen Identität als Proselytin. In der Antike ist festzustellen, dass ein Namenswechsel immer mit einer Veränderung der Selbstwahrnehmung einhergeht (vgl. Horsley 1987: 1). Somit hat sich nicht nur die Form des Namens verändert, sondern auch das Wesen der dahinterstehenden Persönlichkeit. Der neue Name kann viel über das Wesen des Trägers verraten. Ob es sich um einen traditionellen, modernen oder vielleicht assimilierten Namen in der lokalen Sprache handelt, diese Namenwahl zeigt immer auch Implikationen in religiöser und sozialer Richtung an.

### 3.7. Mehrnamigkeit

In der Bibel existieren einige Fälle, die der Kategorie der Doppelnamen zuzuordnen sind. Auch ein Frauename fällt darunter, der folgend genauer beleuchtet wird. Es handelt sich um die persische Königin Esther, die eine jüdische Herkunft aufweist. Esther trug demnach zwei Namen. Ihr babylonischer Name war Esther und ihr jüdischer Name Hadassa. Die Rabbiner sehen darin folgenden Grund:

Nach R. Mechemja war „ihr wirklicher Name Hadasa, und er nennt sie deshalb Ester, weil die weltlichen Völker sie Istahar nannten (*bMeg 13a*). R. Me‘ir fügt hinzu, ihr eigentlicher Name ist Hadassa, denn als

*Hadassa*, das *Myrte* bedeutet, werden die Frommen bezeichnet (*bMeg 13a*)“ (Wahl 2009: 77).

Die Kombination eines jüdischen mit einem säkularen Namen hat ihren Ursprung bereits einige Jahrhunderte vor der Zerstörung des 2. Tempels (vgl. Kaganoff 1996: 44). Der Doppelname wurde somit aus einem jüdischen und einem nicht israelitischen, welcher Kultur die Person auch immer entstammte oder gelebt hat, gebildet. Dadurch konnten die Juden ihre Zugehörigkeit zum Judentum mit dem einen Namen zum Ausdruck bringen, während der andere Name den Wunsch nach Assimilation symbolisierte (vgl. Horsley 1978: 3 f.). In der Öffentlichkeit wurde aller Vorrausicht nach, der fremde Name genutzt:

„Man hat sich wohl des fremden Namens nur bei dem Gebrauche der fremden Sprache, oder in dem Verkehr mit Heiden und der fremden Staatsgewalt bedient; allein seit der Mitte des ersten Jahrhunderts wurde derselbe gewiss auch in den Scheidebrief eingetragen (s. Mischna Gittin 4,3)“ (Zunz 1971: 27 f.).

## **4. Sozioonomastischer Aspekt**

Eine Teildisziplin der Onomastik ist die sogenannte Sozioonomastik, auch als Soziologie der Namen bekannt. Untersucht werden anhand von Eigennamen soziale Einflüsse auf die Namengebung. Es stellt sich die Frage, ob und welche Informationen aus den Namen zu gewinnen sind, die das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Namenwahl widerspiegeln. Pionier der Sozioonomastik ist der Historiker Hans Walther mit seinem Werk „Zur Namenforschung als Gesellschaftswissenschaft“ (1965). Wilhelm F. H. Nicolaisen prägte den Terminus „Sozioonomastik“ und stellte fest, dass jeder onomastischer Akt auch ein sozialer Akt ist (vgl. Dahmen/Kramer 2004: 174).

In diesem Abschnitt soll gerade der sozioonomastische Aspekt speziell im Hinblick auf die biblische und rabbinische Namengebung der Frauennamen beleuchtet werden. Da es in dieser Hinsicht an wissenschaftlicher Literatur mangelt, ist die vorliegende Untersuchung auch ein Versuch, gesellschaftliche Zusammenhänge der biblischen und rabbinischen Welt und die Namengebung der jüdischen Töchter zu erforschen. Denn dieser Zugang scheint einen interessanten Zusammenhang zu offenbaren: „Die sprachliche Analyse der Form von Personennamen kann Auskunft über die soziale Stellung der Namenträger geben“ (Dahmen/Kramer 2004: 175).

### **4.1. Namengebung**

Der Akt der Namengebung ist von großer Bedeutung für das benannte Individuum. Er „definiert die Rolle, die das Kind in seiner Umwelt einnimmt, entwirft ein Programm für seine Zukunft, konzipiert seine Identität“ (Mitterauer 2011: 45). Wird dem Kind bei der Geburt ein Name vergeben, so hat es seinerseits keinen aktiven Einfluss auf diese Wahl und ist dem persönlichen Geschmack der Namengeber, der meist von gesellschaftlichen Traditionen oder Trends geprägt ist, ausgesetzt. Debus (vgl. 1958: 318 f.) präsentiert folgende Liste, die die Hauptkriterien für eine Namenwahl aufführt, allerdings immer abhängig vom jeweiligen sozialen Umfeld und der Zeit, in denen der Namengeber sich befindet (vgl. Utech 2011: 4):

1. Tradition
2. Nachbenennung
3. Wohlklang
4. Bezug zu dem Familiennamen
5. Außergewöhnlichkeit/Seltenheit
6. Schlichtheit/Unkompliziertheit
7. Mode

Der Schwerpunkt dieses Kapitels liegt in der Betrachtung der Bedeutung der Namengebung und ihre Motivierung in den Kontexten des biblischen und rabbinischen Umfelds. Dieses Kapitel skizziert grundlegende Phänomene in der Namengebung der hebräischen Bibel und rabbinischen Literatur und wie diese von gesellschaftlichen Sitten und Gebräuchen beeinflusst sind.

Der Fokus liegt dabei auf den folgenden Kriterien: Nachbenennung, Tradition und Mode im Kontext der Idolnamen, Papyponymie, Matronymie und fremden *Propria Nomina* gelegt. Fragestellungen wie „Wer sind die Namengeber?“ oder „Was motivierte die Namengebung?“ werden nachfolgend beantwortet.

#### **4.1.1. Namengebung in der Bibel**

In den biblischen Erzählungen sind die Namengeber sowohl Mütter als auch Väter und gelegentlich Verwandte, Propheten oder Bekannte. Mit der Zeit jedoch sind es fast ausschließlich die Eltern, die den/die Namen verleihen (vgl. Leissner 2011: 141). In Anbetracht der Tatsache, dass Juda in Gen 38,3-5 seinem ersten Sohn den Namen gibt, während seine Frau den weiteren Söhnen einen Namen sucht, wird der Anschein erweckt, dass bei Erstgeborenen der Vater das Namensrecht erhielt. Allerdings ist dieses Vorkommen einzigartig und daher nicht repräsentativ. Die meisten biblischen Söhne der Stammväter wurden nämlich von ihren Müttern benannt. Ausnahmen stellen Levi, den Jakob benannte, und Ephraim und Manasse dar, deren Namen Joseph bestimmte (vgl. ebd. 142). Offenbar hat bei der Namenwahl durch die Mutter die persönliche und emotionale Situation Einfluss genommen, die die Freuden oder den Schmerz der Geburt, wie auch die Sorgen des Lebens ausdrückt. Wird dem Kind aber von Außenstehenden der Name verliehen, so nimmt dieser meist Bezug auf die Lebensumstände des Volkes oder eines größeren

Ereignisses (vgl. ebd. 143). Zusammenfassend sind es häufig die Mütter, die in den ersten Büchern der Bibel die Namengeber sind, während in den späteren Quellen die Väter als Namengeber fungieren (vgl. Cross 1910, 209). In 1 Sam 1,20 wird berichtet, dass Hanna ihren Sohn Samuel mit der Begründung nannte, sie habe ihn vom Herrn erbeten. Nach einiger Zeit brachte sie ihren Sohn in den Tempel zu den Priestern, so wie sie es Gott versprochen hatte. In Rut 4,17 wird von dem Sohn erzählt, den Ruth und Boas bekommen, einem Vorfahren König Davids. Interessanterweise benennen ihn nicht seine Eltern, sondern die Freundinnen von Naomi: „Und die Nachbarinnen gaben ihm einen Namen, indem sie sprachen: Ein Sohn ist der Naomi geboren und sie gaben ihm den Namen Obed. Er ist der Vater Isais, des Vaters Davids“ (Elberfelder Übersetzung 1905). Es scheint ebenso, dass Eva ihrem ersten Sohn den Namen gab: „Und der Mensch erkannte Eva, sein Weib, und sie ward schwanger und gebar Kain; und sie sprach: Ich habe einen Mann erworben mit יְהוָה.“ (Elberfelder Übersetzung 1905). Eva gibt hier eine Begründung für die Namenwahl, die darauf schließen lässt, dass sie die Namengeberin von Kain ist. Bei dessen Bruder Abel fehlt eine Namensdeutung: „Und sie gebar ferner seinen Bruder, den Abel. Und Abel wurde ein Schafhirt, und Kain wurde ein Ackerbauer“ (ebd.). In Gen 4,25 heißt es weiter, dass Eva auch ihren Sohn Seth den Namen gab: „Und Adam erkannte abermals sein Weib, und sie gebar einen Sohn und gab ihm den Namen Seth; denn Gott hat mir einen anderen Samen gesetzt an Stelle Abels, weil Kain ihn erschlagen hat“ (s. o.). In den nächsten Kapiteln wird deutlich, dass Lots Töchter ihren Söhnen Moab und Ben Ammi die Namen gaben (Gen 19,37 f.). Gen 29 und 30 erzählen von Jakobs Nachkommen. Hier sind es die Mütter Lea und Rahel, die fast immer die Namen ihrer Söhne und der Söhne ihrer Mägde bestimmen. Allerdings benannte Jakob Benjamin nach dem Tod Rahels um, so dass dieser nicht mehr Benoni hieß, sondern Benjamin (Gen 35). Obwohl der Name von Schuas Tochter nicht bekannt ist, gebar sie Juda einige Söhne und gab ihnen die Namen (Gen 38). In Ex 2 benennt die Tochter des Pharaos Mose: „Und als das Kind groß wurde, brachte sie es der Tochter des Pharaos, und es wurde ihr zum Sohne; und sie gab ihm den Namen Mose und sprach: denn aus dem Wasser habe ich ihn gezogen“ (Elberfelder Übersetzung 1905).

Bei diesen Namengebungen wird deutlich, dass die gegebenen Namen mit der jeweiligen Lebenssituation erklärt und begründet werden. Häufig wird in einer Art Wortspiel auf den besonderen Hintergrund der Geburt referiert:

„The plays on words are a kind of linguistic misdrash or tag to be attached to the essence of that person for life. They emphasize the unique importance of each birth“ (Marcus 2004: 60).

Insgesamt wird in der hebräischen Bibel die Namengebung eines Kindes 46 Mal angegeben, wobei die Mutter in 25 dieser Fälle die Namengeberin ist. Der Vater sucht den Namen in 15 Fällen aus und beide Eltern sind lediglich in ein bis zwei Fällen (Gen 25,25 f.) als gemeinsame Namengeber belegt. In einem Fall (Gen 35,18) berichtigt der Vater den von der Mutter vergebenen Namen (vgl. Albertz 2012, 247). Der Zeitpunkt der Namengebung eines israelitischen Jungen, scheint am Tag seiner Beschneidung zu sein, auch wenn diese Tatsache in der Bibel nicht explizit erwähnt wird. Darauf weisen jedoch spätere Quellen hin (Lukas 1,59-66; 2,21; bShabb 134a, Pirque de Rabbi Eliezer 48). Diese Sitte folgt dem Umstand, dass die gebärende Frau während der Geburt von ihrem Mann isoliert war und von der Hebamme begleitet wurde (Jer 20,15). Da die jüdische Frau nach der Geburt ihres Kindes zwischen sieben und vierzehn Tage als unrein galt (Lev 12,1-5), verbrachte sie diese Zeit mit ihrem Kind und wurde erst danach in das gesellschaftliche Leben reintegriert. Nach Vollendung der unreinen Tage wurde ein Fest gefeiert, bei dem dann auch der Name des Kindes offiziell vergeben wurde (vgl. Albertz 2012, 247). Aus dieser Praxis herleitend kann davon ausgegangen werden, dass die Tochter am 15. Tag ihren offiziellen Namen erhielt, während es bei den Söhnen der 8. Tag, der Tag der Beschneidung, war.

### ***Matronymie***

Die Situationen, an denen Frauen die führende Rolle bei der Namenvergabe übernommen haben, sind möglicherweise Belege für ein älteres matronymes System im Alten Testament. Hier ist zu betonen, dass die Terminologie von entscheidender Bedeutung ist. Demnach ist „matronym/matronymisch“ nicht mit „matriarchalisch“ zu verwechseln. Es gehe nicht darum, ob der Mann oder die Frau als Autokraten fungieren, sondern nach wem die Verwandtschaftslinie aufgezeichnet wird. Um letzteres zu beschreiben, bevorzugt Cross soziologisch gesehen die Termini

„*Matronymie/Patronymie*“ (vgl. Cross 1910: 408). Obwohl der patronyme Einfluss in der Bibel dominanter ist, sind demnach Spuren eines matronymen Familiensystems vorzufinden. Die Benennung durch Frauen ist ein erstes Zeugnis dafür:

„It is a recognized principle that ‘Namen giebt wer das Eigentumsrecht hat’. We may be certain, therefore, that cases in the Old Testament wherein the mother names the child are traditions from the time of a matronymic system“ (ebd. 209).

Metronymika (griechisch), bzw. Matronymika (latein-griechische Mischform) – letztere Bezeichnung findet Anwendung in vorliegender Arbeit – existieren okkasionell sowohl in der hebräischen Bibel als auch in den rabbinischen Schriften (vgl. Timm 1999: 1). Die Führung von Matronymika ist in diesen Quellen eine ungewöhnliche Erscheinung. Anders als bei den bekannten Patronymika, die im Namen Auskunft über den Vater des Namenträgers geben, führt ein Matronymikon in einem Personennamen den Rufnamen der Mutter an. Demnach gibt diese Namensform Auskunft darüber, wer die Mutter des/der Benannten ist.

Die heutige Namensbildung, die Vorname und Nachname verbindet, war bis ins 16. Jahrhundert noch unbekannt. Die Figuren trugen lediglich Einzelnamen, wie Abraham, Rebekka, Jakob und Rahel. Als jedoch die Stämme größer wurden, bedurfte es einer genaueren Identifikation der jeweiligen Personen. Aufgrund patriarchaler Strukturen wurde eine Person nach dem Muster als „X Sohn/Tochter des Y“ beschrieben (vgl. Kaganoff 1996: 6 f.).

Obwohl es sich um einen Einzelfall handelt, existiert bereits in der hebräischen Bibel die in der Namensforschung bekannte Matronymie. Die Schwester des König Davids hieß Zeruja und sie war auch Mutter seines Heerführers Joab. Demnach wird Joab einige Male „Sohn der Zeruja“ genannt. Seine Brüder Abischai und Asael sind ebenfalls als „Söhne der Zeruja“ bekannt (2 Sam 2,18; 3,39; 16,10 u. a.). Möglicherweise ist bei dieser speziellen Beschreibung die Prominenz der Mutter entscheidend. Mit diesem Matronym wird die königliche Abstammung dieser Söhne verdeutlicht und ihr verwandtschaftliches Verhältnis zum König erklärt.

In Psalm 86,16 ist in einem Gebet von König David eine interessante Beschreibung vorzufinden (vgl. Leissner 2011: 154): „Wende dich zu mir, sei mir gnädig; stärke deinen Knecht mit deiner Kraft und hilf dem Sohn deiner Magd!“ Der

Ausdruck „Sohn deiner Magd“ ist matronym zu verstehen. Allerdings fehlt zu diesem Beleg bislang eine wissenschaftliche Auseinandersetzung.

#### **4.1.2. Namengebung in der rabbinischen Literatur**

Die Bedeutung und Wichtigkeit der Namengebung wird in einigen Textstellen in der rabbinischen Literatur offensichtlich. So wird beispielsweise zu einer besonderen Achtsamkeit bei der Namenwahl aufgerufen, da die Bedeutung des Namens ganz eng mit dem Wesen des Kindes verbunden wird:

„There are instances in which a name implying evil qualities has been given to a child, and the child, when grown up into manhood, has exemplified by his life the meaning of his name“ (Midrash Tanhuma, Haazinu 7).

Ähnlich verhält es sich auch mit der Aussage in Berachot 7b. Hier geht es um die Bedeutung von Ruths Namen, der Vorfahrin des Königs David. Ebenso stellt sich in diesem Kontext die generelle Frage nach dem Einfluss eines Namens auf den Träger. Rabbi Eleazar antwortet darauf, dass Gott die Namen dieser Welt geschaffen hat. Und verleiht damit den Rufnamen eine göttliche Bedeutung.

Die Textstellen machen deutlich, dass in der rabbinischen Literatur die Namenwahl entscheidend war. Der richtige und passende Name wurde mit Bedacht von den Eltern als Namengeber (vgl. *Kohelet Rabah* 7:3) gewählt. Dabei war man auf der Hut, Namen von bösen Menschen weiter zu geben: „What is the meaning of ‘But the name of the wicked shall rot’? – Rabbi Eleazar said: Rottenness enters their names; none name their children after them“ (Yoma 38b). Wie eng der Rufname mit dem Schicksal verbunden ist, zeigt den Brauch des Namenswechsels, wenn beispielsweise eine Krankheit vorliegt. Anhand eines neuen Namens soll der Krankheitsverlauf dann eine positive Wendung nehmen (vgl. *Rosh Hashanah* 16b, *Ta’anit* 16a, and *Baba Kama* 125a).

In der gaonischen Periode ist die Sitte belegt, dass die jüdischen Söhne bei ihrer Beschneidung am achten Tag benannt wurden (vgl. *Bereschit Rabba* 71). Dabei wurden spezielle Gebete verlesen nach dem Muster „veyikare shemo beYisrael – der Name des Jungen soll in Israel x, der Sohn des y [= Vaters Name] sein.“ (vgl. Leissner 2001: 145). Allerdings existieren keine parallelen Riten bei der

Namenvergabe für Mädchen. So ist dieser Fall immer noch in der Halakhah undeutlich (vgl. Leissner 2001: 145).

### ***Matronymie***

Matronymika sind auch zur Zeit des Zweiten Tempels nicht die Norm, da Frauen für gewöhnlich in Inschriften, Dokumenten und Eheverträgen als Tochter des Vaters identifiziert wurden, gemäß der Formel „X die Tochter des Y“ (vgl. Ilan 1995: 55), wie es etwa das Beispiel שלום בת יהודה verdeutlicht. Eine verheiratete Frau wurde nach ihrem Mann benannt: „W Frau des Y“ (Bsp.: אשת אהת יהודה). Für die Formel „X Mutter des Y“ (שלומציון אמה יהועזר) existiert ebenso die Kürzung „X unsere Mutter“ (שלומציון אמנה). Inschriften belegen ferner den Ausdruck „X und Y ihr Sohn“ (שלם ומתיה בנה) (Hachlili 2000: 84).

Der vollständige Name einer Person war meist deren offizieller Name, der insbesondere bei Grabinschriften gebraucht wurde. Gekürzte Namen ohne verwandtschaftlichen Bezeichnungen oder Personennamen finden sich auf diversen Listen oder in Beinhäusern wieder (vgl. ebd.). Ohne den Eigennamen zu erwähnen, wurde die Frau auch einfach als „Frau des Y“ bezeichnet (vgl. ebd. 86).

Die matronyme Namendarstellung „Y Sohn der X“ erscheint daher immer noch als bemerkenswerte Ausnahme. In den rabbinischen Schriften fallen nach Ilan folgende Namen unter die Kategorie matronymer Namen (vgl. Ilan 1992: 30 ff.): Simon Sohn der Qimḥit (y. Yoma 1:1, 38d), Joseph Sohn der Qimḥit (y. Yoma 1:1, 38d), Abba Saul Sohn der Imma Mariamme (b. Ketub. 87a), Judah Sohn der Salome (y. Ter. 5:8, 43d; Gen Rabb 100:10), Samuel Sohn der Martha, Abba Sohn der Martha (b. Yoma 84a.) und Mari Sohn der Rachel.

Bei dieser untypischen Namendarstellung stellt sich die Frage nach dem Motiv. Die rabbinischen Gelehrten identifizierten Moses als „Sohn der Batya“, der Tochter des Pharaos, um durch diese Identifikation dessen royale Abstammung zu erklären (wenngleich auch die Tochter des Pharaos nicht die leibliche Mutter ist). Obwohl MacArthur aus femininen Herkunftsbeschreibungen den Schluss zieht, dass sie auf uneheliche und fragliche Geburten hinweisen, konnte Ilan durch ihre Analyse dieses Argument entkräften: Waren die Mütter royaler oder priesterlicher Abstammung oder mit Gelehrten verwandt, wurde bei der Herkunftsbezeichnung das

Matronymikon gewählt, um hier den edlen Stammbaum darzustellen (vgl. Ilan 1992: 43).

Allgemein ist darauf hinzuweisen, dass in offiziellen Texten und Dokumente diese Art der Herkunftsbezeichnung die Minderheit darstellt. In magischen Texten bzw. in jüdischen Amuletten jedoch wurde meistens der Name der Mutter angegeben (vgl. Price 2003: 17; Leissner 2011: 155). Denn im Kult um die Amulette waren Frauen häufig involviert. Etwa 60 % der von Ilan gesammelten Amulette wurden für Frauen geschrieben (vgl. Ilan 2006: 642). Somit muss bei der Analyse der Namen auch immer der Kontext betrachtet werden. Auch wenn Matronymika in diesem Kontext häufiger vorkamen als gedacht, stellten sie in der Regel dennoch Ausnahmen dar:

„Although metronymics appear in literary and documentary sources through the end of the Roman empire, the practice never became a widespread cultural norm, especially not in Judaism, and special reasons for the exceptions can often be found“ (Price 2003: 11).

## **4.2. Motivierung**

Die Namenwahl unterliegt grundsätzlich der gebundenen Namenwahl oder der freien Namenwahl. Beide Formen unterscheiden sich insofern, dass erstere der gesellschaftlichen Gebundenheit der Namengebung an traditionellen Strukturen und soziale Konventionen entspricht und zweitens nach persönlichen und subjektiven Entscheidungen gewählt wird. Demnach ist die Papyponymie, die sowohl in der biblischen als auch in der rabbinischen Namenwahl vorkommt, eine gebundene Namenwahl. Demgegenüber stehen die Namen, die nach Vorbildern und Fremdsprachen gewählt wurden. Alle Namentypen sollen im Folgenden mit dem Augenmerk auf die biblischen und rabbinischen Frauennamen analysiert werden.

### **4.2.1. Motivierung in der Bibel**

#### **4.2.1.1. Idolnamen**

Die Nachbenennung ist in der Namenkunde ein komplexes Phänomen. Dabei gibt es unterschiedliche Arten und Beweggründe. Namen, die nach einem realen oder fiktionalen Vorbild gewählt werden, fallen unter die Kategorie der *Idolnamen*. Diesen Terminus prägte der dänische Namenforscher Torben Kisbye. Die Rufnamen

der Helden und Idole aus Politik, Religion, Kunst und weiteren Lebensbereichen werden aufgrund von Bewunderung und Respekt an Neugeborene vergeben. Diese speziellen Namen bieten „Identifikationsmodelle“ an (Eichler 1210). Denn der Wunsch der Eltern ist in diesem Fall jener, dass ihr Nachkomme ähnlich dem Namensvorbild (Heilige, Herrscher, berühmte Persönlichkeiten) zu Ehren, Ruhm und Respekt gelangen werde und die positiven Attribute des Namensvorbildes auf den neuen Träger übergehen (vgl. Laarman 2007, 23). Gerade bei Propria religiöser Bekanntheiten ist der Wunsch groß, der bzw. die Benannte werde in ähnlicher Verbindung zur Gottheit leben.

Damit nehmen diese Anthroponyme auch einen „demonstrativen Charakter“ ein (ebd.). Mit der Namenwahl werde nämlich betont, so Noth, dass die theophore Namen Ausdruck der persönlichen Volksfrömmigkeit (vgl. IPN 4) sei und nicht als Aussage für eine bestimmte Theologie oder Dogmatik verstanden werden darf:

„The beliefs and attitudes expressed in Northwest Semitic personal names are simple and elemental. They express thanks for the god’s beneficence, hope for his blessing and protection, submission to his authority, and the like. They are not theoretical, theological statements.“ (Tigay 1986: 6).

Namen dieser Art werden *Demonstrativnamen* genannt (vgl. Eichler 1996: 1211). Die Namengeber, in der Regel die Eltern, bringen damit ihre persönlichen Anschauungen und Einstellungen zum Ausdruck. Nahe verwandt mit den erwähnten Namenstypen sind die sogenannten *Gedenknamen*. In Erinnerung an verstorbene Vorfahren oder Bekannte, werden ihre Namen an die Neugeborenen weitergegeben. Die Grenzen zwischen Idolnamen, Demonstrativnamen und Gedenknamen verlaufen fließend und sind eng miteinander verbunden (vgl. ebd. 1211).

Wichtige und gesellschaftsprägende Persönlichkeiten der israelitischen Geschichte wurden zu Namensvorbildern erst in der nachexilischen israelitischen Namengebung (vgl. IPN 60, vgl. auch Grey 1896):

„Auf das Ganze gesehen hängt dieser Brauch jedenfalls mit der rückwärts auf die im idealen Lichte gesehene Vergangenheit gewandten Einstellung des Judentums zusammen. Etwas von ihrem Glanze wünscht man mit diesen Namen auch den eigenen Kindern“ (IPN 60).

מִצְפָּה ist der einzige biblische Frauenname, der von mehr als drei Frauen getragen wurde. Die meisten femininen Anthroponyme sind einmalig und einige wenige werden noch von einer oder höchstens zwei weiteren Frauen getragen. Insgesamt

sechs verschiedene Frauen heißen in der hebräischen Bibel מַעֲכָה. Alle finden ihre Erwähnung in den Büchern 2. Samuel, Könige und Chroniken. Da die Frau des König Davids Maacha hieß, könnte diese royale Verbindung die Motivation bei der Namenwahl der anderen Eltern gewesen sein.

Dieses Ergebnis zeigt auf, dass in der biblischen Literatur die Nachbenennung nach bedeutenden Frauen fast gar nicht stattfand. Dies sollte sich erst in postbiblischer Zeit ändern.

#### **4.2.1.2. Papponymie**

Eine weitere Art der Nachbenennung ist das Phänomen der *Papponymie*. Der Brauch, den Enkel nach dem Großvater zu benennen als Ehre gegenüber dem Vater durch den Sohn, wird Papponymie bezeichnet. Einen Terminus für die Nachbenennung unter den weiblichen Familienmitgliedern ist nicht bekannt. Ein Gegenstück zu Papponymie auf Frauenseite bildet jedoch die Regel der Aequivocatio zwischen Großmutter und Enkelin (Mitterauer 1993: 391). Diese speziellen Namen sind auch unter der Bezeichnung „Pietätsnamen“ bekannt. Hierbei steht die besondere familiäre Beziehung des Namengebers zu den Angehörigen (vgl. ebd.). Möglicherweise ist das Gebot „Ehre Vater und Mutter“ hierbei ein entscheidender Faktor, der zu diesem Benennungsprinzip führte (vgl. Mitterauer 2011: 38).

Die Zurückhaltung bei der Nachbenennung zur biblischen Zeit ist auf allgemeine Vorstellungen der antiken Völker zurückzuführen. Demnach war man der mystischen Überzeugung, der Name eines Individuums sei die Essenz seines Wesens. Würde man den Namen eines noch lebenden oder bereits verstorbenen Menschen an das eigene Kind weitergeben, würde die Seele des Vorfahren in seiner Ruhe gestört und die Erinnerung ausgelöscht werden. Allerdings änderte sich diese Sichtweise in den darauffolgenden Jahrhunderten, so dass zu talmudischen Zeiten diese Praxis häufig vorzufinden ist.

Generell ist daher nur in einzelnen Fällen in der Bibel die Wiederholung von bereits vorhandener Namen erkennbar. Nach Zadok ist die Papponymie in der pre-hellenistischen israelitischen Nomenklatur nicht dokumentiert. Gemäß der Definition Zadoks liegt Papponymie vor, wenn identische Namen bei Vater und Sohn (Patronymie) oder Großvater und Enkelkind (Papponymie) existieren (vgl. Zadok 1988: 15).

Bei den femininen Rufnamen kommt jedoch die Papponymie in einer Familie vor und scheint eine Besonderheit innerhalb des biblischen Kontexts zu sein. Möglicherweise liegt die Begründung darin, dass es sich hierbei um eine royale Familie handelt. Es geht um den Personennamen Maacha, der sowohl maskulin als auch feminin vertreten ist. Maacha war die Frau König Davids und Mutter seines Sohnes Absalom (2 Sam 3,3). Die Enkelin des Absalom, die Mutter des späteren Königs Abija, wurde ebenso Maacha genannt (1 Kön 15,10). Somit wurde Absaloms Enkelin möglicherweise nach ihrer Ur-Großmutter benannt. Da diese Praxis der innerfamiliären Nachbenennung noch nicht üblich war, ist nicht sicher zu bestimmen, ob es sich hierbei um Zufall oder Absicht handelt.

Interessanterweise könnte eine ursprüngliche Absicht bei der Übertragung eines Namens der Zusammenhang mit den Vorschriften der Leviratsehe sein. Bei einer Leviratsehe wird der Name des verstorbenen, aber kinderlosen Mannes weitergeführt, indem dessen Bruder die Witwe heiratet. Somit würde die Erinnerung an den Verstorbenen nicht gänzlich ausgelöscht sein, sondern vielmehr in dessen Namensträger fortleben. Denn nach Deut. 25,5-6 heißt es, dass der erste Sohn aus der Ehe des Schwagers mit der Witwe den Namen des verstorbenen Vaters weiterführen soll, damit sein Name nicht aus Israel ausgelöscht werden soll (vgl. Gündemann 1896: 3). Allerdings ist hierbei zu bedenken, dass in den biblischen Erzählungen der Leviratsehen von Tamar und Rut diese Sitte der Namengebung nicht vorzufinden ist. Die Nachkommen werden nicht nach den verstorbenen Männern benannt.

Einen weiteren interessanten Fall stellt der Frauenname Achinoam dar. Sowohl König David als auch König Saul hatten eine Frau, die Achinoam hieß, jedoch handelt es sich hierbei um zwei verschiedene Personen. Es ist bekannt, dass der Vater der Achinoam, der Frau König Sauls, Achimaaz heißt (1 Sam 14,50). Auch wenn dies kein klassischer Fall von Papponymie ist, sind hier doch Parallelen in der Namenstruktur zu finden. Vater und Tochter besitzen jeweils das theophore Element Achi in ihrem Namen. Es steht dabei an erster Stelle. Achinoam bedeutet „mein Bruder ist Freundlichkeit“, während Achimaaz „mein Bruder ist die Festung“ bedeutet (vgl. Festung Gottes“ (Mandel 1997, 251). Möglicherweise ist diese Namenwahl für die Tochter nicht zufällig entstanden und soll vielmehr eine inhaltliche Parallele zwischen den Rufnamen von Vater und Tochter offenbaren.

#### 4.2.1.3. Fremde Namen

Es existieren Anthroponyme, die als typisch hebräisch bzw. jüdisch verstanden werden, die jedoch in ihrem Ursprung her fremden Kulturkreisen angehören. Nicht jede Namenträgerin eines fremden Namens muss allerdings fremd gewesen sein. Denn teilweise wurden fremde Namen übernommen. „Somit ist die Zuordnung zu einer sozial definierten Gruppe aufgrund der Fremdsprachlichkeit des Namens vielfach kaum (mehr) zu erkennen“ (Dahmen/Kramer 2004: 181).

Beispielsweise ist der biblische Frauename Esther ein Beleg für diese Situation. Die Jüdin Hadassa, die im Exil in Susa lebte, trägt den persischen Namen Esther, der heute ein bekannter jüdischer Name ist. Der Name ist allerdings neupersisch und bedeutet „Stern“ (Gesenius 1987: 86). In der Tat weist er auch eine Parallele zum babylonischen Götternamen *Istar* auf. Ein anderes Beispiel ist der sowohl biblische, als auch rabbinische Frauename מְרִימָה, der in der Spätantike sehr beliebt war. Da dessen Etymologie nicht ganz sicher ist, jedoch wahrscheinlich im Arabischen oder Ägyptischen zu finden ist, gehört er ursprünglich auch zur Gruppe derjenigen fremden Namen, die mit der Zeit wie selbstverständlich zu hebräischen Anthroponymen wurden. Eventuell ist ebenso der biblische Frauename מְעֵכָה fremd, der den nichtsemitischen Männernamen מְעֵוֹךְ stark ähnelt. מְעֵוֹךְ war ein philistäischer König (vgl. Zadok 1988: 83).

#### 4.2.2. Motivierung in der rabbinischen Literatur

Neugeborene nach bekannten Persönlichkeiten oder Familienangehörigen zu benennen, ist in der rabbinischen Literatur eine auffallende Praxis. Dies wird beispielsweise in der Geschichte in *Bava Metzia* 84b deutlich. Hier benannten viele Frauen ihre Söhne nach dem Vorbild des bekannten Lehrers Rabbi Eleazar. Inwiefern diese Praxis bei Frauennamen vorzufinden ist, wird nachstehend deutlich.

##### 4.2.2.1. Idolnamen

Biblische Persönlichkeiten wiesen den Status von Glaubenshelden auf (vgl. Bronner 1994, xiv). Deren Namen wurden mit der Intention vergeben, dass sich die neuen Namenträgerinnen die Namenspaten zum Vorbild würden nehmen. An diesen biblischen Persönlichkeiten sollten sie sich orientieren und von ihnen lernen (vgl.

ebd. 185). Biblische Propria, die in der rabbinischen Literatur von Frauen getragen wurden sind דבורה, חנה, מיכל, מרים, רחל und תמר. Davon tragen in den rabbinischen Schriften acht Frauen den Namen Miriam, zwei den Namen Rahel und Hanna heißen drei Frauen. Analog zum biblischen Namen צִבְיָה existiert in der rabbinischen Literatur der Fraurname טבִּיתא. Beide Anthroponyme werden mit „Gazelle“ übersetzt. Derselbe Fall bezieht sich auf biblisch Rahel und rabbinisch אימרתא, die inhaltlich mit der Bedeutung „Schaf“ eine Parallele aufweisen. Diese Parallelen in der Namensbedeutung könnten eventuell bewusst gewählt worden sein, um auf dieser Weise aufgrund von Scheu und Respekt vor biblischen Namen dennoch ähnliche Personennamen zu verwenden.

Insgesamt sind die meisten rabbinischen Frauennamen aber nicht der Bibel entnommen. Beider begründet dieses Phänomen damit, dass die Frauen nicht in kultische Aktivitäten eingebunden waren und daher auf ihnen nicht die Erwartung lag, religiöse Namen zu tragen. Da auch die Auswahl an Frauennamen in der Bibel relativ gering ist, orientierte man sich somit bei der Auswahl eines potentiellen Namens an anderen Quellen (vgl. Beider 2001, XVIII f.).

Unter die Idolnamen fallen vor allem die Namen der Herrscherfamilie, die in den Namen der Bevölkerung gern kopiert wurden. Demnach ist die Nachbenennung nach politischen Vorbildern insbesondere während der hasmonäischen Dynastie (165–63 v. Z.) ersichtlich (vgl. Ilan 2002, 2). Der Name Mirjam war bis 200 n. Z. in der talmudischen Literatur sehr beliebt. Allerdings nur in der Zeitspanne von 330 v. Z. bis 200 n. Z. und nur für die in Palästina lebenden Frauen. Hachlili belegt in ihren Studien, dass die Namengebung der hasmonäischen Dynastie gewichtigen Einfluss auf die Namenwahl hatte. Vor allem die erste Generation der Hasmonäer war sehr populär, was man an der Namengebung auch sehen kann. Insgesamt war die Namengebung von jüdischen Töchtern außergewöhnlich monoton. 46,5 % und damit fast die Hälfte alle palästinischen Frauen hieß entweder Salome, Shelamzion oder Mariamme/Maria (vgl. Ilan 1995: 45 f.). Diese Aussage basiert auf folgenden Namensvorkommen: In den Werken des Josephus tragen 13 von 40 Frauen (32,5 %) einen dieser Namen, ferner heißen 6 von 16 Frauen (37,5 %) im Neuen Testament so. In der tannaitischen Literatur sind es 47 % und in den Belegen der Jüdischen Wüste heißen 20 von 27 Frauen (74 %) entweder Salome, Shelamzion oder

Mariamme/Maria (vgl. Ilan 1995: 55). Eine mögliche Theorie dafür, warum diese drei Namen so überaus populär waren, bietet Ilan:

„While the two prominent Hasmoneans who had these names (Shelamzion and Mariamme) – the queen and Herod’s wife, respectively – were not connected to any meaningful historical event on the level of the Hasmonean revolt, and both were active after the Hasmonean dynasty had become loathsome to ist Jewish subjects, it is likely that both these figures were named after Hasmonean women from the time of the rebellion who remain unrecorded in the sources (Ilan 1995: 55).

Ob es sich bei dem rabbinischen Frauennamen Doneg um einen Idolnamen handelt, ist zu diskutieren. Dieser außergewöhnliche und fremde Name wurde von einigen adligen Frauen des Sassanidenreiches getragen. Möglicherweise vergab Rabbi Nahman seiner Tochter diesen mittelpersischen Namen aufgrund der Prominenz seiner Trägerinnen.

#### **4.2.2.2. Papponymie**

Bei der hasmonäischen und herodianischen Dynastie war das Prinzip der Papponymie zugegen. So wurden auf weiblicher Seite Enkeltöchter nach ihren Müttern und Großmüttern benannt und trugen somit vererbte Namen. Dafür existieren die Beispiele von Mariam und Shelamzion (vgl. LjNLA I, 32). Möglich, dass dieses Phänomen auch Einfluss auf die jüdische Namengebung hatte. Allerdings wird es in der rabbinischen Nomenklatur bei den Frauen nicht ersichtlich.

War noch zu biblischen Zeiten die Nachbenennung nach Vorfahren kaum vertreten, so ist dieser Namenstrend in rabbinischer Zeit ein häufigeres Phänomen. Neugeborene nach Lebenden zu benennen, war demnach keine Seltenheit mehr: „Tannaite R. Nathan, der Babylonier, berichtet aus seinem eigenen Leben, dass man neugeborene Knaben nach ihm benannt hat (Chullin 47,b)“ (vgl. Gudemann 1896, 2).

Das Prinzip der Papponymie ist in diesem Zeitabschnitt gängig und keine Besonderheit mehr. In der talmudischen Periode wurden häufig Söhne nach ihren Großvätern väterlicherseits benannt:

„Belege des letztern Falles geben Isa (jerus. Nasir 6,1) und Jacob (Sabbat f. 103a.), des ersteren und mehreren z. B. Abba b. Chija b. Abba, Botnit b. Abbaschaul b. Botnis, Chalafta b. Jose b. Chalafta, Guria Enkel Guria’s [...]. Aber eine gehäufte Wiederkehr der Namen in derselben Familie gewahrt man erst im neunten und zehnten Jahrhundert“ (Zunz 1971: 44 f.).

Das Aufkommen der Papponymie im griechisch-römischen Palästina ist mit dem Einfluss der anderen Völker in der Region zu erklären. In der hellenistischen Epoche sind gerade in royalen Familien familiäre Benennungen vorzufinden. Diese Praxis wurde demzufolge wahrscheinlich von den anderen Gesellschaftsschichten imitiert (vgl. Ilan 2005: 53). Schon früher gab es die Sitte, Namen noch lebender Familienangehöriger zu vergeben. Im Mittelmeerraum wurde diese Praxis früh verzeichnet. Demnach belegt die jüdische Militärkolonie Elephantine im 5. vorchristlichen Jahrhundert Vorkommen dieser Art (vgl. Mitterauer 2011: 38). Bei Elephantine könnte diese Art der Benennung am ägyptischen Einfluss liegen, war doch die Benennung eines Kindes nach dessen Ahnen oder Verwandten bereits früh im Alten Reich und in der koptischen Zeit vorzufinden (vgl. IPN 59). Die Juden aus Palästina haben jedoch erst in hellenistischer Zeit die Papponymie in Anspruch genommen (vgl. Mitterauer 2011: 58). Es ist vor allem der hellenistische und römische Einfluss, der die Namenwahl der Juden prägte. Denn in adligen Kreisen war die Nachbenennung von Familienmitgliedern üblich. So wurde der griechische Name der Königin Shelamzion (Alexandra) an zwei ihrer Enkelinnen weitergegeben. Herodes Agrippa I. benannte seine Tochter Berenice nach deren Mutter, Mariamne, die zweite Tochter, erhielt den Namen nach Agrippas Großmutter Salome Alexandra Mariamne. Die Römer ihrerseits verfügten über den Brauch, ihren Töchtern feminine Formen der väterlichen Namen zu geben. Ebenso die Griechen, die an den Namen des Vaters ein Femininsuffix anhängten und dementsprechend ihre Töchter benannten. In der hasmonäischen Dynastie existierte der Name Alexandra für das männliche Pendant Alexander. Herodias war in der herodianischen Dynastie die Derivation des Namens Herodes (vgl. Ilan 1995: 53 f.). Im griechisch-römischen Palästina kam es letztlich zu einer monotonischen Namensbildung, die dazu führte, dass die Wahl an Frauennamen recht begrenzt war. Dies ist möglicherweise mit Ilans Theorie zu begründen, dass zur Zeit der hasmonäischen Revolte jene Frauen mit eben diesen Namen aktiv gewesen waren und infolgedessen zu Heldeninnen wurden, die die spätere Namenwahl beeinflussten (vgl. ebd. 55). Dabei erhielten die Säuglinge meist einen Namen ihrer Vorfahren. Die Rabbiner verglichen die biblische Namengebung mit ihrer rabbinischen und schlussfolgerten:

„The ancients, since they knew their genealogy, named themselves in reference to the events of their times; but we who do not know our

genealogy name ourselves after our fathers“ (Gen Rabb 37:7, Ilan 1995: 53).

Demnach wurden die Söhne nach ihren Vätern bzw. Großvätern genannt, während die Töchter die Namen ihrer Mütter oder Großmütter erhielten. Diese Namenspraxis zeigt, dass ein generelles Umdenken in der rabbinischen Zeit stattgefunden hat und das zu einer gezielten Nachbenennung von Vorfahren führte. Galt noch zu früheren Zeiten die Annahme, der Name trage eine absolute Identität, überwog in der talmudischen Periode der Wunsch und der Glaube, durch die Weitergabe des Namens eines Vorfahren würde die Erinnerung des Verstorbenen lebendig erhalten (vgl. Kaganoff 1996: 96 f.).

Bei der Namensübertragung an einen Nachkommen gab es also zwei wichtige Gründe, die diese Praxis förderten. Zum einen sollte die Vergabe eines wiederholten Namens dem früheren Namenträger Respekt und Anerkennung. Zum anderen erhoffte man sich dadurch das Schicksal des Kindes positiv zu beeinflussen. Einerseits wollte man dadurch demjenigen, dessen Namen man entlehnte, Ehre oder Dankbarkeit bezeigen, andererseits glaubte man dadurch das Schicksal des Neugeborenen in günstigem Sinne zu beeinflussen (vgl. Güdemann 1896: 3)

#### **4.2.2.3. Fremde Namen**

Es ist festgestellt worden, dass – verglichen mit den Jungen – eher die Mädchen in der jüdischen Geschichte einen Namen der jeweiligen Umgangssprache erhielten. Diese Tatsache wird damit begründet, dass es bei den Söhnen deutlich wichtiger war, Namen der Kultsprache beizubehalten (vgl. Mitterauer 2011: 59). Damit stellte man sich auch einer gewissen religiösen Verantwortung, die Religion in der Öffentlichkeit zu repräsentieren. Diese Erwartungshaltung wird demnach auch in den Namen und deren Vergabep Praxis sichtbar. Anders bei den Mädchen, die neben profanen hebräischen Namen vermehrt nichtisraelitische Namen trugen. Aramäisch, griechische, arabische oder lateinische Namen jüdischer Frauen waren in der Antike keine Seltenheit.

Jüdische Frauennamen der biblischen und rabbinischen Literatur, die nicht hebräisch sind, werden der Kategorie der fremden Namen zugeschrieben. Die Motivation bei diesen Namen unterliegt entweder den Trends der damaligen Namenwahl oder einem Versuch, sich deutlicher zu assimilieren. Der Einfluss des

Hellenismus und der Römer auf die Namenwahl ist bemerkbar, hält sich jedoch in Grenzen. Nach Ilan (I, 10) trugen etwa 13,9 % der gesamten männlichen Population in Palästina zwischen 330 v. Z. und 200 n. Z. griechische Namen. Bei den Frauen waren griechische Namen noch beliebter: 19,9 % der weiblichen Bevölkerung hatte griechische Namen. Nichtsdestotrotz beeinflussten in der Regel die Sitten und Gebräuche der umliegenden Völker auch das jüdische Volk. Übt der Hellenismus seinen Einfluss auf die jüdische Namengebung jüdischer Töchter aus, so verfügten auch römische Sitten an Gewicht. Wie die Römer oder auch die Griechen, die häufig ihren Töchtern eine feminine Form des väterlichen Namens (Herodias abgeleitet von Herodes, Alexandra von Alexander) vergaben, trugen auch jüdische Mädchen Namen nach diesem Muster. Vor allem Yohanna-Joanna (יהוחנה) war ein beliebter Name dieser Zeit, für den acht Beispiele belegt sind. Dieser Mädchename ist eine Ableitung des biblischen Männernamen Yochanan. Ebenso existiert von dem maskulinen Namen Judah die feminine Variante Judith (Gen. 26.36). Nennenswert ist jedoch auch, dass der umgekehrte Fall ebenso belegt ist: So wurde Berenicianus nach seiner Mutter, der Königin Berenice, benannt (vgl. Ilan 1995: 54).

In der rabbinischen Literatur tragen meist die Konvertitinnen fremde Namen. Dieses Ergebnis zeigt, dass die israelitischen Frauen in der Bibel und der rabbinischen Literatur bevorzugt hebräische Namen trugen. Die rabbinischen Frauennamen fremder Herkunft sind unter anderem דונג (mp.), הורמיו, בְּלוֹרְיָא (lat.), אִיפְרָא (iran.), הוּמָה (iran.) und הלני (gr.). Lediglich eine Handvoll fremder Frauennamen ist im Namenkatalog der rabbinischen Literatur belegt. Beluria beispielsweise ist eine Konvertitin, die einen lateinischen Namen trägt. Eine Ausnahme ist jedoch die Namenwahl des Rabbi Nahman für seine Tochter דונג. Der mittelpersische Name ist auf jeden Fall ein fremder Name in der rabbinischen Literatur, ohne dass es sich bei der Namensträgerin um eine Proselytin handelt. Generell wird deutlich, dass im rabbinischen Kontext den Mädchen bevorzugt hebräische Namen vergeben wurden und eine Orientierung an Namen aus den benachbarten Sprachen fast gar nicht stattfand.

Die persischen Frauennamen in der rabbinischen Literatur sind durch den Einfluss der persischen Fremdherrschaft in Palästina zu erklären (vgl. LJNLA II, 8). Aufgrund der römischen Besatzung in Palästina wuchs die Anzahl der lateinischen

Namen der jüdischen Frauen von 3 % zwischen 330–200 n. Z. auf 17,3 % zwischen 200–650 n. Z. an (vgl. Ilan ebd.). Auch griechische Anthroponyme unter den jüdischen Frauen werden zwischen 200–650 n. Z. populär. Von ehemals 19,9 % (330–220 n. Z.) steigert sich die Prozentzahl auf 34,7 % (vgl. Ilan. ebd.).

### **4.3. Forschung über die jüdische Frau**

Um die biblischen und rabbinischen Frauennamen zu verstehen und die Namengebung zu analysieren, ist Hintergrundwissen über den Status der Frau in den Schriften der Antike und Spätantike von großer Bedeutung. Die kultursoziologische Perspektive über die Stellung der Frau kann Erklärungen über deren Namengebung vermitteln. Es stellt sich daher die Frage, ob die antiken Frauenbilder und die gesellschaftlichen Erwartungen an Frauen auch in der Namengebung zu erkennen sind?

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit jüdischen Frauen in der Geschichte führte auch zu einer beträchtlichen Reihe von Publikationen. Den Grundstein legte Meyer Kayserling 1879 mit seinem Werk „Die jüdischen Frauen in der Geschichte, Literatur und Kunst“. Anfang der 1970er Jahre kam die feministische theologische Literatur auf und damit auch Diskussionen, ob der Status der Frau sich zu talmudischer Zeit im Gegensatz zur biblischen Zeit verbesserte oder verschlechterte. Diese Vorgehensweise führte allerdings zu einseitige Werturteilen und zu nicht objektiven Beobachtungen der beschriebenen Veränderungen und Entwicklungen (vgl. Ilan 1995: 6). Ganz anders das Werk von Rachel Biale „Women and the Jewish Law: An Exploration of Women’s issues in Halakhic sources“ aus dem Jahr 1984. Biale konzentriert sich auf die Stellung der Frau im jüdischen Gesetz, ohne den Texten bereits feministische Vorurteile überzustülpen, sondern für sich selber reden zu lassen (vgl. Ilan 1995: 16 f.). Mit Hinblick auf einzelne rabbinische Quellen sind die Beiträge von Jacob Neusner und seinen Studenten ein wichtiger Beitrag für die Erforschung der Frau in den jeweiligen Schriften. Neusner schrieb in „A history of the mishnaic law of women V“ über die Stellung der Frau in der Mischna. W. C. Trenchard veröffentlichte „Ben Sira’s view on women: a literary analysis“ und erklärt Ben Siras misogynie Einstellung Frauen gegenüber. 1988 erschien „Chattel or

person: the status of women in the Mishna“ von Judith Wegner. Die Problematik dieser Werke in historischer Perspektive sei jedoch der fehlende Bezug zu den Frauen jener Perioden, in denen diese Quelle verfasst wurden, um eine ganzheitliche Sicht zu erzielen (vgl. Ilan 1995: 18 f.). Zu den Werken der Historiker gehören Günther Mayers „Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike“ (1987), Leonie Archers „Her price is beyond rubies: the Jewish women in Graeco-Roman Palestine (1990) und Shulamit Vallers „Women and womanhood in the stories of the Babylonian Talmud“. Allerdings fehlen in diesen Fällen quellenkritische Studien und der Einbezug aller Werke dieser Periode (vgl. Ilan 1995: 21). In „Jewish women in Greco-Roman Palestine“ (1995) von Tal Ilan wird der Versuch unternommen, diese Defizite zu beheben. Denn sie unterscheidet zwischen tannaitischen und amoritischen Quellen.

#### **4.3.1. Status der Frau in der Bibel**

Die Untersuchung der Rolle der Frau in der antiken Welt der hebräischen Bibel verweist auf ein großes Problem: Zu den Autoren biblischer Bücher zählen lediglich Männer. Dies führt dazu, dass die Sicht und das Verständnis gegenüber Frauen grundsätzlich aus männlicher Perspektive erfolgte und ohnehin kaum berücksichtigt wurde (vgl. Bach 2013, xiii). Demnach ist eine ganzheitliche Sicht auf den biblischen Kontext von großer Bedeutung, um eine besserer Einschätzung über die gesellschaftliche Position einer israelitischen Frau zu erhalten. Bei dieser differenzierten Perspektive soll die Stellung der jüdischen Frau aufgedeckt werden und auch in einen interkulturellen Kontext gestellt werden, um auch aus den Vergleichen zu benachbarten Kulturen Schlüsse ziehen zu können. Denn häufig sind in den Berichten und Erzählungen der Bibel nur einzelne Fragmente unter Beteiligung von Frauen vorzufinden. Daher kann es zu Fehlinterpretationen kommen, wenn lediglich einzelne Situationsbeschreibungen für Interpretationen des generellen Status der Frau dienen. Somit sind biblische als auch extrabiblische Quellen für wissenschaftliche Studien heranzuziehen (vgl. Bird 2013: 5). Durch Analogien zu anderen antiken Völkern im Nahen Osten können daher Einflüsse der benachbarten Gesellschaften in Betracht gezogen werden.

Bei der Analyse der weiblichen Rolle in der Bibel soll es nicht darum gehen, welchem Geschlecht eine bedeutendere oder bevorzugte Rolle in der Gesellschaft zukam. Es geht um die objektive Darstellung von Aufgaben und Erwartungen, ohne jedoch ein Werturteil auszusprechen. Fest steht, dass sowohl bei den Israeliten als auch bei den benachbarten landwirtschaftlichen Kulturen eine geschlechtsspezifische Trennung der Verteilung von Arbeit existierte (vgl. ebd.). Somit waren Frauen in der Regel für die Versorgung der Kinder und die Organisation des Haushalts zuständig, während die Männer in öffentlichen Bereichen ihren Aufgaben nachgingen. Diese Arbeitsteilung hatte natürliche Konsequenzen für den Wirkungsbereich der Frauen. Die öffentliche Sphäre gehörte den Männern, während die häusliche Sphäre im Verantwortungsbereich der Frauen stand. Diese Einteilung führte dazu, dass die religiösen Aktivitäten der Frauen im heimischen Bereich ausgeübt wurden (vgl. ebd. 6). Demnach war der israelitische Kult in der Öffentlichkeit männlich dominiert. Interessanterweise widerspiegelt dieser Umstand auch die Namengebung:

„Further evidence may be seen in the Hebrew onomasticon, where theophoric names describing the individual as a worshiper or votary of the deity (names compounded with ‘ebed/ōbēd’, i. e., ‘servant of’) are reserved to males and have no female counterpart- in contrast to Akkadian and Phoenician practice“ (Bird 2013: 7).

Die israelitischen Frauen waren mit einem dualen Status konfrontiert. Zum einen waren sie Mitglieder der Religion und zum anderen führte ihr heimischer Aufgabenbereich zu Einschränkungen im öffentlichen Wirkungsfeld. Durch ihre primäre Verantwortung für die Familie konnten sich in der Ausübung öffentlicher Dienste auch nicht flexibel sein. Nichtsdestotrotz gibt es einige bemerkenswerte Figuren in der Bibel, wie Miriam, Deborah und Huldah, die religiöse Leitungspositionen innehatten. Diese weiblichen Führungsrollen sind auffälliger Weise in der prä-monarchischen Periode zu verzeichnen (vgl. Bird 2013: 8). Mit dem Aufkommen fester Strukturen und einer Verlagerung vieler Kultstätten zu einem religiösen Zentrum, dem Tempel, waren die Ehefrauen und Mütter durch ihre verbindliche Arbeit zu Hause kaum in der Lage, sich außerhalb zu engagieren:

„As the priesthood becomes more powerful and specialized, the primary cultic distinction or boundary within the community becomes that between priest and laity rather than between male and female“ (vgl. ebd. 14).

Allerdings wirkten Frauen tatkräftig von zu Hause mit und trugen durch handwerkliche Arbeit zum Erhalt des Kultus bei. War die priesterliche Leitung ausschließlich Männern vorbehalten, so waren es die Frauen, die für die praktische Unterstützung sorgten. Durch die Anfertigung der kultischen Kleidung, der Zubereitung von religiösen Speisen und der Säuberung von kultischen Gefäßen trugen sie maßgeblich zur Ausübung und Bewahrung der Religion bei. Ebenso fungierten einige Frauen als Sängerinnen und Tänzerinnen auf religiösen Veranstaltungen (vgl. Bird 2013: 10). Sofern es die häuslichen Umstände erlaubten, waren Frauen bei den wichtigsten Festen und Pilgerreisen anwesend (vgl. die Geschichte von Hannah: 1 Sam 1,12). Somit unterschätzt die häufig androzentrische Betrachtungsweise auf die Stellung der israelitischen Frau deren frommen Aktivitäten, die häufig von zu Hause aus durchgeführt wurden (vgl. Adams 2014: 49):

„Their diligence in a variety of tasks, from textiles to raising children (Prov. 31:18) and even helping with the rebuilding of the Jerusalem wall (the daughters of Shallum in Neh 3:12) can hardly be called a rarity“ (Adams 2014: 51).

#### **4.3.2. Status der Frau in der rabbinischen Literatur**

Wie bei den biblischen Schriften so sind auch die rabbinischen Autoren allesamt männlich. Aufgrund dieser Tatsache entstehen Schwierigkeiten bei einer objektiven Analyse der Stellung der Frau zur Zeit der römisch-palästinischen Periode. Denn auch hier fehlt die persönliche weibliche Sicht auf die gesellschaftlichen und religiösen Zustände jener Zeit. Außerdem ist festzustellen, dass die vielen rechtlichen Quellen der rabbinischen Literatur aufgrund ihres präskriptiven Charakters mehr das Bild einer idealen Gesellschaft formulieren, als die gegebene Situation beschreiben. Anliegen war es vielmehr, ideale Verhaltensmuster zu betonen und die Gesellschaft somit zu prägen:

„In formulating the Mishnah, the Rabbis sought to control women, partly by regulating every aspect of their legal existence. Thus, rabbinic literature made women silent partners in their marriages and systematically barred them from all public functions connected with the cult and Torah study. In addition, they were excluded from participating in most of the time-bound commandments“ (Ilan 2006: 633).

Aufgrund des moralischen Anliegens der Rabbiner fehlt es an objektiven historischen Belegen und dieser Umstand erschwert die Aufarbeitung der Geschichte jüdischer Frauen. Ein zusätzliches Problem für die Forschung ist allerdings auch das fehlende Interesse in den rabbinischen Schriften am Leben der jüdischen Frau, da diese immer nur im Zusammenhang mit Pflichten erwähnt wird (vgl. ebd. 628).

In den rabbinischen Quellen existieren einige Diskussionen über Frauen und die von ihnen erwarteten Verhaltensweisen. Ebenso werden ab und an Frauen namentlich genannt und ihre Geschichten erzählt. Da es den Gelehrten jedoch um die Erhaltung einer idealen religiösen Gesellschaft geht, erwarten sie von den Frauen einen entsprechenden Lebensstil. Demnach müsse sich die Frau um den Haushalt kümmern, Nachkommen auf die Welt bringen, dem Ehemann gegenüber treu bleiben und den Kontakt anderen Männern gegenüber meiden. Gelingt ihnen letzteres nicht, werden sie in den Quellen dann als gefährlich beschrieben (vgl. Ilan 1995, 226). Obwohl die meisten Rabbiner sich bezüglich des Verhaltenskodex der Frauen einig sind und sie für intellektuell und geistig unterlegen halten, sind sie sich gleichzeitig der Tatsache bewusst, dass Frauen unersetzbar für das jüdische Überleben und die reibungslose Gestaltung des Alltags sind (vgl. Baskin 2004: 88).

Obwohl die Anforderungen an die Frau, sich des öffentlichen Bereichs zu enthalten, in den Schriften allgemeiner Konsens sind, kann die Realität auch anders ausgesehen haben:

„the social blueprint found in rabbinic literature was often more theoretical than actual; it is not unlikely that rabbinic discomfort with the contemporaneous women in their own milieus who acted autonomously and in the public domain underscores their great ambivalence about the dangers of women free of male control“ (Baskin 2004: 89).

Ebenso sind auch über alle Vorschriften und Gesetzen hinweg Differenzen festzustellen. So ist z. B. bei der Untersuchung rabbinischer Schriften eine Unterscheidung zwischen tannaitischen und amoraitischen Literatur vorzunehmen. Folglich waren die Gesetze der Frommen so streng, weil sie eine ideale Gesellschaft beschrieben (vgl. Ilan 1995, 226). Die Anforderungen der Tannaim dagegen waren pragmatischer und weniger hart. Beispielsweise erlaubten die taanitischen Pharisäer sexuelle Interaktionen, auch wenn die Fortpflanzung nicht das Ziel war. Ebenso ist von Polygamie und Scheidung die Rede, wie auch die Empfehlung für Witwen, sich Ehemänner zu suchen. Da die jüdische Gemeinschaft zur Zeit des 2. Tempels sehr

heterogen war, liegt keine Klarheit vor, ob die Bevölkerung der taanitischen pharisäischen Halakhah folgte (vgl. Ilan 1995, 227 f.).

Wie zur biblischen Zeit (s. Spr 31) waren auch in rabbinischer Zeit Frauen in das Wirtschaftsleben, sei es im Handwerk, dem Handel und auf dem Marktplatz, einbezogen. Sie besuchten öffentliche Versammlungen und konnte Klagen vor Gericht bringen. Doch wie auch immer Frauen in der Öffentlichkeit auftraten, sie handelten als private Individuen. Dies war nicht nur allgemeine Gepflogenheit, sondern anhand detaillierter Gesetzgebung der Rabbiner auch offiziell geregelt. Auf diese Weise wurden sie von öffentlichen Leitungsfunktionen ausgeschlossen und agierten daher vornehmlich innerhalb des häuslichen Bereichs (vgl. Baskin 2009: 4).

Im häuslichen Rahmen führten jüdische Frauen ihre Religion aktiv und verantwortungsvoll aus, indem sie die Kashrut-Gesetze befolgten und eine wichtige Rolle bei den Feierlichkeiten um den Shabbat einnahmen (vgl. ebd. 5). Als Mutter und Ehefrau wurden die Aufgaben der rabbinischen Frau zwar gewürdigt, jedoch war der Status der Frau der Stellung des Mannes klar untergeordnet. Nichts offenbart anschaulicher diese Haltung, als das tägliche Gebet des jüdischen Mannes und mit dem Gott täglich männlicherseits gedankt wird, nicht als Frau auf die Welt gekommen zu sein (vgl. *bMen* 43b). Dieser Umstand werde folglich als Segen betrachtet (vgl. ebd. 6).

#### **4.4. Zusammenfassung sozioonomastischer Aspekt**

Nachdem ein Überblick über die Position der jüdischen Frau in der biblischen und rabbinischen Gesellschaft gegeben wurde, stellt sich nun die Frage, ob die Namengebung diese auch widerspiegelt. Das Verhältnis zwischen gesellschaftlicher Erwartung und Namenwahl wird bei den israelitischen Frauennamen durchaus deutlich. Dass die Namenbedeutungen häufig auf das Wesen der Namenträgerin hindeuten, zeigt die Erwartungshaltung gegenüber Charakter und äußerlichem Erscheinungsbild. Rufnamen wie „Schönheit“, „Anmut“ und „Liebling“ symbolisieren das Frauenbild. Darüber hinaus scheinen die beliebten Tiernamen unter den Frauennamen, die fast immer zahme Haustiere abheben, auf Fruchtbarkeit und mütterliche Versorgungspflichten, die von den so benannten Mädchen erhofft wurden, anzuspielen.

Überraschenderweise tragen jedoch auch einige Frauen Namen mit der Bedeutung „Herrin“, „Herrscherin“ und „Königin“, die man in Bezug auf den Status der Frau in der Gesellschaft so nicht erwarten würde. Ebenso existieren bei genauerer Betrachtung viele theophore Namen unter den jüdischen Frauennamen, die ebenso ein anderes Licht auf die Rufnamenvergabe der antiken Zeit wirft. Denn wie die kurze sozioonomastische Analyse der biblischen und rabbinischen Frau aufzeigte, waren Frauen im Kult involviert, jedoch selten in führenden Positionen. Trotzdem haben viele feminine Kurznamen in den biblischen und rabbinischen Schriften möglicherweise einen theophoren Ursprung.

## **5. Zusammenfassung**

Eine umfassende Analyse der hebräischen und rabbinischen Frauennamen ist von hoher Relevanz für das Verständnis und die Bedeutung der jüdischen Namengebung in der Antike. Denn der Namengebung wurde eine wichtige Bedeutung zugeschrieben, wählten doch die Namengeber in den antiken israelitischen Kreisen die Namen nach Bedacht und Aussage (vgl. Albertz 2012, 247).

Das primäre Ziel dieser interdisziplinären Arbeit bestand darin, aufzuzeigen, ob die biblischen und rabbinischen Frauennamen religiöse, profane bzw. sozioonomastische Aspekte enthüllen. Dazu bedurfte es zunächst eines eigenständigen Katalogs, der die israelitischen Frauennamen der Bibel und der rabbinischen Literatur philologisch fokussiert. Ausgehend vom Namenbestand der biblischen und rabbinischen Quellen wurde erstmalig eine tabellarische Auflistung präsentiert, die alle Frauennamen auflistet, und die anschließend diskutiert wurden. Dieser Schwerpunkt der Arbeit erklärte jeden einzelnen Personennamen etymologisch und philologisch und gab weiterführende Informationen über die jeweilige Namenträgerin. Darüber hinaus wurden zu den jeweiligen Einträgen Diskussionen präsentiert, die Raum für unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten enthalten. Diese namenlexikographischen Diskussionspunkte zeigten auf, welche Übersetzungsmöglichkeiten bestehen und welche Rückschlüsse sie nach sich ziehen.

Durch die Reflektion des Namenbestandes in lexikalischer Form kann die eingangs gestellt Hypothese bekräftigt werden: Die Analyse der biblischen und rabbinischen Frauennamen eröffnet sehr bedeutungsvolle morphologische, semantische und sozioonomastische Zusammenhänge. Der folgende Abschnitt fasst die durch die Untersuchung belegten Forschungsergebnisse zusammen.

### **5.1. Ergebnisse**

Der erste Schwerpunkt lag auf dem morphologischen Aspekt und untersuchte den grammatikalischen Aufbau der Frauennamen. Die jeweiligen Bedeutungsmöglichkeiten der Namen wurden umfassend analysiert und mit den philologischen Interpretationen abgeglichen. Jeder einzelne Rufname wurde in

Hinblick auf die Semantik einer Kategorie zugeordnet. Ferner wurde deutlich, dass die Suffigierung der Frauennamen nicht nur formal zu interpretieren ist, sondern auch inhaltliche Verweise offenbart. Diese Suffixe wurden bisher im Hinblick auf die Frauennamen nicht auf ihre Funktion untersucht. Die vorliegende Untersuchung schließt diese Lücke und erläutert nicht nur Form, sondern auch Aufgabe der spezifischen Suffixe. Demnach existieren Frauennamen mit Possessivsuffixen. Diese deuten auf persönliche und intime Beziehungen und sind im Sinne von Zärtlichkeitssuffixen zu verstehen. Namen mit typischen aramäischen Endungen, können aufweisen, welche etymologischen Ursprünge beim Namen vorliegen. Zum Beispiel ist das Suffix  $\text{א-}$  die häufigste Endung bei den rabbinischen Frauennamen und als typischer aramäischer Indikator zu interpretieren. Allerdings gibt es auch vereinzelt maskuline Suffixe bei Frauennamen. Ferner existieren die theophoren Elemente  $\text{יה-}$ ,  $\text{יהו-}$  und  $\text{ל-}$ , die Kurzformen der Gottesnamen darstellen. Diminutivendungen wiederum drücken funktional eine Verniedlichung aus, kommen aber in dieser Form lediglich vereinzelt vor. Hypokoristische Suffixe lassen darauf schließen, dass Kürzungen vorliegen. Die Herleitung der jeweiligen Langformen allerdings ist ein herausforderndes Unterfangen und bedarf der Überprüfung durch Parallelen in der semitischen Namengebung. Eine interessante Markierung ist das adjektivische Suffix. Diese Endung enthält eine charakterisierende Funktion, um wahrscheinlich auf äußerliche Eigenschaften der Namenträgerin zu referieren. Und schließlich existiert noch das Gentilizium, das Bezug auf die Herkunft der Namenträgerin nimmt.

Bei der philologischen Untersuchung wurden unterschiedliche Namentypen ersichtlich, wie die Wortnamen, Satznamen, Kosenamen und Spitznamen. Demnach ist die Gruppe der Wortnamen unter den Frauennamen am stärksten vertreten, obwohl in der semitischen Namengebung Satznamen beliebt waren. Allerdings muss die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dass viele der Frauennamen in der Tat Kurznamen sind, die aber in ihrer ursprünglichen Form Satznamen waren. Unterschiedliche Elemente des Namensbestands wurden aufgrund von Kürzung weggelassen. Da im antiken Judentum die meisten Satznamen theophor waren, kann hier eine interessante Hypothese aufgestellt werden: Es existieren viel mehr theophore Frauennamen als bis dato angenommen, sofern die femininen Kurznamen

theophore Entsprechungen analoger Satznamen aufweisen. Angenommen wurde bisher, dass im Gegensatz zu den Frauennamen überdurchschnittlich häufig theophore Elemente bei israelitischen Männernamen vorzufinden seien. Theophore Frauennamen wurden daher als seltene Ausnahmen betrachtet. Diese Untersuchung präsentiert jedoch für die literarischen Frauennamen des Judentums ein anderes Ergebnis. Anders als erwartet existieren viel mehr theophore Frauennamen in den religiösen Schriften. Mit diesem Namensgut liegen nun mehr Belege für biblische theophore Anthroponyme vor, als in der Wissenschaft bis dato angenommen. Neben den sicheren theophoren Elementen, wie  $\text{לֵא}$  und Abbreviationen des Tetragramms, existieren in semitischen Sprachen göttlich verwendete Verwandtschaftstermini. Und diese finden sich durchaus in einigen, bislang nicht so gedeuteten, biblischen Frauennamen. Hinzu kommt, dass viele Kurznamen unter den Frauennamen ursprüngliche theophore Satznamen darstellten und es dafür Satznamen mit semantischen Parallelen gibt. Zusammenfassend ist daher festzustellen, dass Namen auch ohne offensichtlich theophore Elementen religiös motiviert sein können, wenn der bestimmte Kontext eines Namens sich in der originalen Langform auf eine Gottheit bezieht.

Wie die vorliegende Arbeit ebenso gezeigt hat, sind die profanen Wortnamen unterschiedlichen semantischen Kategorien zuzuordnen, die eine deskriptive Funktion aufweisen. Auch wenn mit Noth und Stamm bereits Untersuchungen dazu vorliegen, so geht diese Untersuchung ein Schritt weiter und resümiert, dass sich die Namen vor allem in ihren Themen zur Identität der benannten Frauen (Herkunft, Toponyme, Zeit der Geburt, Kosenamen, soziale Position, mentale und physische Eigenschaften, Krankheit, abstrakte Nomina) und der allgemeinen Natur (Flora und Ertrag, Fauna, Rohstoffe, Schmuckbezeichnung) widmen. Die Wahl der abstrakten Namen ist sehr wahrscheinlich aus persönlichen Erfahrungen der Namengeber oder unter dem Eindruck der Geburt entstanden. Daher könnte diese Gruppe vielleicht auch der Oberkategorie „Identität“ zugeordnet werden, da jedoch die Belege dafür fehlen, wäre dies nur hypothetisch. In der Wissenschaft war man sich bislang einig, dass die Tiernamen zu den häufigsten Frauennamen gehören. Diese Untersuchung erweitert das Verständnis und betont die ebenso große Anzahl der abstrakten und theophoren Frauennamen.

Unter dem Aspekt der „Besonderheiten“ wurden feminine Anthroponyme, die androgyne und symbolische Namen anzeigen, dargestellt. Ebenso wurde das Phänomen der Ersatznamen und Namenänderung untersucht. Seltene Doppelnamen, wie im Fall der biblischen Königin Esther und generell Personennamen mit unsicherer Etymologie wurden ebenso erörtert. Interessant ist vor allem die Tatsache, dass in der Bibel viele Frauennamen durch Ableitung von Männernamen oder aber vice versa gebildet wurden.

Da das Forschungsziel interdisziplinär ist, wurden neben morphologischen und semantischen auch sozioonomastische Implikationen untersucht. Es wurde deutlich, wer die Namengeber in der Regel waren und welche Motivation der Namenwahl zugrunde lag. Auffallend ist, dass in der Frühzeit der Bibel Frauen die führende Rolle bei der Namenvergabe übernommen hatten und diese Tatsache möglicherweise Belege für ein älteres, matronymes System im Alten Testament sind. Die Bedeutung und Wichtigkeit der Namengebung waren sowohl zur biblischen als auch zur rabbinischen Zeit offensichtlich. Die Namen wurden achtsam gewählt, da die Bedeutung des Namens eng mit dem Wesen des Trägers verstanden wurde. Die Namenwahl unterlag grundsätzlich der gebundenen Namenwahl oder der freien Namenwahl. Die familiäre Nachbenennung, die in der biblischen fast gar nicht vorkommt, dafür aber im rabbinischen Kontext umso häufiger vertreten ist, repräsentiert die gebundene Namenwahl. Hier steht der Gedanke der Tradition und Sitte im Fokus. In Bezug zu den biblischen und rabbinischen Frauennamen gibt es diese Art der Nachbenennung jedoch kaum. Die freie Namenwahl, die nach Vorbildern und Fremdsprachen gewählt wurde, kam sehr wahrscheinlich ebenso nur vereinzelt vor. Insgesamt waren die meisten biblischen und rabbinischen Frauennamen einzigartig in ihrer Form und Inhalt und unterlagen keinen Konventionen. Möglich ist jedoch, dass es eine Art Regel war, ehemals theophore Satznamen für Frauennamen zu kürzen.

Der sozioonomastische Aspekt, der die Stellung der Frau in der Bibel und im Judentum untersuchte, machte ferner zwei Punkte deutlich. Zum einen, dass die öffentliche Sphäre den Männern gehörte, während die häusliche Sphäre im Verantwortungsbereich der Frauen stand. Und zum anderen, dass diese Einteilung dazu führte, dass die Mehrheit der religiösen Aktivitäten der Frauen im heimischen

Bereich ausgeübt wurden (Bird 2013: 6). Dies bedeutet, dass sowohl Mann als auch Frau im Judentum in ihrer jeweiligen Rolle eine bestimmte religiöse Position und Verantwortung innehatte, ob nun öffentlich oder privat. Diese Skizzierung passt auch zu den Ergebnissen der Namengebung, die eine Vielzahl von theophoren Namen oder biblischen Namen unter den Frauennamen verzeichnet.

Das Verhältnis zwischen gesellschaftlicher Erwartung und Namenwahl wird bei den israelitischen Frauennamen möglicherweise deutlich. Dass die Namenbedeutungen häufig auf das Wesen der Namenträgerin hindeuten, zeigt die Erwartungshaltung gegenüber Charakter und äußerlichem Erscheinungsbild. Gerade Schönheit und Anmut werden hier gern betont. Viele Namen widerspiegeln das äußere Wesen der Trägerin und nur wenige, die auf eine Funktion hindeuten. Dazu gehören eventuell auch einige Namen, die auf soziale Positionen verweisen. Bei Verwendung der vielen Tiernamen in der Namenvergabe scheint allerdings die Überlegung durchaus berechtigt, ob nicht einige dieser Rufnamen von der Namenträgerin Fruchtbarkeit und mütterliche Versorgungsleistung implizieren.

Obwohl jüdische Frauennamen häufig den gesellschaftlichen Namentrends der benachbarten Kulturen und Sprachen angepasst waren, sind unter den biblischen und rabbinischen Frauennamen doch vergleichsweise wenige fremde Namen vorzufinden. Viele Wissenschaftlicher sind sich einig, dass nichtisraelitische Namen eher von den jüdischen Frauen getragen wurden, als von Männern (LJNLA I, 8). Diese Arbeit belegt allerdings, dass in religiösen Kontexten, wie der Bibel und der rabbinischen Literatur nur fremde Namen von Konvertitinnen getragen wurden. Hat sich das Umfeld auch in der Namengebung an die damaligen Trends der Zeit geöffnet, so verblieb die religiöse Szene in der Namengebung auch in Bezug auf Frauennamen konservativ. Dies bedeutet aber nicht, dass nur biblische Namen in den rabbinischen Schriften vorzufinden sind. Ganz im Gegenteil, es scheint, dass hier ein offensichtliches Tabu bzw. eine Vorsicht bestand, Töchtern Namen der Glaubensmütter zu verleihen.

## 5.2. Ausblick

Diese Untersuchung der biblischen und rabbinischen Frauennamen zeigt einige Grenzen auf, die zu weiterführenden Untersuchungen zur femininen Onomastik des Judentums in der Antike und Spätantike führen können:

1. Beginnend mit dem Namensgut ist sichtbar geworden, dass in zukünftigen Studien das Forschungsfeld erweitert werden sollte. Unter Einbezug anderer Quellen, wie etwa Qumran, Inschriften, Ossuarien und anderen können die Frauennamen der literarischen Quellen den historischen Belegen gegenübergestellt und auf Differenzen und Parallelen hin untersucht werden. Dadurch würde der Korpus der femininen Namen weiter vergrößert werden. Beispielhaft wurde dies an den Namen der Jüdinnen aus Elephantine verdeutlicht, die in vorliegender Studie zwar cursorisch, jedoch noch nicht ausreichend beleuchtet wurden.
2. Ein generelles Problem für die Erstellung des Katalogs sind die etymologisch unklaren Namen. Diese bestimmten Namen können daher kein einstimmiges Ergebnis liefern, das hilfreich für eine anschließende morphologische, semantische und sozioonomastische Einordnung wäre. Aufgrund verschiedener Deutungsmöglichkeiten waren hier genaue Klassifizierungen nicht möglich. Allerdings wurden die naheliegendsten Herleitungen aufgeführt. Nichtsdestotrotz sind weitere philologische Vertiefungen notwendig, um mehr Klarheit über die Etymologie beliebter Frauennamen, wie beispielsweise Miriam, zu erhalten.
3. Das Feld der Sozionomastik bedarf hinsichtlich der femininen Rufnamen und vieler ungeklärter Forschungsfragen noch weitere Untersuchungen. Wurden Namen standesspezifisch vergeben oder existieren genderspezifische Stereotype bei den Namen? Sind diese in der biblischen und rabbinischen Literatur nachweisbar? Gerade der genderlinguistische Aspekt in der Onomastik (vgl. die Studie von Laarman 2007) ist bislang in Hinblick auf die biblische und rabbinische Nomenklatur vernachlässigt worden und bedarf weiterführender Studien.

4. Ein weiteres Forschungsfeld bildet die Rolle des Wohlklanges der Frauennamen. Wurden Namenästhetik und Euphonie bei der Namenvergabe berücksichtigt? Die wäre eine weiterführende Fragestellung, zu der interessante Forschungsergebnisse zu erwarten sind.

Diesen Fragen bezüglich biblischen und rabbinischen Frauennamen, sollte künftig in weiteren onomastischen Studien größere Aufmerksamkeit gewidmet werden.

## Anhang: Alphabetisches Verzeichnis der Namen

Seitenzahl	Name
16, 21, 80, 90, 95, 99, 103, 104	אַבִּי
16, 21, 82, 83, 84, 86, 87, 99, 103, 104, 112	אַבִּיגַיִל
16, 21, 22, 81, 89, 90, 91, 95, 99, 100, 104, 112, 137	אַבִּיָּה
16, 22, 23, 82, 88, 91, 99, 103, 104, 112, 142	אַבִּי־הַיֵּל
16, 22, 88, 99, 103, 104, 105, 112, 137, 138	אַבִּי־חַיִל
16, 23, 82, 88, 90, 91, 99, 103, 104, 112	אַבִּיטָל
16, 23, 88, 90, 91, 99, 103, 104, 112	אַבִּישָׁג
16, 23, 81, 88, 90, 91, 95, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 112, 137, 138	אַחִיָּה
16, 23, 24, 88, 90, 91, 99, 104, 105, 112, 142	אַחִינֹעַם
19, 61, 62, 81, 99, 104, 121, 138, 139, 143	אִיבּוֹ
16, 24, 61, 99, 106, 142	אִיזָבֶל
19, 62, 81, 115	אִיכּוֹ
20, 62, 115	אִימַא שְׁלוֹם
19, 62, 63, 81, 93, 114, 158	אִימֶרְתָּא
19, 63, 99, 107, 115, 162	אִיפְרָא הוֹרְמִיז
16, 24, 25, 36, 88, 90, 91, 99, 100, 101, 112	אַלְיִשְׁבַּע
19, 54, 61, 115	אַם
19, 77, 78, 80, 99, 101	אַמְתְּלַאי
16, 25, 30, 115	אַסְתֵּר
16, 25, 26, 81, 114, 126, 127	אַפְרָת
19, 63, 115	בִּילְדָה
16, 26, 80, 115, 135	בִּלְקָה
19, 63, 81	בְּלוּרִיָּה
19, 63, 81, 91, 92, 99, 101	בְּרוּרִיָּה
16, 26, 80, 95, 96, 106, 108, 114, 119	בְּעֵרָא
16, 81, 114, 116, 117	בְּשָׁמַת
16, 27, 133	בֵּת־שֹׁבַע
27	בֵּת־שׁוּעַ
16, 19, 27, 77, 93, 99, 101	בֵּתִיָּה

19, 64, 81, 114, 138	גורייא
16, 28, 86, 91, 95, 99, 108, 137	גָמָר
16, 28, 80	דְּבִרָה, דְּבוּרָה
19, 64, 99, 115, 162	דונג
16, 28, 80, 108, 115, 135, 136	דינָה
16, 29, 80, 114, 131, 133	דְּלִילָה
16, 29, 115	הָגָר
16, 25, 30, 80, 114, 115, 116	הַדָּסָה
16, 30, 81, 86, 92, 99, 139	הוֹדָיָה
16, 42, 81	הַמְּלָכָה
16, 30, 77, 80, 86	הַצֵּלְפוּנִי
16, 80, 31	זְבוּדָה
16, 31, 80, 114, 131, 133, 135	זִלְפָה
19, 64	חבא
17, 31, 81, 99, 108, 114, 127, 128, 138	חַגִּית
17, 32, 114, 119, 126, 127	חַגְלָח
17, 32, 114, 127, 128	חֲדָשׁ
19, 65, 80	חוטרא
19, 65, 80, 115, 162	חומה
17, 32, 81, 84, 85, 87, 114, 131, 133	חושִׁים
17, 33, 40, 80, 115, 123	חֶלְאָה
17, 33, 80, 114, 119	חֶלְדָה
19, 65, 81, 115, 162	הלני
17, 23, 33, 81, 84, 114, 119, 130	חַמוּטֵל
17, 34, 66, 80, 95, 99, 108, 109, 115, 135, 136	חֲנָה
17, 34, 80, 107, 114, 129, 140	חֶפְצֵי־בָּה
19, 66, 80, 93, 115, 117, 118, 135	חרותא
19, 66, 81, 93, 114, 121, 158	טביתא
20, 67, 73, 81, 93, 95, 114, 122	טוי
17, 34, 81, 114, 131, 133	טַפָּת
17, 35, 80, 94, 99, 108, 114, 129, 139	יְדִידָה
20, 67, 81, 114, 126	יהודיני

17, 35, 81, 85, 114, 133	יְהוּדִית
17, 35, 90, 91, 99, 100, 101, 103, 112	יְהוּעֶדֶן
17, 25, 36, 91, 99, 100, 101, 103, 112	יְהוּשִׁבֵעַ
20, 67, 80, 86, 91, 92, 99, 138	יּוֹחֲנָה
17, 36, 90, 91, 99, 100, 103, 112	יּוֹכָבֵד
17, 36, 81, 85, 90, 92, 99, 100, 103, 112	יְקָלְיָהוּ
20, 68, 75, 81, 114, 121	יֵלְתָא
17, 37, 80, 114, 119, 121	יְמִימָה
17, 37, 114, 119	יָעַל
17, 37, 38, 80, 114, 130, 131, 132	יְרוּשָׁא, יְרוּשָׁה
17, 38, 81, 87, 93, 114, 131, 133	יְרִיעוֹת
17, 38, 81	קָזְבִי
20, 68, 81, 114, 117, 126, 133	כִּרְכַּמִּית
17, 38, 53, 87, 91, 140	לֹא רְחַמָּה
17, 39, 80, 114, 119	לְאָה
20, 68, 81, 114, 131, 133	לְכֹלֹכִית
17, 39, 86, 90, 91, 99, 100, 101, 112	מְהִיטְבָּאֵל
17, 40, 80, 114, 115, 133, 136	מְחֻלָּה, מְחֻלַּת
17, 41, 42, 81, 85, 91	מִיכָלְיָהוּ
17, 41, 95, 99, 108	מִיכָל
20, 69, 80, 115, 130, 131	מִטְרוּנָה
17, 41, 42, 60, 80, 99, 107, 108, 114, 130, 131	מְלָקָה
20, 69, 81, 115, 135	מְעוֹרֶת
17, 42, 54, 80, 114, 115, 126, 127, 136, 154, 155, 157	מְעַבְּקָה
17, 43, 115, 135	מְרַב
17, 43, 44, 99, 115, 136	מְרַיָּם
19, 20, 62, 63, 70, 71, 81, 93, 114, 130, 131, 138, 139, 158	מִרְתָּא
20, 71, 72, 81, 115, 136	מִרְתַּבְּנִי
17, 44, 81, 86, 91, 109, 114, 130, 131, 142	מְשַׁלְמַת
20, 72, 93, 95	מִתּוֹן
17, 45, 81, 90, 92, 99, 100, 101, 103, 112, 137	נוֹעֲדִיָּה

20, 67, 72, 80, 86, 91, 114, 135, 138	נהוראי
17, 45, 81, 114, 122	נחשטא
18, 45, 81, 114, 126, 127	נעה
18, 20, 45, 46, 51, 77, 81, 93, 114, 129, 130, 131, 133	נעמה
18, 46, 80, 95, 99, 108, 109, 114, 129	נעמי
18, 47, 50, 81, 95, 99, 108, 109, 114, 136, 131, 132, 138	נערה
20, 72, 73, 80, 115	נפאתה
20, 78, 81, 114	נצבת
78, 81, 84, 115, 136	נשיין
18, 20, 47, 65, 73, 80, 81, 109, 114, 119, 138, 139	נעלה
18, 48, 51, 81, 86, 95, 99, 108, 109, 115, 123	נעה
20, 77, 78, 114, 121	נורבתי
18, 48, 81, 114, 130, 131, 132, 142	נעזקה
18, 49, 81, 115, 136	נעפה
18, 48, 81, 115, 123	נעטה
18, 49, 60, 81, 115, 123	נעסה
18, 49, 81, 114, 119, 139	נערה
18, 49, 50, 81, 136	נערה
18, 50, 81, 99, 103, 137	נעליה
18, 50, 60, 81, 114, 115, 131, 133, 136	נעעה
18, 51, 81, 114, 119	נענה
20, 67, 73, 81, 115	נעזי
18, 51, 81, 114, 119, 137, 158	נענה
18, 46, 51, 81, 95, 99, 108, 109, 115, 136	נעה
20, 72	נעלפוני
20, 74, 114	נעפור
20, 73, 74, 81, 93, 95, 99, 110, 115	נענת
18, 52, 74, 81, 119	נערה
18, 52, 81, 114, 115, 116, 117	נענה
18, 52, 53, 81, 114, 130, 131, 133, 134	נעעה
18, 53, 81, 115, 117	נענה
20, 74, 81, 114, 126, 133	נעמחית

18, 37, 53, 54, 81, 114, 116, 117	קצעה
18, 37, 54, 115, 123	קרן הפוד
18, 54, 81, 115, 136	ראומה
18, 55, 81, 115, 135	רקה
18, 55, 95, 99, 108, 115, 135	רות
18, 55, 56, 95, 99, 108, 110	רקב
18, 56, 75, 114, 119, 121	רמל
18, 56, 81, 114, 122	רצה
18, 56, 57, 81, 114, 130, 131	שרה
18, 20, 57, 78, 115, 135	שרח
18, 57, 81, 114, 126, 127, 130, 131, 132	שררה
18, 58, 80, 95, 99, 108, 109, 115, 135, 136	שועא
20, 75, 81, 115, 138, 139	שילת
18, 58, 81, 133	שלמית
20, 75, 91, 99, 107, 115	שלמציון
19, 58, 59, 135, 139	שמעת
19, 59, 81, 110, 114, 126, 133, 138, 139	שמרית
19, 59, 114, 116	שעף
19, 60, 81, 114, 133	שפרה
20, 76, 115	תמטיגיס
19, 60, 81, 92, 114, 126, 127	תרצה
19, 60, 76, 114, 117, 126	תמר

## **Literaturverzeichnis**

### **Quellen**

Elberfelder (1905). Biblia. Die Heilige Schrift: aus dem Urtext. Elberfeld: Brockhaus. 2. Ausgabe.

Guggenheimer, Heinrich. The Jerusalem Talmud. Edition, Translation, and commentary. De Gruyter.

Luther, Martin (1984): Die Bibel, hrsg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Horovitz, H.S. und Rabin, I.A (Hrsg.) (1930): Mekhilta de Rabbi Ishmael (1930).

Clemenz, Dr. Heinrich (1899): Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer. Köln: Verlag Joseph Melzer.

Epstein, Isidore (1935-1952): The Babylonian Talmud. Translated into English with notes, glossary and indices, 35 Bde., London 1935–1952. (Nachdruck in 18 Bänden, London 1961)

The Schottenstein Edition. Talmud Bavli. English Edition. Mesorah Artscroll. New York

### **Lexika, Nachschlagewerke**

Bauer, Hans & Leander, Pontus (1965): Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

Bauer, Hans & Leander, Pontus (1991): Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

- Dalman, Gustaf H. (1967): *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Dalman, Gustaf H. (1960): *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch. Aramäische Dialektproben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ebach, Jürgen (1983): *Frau II. Theologische Realenzyklopädie Bd. 11*. Berlin: Walter de Gruyter. S. 422–424.
- Eichler, Ernst (1995): *Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik, Teilbd. 1*, hg. v. Ernst Eichler u. a. De Gruyter: Berlin/New York.
- Eichler, Ernst (1996): *Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik, Teilbd. 2*, hg. v. Ernst Eichler u. a. De Gruyter: Berlin/New York.
- Encyclopaedia Judaica Jerusalem (1971)*. *Encyclopaedia Judaica. Vol. 12*. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd.
- Encyclopaedica Iranica, Yarshater, Ehsan (ed.) (2011)*: New York: Encyclopaedica Iranica foundation.
- Gignoux, Philippe (1986): *Mitteliranische Personennamen*. In: *Iranisches Personennamenbuch*. Hg. v. Mayrhofer, Manfred Hrsg. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Georges, Karl Ernst (1988): *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, Bd. 2*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gesenius, Wilhelm (1987): *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Hg. v. Rudolf D. Meyer & Herbert Donner. 18. Aufl. 1. Lfg. Berlin u. a.: Springer Verlag.
- Gesenius, Wilhelm (1995): *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Hg. v. Herbert Donner. 18. Aufl. 2. Lfg. Berlin u. a.: Springer Verlag.
- Gesenius, Wilhelm (2005): *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Hg. v. Herbert Donner. 18. Aufl. 3. Lfg. Berlin u. a.: Springer Verlag.

- Gesenius, Wilhelm (2007): Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Hg. v. Herbert Donner. 18. Aufl. 4. Lfg. Berlin u. a.: Springer Verlag.
- Gesenius, Wilhelm (2009): Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Hg. v. Herbert Donner. 18. Aufl. 5. Lfg. Berlin u. a.: Springer Verlag.
- Gesenius, Wilhelm (2010): Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Hg. v. Herbert Donner. 18. Aufl. 6. Lfg. London u. a.: Springer Verlag.
- Gesenius, Wilhelm (1910): Gesenius' Hebrew Grammar. Hg. v. E. Kautzsch & A. E. Cowley. 28. Edition. Oxford: Oxford University Press.
- Gesenius, Wilhelm (2013): Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament: Gesamtausgabe. Hg. V. Herbert Donner. 18. Aufl. Berlin u.a.: Springer Verlag.
- Groves, John Rev. (1832): A Greek and English Dictionary, comprising all the words in the writings of the most popular greek authors; with the difficult inflections in them and in the Septuagint and New Testament. Hilliard, Gray, Little, and Wilkins: Boston.
- Hawthorne, G. F. (1986): Name. The International Standard Bible Encyclopedia, Bd. 3. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, S. 485.
- Herlitz, Georg & Kirschner, Bruno (Hg.): Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden. Berlin: Jüdischer Verlag 1930 (= Bd. IV Me-R). S. 384 ff.
- Hoftijzer, J. & Jongeling, K. (1995). Dictionary of the North-West Semitic inscriptions. Leiden.
- Ilan, Tal (2002): Lexicon of Jewish names in Late Antiquity. Pt 1. Palestine 330 BCE–200 CE. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Ilan, Tal (2008): *Lexicon of Jewish names in Late Antiquity. Pt. 3. The Western Diaspora 330 BCE–650 CE.* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ilan, Tal (2011): *Lexicon of Jewish names in Late Antiquity. Pt. 4. The Eastern Diaspora 330 BCE–650 CE.* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ilan, Tal (2012): *Lexicon of Jewish names in Late Antiquity. Pt. 2. Palestine 200–650.* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jastrow, Marcus (1903): *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature. Vol. 1.* London, W. C.: Luzac & Co. New York: G. Putnam's Sons.
- Jenni, Ernst (1981): *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments.* Basel: Helbing & Lichtenhahn.
- Justi, Ferdinand (1963): *Iranisches Namenbuch. Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Marburg 1895.* Hildesheim: Olms.
- Koehler, Ludwig & Baumgartner, Walter (1967): *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Neu bearb. v. Walter Baumgartner unter Mitarb. von Benedikt Hartmann und E. Y. Kutscher. 3. Aufl., 1. Lfg.: Alef – ṭebaḥ.* Leiden: E. J. Brill. (HALAT I)
- Koehler, Ludwig & Baumgartner, Walter (1974): *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Neu bearb. v. Walter Baumgartner unter Mitarb. von Benedikt Hartmann und E. Y. Kutscher. 3. Aufl., 2. Lfg.: Ṭabbāh – nabaṭ.* Leiden: E. J. Brill. (HALAT II)
- Koehler, Ludwig & Baumgartner, Walter (1983): *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Neu bearb. v. Walter Baumgartner und Johann Jakob Stamm, unter Mitarbeit von Ze'ev Ben-Hayyim, Benedikt Hartmann u. a. 3. Aufl., 3. Lfg.: Nabaṭ – raah.* Leiden: E. J. Brill. (HALAT III)
- Koehler, Ludwig & Baumgartner, Walter (1990): *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Neu bearb. von Johann Jakob Stamm unter*

- Mitarb. von Ze'ev Ben-Ḥayyim u. a. 3. Aufl., 4. Lfg.: Ra'a – Teša'. Köln: E. J. Brill. (HALAT IV)
- Kasovski, Hayim Yehoshua (1914-27). Otsar leshon ha-mishna: Sefer ha-mat'ivot konkordantsiya 'al shisha sidre *mishna* Yerushalayim: Kasovski. (hebräisch)
- Kutscher, E. Y (1967): Mittelhebräisch und Jüdisch-aramäisch im neuen Köhler-Baumgartner. In: Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner, hrsg. v. Hartmann, Benedikt et al. Leiden: Brill (= Supplements to Vetus Testamentum; 16). S. 168–175.
- Levy, Jacob (1963): Wörterbuch über die Taludimund Midraschim. Bde. 1–4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Unveränd. fotomechan. Nachdr. der 2. Aufl. Berlin und Wien 1924.
- Löw, Immanuel (1967): Die Flora der Juden. Reprogr. 4 Bde. Nachdr. der Ausg. Wien & Leipzig 1924-1934. Wien: G. Olms.
- Mayrhofer, Manfred (Hg.): Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen. Die österreichische Akademie der Wissenschaften. Wien 1973.
- Montgomery, James Alan (2010, first published 1913): Aramaic Incantation Texts from Nippur. Cambridge: University Press.
- Rienecker, Fritz & Maier, Gerhard (2006): Lexikon zur Bibel. Wuppertal: Brockhaus Verlag.
- Soden, Wolfram von (1965): Akkadisches Handwörterbuch. Band I. Wiesbaden: Otto Harrosowitz.
- Sokoloff, Michael (2002): A dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic periods. Ramat Gan: Bar Ilan University Press.
- Sokoloff, Michael (1990): A dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine period. Ramat Gan: Bar Ilan University Press.
- Tavernier, Jan (2007): Iranica in the Achaemenid period (ca. 550–330 BC): Lexicon of old Iranian proper names and loanwords, attested in non-Iranian texts.

Leuven: Peeters Publishers & Department of Oriental Studies  
Bondgenotenlaan. (= Orientalia lovaniensia analecta; 158).

Walde, A (1954): Lateinisches Etymologisches Wörterbuch. 3. neu bearb. Aufl. von  
J. B. Hofmann. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Waltke, Bruce K & O'Connor M (1990): An introduction to Biblical Hebrew syntax.  
Indiana: Eisenbrauns.

Zadok, Ran (1988): The Pre-Hellenistic Israelite anthroponymy and prosopography.  
Leuven: Peeters.

### **Literatur**

Abrams, Judith Z. (1995): The Women of the Talmud. Maryland: Rowman &  
Littlefield Publishers, Inc.

Adams, Samuel L. (2014): Social and economic life in Second temple Judea.  
Kentucky: Westminster John Knox Press.

Albertz, Rainer (2012). Family and Household Religion in Ancient Israel and the  
Levant. Hg. v. Rainer Albertz & Rüdiger Schmidt. Winona Lake:  
Eisenbrauns.

Archer, Léonie J. (1990): Her Price Is Beyond Rubies: The Jewish Woman in  
Graeco-Roman Palestine. Sheffield: Journal for Studies of the Old Testament  
(JSOT) Press (=Supplement Series; 60).

Baker, Heather D. (2000): The Prosopography of the neo-assyrian empire. Vol. 2,  
Part I-2. The Neo-Assyrian Text Corpus project: University of Helsinki.

Barr, James (1974): Etymology and the Old Testament. In: James Barr et al. (Hg.):  
Language and meaning, studies in Hebrew language and biblical exegesis.  
Leiden: Brill, (= Oudtestamentische Studien. 19). S. 1–28.

Baskin, Judith Reesa (2002): Midrashic women: Formations of the Feminine in  
rabbinic literature. Hanover: Brandeis University press of England.

- Baskin, Judith R (2009): Introduction: Four approaches to women and the Jewish experience. In: *Women and Judaism: New insights and scholarship*. Hg. v. Frederick E. Greenspahn. New York: New York University Press. S. 1–24.
- Beider, Alexander (2001): *A dictionary of Ashkenazic given names. Their origins, structure, pronounciaton, and Migrations*. Avotaynu Inc.: Bergenfield, New Jersey.
- Biale, Rachel (1984): *Women and Jewish Law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*. New York: Schocken Books.
- Bodenheimer, Friedrich, Simon (1960): *Animal and man in bible lands*. Leiden: Brill.
- Brendler, Silvio (2004): *Namenarten und ihre Erforschung. Ein Lehrbuch für das Studium der Onomastik*. Hg. v. Andrea Brendler & Silvio Brendler. Hamburg: Baar-Verlag. S. 33–50
- Bronner, Leila Leah (1994): *From Eve to Esther: Rabbinic reconstructions of biblical women*. Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Campbell, Edward F. Jr. (1975): *Ruth: A new translation with introduction, notes, and commentary*. Garden City, NY: Doubleday. (= Anchor Bible; 7).
- Cohen, Naomi G. (1976) *The Jewish names as cultural indicators in Antiquity*. In: *Journal of the study of Judaism*, Vol VIII, Nr. 2, S. 97–128.
- Cross, Earle Bennet (1910): *Traces of the matronymic family in the hebrew social organization*. In: *The biblical World* 6, Vol. 36 (1919), S. 407–414.
- Debus, Friedhelm (2012): *Namenkunde und Namengeschichte. Eine Einführung*, Berlin. (Grundlagen der Germanistik [GrG]; 51).
- Demsky, Aaron (2001): *Names and No-names in the book of Ruth*. In: *These are the names: Studies in Jewish Onomastics*. Ramat-Gan, Bd. 1. Hg. v. Aaron Demsky et al. S. 27–37.
- Ehrlich, Carl. S. (2000): *Onomastics*. In: *Reader's guide to Judaism*. Hg. v. Michael Terry. New York. Fitzroy Dearborn Publishers. S. 495–460.

- Eissfeldt, Otto (1967): Bist du Elia, so bin ich Isebel. In: Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner, hrsg. v. Benedikt Hartmann et al. Leiden: Brill (= Supplements to Vetus Testamentum; 16). S. 65–70.
- Eissfeldt, Otto (1968): Renaming in the Old Testament. In: Words and meanings. Hg. v. Peter R. Ackroyd & Barnabas Lindars. Cambridge: University Press, S. 69–79.
- Fowler, Jeaneane D. (1988): Theophoric personal names in ancient Hebrew. A comparative study. Sheffield: JSOT Press. (= Journal for the study of the Old Testament Supplement Series; 49).
- Forti, Tova L (2008): Animal imagery in the book of proverbs. Leiden: Brill (= Supplements to the Vetus Testamentum; 118).
- Gerhards, Meik (2005): Über die Herkunft der Frau des Mose. Vetus Testamentum 55,2, S. 162–175.
- Glang, Tomáš (1999). Eine Spur zu den Namen der Toten. In: Juden und Judentum in Literatur und Film des slawischen Sprachraums. Die geniale Epoche. Hg. v. Peter Kosta u. a. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag (=Jüdische Kultur; 5). S. 13-28.
- Gray, Buchanan G. (1896): Studies in Hebrew proper names. London: Adam and Charles Black.
- Grondahl, Frauke (1967): Die Personennamen der Texte aus Ugarit. Studia Pohl 1. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- Grunwald, Max (1901): Zur jüdischen Namenkunde. Die Gottesnamen in den Eigennamen des Alten Testaments. In: Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde, Bd. 8. Hg. v. Max Grunwald. Berlin: Poppelauer.
- Güdemann, M. (1896): Die superstitiöse Bedeutung des Eigennamens im vormosaïschen Israel. In: Festschrift zum Achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneiders. Hildesheim: Oms. S. 1–15.

- Hachlili, Rachel (2000): Hebrew names, personal names, family names and nicknames of Jews in the Second Temple period. In: Families & Family relations as represented in in early Judaism and early Christianities: Texts and Fictions. Hg. v. Jan W. van Henten & Athalya Brenner. Leiderdorp: Deo Publishing. S. 83–115.
- Hansack, Ernst (2004): Das Wesen des Namens. In: Namenarten und ihre Erforschung. Ein Lehrbuch für das Studium der Onomastik. Hg. v. Andrea Brendler & Silvio Brendler. Hamburg: Baar-Verlag. S. 51–68.
- Hengel, Martin (1999): Judaica, Hellenistica et Christiana. In: Kleine Schriften II. Tübingen: Mohr Siebeck. (= WUNT; 109)
- Hess, Richard S. (1998): Issues in the study of personal names in the Hebrew bible. In: Currents in Research: Biblical Studies 6, S. 169–192.
- Hornblower, Simon & Spawforth, Anthony (2012): The Oxford classical Dictionary. 4. Aufl. Oxford: Oxford University Press.
- Horsley, G. H. R. (1987): Name Change as an Indication of Religious Conversion in Antiquity. *Numen*, Vol. 34 (1). S. 1-17
- Hunsberger, David Ritchie (1980): Theophoric names in the Old Testament and their theological significance. Dissertation, Temple University London.
- Ilan, Tal (1992): „Man born of women ...“ (Job 14:1): The phenomenon of men bearing metronymes at the time of Jesus. *Novum Testamentum* 1992, Vol. 34 (1). S. 23–45.
- Ilan, Tal (1995): Jewish women in Greco-Roman Palestine: An Anquiry into Image and status. In: *Texte und Studien zum Antiken Judentum*; 44. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Ilan, Tal (1996): Silencing the queen: The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women. Mohr Siebeck. (= *Texts and studies in ancient Judaism*; 15). S 167–172.

- Ilan, Tal (1997): *Mine and Yours are Hers – Retrieving Women’s History from rabbinic literature*. Köln: Brill.
- Kaganoff, Benzion C. (1996): *A Dictionary of Jewish names and their history*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Kalim, Richard (2006): *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*. New York: Oxford University Press.
- Key, Andrew F. (1964): The giving of proper names in the Old Testament. In: *Journal of biblical literature* 83, 1, S. 55–59.
- King, Philip J & Stager, Lawrence E. (2001): *Life in biblical Israel*. Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Klein, Michele (2000): *A time to be borne: Customs and Folklore of Jewish Birth*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Kohlheim, Rosa (2011): Hammer, Stahl und Mehlhose. Berufsnamen oder Übernamen? In: *Methoden der Namenforschung. Methodologie, Methodik und Praxis*. Hg. v. Arne Ziegler & Erika Winberger-Heidenkummer. S. 245–254.
- Layton, Scott C. (1953): *Archaic Features of Canaanite Personal Names in the Hebrew Bible*. Atlanta, Georgia: Scholars Press. (= Harvard Semitic Monographs; 47).
- Laarman, Jan-Paul (2007): *Genderlinguistische Aspekte der Onomastik am Beispiel der Vornamen*. Hausarbeit. Universität Duisburg-Essen.
- Lehnardt, Andreas (2009): Leviathan und Behemoth. Mythische Urwesen in der mittelalterlichen jüdischen Tradition. In: *Tiere und Fabelwesen im Mittelalter*. Hg. v. Sabine Obermeier. Berlin: Walter de Gruyter. S. 105–129.
- Liwak, Rüdiger (1994): Name/Namengebung III. In: *Minucius Felix: Name/Namengebung*, hg. v. Gerhard Krause & Gerhard Müller. Berlin: de Gruyter (= TRE; 23). S. 749–754.

- Löhr, Max (1908): Die Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion und Jahwe-Kult. Leipzig: J. C. Hinrichs. (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament; 4).
- Mandel, David (1997). Who is Who in the Jewish Bible. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Marcus, Ivan G. (2004): The Jewish lifecycle: rites of passage from biblical to modern times. Seattle: University of Washington press.
- Margulies, Heinrich (1974): Das Rätsel der Biene im Alten Testament. *Vetus Testamentum* 24, 1, S. 56–76.
- Markale, Jean (1972): *Women of the Celts*. Inner Traditions International: Rochester.
- Mayer, Günther (1978): *Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike*. Stuttgart, Berlin [u.a.]: Kohlhammer.
- Mitterauer, Michael (1993): *Ahnen und Heilige. Namengebung in der europäischen Geschichte*. München: C. H. Beck.
- Mitterauer, Michael (2011): *Traditionen der Namengebung: Namenkunde als interdisziplinäres Forschungsgebiet*. Wien: Böhlau Verlag.
- Mitterauer, Michael (1995): Abdallah und Godelive. Zum Status von Frauen und Männern im Spiegel „heiliger Namen“. In: *Die Religion der Geschlechter*. Bd. 1: Historische Aspekte religiöser Mentalitäten. Hg. von Edith Saurer. Weimar: Böhlau Verlag (L'Homme. Reihe zur feministischen Geschichtswissenschaft). S. 45–72.
- Muchiki, Yoshiyuk (1999): *Egyptian proper names and loanwords in north-west semitic*. Dissertation. Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature.
- Morgenstern Leissner, Omi: *Jewish Women's Naming Rites and the Rights of Jewish Women*. (= *Nashim. A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 2011; 4). S. 140–177.
- Naeh, S (1997): „Freedom and celibacy: A Talmudic variation on tales of temptation and fall in Genesis and its Syrian background“. In: *The book of Genesis in*

- Jewish and Oriental Christian interpretation. Lovain. Hg. v. Judith Frishman & L. van Rompay. S. 73–89.
- Nestle, Eberhard (1876): Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung. Ein Versuch. Schaan/Liechtenstein: Sändig Reprint Verlag.
- Nissan, Ephraim (2013): On a few categories of personal names considered to be apt or paradoxical. In: Onomastics in contemporary spaces. Hg. von Oliviu Felecan & Alina Bugheşiu. Newcastle: Cambridge Scholars publishing. S. 28–49.
- Nöldeke, Theodor (1904): Beiträge zur semitischen Sprachforschung. Strassburg: Karl J. Trübner.
- Noth, Martin (1928): Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Noth, Martin (1948): Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Nübling, Damaris (2000): Auf der Suche nach dem idealen Eigennamen. Heidelberg: Winter.
- Naeh, S. (1997): Freedom and Celibacy: a talmudic variation on tales of temptation and fall in Genesis and its syrian background. In: Frishman, Judith & van Rompay, Lucas (Hg.): The book of Genesis in Jewish and oriental Christian interpretation. A collection of essays. Louvain: Peeters (= Tradition Exegetica Graeca; 5). S. 73–89.
- Neusner, Jacob (2004): Neusner on Judaism. Volume 1: History. Ashgate Contemporary thinkers on Religion: collected works. Hampshire, Burlington: Ashgate Publishing limited.
- Olyan, Saul M. (2008): Disability in the Hebrew bible: Interpreting mental and physical differences. Cambridge: Cambridge University Press.

- Pike, Dana Marston (1990): Israelite theophoric personal names in the bible and their implications for religious history. Ph.D. University of Pennsylvania.
- Pilch, John J (1999): The cultural dictionary of the Bible. Minnesota: The Order of St. Benedict.
- Presch, Gunter (2002): Namen in Konfliktfeldern. Wie Widersprüche in Eigennamen einwandern. Tübingen: Gunter Narr Verlag. (Tübinger Beiträge zur Linguistik; 460).
- Price, J. J. (2002): On Jewish Metronymics in the Graeco-Roman Period. *Zutot* 2 (2002). S. 10-17.
- Rabbinovicz, R. (1960): *Diqduqei Sofrim*. New York: Edison Lithograph. Corp. (= *Varia Lectiones in Mischnam et Talmud Babylonicum*; 6)
- Reines, Chaim W (1975): Beauty in the bible and the talmud. In: *Judaism*, Vol 24 (1). S. 100–1007.
- Riede, Peter (2002): Im Spiegel der Tiere: Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht u. a (= *Orbis biblicus et orientalis*; 187).
- Rosenthal, E.S. (1963). „Rab Son of Rabbi Hiyya’s brother: Son of his sister as well? In: S. Liberman, S. Abramson, E. Y. Kutscher und S. Esh (eds.), *Henoch Yalon Yubilee Volume* (Jerusalem 1963) 307–313. (hebräisch)
- Rubin, Nissan (2008): Time and Life Cycle in Talmud and Midrash. Socio-anthropological perspectives. Brighton: Academic Studies Press.
- Rimbach, James A. (1972): Animal imagery in the Old Testament: Some aspects of Hebrew poetics. Dissertation. Baltimore, Md., John Hopkins University.
- Sals, Ulrike (2004): Die Biographie der „Hure Babylon“: Studien zur Intertextualität der Babylonier. *Forschungen zum Alten Testament* 2. Reihe. Mohr Siebeck.
- Schiffner, Kerstin (1998): Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre. Stuttgart: Kohlhammer. (= *BWANT*; 172)

- Schiller, Maria (2006): Pragmatik der Diminutiva, Kosenamen und Kosewörter in der modernen russischen Umgangsliteratursprache. München: Herbertz Utz Verlag (= Sprach- und Literaturwissenschaften; 22).
- Schippan, Thea (2002): Lexikologie der deutschen Gegenwartssprache. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Schwartz, Joshua J (2006). The material realities of Jewish life in the land of Israel, in: The Cambridge history of Judaism: Volume 4, the late roman-rabbinic period. Hg. von Steven T. Katz. Cambridge University press: Cambridge. S. 235–638.
- Seeligmann, I.L. (1967): Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des Biblischen Hebräisch. In: Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag, hg. von Walter Baumgartner, Benedikt Hartmann et al. Leiden: Brill (= Supplements to Vetus Testamentum; 16). S. 251–278.
- Sholem, Gershom (2001): Ursprung und Anfänge der Kabbala. Berlin, New York: De Gruyter.
- Sivertsev, Alexei (2002): Private Households and Public Politics in 3rd–5th Century Jewish Palestine. Tübingen: Mohr Siebeck. (= Texts and studies in Ancient Judaism; 90).
- Von Soden, Wolfram unter Mitarbeit von Werner R. Mayer (1995): Grundriss der akkadischen Grammatik. 3., ergänzte Aufl. (Analecta Orientalia; 33).
- Stamm, Johann, Jakob (1967): Hebräische Frauennamen. In: Hebräische Wortforschung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner, hrsg. v. Benedikt Hartmann et al. Leiden: Brill (= Supplements to Vetus Testamentum; 16). S. 301–339.
- Stamm, Johann Jakob (1980): Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenskunde. Zu seinem 70. Geburtstag, hrsg. v. Ernst Jenni, und Martin A. Klopfenstein, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (= Orbis biblicus et orientalis; 30).

- Stamm, Johann Jakob (1939): Die akkadische Namengebung. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag. Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft, Bd. 44.
- Tigay, Jeffrey H. (1986): You shall have no other Gods. Israelite Religion in the light of inscription. Scholars Press: Atlanta. (Harvard Semitic Studies; 31).
- Timm, Erika (1999): Matronymika im aschkenasischen Kulturbereich. Ein Beitrag zur Mentalitäts- und Sozialgeschichte der europäischen Juden. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Van der Toorn, Karel (1996): Family religion in Babylonia, Syria & Israel. Continuity & Change in the forms of religious life. Köln: E. J. Brill.
- Utech, Ute (2011): Rufname und soziale Herkunft. Studien zur schichtenspezifischen Vornamenvergabe in Deutschland. In: Germanistische Linguistik (= Monographien; 25). Olms.
- Valler, Shulamit (1993): Women and womanhood in the stories of the Babylonian Talmud. Tel Aviv: ha-Kibuts ha-me'uhad. (hebräisch)
- Vermes, Geza (1975): Post-biblical Jewish studies. Leiden: E.J. Brill. (= studies in Judaism in late antiquity; 8)
- Wagner, Max (1967): Beiträge zur Aramaismenfrage im Alttestamentlich Hebräisch. In: *Hebräische Wortforschung*. Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner, hrsg. v. Benedikt Hartmann et al. Leiden: Brill, S. 355–371. (= Supplements to Vetus Testamentum; 16).
- Wahl, Harald Martin (2009): Das Buch Esther. Übersetzung und Kommentar. Berlin: Walter de Gruyter.
- Walther, Hans (1965): Zur Namenforschung als Gesellschaftswissenschaft. In: wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig 14, Gesellschaftliche und sprachwissenschaftliche Reihe, H.1, 111-115.
- Watanabe, Chikako Esther (1999): Animal symbolism in Mesopotamia: a contextual approach. Cambridge: University of Cambridge.

- Wegner, Judith (1988) *Chattel or person: the status of women in the Mishna*. New York u.a.: Oxford University Press.
- Zadok, Ran (1988): *The pre-hellenistic Israelite anthroponymy and prosopography*. Leuven: Uitgeverij Peeters.
- Zevit, Ziony (1983): *A Chapter in the History of Israelite Personal Names*. In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 250, S. 1–16.
- Ziegler, Arne & Windberger-Heidenkummer, Erika (Hg.) (2011): *Methoden der Namenforschung. Methodologie, Methodik und Praxis*. Berlin: Akademie Verlag.
- Zunz, Leopold (1971): *Namen der Juden. Eine geschichtliche Untersuchung*. Hildesheim: Verlag Dr. H. A. Gerstenberg.

## **Internetquellen**

- Bechmann, Ulrike (2011): *Zelophad*. In: *Das wissenschaftliche Bibelportal der deutschen Bibelgesellschaft*. Stuttgart.  
<https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/35298/> (26.6.2015).
- Biblia Hebraica Stuttgartensia (2010) In: *Das wissenschaftliche Bibelportal der deutschen Bibelgesellschaft*. Stuttgart.  
<http://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-hebraica-stuttgartensia-bhs/lesen-im-bibeltext/> (19.1.2016).
- Frey-Anthes, Henrike (2007): *Aussatz*. In: *Das wissenschaftliche Bibelportal der deutschen Bibelgesellschaft*. Stuttgart.  
<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24036/> (30.6.2015).
- Hirsch, Emil G u. a. (1906): *Sarah-Sarai*. In: *Jewish Encyclopedia*.  
<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13194-sarah-sarai/> (12.1.2016).
- Ilan, Tal (2009): *Female Personalities in the Babylonian Talmud*. In: *Jewish Women's Archive*. Brooklyn.  
<http://jwa.org/encyclopedia/article/female-personalities-in-babylonian-talmud/> (26.1.2016).

- Koenen, Klaus (2009): Nehuschtan. In: Das wissenschaftliche Bibelportal der deutschen Bibelgesellschaft. Stuttgart.  
<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16908/> (30.6.2015).
- Lang, Martin (2013): Kohle. In: Das wissenschaftliche Bibelportal der deutschen Bibelgesellschaft. Stuttgart.  
<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23880/> (30.6.2015).
- Munich Manuscript, Babylonischer Talmud – BSB Cod.hebr.95. In: Münchener Digitalisierungszentrum. Digitale Bibliothek. <http://daten.digitalensammlungen.de/~db/bsb00003409/images/index.html> (10.10.2016).
- Porten, Bezalel (2009): Elephantine. In: Jewish Women's Archive. Massachusetts.  
<http://jwa.org/encyclopedia/article/elephantine/> (08.01.216).
- Riede, Peter (2010) Vogel. In: Das wissenschaftliche Bibelportal der deutschen Bibelgesellschaft. Stuttgart. <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/vogel/ch/7c35f3e0d8086bb593f2e09540d09dac/> (22.6.2015).
- Rösel, Christoph (2007): Symbolnamen (AT). In: Das wissenschaftliche Bibelportal der deutschen Bibelgesellschaft. Stuttgart.  
<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/dasbibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/symbolnamen-at/ch/17d08cc2fd04b51ba3f0c1dc82190695/> (9.1.2016).
- Septuaginta (LXX) (ed. Rahlfs/Hahnhart). In: Das wissenschaftliche Bibelportal der deutschen Bibelgesellschaft. Stuttgart.  
<https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/septuaginta-lxx/lesen-im-bibeltext/> (09.10.2016).
- Shaki, Mansour (2011): Dēn. In: Encyclopaedia Iranica 2011. New York.  
<http://www.iranicaonline.org/articles/den> (13.09.2016).
- Theuer, Gabriele (2010): Mond. In: Das wissenschaftliche Bibelportal der deutschen Bibelgesellschaft. Stuttgart.  
<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27985/> (29.6.2015).



