

## Die Funktion der Serafen bei Jesaja

Manfred Görg - Bamberg

Im Zentrum der Ausführungen O.KEELs zur Exegese von Jes 6,1-4<sup>1</sup> steht seine Interpretation der Serafim, welche Wesen er zunächst als "jesajanisches Eigengut" vorstellt<sup>2</sup>. Diese Bestimmung erweckt den Eindruck einer literarischen Charakteristik, so daß ein Urteil über die sonstigen Vorkommen von *šrp* (im Sg. und Pl.) bereits vorweggenommen zu sein scheint. Hierzu jedoch später. Mit Recht wendet sich KEEL von vornherein gegen ebenso vor-schnelle wie simple Deutungsversuche, die unter Zuhilfenahme einer scheinbar naheliegenden Etymologie operieren<sup>3</sup>. Die Ableitung von der Basis *ŠRP* nämlich führt meist zur Erklärung der *šrpym* als der "Glühenden" bzw. "Brennenden"<sup>4</sup>, deckt damit aber in keiner Weise den kontextbezogenen, semantischen Bereich ab. Dennoch spielt die Beziehung auf die genannte Wurzel in diachroner Sicht eine gewichtigere Rolle, als es aus KEELs weiteren Feststellungen deutlich wird, zumal er offenbar die Namengebung der Serafen auf eine volksetymologische Interpretation zurückführt<sup>5</sup>. Das Fehlen einer intensiveren Nachfrage zur Etymologie ist bei KEEL offensichtlich mit einer Wertung verbunden, da etymologische Deutungen nach ihm "nur stützende Funktion haben, oder bestenfalls dort ein Notbehelf sein" können, "wo semantische Methoden nicht in Anwendung gebracht werden können"<sup>6</sup>. Etymologische Studien haben jedoch im Vorfeld der kontextbezogenen Analysen durchaus ihren legitimen Platz; ihre Ergebnisse können eingeschränkt, überholt aber auch bestätigt werden. In unserem Fall kann ein weiteres Nachfragen durchaus neue

- 
- 1 O.KEEL, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestäts-schilderungen in Jes 6, Ex 1 und 10 und Sach 4. Mit einem Beitrag von A.GUTBUB über die vier Winde in Ägypten, SBS 84/85, Stuttgart 1977, 46-124.
  - 2 KEEL (1977) 70.
  - 3 KEEL (1977) 70f mit Verweis auf E.LACHEMAN, The Seraphim of Isaiah 6, JQR 59 (2968/69) 71f, der die Serafen als brennende Keruben deuten möchte.
  - 4 Hier wendet KEEL allerdings gleich ein, daß *šrp* "ein ausschließlich transitives Verb" sei (unter Berufung auf KBL<sup>2</sup> 932). Ein Argument gegen die formale Legitimation dieses verbreiteten etymologischen Versuchs ist diese Beobachtung freilich nicht.
  - 5 Vgl. KEEL (1977) 74 bzw. 84 A.142 (hier als "Versenger", "Verbrenner" ge-deutet).
  - 6 KEEL (1977) 71. Daß dies "etwa bei Hapax Legomena" der Fall sei, trifft nicht zu, da gerade hier der Kontext ein semantisches Kriterium darstellt.



Beobachtungen liefern, die nicht zuletzt bei der lexikalischen Erfassung eine Rolle spielen sollten.

Spuren der Mitwirkung des Ägyptologen W. Max MÜLLER zeigen sich wie oft in der 17. Aufl. von GesB auch bei der Behandlung des Stichworts *šaraf*. Hier plädiert MÜLLER offenbar für eine Verknüpfung mit dem spätäg. *srrf* "Drache, Greif, Schlange", welche Form als "Angleichung eines urspr. *sfr* an das Semit." zu verstehen sei<sup>7</sup>. Auch diese Notiz hat anscheinend noch keine eingehendere Würdigung gefunden.

Der jetzige lexikalische Kenntnisstand erlaubt eine gewisse Revision der MÜLLERschen Hinweise. Im Mittelägyptischen ist ein Terminus *sfr* belegt, der sich als Beischrift zur Darstellung eines geflügelten Wüstentieres, allem Anschein nach eines Greifen, findet<sup>8</sup>. Erst in der Spätzeit erscheinen dann Bildungen wie *sfr* (in Medamud)<sup>9</sup> und (mit Metathese) *srrf* (im Demotischen)<sup>10</sup>, d.h. Diminutiva mit Geminierung des *r*<sup>11</sup>. In Esna kann die Hieroglyphe des geflügelten Wüstentieres geradezu akrophonisch für den Konsonanten *s* stehen<sup>12</sup>. Für diese Belegsammlung<sup>13</sup> ist der Übergang der m.ä. Form *sfr* über ein hypothetisches *\*srf*<sup>14</sup> zu den Spätformen charakteristisch. Ist die Metathese mit MÜLLER auf Einfluß des Semitischen zurückzuführen?

Gemination von Radikalen und Metathese sind im Äg. geläufige Erscheinungen, die nicht durch Inspiration von außen ausgelöst sein müssen. Es genügt vielmehr, darauf hinzuweisen, daß die Metathese *sfr* > *\*srf* durchaus durch eine innerägyptische Assoziation mit einem verwandten Konsonantenbestand bedingt sein kann. Hier bietet sich nun das ebenfalls schon im MÄ belegte *srf* "Wärme, Hitze, Fieber" an, dem im Demotischen eine Bildung unter der Bedeutung "Brennen" entspricht<sup>15</sup>, die in ihrem Konsonantenbestand mit dem obigen

7 GesB 794 b.

8 Beni Hasan II (1894) pl. IV und XIII (Abk. ägypt. Quellenwerke und Lit. hier und im Folg. nach: Lexikon der Ägyptologie (LÄ) I, S. XII-XXXIV). Vgl. Wb 115, 12. Letzte Abb. bei O. KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Einsiedeln-Neukirchen<sup>2</sup> 1977, 67.

9 E. DRIOTON, Les Inscriptions, in: Médamoud (FIFAO 4, 1927) 27.

10 pLeiden I 384, 15, 1-2. Vgl. W. SPIEGELBERG, Der ägyptische Mythos vom Sonnenaugen nach dem Leidener demotischen Papyrus I 384, Strassburg 1917, 39; 249. pMag. LL I 16; XII 16-21; XIX 27; XXVII 8. Vgl. W. ERICHSEN, Demotisches Glossar, Kopenhagen 1954, 443.

11 Zu Bildungen dieser Art vgl. J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 298ff, der allerdings nur die demot. Bildung *srrf* zitiert (302).

12 Vgl. S. SAUNERON, BIFAO 62 (1964) 16f.

13 Vgl. auch W. BARTA, Der Greif als bildhafter Ausdruck einer altägyptischen Religionsvorstellung, JEOL 23 (1973-74), Leiden 1975, 338.

14 Vgl. OSING (1976) 302.

15 Vgl. OSING (1976) 303; Wb IV 196.



*srrf* "Greif" deckungsgleich ist. Die Basis dieses Wortes *śrf* "warm, warm sein" ist im Äg. seit dem AR nachweisbar<sup>16</sup> und aller Wahrscheinlichkeit nach auf der Ebene der ägypto-semitischen Wurzelverwandtschaft mit dem semitischen SRP (akk. *sarapu*, ug., he., äg.-aram. *ś/srp*)<sup>17</sup> zu verbinden<sup>18</sup>. Daraus ergibt sich, daß wir schon mit einer innerägyptischen Verknüpfung der Bedeutungen "Fabeltier" und "Brennen" rechnen dürfen.

Die Sache der Etymologie läßt sich vielleicht noch ein wenig weiter betreiben. In den Texten der Pyramide des Unas ist die Bezeichnung *śfr.t* belegt, die das Äg. Wörterbuch fragend als eine "Art Kleidungsstück" interpretiert<sup>19</sup>. Schon E. LEVEBURE hatte jedoch in dem Ausdruck eine Femininbildung zu *śfr* sehen und im Kontext den Greif als Träger der Toten in den Himmel benannt wissen wollen<sup>20</sup>. Bei aller gebotenen Skepsis gegenüber dieser Auslegung<sup>21</sup> möchte man doch erwägen, ob nicht mit der Funktion des wie auch immer gearteten *sfr.t* ein Hinweis auf die grundlegende Bedeutung von *sfr* geliefert sein könnte<sup>22</sup>. Auf jeden Fall drückt der Text des Pyramidenspruches aus, daß *sfr.t* eine "tragende" Rolle bei der Auffahrt des Unas in den Himmel zukommt<sup>23</sup>. Sollte *sfr* > \**srf* demnach zunächst ein Wesen signifizieren wollen, das die Vermittlung des königlichen Menschen zur Himmelswelt besorgt?

Mit den vorstehenden Überlegungen haben wir nur scheinbar einen "abwegigen Kurs" verfolgt, da nunmehr semantische Perspektiven im engeren Sinn Platz finden können. Die ägyptischen Belege für *sfr* (und Varianten) offenbaren eine Bedeutungsentwicklung, die von der mythischen Rolle des Erhebens (?) über das konkret vorgestellte geflügelte Wüstentier bis zum mit Göttlichkeit ausgestatteten dämonischen Wesen der Spätzeit führt. Den Ausführungen W. BARTAS zufolge ist der Greif "eine Kompositform zwischen dem Leib der Mutter-

16 Vgl. Wb IV 195.

17 Vgl. AHW 1185a.

18 Vgl. u.a. F.CALICE, Grundlagen der ägyptisch-semitischen Wortvergleichung, Wien 1936, 103 (Nr. 438).

19 Wb IV 115,13. Vgl. auch Pyr., Übers.VI 179:"ein Gegenstand".

20 E.LEVEBURE, Sphinx 7 (1903) 195, unter Berufung auf M.MASPERO.

21 I.FLAGGE, Untersuchungen zur Bedeutung des Greifen, Sankt Augustin 1975, 14f, begründet ihre Zweifel allerdings nur damit, daß "das *sfrt* an keiner anderen Stelle belegt werden" könne und LEVEBURES Deutung "genauer Untersuchungen" bedürfe.

22 Auf der sprachlichen Ebene ließe sich *śfr(t)* mit größtmöglicher Zurückhaltung als Kausativbildung zum Vb *f3j* (mit Wechsel von 3 und r) "tragen" verstehen, womit angezeigt wäre, daß *sfr(t)* von Haus aus mit der Aufgabe des "Erhebens" behaftet sein mag.

23 Vgl. zuletzt FAULKNER, Pyr.102:"*sfrt-htpt*, whatever it may be, is clearly a means of ascent to the sky".



gottheit und dem Kopf des Sonnengottes"<sup>24</sup>. Die lautliche Assoziierbarkeit mit *srf* "Hitze" habe bewirkt, daß "der Greif als 'der Brennende' verstanden worden" sei, womit er auch "von seiner Bezeichnung her als Symbol des brennend am Osthorizont auferstehenden Sonnengottes" gelten könnte. Wenn es gilt, daß der Greif "in enger mythischer Beziehung zur Sonne" steht<sup>25</sup> und in der Spätzeit Ägyptens als "Inkarnation und als Willensvollstrecker des Sonnengottes auf Erden" verstanden werden kann, muß davon ausgegangen werden, daß im ägypt. Volksglauben spätestens seit dem NR nicht nur nicht die Existenz dieses Machtwesens angezweifelt wird<sup>26</sup>, sondern im Gegenteil die Überzeugung verbreitet ist, daß der Greif den Menschen, der "den in Vogelgestalt zum Himmel auffliegenden Sonnengott bei seinem Flug zu begleiten" wünscht<sup>27</sup>, "mit seinen beiden Flügeln umhüllen" kann<sup>28</sup>. Diese im buchstäblichen Sinn "erhabene" Schutzfunktion des Greifen tritt in der Spätzeit als der eine wesentliche Teilaspekt in den Vordergrund. Dieser Aspekt entspricht zugleich dem Fascinosum des Dämons.

Im Blick auf die späten Belege im Ägyptischen ist nicht zu verkennen, daß sich die Vorstellung des geflügelten Wüstentieres um Elemente angereichert hat, die eine figurliche Kontinuität nicht ohne weiteres greifen lassen<sup>29</sup>. Wenn die demotischen Beschreibungen des Tieres derart differieren<sup>30</sup>, daß mit *srrf* einerseits das phantastische Bild einer fünffachen Kompositgestalt entsteht, andererseits ein "Widdersphinx" vorgestellt wird<sup>31</sup>, ist wohl damit zu rechnen, daß man sich den \**srf* in der uns besonders interessierenden beginnenden Spätzeit bereits nicht mehr notwendig unter ein und derselben Gestalt dachte. Der zweite wesentliche Teilaspekt war wohl schon in dieser Phase der durch die Zuordnung zum Sonnenzyklus bedingte "versengende" Eindruck, der die apotropäische Funktion des Fabeltiers nachhaltig vermittelt<sup>32</sup>.

24 BARTA (1975) 353.

25 BARTA (1975) 356. Vgl. auch E. EGGBRECHT, Art. Greif, in: LÄ II 895f.

26 O. KEEL betont mit Recht, daß der Greif ebenso wie andere Wüstentiere für real existent gehalten wurde (73); vgl. auch schon BARTA (1975) 349. Die von KEEL formulierte Alternative "zoologische Spezies" - "Wüstendämon" scheint mir aber dem Sachverhalt nicht ganz gerecht zu werden. Der Glaube an die reale Existenz eines Dämons ist kein Widerspruch in sich.

27 BARTA (1975) 355.

28 Auf die von BARTA 355 abweichende Wiedergabe des Textes von Medamud durch SAUNERON (1964) 16: "les griffons (qui), en ton honneur, s'enveloppent de leurs ailes" sei hier nur hingewiesen.

29 Vgl. die "Beschreibung" in pLeiden I 384: der Greif mit Elementen von Falke, Mensch, Löwe, Fisch, Schlange (15,2-15,4). Vgl. auch FLAGGE (1975) 15.

30 Vgl. pLeiden I 384, 15,2-4 mit pMag. LL XIX, 27.

31 Vgl. BARTA (1975) 335.

32 BARTAs Deutung ("Symbol des brennend am Osthorizont auferstehenden Sonnen-



Wie der Flügelschakal  $C_{hh}$  "nach seiner bemerkenswertesten Eigenschaft" als "Fliegender" bezeichnet ist<sup>33</sup>, trägt der Dämon \*srf seinen Namen u.a. als "Brennender". Wie aber auch mit  $C_{hh}$  nicht bloß eine Qualität, sondern eine Funktion ( $C_{hh}$  als "bildliche Bezeichnung des kämpfenden Königs"<sup>34</sup>) angezeigt ist, muß bei \*srf an den machtvollen, verzehrenden Dämon gedacht werden. Auch in diesem Sinn ist der srrf dann später als das "Mächtigste der Tiere, der Vergelter, dem kein Vergelter vergibt" apostrophiert worden<sup>35</sup>. Dies ist zugleich der Aspekt des Tremendum.

Kehren wir nun nach diesen vielleicht über Gebühr ausführlichen etymologisch-semanticen Überlegungen zurück zum biblischen Verständnis des Ausdrucks  $\acute{s}rp$ , steht zunächst einer lautlichen Verbindung mit dem ägypt. \*srf nichts im Wege. Das Haupthindernis für eine weitergehende Verknüpfung bei der Termini scheint freilich auf der Ebene der figürlichen Interpretationen zu liegen. Wie KEEL überzeugend und erneut herausgestellt hat, läßt der atl. Befund die Annahme zu, daß mit  $\acute{s}rp$  "die Vorstellung von einer (geflügelten) Schlange, wahrscheinlich einer Kobra" verbunden wurde<sup>36</sup>. Lassen sich die Vorstellungen aus Ägypten und Israel miteinander in Einklang bringen oder doch wenigstens zueinander in Beziehung setzen?

Die geflügelte Kobra ist im ägypt. Raum gut belegt<sup>37</sup>. Einen speziellen Terminus für diese besondere Form der Uräusschlange scheint es im Ägyptischen jedoch nicht zu geben. So ist es kein kontinuierliches Attribut, wenn etwa die butische Schlangengöttin von Unterägypten mit Flügeln dargestellt wird<sup>38</sup>. Auch der von uns früher behandelte Begriff  $nzr.t$ <sup>39</sup> bezeichnet nicht notwendig eine geflügelte Uräusschlange. Wichtig ist aber, daß eine Reihe von Uräusbezeichnungen gerade das Charakteristikum des srf zum Inhalt haben, so etwa  $j\dot{h}.t$  ("Flamme")<sup>40</sup> oder auch  $nzr.t$  ("Flamme"). Der Verdacht liegt darum nahe, daß auf palästinischem Boden die mythische Potenz des ägyptischen srf aufgenommen und mit der Kobrafigur verknüpft worden ist, ohne daß

---

gottes" 353) scheint diese effektive Rolle zu wenig klarzustellen.

33 BARTA (1975) 337.

34 Wb I 225,6. Dabei könnte das Bild des majestätisch aufliegenden und stürmisch dahinfliegenden Großvogels maßgebend gewesen sein.

35 pLeiden I 384, 15,1-2; vgl. dazu BARTA (1975) 335 bzw. 356.

36 KEEL (1977) 74.

37 Vgl. aber auch die Einschränkungen bei KEEL (1977) 91.

38 Vgl. die Abb. 49 bei KEEL 90.

39 Vgl. M. GÖRG, BN 3 (1977) 26; 4 (1977) 7f.

40 Vgl. dazu KEEL (1977) 83f.



die figürlichen Vorstellungen deckungsgleich geworden wären. Aufgrund ihrer lautlichen und semantischen Äquivalenz mit dem ägypt. *srf* wird die semitische Basis SRP zum formalen Verbindungsglied zwischen den Konzeptionen des ägyptischen "Greifen" und des biblischen "Serafen". Der Übertragung des Dämonennamens mag die spätzeitliche Variabilität in der konkreten Vorstellung des äg. *srf* förderlich gewesen sein<sup>41</sup>; bedeutsamer ist aber die funktionale Parität, die sich nicht zufällig gerade in der Verwendung von *śrp* bei Jesaja bemerkbar macht. Wie der ägyptische Dämon gleichermaßen als Wüstentier wie auch als erhabenes Mittelwesen erscheint, begegnet der *śrp* als *śrp m<sup>c</sup>wpp* ("fliegender Seraf") im Kontext von Wüstentieren des Negeb (Jes 30,6)<sup>42</sup> und als mit sechs Flügeln ausgestattetes, erhöhtes Wesen im Rahmen der prophetischen Vision (6,2). Im Ägyptischen wie auf palästin. Boden trifft sich das Tremendum mit dem Faszinosum.

Warum aber ist es nicht der Kerub, der in seinem Namen<sup>43</sup> die lange mythische Tradition widerspiegelt? Wäre nicht eine Übertragung der Bezeichnung *srf* bei der figürlichen Affinität von Greifen und Flügelsphingen viel angemessener gewesen? Das Problem ist leichter zu lösen, als es auf den ersten Blick scheint. Trotz seiner Flügel tritt der Kerub niemals als schwebendes Wesen in Erscheinung; faszinierende Majestät ist ihm bei seiner Träger- und Wächterfunktion weitgehend fremd. Vor allem aber fehlt jeglicher Hinweis auf ein von ihm ausgehendes, verzehrendes Feuer. Der Kerub ist weder seinem Namen noch seiner Funktion nach ein Äquivalent zum ägyptischen *srf*.

Die Uräusschlange hat hinwieder ein derart gefülltes Spektrum von Bezeichnungen<sup>44</sup>, daß man sich fragen könnte, warum nicht aus diesem reichen Arsenal eine Benennung übernommen wurde, statt zu einem Terminus anderer Provenienz zu greifen. Oder sollte man sich am Ende doch mit einer Erklärung von *śrp* als einer zu einem Teil der ägyptischen Uräennamen nur analogen Neuschöpfung zufrieden geben, wie es KEEL anscheinend tut?<sup>45</sup>

41 Ein verwandter Vorgang scheint beispielsweise auch auf Seiten der Uräusschlange feststellbar zu sein, wie es womöglich eine späte Interpretation der *tpj.t*-Schlange, "die am Kopf (des Königs) befindliche" Uräusschlange, bezeugt. Im spätägyptischen Papyrus BM 10808 kommt anscheinend eine Spätform von *tpj.t* in einem Kontext vor, der lediglich einen "Fieberdämon" Raum zu geben scheint (vgl. J.OSING, Der spätägyptische Papyrus BM 10808, ÄA 33, Wiesbaden 1976, 116).

42 Zur literarischen Position vgl. jetzt W. DIETRICH, Jesaja und die Politik. München 1976, 140f. Als gefährliches Wesen erscheint der geflügelte Seraf auch Jes 14,29 (vgl. KEEL 72).

43 Zur Etymologie von *krwb* vgl. u.a. HAL 473a; KEEL (1977) 16 A.5.

44 Vgl. Wb VI 166f (22 Namen).

45 Vgl. KEEL (1977) 83f.



Die geflügelte Uräusschlange erscheint, soweit ich sehe, in keinem der ägyptischen Belege als Wüstendämon. Nirgends ist von einer lebensbedrohenden Macht in dieser Gestalt die Rede, im Gegenteil, die Ausstattung mit Flügeln bewirkt eine "positiv beschützende, beschattende Funktion"<sup>46</sup>. Die geflügelten Serafen dagegen erscheinen in Jes 14,29 und 30,6 als ausgesprochen gefährliche Wesen; daß die Flügel der Serafen von Jes 6,2 zum Schutz Jahwes dienen sollen, wird im Ernst niemand unterstellen wollen. So ist es zwar eine Affinität der äußeren Gestalt, die geflügelten Uräen und Serafen miteinander verbindet, nicht aber eine Übereinstimmung von Name und Funktion.

Bevor wir uns der besonderen Rolle der Serafen in Jes 6 zuwenden, sei das Verhältnis des Serafen zum Schlangenkult überhaupt ins Auge gefaßt, wie dieser in Palästina greifbar wird.

Die Verbreitung geflügelter und ungeflügelter Uräen vornehmlich im 9. und 8. Jh.v.Chr. hat KEEL eindrucksvoll verdeutlicht<sup>47</sup>. Die palästinische Siegelkunst bietet eine Serie von Belegen bis hin zu einer Gruppe des 8.Jh. mit vierflügligen Uräen, die KEEL als "eine Spezialität der Kunst Judäas und vielleicht noch der seiner Nachbarn" ansieht<sup>48</sup>. Da hier unmittelbar der Wirkungszeitraum Jesajas erreicht ist, kommt gerade diesen Siegeln eine ausnehmende Signifikanz zu. Es kann kein Zweifel sein, daß sich die ursprünglich apotropäische Funktion der Uräen auch in den vierflügligen Modifikationen auf dem Boden Palästinas durchgehalten hat<sup>49</sup>. Und doch scheinen die Siegelamulette nur einen bestimmten Sektor der Schlangenvorstellungen abzudecken, die Ebene, auf der Keruben und Serafen funktionsverwandt sind. Das sprechende Siegel Abb.84 mit dem Keruben in der unteren und zwei Uräen mit je einem Flügelpaar in der oberen "Etag" drückt den Glauben an den von beiden Mächten ausgehenden Schutz aus<sup>50</sup>. Je mehr Flügel, um so potenter die Schutzfunktion.

46 KEEL (1977) 91. Vgl. hier die Abb. 49 und 50 (S.90).

47 KEEL (1977) 92ff.

48 KEEL (1977) 105. Vgl. schon W.WARD, RevStudOr 43 (1968) 135ff.

49 Vgl. KEEL (1977) 84, A.142; 105, A.185.

50 Nach KEEL (1977) 103 sind auf diesem Siegel Kerub und Uräen vereinigt, weil diese Wesen "im 8. Jahrhundert v.Chr. als besonders potente Unheil abwehrende (apotropäische) Mächte galten". Es scheint mir freilich, daß die geflügelten Schlangen eher den auf ihrer "Etag" eingeschriebenen Namen (Elamar) zu schützen haben, wie ja auch bei den übrigen Beispielen geflügelte Uräen nur indirekt der Abwehr potentieller Feinde dienen. Für den aggressiven Aspekt gäbe es ja andere Darstellungsmöglichkeiten, wie z.B. die Löwen mit geöffnetem Rachen (vgl. Beispiele bei K.GALLING, Beschriftete Bildsiegel des ersten Jahrtausends v.Chr. vornehmlich aus



Wenn es gilt, daß "the use of such a motive on private seals can only have been for the protection of the owner"<sup>51</sup>, drängt der biblische Befund zu einer differenzierteren Interpretation des Phänomens Saraf. Die Siegelkunst beleuchtet nur den Teilaspekt der magischen Protektion, während die Belege für *šrp* im AT mehrheitlich (Num 21,6; Dt 8,15; Jes 14,29; 30,6 und auch Jes 6,2) das Erschrecken auslösende Wesen dieser Gestalten dokumentieren. Nur zweimal (Num 21,8; Jes 6,6) kommt auf je besondere Weise der Aspekt der Protektion zum Vorschein: während der als "eherne Schlange" kommentierte *šrp* von Num 21,8 als Objekt des Hinschauens heilkräftig ist, bewirkt der fliegende *šrp* von Jes 6,6 durch seine Aktivität mit quasi-sakramentaler Zeichensetzung und Symbolhandlung aus liturgischem Repertoire (wohl Jerusalems) die Reinigung des Schauenden<sup>52</sup>. Bezeichnend ist, daß bei pluralischer oder kollektiver Verwendung des Ausdrucks *šrp* die negative (dämonische) Perspektive überwiegt, wohingegen bei individueller Vorstellung eines bestimmten *šrp* die positive Seite des heilenden Beschützens zum Tragen kommt. Der atl. Sprachgebrauch wird demnach durch die Siegelkunst nur zu einem Teil illustriert; die beiden Belege mit individuell-positiver Perspektive setzen sich von den Siegelamuletten noch dadurch ab, daß ihr Kontext letztlich nicht dem Serafen an und für sich, sondern Jahwe selbst die rettende Funktion zuschreibt<sup>53</sup>. Einschränkend sei jedoch darauf hingewiesen, daß nach dem Zeugnis hebräischer Siegel mit geflügelten Uräen im Besitz von Jahweverehrerern oder sogar Priestern<sup>54</sup> eine Vereinbarkeit von Jahweglaube und Amulettgebrauch für möglich gehalten wurde, so daß in der praktischen Religiosität eine Integration der Serafen in den Jahwismus vollzogen worden sein mag. Num 21 und Jes 6 bieten dazu eine kritische Reflexion, die wohl u.a. einer Tendenz zur absoluten Verehrung des Serafen entgegenwirken soll<sup>55</sup>.

Syrien und Palästina. Ein Beitrag zur Geschichte der phönikischen Kunst, ZDPV 64 (1941) Taf.5, Nr.17-24. Vgl. auch P.WELTEN, Siegel und Stempel, in: BRL<sup>2</sup> 302. Innerhalb der Apotropaika muß wohl noch stärker differenziert werden, je nachdem ob sich der Siegelbenutzer mit dem dargestellten Wesen zu identifizieren vermag, um dessen aggressive Mächtigkeit auf sich zu ziehen, oder ob er sich dem magischen Schutz des Symboltieres anvertrauen kann, um an dessen autoritativer Protektion teilzuhaben.

51 WARD (1968) 143.

52 Vgl. dazu zuletzt M.GÖRG, Der Einwand im prophetischen Berufungsschema, TThZ 85 (1976) 164-6.

53 Vgl. dazu u.a. schon H.STRACK, Die Bücher Genesis, Exodus, Leviticus und Numeri, KKANT A.1, München 1891, 426.

54 Vgl. KEEL (1977) 103ff.

55 Jesaja "integriert" nach KEEL 113, A.222 "bei aller Modifikation die Serafen in den Jahwismus", wobei dieser Versuch nach Ausweis von 2 Kön 18,4 "ohne Wirkung auf weitere Kreise geblieben" sei. Aber ist nicht die Reform-



In diesem Zusammenhang bedürfte es noch einer eingehenden Diskussion des gegenseitigen Verhältnisses von Num 21, 4-9 und 2 Kön 18,4, die an anderer Stelle erfolgen soll. KEEL selbst begnügt sich hier mit einer Zitation der Stellen im Kontext einer Wertung der "ehernen Schlange" als "heilende und lebenspendende Figur (Num 21,8f), die sich noch zur Zeit Jesajas intensiver Verehrung erfreute (2 Kön 18,4)"<sup>56</sup>. Dazu sei es "durchaus denkbar, daß Jesaja vom Bild der ehernen Schlange angeregt war, die zur Zeit seiner Vision noch stand", notwendig sei diese Annahme aber nicht<sup>57</sup>. Vielmehr war Jesaja nach KEEL wahrscheinlich "nicht vom Nechuschtan abhängig, da der Nechuschtan nur in der Einzahl vorhanden war, nicht schwebte, ja wahrscheinlich gar keine Flügel hatte ... und sich nicht über Jahwe befand"<sup>58</sup>. Es scheint mir richtiger, den unter Hiskia demontierten Nehuschtan als zunächst akzeptiertes, dann als ein im Zuge einer fehlgeleiteten Emanzipation des Serafenkultes der Kritik der Jahwetreuen ausgesetztes Symbol zu verstehen, wobei die plastische Ausführung der Schlange anfänglich wohl nur als Gegenstück und "korrespondierendes Element" zu den ebenfalls plastisch ausgeführten Keruben verstanden worden ist, die ja auch nicht in Opposition zum Jahweglauben konzipiert sind. Hier könnte eine redaktionskritische Analyse von Num 21, 4-9 weiterführen<sup>59</sup>.

Wenn man überhaupt von einer "Abhängigkeit" Jesajas sprechen darf, ist diese in einer kritischen Beziehung auf die Vorstellung geflügelter Schlangen in kultischem Kontext zu erkennen, ohne daß eine weitergehende Realisation unmittelbar vorausgesetzt werden muß. Der Nehuschtan ist eine markante Verwirklichung neben anderen Realisationen der Schlangenideologie, so daß eine wenigstens indirekte Beziehung Jesajas auf dieses zeitgenössische Symbol nicht zu

tätigkeit Hiskias, die ja den privaten Gebrauch der Amulette keineswegs ausgemerzt hat, ein Beweis für die weite Verbreitung eines Serafenkults, der sich zunächst nicht in Opposition zum Jahweglauben entwickelt haben muß?

56 KEEL (1977) 54, A.43.

57 KEEL (1977) 83.

58 Mit Hinweis auf die phönikische Ikonographie mit einer aufmontierten Schlange "in kultischem Kontext" (Abb.37).

59 M.NOTH, Das vierte Buch Mose, Numeri, ATD 7, Göttingen 1966, bemerkt zwar eine "merkwürdige Inkonsequenz in der Bezeichnung des Hauptgegenstandes" (137), denkt aber nicht an literarkritische Konsequenzen. Mit Recht stellt er jedoch fest, daß die "Diskriminierung des 'Nehusthan' als eines von den Israeliten göttlich verehrten Idols durch Hiskia" "dem hiesigen Stück offenbar noch nicht bekannt ist". Der terminus ante quem für eine Datierung von Num 21,4-9 wäre dann die Zeit des Hiskia; NOTHS Zuweisung zur "Quelle E" läßt sich gleichwohl nicht nachvollziehen.



leugnen sein wird. Dagegen spricht weder die "Einzahl", noch das fehlende Schweben, noch die Position; ob das Kultsymbol Nehuschtan wirklich ungeflügelt zu denken ist, wird sich noch erweisen lassen müssen. Schließlich ist auch hier mit einer selbständigen Weiterentwicklung auf dem Boden Palästinas zu rechnen. Auch eine Opposition zu den kriechenden Bronzeschlangen (Hazor, Megiddo, Gezer, Timna) ist nicht ohne weiteres greifbar, wogegen KEEL in diesen "keine Kultbilder, sondern wahrscheinlich Votivgaben" erblicken möchte<sup>60</sup>.

Für die Variabilität in der Schlangendarstellung (in kriechender oder aufgerichteter Position) sei hier auf Illustrationen der ägyptischen Gottheit *Mrt-sgr* ("die das Schweigen liebt") aus dem Kultbereich der Nekropolenarbeiter von Deir el Medineh hingewiesen<sup>61</sup>, wie sich gerade hier auch die Ambivalenz in der sakralen Schlangentypologie demonstrieren läßt. Der Kult der Göttin *Mrt-sgr* ließe sich sogar als älteres Pendant zum Kult des Nehuschtan verstehen; in Ägypten ist die Gottheit "zur Schutzpatronin und Nothelferin der Leute geworden, die von Berufs wegen in der Nekropole lebten"<sup>62</sup>. Ob man an das Schlangendidol in Juda grundsätzlich andere Erwartungen geknüpft hat, bis es zur Rivalität mit einem reformierten Jahwekult kam?

Unser Durchgang durch die an den Begriff *šrp* geknüpften Probleme mögen gezeigt haben, daß Etymologie und Semantik eigenen Pfaden folgen, ohne daß eine absolute Trennung erlaubt ist. Obwohl K.J. JOINES in ihrem jüngsten Buch zur Schlangensymbolik im AT<sup>63</sup> keine eingehende und originelle linguistische Behandlung von *šrp* bietet, mag ihr im Ergebnis zugestimmt werden, wenn sie sagt:  $\text{šrp}$  may be borrowed from Egypt, and only by coincidence be related X

60 KEEL (1977) 81. Auch kleinformatige Uräus-Schlangen aus Bronze sind - allerdings nicht in Palästina - gut belegt. Ein schönes Beispiel findet sich in dem soeben erschienenen Katalog zur Ausstellung der Norbert-Schimmel-Collection New York in Berlin ("Von Troja bis Amarna", Mainz 1978) unter Nr. 277. Nach dem beigegebenen Kommentar konnte die "Funktion derartiger vollgegossener Bronze-Uräen" "bisher nicht ermittelt werden. Sie mögen Zierfriese an Gerätschaften von Tempelausstattungsstellen gebildet haben". Die apotropäische Funktion auch dieser Figuren scheint mir allerdings bedeutsamer als ihre dekorative Rolle.

61 Vgl. die Stelen Nr. 50060 und 50063 aus dem Ägyptischen Museum von Turin (Publikation: M.TOSI-A.ROCCATI, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina*, n.50001 - n.50262, Torino 1972, 288; 290; vgl. auch den Kommentar ebd. 97f bzw. 101).

62 H.BONNET, *Reallexikon* 455b.

63 K.J. JOINES, *Serpent Symbolism in the Old Testament*, *A Linguistic, Archaeological and Literary Study*, Haddonfield, New Jersey, 1974. Vgl. ferner auch Dies., *The Serpent in Gen 3*, *ZAW* 87 (1975) 1-11.



with 'to burn' when transliterated into Hebrew"<sup>64</sup> und "It is clear that at least the Egyptian *seref* means a winged creature, and the Hebrew  $\text{שרפ}$  a serpent. If the words are related the probability is that at least to Isaiah a  $\text{שרפ}$  is a winged serpent"<sup>65</sup>.

Wenn *šrp* etymologisch dem äg. *srf* nahesteht, nach der figurlichen Vorstellung aber dem äg. Uräus-Symbol entgegenkommt, haben wir einen Befund vor uns, der dem scheinbaren Mißverhältnis von Etymologie und Gestalt des in dieser Zeitschrift behandelten *nzr* entspricht<sup>66</sup>.

KEELS Exegese von Jes 6,3-4 behandelt Ruf und Wirkung der Serafen, das sog. Trishagion und die Phänomene Beben und Rauch<sup>67</sup>. Dazu nur einige Beobachtungen:

Zur Deutung des Trishagions lautet KEELS These: "Die (stark emotionale) Trigemination "Heilig, heilig, heilig" mag ihren ursprünglichen Sitz im Leben im obskuren Sarafkult gehabt haben und von Jesaja in polemischer Transposition den Serafim als Prädikation *Jahwes* in den Mund gelegt worden sein"<sup>68</sup>. Die Bezeichnung "Trigemination" scheint mir allerdings besser zur Beschreibung der drei Flügelpaare zu passen; dazu wissen wir über den Sarafkult viel zu wenig, um einen derart offenen Ruf wie das Trishagion einschlägig und begrenzt abzuleiten. Auch wenn man L. ALONSO-SCHÖKELS Erkenntnissen einer "Vielfalt von Dreierschemata"<sup>69</sup> nicht in allem folgt, kann man mit ihm doch ebenso an eine literarische Zugabe des Propheten denken, wie man es bei der Erhöhung der Flügelpaare auf eine "Trigemination" anzunehmen genötigt ist<sup>70</sup>.

KEEL findet es ferner "interessant", daß in Jes 6 "nur die relativ leicht bewegbaren Türflügelzapfen erzittern"<sup>71</sup> und "nicht die bereits durch die 'Säume,

64 JOINES (1974) 8. Es sei nachgetragen, daß es diese Koinzidenz auf beiden Seiten gibt; da auch im Äg. eine als gefährlich betrachtete *šrf.t*-Schlange belegt ist, und zwar im Londoner Medizinischen Papyrus (vgl. H.v.DEINES - W.WESTENDORF, Wörterbuch der medizinischen Texte, Berlin 1961-62, 782. WARD (1968) 142, A.2, benutzt diesen Beleg, um zu zeigen, daß "both Egyptian *šrf.t* and Hebrew *šaraph* are derived from the same Egypto-Semitic root". Der Sachverhalt ist jedoch u.E. komplizierter. WARD hat allerdings darin recht, daß es "no question of a biological relationship" gebe. Einen fremden Ursprung von *srf* hält übrigens bereits R.G.MURISON, AJSL 21 (1904/5) 121 für möglich.

65 JOINES (1974) 55, A.15.

66 Vgl. M.GÖRG, BN 3 (1977) 26; 4 (1977) 7f.

67 KEEL (1977) 116-123.

68 KEEL (1977) 119f.

69 L.ALONSO-SCHÖKEL, Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk, Köln 1971, 239.

70 Die Kritik KEELS an ALONSO-SCHÖKELS Beobachtungen (112f, A.220) überzeugt daher nicht vollends.

71 KEEL (1977) 122.



die den Hekal füllen' signalisierte Präsenz Jahwes unmittelbarer Anlaß für Beben und Rauch ist, sondern der Ruf der Serafim"<sup>72</sup>. Doch zum ersten: Sind mit 'mwt hšpym (6,4) wirklich die "Türflügelzapfen"<sup>73</sup> gemeint? Könnte 'mwt nicht eher mit dem akk. *ammatu* II<sup>74</sup> "Fundament" zu verbinden sein, womit dann doch der Gedanke an das Stabilste verknüpft wäre, das ob der Serafen Ruf ins Zittern geriete? Zum zweiten: Sind mit *šwljm* (6,1) wirklich die "Säume" gemeint? Wäre nicht im Anschluß an J.HEHN eher an eine Bezeichnung für das unten Befindliche zu denken?<sup>75</sup> Die Formulierung in 6,1 würde nichts anderes besagen, als daß der untere Teil der majestätischen Erscheinung Jahwes den Tempel füllte, wie übrigens die dreimal vertretene Basis *ML'* (6,1.3f)priesterlicher Diktion zu entsprechen scheint (vgl. Ex 40,34f). So braucht es nicht zu verwundern, wenn nicht das "Füllen" bzw. "Gefülltsein" des Tempels als theologisch-visionäres Interpretament, sondern die Stimme der Serafen das Beben auslöst.

Mit vollem Recht stellt KEEL in seiner Zusammenfassung fest, daß der Prophet bei aller Toleranz und sogar Sympathie gegenüber der Numinosität der Serafen "durch ihre Unterordnung unter Jahwe" "dessen Heiligkeit ins Unfaßbare gesteigert" habe<sup>76</sup>. Eben diese Apostrophierung der Heiligkeit ist es auch, die auf der anderen Seite die Massivität des Verstockungsauftrags nach sich zieht. Die Heiligkeit Jahwes bewahrt ihr Tremendum in und über dem Dienst des Propheten hinaus bis zu den betroffenen Hörern. In diesem Kontext gewinnen die Serafen noch eine weitere Dimension, sie werden zu "Vollstreckern" der dynamischen Heiligkeit Jahwes. Die Szene, da *einer* der Serafen *einem* zu berufenden Mittler die Entsühnung zuteil werden läßt, hat ihr eigenes Gewicht<sup>77</sup>. Die hier zum Ausdruck gebrachte, "soteriologische" Funktion des *šrp* hat im Blick auf die lange ägyptische Tradition des *srf* bis hin zu dessen Rolle als "Vergelter" das genuin Jesajanische zum Inhalt: den Propheten zum Anwalt des "Heiligen Israels" zu machen.

72 KEEL (1977) 123. 73 Vgl.auch HAL 60a.

74 Vgl.schon GesB 47a, wo *ammatu* mit "feste Grundlage, Feste" wiedergegeben wird. Nach AHw 44a: "ein Wort für 'Erde'??". Cl.WILCKE, ZA 67 (1977) 166 übersetzt *ammatu* zuletzt kommentarlos mit "Erde" - Vgl.u.a.auch G.DALMAN, Aus VII, 68, der *ammot* als "Grundlagen" versteht.

75 KEEL (1977) 62ff scheint von J.HEHN, ׀ ׀ ׀ ׀ Js 6,1="Schleppen"?. Die Bedeutung von ׀ ׀ und ׀ ׀ , BZ 14 (1916/17) 15-24, nur dessen Ablehnung der der Wiedergabe "Schleppen" zu übernehmen und nicht - wie es richtiger wäre - dessen Erkenntnis, daß *šwljm* an und für sich nicht mit einem Gewandteil zu tun hat.

76 KEEL (1977) 124.

77 Nach JOINES (1974) 54 sind die Serafen für Jesaja nicht zuletzt "agents of divine redemption". Ob die 'Individuierung' nicht besonders signifikativ ist?