

Riesol

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 93

München 1998

Hinweise der Redaktion:

Zur Veröffentlichung gelangen in erster Linie NOTIZEN, die nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Textseiten umfassen sollen. Für ABHANDLUNGEN, die vor allem die exegetische Grundlagendiskussion betreffen, ist ein angemessener Platz reserviert.

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 7.-- (zuzüglich Versandkosten)
(Auslagenersatz)

Zahlungen bitte an: Biblische Notizen - Prof.Dr.Dr.M.Görg
Dresdner Bank - München-Moosach
Kt.-Nr.: 85 870 203 00
BLZ: 700 800 00

Beiträge (nach Möglichkeit in deutscher, englischer oder französischer Sprache)
sowie Bestellungen bitte an folgende Anschrift:

Biblische Notizen
Redaktion
Institut für Biblische Exegese - AT
Geschwister-Scholl-Pl. 1
80539 München

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 93

München 1998

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg, München

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München

Druck: Druckerei u. Verlag K. Urlaub GmbH, Bamberg

INHALT

Seite

NOTIZEN

M. Görg:	Sirbāl	5
M. Görg:	Die Göttin der Ekron-Inschrift	9

ABHANDLUNGEN

P. Kübel:	Ein Wortspiel in Genesis 3 und sein Hintergrund: Die „kluge“ Schlange und die „nackten“ Menschen . . .	11
T. Lescow:	Das vorexilische Amosbuch: Erwägungen zu seiner Kompositionsgeschichte	23
H. Liss:	Die Funktion der „Verstockung“ Pharaos in der Erzählung vom Auszug aus Ägypten (Ex 7-14)	56
C. Maier - J. Tropper:	El - ein aramäischer Gott?	77
R. Schulz - K.S. Kolta:	Schlangen, Skorpione und feindliche Mächte. Ein koptisch-arabischer Schutzspruch	89

Sirbāl

Manfred Görg - München

Als eindrucksvollste Erhebung im südlichen Bereich der Halbinsel Sinai ist der jedem Sinai-Reisenden bekannte majestätische Sirbāl in bleibender Erinnerung. Der fünfspitzige Gebirgsstock (2070 m), die Oase Firan überragend, konnte zeitweise sogar die Rolle des Mose-Berges beanspruchen. Im Anschluß an eine Vermutung J.L. BURCKHARDTs (1816) hat der Ägyptologe R. LEPSIUS eben diese sog. Sirbāl-Theorie vertreten, wonach der Sirbal als der eigentliche Sinai der Berg der Gesetzgebung gewesen sei¹, ein Vorschlag, dem seither viele gefolgt sind, ohne freilich die nötige Plausibilität auf allen Ebenen für sich gewinnen zu können. Ein besonderer Anlaß, gerade den Sirbāl mit dem Berg Sinai gleichzusetzen, war offenbar der auffällige Befund zahlreicher nabatäischer Inschriften in seiner Nachbarschaft, die dem Gebirgsstock den Charakter einer altehrwürdigen Wallfahrtsstätte aus vorchristlicher Zeit zukommen ließen.

Die „Sirbāl-Theorie“ soll hier nicht erneut zur Debatte stehen. Unsere Erwägungen gelten vielmehr dem Namen *Sirbāl*, der nach wie vor einer Klärung bedarf, zumal die neuere Literatur die Frage nach der Namenssemantik so gut wie nicht berührt. Am nächsten liegt natürlich, eine Etymologie aus dem Arabischen zu suchen. Im Modern-Arabischen bedeutet das Nomen *sirbāl* ein Kleidungsstück, näherhin „Hemd; Panzerhemd; Gewand“². Im klassischen Arabisch hat es seinen festen Platz bereits in der älteren Dichtung, wonach dem Wort die Bedeutung „Mantel“ anhaftet³. Nach diesem Befund sollte der Gebirgsstock Ähnlichkeit mit einem Mantel oder einem Gewand haben. Angesichts der auffälligen Gipfelgestalt kann man jedoch diesem Vergleich und damit der Erklärung aus arab. Sprachmaterial keine besondere Attraktivität abgewinnen.

Das Nomen *sirbāl* hat freilich seinen Ursprung nicht im Arabischen, sondern stellt ein Wort dar, das aus dem Aramäischen übernommen worden ist. Nach S. FRAENKEL soll das aram. סרבל ebenfalls die Bedeutung „Mantel“ tragen⁴. Außerdem notiert er: „Über die eigentliche Abstammung kann ich aber nichts Genaueres sagen. Wahrscheinlich ist, dass das Wort iranischen Ursprungs ist“⁵. Aufs erste sieht also auch dieser Zugangsversuch über das Aramäische nicht erfolgsversprechend aus.

¹ Vgl. R. LEPSIUS, Reise von Theben nach der Halbinsel des Sinai vom 4. März bis zum 14. April 1845, Berlin 1846, 37.46. Näheres dazu bei P. MAIBERGER, Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem. Worauf beruht die Identifizierung des Gabal Mūsā mit dem Sinai?, OBO 54, Freiburg /Schweiz - Göttingen 1984, 15f. 83f. Zur Rezeption der „Sirbältheorie“ vgl. schon die Ausführungen u.a. von C. FORSTER, Sinai Photographed or Contemporary Records of Israel in the Wilderness, London 1862, 87-113, sowie die Hinweise bei G. EBERS, Durch Gosen zum Sinai. Aus dem Wanderbuche und der Bibliothek, 2. A., Leipzig 1881, 599f. mit Anm. 422.

²Vgl. H. WEHR, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, ²1956, 369, der das Nomen dem Verbum *sirbala* „bekleiden“ zuordnet, aber den Gebirgsnamen nicht erwähnt.

³ Vgl. die Hinweise bei S. FRAENKEL, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden 1886 (Neudruck Hildesheim 1962), 47.

⁴ FRAENKEL, Fremdwörter, 47.

⁵ FRAENKEL, Fremdwörter, 47.

So kann es nicht verwundern, daß die Suche nach einer Etymologie des Namens auch andere Wege gegangen ist, die freilich vor einer philologischen Kritik nicht standhalten können. Da ist etwa die Erklärung des Namens aus den Bestandteilen *šāra* „jugum montis“ und *baʿal* „Dominus“: „Gottesberg“ zu nennen, die zur Stützung der Sirbaltheorie dienen sollte⁶. Eine andere Kombination lautet auf „Serb“ und „Bal“: „Palmenhain des Baʿal“, womit zunächst das palmenreiche Wadi Firan gemeint gewesen wäre, das „vielleicht dem Serbal den Namen gegeben“ hätte⁷. Nach einer weiteren Idee ist der Serbal „possibly so called from the *ser*, or myrrh, which creeps over its ledges up to the very summit“⁸. Schließlich sei die Auffassung erwähnt, der Sirbal sei eine „Höhe des Baalcultes“ gewesen, was „schon der Name 'Fels des Baal'“ sage⁹. Obwohl den genannten Vorschlägen eine in etwa gleichlautende Beziehung auf *Baʿal* gemeinsam ist, ist die lautliche Inkompatibilität doch offenkundig, zumal der angebliche erste Bestandteil einem Ratespiel unterliegt. Eine nähere Auseinandersetzung mit diesen „Etymologien“ darf sich daher erübrigen.

So bleibt nur die Chance, den Weg über die Geschichte des arab. *sirbāl* noch einmal nachzugehen und die aramäische Vorstufe genauer zu betrachten. Mit der Vokalisation *sarbāl* hat das angehende Nomen immerhin seinen Platz auch im Biblisch-Aramäischen des Danielbuches (3,21.27), so daß es auch im jüngst erschienenen Lexikon des Aramäischen (HALAT, Lieferung 5) unter *סרבֿל mit der suffigierten Pluralbildung סרבֿליות gebucht ist¹⁰. Die Semantik scheint nach diesem Wörterbucheintrag den Sachverhalt noch zu komplizieren, da als Bedeutung „Kleidungsstück, Hose oder Mantel“ angegeben wird. Die gr. und lat. Versionen (z.B. Vulg. *braccae*) sollen auf „die lange orientalische Überhose“ deuten, wobei das Nomen „skythischer Herkunft“ (mit Fragezeichen) sein könne. Ferner wird notiert, daß das aram. Wort auch dem lat. *sarabala*, *sarabara* zugrundeliege, womit die „Pluderhosen der Perser“ gemeint seien. Obwohl klargestellt wird, daß in dem aram. Nomen ein Fremdwort vorliegt, wird zur Frage der Ableitung aus dem Persischen keine eindeutige Position bezogen.

In diesem Zusammenhang müssen indessen zwei weitere forschungsgeschichtlich bedeutsame Stellungnahmen berücksichtigt werden, die in dem genannten Wörterbuchartikel keine ausdrückliche Beachtung gefunden haben. Es handelt sich um einen Aufsatz von H.S. NYBERG zum iranischen Ursprung des angehenden Nomens¹¹ und eine extensive und detaillierte Studie von G.N. KNAUER zur lat. Wiedergabe *sarabara*¹². Obwohl beide Autoren nicht auf unser Problem der Bedeutung des Gebirgsnamens *sirbāl* zu sprechen kommen, sind doch ihre Ergebnisse von einschlägigem Interesse.

Nach NYBERG ist das danielische **sarbāl* zwar iranischen Ursprungs, jedoch nicht mit dem gewöhnlich zitierten iran. **šaravāra*, pers. *šalwār* „Hosen“, sondern mit iran. *sāravāra*, mittelpers. *sārvār* „was den Kopf bedeckt“ zusammenzustellen. Der textgeschichtliche Vorgang wird von ihm als „Textdiaskeuase“ bezeichnet, wonach der Text im Danielbuch

⁶ Vgl. C. FORSTER, *The Israelitish Authorship of the Sinaitic Inscriptions...*, London 1856, 77f. Dazu MAIBERGER, *Untersuchungen*, 16, Anm. 20.

⁷ So EBERS, *Gosen*, 414.

⁸ A.P. STANLEY, *Sinai and Palestine in Connection with their History*, London 1868, 17.

⁹ Dr. SEPP, *Jerusalem und das heilige Land. Pilgerbuch nach Palästina, Syrien und Aegypten II*, Schaffhausen 1863, 776.

¹⁰ HALAT 1753 notiert den Übergang zu arab. *sirbāl* „Mantel“ unter Berufung auf FRAENKELS Behandlung des Nomens „mit bedeutenden Anmerkungen“, ohne allerdings auf FRAENKELS Zweifel an einer Beziehung zu erwähnen. FRAENKEL, *Fremdwörter*, 48 erklärt sich nämlich unter Berufung auf LAGARDE dafür, daß „das Wort als Übernahme aus dem Griechischen“ zu deuten sei. Doch darin wird ihm nicht zu folgen sein.

¹¹ H.S. NYBERG, *Ein iranisches Wort im Buche Daniel*, in: *Monde Oriental* XXV, 1930, 178-204.

¹² G.N. KNAUER, *sarabara* (Dan. 3,94 (27) bei Aug. mag. 10,33-11,37), in: *Glotta* XXXIII, 1954, 100-118.

zunächst eine asyndetische Paarung mit den iranischen Fremdwörtern *sārbalēhōn paššēhōn* enthalten habe, die dann durch entsprechende aram. Ausdrücke mit Syndese kommentiert worden seien, nämlich durch *w-karblāthōn ū-lbūššēhōn*. Schon der Autor des Danielbuches könne die iranischen Wörter „um des Lokalkolorits willen“ seiner Darstellung einverwoben haben. So gewinnt NYBERG folgende Wiedergabe von Dan 3,21:

„Also wurden diese Männer in ihren *sarbāl* und *pyš*, d.h. in ihren Tiaren und Gewändern, gebunden und in den glühenden Ofen geworfen“,

ähnlich Dan 3,27:

„und ihre Tiaren waren unverändert“.

Die Position NYBERGS wird von KNAUER übernommen und weitergeführt. Demnach haben die griech. Übersetzer den Kommentar innerhalb ihrer aram. Vorlage nicht mehr als solchen identifiziert, so daß sie das aram. *sarbāl* mit der ursprünglichen Bedeutung „τῶρα“ nunmehr mit αράβαρα gleichsetzten. Selbst in der semit. Übersetzertradition hätte „man das Wort nicht mehr verstanden und das bekanntere *šarbālā* eingesetzt“, womit „das richtige Verständnis der Stelle für lange Zeit verschlossen“ geblieben sei¹³. Immerhin hätte sich die eigentliche Bedeutung des Nomens in der patristischen Literatur erhalten, und zwar im Dialog *de magistro* des Augustinus (10,33-11,37), wo die dort rezipierte Danielstelle 3,27 genutzt wird, um die semantische Unterschiedslosigkeit bei den Objekten *capita*, *tegmina* und *sarabarae* zu demonstrieren. Augustinus hätte näherhin das Fremdwort *sarabarae* ohne Erinnerung an Dan 3,21 als *quaedam capitum tegmina* interpretiert.

Das Problem, wie ausgerechnet Augustinus aus dem Rahmen der sonst ausschließlich einer anderslautenden Übersetzertradition fällt, und nicht auf die generelle Wiedergabe des Nomens mit „Hosen“ rekurriert, möchte KNAUER mit dem Hinweis auf manichäische Einflüsse auf das Werk des Kirchenlehrers zu lösen versuchen. Ein manichäischer Hymnus mit der Verwendung des Nomens סארבאר *sārvār* in der Bedeutung „Helm“ zeige womöglich die Quelle an, wenn es dort in einer Beschreibung des Urgottes heißt¹⁴:

„der Herr der Stolzierenden, der sich die zwölf Diademe des Lichts auf seinen strahlenden Helm gesetzt hat“.

KNAUER findet so zu dem Vorschlag, daß sich Augustinus bei seiner erstmaligen Begegnung mit Dan 3,27 „unwillkürlich an eine...Stelle einer lat. Übersetzung des manichäischen hymnischen Textes erinnerte, in dem *sarabara* - oder eine daran anklingende Form - unmißverständlich als *'tegmen capitis'* vorkam“¹⁵.

So hypothetisch dieser Vorschlag nach eigenem Eingeständnis des Autors auch bleiben muß¹⁶, der Hinweis auf eine originäre und auf textgeschichtlichem Wege außer Kurs geratene Bedeutung des aram Nomens **sarbāl* erscheint uns in Bezug auf eine Klärung des Gebirgsnamens *sirbāl* signifikant zu sein. Dabei müßte man nicht mehr mit der ansonsten geläufigen Auffassung des Nomens als Bezeichnung für „Mantel“ oder gar „Hosen“ operieren, sondern könnte auf eine semantisch viel besser passende und metaphorisch geeignetere Bedeutung zurückgreifen.

¹³ KNAUER, *sarabara*, 116.

¹⁴ Wiedergabe hier nach KNAUER, *sarabara*, 117.

¹⁵ KNAUER, *sarabara*, 118.

¹⁶ Nach KNAUER, *sarabara*, 118, Anm. 1 hat der Vorschlag immerhin die Zustimmung von H.S. NYBERG gefunden.

Es müßte sich demnach um eine Bezeichnung für eine Kopfbedeckung handeln, einen Hut oder dergleichen, was sich mit dem vermutlichen Gegenstück im Aramäischen, dem Nomen **karblā* (1726) bei dessen unbestrittener Bedeutung „Hahnenkamm, Mütze“¹⁷ bestens verträglich und zugleich einem Vergleich mit dem Eindruck des imposanten Gebirgsstocks unmittelbar förderlich ist, der seine Namengebung dem Bild einer Krone, einer Tiara oder noch besser eines Hahnenkamms verdanken würde. Es sei hier auch daran erinnert, daß die Literatur der frühen Reisebeschreibungen der Gegend um den Sirbal gerade diesen Eindruck wiedergibt, den seither alle Beobachter teilen können: „Der Berg selbst besteht aus einem langen Kamm mit fünf Hauptspitzen“¹⁸.

Die hier vertretene Deutung des Gebirgsnamens *Sirbāl* setzt freilich voraus, daß der Name nicht erst in arab. Zeit entstanden ist, sondern einer Periode entstammt, in der der Einfluß des Aramäischen und darin eingebunden der persischen Inspiration gerade auch des sinaitischen Raums besonders stark gewesen sein muß. Natürlich könnte man auch hier auf die manichäische Wirkungsgeschichte in Ägypten und in den Nachbarregionen verweisen¹⁹. Es erscheint aber angemessener, bereits die vor allem durch die zahlreichen Inschriften an Ort und Stelle bezeugte nabatäische Präsenz für die Vermittlung und Übertragung des Fremdworts und für die Namengebung des *Sirbāl* verantwortlich zu machen.

Wie die konkrete Übermittlung des Wortes und die Datierung der Namengebung in vorarabischer Zeit vorerst Gegenstand von Spekulationen bleiben müssen, so auch Überlegungen zur Benennung der Gebirgsregion in ägyptischer Zeit. Daß die auffällige Topographie den Ägyptern bekannt gewesen sein muß, möchte man angesichts der geologischen und ökonomischen Interessen der Pharaonen am sinaitischen Raum nicht in Zweifel stellen. Dennoch ist ein ägyptischer Name für den Sirbal bisher nicht erkannt oder ins Gespräch gebracht worden. Rein theoretisch könnte auch ein Name, der bei den unbekanntenen Frühbewohnern der Oase Firan im Gebrauch war, in ägyptischen Namenarsenalen auftauchen, später aber durch einen ähnlich klingenden und als passender empfundenen Namen ersetzt worden sein. So ist es nicht per se ausgeschlossen, daß der Name des schon unter Amenophis III. in Soleb (sudanesisches Nubien) an der Seite des mittlerweile vielverhandelten Š3šw-Landes *Jhw* bezeugten und noch immer nicht identifizierten Š3šw-Landes *Twrb*²⁰ der Sirbal-Region und der Oase Firan gilt. Um hier aber sogleich der Kritik vorzubeugen, über eine vage Möglichkeit geht diese Erwägung nicht hinaus. Stattdessen begnügen wir uns vorerst mit der These, daß der Name Sirbal bedeutungsmäßig mit einer im Aramäischen rezipierten Fremdbezeichnung aus dem Iranischen für eine Kopfbedeckung oder einen Kopfschmuck zu verbinden und am ehesten als „Hahnenkamm“ o.ä. zu erklären sein wird.

¹⁷ Vgl. KNAUER, *sarabara*, 116, Anm. 1. Leider kommt die 5. Lieferung von HALAT auch beim Eintrag **karblā* (1726) nicht auf die Beobachtungen von NYBERG und KNAUER zurück.

¹⁸ E. ROBINSON, Palästina und die südlich angrenzenden Länder... I. Band, Halle 1841, 193.

¹⁹ Zum Manichäismus in Ägypten vgl. u.a. die Texte aus Medinet Madi und den Kölner Mani-Codex.

²⁰ Zu Namen und Kontext vgl. zuletzt J. LECLANT, Le „Tétragramme“ à l'époque d'Aménophis III, in: M. MORI (Hg.), Near Eastern Studies dedicated to H.I.H. Prince Takahito Mikasa on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday, Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan V, Wiesbaden 1991, 215-218 mit Fig. 1.

Die Göttin der Ekron-Inschrift

Manfred Görg - München

Mit der Veröffentlichung der Widmunginschrift von Ekron (Tel Mique)¹ ist die wissenschaftliche Diskussion um die religionsgeschichtliche Landschaft des philistäischen Raums mit einer weiteren Problemfrage bereichert worden. Es geht insbesondere um die Identität einer Göttin, die in Z.4 der Inschrift als Herrin des Akisch², Sohn des Padi, erwähnt und von den Herausgebern mit der Lesung *PTGYH* präsentiert wird. Nach dem Kommentar der Erstedition ist *PTGYH* „surely the name of a Goddess of non-Semitic origin, perhaps some unknown Philistine or Indo-European female deity“. Die Göttin müsse eine Funktion zu eigen gewesen sein „as a deity of considerable power to safeguard the well-being of the dynasty and the city“. Ihre Identität mit der Lokalgottheit Aschera stehe zur Disposition.

Die sofort einsetzende Diskussion um die offene Identität ist soeben auch in dieser Zeitschrift von C. SCHÄFER-LICHTENBERGER eröffnet worden³. Nach ihr ist eher eine „griechisch-mykenische als eine semitische Gottheit“ gemeint, näherhin eine Göttin mit der Lautung *Pytogajah* d.h. die in Delphi=Pytho verehrte Göttin Gaia⁴, die von „Auswanderer-gruppen aus dem mittelländischen Raum“ in die Levante eingeführt worden sei und deren Name „die Erinnerung an den Kult der Vorfahren in Griechenland bewahrt“ hätte.

Soeben erst hat A. DEMSKY die Auffassung vertreten, es sei nicht *PTGYH*, sondern *PTNYH* zu lesen, mithin die Bezeichnung der Muttergottheit als „Potnia“, deren Rolle in den minoisch-mykenischen Kulturen gut bezeugt und nunmehr auch in dem philistäischen Bereich Palästinas belegt sei⁴.

In diesem Stadium der Sammlung von Beobachtungen und Erwägungen mag es erlaubt sein, noch weitere Möglichkeiten zu benennen, ohne schon eine intensive Auseinandersetzung mit den genannten Thesen zu verfolgen. Allerdings kann man darauf verweisen, daß eine Namengebung *Pytogajah* bisher nicht bezeugt ist und diverse religionsgeschichtliche Annahmen voraussetzt, man kann beim zweitgenannten Lösungsversuch zweifeln, ob die Lesung *PTNYH* so ohne weiteres vom paläographischen Befund her gerechtfertigt ist. Um die Palette der Möglichkeiten noch zu erweitern und die Diskussion auszuweiten, seien hier noch zwei Alternativideen eingebracht:

1. Die Deutung der Lesung *PTGYH* kann vielleicht auch ohne Rückgriff auf mediterranes Sprachmaterial versucht werden, wenn man mit einer Basis *PTG* operiert, die möglicherweise dem Hapaxlegomenon *ptygyl* als einer Kleiderbezeichnung in Jes 3,24 oder auch dem aram. *ptg'* „Hülle“ zugrundeliegt. Die supponierte Basis könnte etwa die Bedeutung „umhüllen“

¹ S. GITIN/T.DOTHAN/J. NAVEH, A Royal Dedicatory Inscription from Ekron, IEJ 47, 1997, 1-16.

² Dazu zuletzt J. NAVEH, Achish-Ikusu in the Light of the Ekron Dedication, BASOR 310, 1998, 35-37.

³ C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, PTGJH - Göttin und Herrin von Ekron, BN 91, 1998, 64-76.

⁴ A. DEMSKY, On the Inscription from Ekron, Qadmoniot 31, 1998, 64f (hebr.) mit Hinweis auf A. DEMSKY, The Name of the Goddess of Ekron - A New Reading, JANES 25, 1997, 1-5.

haben⁵. Die gemeinte Göttin hätte danach einen Namen oder einen Titel, der sie als eine Art Schutzgottheit oder Patronin ausweisen würde, die sozusagen den Mantel ausbreitet. Es könnte so die Göttin Aschera selbst angesprochen sein, deren Verbindung mit der Erstellung von Textilien im AT erwähnt zu sein scheint (vgl. 2Kön 23,7). Es ist völlig klar, daß auch dieser Weg nicht ohne Konstruktionen auskommt. Vielleicht lassen sich weitere Argumente zu ihrer Bestätigung beibringen.

2. Sollte das schon in der Edition als „somewhat defective“ (Anm. 23) eingestufte *G* der Transliteration nicht zwingend gehalten werden müssen, sollte man wohl nicht unbedingt oder exklusiv an ein *N* denken, das doch nur mit einiger Kraftanstrengung oder auch Phantasie passend gemacht werden kann⁶. Stattdessen wäre auch ein *R* möglich, dessen oberer Teil in dem bescheidenen ‘Winkelhaken’ fragmentarisch erhalten, dessen Normalausführung aber - aus welchem Grund auch immer - nicht vollendet oder beeinträchtigt worden wäre. Wenn also eine Lesung *PTRYH* anstünde, könnte man etwa an die kananäische Göttin *Pidray* denken, die u.a. in einem hurritischen Sakralraum in Ugarit Verehrung genossen haben muß und ebenfalls erst jüngst thematisch behandelt wurde⁷. Immerhin ist diese Göttin eine ausgesprochene Palastgöttin, die sich der Widmungsinschrift gut einfügen würde. Es bedarf keines weiteren Wortes, um auch diese Idee lediglich als weitere Anregung in die Diskussion einzubringen.

⁵ Vgl. etwa bereits J. FÜRST, Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament II, Leipzig 1861, 248. G.H. DALMAN, Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, Frankfurt 1901 340 verzeichnet *ptg* 'als Fremdwort mit der Bedeutung „Gewand“.

⁶ Vgl. die zeichnerischen Wiedergaben bei DEMSKY, Inscruption, 65.

⁷ Vgl. M. DIETRICH/W. MAYER, Festrival für die Palastgöttin *Pidray*. Der hurro-ugaritische Opfertext KTU 1.132, in: UF 28, 1996, 165-176. Zur Göttin vgl. auch die Hinweise bei E. LAROCHE, Glossaire de la langue Hourrite, Paris 180, 201.

Ein Wortspiel in Genesis 3 und sein Hintergrund: Die „kluge“ Schlange und die „nackten“ Menschen

Überlegungen zur Vorgeschichte von Gen 2-3

Paul Kübel (München)

In Gen 2-3 geht es um die Menschen, die von dem Baum essen und damit das Verbot übertreten. Warum aber gerade die Schlange das Sprachrohr der Versuchung ist, ist umstritten,¹ und welche Funktion der Baum des Lebens für die Erzählung hat, ist eine gänzlich offene Frage. Beides wird aus dem kanonischen Text nicht verständlich, sondern hat, wie gezeigt werden soll, seinen Grund in der Vorgeschichte.

FRAZER berichtet:

"Many savages believe that, in virtue of the power of periodically casting their skins, certain animals and in particular serpents renew their youth and never die. Holding this belief, they tell stories to explain how it came about that these creatures obtained, and men missed, the boon of immortality."²

FRAZERS Bemerkung ist in doppelter Hinsicht weiterzuführen. Einmal gibt es für die von ihm genannte Überzeugung außer den zeitlich und räumlich weit entfernten Belegen von sogenannten "savages" auch solche aus der Umwelt des alten Israel.³ Sodann ist eine begriffliche Präzisierung an seiner Darstellung vorzunehmen. Zuerst der zweite Punkt!

Das Leben der Schlange: Unsterblichkeit oder periodische Erneuerung?

FRAZER sagt, daß die Schlange durch die Häutung ihre Jugend wiederherstellte und so in den

¹ Die Tradition hat in ihr ein Werkzeug des Teufels gesehen, und damit das Eingangstor, durch das das Böse in die Welt kam. So schon im Neuen Testament: Offb 12,9; 20,1, vielleicht 2Kor 11,3. Zur früheren Auslegung vgl M METZGER, Die Paradieserzählung, 1959, 68. Zum Stand der Forschung FABRY, Art. Schlange, ThWAT V 384-97. – Nach F HVIDBERG repräsentiert die Schlange den kanaänischen Baal (The Canaanite Background of Gen. i-iii, VT 10, 1960, 285ff), M GÖRG verbindet die Schlange mit der ägyptischen Göttin Renetutet, deren Verehrung bei der Hochzeit Salomos mit „Pharaos Tochter“ nach Jerusalem gekommen sei (Die „Sünde“ Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung, BN 16, 1981, 46ff, und: Weisheit als Provokation, in: M GÖRG, Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte, 1992, 73-96).

² "Folklore in the Old Testament", abridged edition 1923, 26. - Neuere ethnologische Literatur dazu nennt M DAVIES, The ancient Greeks on why mankind does not live for ever, Mus Helv 44, 1987, 66f Anm 10.

³ Das wird aus FRAZERS Darstellung merkwürdigerweise nicht deutlich, denn er nennt zwar das Gilgamesch-Epos, nicht aber die griechischen und lateinischen Texte. Nach FRAZER ist die Erzählung von der Häutung der Schlange oft mit der von der verfälschten Botschaft verbunden. In den Texten aus dem klassischen Altertum ist das nicht der Fall, die Häutung der Schlangen läßt sich durchaus ohne diesen Erzählzug, der eine Begründung für diese Fähigkeit geben will, sinnvoll verstehen.

Genuß der Unsterblichkeit käme. Hierin steckt eine begriffliche Unklarheit.⁴ Man könnte zwar ein Wesen, das seine Jugend jedes Jahr neu wiederherstellt und so im Prinzip ewig leben könnte, als "unsterblich" im Sinne von "nicht sterbend" bezeichnen. Sinnvoll ist aber eine Differenzierung: Mit „Unsterblichkeit“ sei hier bezeichnet, daß ihr Träger der Zeit entrückt ist und sich ewiger Jugend erfreut. Nach der erwähnten Vorstellung bleibt der Vorgang des Alterns den Schlangen nämlich nicht erspart, sie können ihn nur durch die Häutung immer wieder rückgängig machen. Dies wäre im Unterschied zur Unsterblichkeit als periodische Erneuerung und Wiederherstellung der Jugend zu bezeichnen.⁵

Als erster Beleg sei ein Text von Philo Byblios⁶ zitiert:

(46) "Taaotos⁷ hat die Natur der indischen Riesenschlangen⁸ (δράκονες) und der Schlangen göttlich genannt, und nach ihm taten es (auch) die Phönizier und die Ägypter. Er hat nämlich überliefert, daß dies Tier von allen das meiste Pneuma⁹ hat und das dem Feuer¹⁰ verwandteste ist. Außerdem ist es wegen des Pneumas an

⁴ Diese Ungenauigkeit findet sich schon bei Philo Byblios, der gleich zitiert wird; was er meint, ist aber klar, denn er nennt zwar die Schlange „unsterblich“, im unmittelbaren Anschluß daran aber spricht er davon, daß man Schlangen „mit Gewalt erschlagen“ kann.

⁵ Die Unklarheit der Bestimmung, was das Leben der Schlange ausmache, der Zeit entrückte Unsterblichkeit oder periodische Verjüngung, durch die das in der Zeit sich vollziehende Altern wieder rückgängig gemacht wird, durchzieht bis heute fast durchgängig die Literatur. Es seien nur zwei Beispiele genannt: J MORGENSTERN, *On Gilgames-Epic XI, 274-320. A Contribution to the Study of the Serpent in Semitic Mythology*. ZA 29, 1914/15, 284-300, sagt 287f: "The myth tells how the serpent gained eternal live, or at least ever-recurrent youth"; wenn die Häutung und die Wiederherstellung der Jugendlichkeit verbunden sind, dann darf man nicht sagen (289f): "immortality seems to be inseparably bound up with the casting of the skin", sondern müßte statt von "immortality" von "renewal of youth" sprechen. - Auch FABRY (ThWAT V; 1986, 384-97) sagt zwar 390, die Schlange scheine nach ägyptischer Anschauung „unmittelbar aus der Erde zu entstehen und sich selbst bei der Häutung zu erneuern. Dies machte sie für die theologische Symbolik (Regeneration, Auferstehung) wichtig.“ Er verbindet aber in seinem Referat über die verschiedenen Meinungen zur Bedeutung der Schlange Verjüngung und ewiges Leben: "Die Schlange als *Symbol der verjüngenden Regeneration* und des ewigen Lebens erinnert an die Sehnsucht der Menschen." (ThWAT V 392).

⁶ Der entsprechende Abschnitt ist erhalten bei Eusebius von Caesarea, *Praeparatio evangelica* I 10,46-48, ed K MRAS, 1954 (GCS 43,1); ebenfalls zu finden als F4 in FGrHist 790 (JACOBY III C S.814); eine neuere Ausgabe der *praep ev* in *Sources Chrétiennes* (Sch) 206, ed J SIRINELLI und E DES PLACES, 1975. Textkritische Probleme gibt es nur in 48. - Der folgende Abschnitt ist nicht enthalten bei C CLEMEN, *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos*, MVAG 42,3, 1939. - Zu Philo von Byblos siehe: *Die Religionen Altisriens, Altarabiens und der Mandäer*, ed H GESE u.a., 1970, 30ff; J EBACH, *Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos*, 1979, 1-21. Auf den Abschnitt über die Schlange geht letzterer nicht ein. - Eine englische Übersetzung bei A I BAUMGARTEN, *The Phoenician History of Philo of Byblos*, 1981, 245f; sein Kommentar bezieht sich nicht auf die hier verhandelte Fragestellung. - In WESTERMANNs Kommentar wird der Text nicht genannt. Die im Register von WESTERMANNs großem Werk sub voce Philo von Byblos genannten Stellen beziehen sich z.T. auf Philo von Alexandrien.

⁷ Bei Philo: Toth, vgl H GESE u.a., *Die Religionen Altisriens, Altarabiens und der Mandäer (Die Religionen der Menschheit 10,2)*, 1970, 203.

⁸ Vgl. GOSSEN-STEIER, RE II 3, 531f s.v. Schlange.

⁹ Vgl. zu diesem Pneuma H KLEINKNECHT, *ThWNT VI 351f*, wo auf stoische Pneuma-Vorstellungen verwiesen wird. Zu ergänzen ist Aristoteles, z. B. *de motu animalium* I 8, 703 a 9: "Es ist aber offensichtlich, daß alle Lebewesen ein angeborenes Pneuma besitzen und durch dieses (Pneuma) stark sind." Wenige Zeilen später: "Es (sc das Pneuma) ist aber offensichtlich von Natur dazu geeignet, in Bewegung zu setzen und Kraft zu verleihen." (Übersetzung J KOLLESCH, 1985, 20,33 und 21,3). - Zu Aristoteles' eigener Konzeption: M C NUSSBAUM, *Aristotle's de motu animalium*, 1978, 143-164.

Geschwindigkeit unübertroffen, obwohl es keine Füße oder Hände oder andere Extremitäten hat, mit denen die anderen Tiere ihre Bewegungen durchführen. Und viele Arten von Formen (der Bewegung) führt es durch, und wenn es irgendwo hin will, bewegt es sich schraubenförmig¹¹ mit jedem gewünschten Tempo¹². (47) Und das längstlebende Tier ist sie, weil sie nicht nur das γήρας ausziehen und sich verjüngen kann¹³. Außerdem kann sie sich auch gewaltig vergrößern. Wenn sie ihr bestimmtes Maß erreicht hat, verzehrt sie sich in sich selbst hinein¹⁴, wie derselbe Taaotos in den heiligen Schriften niedergelegt hat. Darum ist dieses Tier auch in die heiligen Mysterien mitaufgenommen. (48) Ausführlich haben wir davon in den "..."¹⁵ genannten Büchern gesprochen, wo steht, daß sie unsterblich¹⁶ sei und sich in sich selbst hinein auflöst, was offensichtlich ist; denn dies Tier stirbt keinen eigenen Tod¹⁷, außer wenn es von jemandem mit Gewalt erschlagen wird."

Die Forschung hat die innere Logik des hier gezeichneten Bildes von der Schlange noch nicht klar genug herausgestellt. Der Schlüssel dazu ist, daß der Begriff γήρας nicht nur die geläufige Bedeutung "Alter" hat, sondern daß er ebenfalls die "Schlangenhaut" bezeichnet.¹⁸ Bei Philo

¹⁰ Ist hier eines der vier Elemente gemeint? Oder ist an die Wurzel ἄρω zu denken. Oder hat Philo bzw. sein Gewährsmann beides verbunden? O KEEL, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*, 1977, weist darauf hin, daß die "Naja nigricollis" nicht nur beißen, sondern ihr Gift auch speien kann und daß dieses schon bei bloßer Berührung wirkt (73f). Pyramidenspruch 256 spricht von der "flammenden Lohe meines Uräus", illustriert wird dies durch Abb. 37a (S. 84 Anm.142, S.85). Vgl. auch KEEL/ÜHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole (=GGG)*, 1992, 312.

¹¹ Vgl. dazu Aristoteles, *Über die Fortbewegung der Lebewesen*, Kap 9 (709 a 24), bei J KOLLESCH S 79,18.

¹² BAUMGARTEN (Anm 6) 254 vermutet, daß hiermit "some sort of jet propulsion" gemeint sei - allerdings ohne Begründung dafür, wie ein Mensch des Altertums darauf hätte kommen können.

¹³ Der unterstrichene Satz ist im vorliegenden Zusammenhang der entscheidende. Die Häutung der Schlange erwähnt Aristoteles auch *hist anim* 549 b 26, 600 b 23, 601 a 15.

¹⁴ Ob hier Plato, *Timaios* 33 c7 im Hintergrund steht? Dort heißt es vom Kosmos: "ein Sichselbstverzehren gewährt der Welt ihre Nahrung" (Übersetzung Schleiermacher). Daß der Kosmos ohne Altern ist, war schon 33 a2+7 gesagt, daß er weder Hände noch Füße hat, folgt 33d. Entscheiden ließe sich diese Frage erst nach umfangreichen Vorarbeiten: einer Untersuchung der Auslegung dieser Stellen in der hellenistischen Philosophie einerseits und von Philos Verhältnis zu dieser Philosophie andererseits.

¹⁵ Bei dem Buchtitel ist der Text verdorben, die verschiedenen Konjekturen sind am bequemsten bei SIRINELLI/DES PLACES in Sch 206 zu vergleichen.

¹⁶ Hier zeigt sich, daß die oben erwähnte begriffliche Unschärfe bei der Unterscheidung von Verjüngung und Unsterblichkeit schon in einer antiken Quelle zu finden ist.

¹⁷ Wie die Fortsetzung zeigt, bedeutet das: "nicht von alleine".

¹⁸ MENGE-GÜTHLING, *Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache*, ¹⁶1961 I 146: 1. Greisenalter ... 2. alte (abgestreifte) Schlangenhaut. Ebenso LIDELL-SCOTT, *Greek-English Lexicon*, ⁹1940 S. 348 "old age" und "cast skin, slough of serpent". Vgl auch P CHANTRAINE, *Dictionnaire d'étymologie de la langue grecque*, 1968, S 220. - Nach J POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 1959, I 391, 442 hängt das deutsche "Greis" nicht mit dem Stamm γήρας zusammen, wohl aber "Kerl". - Es ist nicht uninteressant, daß auch das Wort γραιός außer der gängigen Bedeutung "die alte Frau", eine zweite Bedeutung hat: die Haut, die sich auf gekochter Milch bildet (FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 1954, I 324). Auch das lateinische "senectus" hat die doppelte Bedeutung: Alter und Schlangenhaut. Vgl GEORGES, *Lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, 8.Aufl. 1913, II 2599. Auf die doppelte Bedeutung von γήρας und senectus wurde schon längst hingewiesen: BOCHART, *Hierozoicon*, Pt II, Bk II, Cap.I, p. 166, zitiert bei J MORGENSTERN 291 Anm 4, ebenso bei TH GASTER, *Myth* 37. Diese Beobachtung wurde aber noch nicht für das genauere Verständnis der mythischen Schlangen-Naturkunde fruchtbar gemacht.

sind beide Bedeutungen zugleich gemeint: Wenn die Schlange sich häutet, streift sie mit ihrer Haut zugleich ihr Alter ab und verjüngt sich so.¹⁹

Auch nach Ovid unterscheidet sich die Schlange vom Menschen durch die Kunst der Verjüngung (ars am. III 73f, 77f):

"Weh mir Armen, wie bald wird schlaff von Runzeln der Körper,
Weh, wie die Farbe so bald schwindet vom schmucken Gesicht! ...
Freilich, die Schlange, sie streift mit der Haut ihr Alter herunter.
Nicht zum Greis wird der Hirsch, wenn das Geweih er verliert."²⁰

Nach dieser von Philo und Ovid bezeugten Vorstellung ist die Schlange nicht nur ein *Bild* des Lebens und ein *Symbol* für Erneuerung, sondern ein Wesen, das sich regelmäßig von alter Haut trennt, damit jedoch nicht nur, wie wir das heute sehen, ein bestimmtes Gewebe, sondern das Alter überhaupt abstreift und so den ganzen Organismus erneuert, also tatsächlich wieder jung wird.²¹

Der Schwerpunkt der lateinischen Belege²² liegt um die Zeitenwende, das Philozitat gehört sogar erst ins zweite Jahrhundert. Damit ergäbe sich ein beträchtlicher räumlicher und zeitlicher Abstand zur hebräischen Bibel. Für ein höheres Alter dieser Vorstellung spricht aber einmal ein

¹⁹ Bestätigt wird das Zeugnis des Philo durch Plutarch, De Iside 74 (381a/b) "Sie bezeichnen den Otter als ohne Alter, und wegen seiner schnellen und geschickten Fortbewegung ohne entsprechende Organe vergleichen sie ihn mit dem Blitz."

²⁰ Anguibus exiit tenui cum pelle vetustas,
Nec faciunt cervos cornua iacta senes.

Während die Schlange die Haut abstreift, erneuert sich der Hirsch, indem er das Geweih abwirft. - Der Hirsch wird auch bei Cicero in den Tusc Disput 3,69 genannt, diesmal zusammen mit der Krähe und nicht der Schlange: "Theophrastus autem moriens accusasse naturam dicitur, quod cervis et cornicibus vitam diuturnam, quorum id nihil interesset, hominibus, quorum maxime interfuisset, tamen exiguum vitam dedisset; quorum si aetas potuisset esse longinquior, futurum fuisse ut omnibus perfectis artibus omni doctrina hominum vita erudiretur. querebatur igitur se tum, cum illa videre coepisset, extingui." Vgl dazu auch die Anm von O Gigon in: Cicero, Gespräche in Tusculum, ed O Gigon, 21970, 520. - Die Frage, was die Häutung auslöst, wird unten zu erörtern sein.

²¹ Die Meinung von der Häutung als einem Verjüngungsvorgang knüpft offensichtlich an die Beobachtung der Häutung an und gibt ihr eine „mythische“ Deutung, eben die der Verjüngung. Wieso die Schlangen und nicht die Menschen sich verjüngen können, ist eine Frage, die diese Beobachtung schon voraussetzt und nach ihrem „Warum?“ fragt. Die Frage nach diesem „Warum?“ will die Erzählung von der verfälschten Botschaft beantworten, die deshalb gegenüber dem Glauben an die Fähigkeit zur Verjüngung sekundär sein muß. - Anders FRAZER in dem oben angeführten Zitat und GASTER: "Not impossibly then, the popular tradition on which the Biblical author built his own story revolved originally around the theme of how the serpent had managed to acquire for himself what had in fact been destined for man. And here Comparative Folklore suggests an alluring possibility, for that earlier story may have belonged to a type which we find in fact in many parts of the world and which tells how a benevolent God sent an envoy to man to inform him how he might obtain immortality but how that envoy cunningly falsified the message to his own advantage." (39).

²² Von Ovid ist ferner zu nennen: Met VII sammelt die zauberkundige Medea Kräuter, um Jasons Vater Aeson zu verjüngen; für die lange Reise hat sie einen von Schlangen gezogenen Wagen, „die Drachen (dracones, vgl die δράκονες bei Philo Byblios) hatten nur den Duft eingeatmet und streifen doch schon ihre greisenhafte Haut ab.“ 236f); Met IX 267 die Schlange, die „mit der Haut das Alter von sich gestreift hat“. Fraglich ist, ob auch Vergil (Georgica III 435-39, Aeneis II 469) als Zeuge genannt werden kann. Bei ihm ist zwar auch vom verjüngten Aussehen die Rede, es bleibt aber in der Schwebe, ob die Schlange nach der Häutung nur wieder verjüngt aussieht oder sich als ganze verjüngt hat.

Text von Aelian, nach ihm „hat Zeus den Menschen, weil sie Prometheus angezeigt haben, zur Belohnung eine Droge gegen das Alter überlassen. Man lädt sie einem Esel auf. Der Esel kommt an eine Quelle, will trinken; eine Schlange wehrt ihm den Zugang, bis der Esel ihr schenkt, was er auf dem Rücken trägt. So kann sich die Schlange verjüngen, die Menschen gehen leer aus.“²³ Wichtig für die vorliegende Frage ist Aelian, weil er betont, daß seine Erzählung nicht eigene Erfindung ist, sondern daß er sich für sie auf ältere Gewährsmänner berufen kann, sie war also schon in archaischer Zeit bekannt.²⁴ Sodann ist die doppelte Bedeutung der Vokabel γῆρας zu nennen, die schwerlich eine spätere Erfindung sein kann. Das Gilgamesch-Epos zeigt, daß auch im Vorderen Orient die Vorstellung von der Fähigkeit der Schlange zur Verjüngung bekannt war. Dort findet sich die Episode, wie der Held nach unendlichen Mühen schließlich das Kraut des Lebens vom Meeresgrund (*abzu*) geholt hat und nun unterwegs ist, um es in seine Heimat zu bringen und dort anzupflanzen.

„Da Gilgamesch einen Brunnen sah, dessen Wasser kalt war,
Stieg er hinunter, sich mit dem Wasser zu waschen.
Eine Schlange roch den Duft des Gewächses.
*Verstohlen*²⁵ kam sie herauf und nahm das Gewächs;
Bei ihrer Rückkehr warf sie die Haut ab!“

Der Zusammenhang zwischen der Häutung der Schlange und ihrer Verjüngung durch das Gewächs ist im Gilgamesch-Epos eindeutig.²⁶ Dieses Bild von der Schlange ist damit für das 7. Jahrhundert im Zweistromland und für das 6. Jahrhundert und früher in Griechenland bezeugt, und zwar nicht als neu entwickelter Gedanke, sondern als überliefertes Gut. Für Griechenland beweist das die doppelte Bedeutung von γῆρας, für das Gilgamesch-Epos zeigt sich das an der Verwendung des Motivs.²⁷

²³ Ael. n.an. 6,51. Referat nach W BURKERT, Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur, 1984, S 113).

²⁴ Aelian nennt als Zeugen „Sophokles, den Dichter der Tragödie, und Dinolochus, den Rivalen des Epicharm, Ibykos von Rhegium und die Komiker Aristias und Apollphanes“ (n.an. VI 51, LCL 448).

²⁵ Auch im Original kursiv. S DALLEY, Myths from Mesopotamia, 1989, 119 übersetzt hier "silently".

²⁶ Zur letzten Zeile 289 macht der Übersetzer die Anmerkung: "durch die Kraft des Gewächses verjüngte sie sich." Das Gilgamesch-Epos, ed A SCHOTT-W v SODEN (Reclam 7235), 1989, XI 285-289. – J MORGENSTERN (Anm 4) gebührt das Verdienst, FRAZERs Erkenntnisse für die Schlangenepisode im Gilgamesch-Epos fruchtbar gemacht zu haben. – Auch bei Ovid verjüngen sich die Schlangen von Medeas Wagen, sobald sie den Duft der Kräuter riechen, die Medea für ihren Zaubrank sammelt:

„...neque erant tacti nisi odore dracones
et tamen annosae pellem posuere senectae.“

Ovid, Metamorphosen VII 236f. Weitere Belege in F BÖNERs Kommentar zu den Metamorphosen zur Stelle S 263. – Die im Gilgamesch-Epos und bei Ovid erwähnten Kräuter und die „Droge“ bei Aelian entsprechen also Nektar und Ambrosia der griechischen Götter nicht, denn bei Homer werden die Götter unsterblich und ewig jung vorgestellt. Die ältere Vorstellung aber ist, daß sie Nektar und Ambrosia brauchen, um *jung* zu bleiben: „νέκταρ ist also eigentlich: „das über die [Todes-]Vernichtung Hinwegrettende.“ So bewahrt denn auch – gänzlich sinnentsprechend – der Nektar vor allem, was zu solcher Vernichtung gerechnet werden kann: vor dem Alter (die Götter) ...“ (P THIEME, Nektar, in: Indogermanische Dichtersprache, ed R SCHMITT, 1968, 102-112, dort 111. Vgl auch den Aufsatz: P THIEME, Ambrosia, dort 113-132, wo er WILAMOWITZ, Hippiolytos 218 zitiert: „Ohne Nektar altern selbst die Götter“ (dort 126).

²⁷ Die Logik der Erzählung Gilg XI 287ff ist schwierig zu bestimmen. Diese Stelle wurde von OBBINK, The Tree

Angesichts dieser Belege ist es wahrscheinlich, daß die mythische Deutung der Schlangenhäutung auch in Palästina bekannt war. Könnte sie für das Verständnis der Erzählung von Gen 2-3 von Bedeutung sein?

Das Wortspiel mit ערום ('arum: klug ; 'erom: nackt)

Es ist bekannt, welche Bedeutung Wortspiele für Gen 2-3 haben.²⁸ Erinnert sei nur die zwei wichtigsten: Der אדם ('adam) ist aus der Erde אדמה ('adama), die Frau אִשָּׁה ('išša) ist aus dem Mann אִישׁ ('iš) gemacht. Ein weiteres Wortspiel liegt darin, daß die Schlange "klug" ist und die Menschen nach dem Genuß der verbotenen Frucht ihre "Nackt"heit erkennen und insofern "klug" werden (ערום: klug und nackt). Eine Funktion für die Erzählung hat dies Wortspiel aber nicht. Sollte die doppelte Bedeutung von ערום in einer früheren Phase der Überlieferung wichtiger gewesen sein, vielleicht sogar tragende Bedeutung gehabt haben? Gleich zu Beginn der Darstellung ist zu betonen, daß für die beiden folgenden Thesen kein Einzelbeweis geführt werden kann; entweder überzeugt das Ergebnis als Ganzes, oder es wirkt zu weit hergeholt. Die beiden Thesen lauten:

- Mit der Klugheit der Schlange ist nicht nur ihre außerordentliche Fähigkeit zu reden und zu verführen gemeint, sondern ebenfalls ihr Vermögen, zugleich mit der Haut das Alter abzustreifen und wieder jung zu werden.
- Die Häutung der Schlange, die sie von Tieren mit einem Pelz oder mit Federn unterscheidet, ist deshalb möglich, weil sie „nackt“ ist.²⁹

Was würde es für Gen 3 bedeuten, wenn bei dem Wort ערום diese Bedeutungen mitzuhören wären? In 3,1 hätte es dann einen dreifachen Sinn:

- Die Schlange ist „klug“ im Reden.
- Es ist „klug“ von der Schlange, sich verjüngen zu können.
- Die Schlange ist „nackt“, damit sie ihre Haut abstreifen und sich so verjüngen kann.

of Life in Eden, ZAW 46, 1928, 105-112, als Beleg für seine These, daß die Menschen im Paradies von dem Baum des Lebens gegessen hätten, herangezogen. Als Parallele dazu verweist er auf Gilgameschs Umgang mit dem vom Boden des *abzu* geholten Krautes. Obbink lag daran, daß nicht einmaliges Essen des Krautes das Leben gibt, sondern daß die Jugend durch wiederholtes Essen immer wieder bei Bedarf hergestellt werden muß. "If once eating of that plant could give him everlasting life, why did he not eat at the spot? But he did not; he wanted to have that needful plant with him at home so earnestly that he defied the danger of losing it." (111) Für Gilgamesch leuchtet das ein, aber wie ist es mit der Schlange? Die *eine* Schlange frißt *einmal* von dem Kraut und nun leben *alle* Schlangen *für immer*. Mit Obbink ist allerdings festzuhalten, daß sie sich nicht einer der Zeit entrückten Unsterblichkeit erfreuen, sondern sich periodisch verjüngen. - Offensichtlich erzählt der Verfasser hier nicht einen Mythos, in dem er noch lebt, sondern verarbeitet Mythologie, die nicht in jedem Aspekt zu dem paßt, was er sagen will, sondern die ihm überliefert ist, also Gelehrsamkeit aus früheren Zeiten.

²⁸ Vgl J DE FRAINE, *Jeux de mots dans le récit de la chute*, in: *Mélanges bibliques*, FS A ROBERT, 1957, 47-59; J BLENKINSOPP, *Jonathan's Sacred Edge* (1 Sm 14,1-46), CBQ 26,1964, 423-49, dort 447 mit Anm 88; I WILLI-PLEIN, *Sprache als Schlüssel zur Schöpfung*, ThZ 51, 1995, 11-17.

²⁹ Dies zeigt, daß die Hebräer die Erneuerung der Schlange nicht (mehr ?) in Parallele zu der von Vögeln oder Hirschen gesehen haben.

Schon mit der Eröffnung des Gesprächs in 3,2 gibt die Schlange eine bewundernswerte Probe ihrer Klugheit im Reden. Aber ihre Aussage über die Eigenschaft des Baumes, nämlich daß er „klug“ macht, wird dann vertrauenswürdiger, wenn der Gesprächspartner davon ausgehen kann, daß der Auskunftgeber kompetent, also selber klug ist. Daß diese Klugheit sich auf die rhetorische Geschicklichkeit der Schlange bezieht, von der sie kurz zuvor einen Beweis gegeben hat, gibt wenig Sinn. Wenn jedoch die Klugheit, die die Schlange hat und die der Baum „mitten im Garten“ verleiht, die Kunst der Erneuerung des Lebens wäre, würde verständlich, warum gerade sie glaubwürdig darüber Auskunft geben kann.

Wenn die Schlange den Menschen verspricht, daß sie durch das Essen der Frucht „Gut und Böse erkennen“ würden, dann heißt das hier, daß sie „merken, was gut oder schlecht zu essen“ ist oder genauer: ob „diese Speise gut oder unbrauchbar zur Erlangung des Lebens“ ist. „Erkenntnis von Gut und Böse“ hätte die konkrete Bedeutung von „gut zur Erlangung von Leben bzw. unbrauchbar dazu“.

Die Wirkung des Essens ist die Erkenntnis: „Wir sind nackt.“ Üblicherweise wird dies so gedeutet, daß die Schlange nicht zu viel versprochen hat. Der Baum hat tatsächlich Erkenntnis gebracht, auch wenn diese Erkenntnis nicht gerade erhebend ist. Nach der hier vertretenen These, daß die Schlange gleichzeitig klug und nackt ist, hätte die Schlange aber noch in anderer Hinsicht nicht gelogen: Die Menschen werden tatsächlich ערום, allerdings nicht in der Bedeutung, an die sie gedacht hatten, nämlich in dem Sinne von „klug“, sondern in dem von „nackt“. Wenn richtig ist, daß Klugheit und Nacktheit der Schlange zusammenhängen, dann heißt "sie erkannten, daß sie nackt waren" ausführlicher formuliert: "sie erkannten, daß sie nicht wie erwartet klug in Bezug auf die Verjüngung geworden waren, sondern sie erkannten, daß sie nackt waren".³⁰ Die Menschen sind also mit der doppelten Bedeutung des Wortes getäuscht worden, und damit hätte das Wortspiel mit ערום eine präzisere Bedeutung gewonnen.³¹

Das Nackt-sein gehört zwar für die Schlange zu ihrer Fähigkeit zur Lebenserneuerung, für die Menschen allerdings ist mit dem Nacktsein etwas anderes verbunden, nämlich die Scham. Darum wollen sie weder einander noch JHWH nackt gegenüberstehen bzw. -treten.

Bei Philo ist nicht davon die Rede, was die Häutung der Schlange auslöst, bei Ovid dagegen bewirkt schon der Duft der Kräuter, die Medea für ihren Verjüngungszaubertrank sammelt, die Häutung.³² Ebenfalls im Gilgamesch-Epos ist es das vom Grund des *abzu* heraufgeholt Kraut, das der Schlange zur verjüngenden Häutung verhilft. Beide Male sind die Kräuter ursächlich für die Häutung.³³ In Gen 3 jedoch ist zwar auch von Leben die Rede, aber es kommt von einem Baum und nicht von einem Kraut.

In der Hebräischen Bibel sind die Themen „Baum“ und „Leben“ auf zwei verschiedene Weisen verbunden. Einmal gibt es den Lebensbaum, der Nahrung gibt. Dieser Typ ist in der Ikonographie reichlich vertreten. Ihm entspricht Hos 14,8. Die umgekehrte Aussage, nämlich daß der Lebensbaum unzugänglich ist, findet sich in Gen 3,24.

³⁰ Die Frage der „Erkenntnis von Gut und Schlecht“ ist also auch schon in dieser vorkanonischen Fassung der Erzählung von Bedeutung, wenn auch in einem andern Sinn als in der Schlußfassung.

³¹ Ähnliches scheint H SCHÜNGEL-STRAUMANN, Die Frau am Anfang, 1989, 115f zu meinen: „... die Schlange ist klüger (nackter?) als alle Tiere des Feldes“ „Die Schlange hat also nicht „gelogen“, sie hat sich vielmehr um die Begriffe „klug – nackt“ geradezu gewunden“.

³² Met. VII 236f, vgl oben Anm 23.

³³ Bei Aelian ist allgemeiner von der „Droge“ (φάρμακον) die Rede.

Könnten die Kräuter, die bei Gilgamesch und Ovid genannt werden, und der Baum, der allen Nahrung gibt, bzw. der bewachte Baum etwas miteinander zu tun haben? Offensichtlich geht das nicht, denn der unzugängliche Baum von Gen 3,24 ist doch wohl für alle Lebewesen unzugänglich, also auch die Schlange; der Hos 14 erwähnte Baum dagegen ernährt alle Lebewesen, aber ohne zauberhafte Wirkung.

Es bleibt andererseits unbefriedigend, wenn diese drei verschiedenen Bäume/Pflanzen gar nichts miteinander zu tun haben. Darum soll hier gefragt werden, ob nicht die Schlange den „Baum in der Mitte des Gartens“ und ihr Lebenskraut in Verbindung bringt. Wenn dieser „Baum in der Mitte des Gartens“ der verbotene Baum ist, dann liegt es nahe, in ihm den Baum zu sehen, der nach 3,24 von den Keruben bewacht wird und damit unzugänglich ist – vorher aber steht er noch frei und zugänglich und soll nur auf Grund des ohne weitere Begründung gegebenen Befehls respektiert werden. Wenn das oben entwickelte Verständnis von ערום richtig ist, dann versteht es die Schlange, mit ihren Worten bei den Menschen den Eindruck zu erwecken, daß es dieser verbotene Baum sei, der ihr Häutung und Verjüngung ermöglicht. Das hieße, daß das Kraut der Schlange, das bei Gilgamesch und Ovid erwähnt wird, und der Lebensbaum von Gen 2,9 und 3,24 nichts miteinander gemeinsam haben, daß aber die Schlange die Menschen mit dem Eindruck täuscht, dies sei der Fall. – Diese These ist nun näher zu begründen.

Der heilige Baum

Nur ein einziges Mal im AT wird JHWH eindeutig mit einem Baum in Verbindung gebracht (Hos 14,9): "Ich bin eine grüne Zypresse".

"In einem gewagten, im Alten Testament singulären Bild für Gott vergleicht er sich mit einem immergrünen Baum, der offensichtlich den Lebensbaum symbolisiert, wie er in der Mythologie des Alten Orients eine große Rolle spielt."³⁴

Mit dem Bild eines Baumes wird Gottes umfassende Fürsorge für sein Volk zum Ausdruck gebracht. Die Bäume in Gen 2-3 haben mit einem so verstandenen Baum offensichtlich nichts zu tun, denn hier ist ein Verbot ausgesprochen, während bei Hosea das Bild von JHWH als Baum zum Ausdruck bringt, daß er für Israel dasein will.

³⁴ J Jeremias, Der Prophet Hosea, S 173. - Man kann im übrigen erwägen, ob der Vergleich Gottes mit einem Baum nicht auch in Hos 4,12 vorausgesetzt wird:

Ja, ein Geist der Unzucht hat (sie) irregeführt,

so haben sie sich um der Unzucht willen von ihrem Gott abgewandt. (Hos 4,12)

Der Präposition "von" entspricht מִתַּחַת: "weg von unter Gott". Warum ist Israel "unter Gott"? Man hat darin ein kühnes Bild mit sexueller Bedeutung sehen gewollt. (Ph Bird, To Play the Harlot, in: Peggy Day, Gender and Difference in Ancient Israel, 1989, 75-94, dort 84.) Aber vielleicht kommt auch eine andere Deutung in Frage, denn die Fortsetzung lautet:

Auf Bergespitzen opfern sie, auf Anhöhen räuchern sie,

unter (תַּחַת) Eiche, Pappel und Terebinthe, weil ihr Schatten so wohl tut.

Wenn das מִתַּחַת entsprechend zu dem folgenden תַּחַת zu verstehen wäre, dann könnte das Bild von Gott als Baum vorausgesetzt sein, ein Baum, dessen Schatten Israel mit dem anderer Bäume vertauscht, um unter ihnen die kanaanäischen Götter, mit denen diese Bäume in Verbindung gebracht werden, zu verehren.

Anders als in der Hebräischen Bibel³⁵ ist es in der bildenden Kunst, denn "der sakrale Baum stellt eines der verbreitetsten Motive der vorderorientalischen Bildkunst dar, das sicher seit frühdynastischer Zeit belegt und durch alle Epochen bis in die romanische Kunst zu verfolgen ist."³⁶ Dieser heilige Baum, von Tieren oder Mischwesen flankiert, schmückte im Alten Orient Kleinkunst, etwa Rollsiegel, *en miniature* ebenso wie im Großformat die Wände von Palästen und Heiligtümern.³⁷ Seine Bedeutung ist im Prinzip klar: Der Baum beweist das Wirken göttlicher Mächte, vielleicht sogar ihre Gegenwart. Allerdings läßt sich im Einzelfall kaum sagen, welche Gottheit damit gemeint ist. Weder läßt sich der Baum einer bestimmten Gottheit zuordnen - denn in Frage kommen alle, deren Wirkungsbereich die Vegetation ist -, noch läßt sich das Verhältnis zwischen Gottheit und Gottesattribut mit Sicherheit bestimmen.³⁸

Auch im Tempel von Jerusalem³⁹ war das Baummotiv in Form einer Palme zwischen zwei Keruben vielfältig zu finden. Im Vorhof standen zehn Gestelle mit Keruben, Löwen und Palmen (1Kön 7, 27-37). „Schnitzwerk-Reliefs von Keruben und Palmetten“ schmückten die Türen der Tempelhalle (1Kön 6,35), die Türen zum Debir (1Kön 6,32) und den Debir (1Kön 6,29). Noth bemerkt dazu: „Darin ist leicht das schon sehr alte Motiv des von zwei einander zugekehrten Tieren flankierten Lebensbaumes zu erkennen, nur daß die zwei Tiere hier in der in Syrien-Palästina so beliebten Gestalt geflügelter Sphingen („Keruben“) erscheinen.“⁴⁰ Auf einen wichtigen Unterschied zwischen beiden Darstellungstypen weist KEEL hin: „Während die Ziegen am Lebensbaum dessen vitale Potenzen ahnen lassen, signalisieren die Keruben seine Heiligkeit.“⁴¹ Dieser Unterschied, daß die Capriden von dem Baum fressen, während die

³⁵ In der Keilschriftliteratur kommt der Lebensbaum nicht vor, das Gilgamesch-Epos nennt nur das „Kraut des Lebens“.

³⁶ P Welten in BRL, 21977, 34. Weitere Beispiele, die sich leicht vermehren ließen, nennt Metzger, Keruben und Palmetten als Dekoration im Jerusalemer Heiligtum, in: Zion – Ort der Begegnung, FS L KLEIN, ed F HAHN u.a., 1993, 503-529, dort 508 .

³⁷ Besonders eindrücklich sind der Baum und die lebenspendende Göttin in Ägypten verbunden, vgl O Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik, 1972, 165f Abb 253-255, Abb 255 ist der Baum durch Beschriftung mit der Göttin Nut identifiziert. Weitere Beispiele für die "Baumgöttin" in O KEEL, Das Recht der Bilder gesehen zu werden, OBO 122, 1992, 61 – 138.

³⁸ Vgl zum Beispiel den materialreichen Aufsatz von M METZGER, Gottheit, Berg und Vegetation in vorderorientalischer Bildtradition, ZDPV 99, 1983, 54-94. Auch in Israel kann man nicht davon ausgehen, daß ein heiliger Baum JHWH und immer nur ihm zuzuordnen ist. Vgl die Diskussion, welche Bedeutung Ascheren als Kultgegenstand haben und ob sie die Göttin Aschera repräsentieren, siehe dazu C FREVEL, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs, 1995.

³⁹ Als erster hat A ALT die Aufmerksamkeit auf die vorisraelitische Geschichte von Jerusalem gelenkt: Jerusalems Aufstieg, KI Schr III 243-257; zum Stand der Forschung siehe B JANOWSKI, Keruben und Zion, in: Ernten, was man sät (FS K KOCH), 1991, 231-64, abgedruckt in: B JANOWSKI, Gottes Gegenwart in Israel, 1993, 247-80; O KEEL – C ÜHLINGER, Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem, in: Ein Gott allein?, ed M DIETRICH und M KLOPFENSTEIN, 1994, 269-306.

⁴⁰ M NOTH, Könige 126.

⁴¹ Bildsymbolik 124 Anm 189.

Keruben ihn *bewachen*, ist zu beachten.⁴² Auch in Gen 3,24 werden Keruben genannt, die einen Baum, den Baum des Lebens, bewachen.



Abb 1: Intarsie aus Muschelkalk. Zeit der 1. Dynastie von Ur⁴³

Abb 2: Rollsiegel aus Megiddo, Ausschnitt⁴⁴

Abb 3: Siegelabdruck aus Jericho, EZ II-III⁴⁵



Abb 4: Elfenbeinintarsie aus Nimrud, 9.-8. Jh⁴⁶

⁴² Das Motiv hat eine lange Vorgeschichte, vgl M METZGER, Der Weltenbaum in vorderorientalischer Bildtradition, in: *Unsere Welt – Gottes Schöpfung*, FS E WÖLFEL, ed W HÄRLE u.a., 1992, 1-34, dort 9f. „In der Ikonographie des 2. und 1. Jahrtausend – erstmals auf einem Wandbild im Palast von Mari und auf syrischen Siegelbildern - erscheinen *Mischwesen* anstelle von oder zusätzlich zu Tieren am Baum: Sphingen und Greifen sowie geflügelte Vierfüßler. Auf mittellassyrischen Siegelbildern kommen Löwendrachen und geflügelte und vogelgesichtige Genien zum ersten Mal in diesem Zusammenhang vor.“

⁴³ Nach M METZGER, *Der Weltenbaum* 13 Abb 1.

⁴⁴ Nach KEEL-ÜHLINGER, GGG 63 Abb 52.

⁴⁵ Nach KEEL-ÜHLINGER, GGG 245 Abb 222c.

⁴⁶ Nach M METZGER, *Keruben und Palmetten* (Anm 33) 505 Abb 2.

Während GUNKEL diese Keruben mit dem Tempel in Verbindung bringt,⁴⁷ erwähnt WESTERMANN im Anschluß an VRIEZEN vier Arten des Vorkommens von Keruben (Wächter vor dem Gottesgarten; Träger Jahwes in den Epiphaniën; Figuren im Tempel; Träger des Thrones Jahwes), er vermutet, „daß verschiedene Vorstellungen mit unterschiedlicher Herkunft anzunehmen sind.“⁴⁸ Auch SEEBASS scheint bei Gen 3,24 nicht an die zwei den Baum bewachenden Keruben zu denken, wenn von einem ganzen „Heer von dienstbaren Wesen“ spricht und damit ihren Namen „Keruben“ offensichtlich bewußt vermeidet.⁴⁹ M METZGER dagegen bezeichnet die Keruben als Wächter des heiligen Baumes und verbindet sie mit Gen 3,24.⁵⁰

Die Tempeldekoration zeigt einen Baum, den zwei Keruben bewachen. In 3,24 bewachen Keruben den Weg zum Baum des Lebens.⁵¹ Es ist durchaus möglich, daß der Leser bei diesem Vers den von Keruben flankierten Baum vor Augen haben soll.⁵² Wenn dem so ist, wäre auch klar, warum es verboten ist, von dem Baum zu essen: Wenn er Gott repräsentiert, heißt das, daß die Grenze zwischen Gott und Mensch nicht überschritten werden darf.⁵³

⁴⁷ GUNKEL 24: „Diese Wesen dienen hier als Wächter des Göttlichen, ebenso die Keruben auf der Lade bei P Ex 37, 5-9 und im Tempel Salomos I Reg 6,23-27, die mit ausgebreiteten Flügeln das Heiligtum >schirmen<“

⁴⁸ WESTERMANN, Genesis 373.

⁴⁹ SEEBASS, Die Urgeschichte 132: „Denn im Osten des Gartens, also an dem nach Osten gerichteten Ein- und Ausgang, läßt Jahwe Gott nun ein Heer von dienstbaren Wesen wohnen, die den Zugang zum Lebensbaum für immer versperren.“

⁵⁰ M METZGER, Keruben und Palmetten (Anm 33) 510. – Es sei hier darauf hingewiesen, daß METZGER auch zu den Keruben im Allerheiligsten eine Verbindung herstellt in dem Beitrag: Jahwe, der Kerubenthroner, die von Keruben flankierte Palmette und Sphingenthronen aus dem Libanon, in: „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?“, FS O KAISER, 1994. Dort plädiert er (83f) vorsichtig dafür, „daß enge Beziehungen bestehen zwischen Jahwe, dem Kerubenthroner, den beiden Keruben in der Cella des Jerusalemer Heiligtums und den von Keruben flankierten Palmetten an den Wänden und Türen von dessen Vorcella. Der Sphingenthron ist die Manifestation der Herrschermacht des Throninhabers, der von Sphingen flankierte Baum signalisiert dessen Herrschaftsbereich. Die Keruben in der Hauptcella des Jerusalemer Heiligtums und die von Keruben flankierten Bäume in dessen Vorcella sind inhaltlich aufeinander bezogen; die Keruben in der Hauptcella stellen den Kerubenthron Jahwes dar, sie sind Inbegriff seiner Königsherrschaft und seiner Präsenz; die von Keruben flankierten Palmen in der Vorcella symbolisieren seinen Herrschafts- und Wirkungsbereich. Jahwe, der Kerubenthroner, verfügt über den Herrschafts- und Wirkungsbereich, der mit dem von Keruben flankierten Baum signalisiert ist: Jahwe ist der Spender von Vegetation, Fruchtbarkeit und Leben, er gewährt Nahrung und Schutz für alle Lebewesen.“... „Das legt den Schluß nahe, daß Jahwe, der Kerubenthroner, die Keruben in der Cella und das Bildmotiv des von Keruben flankierten Baumes in der Vorcella des vorexilischen Jerusalemer Heiligtums aufeinander bezogen waren.“(87).

⁵¹ W RICHTER stellte schon früher fest (Urgeschichte und Hoftheologie, BZ 10, 1966, 96-105): „Es sind nicht wenig Züge in der Urgeschichte des Jahwisten, die auf Jerusalem, dessen Palast und Tempel und dessen Traditionen verweisen.“ Er denkt dabei an den „Garten“, an die Verehrung der „Schlange“ und auch an die „Kerubim“, wobei er ausdrücklich Gen 3,24 und die Keruben im Debir verbindet (103).

⁵² Auf die parallele Funktion dieser Keruben weist Keel *en passant* hin: „... als Wächter des Gartens Eden (Gen 3,24; Ez 28,14.16) bzw. des Lebensbaumes (1 Kön 6,29.32.35; vgl 2 Chr 3,7; Ez 41,17-25)“, Jahwe-Visionen und Siegelkunst, 1977, 16f.

⁵³ Neben diesem Verbot steht die Aussage, daß der Baum Tieren und Menschen Schutz und Leben gewährt. Insofern ist der „Baum“ als Gottessymbol auf beide Aspekte anwendbar: auf den nahen und den fernen Gott.

Der „Baum des Lebens“ hätte, so gesehen, zwar überhaupt nichts mit dem Verjüngungskraut, das die Schlange Gilgamesch wegfrißt, zu tun, aber es wäre die List der Schlange, den Eindruck zu erwecken, daß der „Baum mitten im Garten“ dieses Verjüngungsmittel sei, und mit der Aussicht auf Verjüngung die Menschen zu täuschen. Das wäre ihr zweiter Betrug.

Fazit

Die erste List der Schlange ist das Spiel mit ערום. Die Schlange sagt es zwar gar nicht ausdrücklich, aber die Menschen meinen, sie könnten „klug“ werden. Die zweite List ist die Täuschung über den wahren Charakter des Baumes: Er ist nicht das magische Zaubermittel, sondern der „verbotene“ Baum, das Gottessymbol. Wer sich ihm nähert, der tastet JHWHs Ehre an.

Gegen den vorliegenden Versuch lassen sich gewichtige Argumente nennen:

- Weder läßt sich beweisen, daß mit der Klugheit der Schlange ihre Fähigkeit zur Erneuerung des Lebens (mit)gemeint ist,
- noch daß die Nacktheit zur Klugheit der Schlange dazugehört.
- Sodann kommt diese Fassung der Erzählung mit einem Baum, dem Lebensbaum, aus; der Tatbestand der Übertretung bezieht sich auf ihn, nicht auf den Baum der Erkenntnis.
- Damit gerät sie eindeutig in Widerspruch zu 2,16f, wo als verbotener Baum der Baum der Erkenntnis genannt wird, und zu 3,22, wo gesagt wird, daß der Mensch von dem Baum der Erkenntnis schon gegessen hat, noch nicht aber von dem Baum des Lebens.

Für den hier vorgelegten Versuch spricht,

- daß verständlich wird, warum gerade die Schlange die Menschen verführt,
- daß der Lebensbaum eine sinnvolle Bedeutung hat und
- daß durch die Täuschung mit der doppelten Bedeutung des Wortes ערום und
- durch die Täuschung mit der doppelten Bedeutung des Baumes die betrügerische Potenz der Schlange bzw. die Raffinesse des Erzählers noch besser ins Licht gesetzt wird.

Speziell mit Blick auf das Wortspiel mit ערום ist zu fragen: War in der vorkanonischen Fassung ein Wortspiel die Pointe der Erzählung, das in der weiteren Überlieferung des Textes an Bedeutung verlor und in Vergessenheit geriet oder geraten sollte? Oder hat ein später Leser entdeckt, daß durch puren Zufall ein Wortspiel eine viel bestimmtere Bedeutung haben könnte, als jemals von dem oder den Verfassern beabsichtigt war?

Wenn man von der literarischen Einheit der Paradieserzählung als der *conditio sine qua non* jeder Auslegung ausgeht, dann sind die Würfel über den vorgelegten Versuch bereits damit gefallen, daß nach dem oben entwickelten Verständnis die beiden Menschen von dem Baum des *Lebens* essen, was im Widerspruch zu 2,16f und 3,22 steht. Wer diese Voraussetzung nicht teilt, wird fragen, in welchem Verhältnis die jetzt analysierte Vorstufe der Erzählung zur kanonischen Endfassung steht – eine Frage, auf die hier nur hingewiesen werden kann.⁵⁴

⁵⁴ Weder die Fähigkeit der Schlange zur Erneuerung noch das mythische Bild vom Lebensbaum als Repräsentant der Gottheit noch der Lebensbaum als der verbotene Baum sind Aussagen des kanonischen Textes, sie gehören in seine Vorgeschichte.

DAS VOREXILISCHE AMOSBUCH¹:
ERWÄGUNGEN ZU SEINER KOMPOSITIONSGESCHICHTE

Theodor Lescow – Malente

0 Einleitung

1 *Ist Amos im Nordreich aufgetreten?*

1.1 Es besteht weitgehender Konsens darüber, daß Am 7,10-17 eine spätvorexilische Prophetenlegende ohne historischen Informationswert ist.

Dieser Erkenntnis haben vier Arbeiten maßgeblich den Weg bereitet:

- Chr.Hardmeier hat in einer erzähltechnischen Aufarbeitung die Geschlossenheit und die Eigenständigkeit der Perikope innerhalb der rahmenden Umgebung nachgewiesen.
- H.Utzschneider ist Stichwortverbindungen zu den umgebenden Texten nachgegangen. Aus seinen Beobachtungen seien folgende notiert:
 - 1) Die textsyntaktischen Strukturen der Anschlüsse von 7,9 und 8,3 weisen darauf hin, daß die Fortführungen der Formel לֹא-אֹסִיף עוֹר עֲבוֹר לוֹ jeweils von dieser Formel aus geschrieben wurden.
 - 2) In der Erzählung werden Aussagen des Kotextes individualisiert: »Haus Jerobeams« 7,9 » » »Jerobeam« 7,11; »Höhen Isaaks/Heiligtümer Israels« 7,9 » » Bet-El 7,10.13 (vgl. zu Bet-El 4,4-5; 5,4-5).
 - 3) Stichwortverbindung אֶל-עַמִּי (עַמִּי) 7,8; 8,2 » » 7,11.15.16 (vgl. dazu rahmend innerhalb der Perikope »Haus Israel« 7,10; »Haus Isaak« 7,16).
 - 4) Kontrastaussage: JHWH gegen Israel לוֹ עֲבוֹר לוֹ לֹא-אֹסִיף עוֹר 7,8; 8,2 » » Amazja gegen Amos אֶל-תּוֹסִיף עוֹר לְהִנְבֵּא 7,13.
 - 5) Stichwortverbindung גְּלִיָּה וְגִלְתָּה 5,5 (vgl. 5,27; 6,7) » » 7,11.17.
- Bereits 1971 hatte H.Schult nachgewiesen, daß Am 7,15a zu dem weit verbreiteten Topos »die Legitimation des Außenseiters« gehört.
- H.G.M.Williamson hat herausgearbeitet, daß die Perikope der nur wenig jüngeren dtr. Theologie sehr nahe steht.

Diese Prophetenlegende, hinsichtlich der Intention vergleichbar mit der Micha-Legende Jer 26,18-19², erfüllt eine mehrfache Funktion:

- Sie bietet die in der Amos-Tradition nicht vorhandene Berufungsgeschichte³, aufgrund derer Amos in v.17 das Fluchwort gegen Amazja mit der Legitimationsformel eröffnen kann.
- Die Konturen des Konflikts mit der Staatsmacht entsprechen den Konflikten Jeremias und der Schafangruppe (die vermutlich die Verkündigung Michas reaktiviert haben⁴) in den Jahren vor dem Untergang Jerusalems.

1 Ich gehe von dem Textbestand aus, den J.Jeremias in seinem Amos-Kommentar (Jeremias, Am, s: Lit.-Verz.) als vorexilisch ausgewiesen hat.

2 Vgl. dazu Vf., Micha 92.

3 Die Visionsberichte sind nicht als solche zu bewerten, vgl. Jeremias, Am XVII.

4 Vgl. Vf., Micha 92-93.

- Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang Amazjas Verbot $\eta\tau\tau\eta \text{ לֹא}$ »geiere nicht...« v.16b β . Vgl. dazu die sekundären Rahmenstücke Mi 2,6-7.11 zu Mi 2,8-10a: sie enthalten vermutlich eine Kontroverse des Propheten Uria mit dem Volk während der Regierungszeit Jojakims (608-598)⁵.

Es spricht also einiges dafür, daß in der Legende dem Priester von Bet-El *subversiv* Untergang und Deportation *Jerusalems* angekündigt werden. Reflexionen über das Schicksal Samarias als »Vorbild« für das Schicksal Jerusalems fallen nämlich durchweg auch in diese Zeit: vgl. Jes 36,19/2Kön 18,34^b; 2Kön 21,10-15; Jer 3,6-10.11-13; 23,13-14; Jes 10,11; Ez 16,44-52; 23.

1.2 Historisch gesehen wäre es kaum zu verstehen, daß der Prophet aus dem Süden Judas in das Nordreich wanderte, um dort Vorgänge anzuprangern, die im Südreich vergleichbar an der Tagesordnung waren (vgl. Micha und Jesaja). Es ist deshalb der Vermutung nachzugehen, daß bereits die erste Komposition des Amosbuches aus der Zeit nach der Zerstörung Samarias *redaktionell* die Wirksamkeit des Propheten aus dem Süden in den Norden verlegte.

1.3 Im historischen Kontext wäre der eigentliche Adressat der Erzählung Jerobeam II (787-747) gewesen. 2Kön 14,27 korrigiert dies aber als Mißverständnis⁷. Adressat ist also, die Historie überspringend, im *ideologischen* Sinne Jerobeam I (927-907). Dazu lohnt sich ein Blick auf 1Kön 13: Der jetzige Text ist eine Komposition aus mindestens zwei Teilstücken. Eines dieser Teilstücke sind vv.1-10. Scheidet man die Einfügungen, die auf die josianische Kultusreform zielen, sowie v.9 aus, ergibt sich eine vermutlich sehr alte Legende im Stil der Elia-Geschichten vom Auftreten eines Gottesmannes aus Juda, der Jerobeam I das Zerbersten des von ihm in Bet-El errichteten Konkurrenz-Altars ansagte. Diese Legende könnte bei der Konzipierung von Am 7,10-17 Pate gestanden haben.

2 Ist Amos ein Kultprophet gewesen?

2.1 Als Legitimation für sein Auftreten führt Micha in seinem Ich-Bericht an, daß er erfüllt sei mit $\text{בְּחַ וּמִשְׁפָּט וּגְבוּרָה}$ (Mi 3,8), und die von ihm angesagte Zerstörung des Tempels ergibt sich für ihn aus dem Tun-Ergehen-Zusammenhang. Vermutlich denkt er gar nicht an eine kriegerische Aktion. Die Verödung des Tempels ist vielmehr die Folge dessen, daß es dort keine Gottesantwort mehr gibt. Micha ist also im dezidierten Sinn kein JHWH-Prophet gewesen. Ähnlich sagte noch Jahrzehnte später Nahum in drei Visionen Ninive den Untergang als exakte Folge der Zerstörung Thebens an.

2.2 Für Amos ist die Ausgangslage insofern anders, als er in den Visionsberichten seine Gespräche mit JHWH dokumentiert. *Aber diese Gespräche führen nicht zu einem Verkündigungsauftrag.* Er teilt lediglich in seinem Ich-Bericht mit, daß er in der fünften Vision JHWH selbst das zerstörende Erdbeben auslösen sah.

2.3 Überraschende Perspektiven ergeben sich bei einem Vergleich mit dem Kultpropheten Habakuk, der während der Regierungszeit Jojakims beklagt, daß סָפַר an die Stelle von מִשְׁפָּט getreten sei (1,2-4.13), der auf eine Warte tritt, um zu

5 Vgl. Vf., Micha 108-113. Vielleicht enthält der Grundtext von Mi 6,12-16 einen Nichtigkeitsfluch Urias gegen Jojakim, vgl. Vf., Micha 232-235.

6 Vgl. die eindrucksvolle Studie von Hardmeier, Die Propheten Micha und Jesaja.

7 Daß dem ein prinzipielles Nein zur Botschaft des Amos zu entnehmen sei, wie Crüsemann, Kritik meint, ist m.E. nicht zwingend. Auch an anderen vorexilischen Gerichtspropheten wird eine solche Pauschalkritik nicht geübt.

sehen (יָדַעְתִּי), was JHWH ihm sagen werde (2,1-4), und dessen Prophetie mit einem fünffachen Weheruf (יָדַעְתִּי) endet (2,6b.9.12.15.19a)⁸. Darauf wird am Ende der Untersuchung zurückzukommen sein.

1 Grundlagen

1 Das Stufenschema (StS)

Beobachtungen und Vorarbeiten anderer Exegeten auswertend hat J. Jeremias die *Komposition* des Amosbuches zum Leitfaden seines Kommentars gemacht. Die von ihm aufgewiesene Kompositionsstruktur entspricht, von geringfügigen Korrekturen abgesehen, der von mir als »Stufenschema« (StS) bezeichneten und an vielen Beispielen nachgewiesenen elementaren biblischen Denkstruktur (vgl. Lit.-Verz.):

- Dreiphasig aufgebaute Texte sind *linear* als A » B » C und *konzentrisch* als A » B « C zu lesen. In der Regel sind beide Lesungen für die Auslegung relevant. Bei konzentrischer Lesung bilden AC einen eigenständigen Rahmen um den ebenfalls eigenständigen Kerntext B.
- Mögliche Binnendifferenzierungen bei linearer Lesung: Entweder wird der Inhalt von B aus A entwickelt und mit einem Schluß C fixiert (A » B + C, Beispiel: Reinigungseid), oder A ist als zusammenfassende Einleitung von B » C abzusetzen (A + B » C, Beispiel: Torä).
- Da die Inhalte von AC häufig in B konkretisiert werden (z.B. als Aufzählung), ist in diesen Fällen von »Konkretionen B« zu reden. In Reinigungseiden und Torot sind diese Konkretionen mit יָדַעְתִּי eingeleitete negative Reihungen.
- Gelegentlich ist ein Text auf zwei Phasen elementarisiert: A » B oder B » C.
- Mitunter ist eine Zäsur in B erkennbar, die den Text zweiteilt, ohne daß die dreiteilige Grundstruktur verwischt wird: A + B₁ » « B₂ + C.

2 Der Hauptteil B (Worte Kap.3-6, vgl. Tafel 1)

Das vorexilische Amosbuch ist in drei Hauptteile gegliedert: A Völkersprüche – B Worte – C Visionen. Der Hauptteil B ist – primärer Aspekt – um den »Kern im Kern« BBB »RECHT UND GERECHTIGKEIT« 5,7.10.12 *konzentrisch* aufgebaut. Die äußere Rahmung A1/C2 enthält dazu politisch-militärische Aspekte, die innere Rahmung A2/C1 kultische Aspekte. *Linear* ist die Komposition als A + B » C zu lesen: die gegenüber A engere Verbindung zwischen B und C wird durch das doppelte יָדַעְתִּי am Ende der zweiten Totenklage 5,16 hergestellt, das mit den beiden יָדַעְתִּי von 5,18 und 6,1 aufgenommen wird. Der Gesamtkomposition ist ein Prolog vorangestellt.

3 Die Hauptteile AC (Völkersprüche und Visionen, vgl. Tafel 2)

3.1 Die beiden ersten Visionen sind gerahmt durch einleitendes יָדַעְתִּי יהוה A und abschließendes יָדַעְתִּי אָמַר c. Im Zentrum des Mittelteils B steht die mit יָדַעְתִּי eröffnete Einrede des Amos. In den beiden nächsten Visionen verschiebt sich die Struktur. Die Einleitung A ist die gleiche. Aber der Schluß bleibt offen. Dies provoziert die Frage: »Was wird JHWH tun?« Der bisherige Mittelteil B ist zu einem von JHWH eröffneten Dialog umgestaltet. Amos ist die Initiative ge-

⁸ Vgl. Vf., Nahum-Habakuk 73-74.77-82.

nommen, er kann nur noch antworten. Im Dreischritt des Dialogs bleibt aber das mit אָמַר eingeleitete Wort des Amos im Zentrum.

3.2 Die Rahmung der ersten vier Völkersprüche ist, orientiert an den beiden ersten Visionen, konsequent gleichgestaltet: an die Stelle der Einleitung zur Visionsschilderung ist die prophetische Legitimationsformel getreten (beide werden mit כֹּה eröffnet!), der Schluß entspricht mit אָמַר יְהוָה – in Verbindung mit der Legitimationsformel unüblich – dem Schluß der Visionen.

3.3 Diesen geschlossenen Kompositionen gegenüber sind fünfte Vision und fünfter Völkerspruch redaktionell weiterentwickelt worden:

- In der fünften Vision wird die nach der dritten und vierten Vision offen gebliebene Frage beantwortet. Es findet kein Gespräch mehr statt. In *einem* Zug *sieht* Amos JHWH auf dem Altar stehen und *hört* die vermutlich an den מַלְאָכָיְהוָה gerichtete Aufforderung⁹, das Säulenkapitell zu zerschlagen. Der authentische Text besteht nur aus 9,1aa.
- Der Schluß des fünften Völkerspruchs 2,13-16 formuliert ähnlich wie der redaktionelle Schluß der fünften Vision die Unausweichlichkeit des Gerichts und endet, rahmend bezogen auf die Legitimationsformel, mit אָמַר יְהוָה. Die von J. Jeremias und anderen Exegeten vertretene These, daß in vv.6b.7a.b.8 vier Verbrechen aufgezählt würden statt eines in den ersten vier Völkersprüchen¹⁰, ist in Frage zu stellen. M.E. sind die vv.7b.8.9 eine im Sinne dtr. Theologie kultisch orientierte Einheit (nach 2Kön 21,11 verübte Manasse schlimmere Greuel als die Amoriter vor ihm), die *kompositorisch* mit vv.7b.8 die vv.6-7a fortschreibt und mit v.9 die vv.13-16 präludiert¹¹. Damit ergibt sich eine Komposition nach dem StS: A vv.6-7a + B1 vv.7b.8 »» «« B2 v.9 + C vv.13-16.

3.4 Alle Völkersprüche sind vaticinia ex eventu¹². Wenn auch nur Damaskus, den traditionellen Gegner *Israels*, in vollem Umfang das Israel im fünften Völkerspruch angedrohte Schicksal traf, waren doch Philister, Ammoniter und Moabiter, die traditionellen Gegner *Judas*, seit dem syrisch-ephraemitischen Krieg Mitbetroffene¹³. Kompositionell erscheinen die Gegner Judas im Mittelteil B, gerahmt durch AC Damaskus/Israel. In *linearer* Lesung ergibt sich die Reihe A »» B + C¹⁴.

4 Der ursprüngliche Text der fünften Vision

Es ist mehrfach die Vermutung geäußert worden, daß der fünfte Völkerspruch der Ausgangstext gewesen ist, auf den hin die übrigen Völkersprüche konzipiert worden sind. Ferner wurde ein enger thematischer Zusammenhang mit der fünften Vision beobachtet. *Ich vermute, daß der Grundbestand des fünften Völkerspruchs der ursprüngliche Schluß der fünften Vision gewesen ist*¹⁵. Die fünfte Vision hätte demnach wie folgt gelautet:

9 In Anlehnung an die von Gese vorgeschlagene Deutung, vgl. Komposition 83-84.

10 Vgl. Jeremias, Am 21-24.

11 Die vv.10-12 dürften demgegenüber eine weitere Fortschreibung sein. Die von Jeremias für die vv.9-12 in Anspruch genommene »Scharnierfunktion« (Am 24) bezieht sich also insgesamt auf die vv.7b-12 = Mitteltext B.

12 Mit Fritz, Fremdvölkersprüche 37-38; gegen Jeremias, HA 172-182.

13 Sie werden auch in den nachexilischen Völkersprüchen wieder auftauchen.

14 Dies schließt die übliche, vor allem an sprachlichen Kriterien orientierte Gliederung in 2+2+1 Strophen – entsprechend den 2+2+1 Visionen – nicht aus.

15 In seinen Erwägungen im Anschluß an V. Fritz, Fremdvölkersprüche kommt Jeremias in Völkersprüche 96 Anm.35 dieser These ganz nahe.

	Gesehen habe ich den Herrn, wie er gerade auf dem Altar stand, und er sprach:	9,1α1	2
A	Schlage auf das Säulenkapitell, daß die Schwellen beben ¹⁶ ! Trenne sie am Kopf(ende) ab, sie alle!		3
B	Wegen der drei Verbrechen Israels und wegen der vier kann ich es nicht zurücknehmen: weil sie verkaufen um Geld den, der im RECHT ist, und den ARMEN wegen eines Paars Sandalen!	צָרִיק אֲבִיוֹן	2,6αβ γ β
C	Siehe, jetzt bin ich es, der aufspaltet unter euch, wie aufspaltet der Erntewagen, der übertoll ist mit Getreide. Da entschwindet die Zuflucht dem Schnellen, den Starken unterstützt nicht seine Kraft, der Bogenschütze hält nicht stand, der Pferdelenker rettet nicht sein Leben.	הִנֵּה אֲנֹכִי מַעֲרִיק	13 a b 14 αα β 15 αα β

Bei *konzentrischer* Lesung liegt der Schwerpunkt des Textes in der Begründung B dafür, daß JHWH jetzt »zuschlägt«. *Linear* ist der Text als A » B + C zu lesen: das wird nicht nur durch den dezidierten Neuansatz mit *הִנֵּה אֲנֹכִי מַעֲרִיק* signalisiert, sondern auch durch die abschließenden zwei Bikola, die unter dem Bild der verlorenen Schlacht die *Unausweichlichkeit* des jetzt eintretenden Ereignisses beschreiben. Der Text besteht aus zweimal prosaischem Doppelzeiler + zwei Bikola.

5 Die Überarbeitungen der fünften Vision

Von dem Kompositor, der die Teile B und C der fünften Vision zum Ausgangstext für die Völkersprüche machte, wurde die entstandene Leerstelle durch einen neuen Text ersetzt, der auf andere Weise die Unausweichlichkeit des Geschauten zur Sprache brachte. Die Komposition wurde dabei neu geordnet: die Vision wurde zum Vorspruch, und der nach dem StS aufgebaute Ersatztext (A v.1b ein Bikolon » B v.2 zwei Bikola + C v.4b ein Bikolon) endete programmatisch als Kontrapunkt zu 5,14–15. Es ergab sich folgende Neukomposition:

	Gesehen habe ich den Herrn, wie er gerade auf dem Altar stand, und er sprach:	9,1α1	2
	Schlage auf das Säulenkapitell, daß die Schwellen beben! Trenne sie am <u>Kopf</u> (ende) ab, sie alle!	רָאשׁ	3
	(und was von ihnen übrig bleibt, töte ich mit dem Schwert).		β
A	Keiner von ihnen findet Zuflucht auf der Flucht, keiner von ihnen Rettung, der Rettung sucht.		bα β
B 1	Wenn sie sich verbergen in der Unterwelt: von dort greift sie meine Hand hinweg.		2αα β
	2 Wenn sie hinaufsteigen zum Himmel: von dort hole ich sie herunter.		bα β
(3)	(Wenn sie sich verbergen auf dem <u>Gipfel</u> des Karmel: von dort spüre ich auf und greife sie hinweg.	רָאשׁ	3 αα β

16 J.Jeremias legt in HA 188.192 großen Wert auf die Feststellung, daß nach Am 9,1 »nicht die Erde bebt, sondern der Tempel«. Das ist zwar richtig, darf aber m.E. nicht überinterpretiert werden. Der Unterschied zwischen einem »normalen« Erdbeben und JHWHs Schlag auf das Säulenkapitell besteht darin, daß im ersten Fall der Tempel wieder aufgebaut werden kann, während er im zweiten Fall zerstört *bleibt*. Deshalb besteht kein echter Gegensatz zwischen 9,1a und 2,13–15.

- (4) Wenn sie sich verbergen vor meinen Augen auf dem Grund des Meeres: b α
 von dort befehle ich der Schlange, daß sie sie beißt. β
- (5) Wenn sie wandern in die Gefangenschaft vor ihren Feinden her: 4 a α
 von dort befehle ich dem Schwert, daß es sie töte. β
- C Ich richte meine Augen gegen sie b
 zum BÖSEN und nicht zum GUTEN.

Die eingeklammerten Auffüllungen vv.1aβ.3.4a gehören einer späteren redaktionellen Überarbeitung an, bei der v.1aα3 zum Bikonon erweitert und B zu einer Fünferreihe ausgebaut wurde, und bei der mit dem Stichwort »Schwert« vv.1aβ.4aβ die Katastrophe jetzt dezidiert als *militärische* beschrieben wird, vgl. 7,9.11.17.

6 Zur kompositionsgeschichtlichen Entwicklung

H.W.Wolffs These von einer sog. »Amosschule«, die schon bald nach dem Tod des Propheten damit begonnen habe, das überlieferte Material zu sammeln und zu bearbeiten, ist in Frage zu stellen. Die Schüler Michas z.B. – ich würde lieber von »Nachfahren« sprechen – haben weit über 100 Jahre nach dem *Prinzip der unbedingten Texttreue* die Überlieferung aufbewahrt, bis sie in spätvorexilischer Zeit unter *Beibehaltung dieses Prinzips* durch redaktionelle Zusätze aktualisiert wurde. Dieses Prinzip habe ich auch in der Kompositionsgeschichte anderer Prophetenbücher nachweisen können. Es hat also *keine laufenden Überarbeitungen der Überlieferung* gegeben. Die Überarbeitung erfolgte vielmehr *in Phasen*, deren Veranlassung jeweils *politische Zäsuren* waren. Für die Bücher Maleachi und Micha konnte ich dabei einen Rhythmus von ca. 70/35 Jahren ausfindig machen¹⁷. Legen wir ein solches Raster auch für die kompositorische Entwicklung des Amosbuches zugrunde, dann ergibt sich überschlägig: vor 750 Sammlung der »Worte des Amos aus Tekoa, zwei Jahre vor dem Erdbeben« »» um 680 Zusammenstellung der Grundschrift des Amosbuches in den ersten Regierungsjahren Manasses¹⁸ »» nach 610 Aktualisierung des Amosbuches angesichts des drohenden Untergangs Jerusalems. Damit ergeben sich für die beiden Kompositionsphasen sehr unterschiedliche Ausrichtungen: während die erste Komposition (K1) auf den Untergang Samarias *zurückblickt*, sieht die zweite Komposition (K2) den Untergang Jerusalems *vor sich*.

2 Die Worte des Amos

1 Zusammenstellung

Die Sammlung der authentischen Amosworte wird enthalten haben: 1) die durch אָמֹס von Amos selbst dokumentierten Visionen; 2) eine Spruchüberlieferung¹⁹. Zur Spruchüberlieferung fehlt m.E. bisher ein methodisch überzeugender Zugang. Ist der fünfte Völkerspruch ursprünglich der Abschluß der fünften Vision

17 Vgl. Vf., Maleachi 156–159; Micha 188–190.

18 Nach H.Donner regierte Manasse 696–642 (vgl. Donner, *Geschichte* 468). Nach J.A.Soggin regierte er ca. 687–642 (vgl. Soggin, *Einführung* 171–173).

19 Das entspricht z.B. dem Überlieferungsbefund für das Michabuch: neben der durch אָמֹס als authentisch ausgewiesenen Drohrede gegen die gefräßigen Propheten Mi 3 stehen die Worte gegen Landräuber und Soldateska Mi 2,1–4.8–10a und der Abgang auf die Könige und die Herrlichkeit Israels Mi 1,10–15. Vgl. Vf., Micha 33–38.56–67.68–74.

gewesen, dann müssen die authentischen Amosworte an seiner Thematik orientiert gewesen sein. In der folgenden Zusammenstellung weise ich die von mir als authentisch angesehenen Worte durch Fettschrift aus:

2,6b-7a

Weil sie verkaufen um Geld den, der im RECHT ist	צְדִיק	6 b α
und den ARMEN wegen eines Paares Sandalen,	אֲבִיּוֹן	β
die die SCHWACHEN auf den Kopf treten (part),	הָלִים	7 a α
und den Weg ²⁰ der GEBEUGTEN krümmen sie (vb.fin).	עָגוּיִם	β

Schon aus syntaktischen Gründen ist erkennbar, daß v.7a ein pauschalierender Kommentar zu den konkreten Angaben des v.6b bzw. der vv.6a,b ist. Es ergibt sich damit eine umfassende Beschreibung der personae miserabiles wie in Ps 82,3-4, wo die Götter dazu aufgefordert werden,

RECHT zu verschaffen (שָׁפֵט) dem SCHWACHEN		3 a
und VERWAISTEN,	הַל יִרְחֹם	
GERECHTIGKEIT widerfahren zu lassen (קַיֵּץ hi) dem ELENDEN		b
und BEDÜRFTIGEN,	עָנִי וְרָשׁ	
zu befreien (פָּלַט pi) den SCHWACHEN		4 a
und ARMEN,	הַל וְאֲבִיּוֹן	
ihn zu erretten		b
aus der Hand der FREVLER -		

dies alles zu verstehen als umfassende Beschreibung des מְשַׁפֵּט וְצֹדֵקָה. Vgl. dazu Beschreibung der Tätigkeit des Messias in Jes 11,4a:

Er schafft RECHT in GERECHTIGKEIT (שָׁפֵט בְּצִדְקָה)		4 a α
für die SCHWACHEN,	הָלִים	
er entscheidet nach Billigkeit (הוֹכִיחַ בְּמִשְׁרֹר)		β
für die GEBEUGTEN des Landes.	עָגוּיֵי-אֶרֶץ	

Beide Texte sind zweifellos nachexilisch²¹. Eine ähnliche Zusammenstellung begegnet in Ps 72,12-13, einer summarischen Zusammenfassung der Tätigkeit des RECHT und GERECHTIGKEIT schaffenden Königs (vgl. v.2)²²:

Er rettet den ARMEN, wenn er schreit,	אֲבִיּוֹן	12 a
und den ELENDEN und den, der keinen Helfer hat,	עָנִי	b
er erbarmt sich des SCHWACHEN und ARMEN,	הַל וְאֲבִיּוֹן	13 a
das Leben der ARMEN errettet er.	אֲבִיּוֹנִים	b

Zu der Zusammenstellung הַל / אֲבִיּוֹן vgl. ferner Jes 14,30; 25,4; Hi 5,15-16; 1Sam 2,8 par. Ps 113,7; Prov 14,31. Zu עָנִי / הַל (עָנִי)²³ vgl. ferner Jes 10,2a²⁴; 26,6; Zeph 3,12; Prov 22,22. Zu עָנִי / אֲבִיּוֹן vgl. Jer 22,16. Wir haben es mit einer formalisierten Redeweise in durchweg späten Texten zu tun.

20 Jeremias, HA 239: »Aller Wahrscheinlichkeit nach der Rechtsweg«.

21 Vgl. Vf., Stufenschema 54-58.58-60. Auch Wanke hält Ps 82 für nachexilisch (450). Crüsemann hält ihn für spätvorexilisch (Elia 49); Zenger, Morgenröte, 111: »Frühestens in der Exilszeit«; Seybold, Psalmen: exilisch.

22 Kraus hält den Psalm für »zweifellos vorexilisch«. Diese Situierung und erst recht seine weitere Erwägung, er »könnte in verhältnismäßig frühe Zeit angesetzt werden«, ist zu hinterfragen. Vgl. auch Fleischer 308: »Eher nachexilisch«.

23 Zwischen עָנִי וְעָנִי sind auch inhaltlich die Grenzen fließend, vgl. Gerstenberger 259-265.

24 Jes 10,1-2 zählt Crüsemann, Tora 31-34 zu den Texten aus der Prophetie des 8. und 7.Jh., die schriftlich fixiertes Recht bezeugen. Zu Recht bemerkt er, daß »das Verhältnis von v.2b zu 2a nicht eindeutig« ist. Das Problem löst sich, wenn v.2a als späterer Einschub erkannt wird.

8,4-7 (4.6.)

	<i>Hört dies,</i>		4 a α
A	die zertreten (part.) den ARMEN, und beseitigen (חִשְׁבֵּת hi) wollen ²⁵ die GEBEUGTEN des Landes! (ק) עֲנִיִּים	אָבִיוֹן	β
B	Ihr denkt:		5 a α
A	Wann ist der Neumond vorüber, daß wir Getreide verkaufen, wann der Sabbat (הַשַּׁבָּת), daß wir feilbieten Korn?		β
B	Um zu verkleinern (1) das Ephä und zu vergrößern (2) den Schekel, und die trügerische Waage zu verbiegen (3)?		β α
C	Um zu kaufen um Geld die SCHWACHEN, und den ARMEN wegen eines Paares Sandalen?	הַלִּים אָבִיוֹן	6 a α β
C	Geschworen hat JHWH beim Stolz Jakobs: Niemand werde ich vergessen alle ihre Taten!	מַעֲשֵׂיהֶם	7 a b

Am 8,3-14 wird von J.Jeremias zu Recht als späte Komposition bewertet, in ihren frühesten Teilen (vv.4-7) der Zeit Jeremias zugerechnet. Sein Aufweis komplizierter Bezüge auf vorangehende Textpassagen aber läßt sich m.E. sehr vereinfachen. *Konzentrische* Lesung weist den Text als von den beiden Bikola AC gerahmt aus. *Linear* ist der Text nach A »» B + C aufgebaut, wobei die vv.4aβ.b + 6a den die betrügerische Geschäftigkeit beschreibenden v.5 rahmen. Die Stichwörter liefert 2,6b-7a. Dabei bildet אָבִיוֹן den äußeren Rahmen, und הַלִּים/עֲנִיִּים (umgekehrte Reihenfolge wie 2,7a) bilden den inneren Rahmen. Es fehlt das Stichwort צַדִּיק aus 2,6bα. *Inhaltlich* knüpfen vv.4aβ.b an 2,7a und v.6a an 2,6b an, mit dem Unterschied, daß es in 2,6b um Verkaufen und in 8,6a um Kaufen geht.

3,9bβ.γ.10

	Seht euch an die zahlreichen Wirren in ihrer Mitte, und die Unterdrückten mitten drin!	בְּתוֹכָהּ בְּקִרְבָּהּ	9 b β γ
	Nicht wissen (יָדַע) sie zu tun Redliches, <i>Spruch JHWHs</i> , die anhäufen Gewalttat und Bedrückung in ihren Palästen.	נִבְחָהּ חֲמַס וְשָׂר	10 a b

Die Zusammenstellung חֲמַס וְשָׂר begegnet nur noch Jer 6,7; 20,8; Hab 1,3 (hier in umgekehrter Reihenfolge); Ez 45,9 (hier theologisch auf den Punkt gebracht als Gegensatzpaar zu מִשְׁפָּט וְצִדְקָה). Die Rede von »dem, was sich gehört« (נִבְחָהּ / נִבְחֹת) kommt nur noch Jes 26,10; 30,10; 59,14 vor. In allen Fällen handelt es sich um frühestens spätvorexilische Texte. Kompositorisch korrespondiert לא יָדַע dem יָדַעְתִּי JHWHs in 5,12 antithetisch.

4,1

	<i>Hört dieses Wort,</i> Baschanskühe auf dem Berg Samarias, die unterdrücken die SCHWACHEN, schinden die ARMEN, die sagen zu ihren Herren: »Schaff her, daß wir trinken«:		1 a α
		הַלִּים אָבִיוֹנִים	β γ
			b

Zu הַלִּים / אָבִיוֹנִים vgl. 8,6 und die kompositionelle Zusammenstellung 2,6bβ.7aα. Außerdem stimmt die Logik nicht, die bei einem nicht kombinierten Spruch voraussetzen wäre: nicht die »Baschanskühe« unterdrücken, sondern deren Herren.

25 Syndese von Tat (part.) und Intention (inf.), vgl. Jeremias, HA 235-236.

5,7.10.12

Die umstürzen (part.) zu Wermut das RECHT,	מִשְׁפֹּט	7 a
und die GERECHTIGKEIT stoßen sie (vb.fin.) zu Boden!	צָדִיקָה	b
Sie hassen den, der im Tor recht entscheidet,	מוֹכִיחַ	10 a
und den, der lauter redet, verabscheuen sie.	דֹּבֵר תְּמִים	b
Fürwahr ich kenne (יָדַעְתִּי) eure vielfältigen Verbrechen	פְּשָׁעֵיכֶם	12 aα
und eure zahlreichen Verfehlungen,	חַטֹּאתֵיכֶם	β
die anfeinden (part.) den, der im RECHT ist, <small>nehmen Bestechungsgelder</small>	צָדִיק	bα
und die ARMEN im Tor weisen sie ab (vb.fin.).	אֲבִירֹנִים	β

Schon H.W.Wolff hat erkannt, daß die vv.7.10 thematisch zusammengehören und nachträglich durch vv.8-9 getrennt wurden, ebenso, daß v.11 eine Einheit für sich ist. Es verbleibt mit den vv.7.10.12 ein vier Bikola umfassender Text. Sein Rahmen dürften zwei authentische Amosworte sein, die jetzt chiasmisch zueinander in Beziehung gesetzt sind (צָדִיקָה / צָדִיק). Da der spätvorexilische Autor die personae miserabiles stets im pl. nennt (Ausnahme 8,4aβ, hier wohl direkt orientiert an 2,6bβ), wird in v.12bβ ursprünglich der sing. gestanden haben. Mit der Rede vom rechten Urteilsspruch »im Tor« in v.10a täuscht der Vf. Authentizität vor. Er hat die Situation aber v.12b entnommen. Sowohl die Verwendung von יָדַע hi als auch die Redewendung דֹּבֵר תְּמִים verraten eine spätere Sprache.

5,14-15

Sucht das GUTE und nicht das BÖSE,		14 a
damit ihr am Leben bleibt.		
Haßt das BÖSE und liebt das GUTE,	טוֹב, רָע	15 aα
und richtet auf im Tor das RECHT!	מִשְׁפֹּט	β

Der stark an Mi 3,1b.2a erinnernde v.15a dürfte authentisch sein. Wie in 5,12b spricht Amos eine konkrete Situation an: den Rechtsstreit im Tor. V.14a mit der chiasmischen Umkehrung der Reihenfolge wurde aus kompositionellen Gründen vorgeordnet: vgl. v.14a mit v.4b²⁶.

5,23-24

Weg von mir mit dem Geplärr deiner Lieder!		23 a
Dein Lautenspiel will ich nicht hören!		b
Es wälze sich wie Wasser das RECHT,	מִשְׁפֹּט	24 a
und die GERECHTIGKEIT wie ein nie versiegender Bach!	צָדִיקָה	b

V.24 könnte eine authentische Dublette zu 5,7 sein. In seiner poetischen Bildsprache und ohne konkrete Adressierung liest sich der v. aber eher wie eine sprichwörtliche Weisheitsregel, mit der die Komposition vv.21-22.23-24 abgeschlossen wird. Außerdem erhält kompositionell das einleitende וַיְגִל Wortspielcharakter zu וַיְגִלָּהּ וַיְגִלָּהּ 5,5b.

6,12

Laufen über Felsen Pferde,		12 aα
oder pflügt man mit Rindern das Meer?		β
Fürwahr: ihr habt umgestürzt zu Gift das RECHT,	מִשְׁפֹּט	bα
und die Frucht der GERECHTIGKEIT zu Wermut.	צָדִיקָה	β

26 Die vv.14b und 15b sind spätere Glossierungen, vgl. Vf., Micha 80 Anm.7.

V.12b könnte eine authentische Dublette zu 5,7 sein. Aber es stört gegenüber der elementarer wirkenden Aussage 5,7 der artifiziell anmutende par.membr. אַרְמֵי / לְעַנְדָּהּ in Verbindung mit פְּרִי, vgl. Dtn 29,17. Zu v.12a weist G.Fleischer auf das ׀ paragogicum in הַיְרֵצִיָּה hin, das nur noch in 6,3b vorkommt²⁷. Die beiden Bikola sind eher als weisheitlicher Rätselspruch (v.12a) mit Auflösung (v.12b) konzipiert.

2 Ergebnis der Zusammenstellung

Es ergeben sich vier Bikola, die an einer gemeinsamen Thematik orientiert sind: dem Insistieren auf RECHT und GERECHTIGKEIT in der Torgerichtsbarkeit. Die am linken Rand ausgeworfenen Notierungen geben die Position in der Tafel 3 an:

A2	Weil sie verkaufen um Geld den, der im RECHT ist und den ARMEN wegen eines Paares Sandalen.	צְדִיק אֲבִיוֹן	2,6 βα β
BB1	Die umstürzen (part.) zu Wermut das RECHT, und die GERECHTIGKEIT stoßen sie (vb.fin.) zu Boden!	מִשֶּׁפֶט צָדִיקָה	5,7 a b
BB2	Die anfeinden (part.) den, der im RECHT ist, nehmen Bestechungsgelder und den ARMEN im Tor weisen sie ab (vb.fin.).	צְדִיק אֲבִיוֹן	5,12 βα β
BB3	Haßt das BÖSE und liebt das GUTE, und richtet auf im Tor das RECHT.	טוֹב, רָע מִשֶּׁפֶט	5,15 aα β

Zu den genannten vier Bikola kommen zwei weitere, die an dem Stichwort TAG JHWHs orientiert sind: 5,18 und 6,1a.3a. Sie werden im Zusammenhang mit den Prophetensprüchen aus der Zeit der Belagerung dargestellt.

3 Prophetensprüche aus der Zeit der Belagerung Samarias

1 Zusammenstellung

Vermutlich schon bald nach der Zerstörung Jerusalems werden die Zionsprüche des Michabuches aus der JHWH-Theophanie – Mi (1,16); 4,10a.βα1.11.14 – in Mi 4,9–10.11–13.14 durch Kombination mit vv.9.10βα2.β.γ.12.13 zum Kern einer neuen Hoffnung ausgebaut²⁸. Die eingefügten Sprüche lesen sich wie ein heilsprophetisches Kontrastprogramm aus der Zeit der Belagerung und unmittelbar danach. Wie die Belagerung Jerusalems, so löste auch bereits – dies ist meine These – die Belagerung Samarias situationsbezogene Prophetie aus. Am 3–6 enthalten eine Reihe unheilsprophetischer Sprüche, die zusammen mit den Amosworten den *Hauptteil B der ersten Komposition* (K1) bilden. Die Notierungen zur Textstelle geben jeweils die Position in der Tafel 3 an. In C2 und C3 sind die mit den Prophetenworten *kombinierten* Amosworte in Fettdruck ausgewiesen:

A1 3,9

Laßt es hören über den <u>Palästen</u> in Asdod, und über den <u>Palästen</u> im Lande Ägypten, spricht: »Sammelt euch auf den Bergen Samarias!«	הַשְּׂמִיעוּ וְאֶמְרָה	9 aα β bα
--	---------------------------	-----------------

Die Heroldsinstruktion וְאֶמְרָה...הַשְּׂמִיעוּ²⁹ ist zu unterscheiden von dem redaktio-

²⁷ Vgl. Fleischer 123 Anm.125.

²⁸ Vgl. Vf., Micha 115–117.139–148.

²⁹ Vgl. Jes 48,20; Jer 31,7b; 50,2. In diesen späten Texten erscheint sie eingebettet in poetischen Zusammenhang, hier dagegen in ursprünglicher Verwendung.

nellen Weckruf שמעו. Vermutlich ist das Trikolon ein literarischer Text, mit dem der Hauptteil B kompositorisch eingeleitet wurde³⁰.

A2 3,11
 Ein Feind wird das Land rundherum besetzen³¹, 11 aβ
 der wird wegreißen von dir (fem.) deine Macht, bα
 daß geplündert werden deine Paläste. β

A3 3,12
 Wie rettet der Hirt 12 a
 aus dem Maul des Löwen
 zwei Wadenbeine
 oder ein Ohrläppchen,
 so werden gerettet werden b
 die Söhne Israel.

Der Spruch ist sarkastisch zu verstehen: gemeint ist die Totalvernichtung.

A4 4,1,2
 Baschanskühe auf dem Berg Samarias³²! 1aα2
 Siehe: Tage sind im Kommen über euch, 2aβ
 da treibt man euch fort mit Stacheln! bα

J. Jeremias hält 4,1-3 für ein »in sich abgerundetes Gerichtswort in gehobener Prosa³³«. Das Gegenteil wird richtig sein. Schon die wechselnde Suffigierung weist auf Brüche hin. Mit den »Baschanskühen« dürften *Männer* gemeint sein, die sich in der Zitadelle unbeeindruckt von der militärischen Entwicklung dem Wohlleben hingeben. Bei der kompositionellen Weiterentwicklung wurde das an die Männer gerichtete Wort zu einem an die Frauen gerichteten umfunktioniert.

A5 5,3
 Die Stadt, die mit Tausend ins Feld zieht, 3aβ
 behält Hundert übrig,
 und die mit Hundert ins Feld zieht, b
 behält noch Zehn.

Es liegt ein negativer militärischer Zahlenspruch vor, der das Ausmaß der Katastrophe beschreibt. Normalerweise beschreiben solche Zahlensprüche die Größe von Siegen, vgl. 1Sam 18,7; 21,12; 29,5.

A6 5,5
 Sucht nicht Bet-El, 7רש 5aα
 und nach Gilgal geht nicht, כרא β
 denn Gilgal endet zwingend im Exil, הַגִּלְגָּל גְּלָה יִגְלָה bα
 und Bet-El wird zur Unheilstätte. אָןן β

30 G.Fleischer hat Richtiges gesehen (223). Vgl. auch Jeremias Am 39 Anm.9.

31 וְיִסְבֹּב cj. »umzingeln« ist verkürzte Redeweise: »umzingelt« im eigentlichen Sinn wird Samaria.

32 Im Unterschied zu der Landschaftsbeschreibung »Berge (pl.) Samarias« 3,9 ist hier die Zitadelle = Regierungssitz gemeint.

33 Jeremias, Am 44.

In diesem aus zwei Bikola aufgebauten Spruch ist v.5aγ, wie allgemein anerkannt, späterer Einschub. Die beiden Teile sind chiasmisch einander zugeordnet, der par. membr. שׂרר/בוא im ersten Bikolon sichert für שׂרר die Grundbedeutung »aufsuchen«. In eindrucksvollem Wortspiel mit dem Namen Gilgal wird die unvermeidliche Deportation angekündigt: auch die Flucht aus der Festung Samaria ins Heiligtum wird nichts nützen. Eine Kritik am Kult ist diesem Spruch *nicht* zu entnehmen. Die Aussage ist zu unterscheiden von Hoseas Bezeichnung Bet-Els als אֱלֹהֵי בֵּית אֵתָן Hos 10,5 und der Höhenheiligtümer als אֱלֹהֵי בְּמֹת אֵתָן Hos 10,8.

C1 5,16-17

Auf allen Plätzen Totenklage,	16 aβ
auf allen Straßen schreien sie »Weh! Weh!«	γ
In allen Weinbergen Totenklage,	17 a
denn ich schreite durch deine Mitte hindurch. אָמַר יְהוָה.	b

Der gleichlautende Anfang der beiden Bikola weist v.16b als spätere Ergänzung aus. Zu v.17b vgl. 7,8b (Bezugnahme auf die dritte Vision).

C2 5,18.27

WEHE! Die herbeisehnen	18 a
den TAG JHWHs!	
Er ist Finsternis, nicht Licht!	bβ
Ich werde euch exilieren	גלה 27 a
über Damaskus hinaus!	
אָמַר יְהוָה.	b

Hier taucht wieder das Stichwort גלה auf, vgl. 5,5b. In dieser und der folgenden Sprucheinheit wird ein Wort des Amos (Fettdruck) mit einem prophetischen Kommentar aktualisiert. Ursprünglich wohl ein Bikolon, wird das Amoswort zu drei knappen Kolen aufbereitet und mit drei knappen Kolen kommentiert, so daß der Doppelspruch wie aus »einem Guß« wirkt.

C3 6,1a.3a.4.5a.7a

A WEHE! Die Sorglosen (part.) auf Zion,	1 aα
die Vertrauensseligen (part.) auf dem <u>Berg Samarias!</u>	β
B die verdrängen (part.) den UNHEILSTAG,	3 a
die liegen (part.) auf Elfenbeinbetten,	4 aα
hingeräkelt (part.) auf ihren Lagern,	β
die verspeisen (part.) Lämmer aus der Herde	bα
und Kälber aus dem Maststall,	β
die grölen (part.) zum Klang der Laute!	5 a
C Sie müssen nun als erste ins Exil.	גלה 7 a

Am 6,1aα bringt alle Exegeten in große Verlegenheit, die von einem Auftreten des Amos im Nordreich ausgehen. M.E. ist der v. der schlüssige Beweis für sein Auftreten im Südreich. Die Applikation auf die Herrschenden in Samaria – die Vertrauensseligen auf dem Berg Samarias sind die Baschanskühe auf dem Berg Samarias 4,1a – reiht das Wort des Amos in die Sammlung von Prophetensprüchen aus der Zeit der Belagerung ein: gerade denen, die sich in der Zitadelle besonders sicher fühlen, wird als ersten die Deportation angedroht. Dabei wird »...die verdrängen den UNHEILSTAG« zu einer zwei Trikola umfassenden Schilde-

rung des Treibens der Vertrauensseligen ausgebaut, so daß insgesamt eine Komposition nach A » B + C entsteht. Zu dem Wortspiel יגלו גלים vgl. 5,5 יגלה יגלה.

C4 6,8.13.14

A	Ein Abscheu ist mir der Hochmut Jakobs, und seine <u>Paläste</u> hasse ich, so liefere ich aus die Stadt mit allem, was darin ist.	8aβ γ b
B	Die sich freuen über Lodebar, die sagen: »Haben wir nicht mit eigener Kraft uns genommen Karnajim?«:	13 a bα β
C	Siehe, ich lasse aufstehen gegen euch ein Volk, die werden euch bedrängen von Lebo-Hamat bis zum Bach der Araba.	14 a b

Am Ende des aus drei Trikola bestehenden Spruchs, dessen Teile im Verhältnis 1:2 wie Scheltrede und Drohspruch einander zugeordnet sind (A + B » C), ist nach dem Vorgang von 5,16-17 und 5,21.27 ein abschließendes יהנה אומר zu erwarten. Sein Fehlen dürfte kompositionelle Gründe haben. Die beiden Ortschaften wurden wahrscheinlich in begrenzten militärischen Aktionen den Aramäern von Jerobeam II abgenommen³⁴. J. Jeremias vermutet außerdem (oder nur?) ein Wortspiel: Lodebar = »Uding«, Karnajim = »Hörner«³⁵. Vgl. ergänzend dazu לקהנו לנו. Im Vergleich zu den »peanuts«, auf die Jakob in seinem Hochmut so stolz ist, ist die Bedrohung denkbar weiträumig beschrieben.

2 Ergebnis der Zusammenstellung

Im Unterschied zu den authentischen Amosworten (1 Bikolon) und deren spätvorexilischen Nachbildungen (2 Bikola) sind die Prophetensprüche durchweg als Trikola formuliert. In 5,18.27 wird das Amoswort zum Trikolon aufbereitet und durch ein Trikolon ergänzt; in 6,1-7* werden die Vertrauensseligen durch zwei Trikola charakterisiert; die abschließende Sprucheinheit 6,8.13.14 besteht aus drei Trikola. In 3,12 liest man statt eines Trikolons besser drei knappe Bikola. 5,3 könnte mit einem Formzwang des Zahlenspruches begründet werden. 5,5 ist mit seinen beiden chiasmisch einander zugeordneten Bikola sehr nachhaltig formuliert. Dasselbe gilt für den doppelten Einsatz mit dem Stichwort מוסר in 5,16-17.

4 Die erste Komposition (K1)

Aus den Komponenten Amosworte und Prophetensprüche im Hauptteil B und den Völkersprüchen und Visionen in den Hauptteilen AC ergibt sich ein differenziertes Beziehungsgeflecht mit einer faszinierenden Dramaturgie, vgl. Tafel 3:

- Die ersten vier Völkersprüche nehmen systematisierend als Schlußformel אומר יהנה aus den beiden ersten Visionen auf (die einleitende Legitimationsformel יהנה אומר בזה gehört noch nicht zu dieser Kompositionsstufe).
- Der fünfte Völkerspruch bleibt ohne die Schlußformel אומר יהנה: gleitender Übergang zur ersten Sprucheinheit des Hauptteils B. Derselbe gleitende Über-

34 Vgl. Donner 283.

35 Vgl. Jeremias, Am 92-93.

- gang erfolgt zwischen letzter Sprucheinheit des Hauptteils B und erster Vision.
- Die drei Amosworte zum Thema »RECHT und GERECHTIGKEIT im Tor« bilden das Kernstück BB der Gesamtkomposition. BB2 wird mit seinen konkreten Angaben als »Kern im Kern« gerahmt von den grundsätzlicheren Worten BB1 und BB3. Außerdem hat BB2 mit den Stichwörtern צְדִיקָה und אֲדִנְיָהּ zusammen mit BB1 einen unmittelbaren Bezug zum fünften Völkerspruch (vgl. 2,6b), während die Aufforderung BB3 im kompositionellen Abschluß der fünften Vision in ihr Gegenteil verkehrt wird: jetzt ereignet sich die Tun–Ergehen–Konsequenz für die, die das BÖSE lieben und das GUTE hassen, denn jetzt richtet JHWH seine Augen auf sie zum BÖSEN und nicht zum GUTEN.
 - Die den Hauptteil B eröffnende Heroldsinstruktion BA1 ist die kompositionelle Einleitung zu den Prophetensprüchen. Das Stichwort »Paläste« erscheint hier zweimal, ein drittes Mal in der folgenden Einheit BA2 und ein viertes Mal in der abschließenden Einheit BC4. Das entspricht dem insgesamt viermaligen Vorkommen in den ersten vier Völkersprüchen. Zugleich bildet damit das Stichwort in seiner Positionierung am Anfang von BA und am Ende von BC einen kompositionellen Rahmen innerhalb des Hauptteils B.
 - Der Abfolge Paläste »» Paläste »» Zitadelle in BA1.2.4 entspricht in chiastischer Umkehrung die Abfolge Zitadelle »» Paläste in BC3.4.
 - Der Abfolge militärische Orientierung BA1-5 »» kultische Orientierung BA6 entspricht in chiastischer Umkehrung die Abfolge kultische Orientierung BC 1-3³⁶ »» militärische Orientierung BC4.
 - Die Texte mit kultischer Orientierung bilden damit den engeren Rahmen um die Amosworte BB, die Texte mit militärischer Orientierung den weiteren Rahmen. Der t.t. für Exilierung, לָלוּג, erscheint – dies ist als bemerkenswert besonders hervorzuheben – in den *kultisch* orientierten Texten des engeren Rahmens BA6, BC2 und BC3. Damit wird aufgenommen, daß Amos in der fünften Vision JHWH das Säulenkapitell des *Tempels* zerschlagen und damit das Ende nicht nur des Tempelkults, sondern seines Volkes Israel überhaupt herbeiführen sieht.
 - In BA sind sechs *Prophetensprüche* zusammengestellt, die eine sich steigernde Abfolge darstellen: von der Heroldsinstruktion zur Versammlung auf den Bergen Samarias bis zu der Ansage, daß selbst die Flucht nach Bet-El und Gilgal nicht mehr rettet. In BC sind vier *Worte JHWHs* zusammengestellt, ausgehend von der Totenklage, die in 5,17 die dritte Vision (vgl. 7,8), assoziiert³⁷. Liest man ihre Abfolge rückwärts, ergibt sich auch für die Dramaturgie der Abläufe eine konzentrische Struktur: BA1 Heroldsinstruktion »» BA6 Sucht nicht Bet-El »» BB «« BC1 Totenklage «« Der Hochmut Jakobs BC4.
 - BC + Hauptteil C mit ihrer primär kultischen Orientierung (auch die Visionen sind ihr zuzurechnen) bilden ebenso ein Gesamtgefüge wie Hauptteil A + BA mit ihrer primär militärischen Orientierung. Das signalisiert auch der jeweils gleitende Übergang von einem Hauptteil zum andern. Umso wirkungsvoller hebt sich der Block der Amosworte BB von seiner Rahmung ab.

36 Es ist damit eindeutig, daß der Begriff יְדִים יְהוָה nicht dem Heiligen Krieg entstammte (so G.v.Rad und nach ihm viele Ausleger), sondern als kultischer t.t. ein Freudenfest bezeichnete, vgl. Hos 9,5.

37 Die dtr. Einleitungsformeln 3,1a und 5,1 weisen umgekehrt Am 3-4 als Wort JHWHs und Am 5-6 als Klage des Propheten aus, vgl. Vorbemerkungen zu K2.

Vorbemerkungen

Zum Aufbau des Hauptteils B ist Tafel 1 zu vergleichen.

1 *Redaktionelle Formeln*: Konzeptionell sind in der zweiten Phase der Komposition nicht nur die Rahmentexte AC als *Predigtcompositionen* anzusprechen. Auch das im Hauptteil B enthaltene Überlieferungsmaterial wurde zu Predigtcompositionen zusammengestellt, wobei redaktionelle Formeln eine wichtige Rolle spielten: die Legitimationsformel כִּה אָמַר יְהוָה, die Abschlußformeln וְאָם-יְהוָה und כִּי־וַיֹּאמֶר כִּי וְהוֹאֵא כִּי וְהוֹאֵא sowie die Aufforderung שְׂמַעוּ. Für sie gibt es die weitaus zahlreichsten Belege in den Büchern Jes, Jer und Ez. Sie alle rechne ich K2 bzw. späteren Überarbeitungen zu³⁸. Das gilt auch für die Völkersprüche: erst jetzt wurde die Legitimationsformel den Einleitungen der Visionsberichte כִּה הִרְאֵנִי יְהוָה gegenübergestellt und damit die Rahmung beider Textgruppen voll harmonisiert.

2 *Die Einleitungsformeln 3,1a und 5,1*: Gesondert zu betrachten sind die dtr. Einleitungsformeln 3,1a und 5,1. Sie zerteilen den Gesamttext Am 3-6: in das Wort JHWHs gegen die *Söhne* Israel und die Totenklage des Propheten gegen das *Haus* Israel. Der solenne Weckruf 3,1a bezieht sich, genau genommen, nur auf v.2. Aber mit vv.1a.2 wird insgesamt die Thematik der Kap.3-4 redaktionell formuliert (zum Prolog s.u.4). Entsprechendes gilt für 5,1. Der v. formuliert zusammen mit der Thematik der Kap.5-6. Diese Zerteilung ist m.E. erst einer späteren Kompositionsstufe zuzuordnen, weil sie die gewachsene konzentrische Struktur der spätvorexilischen Komposition verschiebt.

3 *Die sekundären Amosworte*: Die auf der zweiten Kompositionsstufe formulierten Amosworte wurden in Kap.2 zusammengestellt. Im Unterschied zu den Trikola der in Kap.3 dokumentierten Prophetensprüche sind es durchweg doppelte Bikola.

4 *Der Prolog 3,1-8*: Der Prolog wurde eigens für die Komposition als literarischer Text geschaffen, vermutlich als Ergänzung im Zusammenhang mit der erwähnten kompositionellen Neuordnung. Mit seiner auf Diskussion und Einsicht abzielenden Verkündigungsform des kommunikativen Handlungsspiels (KHS) ist er mit 5,18-20 zu vergleichen, s. dort. Er ist nach A + B » C (Torastruktur) aufgebaut. Zu beachten ist die Rahmung durch das Lexem רָכַב in v.1a und v.8b.

5 *Zur Textdarstellung*: K1 wird im Fettdruck dokumentiert (hier wird also nicht mehr zwischen den echten Amosworten und ihrer kompositionellen Verarbeitung unterschieden). Der Textzuwachs auf der zweiten Kompositionsstufe K2 erscheint im Normaldruck, die redaktionellen Formeln im Kursivdruck. Vermutlich spätere Ergänzungen sind in Klammern gesetzt.

A

A	Laßt es hören über den <u>Palästen</u> in Asdod, und über den <u>Palästen</u> im Lande Ägypten, Sprecht: »Sammelt euch auf den Bergen Samarias!«	הַשְּׂמַעוּ	3,9α β b α
B	Seht euch an die zahlreichen Wirren in ihrer Mitte, und die Unterdrückten mitten drin! Nicht wissen (יָדַע) sie zu tun Redliches, <i>Spruch JHWHs</i> , die anhäufen Gewalttat und Bedrückung in ihren <u>Palästen</u> .	בְּתוֹכָהּ בְּקִרְבָּהּ לֹבְחָהּ הַמְּסִי וְשָׂר	9 bβ γ 10 α b

38 Auch in Mi 3 gehört die Aufforderung שְׂמַעוּ in vv.1 und 9 zu den redaktionellen Aktualisierungen.

- C *Darum, so hat JHWH gesprochen:* 11 a α
Ein Feind wird das Land rundherum besetzen, β
der wird wegreißen vor dir (fem.) deine Macht, b α
daß geplündert werden deine Paläste. β
- B
So hat JHWH gesprochen: 12 a
- A **Wie rettet der Hirt**
aus dem Maul des Löwen
zwei Wadenbeine
oder ein Ohrläppchen,
so werden gerettet werden b α 1
die Söhne Israel,
- B die sitzen in Samaria 2
an der Lehne des Diwans β
und an der Kopfstütze des Bettes.
- C Ich zerschlage Winterhaus 15 a
samt Sommerhaus,
daß verschwinden die Elfenbeinhäuser b
und ein Ende nimmt die Menge der Häuser. *Spruch JHWHs.*
- C
- A *Hört dies Wort,* 4,1 a α
Baschanskühe auf dem Berg Samarias,
- B die unterdrücken (fem.) die SCHWACHEN, β
schinden (fem.) die ARMEN, γ
die sagen (fem.) zu ihren Herren: b
»Schaff her, daß wir trinken«:
- C *Geschworen hat JHWH bei seiner Heiligkeit:* 2 a α
Ja, siehe: Tage sind im Kommen über euch (mask.), β
da treibt man euch (mask.) fort mit Stacheln, b α
und die letzten von euch (fem.)³⁹ mit Harpunen. β
(Dann müßt ihr (fem.) durch Breschen hinaus, eine jede vor sich hin, 3 a
geworfen werdet ihr (fem.) zum Hermon hin). *Spruch JHWHs.* b

1 In der späteren Fortschreibung 4,6ff. erscheint יְהוָה אֱלֹהֵיךָ als fortlaufendes Gliederungssignal. Die Formel dürfte bei dieser Gelegenheit in 3,9-4,5 nachgetragen worden sein, um so den Gesamtkomplex 3,9-4,13 als kompositionelle Einheit auszuweisen.

2 Die einleitende Aufforderung des ersten Prophetenspruchs הִשְׁמִיעֵנִי setzt kompositionell den Prolog nicht voraus. Der Neuansatz konnte auch an den jetzt mit יְהוָה אֱלֹהֵיךָ in 2,16b abgeschlossenen fünften Völkerspruch anknüpfen.

3 *Teilstück A:* Der zwischen die beiden Prophetensprüche AC eingesetzte Mitteltext B konkretisiert die Situation. Aus den Rahmentexten AC wird das Stichwort »Paläste« mit Nachdruck in Endstellung übernommen. Für C signalisiert לִכְתּוֹב mit Legitimationsformel einen Neueinsatz.

4 *Teilstück B:* Der erneute Einsatz mit der Legitimationsformel bindet AC und BA und damit die beiden Teilstücke A und B chiastisch aneinander. Die drei knappen

39 Zu וְאַתְּמַלְכֶנָּהּ vgl. וְאַתְּמַלְכֶנָּהּ 9,1aβ; beide Ergänzungen gehören dem gleichen Kompositionsschub an.

Bikola BA werden mit dem konkretisierenden knappen Trikolon BB in sprachlicher Angleichung weitergeführt. Hier erscheint das Stichwort »Samaria«. BC reflektiert *Jerusalem* Wohnverhältnisse⁴⁰.

5 *Teilstück C*: Der konkretisierende Mitteltext B deutet das Stichwort »Baschanskühe« auf Frauen um. Die inhaltliche Zusammengehörigkeit der Rahmenstücke AC ist hier, verstärkt durch die beiden redaktionellen Formeln, besonders signifikant. Mit der zweiten Formel erhält die Gesamtkomposition einen solennen Abschluß. Bemerkenswert ist die Abfolge Berge Samarias (geographisch, primär) »» Samaria (Stadt, sekundär) »» Berg Samarias (Zitadelle, primär).

6 *Zusammenfassung*: Die Funktion der redaktionellen Formeln wird bereits in dieser Predigtkomposition erkennbar und wird durch die weiteren Textanalysen bestätigt werden: *Die redaktionellen Formeln weisen die Prophetensprüche aus der ersten Komposition als Wort JHWHs aus, das jetzt im Blick auf den drohenden Untergang Jerusalems nach dem Schema Weissagung/Erfüllung aktiviert wird. Sowohl die Gesamtkomposition als auch ihre Teilstücke sind linear nach A »» B + C durchkomponiert.*

6 Die zweite Komposition (K2): Hauptteil BA2

A	Geht nach Bet-El – um Verbrechen zu begehen, nach Gilgal – um noch mehr zu verbrechen!	4,4aα β
B	Bringt am Morgen eure Schlachtopfer dar, am dritten Tag eure Zehnten! Laßt aufräumen vom Sauerzeug ein Dankopfer, Ruft freiwillige Opfer aus, möglichst laut!	bα β 5aα β
C	Denn so liebt ihr es doch, <u>Söhne Israel!</u> <i>Spruch JHWHs.</i>	bα β

1 Der Aufbau nach dem StS läßt erkennen, daß v.5bα rahmend mit v.4a zusammengehört, und daß die beiden Bikola vv.4b.5a die Konkretionen dazu bilden. Der Text ist ein Sekundärtext aus spätvorexilischer Zeit, der Bezug nimmt auf 5,5 und die dortige Androhung des unvermeidlichen Exils mit den »Kultverbrechen« in Bet-El und Gilgal begründet. Nicht nur die Abfolge באר וְהִבְיֵאוּ v.4aα »» v.4bα ist artifizuell, auch die Abfolge וְקָרְאוּ »» וְשָׁמְעוּ v.5aβ: sie kehrt die Abfolge הַשְׁמִיעַ »» וְאָמְרוּ in der Heroldsinstruktion 3,9 um. Der Text setzt also beide Bezugstexte als schon gegeben voraus. Auch der effektvolle Abschluß setzt einen überlieferten Bezugstext voraus: 3,12bα1.

2 Der Text wurde offensichtlich als kompositionelles Gegengewicht zu 5,18-27* geschaffen und bringt ein neues Motiv in die Komposition ein, das bisher fehlte: detaillierte Kultkritik. Auch das spricht für spätvorexilische Verhältnisse: unter Jojakim wurden nicht nur מִשְׁפֵּט וְצִדְקָה in נֶשֶׁךְ מִמֶּנּוּ verwandelt (vgl. Am 3,10b; Ez 45,9), er setzte auch die Josianische Kulturreform weitgehend außer Kraft und ließ Fremdkulte zu, für die das von Jerobeam I gegründete Konkurrenzheiligtum Bet-El in der dtr. Polemik die Zielscheibe wurde. Die nachdrückliche Anrede

40 »Winterhaus« und »Sommerhaus« dürften identisch sein mit »großes Haus« und »kleines Haus« 6,11. Nach Fleischer 250 begegnet בֵּית־הַחֹרֶף »Winterhaus« nur noch Jer 36,22 als Teil des *Jerusalem* Palastes.

»Söhne Israel« am Schluß entspricht kompositionell dem dezidierten »Haus Israel« in 6,1b,14a sowie in 5,4a⁴¹.

7 Die zweite Komposition (K2): Hauptteil BB

Hört dieses Wort, das ich erhebe gegen euch als Totenklage, 5,1
Haus Israel:

A
 Gefallen ist, steht nicht mehr auf, 2a α
 die Jungfrau Israel, β
 liegt hingestreckt auf ihrem Boden,
 da ist keiner, der ihr aufhilft. b
Denn so hat JHWH gesprochen: 3a α
Die Stadt, die mit Tausend ins Feld zieht, β
behält Hundert übrig,
und die mit Hundert ins Feld zieht, b
behält noch Zehn.

B

A *Denn so hat JHWH gesprochen zum Haus Israel:* 4a
 Sucht mich, so werdet ihr leben! b
 Aber **sucht nicht Bet-El,** 5a α
und nach Gilgal geht nicht, β
denn Gilgal endet zwingend im Exil, b α
und Bet-El wird zur Unheilsstätte. β
 B1 **Die umstürzen (part.) zu Wermut das RECHT,** 7a
und die GERECHTIGKEIT stoßen sie (vb.fin.) zu Boden! b
 Sie hassen den, der im Tor recht entscheidet, 10a
 und den, der lauter redet, verabscheuen sie. b
 2 Fürwahr ich kenne (יִרְעֵתִי) eure vielfältigen Verbrechen 12a α
 und eure zahlreichen Verfehlungen, β
die anfeinden (part.) den, der im RECHT ist, b α
nehmen Bestechungsgelder
und die ARMEN im Tor weisen sie ab (vb.fin.). β
 C Sucht das GUTE und nicht das BÖSE, 14a
 damit ihr am Leben bleibt.
Haßt das BÖSE und liebt das GUTE, 15a α
und richtet auf im Tor das RECHT! β

C

A *Darum, so hat JHWH gesprochen:* 16a α
Auf allen Plätzen Totenklage, β
auf allen Straßen schreien sie »Weh! Weh!« γ
 B Man ruft den Bauern zur Trauer, b α
 zur Totenklage die Klagekundigen. β

41 Der Text dürfte also *keinesfalls*, wie J. Jeremias meint (Am 48), »unmittelbar auf Amos zurückgehen«. Auch daß wir es wegen Fehlens einer Überleitungsformel »mit der Fortschreibung eines älteren literarischen Kontextes... zu tun haben« (Am 47), trifft nicht zu: auch der Hauptteil BA1 beginnt in 3,9 ohne redaktionelle Einleitungsformel. Das gleiche gilt für die Hauptteile BB, BC1 und BC2, wenn man 5,1 für einen *späten* redaktionellen Zusatz hält.

C In allen Weinbergen Totenklage,

denn ich schreite durch deine Mitte hindurch. אָמַר יְהוָה.

17a
b

1 Der Hauptteil BB ist konzentrisch um den Kerntext vv.7.10.12 aufgebaut. Die äußere Rahmung bilden die beiden Totenklagen vv.2.3 und vv.16.17, die allerdings sehr unterschiedliche Binnenstrukturen aufweisen. V.2 ist ein ad hoc für die Komposition formulierter Text, der mit dem überlieferten und durch die Legitimationsformel eingeführten Prophetenspruch begründet wird. D.h.: die prophetische Totenklage wird nicht erhoben wegen eines bereits eingetretenen Ereignisses, sondern weil JHWH gesprochen hat. Die überlieferte prophetische Totenklage vv.16a.17, jetzt eingeführt durch die Legitimationsformel, wird durch ein konkretisierendes Zwischenstück v.16b erweitert, das die klagenden Personen auflistet: Bauern und Klagekundige. Die jetzt hergestellte Rahmung durch die Legitimationsformel v.16aα und das überlieferte אָמַר יְהוָה entspricht den ersten vier Völkersprüchen und gibt so der Gesamtkomposition des Hauptteils BB einen solennen Schluß. Die Einführung der Legitimationsformel durch לָכֵן signalisiert im übrigen, daß auch eine lineare Lesung der Komposition nach A » B + C intendiert ist.

2 Die das Mittelstück B in v.4a einleitende Legitimationsformel wird gegenüber den Legitimationsformeln v.3aα und v.16aα erweitert um die Nennung der Adressaten: לְבֵית יִשְׂרָאֵל. Schon dadurch wird sein besonderes Gewicht hervorgehoben. Die im überlieferten Prophetenspruch wörtlich gemeinte Aufforderung »sucht nicht (auf)« wird jetzt im übertragenen Sinn interpretiert. Rahmend wird in A gefordert, JHWH zu suchen, und in C, das GUTE und nicht das BÖSE zu suchen – was dasselbe ist. Beide Male wird es mit der Lebenszusage verbunden. Und in beiden Fällen ist es die Aktualisierung eines überlieferten Prophetenspruchs (im zweiten Falle eines echten Amoswortes).

3 Im Mittelstück BB rahmen zwei Prophetenworte mit den Stichwörtern מְשַׁפֵּט / צָרָקָה und אֲבִיוֹן / צָרִיק (kompositioneller Chiasmus), die vermutlich echte Amosworte sind, den aus zwei Bikola bestehenden Kerntext vv.10.12a. Der Binnenstruktur nach gehören vv.7.10 einerseits und vv.12a.b andererseits enger zusammen. Die daraus folgende Zäsur ist darzustellen als BA + BB1 » » « « BB2 + BC: die Bet-El und Gilgal aufsuchen, sind zugleich die, die das RECHT in Wermut verkehren; und die Drohung, daß JHWH ihre vielfältigen Verbrechen kennt, mündet in die Aufforderung, das BÖSE zu hassen und das GUTE zu lieben. Die Drohung v.12a bezieht sich zurück auf den fünften Völkerspruch, vgl. 2,6.

8 Die zweite Komposition (K2): Hauptteil BC1

A			
A	Wehe! Die herbeisehnen den TAG JHWHs!	Redeeröffnung	5,18 a
	Was soll euch denn der Tag JHWHs?	1) Infragestellung des Gegners	b1
	Er ist Finsternis, nicht Licht!	2) These	2
B	So, wie wenn jemand flieht	Beweisführung	19 aα
	vor dem Löwen,	für die These	
	und da tritt ihm der Bär in den Weg,		β
	und er kommt ins Haus		bα
	und stützt die Hand gegen die Wand,		β
	und es beißt ihn die Schlange!		γ

C	Ist nicht Finsternis der TAG JHWHs und nicht Licht? Ja, düster ist er, und kein Strahl erhellt ihn!	1) Wiederholung der These als Frage 2) Feststellung des Ergebnisses	20 a b
B			
A	Ich hasse, verwerfe eure Feste,	שְׁנֵאתִי מְאֹסָתִי	21 a
B1	<u>nicht</u> mag ich riechen eure Festversammlungen. Eure Speisopfer will ich <u>nicht</u> annehmen, auf das Mahlopfereures Mastviehs will ich <u>nicht</u> schauen.		b 22 a b
2	Weg von mir mit dem Geplär deiner Lieder! Dein Lautenspiel will ich <u>nicht</u> hören!		23 a b
C	Es wälze sich wie Wasser das RECHT, und die GERECHTIGKEIT wie ein nie versiegender Bach!	מְשֻׁפֵּט גֹּלִל צְדִיקָה	24 a b
C	So werde ich euch exllieren über Damaskus hinaus! אָמַר יְהוָה	גֹּלִל	27a b

1 Am *Hauptteil BC1* fällt das Mißverhältnis zwischen A und B » C hinsichtlich des Umfangs und der Aussageintention auf. Ich vermute, daß die spätvorexilische Komposition nur den überlieferten prophetischen Doppelspruch vv.18a.b2.27 (der in vv.18a.b2 ein echtes Amoswort enthielt) als Rahmen AC aufwies und eingeschoben als Mittelstück B die vv.21-22.23-24. Die Komposition mündete wie die vorhergehende in das überlieferte יהוה אָמַר und schloß sich insoweit eng an sie an.

2 Das *Mittelstück B* ist geprägt von einer für Reinigungseide und Torot charakteristischen negativen Reihung, die in den von vv.21a.24 gebildeten Rahmen eingeschpannt ist. Der Übergang von A zu B ist fließend. Mit Rückbezug auf 5,7 (צְדִיקָה / מְשֻׁפֵּט) schließt der Text programmatisch: A » B + C. Die beiden Bikola vv.21-22 und vv.23-24 bilden binnenstrukturell je eine Einheit für sich (A + B1 » « B2 + C). Markant ist die asyndetische Aneinanderreihung der beiden vb.fin. in A, und וַיִּגַּל in C assoziiert wortspielhaft v.27a und 5,5b.

3.1 Der Text des *Teilstücks A* ist nicht glatt. Das hat die Ausleger immer wieder zu textkritischen Operationen veranlaßt. Solche Operationen erübrigen sich, wenn man erkennt, daß es sich hier um eine (nach)exilische Aufarbeitung des in der spätvorexilischen Komposition vorgefundenen Textes handelt⁴². Sie folgt dem Modell von Texten, die das StS unter dem Einfluß dtr. Theologie als kommunikatives Handlungsspiel (KHS) ausarbeiten⁴³: Verkündigung wird hier als auf Überzeugung zielende *Diskussion* betrieben. Markante Beispiele sind u.a. die Torot des Maleachibuches; Ps 50,7.16-21; Ps 50,8-15; Jes 40,27-31; Hag 1,2b.4-8⁴⁴.

3.2 Der Aufbau ergibt sich aus der Textdarstellung: Die Infragestellung der landläufigen Meinung über den Tag JHWHs wird illustriert durch die Geschichte von

42 Gegen Spieckermann, *Dies irae* 197-199 halte ich es für gänzlich unwahrscheinlich, daß in vorexilischer Zeit die Korrektur einer landläufigen Vorstellung in einer Reihe rhetorischer *Fragen* erfolgen konnte. Noch in spätvorexilischer Zeit liefert Zephania in 1,14-16 eine alternative *Beschreibung* des Tages JHWHs.

43 Zur Beschreibung vgl. Hardmeier, *Texttheorie* 71-109.

44 Vgl. Vf., *Stufenschema* 65-67.102-119; Maleachi 16-24.201-208 sowie die Textdarstellungen zu den Torot. Die Darstellung von Am 5,18-20 in Vf., *Stufenschema* 65-67, die von einer dreiphasigen Textentwicklung ausging, ist zu korrigieren.

dem Pechvogel, der zwei Gefahren entrinnt und der dritten erliegt. Abgeschlossen wird der Text durch Wiederholung der Ausgangsbehauptung, daß der TAG JHWHs Finsternis und nicht Licht sei. Die gleiche Verkündigungsintention liegt, wie bereits festgestellt, dem Prolog des Hauptteils B zugrunde.

4 Die Struktur der spätvorexilischen Komposition, A » B + C, ist durch das Eigengewicht, das A bekommen hat, nur noch mühsam zu erkennen. Eigentlich stehen die drei Komponenten jetzt wie erratische Blöcke nebeneinander.

9 Die zweite Komposition (K2): Hauptteil BC2

A		
A	WEHE! Die Sorglosen auf Zion, die Vertrauensseligen auf dem <u>Berg Samarias</u>,	6,1aα
	die Vornehmen des Erstlings der Völker, an die sich das <u>Haus Israel</u> hält ⁴⁵ ,	β באשית bα
B1	die verdrängen (part.) den <u>UNHEILSTAG</u>,	β 3a
	aber die Herrschaft der Gewalt führt ihr herbei (vb.fin.)!	שָׁבַת חָמָס b
2	Die liegen (part.) auf Elfenbeinbetten, hingeräkelt (part.) auf ihren Lagern,	4aα
3	die verspelsen (part.) Lämmer aus der Herde, und Kälber aus dem Maststall,	β באשית bα
4	die grölen (part.) zum Klang der Laute, (wie David) denken sie sich aus (vb.fin.) Instrumente!	β 5a
5	(Die trinken (part.) aus Schalen Wein, erstklassiges Öl versalben sie (vb.fin.)!)	b 6aα
C	Darum: Sie müssen nun als erste ins Exil,	באשית β
	aus ist es mit dem Gelage der Hingeräkeltel!	בְּרֵאשִׁית גְּלוּ 7a סֶדֶר סְרוּחִים b
B		
	<i>Geschworen hat JHWH bei seinem Leben: Ein Abscheu ist mir der Hochmut <u>Jakobs</u>,</i>	8aα
	und seine <u>Paläste</u> hasse ich,	β
	so liefere ich aus die Stadt mit allem, was darin ist⁴⁶.	γ b
C		
A	Ja siehe, JHWH befiehlt:	11aα
	Da schlägt man das große Haus in Trümmer und das kleine Haus in Stücke.	β b
B	Laufen über Felsen Pferde, oder pflügt man mit Rindern das Meer?	12aα β

45 J. Jeremias zählt v.2 noch zum vorexilischen Textbestand (vgl. Am IX-X und die Textdarstellung 83). Kaum zu Recht. Der Einschub reflektiert 2Kön 18,33-35 par. Jes 36,18-20 (vgl. auch Jes 10,8-9, dazu Vf., Stufenschema 269-274): die Erzählung 2Kön 18-19 mit den beiden Rabschake-Reden als Kernstücke ist, wie Hardmeier nachgewiesen hat (vgl. Die Propheten Micha und Jesaja), eine Tendenzerzählung, mit der Zedekia 589/88 zum Widerstand ermuntert werden sollte. Die Reflexion hier zielt *im nachhinein* in die entgegengesetzte Richtung: den Sorglosen auf Zion hätte das Schicksal Samarias eine Warnung sein sollen.

46 Jeremias zählt vv.9-10 ebenfalls zum vorexilischen Textbestand. Das Stichwort \square weist aber eher darauf hin, daß in diesem prosaischen Einschub 8,3 reflektiert wird.

	Fürwahr: ihr habt umgestürzt zu Gift das RECHT, und die Frucht der GERECHTIGKEIT zu Wermut.	מִשְׁפָּט צָרָקָה	bα β
C	Die sich freuen über Lodebar, die sagen: »Haben wir nicht mit eigener Kraft uns genommen Karnajim?«:		13 a bα β
	Siehe, ich lasse aufstehen ein Volk gegen euch, <u>Haus Israel</u> , die werden euch bedrängen von Lebo-Hamat bis zum Bach der Araba.		14 a b

1 Wie im Hauptteil BC1 wird die *Komposition BC2* nur mit dem überlieferten Weheruf ohne redaktionelle Einleitung eröffnet. »Erstling der Völker« = »das beste aller Völker« nennt sich das Haus Israel: im Sinne der Komposition ist damit zweifellos Juda/Jerusalem gemeint⁴⁷.

2 Die vb.fin. in v.3b und v.5b legen die Vermutung nahe, daß der spätvorexilisch komponierte Text aus zweimal drei Bikola bestand, in die die überlieferte Trikola-Struktur des zugrundeliegenden Prophetenspruchs umgewandelt wurde: die erste Gruppe beschrieb die Sorglosen auf Zion (sie sind jetzt die eigentlichen Adressaten) allgemein (damit findet die überraschende direkte Anrede in v.3b ihre zureichende Erklärung), die zweite konkret. Später wurde die Reihung durch v.6a ergänzt und die kompositionelle Zuordnung so verschoben, daß die vv.3-6a eine Fünferreihe bildeten. וְאֲשִׁירָה v.6aβ nimmt jetzt assoziativ rahmend וְאֲשִׁירָה aus v.1bα auf.

3 Wegen des aus dem überlieferten Prophetenspruch stammenden וְאֲשִׁירָה in dem mit וְאֲשִׁירָה eingeleiteten Schluß C des *Rahmenstücks A* ist möglicherweise v.1b in A eingefügt worden. So ergab sich eine Rahmung durch וְאֲשִׁירָה/וְאֲשִׁירָה⁴⁸. Mit dem Wortspiel וְאֲשִׁירָה וְאֲשִׁירָה, das als Stichwort וְאֲשִׁירָה aus v.4aβ aufnimmt, erhält die Komposition einen effektvollen Ausklang.

4 Das *Mittelstück B* besteht aus dem ersten Trikolon des letzten Prophetenspruchs der K1, eingeleitet durch eine solenne Schwurformel, die 4,2aα entspricht. Damit ist *konzentrische* Lesung der Gesamtkomposition vorgegeben.

5 Die das *Rahmenstück C* eröffnende redaktionelle Formel ist so integriert, daß ein Trikolon gebildet ist, das den beiden abschließenden Trikola aus dem Prophetenspruch der K1 rahmend entspricht. Die Stichwörter »großes Haus/kleines Haus« (vgl. 3,15a) nehmen das Stichwort »Paläste« aus B konkretisierend auf. Eingefügt ist als Zwischenstück B ein weisheitliches, וְאֲשִׁירָה und וְאֲשִׁירָה noch einmal thematisierendes Frage-Antwort-Spiel als letztes retardando vor dem Schlußakkord vv.13-14.

6 In das letzte Trikolon ist in v.14a »Haus Israel« eingefügt. Das entspricht rahmend dem »Haus Israel« in v.6bβ. Im überlieferten Text des Mittelstücks B ist vom Hochmut Jakobs die Rede. Zu »Jakob/Haus Israel« vgl. Mi 3.1aα.9a: es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der eigentliche Adressat der gegen Samaria gerichteten Prophetie das vor dem Untergang stehende Jerusalem ist: die *Stadt*, die JHWH nach dem in K1 überlieferten Prophetenspruch ausliefert mit allem, was darin ist.

47 Nach Fleischer 236 gibt es nur noch *einen* weiteren Beleg für die cstr.-Verbindung וְאֲשִׁירָה (וְאֲשִׁירָה): Num 24,20b, hier in einem Wortspiel mit וְאֲשִׁירָה auf Amalek bezogen.

48 Das entspräche etwa dem Wortspiel in Num 24,20b. Vgl. Anm. 47.

Im Hauptteil C (vgl. Tafel 3) wird die Abfolge dritte »» vierte »» fünfte Vision zu einem dramatischen, nach dem StS komponierten Finale ausgebaut:

A 7,7-8,9,10-17

V.9 interpretiert als redaktioneller Zwischenvers das Stichwort »Zinn« aus der dritten Vision als kriegerische Katastrophe⁴⁹, die über die »Höhen Isaaks« und die »Heiligtümer Israels« (par.membr.) hereinbricht, und bereitet unter dem Stichwort »Haus Jerobeams« die nachfolgende Prophetenlegende vor (Wortspiel $\text{בְּחֶרֶב} / \text{יְחֶרֶב}$). Die mit בְּהָאֶמְרוֹס eingeleitete Botschaft v.11 lautet: »Durch das Schwert wird Jerobeam sterben, und Israel muß zwingend ins Exil (יִגְלֶה) wie S,5b₂ über Gilgal gesagt), fort von seinem Boden«. Die zweite Hälfte des Spruchs wird in v.17 an die jetzt mit der Legitimationsformel בְּהָאֶמְרוֹס eingeleitete, vier Bikola umfassende abschließende Ankündigung als fünftes Bikolon (Fünferreihe!) angehängt.

B 8,1-2,3,4-7

V.3 beantwortet als redaktioneller Zwischenvers das Wortspiel »Sommerobst/Ende« aus der vierten Vision mit einer Klage⁵⁰. Die Einheit vv.4-7, die im Gesamtrahmen die Thematik von 2,6b-7a aufgreift, faßt in AC zusammen:

Hört dies, die zertreten den ARMEN
und beseitigen wollen die GEBEUGTEN des Landes:
Geschworen hat JHWH beim Stolz Jakobs:
Niemals werde ich vergessen ihre Taten!

JHWHs Schwur beim יְאֹרְיָעֶקֶב bereitet den Exegeten Schwierigkeiten. Er muß auf jeden Fall kompositorisch im Zusammenhang gesehen werden mit JHWHs Schwüren »bei seiner Heiligkeit« 4,2a und »bei seinem Leben« 6,8a (hier, weil ihm der יְאֹרְיָעֶקֶב ein Abscheu ist).

C 9,1-4

In K2 folgt die fünfte Vision unmittelbar auf 8,1-7. Gegenüber K1 sind zwei Erweiterungen zu notieren:

- V.1a₂₃ wird zum Bikolon erweitert und ein Gegensatzpaar gebildet: $\text{בְּרֵאשִׁית} / \text{וְאַחֲרֵיתָם}$. Und mit dem Stichwort »Schwert« wird im Sinne von 7,10-17 aktualisiert.
- Die zwei Bikola umfassende Beschreibung der Folgen wird um drei Bikola zu einer Fünferreihe erweitert. In v.4a taucht erneut das Stichwort »Schwert« auf.

49 Daß das auch der ursprüngliche Sinn gewesen ist, kann bezweifelt werden. Er liegt außerhalb des durch die übrigen Bilder abgesteckten Rahmens. Interessant ist der Hinweis Chr.Uehlingers (der freilich selbst an der kriegerischen Interpretation festhält) auf einen neuassyrischen Text, in dem auf die *Weichheit* des beim Schmelzprozeß verwendeten Materials abgehoben wird (101-102). In der Abfolge der Visionen könnte an eine alles zerschmelzende *Feuersbrunst* in der Stadt (im Gegensatz zum Land) gedacht werden, deren Ursache offen bliebe (es könnte auch ein Erdbeben sein). H.Gese hält eine Assoziation der onomatopoeischen Lexeme für »seufzen, stöhnen«, אָנַק und אָנַח , für möglich (Komposition 81-82). Das käme dem Wortspiel $\text{יָקַץ} / \text{יָקַץ}$ in 8,1-2 sehr nahe.

50 Situationsbeschreibung + knapp formuliertes Trikolon. »An jenem Tag, Spruch JHWHs« ist spätere redaktionelle Ergänzung, vgl. vv.9ff.

Die Komposition ist primär *konzentrisch* zu lesen: Der Schwur JHWHs beim Stolz Jakobs (Motivation im Teilstück B) wird gerahmt durch die Fünferreihen AC, die die drohende Deportation beschreiben. Die *lineare* Lesung A » B + C stellt, die überlieferte paarweise Zuordnung der Visionen 1-4 aufnehmend, die beiden wichtigsten Themen der Zeit vor dem Untergang Jerusalems zusammen: den Konflikt der Unheilspropheten mit der Staatsmacht und die Umkehrung von $\text{הַשְׁפֵּט וְצָרָה קָה}$ (vgl. 5,7,24; 6,12b) in קָה וְצָרָה (vgl. 3,10) während der Regierungszeit Jojakims.

Im Amosbuch spielen *Fünferreihen* eine besondere Rolle. Neben den fünfstrophigen Völkersprüchen und der Abfolge von fünf Visionen sind zu nennen:

- 2,14-16: Die Viererreihe der beiden Bikola vv.14-15 wird mit dem abschließenden Nachtrag v.16 zur Fünferreihe erweitert. Zu וְעָרֹם וְנָרָם vgl. 9,1b β (Großrahmung!) $\text{לֹא-נָרָם לְהִקָּח נֶס}$.
- 9,2-4a: Die beiden Bikola v.2, die die Unausweichlichkeit der Folgen in vertikaler Perspektive beschreiben, werden ergänzt durch zwei Bikola, die sie in horizontaler Perspektive darstellen (vgl. dazu Hartenstein 112-114) sowie ein abschließendes Bikonon, das die kosmischen Perspektiven konkret auf Gefangenschaft und Tod *jetzt* reduziert.
- 7,17: Der viergliedrige Fluchspruch gegen Amazja und seine Familie wird durch ein fünftes, Israels Schicksal betreffendes Glied ergänzt, mit dem kompositorisch auf v.11 zurückgelenkt wird.
- 6,3-6a: Die spätvorexilische Viererreihe vv.3-5 wird später um ein abschließendes fünftes Glied ergänzt.

Üblich war in der hebräischen Poesie, wie auch sonst vielfach zu beobachten, die Viererreihe. Die Anfügung eines fünften Gliedes stellt insoweit eine *Überbietung* dar. Die Fünferreihen des Amosbuches folgen damit den Kompositionen der Völkersprüche und der Visionen. Zu vergleichen sind aber auch die fünf Weherufe in Hab 2, die freilich eine andere, in sich geschlossene Kompositionsstruktur nach den StS aufweisen: A sozialetische Aspekte vv.6b.9 » B allgemeine Zustandsbeschreibung v.12 « C kultische Aspekte vv.15.19a.

11 Theologie

1 Amos: JHWHs Theophanie im Tempel zu Jerusalem

Viele Beobachtungen sprechen für die These, Amos habe in Juda/Jerusalem gewirkt. Sie liegt näher als die Vermutung, er sei im Nordreich aufgetreten. Diese Beobachtungen werden durch die Visionen, insbesondere die fünfte, bestätigt:

1.1 Die Angaben zur Architektur in 9,1 deuten, wie ein Vergleich mit Jes 6,4a nahelegt, darauf hin, daß sich Amos im Vorhof des *Jerusalemers* Tempels befindet, von dem aus er JHWH in drohender Bereitschaft auf dem Brandopferaltar stehend (part.) wahrnimmt, so, wie ihn Jesaja sitzend auf dem Thron (part. = regierend) erschaut. Die grammatische Determinierung der nomina $\text{הַכְּפֹתֵי הַתֵּיבָה}$ und $\text{הַמִּזְבֵּחַ הַגָּדוֹל}$ weist zudem darauf hin, daß er sich an Zuhörer wendet, die mit den örtlichen Gegebenheiten vertraut sind⁵¹.

51 Unter Beiziehung umfangreichen religionsgeschichtlichen Materials zum Vergleich zwischen Jes 6,4a und Am 9,1-4 hat F.Hartenstein u.a. auch die Angaben zur Architektur überprüft und die schon mehrfach geäußerte Vermutung bestätigt gefunden, daß der Ort der Amos-Visionen der Jerusalemer Tempel gewesen sein dürfte (vgl. Unzugänglichkeit 110-115). Auch J.Jeremias bestätigt, daß die *Vorstellungen* von Am 9,1-4 aus Jerusalem stammen, bestreitet dann aber sogleich nachdrücklich, daß deshalb auch der Ort des Geschehens Jerusalem gewesen sein müsse (vgl. HA 244). Das liest sich wie eine *petitio principii*.

1.2 Die ersten vier Visionen werden eröffnet mit כְּהָרְאֵנִי יְהוָה⁵², während es in 9,1 heißt אֶת־תְּאֵלֹהֵי אֱתֵרִי⁵³. Die verhüllende Redeweise dieser Eröffnungsformel übernimmt auch Jes 6,1. Wenn wir mit O.Kaiser davon ausgehen, daß es sich bei Jes 6 um einen *literarischen* Text aus der Exilszeit handelt⁵⁴, dann ist daraus zu folgern, daß Amos stilbildend auf die Eröffnung von Berichten über Visionen im Jerusalemer Tempel gewirkt hat. Dazu gehört – das sei noch einmal herausgestellt –, daß JHWH den Propheten sehen läßt, daß aber der Prophet nur *den Herrn* sehen kann.

1.3 Für eine Tätigkeit des Amos als Jerusalemer Kultprophet spricht auch sein interessorisches Eintreten für »Jakob« in den beiden ersten Visionen. Der par. membr. »Jakob/Israel« als Bezeichnung für das atl. Gottesvolk, der in seiner strengen theologischen Prägung selten und außer in Mi 3,8b eigentlich nur noch in den Bileamsprüchen und als roter Faden des tröstenden Zuspruchs bei Deuterocesaja begegnet⁵⁵ – d.h. in Texten, die am *Südreich* orientiert sind –, ist hier auseinandergefaltet in den Gebrauch des Jakob-Namens als Hypokoristikum durch den Propheten in den beiden ersten Visionen (vgl. »Würmlein Jakob« Jes 41,14⁵⁶) und JHWHs bedrohliche Rede von »meinem Volk Israel« in der dritten und vierten Vision sowie ihrer Potenzierung durch אֶלֶם in der fünften Vision.

1.4 Das Beben der Schwellen wird bei Jesaja als נָוַע beschrieben, bei Amos als שָׁרַע. Dieser kleine semantische Unterschied ist von großer Bedeutung⁵⁷. נָוַע ist offen für eine personifizierbare Komponente emotionaler Regungen, während שָׁרַע primär in kosmischen Bezügen verwendet wird. Dementsprechend wird in Jes 7,2 das Erzitern des Volkes vor den Aramäern ebenfalls als נָוַע beschrieben. Und so radikal der Verstockungsauftrag an Jesaja auch ist: am Ende gibt es *rückblickend* Hoffnung: Jes 8,17. Das ist bei Amos anders. Mit dem Schlag auf das Säulenkapitel, den JHWH mit erdbebenhafter Wucht niederfahren lassen wird, zerstört JHWH sein Heiligtum. Den Folgen kann niemand entfliehen⁵⁸. Die Visionen dokumentieren somit eine sich Schritt für Schritt anbahnende Theopanie JHWHs zum Gericht, die Amos im Tempel zu Jerusalem erfährt.

2 Amos: כְּוִשָׁפֹט וְצַדִּיקָהּ im Tor

2.1 Die herkömmliche Annahme, das aus vorköniglicher Zeit stammende Ältestengericht im Tor habe nach Einführung der königlichen Gerichtsbarkeit neben ihr weiterbestanden, hat F.Crüsemann widerlegt⁵⁹. Sein Ergebnis: »Die Rechtsprechung durch Älteste und freie Männer in den Toren der Ortschaften ist erst mit dem und durch das Königtum entstanden und die wichtigste Form des staatlichen

52 In 7,1aα.4aα; 8,1a ist אֶת־אֱלֹהֵי ergänzt. In 7,7aα fehlt ein Subjekt ganz, in v.7aβ dürfte אֶת־אֱלֹהֵי, ausgehend von 9,1, ergänzt worden sein. Das fehlende Subjekt יְהוָה wurde ursprünglich erst in v.8a nachgetragen.

53 Hier dürfte אֶת־אֱלֹהֵי authentisch sein.

54 Vgl. Kaiser, Jesaja 120–134.

55 Vgl. Vf., Micha 39–45.

56 Dieser Vergleichstext liegt m.E. viel näher als J.Jeremias' Einordnung in die Thematik »Erwählung des Geringen«, vgl. HA 258–260.

57 Vgl. zu dieser Unterscheidung Hartenstein 125–128.

58 Die Folgen, so, wie sie Amos gesehen hat, werden in 2,13–16* beschrieben. Die in 9,1b.2.4p (K1) und 9,3.4a (K2) in zwei Phasen spekulativ entwickelte Folgenbeschreibung ist bei Amos noch nicht anzunehmen. Die Ausführungen von Hartenstein 113–114 sind insoweit kritisch zu beurteilen.

59 Vgl. Crüsemann, Tora 96–104.

Rechts in Israel... Die lokalen Gerichte aus Ältesten und Mächtigen sind die Repräsentanten der königlichen Macht im Gerichtswesen»⁶⁰. *Des Amos Insistieren auf מִשְׁפָּט וּצְדָקָה im Tor betrifft also die königliche Gerichtsbarkeit vor Ort.*

2.2 Der über das ganze AT verbreitete formelhafte Gebrauch der Redewendung מִשְׁפָּט וּצְדָקָה (עֲשֵׂה) ⁶¹ bezeichnet zunächst die *königliche Regierungstätigkeit*⁶². In Ps 89,15a par. Ps 97,2b aber werden מִשְׁפָּט וּצְדָקָה geradezu dinghaft als Stützen des Thrones JHWHs bezeichnet – eine Vorstellung, für die es zahlreiche altorientalische Parallelen gibt⁶³. Nach H.-J.Kraus weist der mythologische Kontext von Ps 89,15a, die vv.10–15, in sehr alte Zeit⁶⁴, während die Epiphanievorstellungen von Ps 97,2–5 wohl sehr spät sind, in die der Eintrag des v.2b aber nicht als »Fremdkörper« abgewertet werden darf, sondern vielmehr als theologisches Kernstück bewertet werden muß⁶⁵. Die Verbindung zwischen göttlicher und irdischer Sphäre stellt der »zweifelloos vorexilisch«⁶⁶ anzusetzende Inthronisationspsalm 72 her:

JHWH, dein RECHT übergib dem König,	מִשְׁפָּט	1 a
deine GERECHTIGKEIT dem Königsson!	צְדָקָה	b
Er richte dein Volk in GERECHTIGKEIT,	צְדָקָה	2 a
deine ELENDEn mit RECHT!	עֲנִי מִשְׁפָּט	b

Auch für die Vorstellung, daß der König RECHT und GERECHTIGKEIT von der Gottheit empfängt und damit zum Statthalter Gottes wird, gibt es zahlreiche altorientalische Parallelen⁶⁸.

2.3 Diese Zusammenhänge sind als Hintergrund für des Amos Insistieren auf מִשְׁפָּט וּצְדָקָה im Tor zu beachten. Damit unterscheidet er sich von Micha, dessen מִשְׁפָּט-*Forderung* an die gefräßigen Propheten Mi 3 von der unmittelbaren Evidenz des GUTEN und des BÖSEN ausgeht⁶⁹. Davon weiß zwar auch Amos zu reden (vgl. 5,15a), aber in einem anderen Kontext. Zugespißt könnte man sagen, daß Micha ganz untheologisch als Folge der Mißachtung des מִשְׁפָּט die Kultpropheten verstummen und daraus folgend den Tempel veröden sieht, während Amos streng theologisch JHWH selbst als Zerstörer seines Tempels auftreten sieht: מִשְׁפָּט וּצְדָקָה im Tor sind kein gesellschaftliches Randproblem, sondern ein Zentralproblem in *kosmischer* Dimension, deshalb »wackeln die Fundamente«, wenn der צְדָקָה im Tor nicht mehr zu seinem Recht kommt.

2.4 Damit ergibt sich schon für die Anfänge der Schriftprophetie ein wesentlich differenzierteres Bild von den vorexilischen Kultpropheten, als es uns die spät-

60 Tora 99.100.

61 Vgl. die Zusammenstellung der Belege bei Vf., Stufenschema 19.152–153.

62 Vgl. u.a. 2Sam 8,15 par. 1Chr 18,14; 1Kön 10,9 par. 2Chr 9,8; Jes 9,6 (vermutlich spätvorexilische Jerusalemer Hofprophetie, vgl. Vf., Stufenschema 124–129); Jer 22,15–16; Ez 45,9; Jes 32,1 (weisheitliche Sentenz, vgl. Kaiser 254–255); Jes 33,5 (messianische Weissagung). In spätvorexilischer Zeit wird מִשְׁפָּט וּצְדָקָה zur *allgemeinen Lebensregel* erklärt – vgl. Jer 22,1–3 –, so daß Ez 18,5 definieren kann: ein צְדָקָה ist einer, der מִשְׁפָּט וּצְדָקָה עָשָׂה. Vgl. ferner Jes 5,7; 56,1; 58,2; Ez 18,19.21.27; 33,14.16.19; Gen 18,19. Diese *Verallgemeinerung* der Forderung nach מִשְׁפָּט וּצְדָקָה ist als sozialpolitischer Hintergrund von K2 zu beachten.

63 Vgl. Kraus 788.

64 Vgl. Kraus 787–788.

65 Vgl. Vf., Stufenschema 92–95, darin eine Auseinandersetzung mit J.Jeremias.

66 Kraus 657.

67 Vgl. BHS: LXX und die syrischen Versionen lesen statt des plur. den sing.

68 Vgl. Kraus 657–659. Vgl. auch Ps 99,4 (ebenfalls vorexilisch anzusetzen, vgl. Kraus 850–852; ferner Vf., Stufenschema 229–235).

69 Vgl. Vf., Micha 78–87.

vorexilischen Unheilspropheten in polemischer Überspitzung übermittelt haben. Die Kultpropheten sind offenbar nicht nur mit systemstabilisierender Heilsprophetie⁷⁰ befaßt gewesen. Es wurde z.B. bereits auf Habakuk hingewiesen: dem צדיק (der jetzt nicht mehr nur der im Tor um sein Recht Gebrachte, sondern auch der vom צדיק verfolgte Fromme ist) stellt er zwar Überleben in Aussicht, wenn er treu bleibt (B 2,1-4), aber seine generelle Antwort auf שר וְהָקָם in der Politik (A 1,2-4.13) ist der fünffache Weheruf (C 2,6b.9.12.15.19a).

3 Amos: Der Prophet aus Tekoa

3.1 Die Prophetenlegende von dem Bauern, den JHWH »von hinter dem Kleinvieh weg« holte, hat die Amos-Exegese so sehr bestimmt, daß die Konturen, die mit der Titulatur der ersten Sammlung gesetzt sind, keine angemessene Beachtung fanden. Die Titulatur »Worte des Amos aus Tekoa« reiht die Sammlung nämlich in den Kontext von Weisheitsschriften ein, vgl. vor allem die der »Weisheit der Söhne des Ostens zuzuordnenden Sammlungen Prov 30/31^{71.72}. Prov 30 enthält in vv. 15b-16.18-19.21-23.29-31 vier Zahlensprüche in der Anordnung 3+4 wie Am 2,6⁷³. Die Unterweisung der Königin(mutter) Prov 31,1-9 schließt mit folgender zusammenfassender Instruktion:

Öffne deinen Mund für die Stummen,		8 a
tritt ein für alle, die dahinschwinden.	קְבִי לְלוֹךְ	b
Öffne deinen Mund, urteile nach RECHT,	צִדִּיק	9 a
tritt ein für den ELENDEN und ARMEN.	עַנֵּי אֲבִיוֹן	b

Die Vermutung liegt nahe, daß in Tekoa altorientalische Weisheit gelehrt wurde und daß Amos ein darin hochgebildeter Mann gewesen ist. Auch die poetische Ausformulierung von Am 2,6.14a.15a sowie der durchdachte Aufbau der Visionen dürften das bestätigen.

3.2 2Sam 14,1-24: Die Erzählung hat eine klare Kompositionsstruktur nach dem StS:

R1 Rahmenerzählung Joab/David	1-3
A Exposition: Problemanzeige der weisen Frau	4-7
B Erörterung des Rechtsfalls zwischen weiser Frau und David	8-14
C Wiederholung der Problemanzeige, Übergang zu R2	15-16.17
R2 Rahmenerzählung Joab/David	18-24

Kernstück der Erzählung ist der Gesprächsgang B zwischen der אִשָּׁה הַכְּמָה (v.2, in vv.4.9 אִשָּׁה הַתְּלִיעִית genannt) und David über die Konkurrenz der beiden Rechtsgüter Blutrache und Erhaltung der Erbfolge. Leitfaden der Frau ist die am Ende zitierte weisheitliche Sentenz, die gerade wegen der Fremdartigkeit ihrer Formulierungen nicht literarkritisch eliminiert werden darf:

Sterben müssen wir gewiß,	14 a α
wie Wasser hingegossen auf die Erde,	β
das nicht mehr eingesammelt werden kann.	γ
Aber nicht nimmt hinweg Gott das Leben,	b α
und er denkt Gedanken,	β
daß nicht verstoßen bleibt weg von ihm der Verstoßene.	γ

Vgl. zu v.14a die im AT sonst unübliche Bezeichnung von personae miserabiles als קְבִי לְלוֹךְ in Prov 31,8. Das der Viehzüchtersprache entlehnte (Kronholz, ThWAT

70 Zur systemstabilisierenden Heilsprophetie vgl. Vf., Micha 38-54.

71 Vgl. Wolff 149; Plöger 358.373.

72 Vgl. ferner Prov 22,17 הַבְּרִי הַבְּרִי (Titulatur nach LXX, vgl. Plöger 262); Qoh 1,1; Hi 31,40b.

73 Die Wiederaufnahme in den Völkersprüchen 1-4 ist hier nicht zu berücksichtigen.

74 Vgl. dazu die Erwägungen bei Plöger 371.

5, 256), wortspielhaft verdoppelte Lexem נָתַן ni, hier im Sinne von »sterben lassen« gebraucht, gibt der Frau die Möglichkeit, das eben erörterte Thema auf Absalom anzuwenden. Auch daß die Frau von dem auf Erhalt des Lebens bedachten »Gott« spricht und JHWH als Davids Gott bezeichnet (v.11), will bedacht sein.

Die Erzählung weist m.E. unabhängig von der Frage, ob sie aus einem authentischen Kern entwickelt wurde oder insgesamt als Literatur zu betrachten ist⁷⁵, auf die Pflege altorientalischer Weisheit in Tekoa hin.

3.3 2Sam 20,14–22: Auch diese Erzählung ist nach dem StS durchstrukturiert:

A	Exposition	14–15
B	Dialog zwischen der weisen Frau und Joab	16–21
C	Ergebnis	22

An dem ausführlichen Dialog B ist zu erkennen, daß die אִשָּׁה חַכְמָה Joab mit großer, von ihm respektierter *Autorität* entgegentritt⁷⁶. Die nicht ganz verständlichen vv.18.19a⁷⁷ besagen zumindest so viel, daß Abel Bet Maakah bisher eine gute Adresse für Ratsuchende gewesen ist. Daß auch hier (im äußersten Norden gegenüber Tekoa im Süden) altorientalische Weisheit gepflegt wurde, darf vermutet werden.

3.4 Amos ist ein in altorientalischer Weisheit hochgebildeter Kultprophet in Jerusalem gewesen. 150 Jahre später war die weisheitliche Traditionspflege in Tekoa erloschen und die Erinnerung daran verblaßt. Deshalb konnte der Verfasser der Prophetenlegende Am 7,10–17 unter Zugrundelegung der zu seiner Zeit *gegenwärtigen* Verhältnisse Amos als Bauern aus Tekoa auftreten lassen. Darauf bezieht sich die entsprechende Ergänzung der Buchtitulatur.

3.5 Für das Auftreten des Amos lassen sich drei Phasen ermitteln: die Einforderung von מְשֹׁפֵט וְצִדְקָה im Tor »« die Visionen »« die Weherufe. Letztere werden als *Naherwartung* zu interpretieren sein: der nächste יוֹם הַיָּהוָה wird ein Unheilstag sein. Das zwei Jahre danach eingetretene Erdbeben (bei dem möglicherweise der Jerusalemer Tempel schwer beschädigt wurde, vgl. die späte Erinnerung an das Erdbeben in Sach 14,5) veranlaßte die Sammlung der Worte des Amos, vielleicht in der eben genannten Reihenfolge – woraus sich eine Kompositionsstruktur nach A »« B »« C ergab⁷⁸.

3.6 Der Folgezeit schien die Unheilspredigt des Amos durch das Erdbeben offenbar noch nicht bestätigt zu sein. »Das Leben ging weiter«. Deshalb bewahrte man sie auf: »für später«⁷⁹. Den Nachfahren erwiesen sich dann die *geschichtlichen* Ereignisse der letzten 35 Jahre des 8.Jh. als Bestätigung: A Vorbeben syrisch-ephraemischer Krieg »« B Hauptbeben Fall Samarias »« C Nachbeben Fast-Eroberung Jerusalems.

75 So Hermisson 142.

76 Hermisson weist 143 auf Qoh 9,14–15 hin: die Beispielerzählung von dem armen weisen Mann, der die Stadt hätte retten können, wenn man auf ihn gehört hätte. Im übrigen hält er es für im alten Israel nicht wahrscheinlich, daß eine Frau Auslieferungsverhandlungen geführt habe, und ein anderes Beispiel von einer weisen Frau als Retterin der Stadt ist ihm nicht bekannt (Anm. 9.10).

77 Vgl. Stoebe z.St.

78 Das stellt die nach Jeremias, HA 186 »gut begründete Ansicht« in Frage, »daß die Sammlung der »Amosworte und der Visionenzyklus ursprünglich unabhängig voneinander bestanden«.

79 Ähnlich ging man mit Michas Prophetie um: der Tempel verödete noch nicht (Mi 3), und der Abgesang auf die Könige und die Herrlichkeit Israels (Mi 1) kam zu früh. Man bewahrte sie auf. Reichlich 100 Jahre später wurde sie »brandaktuell«.

3.7 Die Darstellung der geschichtlichen Abläufe in Anlehnung an das StS in 3.5 und 3.6 mag problematisch erscheinen, ist es aber nicht. Vielmehr wird durch diesen Vergleich erneut deutlich, daß es sich bei dem StS nicht um ein aufgesetztes Konstrukt handelt, sondern um einen *elementaren Denk- und Gestaltungsprozess*, der in entsprechend verarbeiteten *Lebenserfahrungen* verwurzelt ist.

4 Die Komposition K1

Die Annahme, daß die Komposition K1 erst zu Beginn der Regierungszeit Manasses zusammengestellt wurde, mag zunächst skeptisch stimmen. Es ist aber zu bedenken, daß man erst jetzt daran gehen konnte, *in Ruhe* über Voraussetzungen und Folgen des jahrzehntelangen »Erdbebens« nachzudenken, das zur Auslöschung des Nordreiches geführt hatte. Das Ergebnis dieses Nachdenkens war die geradezu dramatische Komposition, die das Fehlen von קָוָה וְיִצְרָקָה im Tor in den Mittelpunkt rückte und zum Auslöser der Katastrophe erklärte. Dies war die eindringliche *Warnung*, die von den Worten des Amos, »die er schaute über Israel« (so jetzt die Ergänzung der Buchtitulatur), an die Nachwelt ausging.

5 Die Komposition K2

Die Komposition K1 blickte auf die Katastrophe für Samaria zurück, die Kompositoren von K2 sahen zur Zeit Jojakims die Katastrophe für Jerusalem kommen. Sie aktualisierten die Warnung. K1 war für sie jetzt das überlieferte Wort JHWHs, das, mit zeit- und situationsbedingten Zusätzen versehen, »neu aufgelegt« wurde. Die »über Israel« geschauten Worte des Amos wurden durchsichtig für das gegenwärtige »Haus Israel«: Juda/Jerusalem. Die in Am 7,10-17 geschilderte Konfrontation des Amos mit der in Bet-El institutionalisierten Heilsprophetie war die *subversiv* geübte Radikalkritik an den Verhältnissen in Jerusalem. Die Komposition schloß wie K1, jetzt aber hochaktuell: »Ich richte meine Augen gegen sie zum BÖSEN und nicht zum GUTEN« (Am 9,4b).

Literatur

- Crüsemann, F., Kritik an Amos im dtr. Geschichtswerk, FS G.v.Rad, 1971, 57-63; Die Tora, 1992; Elia - die Entdeckung der Einheit Gottes, KT 154, 1997.
- Dietrich, W., JHWH, Israel und die Völker bei dem Propheten Amos, ThZ 48, 1992, 315-328.
- Donner, H., Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, ATD Erg. 4/1-2, 1984/86.
- Ernst, A.B., Weisheitliche Kultkritik, BThSt 23, 1994.
- Fleischer, G., Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverdrehern, BBB 74, 1989.
- Fritz, V., Die Fremdvölkersprüche des Amos, VT 37, 1987, 26-38; Amosbuch, Amos-Schule und historischer Amos, FS O.Kaiser, BZAW 185, 1989, 29-43.
- Gerstenberger, E., Art. קָוָה II, ThWAT 6, 247-270.
- Gese, H., Komposition bei Amos, VT Suppl.32, 1981, 74-95; Amos 8,4-8: Der kosmische Frevel händlerischer Habgier, FS O.Kaiser, BZAW 185, 1989.
- Gunneweg, A.H.J., Die Prophetenlegende IReg 13 - Mißdeutung, Umdeutung, Bedeutung, FS O.Kaiser, BZAW 185, 1989, 73-81.
- Hardmeier, Chr., Texttheorie und biblische Exegese, BEvTh 19, 1978; Alttestamentliche Exegese und linguistische Erzählforschung - Grundfragen der Erzähltextinterpretation am Beispiel von Amos 7,10-17*, WuD NF 18, 1985, 49-71; Prophezie im Streit vor dem Untergang Judas, BZAW 187, 1989; Die Propheten Micha und Jesaja im Spiegel von Jeremia XXVI und 2Regum XVIII-XX, VT Suppl. 43, 1991, 172-189.

- Hartenstein, F., Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum; WMANT 75, 1997.
- Hermisson, H.-J., Weisheit und Geschichte, FS G.v.Rad, 1971, 136-154.
- Jeremias, J., Der Prophet Amos, ATD 24/2, 1995 (abgekürzt: »Am«); Hosea und Amos, Gesammelte Aufsätze, Forschungen zum AT 13, 1996 (abgekürzt: »HA«). Völkersprüche und Visionsberichte im Amosbuch, FS O.Kaiser, BZAW 185, 82-97.
- Kaiser, O., Das Buch des Propheten Jesaja Kap.1-12, ATD 17, 1981; Der Prophet Jesaja Kap.13-39, ATD 18, 1983.
- Kraus, H.-J., Psalmen, BK XV/1-2, 5, 1978.
- Lescow, Th., Das Stufenschema – Untersuchungen zur Struktur alttestamentlicher Texte, BZAW 211, 1992; Das Buch Maleachi – Texttheorie – Auslegung – Kanontheorie, AzTh 75, 1993; Worte und Wirkungen des Propheten Micha – Ein kompositionsgeschichtlicher Kommentar, AzTh 84, 1997; Die Komposition des Buches Jona, BN 65, 1992, 29-34; Sacharja 1-8: Verkündigung und Komposition, BN 68, 1993, 75-99; Die Komposition der Bücher Nahum und Habakuk, BN 77, 1995, 59-85; Textübergreifende Exegese – Zur Lesung von Ps 24-26 auf redaktioneller Ebene, ZAW 107, 1995, 65-79.
- Niemann, H.M., Theologie im geographischen Gewand – Zum Wachstumsprozeß der Völkerspruchsammlung Amos 1-2*, FS K.-D.Schunk, BEAT 37, 1994, 177-196.
- Plöger, O., Sprüche Salomos (Proverbia), BK XVII, 1984.
- Rösel, H.N., Kleine Studien zur Entwicklung des Amosbuches, VT 43, 1993, 88-101.
- Seybold, K., Die Psalmen, HAT I/15, 1996.
- Soggin, J.A., Einführung in die Geschichte Israels und Judas, 1991.
- Spieckermann, H., Dies irae, VT 39, 1989, 194-208.
- Schullerus, K., Überlegungen zur Redaktionsgeschichte des Amosbuches anhand von Am 9,7-10, BN 85, 1996, 56-69.
- Schult, H., Amos 7,15a und die Legitimation des Außenseiters, FS G.v.Rad, 1971, 462-478.
- Stoebe, H.J., Das zweite Buch Samuelis, KAT 8/2, 1994.
- Uehlinger, Chr., Der Herr auf der Zinnmauer – Zur dritten Amos-Vision (Am VII 7-8), BN 48, 1989, 89-104.
- Utzschnieder, H., Die Amazjaerzählung (Am 7,10-17) zwischen Literatur und Historie, BN 41, 1988, 76-101.
- Wanke, G., Jahwe, die Götter und die Geringen – Beobachtungen zu Psalm 82, FS O.Kaiser, 1994, 445-453.
- Waschke, E.-J., Die fünfte Vision des Amosbuches (9,1-4) – Eine Nachinterpretation, ZAW 106, 1994, 434-445.
- Weimar, P., Der Schluß des Amos-Buches, BN 16, 1981, 60-100.
- Weippert, H., Amos – Seine Bilder und ihr Milieu, in: H.Weippert/K.Seybold/M.Weippert, Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien, OBO 64, 1985, 1-29.
- Williamson, H.G.M., The Prophet and the Plumb-Line – A Redaction-Critical Study of Amos VII, OTS 26, 1990, 101-123.
- Wolff, H.W., Dodekapropheten 2 Joel und Amos, BK XIV/2, 1969.
- Zenger, E., Ich will die Morgenröte wecken, 1991.
- Zobel, H.-J., Prophet in Israel und Juda, in: Altes Testament – Literatursammlung – Heilige Schrift, BZAW 212, 1993, 77-95.

Nachtrag

H.Schweizer hat mir in einer Rezension meiner Erstveröffentlichung über das Stufenschema BZAW 211 mangelhafte theoretisch-methodische Bewältigung meines Anliegen vorgeworfen (TheolRev 4/1997). Diesen Vorwurf weise ich zurück. Bereits a. a.O. und in allen weiteren Publikationen bin ich methodisch den Weg gegangen, der auch in der exakten Naturwissenschaft besritten wird (vgl. H.Goenner, Frankfurter Rundschau 31.3.1998 »Forum Humanwissenschaften«: Sammlung von Meßdaten »» Formulierung einer einfachstmöglichen, selbstkonsistenten Theorie »» Anwendung der Theorie auf noch nicht erhobene Meßdaten und gegebenenfalls Bestätigung, Erweiterung oder Korrektur der Theorie. Dieser Erkenntnisweg läßt sich, übertragen auf die literaturwissenschaftliche Fragestellung, nach dem StS darstellen: a) *linear*: Beobachtung »» Texttheorie »» Anwendung der Texttheorie; b) *konzentrisch*: Beobachtung »» Texttheorie «« Bestätigung der Texttheorie.

Tafeln 1 und 2 zu Th. Lescow, Amosbuch

Der Aufbau des Amosbuches: Der Hauptteil B			Tafel 1
-	Prolog	Rechtfertigung der Unheilsbotschaft	3,1-8
-	A1 A <u>Samaria:</u>	Aufruf zum Kampf gegen S.	3,9-11
	β <u>Samaria:</u>	»Rettungsperspektiven«	3,12,15
	C <u>Samaria:</u>	Das Ende: Deportation	4,1-3
-	A2 <u>Bet-El/Gilgal:</u>	Kritik am Kult	4,4-5
-	B A Totenklage		5,1-3
	BA Keine Wallfahrten nach Bet-El und Gilgal!		5,4-5
	BB RECHT und GERECHTIGKEIT		5,7.10.12
	BC Sucht das GUTE und nicht das BÖSE!		5,14-15
	C Totenklage		5,16-17
-	C1 <u>Wehe!</u> A	Der TAG JHWHs	5,18-20
	B	Kritik am Kult	5,21-24
	C	Deportation	5,27
-	C2 <u>Wehe!</u> A	Die Sorglosen auf Zion/Samaria	6,1-7
	B	Zerstörung	6,8.11
	C	Deportation	6,12-14

Der Aufbau des Amosbuches: Die Hauptteile AC			Tafel 2
-	(A) 1,3-5		7,1-3
	A	כֹּה אָמַר יְהוָה	A ... כֹּה הִרְאֵנִי יְהוָה ¹
	B	(Damaskus)	B ... נְאֻמַּר
	C	אָמַר יְהוָה	C אָמַר יְהוָה
-	(B) 1,6-8		7,4-6
	A	כֹּה אָמַר יְהוָה	A כֹּה הִרְאֵנִי יְהוָה
	B	(Gaza)	B ... נְאֻמַּר
	C	אָמַר יְהוָה	C אָמַר יְהוָה
-	1,13-15		7,7-8
	A	כֹּה אָמַר יְהוָה	A כֹּה הִרְאֵנִי
	B	(Ammoniter)	BA ... נְאֻמַּר יְהוָה אֱלֹהֵי
	C	אָמַר יְהוָה	B ... נְאֻמַּר
			C ... נְאֻמַּר אֱלֹהֵי
-	2,1-3		8,1-2
	A	כֹּה אָמַר יְהוָה	A כֹּה הִרְאֵנִי יְהוָה
	B	(Moab)	BA ... נְאֻמַּר
	C	אָמַר יְהוָה	B ... נְאֻמַּר
			C ... נְאֻמַּר יְהוָה אֱלֹהֵי
-	(C) 2,6-9.13-16		9,1-4
	A	כֹּה אָמַר יְהוָה	A רְאֵיתִי אֶת-אֲדֹנָי... נְאֻמַּר
	B	(Israel)	B לֹא-יָנוּס לָהֶם נֹס...
	C	נְאֻם-יְהוָה	

1 Die Gottesbezeichnungen יהוה und אֲדֹנָי bzw. אֲדֹנֵי יהוה werden promiscue gebraucht. An einigen Stellen ist יהוה redaktionell durch אֲדֹנֵי ergänzt worden, wie vielfach im Buch Amos. Diese Ergänzungen bleiben unberücksichtigt.

Hauptteil A	Hauptteil B	
	A	B
1 Vier Völkersprüche: Damaskus - Gaza, Ammoniter - Moab. Jeweils <i>ohne</i> Einleitung כֹּה אָמַר יְהוָה, jeweils endend mit אָמַר יְהוָה.	1 3,9 P ¹ הַשְּׂמִיעַי Heroldsinstruktion als kompositionelle Einleitung zu den Prophetensprüchen.	1 5,7 Die umstürzen zu Wermut das RECHT.
2 Fünfter Völkerspruch: Israel 2,6aβ.γ.b.13-15*. 2,6b: »Weil sie verkaufen den צַדִּיק«. <i>Ohne</i> abschließendes אָמַר יְהוָה, gleitender Übergang zu 3,9.	2 3,11 P Ein Feind wird das Land ringsum besetzen.	2 5,12b Die anfeinden den צַדִּיק im Tor.
	3 3,12 Wie rettet der Hirt aus dem Maul des Löwen.	3 5,15a »Haßt das BÖSE liebt das GUTE und richtet auf im Tor das RECHT«.
	4 4,1.2 BS ² Baschanskühe auf dem Berg Samarias.	
	5 5,3 Die Stadt, die mit Tausend ins Feld zieht.	
	6 5,5 Sucht nicht Bet-El/Gilgal, denn Bet-El/Gilgal müssen zwingend ins Exil. (גלה גלה)	

1 P = Stichwort »Paläste«.

2 BS = »Berg Samarias« = Zitadelle.

Hauptteil C

C

1
5,16-17
Auf allen Plätzen
Totenklage..., denn ich
schreite durch deine Mitte
hindurch. אָמַר יְהוָה.

2
5,18.27
»WEHE! Die herbeisehnen
den TAG JHWHs! Er ist Fin-
sternis, nicht Licht!«
Ich werde euch in die
Verbannung führen (גְּלוּהוּ).
אָמַר יְהוָה.

3
6,1a.3a.7a BS
»WEHE! Die Sorglosen auf
Zion«/ auf dem Berg
Samarias, »die verdrängen
den UNHEILSTAG!«
Sie müssen als erste in die
Verbannung (גְּלוּהוּ).

4
6,8.13.14 P
Ein Abscheu ist mir
der Hochmut Jakobs, seine
Paläste hasse ich.
Ich lasse aufstehen gegen
euch ein Volk.

Kompositioneller Abschluß
ohne אָמַר יְהוָה.
Gleitender Übergang zu 7,1.

1
Erste und zweite Vision mit
abschließendem אָמַר יְהוָה.

2
Dritte und vierte Vision mit
JHWH-Rede innerhalb der
Vision.

3
Fünfte Vision:
9,1a »Schlage auf das
Säulenkapitell«
9,1b.2.4b: »Keiner von ihnen
findet Zuflucht «
Ich richte meine Augen
gegen sie zum BÖSEN
und nicht zum GUTEN«.

Die Funktion der »Verstockung« Pharaos in der Erzählung vom Auszug aus Ägypten (Ex 7-14)

Hanna Liss, Heidelberg

Einleitung

Die »Verstockung« Pharaos gelangt ausschließlich innerhalb der Erzählung vom Auszug Israels aus Ägypten (Ex 1-14) zu ihrer thematischen Entfaltung, und zwar im Plagen- bzw. »Wettstreit«-Zyklus¹ (Ex 6-10)² und der Meerwundererzählung (Ex 14). Bereits F. Hesse, der in seiner Untersuchung über die »Verstockung« einen begriffsgeschichtlichen Zugang wählte, hat sich um die inhaltliche Präzisierung der jeweiligen »Verstockungs«-Termini bemüht³, ein nicht eben einfaches Unterfangen, denn die jeweiligen »Verstockungs«-Termini variieren nicht nur im verbalen Ausdruck als solchem, sondern zudem auch in den Aktionsarten einer einzigen Verbalform⁴. Ungeachtet dieser begriffsgeschichtlichen Differenzierung konzentrierte sich Hesse auf die Gegenüberstellung von »Selbst-Verstockung« Pharaos und der »Verstockung« durch YH. Mit dieser inhaltlichen Polarisierung der »Verstockungs«-Aussagen gelangt er von vornherein zu der übergeordneten Fragestellung nach der theologischen Qualifizierung der Relation von göttlichem Handeln einerseits und menschlicher Freiheit andererseits. Die »Verstockungs«-Aussagen erfahren damit eine vom jeweiligen Erzählzusammenhang isolierte Interpretation und können daher nicht mehr als in den Prozeß der Erzählung integriert betrachtet werden. Als Ergebnis seiner Untersuchungen kann er denn auch nur noch eine inhaltliche Aporie hinsichtlich der Aussagen über die Selbst-»Verstockung« Pharaos und der »Verstockung« durch YH konstatieren: "P tut also in der Aporie, in der er steht, das einzige, was dem Theologen möglich ist: Er stellt zwei Sätze dialektisch nebeneinander. In dieser Hinsicht ist die Theologie bis heute nicht über ihn hinausgekommen und wird über ihn nicht hinauskommen"⁵.

¹ Von einem »Wettstreit« sprechen z.B. Fohrer, G., Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1-15, BZAW 91, Berlin 1964, 73 und Weimar, P., Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte, Würzburg 1973, 206.

² Dazu gehört auch die »Verstockungs«-Ankündigung in Ex 4,21.

³ Vgl. Hesse, F., Das Verstockungsproblem im Alten Testament. Eine frömmigkeitgeschichtliche Untersuchung, BZAW 74, Berlin 1955.

⁴ Vgl. die von Hesse 18f. erstellte Übersichtstabelle über die sprachliche Ausformung der »Verstockungs«-Aussagen in der Exoduserzählung (vgl. auch Kegler, J., Zu Komposition und Theologie der Plagenerzählungen, in: E. Blum - Ch. Machholz - E. W. Stegemann, Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 55-74, 58f. m. Anm. 8, der allerdings dem Motiv der »Verstockung« keine weitere Aufmerksamkeit mehr schenkt). Die von Hesse (a.a.O.) im Vorfeld vorgenommene Scheidung des Textes in verschiedene Pentateuchquellen (J, E und P) können in unserem Zusammenhang zunächst unberücksichtigt bleiben (vgl. dazu im folgenden).

⁵ Hesse 48. Dieses Ergebnis ist auch in den letzten Jahren nicht wirklich modifiziert worden. Die Untersuchung von Kohata, F., Jahwist und Priesterschrift in Ex 3-14, BZAW 166, Berlin - New York 1986, bes. 327ff. bietet zwar eine ausführliche Gegenüberstellung von J und P, reduziert das »Verstockungs«-Problem aber ebenfalls auf die von Hesse zugespielte Alternative. Schon die von Gunn, D. M., The "Hardening of Pharaoh's Heart": Plot, Character and Theology in Exodus 1-14, in: D. J. A. Clines - D. M. Gunn - A. J. Hauser (Hg.), Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature, JSOT Suppl. 19, Sheffield 1982, 72-96 und Wilson, R. R., The Hardening of Pharaoh's Heart, in: CBQ 41, 1979, 18-36 vorgelegten Arbeiten bieten in dieser Hinsicht keine wesentlich neuen Aspekte. Im Gegensatz dazu erklärt

Die nachfolgende Studie zu den »Verstockungs«-Aussagen im Erzählzusammenhang vom Auszug aus Ägypten wird ihren Ausgangspunkt bei der eigentlichen Auszugsdarstellung (Ex 7-14)⁶ nehmen und von dort aus die erzählerische Funktion der strukturell in den Erzählzusammenhang eingebundenen »Verstockungs«-Aussagen zu qualifizieren versuchen. Methodisch kann damit vermieden werden, vorschnell inhaltliche Prämissen an die »Verstockungs«-Aussagen heranzutragen, wodurch diese eine vom Erzählzusammenhang unabhängige Betrachtungsweise erfahren würden.

Die Konzentration auf den Erzählduktus und die Funktion der »Verstockungs«-Aussagen erscheint darüber hinaus aus einem zweiten Grund geboten zu sein. Er hängt mit der vor allem in den letzten Jahren verstärkt geführten Diskussion um die Evaluierung der verschiedenen Pentateuchquellen zusammen⁷. Das Problem der Quellenscheidung (oder vielleicht besser: »Quellen-Wieder-Zusammenführung«) betrifft auch die Erzählung vom Auszug aus Ägypten in hohem Maße. Fujiko Kohata beispielsweise bearbeitet in ihrer umfassenden Studie zur Auszugserzählung⁸ den Text eben nicht als Ganzes, d.h. in seiner Letzt- oder Endgestalt, sondern behandelt lediglich mögliche Stadien und theologische Hintergründe seiner Entstehung⁹. Diese diachrone Fragestellung, derer sich ja auch beispielsweise der der Quellenscheidung gegenüber kritische Bibelwissenschaftler Yechezqel Kaufmann, aber auch andere jüdische Exegeten wie schon Benno Jacob¹⁰ oder Umberto Cassuto¹¹ durchaus zu bedienen

Jacob, B., *The Second Book of the Bible. Exodus*, transl. with Introduction by Walter Jacob, Hoboken/NJ. 1992, 246 das Problem für künstlich und hebt die Unterscheidung zwischen einer »Selbst- und Fremd-Verstockung« gleich ganz auf: »The difficulty usually envisaged does not exist. Scripture could not have intended to portray God forcing Pharaoh to remain stubborn against his own free will«. Analog zur christlichen Auslegungstradition hat auch er damit an den Beginn der Exegese eine »dogmatische« Vorgabe gestellt, die der sprachlichen (und inhaltlichen) Ausgestaltung des Textes nicht gerecht wird.

⁶ Ex 7,1ff. leitet mit der Gottesrede zur ersten Konfrontation zwischen Moshe/Aharon und Pharao in Ex 7,8ff. über.

⁷ Vgl. zuletzt Rendtorff, R., *Directions in Pentateuchal Studies*, in: *Currents in Research* 5, 1997, 43-65; vgl. auch ders., *The Future of Pentateuch Criticism*, in: *Henech* 6, 1984, 1-15; ders., *Pentateuchal Studies on the Move*, in: *JSOT* 3, 1977, 43-45; vgl. auch Blum, E., *Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?*, in: J. A. Emerton (Hg.), *Congress Volume*, Leuven 1991, 46-57; ders., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin 1990, bes. 1ff.; 361ff.; Davies, G. I., *The Composition of the Book of Exodus: Reflections on the Theses of Erhard Blum*, in: Fox, M. V. (Hg.) *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake 1996, 71-85. Auf jüdischer Seite wurde die Diskussion und Auseinandersetzung mit der Quellenscheidung im 19. und frühen 20. Jahrhundert vor allem von David Hoffmann (v.a. gegen Wellhausen), Benno Jacob und Umberto Cassuto geführt; vgl. Hoffmann, D., *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese*, Heft I, *Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin* 1902/03; Heft II, *Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin* 1916; Jacob, B., *Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch*, Leipzig 1916; Cassuto, U., *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. Eight Lectures*, hebr. תורת התעודות של כפרי התורה, 1941, engl. Jerusalem 1961 (im folgenden wird stets auf die englische Ausgabe Bezug genommen).

⁸ Vgl. Kohata, Jahwist; vgl. auch dies., *Quellenschriften im Pentateuch. Konsequenzen aus Textbeobachtungen in Ex 3-14*, in: *AJBI* 12, 1986, 3-28; auch Lamberty-Zielinski, H., *Das »Schilfmeer«*. Herkunft, Bedeutung und Funktion eines alttestamentlichen Exodusbegriffs, Frankfurt/M. 1993, bes. 89ff. setzt selbstverständlich mehrere Textschichten voraus.

⁹ Anders dagegen Fretheim, T. E., *The Plagues as Ecological Signs of Historical Disaster*, in: *JBL* 110,3, 1991, 385-396, bes. 386.

¹⁰ Vgl. z.B. seine differenzierte Auseinandersetzung mit dieser Frage in seiner Einleitung zum Genesis-Kommentar (Jacob, B., *Das erste Buch der Tora. Genesis*. Übersetzt und erklärt, Berlin 1934, Ndr. New York o.J.), 10: »Meine Bestreitung der Quellenhypothese will nicht behaupten, daß der Verfasser der Tora das ganze Werk rein aus sich heraus gesponnen oder daß er keine Quellen benutzt habe. Berufst sich

wußten, sollte weder »verteufelt« noch zur *conditio sine qua non* erhoben werden; wohl aber sollte man unterscheiden zwischen einer diachronen, d.h. den Werdegang des Textes betreffenden Fragestellung und einer von der synchronen Textebene aus zu beantwortenden Frage nach dem Aussagegehalt des Textes. Eine Sache ist es, nach der Entstehung des Textes in seiner jetzigen Form zu forschen; eine andere, den Text (dennoch!) als eine literarische Einheit zu betrachten.

Insbesondere dem Plagenzyklus und der Meerwunder-Erzählung ist in der modernen biblischen Exegese zumeist eine ausführliche Darlegung der in diesen Abschnitten verwendeten Quellen J (für den Jahwisten) und P (für die sog. Priesterschrift, einschließlich ihrer Unterdifferenzierungen) vorangestellt worden, oder eine solche bildete ein wichtiges Ergebnis literar- und redaktionskritischer Untersuchungen am Text¹². Man argumentierte u.a. zum einen mit den in den einzelnen Quellen je verschiedenen Begriffen für die »Verstockung« Pharaos; zum anderen mit dem unterschiedlichen literarischen Charakter und der je verschiedenen inhaltlichen Zielsetzung der Erzählung bei den verschiedenen Quellenschriften: Ließ sich die Erzählung des Jahwisten gemäß dem gemeinhin üblichen Terminus tatsächlich als eine »Plagengeschichte« lesen¹³, so charakterisierte man die sog. priesterschriftliche Darstellung als »Wundererzählung«¹⁴ oder »Zauberhandlung«¹⁵. In den letzten Jahren hat sich dieses Bild verschoben; immer mehr trat das Bemühen in den Vordergrund, die »kanonische Endgestalt«¹⁶ des Textes zugrunde zu legen und diese Textebene auf ihren theologischen Gehalt hin zu befragen. Unter die »political correctness« der modernen Exegese fiel nun, die bisherigen Ergebnisse der Quellenscheidung nur noch am Rande in die exegetische Diskussion einzubeziehen. Dies führte allerdings oftmals dazu, daß die

die Tora doch einmal selbst auf eine alte Quelle ...«; gleichwohl sei »die Genesis [...] ein einheitliches Werk [Hervorhebung im Text], in einem Geiste entworfen, durchdacht und durchgearbeitet«. Vgl. dagegen jedoch noch seine sehr polemische Sprache in: ders., Quellenscheidung 5 oder 106f: »Aber die Quellenscheidung ist keine Förderung, sondern auf Schritt und Tritt ein Hemmnis wahren Verständnisses. Solange sie herrscht, wird man niemals die Tora, wird man niemals Hebräisch verstehen (...) Vielleicht wird noch einmal die Zeit kommen, wo man die jetzt üblichen kritischen Zerstückelungen des Pentateuchs ungefähr ebenso bewertet, wie die allegorischen und typologischen Auslegungen der Kirchenväter. Sie gehören in die Krankheitsgeschichte der biblischen Wissenschaft«.

¹¹ So insistiert Cassuto, U., A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem 1967, VII darauf, daß »the aim of a scholarly exposition (...) ought to be the determination of the meaning and value of the work as it is, to which the source analysis is but a means«; vgl. auch ders., Documentary Hypothesis 13, wo der Urkundenhypothese und ihren Vertretern größter Respekt gezollt wird.

¹² Vgl. u.a. auch Childs, B. S., A Traditio-Historical Study of the Reed Sea Tradition, in: VT 20, 1970, 406-418; ders., Exodus. A Commentary, London 1974, bes. 121ff.; Lamberty-Zielinski, H., Das »Schilfmeer«. Herkunft, Bedeutung und Funktion eines alttestamentlichen Exodusbegriffs, Frankfurt/M. 1993, bes. 89ff.; McCarthy, D. J., Moses' Dealings with Pharaoh: Ex 7,8-10,27, in: CBQ 27, 1965, 336-347; ders., Plagues and Sea of Reeds: Exodus 5-14, in: JBL 85, 1966, 137-158; Saebø, M., Priestertheologie und Priesterschrift. Zur Eigenart der priesterlichen Schicht im Pentateuch, in: VTS 32, 1981, 357-374; Schmidt, K. L., Die Verstockung des Menschen durch Gott. Eine lexikologische und biblisch-theologische Studie, in: ThZ 1, 1945, 1-17; Schmidt, W. H., Exodus, 1. Teilband: Exodus 1-6, BK II/1, Neukirchen-Vluyn 1988; ders., Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24, Darmstadt 1983; Seters, J. van, The Plagues of Egypt: Ancient Tradition or Literary Invention?, in: ZAW 98, 1986, 31-39; Steingrimsson, S. Ö., Vom Zeichen zur Geschichte. Eine literar- und formkritische Untersuchung von Ex 6,28-11,10, CBOT 14, 1979.

¹³ Vgl. z.B. Kohata 127ff.

¹⁴ Vgl. z.B. Kohata 219.

¹⁵ Vgl. z.B. Kegler 59.

¹⁶ Kegler 56; vgl. ähnlich auch Röhser, G., Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zu ihrer Struktur in der biblisch-jüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie, Habil.-Schrift Heidelberg 1992, bes. 39ff.

bis dahin stets konstatierten Widersprüche und textlichen Unebenheiten nivelliert oder zumindest nicht mehr eigens thematisiert wurden¹⁷. Und an dieser Stelle erhebt sich nun ein Problem, das vor allem E. Blum in aller Deutlichkeit angesprochen hat. Er gab zu bedenken, »daß eine auf kontinuierlich-harmonisierende Sinnkonstitution angelegte Deutung des Ganzen (...) wichtige Aspekte der gegebenen Textgestalt entweder ausklammern oder verfehlen muß (...) Will man nicht wesentliche Dimensionen der Endgestalt unterschlagen, wird man also zu berücksichtigen haben, daß diese als Ganzheit nicht nur *eine* Bedeutungsebene einschließt, sondern mehrere neben- und ineinander«¹⁸. Und in der Tat schien es bislang zwischen einer »kontinuierlich-harmonisierenden Sinnkonstitution« und einer Auslegung auf der Basis entweder der klassischen Quellenscheidung oder ihrer redaktionsgeschichtlichen Weiterentwicklung¹⁹ keinen beschreibbaren exegetischen Weg gegeben zu haben: Zwischen der Auslegung B. Jacobs und derjenigen von P. Weimar, um jeweils einen »klassischen« Vertreter der genannten Alternativen zu nennen, lagen (und liegen) exegetische Abgründe. Aber eine Wunder- oder auch: Wettstreit-Erzählung ist inhaltlich eben nicht ohne weiteres mit einem Plagenbericht (die jüdische Tradition spricht von »Schlägen« מכות²⁰) gleichzusetzen oder in Übereinstimmung zu bringen²¹. Die Harmonisierungstendenzen, wie sie sich vor allem bei den (älteren und modernen) jüdischen Auslegern finden²², beruhen aber darauf, daß der vorliegende Text ausschließlich *thematisch-inhaltlich* gelesen wurde und so etwaige Divergenzen notwendig ausgeklammert oder (zum Teil sehr gezwungen) umgedeutet werden mußten²³. Will man also den berechtigten exegetischen Anspruch auf Interpretation des *gesamten* Textes bestehen lassen (close reading) und gleichzeitig eine Nivellierung

¹⁷ Dies ist jedoch sicher immer noch besser als das von Hugo Gressmann formulierte (und implizit noch vielen nachfolgenden Darstellungen zugrunde liegende) Urteil über die "schlampige" Redaktion des Plagenzyklus; vgl. dazu Steingrimsson, Zeichen 23; Blum, Studien 242.

¹⁸ Blum, Studien 382; Greenberg, Unity 151 hatte schon 1967 konstatiert, daß die 200jährige exegetische Tradition der Quellen-Analysen mittlerweile eine Relevanz habe, die »only a fool or an inspired genius would venture to ignore«.

¹⁹ Vgl. dazu den Überblick in Blum, Studien 2.

²⁰ Vgl. z.B. ShemR 10,2; סדר ההגדה לליל שמורים. Erzählung von dem Auszuge Israels aus Ägypten an den beiden ersten Pessach-Abenden, übers. v. Wolf Heidenheim, Rödelheim o.J., 22ff.; zum Ganzen vgl. auch Jacob, Exodus bes. 181ff.

²¹ Kegler 59 sieht beispielsweise in den in Ex 6,28-7,7 und 7,8-13 vorkommenden Motiven (vor allem dem Motiv des "Zeichens" bzw. "Wunders") das gesamte kommende Geschehen erzählerisch präfiguriert. Gerade diese Texte zählen (oder zählten bis dato) zur Priesterschrift, wie er auch in einer Anmerkung beiläufig erwähnt (vgl. a.a.O. 58 m. Anm. 5). Folgerichtig differenziert er zu Beginn zwischen "Plagen" einerseits und "Wundern" andererseits, was jedoch im Verlauf der Textanalyse nicht mehr durchgehalten wird. Als einzig mögliche innere Verbindung zwischen Plagen und Wundern formuliert Kegler nachfolgend die Charakterisierung der Plagen als ein »wunderhaftes« bzw. »zeichenhaftes« Geschehen (vgl. a.a.O. bes. 60), führt aber diesen Gedanken - gerade vor dem Hintergrund der bestehenden Pentateuchdiskussion - nicht wirklich durch. Den sachlichen Zusammenhang des einleitenden Stabwunders in Ex 7,8ff. mit dem nachfolgenden Erzählkomplex der Plagen kann er daher auch nur begrenzt einsichtig machen, ebenso unterbleibt eine theologische Qualifizierung des Wettstreites seitens der Zauberer und Magier; allein die Plagen erfahren eine weiterführende Deutung. Dies ist auch in den modernen jüdischen Auslegungen wie beispielsweise Cassuto (a.a.O., bes. 94ff.) und Jacob, Exodus, bes. 177ff. (zur »Verstockung« Pharaos vgl. bes. 241ff.) nicht anders und auch nicht verwunderlich: Die jüdische Tradition hat sich, bedenkt man alleine die wichtige erzählende Funktion der Pessach-Haggada, vor allem auf die zehn sich steigernden Schläge YH an Pharao und den anschließenden Auszug (einschließlich des Meerwunders) konzentriert.

²² Blum, Studien 242 spricht sogar von einem »unangemessenen anti-kritischen Pathos«.

²³ Vgl. z.B. das Ergebnis der Auslegung Cassutos zu Ex 7,14-25 (a.a.O. 99f.).

seiner inhaltlichen »Ecken und Kanten« vermeiden²⁴, so läßt sich dies m.E. vor allem mit einer strukturanalytischen Betrachtung des Textes realisieren²⁵. Für unsere Fragestellung bedeutet dies, daß die »Verstockungs«-Aussagen und ihr jeweiliger Erzählzusammenhang, wie oben bereits angekündigt, nicht unabhängig voneinander, sondern aufeinander bezogen analysiert und interpretiert werden.

1. Die Gottesrede in Ex 7,1-5

Die zweite Rede YHs in Ex 7,1-5 knüpft inhaltlich an die zweite Berufung des Moshe (Ex 6,2ff.) an²⁶ und stellt (unterbrochen durch die Genealogie von Moshe und Aharon in Ex 6,14-27) die Antwort YHs auf die Einwände des Moshe dar (Ex 6,12), die er allerdings in chiasmischer Vertauschung der Elemente - abzuschwächen und zu überwinden sucht. Die besondere Bedeutung dieser Rede liegt darin, daß sie nachfolgende Ereignisse, an zentraler Stelle auch die sog. »Verstockung«, vorwegnimmt.

Der erste Abschnitt (Ex 7,1f.) enthält eine detaillierte Ankündigung der zukünftigen Begegnung zwischen Moshe/Aharon und Pharao und bietet grundlegende Informationen über die nachfolgenden Konstellationen in dieser Auseinandersetzung. Zu Beginn steht die Beschreibung der Rollenverteilung zwischen Moshe und Aharon (... רֵאֵה נְתִיחַ). Neben der Wahrung der Vorrangstellung YHs wird eine Eigeninitiative von Moshe und Aharon von vornherein ausgeschlossen; ihre Tätigkeiten sind den jeweiligen Rollen entsprechend festgelegt und auf Rede-Aufträge beschränkt²⁷. Deren Inhalt läßt sich allgemein aus dem angestrebten Ziel der Verhandlungen, der Entlassung der Israeliten durch Pharao (7,2b), erkennen. Das »Zum-Gott-Machen« stellt dabei eine funktionale Aussage dar: YH läßt Moshe als Elohim auftreten, um Pharao ein adäquates Gegenüber zu suggerieren²⁸. Entscheidend ist also, daß die Forderungen nach der Entlassung des Volkes zwar unmittelbar auf YH zurückgehen, dem Pharao jedoch lediglich über die vermittelnde Position von Moshe/Aharon erreichen sollen. Der in dieser Gottesrede präfigurierte Geschehensablauf läßt mithin die Intention erkennen, jede unmittelbare Gegenüberstellung zwischen YH und Pharao zu vermeiden und statt dessen Moshe als "höchste Instanz" (אֱלֹהִים) erscheinen zu lassen. Damit ist gleichzeitig gesagt, daß jede

²⁴ Blum, Studien 3 spricht von einer »ganzheitlichen Textbetrachtung« auf der Suche nach »Widerständigkeiten und Spuren der Geschichte des Textes«. Dieser Weg ist seinerseits nicht unumstritten und läßt noch immer genügend methodische Probleme offen (vgl. dazu beispielsweise die Diskussion in Rendtorff, Directions, bes. 52ff.).

²⁵ Auf mögliche Schwierigkeiten »einer über großzügige Linien sich hinauswagenden Strukturbeschreibung der Letztgestalt« hat denn Blum, Studien 381 (am Beispiel von Knierim, R. P., The Composition of the Pentateuch, in: SBL Seminar Papers Ser. 24, Atlanta 1985, 393-415) hingewiesen; dennoch scheint mir diese Methode gerade für den Plagen- und Wunderzyklus ein gangbarer Weg zu sein, der sowohl die verschiedenen und möglicherweise sogar widerstreitenden Textaussagen ebenso wie eine umfassende Interpretation dieser Texte darzustellen zuläßt.

²⁶ Der Frage, ob es sich in Ex 6,2-12 tatsächlich um eine Berufung handelt (so Kohata 28), muß in diesem Zusammenhang nicht weiter nachgegangen werden; zur Gattungsbestimmung vgl. weiterhin Weimar, Untersuchungen 186-195.

²⁷ Blum, Studien 255 weist allerdings zu Recht darauf hin, daß die hier beschriebene Rollenverteilung im weiteren Verlauf des Plagenzyklus nicht mehr aufgenommen wird, gleichwohl als »Vorzeichen« für das Folgende angesehen werden kann.

²⁸ Vgl. auch Jacob, Exodus 172. 213 und Cassuto, Exodus 89, die diesen Sachverhalt allerdings nicht weiter ausdeuten; vgl. zum Ganzen auch Preuss, H. D., Verspottung fremder Religionen im Alten Testament, BWANT V/12, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1971, 52-56. Die Interpretation Keglers 59, nach der mit diesem Satz die Überlegenheit Moses über Pharao zum Ausdruck gebracht werden soll, scheint mir vor dem Hintergrund des Folgenden nicht zutreffend zu sein.

Reaktion seitens Pharaos nur in Bezug auf Moshe/Aharon verstanden und bewertet werden kann.

Im zweiten Abschnitt dominieren andere Topoi: Anstelle der Verhandlungstätigkeit von Moshe/Aharon konzentriert sich der Text nun auf das Handeln YHs an Pharao (ab 7,4a: an Ägypten); erstmalig wird eine direkte Aktion YHs gegenüber Pharao thematisiert, in deren Vollzug auch Moshe/Aharon keine Funktion einnehmen. Die »Herzensverhärtung« von Pharao (*קשהׁ hi. V 3a) stellt die einzige unmittelbare Handlung YHs an Pharao dar²⁹. Gleich im Anschluß daran wird die sichtbare Folge dieser »Herzensverhärtung« - das Nicht-Hören Pharaos (V 4a) - vorweggenommen³⁰. Das Nicht-Hören Pharaos korrespondiert dabei mit den im ersten Abschnitt angekündigten Verhandlungen zwischen Moshe/Aharon und Pharao (וְלֹא יִשְׁמַע): (אֲלֵכֶם פָּרַעַה): Das Nicht-Hören stellt also das sachliche Bindeglied zwischen den beiden Abschnitten dieser Gottesrede dar. Diese Struktur ist nun entscheidend für das Verständnis der »Verstockung«, denn die Ankündigung des objektiv sich ereignenden Geschehens, in dem Aharon ohne Erfolg zu Pharao reden wird, wird von der »Verstockungs«-Aussage unterbrochen und in den erweiterten Geschehenzusammenhang, der das Handeln YHs an Pharao umfaßt, hineingehoben, so daß das Nicht-Hören zwar das faktische Ergebnis der Verhandlungen, die Verhandlungen ihrerseits jedoch nicht die Ursache für das Verhalten Pharaos darstellen. Nach dieser Erzählstruktur ist also die Reaktion Pharaos nicht als ein kontingentes, sondern als ein von YH intendiertes und gesetztes Geschehen zu begreifen.

Zusammenfassend ist zunächst festzuhalten, daß die Gottesrede in Vv 1.4a zwei Handlungen an Pharao ankündigt (Verhandlungen; »Verstockung«), die beide der Intention YHs entspringen. Hierbei ist aber nun zu beachten, daß die diesen Aktionen zugrunde liegenden Zielangaben sachlich miteinander im Widerstreit liegen: Das in den Verhandlungen zwischen Moshe/Aharon und Pharao angestrebte Ergebnis, die Entlassung der Israeliten durch Pharao, soll durch die »Herzensverhärtung«, die das Nicht-Hören Pharaos zeitigt, zurückgenommen und in sein Gegenteil verkehrt werden. Sowohl der Anspruch auf Entlassung der Israeliten als auch dessen Negation werden ursächlich auf YH zurückgeführt.

Welche sachliche Intention steht hinter dieser auf den ersten Blick widersinnig erscheinenden Textlogik? Bedeutsam scheint mir vor allem die Tatsache zu sein, daß die Verhandlungen, in denen Moshe und Aharon (als Repräsentanten der Israeliten) dem Pharao (als Repräsentant Ägyptens) gegenübertreten, eine Situation schaffen, in denen nur vordergründig Moshe und Aharon als Kontrahenten Pharaos, im letzten jedoch die Gegenüberstellung Israels und Ägyptens thematisiert wird, die ihre deutlichste Ausformung in der Forderung der Entlassung der Israeliten aus Ägypten und damit der

²⁹ Die *Vermehrung von Zeichen und Wahrzeichen* (V 3b) erfährt an dieser Stelle keine konkrete Ausgestaltung.

³⁰ Dem Nicht-Hören entspricht dabei auch die Verwendung der Wurzel *קשהׁ hi.: Wird der לב, der ja nicht nur das körperliche Organ im engeren Sinn, sondern auch umfassender die menschliche Existenz in ihren seelischen, geistigen und intellektuellen Dimensionen bezeichnen kann (vgl. dazu Stolz, F., Art. לב, in: ThAT I, hg. v. E. Jenni, bes. 862f.), »verhärtet«, so ist die ihm eigene Flexibilität aufgehoben, geistige und seelische Verstehensprozesse sind nur eingeschränkt möglich; zur Frage der »Verstockung« und Bedeutung von *קשהׁ im Gegensatz zu den nachfolgenden »Verstockungs«-Aussagen, die mit Hilfe von *קִיּוּן erfolgen, vgl. im folgenden sowie Weimar, Untersuchungen, bes. 209ff.

(räumlichen) Trennung zwischen Israel und Ägypten findet (V 2b)³¹. Diese Konstellation wird durch das Nicht-Hören Pharaos formal aufgenommen und bestätigt, da erst mit der Negation der Forderung eine echte Konfrontation ermöglicht wird³². Der durch die kontradiktorischen Handlungsziele aufgebaute Widerspruch ermöglicht die Ausgangssituation, in der Moshe/Aharon und Pharao (d.i. Israel und Ägypten) als Kontrahenten konstituiert werden. Der Erzählerverlauf in Ex 7,1-4a läßt somit mittels eines inhaltlichen Widerspruchs ein übergeordnetes theologisches Anliegen, das Motiv der Trennung zwischen Israel und Ägypten, erkennen. Damit zeichnet die Gottesrede bereits an dieser Stelle strukturelle Grundmomente, die für die gesamte nachfolgende Erzählung vom Auszug bestimmend sind. Gleichzeitig eröffnet sich damit auch jetzt bereits eine weitergehende Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Auszuges aus Ägypten: die Scheidung beider Völker voneinander, die über den eigentlichen Auszug als Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft hinausgeht.

Die Lösung der Konfrontation zwischen Moshe/Aharon und Pharao wird in den nachfolgenden Ankündigungen YHs (Vv 4f.) präfiguriert; sie wird durch die Herausführung der Israeliten durch YH vollzogen, die in den Mittelpunkt der Darstellung rückt. Dabei läßt der Text erkennen, daß die Herausführung der Israeliten lediglich das Mittel zum Vollzug der Scheidung zwischen Israel und Ägypten, der Auszug selbst also nicht die letztgültige Zielsetzung des göttlichen Handelns darstellt. Die Kontrahenten - Israel und Ägypten - sind nun als Objekte je eigener göttlicher Aktionen geschildert (Vv 4ab. 5ab. 4b. 5b); beide sind gleichermaßen in den Blick genommen, so daß nicht nur der Akt der Herausführung gegenüber dem Handeln an Ägypten relativiert³³, sondern vor allem das Moment der Scheidung, das immer *beide* Opponenten handlungsmäßig umgreift, inhaltlich eingeholt wird³⁴. Die einzelnen Handlungen YHs sind denn auch syntaktisch so miteinander verbunden, daß erkennbar wird, daß das Handeln an Ägypten die Herausführung der Israeliten in sich birgt und umgekehrt³⁵: Beiden göttlichen Aktionen liegt nur eine übergeordnete Intention zugrunde: die Scheidung zwischen Israel und Ägypten.

Den Höhepunkt bilden die Ankündigungen der für Israel und Ägypten je eigenen Folgen der von YH vollzogenen Trennung (V5a.b). Mit der Herausführung der Israeliten

³¹ Dies zeigt auch die Formulierung **בני ישראל מארצו** ... (vgl. auch Ex 6,11b); von daher sollte auch in Ex 7,4b der Ausdruck **מארץ מצרים** (MT) beibehalten werden. Man beachte im übrigen die Steigerung, die mittels der Reihe **מארצו** (V 2), **מארץ מצרים** (V4) und **מרוכם** (V5; vgl. auch Ex 12,31) aufgebaut wird.

³² Diese sachliche Zusammengehörigkeit der Negation des Pharaos mit der Konstituierung einer Gegenüberstellung zwischen Israel und Ägypten zeigt sich auch in der nachfolgenden »Plagen«- oder Wundererzählung, deren Schlußformeln über das **ולא שלח את העם** (Ex 8,28b; 9,7b) hinaus die Formel **ולא שמע אלהם** (Ex 7,13a.22b; 8,11ag.15ba; 9,12ab) bieten.

³³ Das zu **את הוציא** gehörige Objekt (**את צבארת**) ist dabei durch eine doppelte Apposition (**את בני כשפטים**) erweitert; darüber hinaus wird der Prädikation eine Umstandsbestimmung (**בגדלים**) beigelegt, die auf die Meerwunder-Erzählung hinweist; vgl. auch Weimar, Untersuchungen 217f.; Blum, Studien 254.

³⁴ Die Wendung **... כן את יד ב** (V 4ab) ist damit weniger als ein Eingreifen gegen Ägypten, sondern eher als ein "Festhalten" Ägyptens aufzufassen; anders dagegen Jacob, Exodus 175, nach dem dieser Ausdruck für »a unique, decisive event, the death of the firstborn of Egypt« steht.

³⁵ **ונתתי ... והוצאתי**.

korrespondiert die Erkenntnis YHs durch Ägypten³⁶, die wiederum als genuin dem Handeln YHs entspringend dargestellt wird. Dies zeigt besonders die mit Inf. cons. gebildete Satzkonstruktion in V 5ab³⁷, durch die das Motiv des Handelns Gottes an Ägypten in unmittelbare zeitliche und sachliche Nähe zur Erkenntnis-Aussage Ägyptens rückt³⁸. Bedeutsam ist vor allem, daß damit auch der mit Blick auf Ägypten gezeitigte Effekt der Trennung eine positive Qualifizierung (*וידעו) erfährt. Die Gottesrede in Ex 7,1-5 weist damit den Auszug Israels insgesamt als ein Geschehen aus, das im letzten auf die Erkenntnis Ägyptens - nicht etwa bzw. zumindest nicht allein auf dessen Niederlage - hin ausgerichtet ist³⁹. Die »Erkenntnis« Ägyptens besteht dabei in der An-Erkenntnis der Loslösung Israels von Ägypten. Diese Verbindung - Erkenntnis YHs im Auszugsgeschehen - wird bereits in Ex 5,2 erstmals formuliert⁴⁰. In der Tat ist ja auffallend, daß die moderne Exegese stets unhinterfragt als »Ziel der Machterweise (...) ganz generell die Anerkennung«⁴¹ Gottes seitens Ägypten formuliert hat. Aber es ist doch zu fragen, ob diese Auffassung haltbar ist. Zunächst muß man sich noch einmal vor Augen halten, daß - zumindest nach dem hier besprochenen Textabschnitt Ex 7,1ff. - Pharao nicht mit YH selbst, sondern lediglich mit Moshe/Aharon in Konfrontation tritt⁴². Zudem kann das Ziel des Erkennens Pharaos/Ägyptens doch wohl nicht in der (theologischen) An-Erkenntnis YHs liegen (das haben, wie die nachfolgenden Wüstenerzählungen berichten, ja nicht einmal die Israeliten durchgehend geschafft!), sondern doch "nur" in der An-Erkenntnis des besonderen Handelns YHs an Israel, d.i. die Anerkennung Israels als Volk Gottes.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß die Gottesrede in Ex 7,1-5 der »Herzensverhärtung« Pharaos durch YH eine zentrale Funktion zuweist, insofern sie ein dem in den Verhandlungen zwischen Moshe/Aharon und Pharao angestrebten Ziel der Entlassung der Israeliten kontradiktorisches Handlungsziel verfolgt (V 4a) und damit eine Konstellation schafft, die zu einem weiterführenden Handlungsschritt YHs drängt, der nicht nur die Scheidung zwischen Israel und Ägypten, sondern gleichermaßen auch die Anerkennung dieses Sachverhaltes durch Ägypten umfaßt, eine Zielvorgabe, die, wie wir noch sehen werden, endgültig erst mit dem Geschehen am Meer eingeholt wird.

³⁶ Die Besonderheit der Wendung כִּי אָנֹכִי יְיָ (V 5a) besteht darin, daß sie als Nominalsatzkonstruktion die syntaktische Objektergänzung zu וידעו darstellt und damit vermeidet, daß YH das alleinige Objekt bildet (vgl. dazu Zimmerli, W., Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel, in: ders., Gottes Offenbarung. Ges. Aufsätze zum Alten Testament, München 1963, 41-119, bes. 98ff.).

³⁷ כִּי אָנֹכִי qal + Pröp. כִּי + Suff. 1. P. Sg.

³⁸ Der Präposition כִּי kommt dabei eine doppelte Funktion zu, insofern sie sowohl den zeitlichen als auch den instrumentalen Aspekt der Handlung YHs an Ägypten zum Ausdruck bringt: indem YH seine Hand auf Ägypten legt, wird Erkenntnis seitens Ägyptens überhaupt erst ermöglicht (vgl. dazu auch Zimmerli, Erkenntnis 53).

³⁹ Gegen Wilson, R. R., The Hardening of Pharaoh's Heart, in: CBQ 41, 1979, 18-36, 32, nach dem die Erzählung vom Auszug vor allem zum Ausdruck bringen möchte, daß die Weigerung, auf Gottes Wort zu hören, unweigerlich »in destruction« ende. Auch die jüdischen Ausleger haben diesen Aspekt nahezu durchgehend betont.

⁴⁰ Ex 5,2b: לֹא יָדַעְתִּי אֶת יְיָ וּגַם אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא אֵשָׁלַח.

⁴¹ Kegler 70; vgl. auch Röhsér a.a.O. 46.

⁴² Gegen Kegler 71: »Die Ägypter, d.h. die Nicht-Israeliten, sollen sehen, daß JHWH, der Gott Israels über mehr Macht verfügt als ihr Pharao; Ex 7,1 baut als Gegenüberstellung nicht YH versus Pharao, sondern Moshe (als *elohim*) versus Pharao auf.

2. Die Plagen- und Wundererzählung in Ex 7-12: Die Trennung Israels von Ägypten

Die Plagen- und Wundererzählung in Ex 7-12 stellt die Ausgestaltung und Konkretion des Verlaufes der in Ex 7,1ff. angekündigten Verhandlungen zwischen Moshe/Aharon und Pharao dar. Sachliches Bindeglied bildet dabei die Bestätigung von der Durchführung des in der Gottesrede ergangenen Auftrages (Ex 7,6). Es kann im folgenden nicht darum gehen, die einzelnen Erzählabschnitte jeweils en détail zu untersuchen⁴³; vielmehr soll der durchgehende Erzählverlauf einer übergreifenden Betrachtung unterzogen und danach gefragt werden, welche Funktion den je unterschiedlich akzentuierten »Verstockungs«-Aussagen zukommt.

2.1. Prolog

Die Einleitung in den Plagen- und Wunderzyklus beginnt mit der Erzählung von der Zeichenforderung Pharaos (Ex 7,8-13). Aufgrund seines formalen Aufbaus, dessen einzelne Elemente in einigen der nachfolgenden Plagenbeschreibungen aufgenommen werden, gehört er genuin zu diesen dazu⁴⁴: Der Abschnitt setzt ein mit einer Rede YHs an Moshe und Aharon⁴⁵, die einen Handlungsauftrag Moshes an Aharon (mit intendierter Folge) beinhaltet⁴⁶, und wird durch die Schilderung der Handlungsausführung fortgesetzt. Diesem ersten Teil der Wundererzählung steht die Schilderung der Ausführung desselben Wunders durch die von Pharao beauftragten Zauberer⁴⁷ gegenüber⁴⁸. Den Abschluß bildet eine Schlußformel, die aus der »Verstockungs«-Aussage und einer thematischen Rückführung an die Gottesrede in Ex 7,4a besteht⁴⁹.

Den thematischen Mittelpunkt dieses Schemas bildet die zweifache Ausgestaltung des Wandervollzuges, d.h. die nahezu analoge Durchführung sowohl durch Aharon als auch durch die Zauberer. Die Gegenüberstellung der Kontrahenten konstituiert dabei eine Wettstreit-Situation, die durch das von Aharon vollzogene Wunder (Verwandlung des Stabes in eine Schlange) gesetzt und aufgrund der Wiederholung durch die Zauberer ausgeglichen wird. Die Dynamik, mit der der Geschehensverlauf bestimmt wird, liegt somit nicht in den Wundern selbst, sondern in der Relation von Wunder (des Aharon)

⁴³ Es sei dazu nur verwiesen auf Blum, Studien 242ff.; Cassuto, Exodus 92ff.; Childs, B. S., Exodus. A Commentary, London 1974, 121ff.; Kegler 57ff.; Kohata 219ff.; Schmidt, W. H., Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24, Darmstadt 1983, 49ff.

⁴⁴ Die einzelnen Elemente listet Kohata 220 in einer Übersichtstabelle auf; vgl. auch Blum, Studien 247f.; Kegler 57f.

⁴⁵ Nachfolgend ergeht die Rede nur noch an Moshe (ab Ex 7,14).

⁴⁶ Ex 7,8ff.: Verwandlung des Stabes in eine Schlange (durch Aharon); vgl. Ex 7,14ff.: Verwandlung des Wassers zu Blut (einmal durch YH, einmal durch Aharon); Ex 7,26ff.: Frösche (einmal durch YH, einmal durch Aharon); Ex 8,12ff.16ff. Ungeziefer und Schmeißfliegen (einmal durch YH, einmal durch Aharon); Ex 9,1ff.: Beulenpest am Vieh (durch YH); Ex 9,8ff.: Geschwüre (durch Aharon); Ex 9,13ff.: Hagel (durch YH); Ex 10,1ff.: Heuschrecken (durch YH); Ex 10,21ff.: Finsternis (durch Moshe); Ex 11,1ff.: Schlagung der Erstgeburt (durch YH).

⁴⁷ Neben den ägyptischen Zauberern (חַרְטָמִי מִצְרַיִם) werden auch »Weise und Magier« (חֹכְמִים וְכַשְׂפִּים) genannt; dabei kommt die letzte Bezeichnung nur innerhalb des ersten Wunders vor (Ex 7,11a), während erstere in allen Wundern, in denen die Zauberer erwähnt werden, durchgehalten wird (Ex 7,11b.22a; 8,3a.14a; 9,11); zum Ganzen vgl. auch Kohata 230f.

⁴⁸ Ex 7,11.12a. 22a; 8,3.14a (9,11).

⁴⁹ Ex 7,13; vgl. auch Ex 7,22b; 8,11.15b.

und »Gegenwunder« (der Zauberer)⁵⁰. Ein wichtiges inhaltliches Motiv, das mit der Staberzählung vorgegeben und innerhalb der sog. Plagenerzählungen aufgenommen wird, ist demnach der Vollzug der sich gegenüberstehenden Wunderhandlungen. Analog zu der in der Gottesrede beobachteten Struktur werden auch hier beide Akteure gleichermaßen in den Blick genommen.

Obwohl innerhalb des so gestalteten Erzählverlaufes die Gegenüberstellung von Aharon und den Zauberern die thematische Mitte bildet, lassen unser Text und auch die nachfolgenden (»Wettstreit«-)Erzählungen keinen Zweifel über die objektiven Kräfteverhältnisse zwischen den Kontrahenten aufkommen. Dazu dient nicht nur die betonte Gegenüberstellung von den durch das *Wort Gottes* gewirkten Wundern Aharons und den Wundern der ägyptischen Zauberer, die mit Hilfe ihrer *geheimen Künste* (לְטִירָה - Ex 7,22; 8,3.14⁵¹) die Wunder vollziehen⁵²; vielmehr tritt diese Machtkonstellation gleich im ersten Wunder deutlich zutage: Der Stab Aharons verschlingt die Stäbe der Zauberer⁵³. Dieses Geschehen hat aber keine weiteren Folgen für Ägypten, da dem Stab für die nachfolgenden Wunderhandlungen durch die Zauberer keine konstitutive Rolle zukommt⁵⁴. Der Machterweis YHs bleibt in diesem Zusammenhang ohne nennenswerte Folgen

Die Überlegenheit der Macht Aharons zeigt sich weiterhin in den von den anderen Erzählabschnitten formal abweichenden Abschlüssen der Wettstreit-Situationen in Ex 8,14f. und Ex 9,11. Zum einen versagen die Künste der Zauberer, zum anderen findet sich der den Zauberern in den Mund gelegte Ausspruch: *Das ist der Finger Gottes* (Ex 8,15a). Aus dem umliegenden Kontext läßt sich allerdings ersehen, daß das Versagen der ägyptischen Zauberkünste formal zunächst nur dem Wettstreit zwischen Aharon und den Zauberern ein Ende setzt, denn der weiterführende Erzählzusammenhang (Plagen; Pessach und Meerwunder) sind unabhängig von der Wettstreit-Situation gestaltet und nehmen diese auch nicht noch einmal auf. Das Versagen der Zauberer ist also ein erzähltechnisches Mittel, um die Schilderung der Wettstreit-Situation abschließen zu können⁵⁵. Mit dieser Überlegung korrespondiert auch die Tatsache, daß die Schilderung des Unvermögens der Zauberer an sich unmotiviert ist, denn das Wunder des Hervorbringens von Mücken stellt formal keine Steigerung zum vorherigen Wunder (Frösche) dar.

Die eigentliche Konfrontation zwischen Aharon und den Zauberern wird mit der Forderung Pharaos nach einem (*wunderhaften*) *Wahrzeichen* (מוֹפֵת) konstituiert⁵⁶. Zwar wird die Motivation Pharaos zu dieser Zeichenforderung nicht eigens geschildert; der nachfolgende Handlungsverlauf bietet jedoch signifikante Hinweise darauf, daß die

⁵⁰ Diesen Aspekt hat Blum (Studien 244), der dort die Wettstreit-Situation als »Agonie« bezeichnet, m.E. zu wenig berücksichtigt.

⁵¹ In Ex 7,11b findet sich anstelle von בְּלִטְיָהָהּ (vgl. Ex 7,22a; 8,3a.14a) die Wendung בְּלִטְיָהָהּ - *Zaubereien; Geheimkünste*.

⁵² Vgl. auch Kohata 226f.

⁵³ Ex 7,12b; es ist aber zu berücksichtigen, daß der Text das Verschlingen der anderen Stäbe als weder für Pharaon noch für die Zauberer als Machterweis YHs erkennbar schildert. Die Interpretation, nach dem sich die Überlegenheit Aharons auch darin zeigt, daß *ein* Stab *mehrere* Stäbe verschlingt (vgl. z.B. Noth 54, Cassuto, Exodus 95 oder Kohata 228), scheint mir doch zu »naturalistisch«. Fretheim, Plagues 388 sieht darin ein »sign of the fate (...) at the Red Sea«.

⁵⁴ Im Gegensatz zu Aharon, der fast alle nachfolgenden Wunder nur mit Hilfe seines Stabes auszuführen vermag (vgl. Ex 7,19; 8,1.12); zum Ganzen vgl. auch Kohata 232f.

⁵⁵ Ähnlich auch Kohata 245, nach der die Schadensangaben dazu dienen, »die ägyptischen Zauberer aus der Erzählung verschwinden zu lassen«.

⁵⁶ Ex 7,9a; die Zeichenforderung wird nur indirekt geschildert.

Zeichenforderung nicht in erster Linie auf den Erweis eines Zeichens durch Aharon und damit auf die An-Erkennung seiner besonderen Legitimität hin angelegt ist, da die Erzählung der Zeichenforderung und dem Vollzug durch Aharon, mit dem dieser Abschnitt eigentlich abgeschlossen wäre, ein Gegenspiel Pharaos folgen läßt (Ex 7,11a), das seinerseits die Gegenüberstellung zwischen Aharon und den Zauberern ermöglicht und so das Geschehen vorantreibt. Der Zeichenforderung liegt damit die Intention zugrunde, das, was sie fordert, wiederum zu negieren, was durch den erfolgreichen Vollzug des Wunders durch die Zauberer faktisch erreicht ist. Die so etablierte Konfrontation zwischen Aharon/Zauberern wird im folgenden durch die nun von YH inszenierten Plagen, auf die Pharaos Zauberer reagieren (müssen), aufrechterhalten; Pharao hat den bestimmenden Part innerhalb des Geschehens an YH abgegeben.

Die dreigliedrig aufgebaute »Verstockungs«-Formel⁵⁷ markiert den Abschluß des Wettstreites zwischen Aharon und den Zauberern und bildet gleichzeitig den Übergang zur nächsten Erzähleinheit. Inhaltlich präzisiert sie die »Verstockung« als Nicht-Hören Pharaos und knüpft damit an die Gottesrede in Ex 7,4a wieder an. Das »Erstarken« des Herzens Pharaos bzw. sein Nicht-Hören beschreibt das Verhalten Pharaos angesichts des Wettstreites zwischen den Kontrahenten. Es liegt somit in der Logik des Geschehensablaufes selbst und nicht in der »Boshaftigkeit« Pharaos, da ja faktisch zunächst ein Gleichstand erzielt wird. Die »Verstockung« bildet die Antriebskraft für weiterführende Zeichen bzw. Plagen; sie ist der Ausdruck dafür, daß Pharao, der durch die Nivellierung der Wunder Aharons dessen Besonderheit (und damit die Besonderheit Israels) aufzuheben intendierte, dem Anliegen von Moshe/Aharon (im letzten von YH) unwissentlich Vorschub geleistet hat, insofern mit dieser Negierung eine neuerliche Konfrontation, in der sich Aharon/Israel und die Zauberer (Ägypten) als eigenständige Subjekte gegenüberstehen, erst ermöglicht wurde⁵⁸. Man könnte die »Verstockung« daher sogar *sensu bono* interpretieren, da sie die Voraussetzung für jene Konfrontation darstellt, die den Gang des Geschehens vorantreibt⁵⁹ und so auf die Auflösung (endend mit dem Auszug der Israeliten und dem Durchzug durch das Meer) hinarbeitet.

Die »Verstockungs«-Formel der Stabwunder-Erzählung unterscheidet sich darin von der in der Gottesrede formulierten »Verstockungs«-Aussage, als dort YH als handlungsbestimmendes Subjekt der »Verstockung« gesetzt wurde (Ex 7,3a)⁶⁰. Diese Spannung läßt allerdings eine der Gottesrede analoge Struktur erkennen: Dort ließ sich das Nicht-Hören Pharaos zwar als faktisches Ergebnis der Verhandlungen mit Moshe/Aharon, die Verhandlung ihrerseits jedoch nicht als dessen primäre Ursache herausstellen, insofern die Ankündigung dieses Nicht-Hörens mit Hilfe der »Verstockungs«-Aussage gleichsam »theo-logisiert« und damit Pharaos Nicht-Hören als von YH evoziert dargestellt wurde. Hier läßt sich Analoges beobachten: Das Nicht-Hören Pharaos, dem die »Verstockungs«-Aussage syntaktisch beigeordnet wird, stellt zwar die Folge des innerhalb des Wettstreits erzielten Gleichstands dar; dieser Gleichstand bildet seinerseits jedoch lediglich die *sekundäre* Ursache für das Verhalten Pharaos. Die *primäre* Ursache des Nicht-Hörens liegt bei YH, da ja das Wunder Aharons in einer Weise gesetzt wird, die den Zauberern den Gleichstand erst

⁵⁷ וַיִּחַזַק לִב פַּרְעֹה / וְלֹא שָׁמַע אֶל־הֵם / כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְיָ (Ex 7,13).

⁵⁸ Weimar, Untersuchungen 213 möchte das »Erstarken« des Herzens Pharaos als Metapher für die Selbst-Ermütigung Pharaos und sein Selbstvertrauen, den Wettstreit fortzusetzen, interpretieren; auch er legt damit der »Verstockung« letztlich eine positive Konnotation bei.

⁵⁹ D.h. »die (Wunder-)Zeichen vermehrt« (vgl. auch Ex 11,9f.).

⁶⁰ *קָשָׁה hi. im Gegensatz zu *חִזַּק qal (לִב פַּרְעֹה) ist Subjekt).

ermöglicht. Mit anderen Worten: *Wer* als das Subjekt der »Verstockung« im letzten dargestellt ist, spielt für deren Funktion keine Rolle.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen erhält auch die zu Beginn der Stabwunder-Erzählung formulierte Ankündigung YHs der Zeichenforderung Pharaos ihre inhaltliche Relevanz, nach der die Eröffnung des Geschehens bei Pharao, die Bestimmung ihres Fortgangs jedoch bei YH liegt: YH hat das Handeln Pharaos - die Zeichenforderung - in sein eigenes Handeln integriert und weitergeführt⁶¹. Auch das gemäß der »menschlichen Logik« angemessene Verhalten Pharaos angesichts des Gleichstands wird somit in den Gesamtvollzug göttlichen Handelns integriert, ohne daß dem innerhalb dieses Gesamtablaufes sich realisierenden Handelns Pharaos seine eigene Dignität abgesprochen werden müßte⁶².

2.2. Der Plagen- und Wunderzyklus

Die eigentlichen »Plagen« beginnen mit Ex 7,14⁶³ und enden mit der Schlagung der ägyptischen Erstgeburt (Ex 12,29f.)⁶⁴. Der mittelalterliche Exeget R. Shemu'el ben Meir (RaShBaM; c. 1080/85-1158) bietet eine Einteilung der Plagen, die sich als »3+3+3(+1)«-Gruppierung zusammenfassen läßt. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß jeweils zwei Plagen mit einer Vorwarnung Gottes/Moshes an Pharao einsetzen, während die dritte Plage als unvermittelt beginnend geschildert wird⁶⁵. Diejenigen

⁶¹ Dies erklärt auch das besondere Interesse der Wettstreit-Erzählungen, die »Verstockung« Pharaos und sein Nicht-Hören mit der die Präsenz YHs zum Ausdruck bringenden Formulierung *כִּאֲשֶׁר דִּבֶּר* (Ex 7,13b.22b; 8,11b.15b; 9,12) abzuschließen.

⁶² Gegen die von Gunn 81 gebotene Interpretation: »So Pharaoh abdicates as master. His freedom is illusory«.

⁶³ Ex 7,14ff.: Verwandlung des Wassers zu Blut/Fischsterben im Nil; 7,26ff.: Frösche; 8,12ff.: Ungeziefer; 8,16ff.: Schmeißfliege; 9,1ff.: Beulenpest; 9,8ff.: Geschwüre; 9,13ff.: Hagel; 10,1ff.: Heuschrecken sowie 10,21ff.: Finsternis; 12,29ff.: Schlagung der Erstgeburt; zu den einzelnen Plagen vgl. auch Blum, Studien 242ff.; Kegler 60ff.

⁶⁴ Die nachfolgende Darstellung bemüht sich um eine »quellenübergreifende« Textinterpretation. Dabei soll nicht bestritten werden, daß der Plagenzyklus eine »Kom-Position« darstellt; gleichwohl sollten die erkennbaren inhaltlichen Unterschiede nicht nivelliert werden. - Zu den möglichen Stadien der Textentwicklung und ihrer Kompositionsstruktur vgl. u.a. Blum, Studien 242ff.; Childs, Exodus 131; Greenberg, M., The Redaction of the Plague Narrative in Exodus, in: H. Goedicke (Hg.), Near Eastern Studies in Honor of W. F. Albright, Baltimore - London 1971, 243-252, 247f.; Lohfink, N., Die Priesterschrift und die Geschichte, in: VTS 29, 1978, 189-225, 198 m. Anm. 29; Noth, M., Das Alte Testament Deutsch. Das Zweite Buch Mose. Exodus, übersetzt und erklärt, Göttingen 1978, 53; Kohata 126; Schmidt, Sinai 50; Smend, R. (Jun.), Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz (3. Aufl.) 1984; Weimar, P., Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31, Wiesbaden 1985, 217 m. Anm. 155; ders., Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung, in: BN 23, 1984, 81-134 und BN 24, 1984, 138-162, 85 m. Anm. 18.

⁶⁵ Vgl. RaShBaM ad loco (*Perush ha-Tora*, hg. v. D. Rosin, Breslau 1882, Par. *Wa-Era*, S. 90). Diese Aufteilung wurde auch von R. Yizchaq Abravanel ad loco (*Perush 'al ha-Tora*, Ndr. Jerusalem 1979, Par. *Wa-Era*, S. 66) aufgenommen; vgl. auch Cassuto, Exodus 93 (ders. a.a.O. verweist auch noch auf die Möglichkeit einer Einteilung in fünf Zweiergruppierungen) und Zevit, Z., The Priestly Redaction and Interpretation of the Plague Narrative in Exodus, in: JQR 66, 1975/76, 193-211 (mit weiterem Verweis auf den Kommentar des Bachya ben Asher). Die von Greenberg, Unity 153 aufgestellte Beobachtung einer sachlichen Verbindung zwischen den Plagen 1/4/7, 2/5/8 und 3/6/9 ist von Blum, Studien 243 (vgl. auch a.a.O. 13f.) übernommen worden, hat aber mit RaShBaMs Einteilung nichts zu tun, denn dieser konstruiert die drei Dreiergruppen in ihrer textchronologischen Abfolge. Wieder eine andere Einteilung nimmt Naftali Herz Wessely in seiner Einleitung zum 3. Kapitel seines *Shire Tiferet* vor (das Buch war mir leider nicht zugänglich; vgl. aber Jacob, Exodus 191): danach gibt es insgesamt zwölf Plagen, die in vier Dreiergruppen zusammengefaßt werden: 1. Stabwunder - Blut - Frösche; 2. Ungeziefer -

Plagenberichte, in denen auch eine Warnung beschrieben wird⁶⁶, formulieren die »Verstockungs«-Aussagen jeweils mit *כִּבְדֵם qal/hi. (Plagen 1, 2, 4, 5, 7, 8)⁶⁷. Plagen 1, 3, 6 und 8-10 formulieren die »Verstockungs«-Aussagen jeweils mit *וְקִיּוּם qal/pi. Eine einleitende »Verstockungs«-Aussage findet sich lediglich bei den Plagen 1 und 8 (einmal mit Pharao⁶⁸, einmal YH als Subjekt). Alle Plagenberichte enthalten neben der Beschreibung und Durchführung der Plage eine »Verstockungs«-Schlußformel: Plagen 1-5 und 7 explizieren dabei Pharao (bzw. dessen לב) als Subjekt; in den Berichten über die Plagen 6 bzw. 8-10 fungiert YH als Subjekt der »Verstockung«.

Unabhängig von den »Verstockungs«-Aussagen weist der Erzählverlauf in Ex 7,14 - 11,10 zwei unterschiedliche thematische Komplexe auf, denen die einzelnen Plagen- bzw. Wundererzählungen zugeordnet werden können, und die eine jeweils verschiedene inhaltliche Ausrichtung erkennen lassen. Ich möchte den ersten als »Wettstreit-Komplex« bezeichnen. Ihm gehören die Plagen 1, 2, 3 und 6 (Blut, Frösche, Ungeziefer und Geschwüre) an. Er zeichnet sich dadurch aus, daß in die Berichte über die eigentlichen Plagen das Motiv der ägyptischen Zauberer eingefügt wurde (Ex 7,22; 8,3; 8,14; 9,11), wobei in den Berichten über Plagen 1-2 die Zauberer noch mithalten können, während bei den Plagen 3 und 6 kein erfolgreiches Wettfeiern mit Moshe/Aharon mehr vorliegt.

Mit dem Wettstreitmotiv knüpfen diese Plagenberichte an die einleitende Gottesrede und an die aus dem Stabwunder bekannte zweifache Ausgestaltung des Wunders durch Aharon und die Zauberer an. Allerdings bringt der Wettstreit an dieser Stelle keinen Fortgang in der Dramatik des Geschehens⁶⁹: Indem die ägyptischen Zauberer die Wunder Aharons wiederholen, erreichen sie lediglich den Ausgleich der Wettstreit-Situation, ohne daß damit der Wettstreit in die eine oder andere Richtung hin entschieden wäre. Darüber hinaus, und dieser Aspekt ist vor allem für die Bewertung der »Verstockungs«-Aussage von Bedeutung, neutralisiert ein Wettstreit die Plage als Plage, insofern aus einer Schadenshinzufügung ein »Plagen-Wettspiel« geworden ist, bei dem Ägypten sich bemüht mitzuhalten und, zumindest anfänglich, auch mithalten kann. Die »Verstockung« Pharaos ist hier durch das Auftreten seiner Zauberer motiviert. Und wie in der Stabwunder-Erzählung repräsentiert die »Verstockungs«-Aussage nicht etwa Pharaos Bosheit oder »Schuld«, sondern seine »allzumenschliche« (logische) Reaktion auf dieses Geschehen. Entsprechend findet sich auch keine unmittelbare Konfrontation zwischen Pharao und YH. Aharon erhebt den Stab und schlägt das Wasser bzw. streckt seine Hand über den Gewässern Ägyptens aus. Pharao kann keinen Unterschied zwischen Moshe/Aharon und seinen Zauberern (d.i. zwischen Israel und Ägypten) wahrnehmen, weil ein solcher durch das Wirken der Zauberer aufgehoben

Schmeißfliegen - Beulenpest; 3. Geschwüre - Hagel - Heuschrecken und 4. Finsternis - Schlagung der Erstgeburt - Untergang im Meer.

⁶⁶ Vater, A. M., A Plague on Both Our Houses: Form- and Rhetorical-Critical Observations on Ex 7-11, in: D. J. A. Clines - D. M. Gunn - A. J. Hauser (Hg.), Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature, JSOT Suppl. 19, Sheffield 1982, 62-71, bes. 67ff. spricht von »Living Oracle« und mißt diesem Topos für die Plagen-erzählungen ein besonderes Gewicht zu.

⁶⁷ Zum Ausdruck לב כִּבְדֵם vgl. bes. Ben Reuben, S., And He Hardened the Heart of Pharaoh, in: Beth Mikra 97, 1984, 112-113 (heb.).

⁶⁸ Ex 7,14; 10,1; in Ex 7,14 *כִּבְדֵם entscheiden sich für die adjektivische Form Cassuto, Exodus 96 (Adj. oder Part.); Hesse 8 und Köhler, L. - Baumgartner - L., Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1958, 420; für qal Perf. sprechen sich Noth 46; Kohata 136 aus.

⁶⁹ Das konstatiert auch Blum, Studien 251; er entnimmt diesem Sachverhalt, daß es sich nicht um einen selbständigen Erzählkomplex gehandelt haben könne.

wird: Weder ein Auszug Israels aus Ägypten noch das »(an-)erkennende Loslassen« Ägyptens von Israel⁷⁰ liegen nach dieser Darstellung in seinem Gesichtsfeld. Den »Verstockungs«-Aussagen kommt strukturell daher eine zur Stabwundererzählung analoge Funktion zu; sie können daher auch im größeren Zusammenhang des Motives von der Konstituierung zweier getrennter Subjekte interpretiert werden. Daran ändert das Versagen der Zauberer in Plagen 3 und 6 grundsätzlich nichts, da es erzählerisch lediglich die Funktion hat, dem Wettstreit, der strukturell als *circulus vitiosus* angelegt ist, ein Ende zu bereiten⁷¹ und dem zweiten Themenkomplex das Feld zu räumen.

Den zweiten Themenkomplex bezeichne ich als die eigentliche »Plagenzerählung«. Er umfaßt die Plagen 4, 5, 7, 9 und 10 (Schmeißfliegen, Beulenpest, Hagel, Finsternis und Schlagung der Erstgeburt). Hierbei geht es jedoch nicht einfach um Plagen, die YH den Ägyptern zufügt, sondern um Plagen, die er *seinem Volk nicht zufügt*: *ושמתִי פֶתַח בֵּין עַמִּי וּבֵין עַמְךָ*⁷². Das »Unterscheiden« zwischen Israel und Ägypten wird entweder in einer an Pharaon ergehenden Gottesrede eigens angekündigt oder im Verlauf der Erzählung als Faktum konstatiert (Ex 8,19; 9,4; 9,26; 10,23; 11,17). Der Geschehensablauf präsentiert sich hier wie folgt: Es ergeht eine Forderung seitens YHs an Pharaon, das Volk ziehen zu lassen, die die Androhung einer Plage im Falle der Verweigerung Pharaons nach sich zieht. Das Eintreten der Plage und die daraus erwachsenden Schäden bewegen Pharaon zum Einlenken⁷³ (teilweise sogar mit einem Schuldbekennnis Pharaos⁷⁴), wodurch Moshe bei YH das Ende der Plage bewirkt. Dies hat jedoch nicht die Entlassung des Volkes zur Folge, sondern eine neuerliche »Verstockung« Pharaos, womit gleichzeitig die Eröffnung eines neuen Plagenzyklus ermöglicht wird. Die Konfrontation zwischen Gott und Pharaon, die bereits darin deutlich wird, daß Gott selbst und für Pharaon erkennbar die Plage verursacht⁷⁵, gipfelt in der Entlassungsformel und der Begründung »... daß sie mir dienen« (*וַיַּעֲבֹדוּנִי*)⁷⁶: Hier kämpfen zwei »Herren« um einen »Diener«. Die Wurzel *עבד/עבד(ו) spielt denn auch in Ex 1-14 eine zentrale Rolle⁷⁷. Dem entspricht, daß Pharaon sofort und direkt mit der Forderung YHs nach Entlassung des Volkes konfrontiert wird, und er hat eigentlich von Anfang an »schlechte Karten«, denn die Kontrahenten sind notwendig ungleich, und alles ist von vornherein auf tatsächliche Schadenszufügung und die ägyptische Niederlage hin ausgerichtet. Gleichzeitig erscheint auch Pharaon in schlechtem Licht⁷⁸: er *weigert sich*⁷⁹, *täuscht*⁸⁰ das Volk und *verhält sich*

⁷⁰ Dieser Aspekt ist besonders für die Meerwunder-Erzählung von entscheidender Bedeutung; vgl. dazu im folgenden.

⁷¹ Vgl. auch oben Anm 55.

⁷² Ex 8,19; eine Emendierung in פֶּלַח (BHS) ist nicht nötig. Auch Rashi zu Ex 8,19 MQG (*שִׁבְרִי לְ*) *בֵּין עַמִּי וּבֵין עַמְךָ* und R. Avraham Ibn Ezra ad loco (*מִטְעָם הַפֶּתַח*) haben den Ausdruck in diesem Sinne verstanden. D. Hoffmann, Das Buch Deuteronomium übersetzt und erklärt. I. Halbband I-XXI,9, Berlin 1913, 92, übersetzt *פֶּתַח in seiner Grundbedeutung entsprechend mit "abscheiden".

⁷³ In Plage 5 fehlt dieses Motiv, da es auch nichts rückgängig zu machen gibt: das ägyptische Vieh ist tot.

⁷⁴ Vgl. Ex 9,27; 10,16f. (jeweils mit *חָטָא* gebildet).

⁷⁵ Vgl. Ex 8,17; 9,3.15 (jeweils mit *יָד* formuliert); 11,4; 12,29.

⁷⁶ Ex 7,16; 8,16; 9,1.13; 10,3.

⁷⁷ Vgl. z.B. Ex 1,13f.; 2,23; 5,9.11.15f.21; 6,6.9, die das Dienen Israels gegenüber Ägypten thematisieren; Ex 3,12; 4,23 und 7,16 formulieren den »Dienst« Israels gegenüber Gott.

⁷⁸ Anders; dagegen in der einleitenden Gottesrede in Ex 7,1ff. und der Stabwundererzählung (Ex 7,8ff.): Hier werden keine subjektiven Regungen erzählerisch ausgearbeitet; Pharaon ist schemenhaft und typisiert gezeichnet.

hochfahrend⁸¹. Die »Verstockung« ist hiernach die willentliche Zurücknahme einer bereits gegebenen Zusage und zwar, dies ist wichtig, gegenüber YH⁸². Anders als beim sog. »Wettstreit-Komplex« hätte Pharaos den Unterschied zwischen Israel und Ägypten, der durch YH selbst mit der Beendigung der Plage aufgehoben werden muß, erkennen können; das Nicht-Wahrhaben-Wollen⁸³ (wider besseren Wissens⁸⁴) wird in diesen Plagenberichten als ein schuldhaftes Moment innerhalb der Auseinandersetzung zwischen YH und Pharaos qualifiziert.

Die einzelnen Plagen unterliegen ihrerseits einer inneren Steigerung⁸⁵, die ihren Kulminationspunkt mit der Schlagung der ägyptischen Erstgeburt (Ex 12,27ff.) erreicht, in deren Konsequenz die Entlassung oder besser: Ausweisung des Volkes durch Pharaos liegt (Ex 12,30ff.). Mit dieser letzten Plage wird denn auch das bis dahin durchgehaltene Schema aufgehoben, und dies ist auch einsichtig, denn die Schlagung der Erstgeburt kann ihrerseits (ebensowenig wie schon das Vieh-Sterben in Plage 5) durch kein Zugeständnis mehr rückgängig gemacht werden. Die Schlagung der Erstgeburt erscheint als »Strafe« für die »Verstockung«, ein von Pharaos selbst verschuldetes widergöttliches Verhalten. Die »Verstockung« und die Schlagung der Erstgeburt sind im besonderen miteinander verbunden, weisen jedoch an dieser Stelle auch nicht mehr über sich hinaus auf den eigentlichen Abschluß der Auszugserzählung, das Meerwunder.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß der Plagen- und Wunderzyklus *keine einheitliche* inhaltliche Ausrichtung auf die Steigerung der Plagen und die Schlagung der ägyptischen Erstgeburt mit anschließendem Auszug des Volkes Israel bietet. Vielmehr lassen sich mindestens zwei verschiedene Aspekte nachweisen, deren erster auf die Gegenüberstellung zweier gleichwertiger Subjekte konzentriert ist, die in ihrer inhaltlichen Fortführung über die eigentlichen Plagen hinaus zum Meerwunder und zur Erkenntnis Ägyptens hinweist, während ein zweiter sein Augenmerk auf das schuldhaftes Geschehen Pharaos legt, das in der Nicht-Achtung des Unterschiedes zwischen Israel und Ägypten besteht und in der Schlagung der Erstgeburt Ägyptens kulminiert. In dieser inhaltlichen Mehrdimensionalität gehören beide Aspekte auch notwendig zusammen. Wie immer sich im letzten auch die Entwicklungsgeschichte dieser Texteinheit gestaltet haben mag: Die Integration beider thematischer Motive⁸⁶ zeigt, daß in der Schlagung der ägyptischen Erstgeburt nicht das Endziel der Konfrontation zwischen Israel und Ägypten erreicht ist; dieses liegt in der Erkenntnis Ägyptens, weshalb auch das »Verstockungs«-Motiv nach Abschluß des Plagenzyklus nochmals aufgenommen wird. Wenden wir uns abschließend daher den »Verstockungs«-Aussagen in der Meerwundererzählung zu.

3. Die Meerwundererzählung in Ex 14: Die Trennung Ägyptens von Israel

Innerhalb der Meerwundererzählung findet das Motiv der »Verstockung« Pharaos seine letzte und entscheidende Ausprägung. Analog zur Wundererzählung in Ex 7-9

⁷⁹ Ex 7,14 *ךָן pi.

⁸⁰ Ex 8,25 *לְהִי hi.

⁸¹ Ex 9,17 *לְהִי hitpol.; zum Ganzen vgl. auch Kohata, bes. 337.

⁸² Ähnlich auch Kohata 217.

⁸³ In Ex 9,7 wird sogar berichtet, daß Pharaos »hinsandte, (um nachzuforschen)«.

⁸⁴ Vgl. Ex 8,15; 9,20; 10,7.

⁸⁵ Vgl. auch Kegler, bes. 62f.; vgl. dagegen Blum, Studien 243.

⁸⁶ Deutlich wird diese Verbindung insbesondere bei den ersten beiden »Plagen« (Blut; Frösche).

sind die »Verstockungs«-Aussagen auch hier unmittelbar in die Dynamik des Erzählverlaufes eingebunden⁸⁷.

Die übergeordnete Struktur der Meerwundererzählung wird durch drei - jeweils durch eine Einführung⁸⁸ in die nachfolgende Gottesrede eingeleitete - Erzählkomplexe (Ex 14,1-10.15-23.26-29) konstituiert⁸⁹. Die einzelnen Abschnitte sind dabei allerdings nicht ganz gleichgewichtig, insofern die beiden ersten Erzählgänge (Ex 14,1-10 und 14,15-23) signifikante Erweiterungen gegenüber dem letzten Abschnitt aufweisen. Die strukturelle Gemeinsamkeit der Gottesreden liegt in dem jeweils zu Beginn formulierten Befehl YHs an Moshe, der einen Handlungsauftrag an die Israeliten und/oder Moshe beinhaltet⁹⁰. Der dritte Erzählgang bleibt auf diese Elemente beschränkt. In den beiden ersten Abschnitten wird der Befehl Gottes um die Ankündigung der durch YH initiierten »Herzentsstärkung« Pharaos bzw. Ägyptens mit der daraus resultierenden Folge (Verfolgung der Israeliten durch Pharao/Ägypten) erweitert⁹¹, die in eine doppelte Zielangabe des göttlichen Handelns einmündet: die »Verherrlichung« YHs und die Erkenntnis durch Ägypten.

3.1. Die Gottesreden in Ex 14,1-4.15-18

Den Auftakt der ersten Gottesrede in Ex 14,1-4 bildet der an Moshe gerichtete Auftrag, nach dem die Israeliten *umkehren und sich vor Pi-Hachiroi zwischen Migdol und dem Meer lagern sollen*⁹². Die Besonderheit dieses Auftrages liegt in der

⁸⁷ Insbesondere die Meerwundererzählung gehört zu jenen biblischen Texten, »bei denen sich literarkritische "Scheidungen" vom Text her geradezu aufdrängen und die so die Plausibilität der ohnedies selbstverständlich gewordenen "Sehweise" bestärkten« (Blum, Studien 256). Eine Beteiligung der sog. priesterschriftlichen Überlieferung wird u.a. am Topos des »Sich-Verherrlichens« YHs sowie am Motiv der Erkenntnis YHs durch Ägypten (vgl. auch Ex 7,5a) festgemacht (vgl. z.B. Blum, Studien 262f.; Lamberty-Zielinski, bes. 57-167; Weimar, Meerwunder 203f.). Der priesterschriftliche Anteil an der Meerwundererzählung ist allerdings nicht unumstritten. So sehen beispielsweise Eissfeldt, O., Hexateuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfänge des Richterbuches, Leipzig 1922, 133-137 und Fohrer, Überlieferung 98 überhaupt keine priesterschriftlichen Bestandteile in dieser Perikope. - Da es uns im folgenden vor allem auf die »Verstockungs«-Aussagen und nicht auf eine mögliche Harmonisierung zwischen den unterschiedlichen Darstellungen des Meerwunders ankommt (vor allem hinsichtlich der Motive: der Engel YHs; der Ostwind; die Spaltung des Meeres; das »Abschütteln« der Ägypter ins Meer; die Flucht der Ägypter dem Meer entgegen; das Zusammenschlagen der Wasser über Ägypten), können wir auf eine literarkritische Diskussion verzichten.

⁸⁸ Ex 14,1.15a.26a.

⁸⁹ In analoger Weise bestimmen auch McCarthy, D. J., Plagues and Sea of Reeds: Exodus 5-14, in: JBL 85, 1966, 137-158, 150 und Schmitt, C. H., "Priesterliches" und "prophetisches" Geschichtsverständnis in der Meerwundererzählung Ex 13,17-14,31. Beobachtungen zur Endredaktion des Pentateuch, in: Gunneweg, A. H. J. - Kaiser, O. (Hg.), Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments, Festschrift Ernst Würthwein, Göttingen 1979, 139-155, 145f. den formalen Aufbau der Meerwundererzählung. Dagegen sieht Weimar, Meerwundererzählung 169ff. die strukturbildenden Elemente nicht in den durch die Gottesreden eingeleiteten Abschnitten, da die einzelnen Erzählfolgen zu große strukturelle Differenzen aufwiesen; er schlägt daher eine Gliederung in zwei Hauptteile vor (Ex 14,1-22.23-29), deren Abschluß jeweils durch eine doppelgliedrige und den Durchzug durch das Meer beschreibende Schlußformel (Ex 14,22.29) markiert wird.

⁹⁰ In Ex 14,2 liegt die Ausführung des durch Moshe übermittelten Befehls ausschließlich bei den Israeliten; Ex 14,15b.16 zeigen Moshe und Israel als Handlungsträger; Ex 14,26 nennt nur einen durch Moshe auszuführenden Befehl.

⁹¹ Ex 14,4a.17a.

⁹² Nach Weimar, Meerwunder 173f. knüpft die priesterschriftliche Meerwundererzählung unmittelbar an Ex 12,51 an. Für unseren Zusammenhang spielt diese Überlegung keine Rolle; entscheidend ist lediglich, daß in Ex 14,1 ein Auszug aus Ägypten vorausgesetzt wird.

Umkehrforderung⁹³, insofern diese dem Anliegen Israels - dem Aus- und Wegzug aus Ägypten - gerade entgegenzuwirken scheint, wenngleich auch nicht die unmittelbare Rückführung des Volkes nach Ägypten intendiert ist⁹⁴. Darüber hinaus beschreibt der zweite Teil des Handlungsauftrages YHs - der Befehl, ein Lager aufzuschlagen - ein dem vorangegangenen Ereignisverlauf kontradiktorisches Handlungsprinzip, insofern durch das Lagern (*וַיִּלָּגַד I qal) eine gegenteilige Bewegung zum Auszug, dem Fortgang aus Ägypten, ausgedrückt wird.

Mit diesem inneren Widerspruch, durch den das Auszugsgeschehen nivelliert zu werden scheint, bringt dieser Auftakt zunächst zum Ausdruck, daß der weiterführende Geschehensverlauf sachlich vom Auszugsereignis unterschieden werden muß und nicht geradlinig in dessen Fortsetzung steht. Es wird also ein neuer Handlungsraum eröffnet, innerhalb dessen die Zielsetzung des göttlichen Handelns, die über den eigentlichen Auszug hinausgeht, eingeleitet und verwirklicht werden kann.

Die nachfolgenden Ankündigungen YHs (Ex 14,4a) konzentrieren sich auf sein zukünftiges Handeln, bei dem Pharaο bzw. Ägypten in den Mittelpunkt der Erzählung rücken. Sie setzen mit der Ankündigung der »Herzentsstärkung« Pharaοs durch YH ein. Die »Herzentsstärkung« ist die einzige und unmittelbare Handlung YHs an Pharaο. Diese Ankündigung mündet in die Beschreibung der zukünftigen Handlung Pharaοs, womit gleichzeitig die sichtbare Folge der »Herzentsstärkung« - die Verfolgung Israels - vorweggenommen wird (Ex 14,4a). Der von YH an Pharaο vollzogenen »Herzentsstärkung« liegt mithin die Intention zugrunde, beim Pharaο die Verfolgung auszulösen, die damit nicht als kontingentes, sondern von YH gesetztes Geschehen dargestellt wird⁹⁵. Mit der »Herzentsstärkung« wird also auch Pharaο als handelndes Subjekt konstituiert, wobei die Handlung in unmittelbarem Bezug zu den im ersten Teil dieser Gottesrede angekündigten Ereignissen (Umkehr; Lagern) steht.

Das in Ex 14,1ff. geschilderte Geschehen weist eine der Beschreibung innerhalb der einleitenden Gottesrede (Ex 7,1-5) analoge Struktur auf: Die Ankündigung der Verfolgung Israels durch Pharaο wird durch die Ansage der »Herzentsstärkung« unterbrochen, so daß die Verfolgung Pharaοs zwar als Folge des Lagerns bei Pi-Hachiroth, das Lagern selbst jedoch nicht als die primäre Ursache für die Verfolgung dargestellt ist; diese liegt in der »Herzentsstärkung« begründet. Auch hier wird also ein »theo-logischer« Spannungsbogen erstellt, dem die Einzelaktionen untergeordnet werden.

Der bisherige Erzählgang läßt also eine zweifache Ausrichtung erkennen: Für Israel stellt das Lagern angesichts der Verfolgung ein negatives Ereignis dar, insofern dadurch der mit dem Exodus erreichte Abstand zwischen Israel und Ägypten verringert wird. Umgekehrt ist es gerade diese Konstellation, die für Pharaο eine positive Komponente in sich birgt, weil das Lagern Israels seinem Interesse (= die Verringerung des Abstandes zwischen Israel und Ägypten) Vorschub leistet. In dieser Dialektik, d.h. in der inhaltlichen Kombination zweier einander widerstreitender Handlungen, ist die Schilderung der nachfolgenden Ereignisse zu begreifen. Dies bedeutet, daß sich in der

⁹³ Die Frage, ob Israel dabei eine Umkehr um 180° oder um 90° vollzogen hat, kann an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben; vgl. dazu Childs, Study 409.

⁹⁴ Dies zeigt die präzise Lokalisierung des israelitischen Lagers (Ex 14,2a), die die Umkehr als Weg in Richtung auf das Meer beschreibt (es findet sich an dieser Stelle jedoch nicht der in Ex 10,19 und 13,18 gebräuchliche Terminus יָם סוּף; vgl. auch Weimar, Meerwunder 128 und 269).

⁹⁵ Die Ausrichtung Pharaοs auf Israel hin wird durch die Verwendung der Präposition אֶרְצֵי־יִשְׂרָאֵל verdeutlicht.

Beschreibung der Verringerung des Abstandes zwischen Israel und Ägypten die eigentliche Intention YHs widerspiegelt, die nur aufgrund dieser Konstellation ihre Verwirklichung erfahren kann⁹⁶.

Den inhaltlichen Höhepunkt dieser ersten Gottesrede bildet die doppelte Zielangabe des Handelns YHs: die »Selbst-Verherrlichung« YHs und die Erkenntnis durch die Ägypter (Ex 14,4a). Das »Sich-Verherrlichen« zeigt eine ausgesprochen theozentrische Ausrichtung: Es enthält nicht nur den Akt YHs als solchen (*כָּבַד ni.), sondern gleichzeitig auch den Effekt, der durch die Erkenntnis-Aussage noch bestätigt wird. Die Erkenntnis-Formel weist wiederum auf YH zurück. Die Erkenntnis Ägyptens wird in ein sachliches Entsprechungsverhältnis zum »Sich-Verherrlichen« gesetzt. Der Erzählverlauf setzt damit einen Spannungsbogen, der nicht nur den Befehl an Israel und die Verfolgung durch Pharaon, sondern gleichermaßen auch die nachfolgenden Ereignisse wie die »Selbst-Verherrlichung« YHs und die Erkenntnis Ägyptens umgreift.

Als ein erstes Ergebnis läßt sich daher festhalten, daß die hier beschriebene und im folgenden ausgeführte Verringerung des Abstandes zwischen Israel und Ägypten nicht nur die innere Dynamik des Erzählverlaufes der Meerwundererzählung bestimmt (und damit einen Spannungsaufbau erst ermöglicht!), sondern auch die thematische Hinführung zur Auflösung dieses Spannungsverhältnisses durch die »Selbst-Verherrlichung« YHs bildet.

Die zweite Gottesrede (Ex 14,15-18) ist strukturell nahezu gleich aufgebaut. Zu Beginn steht ein zweigliedriger Handlungsauftrag (Vv 15b.16): *Rede zu den Israeliten* (...). Mit diesem Aufbruch der Israeliten wird nicht nur ein dem Lagern bei Pi-Hachiroth gegenläufiges Geschehen eingeleitet, sondern auch der von Pharaon auf Israel hin ausgerichteten Bewegung eine Gegenbewegung Israels entgegengesetzt. Erzählerisch wird zunächst das bisherige Geschehen (die Verfolgung durch Ägypten und die Verringerung des Abstandes zwischen Israel und Ägypten) aufgehoben (der Abstand zwischen Pharaon und Israel stagniert) und die Darstellung weiterführender Ereignisse eingeleitet, bei denen nun Israel die richtungsweisende Initiative innehat, insofern die Israeliten den Fortgang wieder aufnehmen und die Richtung Ägyptens auf das Meer hin bestimmen.

Die Ankündigung der »Herzstärkung« Ägyptens und der anhaltenden Verfolgung Israels (Ex 14,17a) bildet den Auftakt zum zweiten Abschnitt dieser Gottesrede. Auch hier werden die Handlungsvollzüge der Kontrahenten - das Hineinziehen Israels ins Meer (Ex 14,16) und das Hineingehen auch der Ägypter (Ex 14,17) - von der »Verstockungs«-Aussage unterbrochen (vgl. V4). Die einzelnen Handlungsabläufe werden als der Intention YHs entspringend dargestellt. Beachtung verdient hierbei, daß nicht mehr nur Israel und Pharaon, sondern übergreifend Israel und Ägypten in den Gesamtgeschehensvollzug integriert sind. Darin spiegelt sich der theologische Anspruch wider, der mit dem Durchzug durch das Meer gegebenen neuen (und hiernach auch letztgültigen) Realität über die konkrete Auseinandersetzung mit Pharaon hinaus eine bleibende Gültigkeit zu verleihen.

Diese übergeordnete Erzählstruktur läßt nun auch die übergreifende Intention YHs hinsichtlich der künftigen Ereignisse deutlich werden: Mit dem Gang der Israeliten ins Meer und der Verfolgung durch Ägypten bis ins Meer hinein wird faktisch eine Zusammenführung beider Subjekte an einem Ort - dem Meer - angestrebt. Inhaltlich wird damit vorbereitet, daß das »Sich-Verherrlichen« YHs und die Erkenntnis Ägyptens

⁹⁶ Gegen Kohata 280, die nur ein Element, die Umkehr Israels und das Lagern (in der zweiten Rede den Befehl zum Aufbruch und die Spaltung des Meeres) als konstitutives Handlungselement qualifiziert.

im wesentlichen von der Konzentration auf das Meer und von einem möglichst engen Beieinander Israels und Ägyptens abhängt. Ein (wie hier angedeutet zumindest streckenweise gleichzeitiger) gemeinsamer Durchzug durch das Meer läßt das Geschehen zu seinem Kulminationspunkt gelangen. Sprachlich wird dies besonders durch die in der »Verstockungs«-Aussage verwendete partizipiale Verbform (*חזק pi.), die mit dem deiktischen Adverb הַכֵּנִי verbunden ist, unterstrichen⁹⁷. Die hier formulierten Zielangaben wiederholen die bereits aus der ersten Rede bekannten Motive des »Sich-Verherrlichens« YHs und der Erkenntnis Ägyptens. Allerdings sind sie sprachlich leicht erweitert, um eine inhaltliche Steigerung anzudeuten⁹⁸. Damit wird also insgesamt ein Spannungsbogen aufgebaut, der über den Einzug ins Meer und die Verfolgung durch die Ägypter (d.i. die Konzentration der Kontrahenten im Meer) bis hin zur »Selbst-Verherrlichung« YHs reicht. Die »Selbst-Verherrlichung« kann damit als die Auflösung des mit dem Durchzug konstituierten Spannungsverhältnisses zwischen Israel und Ägypten gelten. Das Offenbarwerden der »Herrlichkeit« (כְּבוֹד) Gottes realisiert sich also gerade dort, wo der Abstand zwischen Israel und Ägypten an einem Nullpunkt und die Konfliktsituation an ihrem Höhepunkt angelangt ist⁹⁹.

3.2. Das Wunder im Meer und die Auflösung der Konfliktsituation

Mit dem Befehl zur Rückführung der Wasser gelangt die mit dem Einzug ins Meer gesetzte Konstellation an ihren entscheidenden Wendepunkt, insofern mit der Zusammenführung der Wasser die *endgültige* Trennung Israels von Ägypten faktisch realisiert und jede Möglichkeit einer Nivellierung des Abstandes zwischen Israel und Ägypten ausgeschlossen ist. Die innere Dynamik der Meerwundererzählung läuft somit geradlinig auf die Scheidung zwischen Israel und Ägypten hinaus. Dadurch wird nicht nur die *Trennung Israels von Ägypten*, die ja bereits mit dem Auszug verwirklicht worden war, sondern gleichermaßen die *Trennung Ägyptens von Israel* realisiert. Der Erzählbogen spannt sich also von der Umkehr und dem Lagern der Israeliten bei Pi-Hachirof über die Verfolgung Pharaos bis hin zum Untergang Ägyptens im Meer. Sprachlich wird dies noch durch die formal analoge Verwendung der Wurzel שָׁרַב innerhalb des ersten und letzten Handlungsauftrages YHs an Moshe (Ex 14,2a.28a)¹⁰⁰ unterstrichen: Die Umkehr der Israeliten, mit der die Dynamik des Geschehensverlaufes konstituiert wurde, schafft die Hinführung zu jener Spannungs-Konstellation - Zusammenführung im Meer - die mit der Rückführung der Wasser ihre Auflösung erfährt. In dem Begriff der »Umkehr« wird also das *eine* Handeln YHs zusammengefaßt: Die Rückkehr der Wasser trennt die Subjekte in analoger Weise voneinander, wie sie vordem zusammengeführt worden waren. Die Meerwundererzählung expliziert damit nicht nur das Zusammentreffen Israels und Ägyptens im Meer als den äußeren Grund für die Scheidung, sondern gleichermaßen die Scheidung zwischen Israel und Ägypten als

⁹⁷ Die »Verstockungs«-Aussagen in Ex 14 unterliegen einer steten Steigerung mittels der Tempusmodifikation (Ex 14,4: pi. Perf.; Ex 14,8: pi. Impf. und Ex 14,17: pi. Part.).

⁹⁸ Die Ankündigung des »Sich-Verherrlichens« ist um בְּרַכְבּוֹ וּפְרָשָׁיו (Ex 14,17b) erweitert und wird am Ende nochmals aufgenommen; der Inf. cs. bringt dabei zum Ausdruck, daß im Akt des »Sich-Verherrlichens« die Erkenntnis Ägyptens ermöglicht wird.

⁹⁹ Der Erzählverlauf zeichnet hinsichtlich der innerhalb dieser Konstellation auftretenden Subjekte und der geographischen Angaben eine gegenläufige Bewegung, insofern mit der geographischen Einengung vom Land Ägypten über Pi-Hachirof bis hin zu dem einen Punkt im Meer eine gleichzeitige Erweiterung der dramatis personae von Pharao über seine Streitmacht bis hin zu ganz Ägypten einhergeht.

¹⁰⁰ In beiden Fällen lautet die Form יִשְׁרַב.

den inneren Grund für dieses Aufeinandertreffen im Meer. Die »Herzestärkung« Pharaos bzw. Ägyptens stellt dabei die Metapher für die »theo-logische« Dynamik dar, die das faktisch sich Ereignende, das der »menschlichen« Logik entspringt (vgl. auch Ex 14,3), in den von YH gesetzten Gesamtgeschehensvollzug interpretativ integriert. Die »Verstockung« zeitigt das »Sich-Verherrlichen« YHs und die Erkenntnis Ägyptens gleichermaßen, denn mit der Scheidung zwischen Israel und Ägypten ist die »Herrlichkeit« YHs erwiesen¹⁰¹.

3.3. Die Erkenntnis Ägyptens

Wir sahen, daß den »Verstockungs«-Aussagen eine zentrale Funktion zukommt. Der Anspruch der Erzählung, nach dem die Scheidung zwischen Israel und Ägypten (und damit die bleibende besondere Relation zwischen YH und Israel) einzig als Gottes Werk zu verstehen sei, ist ohne die »Verstockungs«-Aussagen nicht einzulösen: Eine Erzählung, die das Exodusgeschehen entweder auf die Entlassung des Volkes durch Pharo oder auf die Flucht Israels aus Ägypten reduzierte, holte lediglich menschlich-kontingente Handlungsvollzüge ein. Diese können jedoch nicht von sich aus eine weiterführende theologische Qualifizierung beanspruchen. Und noch ein Zweites wird damit mitgesetzt: Pharo (Ägypten) gewinnt seine Bedeutung einzig in Relation auf Israel bzw. in Relation auf die von YH mit Israel konstituierte Geschichte.

Mit dem Motiv der Scheidung zwischen Israel und Ägypten werden beide Objekte von Gott zu einer neuen Relationsbestimmung geführt, die gleichermaßen eine erweiterte Erkenntnis beider Objekte voneinander nach sich zieht. Der Erkenntnis, wie sie hier expliziert wird, liegt damit auch ein *relationales* Moment zugrunde: Die »Erkenntnis YHs« durch Ägypten bezeichnet das Involviertsein in diesen von Gott gesetzten Geschehensablauf, der die Besonderheit Israels gegenüber Ägypten erweist. Eine (An-)erkenntnis YHs, wie sie für Israel mit dem Auszug aus Ägypten gezeitigt wird, ist - auch mit Blick auf die sich daraus ergebenden (kultischen!) Konsequenzen - mit der Erkenntnis-Formel nicht impliziert. Die Erkenntnis Ägyptens liegt in der An-Erkennung des mit dem Akt der Scheidung im Meer offenbar gewordenen besonderen Status Israels.

4. Zusammenfassung

Die hier vorgelegte Textinterpretation konnte aufzeigen, daß das Motiv der »Verstockung« Pharaos/Ägyptens den Ausdruck für das subjektive Nicht-(An-)erkennen der Besonderheit Israels darstellt, das seinerseits allererst zur Konfrontation zwischen Israel und Ägypten und damit zum Akt der Scheidung zwischen Israel und Ägypten durch YH geführt hat. Der Topos von der »Verstockung« Pharaos durch YH bringt in diesem Zusammenhang zum Ausdruck, daß diese Konfrontation zwischen Israel und Ägypten, innerhalb der auch der subjektive (und objektive) Handlungsspielraum Pharaos/Ägyptens gewahrt bleibt, die innere Dynamik des von YH gesetzten Gesamtgeschehensvollzuges darstellt; sie ist ein notwendiges Moment für den für Israel grundlegenden Akt YHs, die Herausführung des Volkes und damit die Realisierung eines neuen »Dienstverhältnisses« Israels YH gegenüber. Anthropologische Handlungsvollzüge können so in eine von Gott gestaltete Realität integriert werden, ohne daß menschliches Handeln als passiv oder fremdbestimmt qualifiziert werden müßte. Das »Verstockungs«-Motiv zeigt weiterhin an, daß sich die Erkenntnis Pharaos/Ägyptens erst als ein durch die »Verstockung« hindurch zu realisierendes

¹⁰¹ Vgl. dazu auch die Überlegungen bei Lohfink 223.

nachzeitiges Moment erweisen kann: Das Sich-Zu-Erkennen-Geben YHs (die »Verherrlichung«) findet seine *gleichzeitige* Entsprechung nur dort, wo bestimmte Personen (hier: Moshe und Aharon/Israel) sich aus ihrem bisherigen Dasein in den Dienst YHs genommen wissen. Die (An-)Erkenntnis YHs für jene, die nicht in eine solch unmittelbare Relation zu YH gestellt werden (hier: Pharao/Ägypten), kann erst in der *Nachzeitigkeit* realisiert werden. Darin bestimmt die »Verstockung« das Moment der *Zeit* als eine grundlegende theologische Dimension nicht nur innerhalb der Begegnung YHs mit seinem Volk, sondern auch innerhalb der Begegnung Außenstehender mit der von YH an Israel realisierten Geschichte.

El – ein aramäischer Gott?

Christl Maier – Josef Tropper, Berlin

1. In einem kürzlich erschienenen Beitrag „El – fern oder naher Gott?“ versuchte Ingo Kottsieper (1997) nachzuweisen, daß der Gott El in den Religionen Syrien-Palästinas, insbesondere im Binnenland, auch im 1. Jahrtausend v. Chr. noch eine zentrale Rolle innehatte. Er spricht sich damit gegen Thesen von Rendtorff (1966), Stolz (1970) und Niehr (1990) aus, wonach der Gott El im 1. Jahrtausend außerhalb des Alten Testaments nur selten erwähnt werde, nirgendwo in Syrien-Palästina mehr als der oberste Gott eines Pantheons fungiere und sich zu einem „fernen“ Gott entwickelt habe. Kottsieper beruft sich in seinem Beitrag nahezu ausschließlich auf aramäisches Textmaterial der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr., das in der bisherigen Forschung keine große Rolle gespielt hat. Von zentraler Bedeutung für seine Argumentation sind zwei aramäische Textzeugnisse, die beide in Ägypten entdeckt wurden, erstens die Sammlung aramäischer Weisheitssprüche der sogenannten Aḥiqartradition (Aḥiqarsprüche) und zweitens der erst teilweise publizierte Papyrus Amherst 63, eine Sammlung aramäischer Texte in demotischer Schrift. Daneben zieht Kottsieper auch Personennamen heran, die in aramäischen Texten jener Zeit bezeugt sind.

2. In den Aḥiqarsprüchen, die Kottsieper im südsyrischen Raum ansiedelt, werden laut Kottsieper zwei Gottheiten namentlich erwähnt, nämlich El und Šamš. Der Gott Hadad, der als *der* spezifische Gott der Aramäer gilt, wird demgegenüber nie genannt. Kottsieper geht von insgesamt sechs¹ El-Belegen in diesen Sprüchen aus, die folgendes Bild der Gottheit El vermitteln (1997, 28): „El ist der mitseiende Gott schlechthin. Die Beziehung zwischen El und dem Menschen zeichnet sich durch seine fürsorgliche Nähe aus, die den Menschen in dessen sozialen (sic!) Kontext schützt und erhält. Allein vier dieser sechs El-Belege sprechen ausdrücklich davon, daß El *mit* (‘m) jemandem ist.“² Aufgrund der häufigen Erwähnung Els in diesen Sprüchen und aufgrund des beschriebenen Profils dieser Gottheit, sei erwiesen, daß El für die Gruppe, die die Aḥiqarsprüche im 1. Jahrtausend tradierte, von zentraler Bedeutung war.

Der Papyrus Amherst 63, das andere für die Argumentation zentrale aramäische Textkorpus, weist nach Kottsieper in dieselbe Richtung. Auch in diesen Texten, für die als Entstehungsort der Bereich des Libanons bzw. Antilibanons postuliert wird, sei El „der

¹ Einer dieser Belege, VI 12 = C 153 ([Jnpš 'l yrḥm [J], ist unsicher. 'l könnte hier auch im Sinne einer Negation verstanden werden (siehe Kottsieper 1997, 33, Anm. 22).

² Kottsieper (1997, 20).

ganz nahe Gott, der sich um das Wohlergehen und den Schutz der Menschen kümmert“³. Daneben werde El hier explizit auch als Herr und König aller Götter und als Herr des Himmels bezeichnet.⁴

Auch aramäische Personennamen stützen nach Kottsieper (1997, 44-46) die These, daß El im syrischen Binnenraum noch im 1. Jahrtausend eine bedeutende Rolle spielte und als „naher“ Gott fungierte. Die betreffenden Namen würden sogar einen weiteren Aspekt offenbaren, nämlich, daß El vor allem beim einfachen Volk in besonderer Weise verehrt wurde, während Hadad (nur) im Staatskult eine dominierende Rolle spielte. Hadad-Namen seien typisch für die Könige, El-Namen typisch für Nicht-Könige. Bei den Königen stünden sieben Hadad-Namen einem El-Namen gegenüber. Bei Nicht-Königen gäbe es demgegenüber ein deutliches Übergewicht an El-Namen (zehn El-Namen gegenüber vier Hadad-Namen).

3. Ganz anders ist es nach Kottsieper um El in den phönizisch geprägten Gebieten am Mittelmeer bestellt. Es sei nicht zu übersehen, daß El dort „nicht dieselbe zentrale Rolle innehatte wie in den aramäischen oder transjordanischen Gebieten. Hier ist er nicht nur inschriftlich allenfalls am Rande und zumeist nur unsicher nachweisbar, sondern mit *ʾl* gebildete Namen sind gegenüber Baalnamen deutlich in der Minderzahl. Aber auch die Amarnabriefe des 2. Jtsd.s weisen nur vereinzelt Namen mit El auf, die zudem teilweise auch appellativ gedeutet werden können, während Namen mit Baal oder Haddu recht häufig sind. Schließlich fehlt El unter den semitischen Gottheiten, die im Ägypten des 2. und 3. Jtsd.s (sic!) belegt sind und primär über die südsyrisch-palästinischen Stadtstaaten vermittelt wurden.“⁵

Folglich könne die in der Forschung bisher allgemein anerkannte These, daß El der alte Gott der Kanaanäer war, nicht stimmen: „El war offensichtlich im südsyrisch-palästinischen Raum im 2. Jtsd. zwar nicht unbekannt, aber allenfalls außerhalb der damals kulturell dominierenden Stadtstaaten von Bedeutung. Dagegen erweist sich Hadad/Haddu neben Baal auch schon für das 2. Jtsd. als eine wesentliche Gottheit dieses Gebiets – also vor dem Entstehen aramäischer Staaten! Erst im ausgehenden 2. Jtsd. und dann im 1. Jtsd. treten Elzeugnisse aus diesem Raum verstärkt auf, wobei die Aramäer, die zu dieser Zeit sich in den Stadtstaaten etablieren konnten, offenbar eine wesentliche Rolle spielten.“⁶ Die von den Kanaanäern als Staatsgottheiten verehrten Baal- bzw. Hadad-Götter behielten zwar auch nach der Machtübernahme aramäischer Herrscher in diversen aramäischen Stadtstaaten ihr „Amt“, ihre Bedeutung würde sich aber hier auf den Staatskult

³ Kottsieper (1997, 38).

⁴ Kottsieper (1997, 39f.).

⁵ Kottsieper (1997, 47f.).

⁶ Kottsieper (1997, 48).

beschränken, während die eigentliche aramäische Bevölkerung (nur) El als zentrale Gottheit verehrte.

Auf der Basis dieser Beobachtungen stellt Kottsieper⁷ folgende zentrale These auf: „Ursprünglich wird man zumindest für den kanaanäischen Raum davon auszugehen haben, daß in den Stadtkulturen des 2. Jtsd.s El zunächst keine wesentliche Rolle spielte. Erst im Rahmen der Wanderbewegungen in der zweiten Hälfte des 2. Jtsd.s treten nun die Gruppen auf, für die El offenbar die zentrale Gottheit war und zu denen sicher die Aramäer gehörten.“

Nach Kottsieper vollzieht sich der Aufstieg Els zum obersten Gott des Pantheons somit erst in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. und ist engstens mit der sogenannten aramäischen Wanderung verknüpft. El sei ursprünglich kein im fruchtbaren Halbmond „ansässiger“ Gott, sondern ein Gott mobiler, nomadisierender Volksgruppen. Aufgrund seines Profils als „mitseiender Gott“ sei er für diese auch die geeignete Gottheit. Da das Hauptkontingent der im syrischen-transjordanischen Binnenraum nomadisierenden Gruppen der aramäischen Bevölkerung zuzurechnen und El gerade im aramäisch geprägten Kulturraum zu seiner großen Bedeutung gekommen sei, stellt Kottsieper damit implizit die Behauptung auf, daß El nicht nur ein zutiefst aramäisch geprägter, sondern auch seiner Herkunft nach ein spezifisch aramäischer Gott ist.

4. Die provokant formulierte These Kottsiepers würde zu einem völlig neuartigen Verständnis der Herkunft und Funktion Els führen. Dies hätte nicht zuletzt auch fundamentale Auswirkungen auf das Verständnis des israelitischen Gottes JHWH, der nach allgemein anerkannter Auffassung unter anderem auch zentrale Züge einer El-Gottheit trägt. Es gibt somit Anlaß genug, diese These kritisch zu prüfen. Die Autoren dieses Beitrags halten sie für nicht schlüssig. Im folgenden werden vier Gegenargumente vorgestellt:

4.1. Kottsieper geht davon aus, daß die Zeichenfolge 'l in den Aḥiqarsprüchen und in aramäischen Personennamen durchgehend den Gottesnamen „El“ und nie das allgemeine Appellativum für „Gott“ bezeichnet. Als Lexem für das Appellativum „Gott“ wäre gemäß Kottsieper (1997, 26-27) 'lh ('elāh) zu erwarten. Eine im (älteren) Aramäischen strikte Differenzierung zwischen 'l und 'lh in der genannten Weise läßt sich jedoch nicht beweisen. Gerade im Hinblick auf die Aḥiqarsprüche ist diese Annahme höchst problematisch. In diesem Textkorpus begegnen nämlich die Singularform 'l „Gott/El“ und die Pluralformen 'lhn „Götter“ (Status absolutus) und 'lhy' „die Götter“ (Status determinatus) nebeneinander. Eine Singularform * 'lh (bzw. determiniert * 'lh') für „Gott(heit)“

⁷ Kottsieper (1997, 49).

ist dagegen nie bezeugt.⁸ Dieser Befund läßt sich so verstehen, daß 'l – und nicht * 'lh – hier als gewöhnliche Singularform zu 'lhn „Götter“ fungiert. Folglich läßt sich 'l in den Aḫiqarsprüchen am einfachsten als „Gott“ und nicht als Name „El“ übersetzen. Und tatsächlich findet sich diese Deutung für 'l sowohl in der neuesten Edition der Aḫiqarsprüche⁹ als auch im neuesten Lexikon zu den nordwestsemitischen Inschriften.¹⁰

Ein ähnliches Problem stellt sich beim Papyrus Amherst 63, einem religionsgeschichtlich hochinteressanten, aber besonders schwierigen Text. Die von Kottsieper vertretene These, daß El darin als zentrale Gottheit, König der Götter und Herr des Himmels auftritt, ist bei genauerer Betrachtung sehr unsicher. Sie steht und fällt mit der Annahme, daß der demotisch als 'hr geschriebene Gottesname mit dem Gott El gleichzusetzen ist. Zugunsten dieser Identifizierung kann Kottsieper nur allgemein religionsphänomenologische Gründe geltend machen. Seine Auffassung wird von anderen Autoren nicht geteilt. Hervorzuheben ist, daß Zauzich (1985, 89-90) und Delcor (1993, 35-36) 'hr im Sinne von YHWH verstehen, während Nims – Steiner (1983, 265) 'hr als Schreibung für den ägyptischen Gott Horus interpretieren.

4.2. Damit könnte die Argumentation gegen die von Kottsieper vertretene El-These bereits hier abgebrochen werden. Selbst wenn die in 4.1. diskutierten Wortformen auf El zu beziehen wären, ließen sich weitere Gegenargumente anführen, die im folgenden entfaltet werden sollen.

Die von Kottsieper herangezogenen Textzeugnisse, die im übrigen für die Literatur der frühen Aramäer wohl kaum repräsentativ sind, können die These, daß El im aramäischen Kulturraum des 1. Jahrtausends v. Chr. eine dominierende Rolle spielte, nicht stützen. Eine Spruchsammlung wie die der Aḫiqartradition enthält weisheitliches Allgemeingut. In der ägyptischen und mesopotamischen Weisheitsliteratur werden aber vor allem Appellativa für Gott¹¹ verwendet. Es ist die persönliche Gottheit, die hier erscheint, so

⁸ Kottsieper selbst ist hier anderer Auffassung. Seines Erachtens gibt es in den Aḫiqarsprüchen an einer Stelle einen Beleg für 'lh' "der Gott", nämlich in Kol. V (56 D):1 (Textzählung nach Kottsieper 1990) = C 1.1:126 (Textzählung nach Porten – Yardeni 1993). Es handelt sich dabei jedoch um eine von Kottsieper emendierte Form. Der Text selbst bietet klar 'lhy' "die Götter" (siehe Kottsieper in: TUAT III, 328, Anm. 1a: "Lies 'lh' statt 'lhy'. Wörtl. »der Gott« im Sinne von »der eigene, persönliche Gott«). Porten – Yardeni (1993, 43) sehen demgegenüber keine Notwendigkeit zu einer Emendation. Sie übersetzen den Vers wie folgt: "[Do not bend] your [b]ow and do not mount (= shoot) your arrow at a righteous (man) lest the gods proceed to his help and turn it back against you" (unsere Hervorhebung).

⁹ Porten – Yardeni (1993, 22-57 [Text C1.1] und xxivb).

¹⁰ Hoftijzer – Jongeling (1995, 54).

¹¹ Vgl. Vorländer (1975, 75-77): die Mehrzahl der Belege enthält die Appellative DINGIR bzw. *ilum* (mit oder ohne Possessivsuffix). Zur ägyptischen Weisheitsliteratur vgl. Hornung (1971, bes. 49 und 190f.)

daß die gedankliche Füllung des Appellativs für jede Person oder Trägergruppe spezifisch ist.¹²

Unmittelbare Rückschlüsse von den in weisheitlichen Texten genannten Göttern auf die Zusammensetzung des zeitgenössischen aramäischen Pantheons sind folglich aus methodologischen Gründen fragwürdig. Selbst wenn man Kottsieper folgte, und die genannten Aḫiqarbelege als Nennungen Els verstünde, wäre es nicht erstaunlich, daß in den betreffenden Sprüchen nur El und Šamš, nicht aber Hadad, erwähnt werden. Deren Vorkommen steht in einem direkten Zusammenhang mit den Funktionen und Ressorts der betreffenden Götter. Wie aus diversen, insbesondere aber aus ugaritischen Quellen¹³ zu entnehmen ist, wurde El allgemein als menschenfreundlicher, barmherziger und weiser Gott und damit als Zuständiger für weisheitliche Belange verehrt. Er entspricht damit dem Enki/Ea-Gottestyp der mesopotamischen Kulturen. Die wiederholte Erwähnung Els in der Aḫiqar-Spruchsammlung wäre folglich nur konsequent. Šamš wiederum ist der Gott des Rechts bzw. Gerichts und tritt deshalb in den Aḫiqarsprüchen wiederholt in Aktion. Demgegenüber kann Hadad aufgrund seiner Funktion als Wettergott in diesen Weisheitssprüchen keine herausragende Rolle innehaben. Daß er in den erhaltenen Textabschnitten nie erwähnt wird, erstaunt vor diesem Hintergrund nicht. Eine untergeordnete Bedeutung Hadads bei der aramäischen Bevölkerung läßt sich daraus nicht ableiten.

Ein zweites Problem kommt hinzu: Es ist keineswegs gesichert, daß die auf dem Papyrus Amherst 63 enthaltenen aramäischsprachigen Texte aus genuin aramäischen Kreisen stammen. Die darin erwähnten Ortsnamen (Samaria, Judäa, Hamat)¹⁴ legen eher eine Herkunft aus Palästina oder dem Libanon nahe, die nicht als genuin aramäische Bereiche angesehen werden können. Es ist folglich auch bei diesem Text damit zu rechnen, daß die in den betreffenden Texten genannten und in ihrer Funktion beschriebenen Gottheiten nicht typisch sind für das zeitgenössische aramäische Pantheon.

4.3. Das Profil des "mitseienden" Gottes El weist – entgegen Kottsiepers Darstellung (1997, 49) – keine besonderen Affinitäten zu einer nomadisierenden Lebensweise seiner Verehrer auf. Hinter Kottsiepers Annahme, daß die El-Verehrung auf zunächst nicht seßhafte Bevölkerungskreise zurückgehe, scheint die alte These Albrecht Alts von der Orts-

¹² Nach Schmid (1966, 25, vgl. auch 68-69) gilt dies vor allem für die späte ägyptische Weisheitsliteratur. Vgl. noch Hornung (1971, 38-41.190).

¹³ Siehe insbesondere KTU 1.3.V:30-31, *tḫmk il ḫkm / ḫkmk 'm 'lm / ḫyt ḫzt tḫmk* "Dein Ratschluß, El, ist weise; deine Weisheit währt in Ewigkeit; eine Offenbarung des Schicksals ist dein Ratschluß", und die Quasi-Parallele KTU 1.4.IV:41-43, *tḫmk il ḫkm / ḫkmt 'm 'lm / ḫyt ḫzt tḫmk* "Dein Ratschluß, El, ist weise; du bist weise in Ewigkeit; eine Offenbarung des Schicksals ist dein Ratschluß".

¹⁴ Siehe dazu Steiner (1995, 204-205).

ungebundenheit der Väter- bzw. Sippengötter auf¹⁵, in deren Gefolge das Motiv des Mitseins der Gottheit als ein „Element nomadischen Denkens und Glaubens“ angesehen wurde.¹⁶ Die Forschung hat inzwischen längst deutlich gemacht, daß die Vorstellung der mitseienden Gottheit mit nomadisierender Lebensweise nichts zu tun hat, sondern Kennzeichen der persönlichen Gottheit ist.¹⁷ Der mitseiende Gott ist der schützende, segnende und vor Gefahren bewahrende Gott des Einzelnen.¹⁸ Daher ist sein Vorkommen in weisheitlicher Literatur, die vor allem Erfahrungen der Einzelnen und des alltäglichen Lebens formuliert, nicht ungewöhnlich.¹⁹ Die Vorstellung vom Mitsein der Gottheit ist außerdem keineswegs auf El beschränkt, wie die Fülle der von Vorländer gesammelten altorientalischen Belege²⁰ zeigt.

Darüber hinaus nennen auch aramäische Textzeugnisse aus Sam'al explizit andere Götter, die mit ('m) den ihnen wohlgefälligen Menschen, konkret: mit einem ihnen wohlgefälligen König, sind und diesem bei seinen Unternehmungen tatkräftig zur Seite stehen:

b'lm̄y / qmw 'my 'lhw hdd w'l wršp wrkb'l wšmš

„In meiner Kindheit stellten sich die Götter Hadad, El, Rašap, Rákib-El und Šamaš zu mir“ (Hadad-Inschrift, Z. 1-2, Sam'al, 770-760 v. Chr.)

wqm 'my ršp

„Und es stellte sich Rašap zu mir“
(Hadad-Inschrift, Z. 3, Sam'al, 770-760 v. Chr.)

*wqm '(?)mh hdd*²¹

„Und es stellte sich Hadad (schützend) zu ihm“
(Panamuwa-Inschrift, Z. 2, Sam'al, um 730 v. Chr.)

Entscheidend gegen die Annahme, daß El ein Gott nicht-seßhafter Gruppen sei, spricht aber die in ugaritischen Quellen überlieferte Beschreibung des Wohnortes Els. Demnach

¹⁵ Siehe Alt (1929) sowie die Einordnung Alts in die Forschung durch Köckert (1988, 13-26).

¹⁶ Preuß (1973, 492) und ausführlich schon (1968, 139-173). Die These Alts wurde weitergeführt u. a. durch Maag, von Rad, Westermann, siehe dazu Köckert (1988, 25-47).

¹⁷ Siehe Vorländer (1975, 193-214); Köckert (1988, 87-91.145-146.301-306).

¹⁸ So auch Albertz (1978, 86).

¹⁹ Preuß (1968, 140; 1973, 486) konstatierte noch ein Fehlen des Ausdrucks JHWH 'm / 't bzw. 'lhm 'm / 't in alttestamentlichen (mit Ausnahme von Hi 29,5) und altorientalischen Weisheitstexten. Vgl. aber Vorländer (1974, 78, Belege Nr. 113-114).

²⁰ Siehe Vorländer (1975, 68-90, vor allem die in Personennamen genannten Gottheiten 74.86).

²¹ Zu dieser Lesung siehe Tropper (1993, 105).

hat El – ähnlich wie der mesopotamische Gott Enki/Ea, mit dem El auch funktional vergleichbar ist – seinen Sitz am Quellbereich der unterirdischen Gewässer:

idk l ttn pnm / 'm il mbk nhrm / qrb apq thntm

„Dann ging sie (scil. Aširat) geradeaus, zu El am Quellort der Flüsse, inmitten des Quellbereichs der Urfluten“ (KTU 1.4.IV:20-22; Paralleltex-te: 1.2.III:4; 1.3.V:5-7; 1.6.I:32-34; 1.17.VI:46-48)

4.4. Gegen die Annahme, daß El erst im Zusammenhang mit den aramäischen Wanderbewegungen zu seiner großen Bedeutung gelangte, spricht vor allem der ugaritische Textbefund. Aus den ugaritischen Texten des 14. und 13. Jh. v. Chr. geht eindeutig hervor, daß El in Ugarit unumstrittenes Oberhaupt des Pantheons war. Er gilt als ehrwürdiger Gott mit langer Tradition. Nichts deutet darauf hin, daß El erst seit kurzem seine dominierende Position im Pantheon innehatte.

Diesem zentralen Problem versucht Kottsieper (1997, 48) dadurch zu entgehen, daß er die Behauptung aufstellt, das Herrscherhaus von Ugarit stamme nicht aus Ugarit selbst, sondern sei in der Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. aus dem südsyrischen Binnenraum zugewandert. Es hätte von dort, d.h. aus einem aramäisch geprägten Umfeld, die grundlegende El-Orientierung mitgebracht und nach ihrer Machtübernahme in Ugarit, dessen Bevölkerung zuvor (mehr oder weniger ausschließlich) Baal-orientiert gewesen sei, El als Oberhaupt des Pantheons etabliert. Mit dieser Behauptung verstrickt sich Kottsieper jedoch in einen gewissen logischen Widerspruch: Während alle aramäischen Königshäuser Kottsieper zufolge Hadad-orientiert sind, wäre das Königshaus von Ugarit, das nach Kottsieper ebenfalls aus dem aramäisch geprägten Kulturraum stammt, strikt El-orientiert.

Die provokante Behauptung, das Herrscherhaus von Ugarit komme nicht aus Ugarit, sondern aus dem südsyrischen Binnenraum, wird von Kottsieper selbst nicht begründet. Er verweist in diesem Zusammenhang vielmehr auf einen neuen Beitrag von Manfred Dietrich (1997), der dieser Thematik gewidmet ist. Dietrich sieht in vier Bereichen Spannungen zwischen dem Königshaus und der Bevölkerung von Ugarit. Seine Argumente sollen im folgenden der Reihe nach diskutiert und einer Kritik unterzogen werden.

- a) Nach Dietrich (1997, 76-83) zeugt das Nebeneinander zweier Alphabete in Ugarit von sprachlichen Differenzen zwischen dem Königshaus und der Bevölkerung von Ugarit. Diese habe als Schriftsystem ein kurzes Keilalphabet (21/22 Schriftzeichen), das Königshaus aber ein langes Keilalphabet (30 Schriftzeichen) benutzt. Das lange

Alphabet stünde für die phonematisch differenziertere Sprache des Königshauses, das kurze für die einfachere Sprache der Bevölkerung.²²

Gegen diese Ausführungen spricht jedoch die Verteilung von Kurz- und Langalphabet in Ugarit. Den weit über 1000 im Langalphabet verfaßten Texten stehen maximal fünf Texte gegenüber, die mit gewisser Wahrscheinlichkeit der Kurzalphabet-Tradition zugerechnet werden können.²³ Wäre das Kurzalphabet tatsächlich *das* Schriftsystem der Bewohner Ugarits mit Ausnahme des Königshauses, wären weit mehr Texte dieser Schrifttradition zu erwarten. Aus diesem Grund ist es wahrscheinlicher, anzunehmen, daß es sich bei den in Ugarit gefundenen Kurzalphabet-Texten entweder um aus anderen Stadtstaaten stammende Importstücke oder um Schriftzeugnisse einer in Ugarit ansässigen, zahlenmäßig relativ unbedeutenden Bevölkerungsminderheit handelt. Im übrigen wurde in Ugarit kürzlich ein Zeugnis eines weiteren alphabetischen Schriftsystems gefunden, das 27 Schriftzeichen enthält und sich durch eine andere Reihung der Konsonanten (sogenannte *halaḥam*-Folge im Einklang mit der südsemitischen Alphabettradition) auszeichnet.²⁴ Dietrichs These trägt wenig zur Erklärung dieses komplexen Befundes bei.

- b) Nach Dietrich (1997, 83-85) weist die Randlage des spätbronzezeitlichen Königspalastes innerhalb der Stadtfläche von Ugarit auf ein gespanntes Verhältnis zwischen Königshaus und Bevölkerung hin. Die Lokalisierung des Palastes erwecke den Eindruck, als ob „der machtgewinnende Herrscher – sei es Niqmaddu II. oder dessen Vater Ammittamru II. (Anfang des 14. Jh.s v. Chr.) – seinen Palast am westlichen Rand der Altstadt mit direktem Zugang zum Hafen errichten ließ, weil er sich nicht in die vorgegebenen [. . .] Strukturen der Stadt einzugliedern bereit war und seinen internationalen Interessen ohne Berücksichtigung der angestammten Bevölkerung nachkommen wollte.“²⁵

Daß dieses Argument auf schwachen Füßen steht und nicht zwingend ist, braucht hier nicht ausdrücklich betont zu werden. Im übrigen gesteht auch Dietrich selbst ein, daß für die exzentrische Lokalisierung des ugaritischen Königspalastes andere Gründe maßgeblich gewesen sein könnten: „Gewiß, das kann auch darauf zurückzuführen sein, daß Niqmaddu für seine Residenz mehr Platz brauchte, als er ihm auf der Akropolis oder am Nordwestrand des Tells dort zur Verfügung stand.“²⁶

²² Siehe zur Thematik insbesondere Dietrich – Loretz (1988, 145-275).

²³ Sichere Kandidaten sind KTU 1.77, 4.31 und 4.710. Weitere mögliche Kandidaten sind KTU 7.60 und KTU 5.22.

²⁴ Siehe Bordreuil – Pardee (1995).

²⁵ Dietrich (1997, 84f.).

²⁶ Dietrich (1997, 84).

- c) Gemäß Dietrich (1997, 85-90) offenbaren kultische Texte ein religiöses Spannungsfeld zwischen Königshaus und Tempel von Ugarit. Zugunsten dieser Auffassung führt Dietrich mischsprachige Ritualtexte an, in denen der Rahmen auf ugaritisch verfaßt ist, die Opfervorschriften selbst aber in hurritischer Sprache formuliert sind (KTU 1.111 und 1.132). Aus diesem Befund leitet Dietrich eine im Laufe der Zeit zunehmende Einflußnahme der „Palastideologie“ auf die hurritischsprachige Priesterschaft ab, die indirekt von religiösen Spannungen zwischen diesen beiden Polen zeuge.

Die mischsprachigen Ritualtexte bzw. das Anwachsen ugaritischsprachiger auf Kosten hurritischsprachiger Texte zeugen u.E. lediglich davon, daß das hurritische Sprachelement – selbst im Bereich des Kultes, in dem der hurritische Einfluß besonders groß war – in Ugarit im Laufe der Zeit mehr und mehr von dem einheimischen, ugaritisch-semitischen Sprachelement abgelöst wurde, eine Tendenz, die auch in anderen Stadtstaaten Nordsyriens jener Epoche zu beobachten ist. Im übrigen lassen – wie Dietrich (1997, 85) selbst eingesteht – alle anderen in Ugarit bezeugten Textgattungen überhaupt keine Spannungen zwischen Königshaus und Tempel erkennen, ja es fehlen hier überhaupt „fast gänzlich Hinweise auf eine ethnische Dualität oder gar Pluralität“²⁷.

- d) Dietrich (1997, 90f.) zufolge stehen sich in Ugarit ein Königspantheon mit El an der Spitze und ein von Baal dominiertes Stadt- bzw. Staatspantheon gegenüber. Als Belege dieser These dienen die Götterliste KTU 1.118, zwei hurritischsprachige Texte, nämlich KTU 1.125 und 1.128, sowie das Aqhat- und das Keret-Epos. Diese unterstreichen in der Tat die herausragende Rolle des Gottes El in Ugarit. Es gibt jedoch keinen unmittelbaren Hinweis darauf, daß sie ein spezifisches Königspantheon widerspiegeln, das von dem Pantheon der Stadt zu unterscheiden wäre. Lediglich das Keret-Epos und – sofern Dietrichs Interpretation korrekt ist – KTU 1.125 scheinen von einem mehr oder weniger engen Verhältnis zwischen dem Gott El und dem König zu zeugen. Ihnen steht aber eine größere Anzahl von Texten bzw. Textabschnitten gegenüber, die ein inniges Verhältnis zwischen dem Gott Baal und dem ugaritischen König zum Ausdruck bringen. Hervorzuheben sind hier Ritualtexte, in denen der König selbst in Verbindung mit Opferhandlungen für Baal genannt ist.²⁸ Ferner ist zu betonen, daß aus dem von Dietrich genannten Aqhat-Epos selbst unmißverständlich hervorgeht, daß Baal und nicht El Schutzpatron des Königs Daniel ist. So ist es im Aqhat-Epos Baal und nicht El (wie im Keret-Epos), der sich des traurigen Königs (Daniel) persönlich annimmt (*mk b šb' ymm / [w] yqrb b'l b ħnh* „Siehe, am siebenten Tag näherte sich Baal in seiner Barmherzigkeit / aus Mitleid

²⁷ Dietrich (1997, 85).

²⁸ Siehe etwa KTU 1.109, 1.112 und 1.119.

mit ihm“ [KTU 1.17.I:15-16]). Auch im weiteren Verlauf des Epos tritt Baal als wichtigster Helfer des Königs Daniel auf.²⁹ Im übrigen weisen auch die Namen der Könige von Ugarit keine besondere Verbindung zum El-Kult auf: Keiner der ugaritischen Könige hat einen El-haltigen Namen. Demgegenüber enthält der mehrfach vertretene Königsname Niqmaddu das theophore Element Haddad/Haddu (entspricht funktional Baal), was anzeigt, daß sich die Könige von Ugarit – wie viele andere Königshäuser Nordsyriens – gerade dem Wettergott besonders ergeben fühlten.

Somit gibt es weder eindeutige Hinweise darauf, daß das Königshaus von Ugarit aus einem geographisch ganz anderen Bereich zugewandert ist, noch beweiskräftige Belege dafür, daß der Gott El in Ugarit erst durch ein fremdes Königshaus zu seiner Bedeutung gelangt ist. Folglich aber spricht das in den ugaritischen Texten greifbare Pantheon entschieden gegen die These Kottsiepers, daß der Gott El erst mit dem Eindringen der Aramäer in den fruchtbaren Halbmond zu seiner überragenden Bedeutung gelangte.

5. Zusammenfassend ist festzuhalten, daß die These, wonach Els Aufstieg engstens mit dem Aufstieg der Aramäer verknüpft ist, mit dem von Kottsieper vorgelegten Material nicht aufrecht erhalten werden kann. Zunächst ist nicht sicher, ob in den von Kottsieper vorgelegten Texten überhaupt vom Gott El die Rede ist. Selbst wenn man Kottsieper hierin folgt, wäre die Nennung Els und das Schweigen über Baal in weisheitlicher Literatur keineswegs ungewöhnlich. Die Weisheitstradition spricht vor allem von der persönlichen Gottheit. Das Mitsein Gottes kann in diesem Rahmen nicht als Hinweis auf eine nomadisierende Lebensweise seiner Verehrer gewertet werden. Vor allem aber spricht der ugaritische Textbefund gegen eine Situierung Els im aramäischen Bereich. El ist vom Typus her ein „alter“ Gott. Er wurde im fruchtbaren Halbmond schon lange verehrt, bevor die Aramäer sesshaft wurden.

²⁹ Siehe besonders KTU 1.19.III (Baal zerbricht auf Geheiß Daniels die Flügel der Adler, die im Verdacht stehen, seinen Sohn Aqhat getötet zu haben).

Literatur:

- Albertz, R.
1978 Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion: religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, Stuttgart.
- Alt, A.
1929 Der Gott der Väter (BWANT III, 12) = Ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München, 4. Aufl. 1968, 1-78.
- Bordreuil, P. - Pardee, D.
1995 „Un abécédaire du type sud-sémitique découvert en 1988 dans les fouilles archéologiques françaises de Ras Shamra-Ugarit“, Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Comptes rendus des séances de l'année 1995, Juillet-October, Paris, 855-860.
- Delcor, M.
1993 Remarques sur la datation du Ps 20 comparée à celle du psaume araméen apparenté dans le papyrus Amherst 63, in: Dietrich, M. - Loretz, O. (Hgg.), Mesopotamica - Ugaritica - Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992, (AOAT 232), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 25-43.
- Dietrich, M.
1997 Die Texte aus Ugarit im Spannungsfeld zwischen Königshaus und Bevölkerung, in: R. Albertz (Hg.), Religion und Gesellschaft (AOAT 248), Münster, 75-93.
- Dietrich, M. - Loretz, O.
1988 Die Keilalphabete: Die phönizisch-kanaanäischen und altarabischen Alphabete in Ugarit (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 1), Münster.
- Hoftijzer, J. - Jongeling, K.
1995 Dictionary of The North-West Semitic Inscriptions, Part one: ' - L (HdO I,21,1), Leiden u.a.
- Hornung, E.
1971 Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt.
- Köckert, M.
1988 Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben (FRLANT 142), Göttingen.
- Kottsieper, I.
1990 Die Sprache der Ahiqarsprüche (BZAW 194), Berlin/NewYork.
1997 El - ferner oder naher Gott? Zur Bedeutung einer semitischen Gottheit in verschiedenen sozialen Kontexten im 1. Jtsd. v. Chr., in: R. Albertz (Hg.), Religion und Gesellschaft (AOAT 248), Münster, 25-74.
- Nihr, H.
1990 Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr. (BZAW 190), Berlin/New York.
- Nims, Ch.F. - Steiner, R.C.
1983 A Paganized Version of Psalm 20,2-6 from the Aramaic Text in Demotic Script, JAOS 103, 261-274.
- Porten, B. - Yardeni, A.
1993 Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, Vol. 3: Literature, Accounts, Lists, Jerusalem.
- Preuß, H.D.
1968 »...ich will mit Dir sein!«, ZAW 80, 139-173.
1973 Art.: 't / 'm, in: ThWAT I, 485-500.

- Rendtorff, R.
1966 El, Ba'al und Jahwe. Erwägungen zum Verhältnis von kanaanäischer und israelitischer Religion, ZAW 78, 277-291.
- Schmid, H.H.
1966 Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur (BZAW 101), Berlin.
- Steiner, R.C.
1995 Papyrus Amherst 63: A New Source for the Language, Literature, Religion and History of the Arameans, in: Geller, M.J. – Greenfield, J.C. – Weitzman, M.P. (Hgg.), *Studia Aramaica. New Sources and New Approaches*, JSS.S 4, 199-207.
- Stolz, F.
1970 Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion (BZAW 118), Berlin/New York.
- Vorländer, H.
1975 Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT 23), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- Tropper, J.
1993 Die Inschriften von Zincirli. Neue Edition und vergleichende Grammatik des phönizischen, sam'alischen und aramäischen Textkorpus (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 6), Münster.
- Zauzich, K.-Th.
1985 Der Gott des aramäisch-demotischen Papyrus Amherst 63, Göttinger Miszellen 85, 89-90.

Schlangen, Skorpione und feindliche Mächte Ein koptisch-arabischer Schutzspruch

*Regine Schulz (Institut für Ägyptologie) und
Kamal Sabri Kolta (Institut für Geschichte der Medizin) – München*

Der Versuch, sich mit Hilfe von Gebeten, magischen Sprüchen oder Praktiken vor Gefahren zu schützen, ist in fast jeder Gesellschaft nachweisbar. Da die angenommene Wirksamkeit aber von bestimmten Vorgehensweisen sowie verbindlichen Formeln und Bildern abhängig ist, werden durch sie oft sehr alte Vorstellungen und Traditionen bewahrt.

Ein besonders gutes Beispiel aus Ägypten bietet ein magischer Text, der vom Mitautor Kamal Sabri Kolta im Haus seiner Schwester in Kairo durch Zufall entdeckt wurde. In einem Koffer seines 1977 verstorbenen Vaters fand er neben zahlreichen Handschriften und Briefen ein gefaltetes Blatt, auf dem sich ein magischer Schutzspruch mit der Darstellung eines Skorpions befand. Die Schwester des Autors erinnerte sich noch an einen Bericht des Vaters, der den Zusammenhang offenlegt:

Die in der Gegend von el-Badari lebende Schwester des Vaters war 1932 von einem Skorpion in die Brust gestochen worden. Aus diesem speziellen Grund schrieb ein Heiler den vorliegenden Text auf ein Papier und setzte das Bild hinzu; anschließend übergab er das Blatt der Patientin als Schutzamulett. Allerdings war nicht mehr zu ermitteln, in welchem Handlungsrahmen sich das ganze abspielte. Die Patientin überlebte den Biß und verstarb erst viele Jahre später in sehr hohem Alter.

Laut Beischrift wurde das Amulett

am: 13. Baramhat 1648 des ägyptischen Märtyrerkalenders (d.h. am 9.3.1932)

von: Butros Salib Girgis Buham Biyusch

verfertigt. Zweifelsfrei handelt es sich um eine Abschrift, die wohl zusammen mit dem Bild des Skorpions von einer älteren Vorlage übernommen wurde. Allerdings stellt sich die Frage, ob die in roter Tinte ausgeführten Einleitungspassagen als redaktionelle Be- oder Überarbeitung des Kopisten verstanden werden darf.

1. Der Bild- und Schriftträger

Äußere Gestalt:	Horizontal liniertes Papier mit zwei vertikalen Spaltenmarkierungen am rechten und linken Rand, so daß das Blatt von einem Abrechnungsbloc oder -heft stammen könnte.	
Maße:	Blatt :	H. 30,5 cm, Br. 28,2 cm
	Bild- und Textfeld:	H. 23,2 cm, Br. 16,6 cm
	Bild des Skorpions:	max. L. 13,9 cm
Material:	Papier:	gelblich verfärbt, ursprünglich altweiß
	Blau-schwarzer Kopierstift:	zur Einteilung des Textes in Abschnitte
	Schwarze Tinte:	Text, Umriss und Binnenstruktur des Skorpions
	Rote Tinte:	Text, Gliederungspunkte und Korrekturen
	Dunkelblauer Farbstift:	Körper des Skorpions

Erhaltungszustand: Die Ränder des Blattes weisen zahlreiche Beschädigungen auf; ein größeres Stück fehlt in der Mitte des oberen Randes. Das Blatt wurde häufig zusammengefaltet (einmal quer und einmal längs), so daß das Papier an den Faltstellen zu brechen drohte. Aus diesem Grund verstärkte man es durch Klebestreifen auf der Rückseite. Der Leim hat das Papier durchweicht, so daß dunkle Verfärbungen auf der schrifttragenden Seite sichtbar sind. Die Unterschrift und das Datum sind durch zwei größere Wasserflecken stark verblaßt; die selben Flecken haben beim Zusammenfallen des Blattes in noch feuchtem Zustand auch den I. und II. Abschnitt beeinträchtigt.

2. Zur Bild- und Textgestaltung

Der Text- und Bildbereich ist von sich kreuzenden, mit Kopierstift gezogenen Doppellinien gerahmt, deren obere Kreuzungsfelder mit roter Tinte ausgemalt sind. Der aus der Mitte leicht nach rechts verschobene Titel des Textes wurde über die obere Doppellinie gesetzt.

Die Fläche innerhalb des Rahmens ist durch horizontale Linien in sieben Sektionen unterteilt, wobei ein Teil der III. sowie die IV. und V. vom Bild des Skorpions eingenommen wird. Die I. – III. Sektion beinhaltet je drei, die VI. zwei Inschriftzeilen. In der VII. befinden sich in voneinander abgegrenzten Feldern der einzeilige Abschluß des Textes, das zweizeilige Datum und die dreizeilige Unterschrift. Die Begrenzungslinien, von denen zwei bis zum Rand des Blattes reichen, sind bogenförmig geschwungen und schließen die Textpassagen auch nach unten hin ab. Die zum Haupttext gehörende Linie wurde in Schwarz, die beiden anderen in Rot ausgeführt. Neben den Inschriftfeldern der VII. Sektion befanden sich ursprünglich noch weitere Textpassagen, die aber durch die Wassereinwirkung so stark verblaßt sind, daß nicht einmal mehr die Rekonstruktion einzelner Worte möglich ist.

2.1 Die Schrift

Der Haupttext ist mit schwarzer Tinte ausgeführt worden, der Titel, die einzeilige Einleitung, das Datum und die Unterschrift dagegen in Rot. Außerdem wurden im koptischen Teil Worttrennungspunkte eingesetzt, die zuerst auch in Schwarz gesetzt, später in rot überschrieben wurden. Ungewöhnlicherweise hat der Schreiber auch im schwarz geschriebenen arabischen Teil rote Markierungen zur Wort- und Phrasentrennung hinzugefügt, die allerdings nicht ganz einheitlich ausfallen und wohl als Rezitationshilfen dienen sollten.

Koptischen Text enthalten die Zeilen 2, 3, 6 und 7, die Hälfte von 4 und 5 sowie ein einziges Wort in Zeile 8, das gleichzeitig den Abschluß der koptischen Passage bildet. Arabisch sind dagegen der Titel, die Einleitung, das Datum und der Verfassernachweis, d.h. die Zeilen 1, 9 – 12 sowie Teile von 4, 5 und 8.

Die koptische Passage ist flüssig geschrieben und weist mehrere Eigenheiten auf. Besonders hervorzuheben ist die äußere Gestalt einiger Buchstaben:

Ⲙ Schrägstellung des *alfa* mit prägnanten Ober- und Unterlängen sowie horizontalem Ansatz.

Ⲅ *kabba* mit s-förmigem Ansatz und gebogenem Verlauf der Arme.

Ⲓ *mēj* mit schlaufenartig verdickten Oberlängen, tiefliegendem Mittelteil und sehr kurzem, schmalem Ansatz und Auslauf.

Ⲙ *hōri* mit fast horizontalem Ansatz und sehr dominant bauchigem Unterteil.

Ⲥ *schaj* mit langem, senkrecht abfallendem Auslauf.

Ⲑ *daū* zusätzlichem, kurzem Ansatz.

Der klare, schwungvolle Schriftverlauf und die Eigentümlichkeiten der Buchstabenbildung verweisen auf eine gute koptische Schreibpraxis, so daß wohl kein Versuch einer Schriftstilübernahme von einer älteren Vorlage vorliegt.

Die arabischen Textteile sind ebenfalls sehr flüssig, gleichzeitig aber auch etwas flüchtig geschrieben und weisen einige individuelle Eigenheiten auf. Besonders auffällig sind die extremen Längen des *Zāf*, *Kāf* und *Lām*. Die diakritischen Punkte wurden durchgehend gesetzt und manchmal zu Strichen zusammengezogen.

2.2 Die Sprache

Der zugrunde liegende koptische Standard ist Bohairisch, worauf u.a. Charakteristika wie der tonlose Auslautvokal **ⲓ**, die Spirantisierung vor Tonvokal, die Vermeidung des Vokalstrichs, die Trennung von stimmhaftem und stimmlosem Dental **ⲭ** und **Ⲅ**, die volle Form des Artikels **ⲙ**, **ⲓ**, **ⲙ** und die getrennte Schreibweise des substantivierten Relativsatzes verweisen.

Der arabische Text bedient sich der ägyptisch-arabischen Umgangssprache; da er aber z.T. wörtlich aus dem Koptischen übersetzt wurde, entstehen einige auffällige Eigenheiten in Wortwahl und -folge. Auch die nur in Arabisch auftretende Einleitungspassage könnte nach einer koptischen Vorlage entstanden sein, worauf u.a. die Nebeneinanderstellung einfacher Nominalsatzkonstruktionen ohne verbindende Konjunktionen verweist.

Drei der als wirkungsmächtig angesehenen Gottesnamen stammen aus dem Hebräischen und wurden in arabischer Schrift wiedergegeben; dabei handelt es sich um die Relativsatzformel *'āhjā 'āsār 'āhjā*, die hier die Stelle der Bezeichnung *Jahwā* einnimmt, sowie *'ādōnāj* und "Herr von" *š'ebā'ōt*, wobei die beiden letzten Bezeichnungen häufig in magischen Texten auftreten.

2.3 Der Text

2.3.1 Formale Ebene

Der Text des Amuletts besteht aus arabischen und koptischen Passagen, die auf den ersten Blick wegen der leicht verschobenen Zuordnung der Übersetzungspassagen etwas unstrukturiert wirken. Bei genauerer Betrachtung verdeutlicht sich aber die feingliedrige Verflechtung der Textelemente und deren enge Beziehung zum Bild. So wird

z.B. rechts und links vom gefährlichen Stachel des Skorpions die Gefahr feindlicher Mächte im Allgemeinen beschrieben, und im rein arabischen Text unterhalb des Bildes der spezifische Fall, d.h. die direkte Abwehr der Skorpionstiche.

Übersetzung¹

schützt der „G ott		
1) jeder Anfang am der „Gottes Namen im :Sache jeder vor Hand Gottes ‚Hand meiner vor Hand Gottes ist Sache jeder hinter der ‚Gottes Namen im und ist Sache		
2) : • DU BIST • DER, • DER GEGEBEN HAT • DIE MACHT • AN UNS • ZU TRETEN •		
3) AUF • DIE SCHLANGEN • UND • ² DIE SKORPIONE • UND • AUF • DIE KRAFT •		
4) INSGESAMT • DES FEINDES. • wir damit • ‚hat gegeben • Macht die uns der • ‚es bist • Du		
5) JA, • OH HERR, • OH HERR, • ³ ‚Feindes jedes • Kraft die und • Skorpione die und • Schlangen die • zertreten JENER, DER GEGEBEN HAT •		
6) DIE MACHT • AN UNS • ZU TRETEN • AUF • DIE SCHLANGEN • {UND} •		
7) UND • ⁴ DIE SKORPIONE • UND • AUF • DIE KRAFT • INSGESAMT • DES •		
8) FEINDES, • und • ⁵ Schlangen die • zertreten wir daß, • hat gegeben • Macht die uns der • ‚Herr oh • ‚Herr oh •, Ja		
9) > ‚Feindes des • Gewalt alle und • Skorpione die		
10) gestochen keiner daß so • ‚Eigenschaft • gewaltiger von sind • Namen • gesegneten diese • ‚Wahrheit in Und • ‚Wahrheit in • ‚nicht stirbt • wird gestochen (trotzdem) • wer und • ‚wird		
11) gibt es und • (Mal) tausend an tausend • ‚Allmächtig der • ⁶ ‚Sabaoth • Herr, ⁷ Adonai • ⁸ ‚Ähjä schär • ähjä (bei außer) • Macht keine und • ‚Ausweg keinen		
12)	Saifb Butros Buhim Gïrgis Gïyusch	Baramhat 13 1648 Märtyrerjahr ‚Amen • ‚Gewaltigen dem • ‚Erhabenen dem • ‚Gott

¹ Um die Strukturen besser zu verdeutlichen, wurde in dieser Übersicht der Text möglichst wörtlich übersetzt und die Übersetzung des Arabischen linksläufig angelegt. Grau steht hier für die roten Passagen des Originals.

² Der Trennpunkt wurde hier falsch gesetzt, es müßte **MEM • NIGAH** stehen.

³ Dieser Worttrennungspunkt wurde nicht in Rot überschrieben.

⁴ Auch hier wurde der Trennpunkt falsch gesetzt und außerdem das **MEM** doppelt geschrieben.

⁵ Der Gliederungspunkt, der analog zu Zeile 5 an dieser Stelle zu erwarten wäre, ist zu ergänzen.

⁶ Hebräisch: *šbā'ot* "himmlische Herrscharen"; die Bezeichnung "Herr himmlischer Herrscharen", steht hier mit der Namensoffenbarung Gottes (für *Jahwä*) in direkter Verbindung., vgl. Anm. 9., und Herr.

⁷ Hebräisch: *'dōnāi* "Mein Herr"; Gebetsanrede.

⁸ Hebräisch: *'ähjä* *'sär 'ähjä* "ich erweise mich, als der ich mich erweise"; Namensoffenbarung Gottes, Ex 3,14.

Auch die Zuordnung der Schlüsselbegriffe, unabhängig davon, ob sie arabisch oder koptisch sind, belegt die enge Verflechtung der Passagen. Bemerkenswert ist, daß der übergreifende Aussagewert schon aus der rein formalen Struktur des Textes ersichtlich wird.

Gott					
1.	Allmacht	∞	pos. Wirksamkeit	∞	4 x Gott
2.	Du (=Gott)		∞		pos. Macht
3.	Schlangen	∞	Skorpione	∞	neg. Kraft
4.	Feinde	↔	pos. Macht	∞	Du (=Gott)
5.	2 x Herr	↔	Feinde ∞ neg. Kraft ∞ Skorpione ∞		Schlangen
6.	pos. Macht		↔		Schlangen
7.	Skorpione		∞		neg. Kraft
8.	Feinde	∞	Schlangen ↔ pos. Macht	∞	2 x Herr
9.			STACHEL ← Feinde ∞ neg. Kraft ∞ Skorpione		
10.	Wahrheit	∞	pos. Wirksamkeit	∞	Wahrheit
11.	Allmacht		∞		4 x Gott
12.					3 x Gott

∞ Konvergente Schlüsselbegriffe
 ↔ Divergente Schlüsselbegriffe

So weisen die ersten beiden und die letzten drei Zeilen
 – positiv konnotierte, konvergente Aussagewerte auf,
 dagegen gibt es nur zwei Zeilen (3 und 7) mit
 – negativ konnotierter, konvergenter Bedeutung;
 alle übrigen Zeilen (4 – 6, 8, 9) beinhalten
 – divergente Schlüsselbegriffe.

Hierdurch wird deutlich, daß im Zentrum des Textes die negative Hauptaussage, in deren unmittelbarer Umgebung divergente Bezugssysteme und in der einleitenden und abschließenden Passage positiv konnotierte, konvergente Inhalte dominieren. Sinn dieses Aufbaus ist es wohl, die gefährlichen negativen durch die wirksamen positiven Aspekte (vermittelt durch den Heiler) nach außen hin zu bannen. Darüber hinaus offenbart auch die Anzahl der positiven und negativen Schlüsselbegriffe die Tendenz des Textes, d.h. die schützende, verlässliche Dominanz Gottes.

Negative Begriffe:

4 x Schlangen, 4 x Skorpione, 4 x Feinde + 1 x Bild Skorpion = 13

Positive Begriffe:

18 x Gott (6 x Gott, 4 x Herr, 2 x direkte Anrede, 6 x Diversa) = 18

Konträre Abstrakta:

8 x positive Macht (incl. 2 x Allmacht) und Wirksamkeit ↔ 4 x negative Kraft

2.3.2 Kontextuelle Ebene

Auch auf kontextueller Ebene zeichnen sich die verschiedenen Bedeutungsebenen und ihre gegenseitige Verflechtung deutlich ab.

<p>A TITEL (arabisch) Feststellung: Generelle Schutzgarantie – Schutz Gottes</p>	<p>Gott schützt</p>
<p>B EINLEITUNG (arabisch, Z. 1)) B1 Feststellung: Generelle Machtbefugnis – Hand Gottes => Autorisierung⁹</p>	<p>Gottes Hand ist vor meiner Hand (und) Gottes Hand ist vor jeder Sache.</p>
<p>B2 Feststellung: Generelle Wirksamkeit – Name Gottes</p>	<p>Im Namen Gottes, der am Anfang jeder Sache ist (und) im Namen Gottes, der am Ende jeder Sache ist.</p>
<p>C VORAUSSETZUNG (koptisch und arabisch, Z. 2 – 9) Ansprache: Spezielle Machtbefugnis – Machtübertragung Gottes zur Vernichtung der feindlichen Kräfte</p>	<p>Du bist der, der uns die Macht gegeben hat zu zertreten die Schlangen und die Skorpione und alle Kraft des Feindes.</p>
<p>Ansprache: Spezielle Machtbefugnis¹⁰ – Machtübertragung Gottes zur Vernichtung der feindlichen Kräfte</p>	<p>Ja, oh Herr, oh Herr, jener¹¹, der uns die Macht gegeben hat zu zertreten die Schlangen und die Skorpione und alle Kraft des Feindes.</p>
<p>D GARANTIE (arabisch, Z. 10) Feststellung: Spezielle Wirksamkeit – Namen Gottes</p>	<p>Und wahrhaftig, diese gesegneten Namen sind von (so) gewaltiger Eigenschaft,</p>

⁹ Bei dieser Aussage scheint es nicht nur um den allgemeinen Hinweis zu gehen, daß Gottes Hand, d.h. die aktive Einflußnahme Gottes auf irdisches Geschehen, menschliches Agieren dominiert, sondern auch darum, die direkte Beziehung des mit Hilfe dieses Spruches magisch Wirkenden zu Gott in den Vordergrund zu stellen und somit seine Autorisierung zu verdeutlichen.

¹⁰ Die modifizierte Wiederholung der Aussage dient zur Verstärkung. Insgesamt wird sie sogar vier x wiederholt, da sie im Koptischen wie auch im Arabischen je 2 x auftritt. Die Zahl vier verwies schon im pharaonischen Ägypten auf die Gesamtheit der räumlichen Dimension, und so war die viermalige Wiederholung kultischer Handlungen oder Rezitation von Sprüchen durchaus geläufig. Aber auch im Christentum ist die Zahl vier, als Symbol für Erde, Himmelsrichtungen und Grundelemente, von vergleichbarer Bedeutung.

¹¹ Durch die Verwendung des Demonstrativpronomens zum Ausdruck der 'unbekannten' Deixis wird eine bewußte Distanz zwischen Gott und den Menschen deutlich, die nur durch den Eingeweihten überbrückt werden kann, den nämlich, der die "gepriesenen Namen" kennt.

- Schutz vor Skorpionstichen

daß keiner gestochen wird (und)
daß der, der gestochen wird, nicht stirbt,
wahrhaftig.

E **AUSFÜHRUNG** (arabisch und
hebräisch, Z. 11)

Ansprache: **Beschwörung**

- Namen Gottes

Ähjā šār ähjā, Adonai,
Herr Sabaoth, der Allmächtige,
tausend an tausend (Mal)¹².

F **BESTÄTIGUNG** (arabisch, Z. 11, 12)

Feststellung: **Generelle Wirksamkeit**

- Allmacht Gottes

Es gibt keinen Ausweg und keine Macht
außer bei Gott,
dem Erhabenen, dem Gewaltigen, Amen.

Die spezielle Wirkung des Spruches basiert auf der Vorstellung von der Allmacht Gottes und von der generellen Wirksamkeit seiner Namen. Demzufolge stehen diese beiden Aspekte im Vordergrund, und es gibt keinen Abschnitt, in dem die göttliche Komponente nicht angesprochen wird.

Göttliche Ebene

A Titel:	Gottes	Schutz
B1 Einleitung:	Gottes	Hand (= Macht)
B2	Gottes	Namen (= Wirksamkeit)
C Voraussetzung:	Gottes	Machtübertragung
D Garantie:	Gottes	Namen (= Wirksamkeit)
E Ausführung:	Gottes	Namen (= Wirksamkeit)
F Bestätigung:	Gottes	Allmacht

Deutlich wird, daß die Wirksamkeit des Spruches von der Kenntnis der göttlichen Namen abhängig ist. Insgesamt treten im Text acht verschiedene Bezeichnungen für Gott auf. Differenziert man auch noch zwischen den koptischen und arabischen Bezeichnungen für "Gott" und "Herr", so treten noch zwei weitere hinzu. Darüber hinaus wird Gott an zwei Stellen im Koptischen und in der arabischen Übersetzung einfach mit dem unabhängigen Personalpronomen der 2. Pers. Sg. "Du" angesprochen.

Auffällig ist dabei, daß der Aspekt des Geheimen, des internen, nicht allgemein zugänglichen Wissens des Heilers dadurch verstärkt wird, daß die Gottesnamen dem Hebräischen entnommen sind und daß allen voran die für magische Texte in Ägypten ungewöhnliche Formel des Gotteserweises: 'ä^hjā 'sār 'ä^hjā gewählt wurde.

Der spezielle Anwendungshorizont des Spruches wird in den beiden zentralen Abschnitten C und D deutlich, wobei es sich aber nicht um die Behandlung eines Einzelfalles handelt, sondern um die Ausführung der schon in der Einleitung angesprochenen

¹² Wohl nicht nur als Rezitationsvermerk zu verstehen, sondern auch als Hinweis auf die tausendfache Macht Gottes.

Feststellungen:

- Gott ist allmächtig;
- die Eingeweihten sind berechtigt, gegen die Geschöpfe des Bösen zu kämpfen;
- die göttlichen Name sind wirksam.

Die generalisierende Tendenz des ganzen Textes erweist sich u.a. darin, daß neben den gefährlichen Tieren des Bösen, den Skorpionen¹³ und Schlangen¹⁴, die ganze Kraft des/der Feinde/s genannt wird, d.h. die Wirksamkeit weit über den eigentlichen Fall des Skorpionstiches hinausreicht.

Angesprochen wird ausschließlich Gott, und zwar in den Abschnitten C und E. Die Verwendung des Personalpronomens der 2. Pers. Sg. zu Beginn von C, bei der ersten Anrede, dient dabei sicherlich zur Absicherung der Machtbefugnis des Heilers durch die Vermittlung einer direkten Beziehung zu Gott, d.h. von unmittelbarer Nähe, wie sie auch schon im Abschnitt B1 deutlich wurde. Alle anderen Aussagen sind Feststellungen, welche die Wirksamkeit des Amuletts bestätigen oder verstärken.

Weitere direkt oder indirekt involvierte Personen sind:

- der/die Eingeweihte/n (Heiler),
- die zu heilenden Menschen (Gebissene, Gestochene, von der Kraft der Feinde Betroffene),
- die Vertreter des Bösen und der Gefahr (Skorpione, Schlangen, Feinde).

Verteilungsschema der Beteiligten

A	Titel:	Gott			
B1	Einleitung:	Gott	Heiler		
B2		Gott			
C	Voraussetzung:	Gott	Heiler	Skorpione, Schlangen, Feinde	
D	Garantie:	Gott		(Skorpione, Schlangen, Feinde)	(Menschen)
E	Ausführung:	Gott			
F	Bestätigung:	Gott			() indirekte Erwähnung

Schließlich unterstreicht auch das Aktionsschema des Textes die bislang schon herausgearbeitete Tendenz. Nur in den Abschnitten A, C und D wird eine direkte Aktion vermittelt:

- A "schützen",
- C "Macht geben" => "zerreten" und
- D "nicht stechen" => "nicht sterben".

¹³ In der Bibel treten Skorpione vor allem als Tiere der Bosheit und Qual auf (vgl. 1 Kg 12,11; Ez 2,6; Lk 10,19 und 11,12; Apk 9, 2-12). Ikonographisch können sie auch für Heidentum, Falschheit und Neid stehen.

¹⁴ Schlangen sind im Christentum von recht heterogener Bedeutung und können als Symbol sowohl positiv als auch negativ besetzt sein. Da sie als listig und unberechenbar gelten, steht ihre negative Konnotation als Vertreter der Sünde und des Bösen zumeist im Vordergrund (vgl. z.B. Sir 21,2; Lk 10,19; Mk 16,18).

Auffällig ist der Aufbau des Textes, wobei nicht nur eine sinnvolle Abfolge im Vordergrund steht, sondern auch eine funktionale Gewichtung. In der Einleitung werden alle wichtigen Aspekte vorgestellt, die dann im Hauptteil einzeln behandelt werden. Dabei steht in der Einleitung die logische Abfolge im Vordergrund, d.h. nach der Autorisierung des Heilers wird zuerst der Machtbereich Gottes angesprochen und erst die daraus resultierende Wirksamkeit seines Namens vorgestellt. Im Haupttext ändert sich die Reihung. Auch hier steht die Autorisierung an erster Stelle, doch es folgt der Verweis auf die Wirksamkeit, um der folgenden Beschwörung genügend Gewicht zu verleihen. Zum Abschluß, quasi als Bestätigung, wird dann noch einmal die Allmacht Gottes angesprochen.

Betrachtet man den Gesamtaufbau des Textes genauer, so wird die klare Strukturierung deutlich, die aus folgenden Schritten besteht:

Aufbau des Textes

A Titel:	Generalaussage (Feststellung)
B Einleitung:	Inhaltliche Vorgabe mit Autorisierung, Macht- und Wirksamkeitsbestätigung (Feststellung)
C Voraussetzung:	Autorisierung (Anrede)
D Garantie:	Wirksamkeitsbestätigung (Feststellung)
E Ausführung:	Beschwörung (Anrede)
F Bestätigung:	Machtbestätigung (Feststellung)

2.4 Das Bild

Im Zentrum des Blattes ist ein großer Skorpion abgebildet, der seinen langen, stachelbewehrten Schwanz hoch über den Rücken geschwungen hat. Die Darstellung füllt fast den gesamten IV. und V. Abschnitt aus, der Schwanz ragt in die III. Sektion hinein, der gefährliche Stachel befindet sich exakt in der Mitte, so daß nur noch für wenige Worte der arabischen Übersetzung Platz bleibt.

Das Bild zeigt alle wichtigen Details des Tierkörpers, jedoch in einer etwas freien Ausführung der Details und Proportionen. Der vordere und mittlere Körperteil, das Pro- und das Mesosoma, sind in je drei Segmente rechts und links von einer Mittellinie auf dem Rücken unterteilt. Die vorderen und hinteren sind kleiner und dreieckig gestaltet, die mittleren als unregelmäßige Rechtecke. Umriß und Grobstruktur sind mit sehr breiten Tintenstrichen ausgeführt worden. Der Untergrund wurde mit dunkelblauer Farbe ausgemalt und zusätzlich mit einer feinen Schraffur aus sich kreuzenden, schwarzen Linien versehen. Damit unterscheidet sich die Gestaltung dieser beiden Körperabschnitte erheblich vom ungliederten Pro- und dem siebenteiligen, ringförmigen Mesosoma real existierender Skorpione.

Drei der vier Beinpaare setzen scheinbar viel zu weit hinten am Mesosoma an statt am Prosoma. Es muß aber wohl davon ausgegangen werden, daß durch die Sicht auf die Rückenpartie der obere Teil der Beine verdeckt ist und nur die unteren Partien an der richtigen Stelle hervorschauen.



Abb. 3



Abb. 4

Der lange Schwanz des abgebildeten Skorpions, das Metasoma, besteht aus dem Ansatz zum Mesosoma, sieben statt fünf Segmenten und dem stachelbewehrten Endstück, d.h. zusammen aus neun Elementen.¹⁵ Ein runder Kreis mit Punkt in der Mitte zwischen den etwas zu groß geratenen Kiefertastern, dem Chelicerenpaar, soll möglicherweise auf die Mittelaugen verweisen. Als weitere darstellerische Freiheiten müssen die durchgehende Behaarung des Tieres und die zu klein geratenen Scheren der Greifarme, der Pedipalpen, angesehen werden. Die gesamte Darstellung erinnert stark an die äußere Gestalt des hieroglyphischen Schriftzeichens für Skorpion (Abb. 3), welches die gleiche Anzahl von Metasoma-Segmenten aufweist. Auch die Platzierung der Laufbeine entspricht dem altägyptischen Vorbild. Vergleicht man dagegen Darstellungen von Skorpionen auf antiken Gemmen (Abb. 4)¹⁶ mit Amulettcharakter, so ist dort die Anzahl der

Metasoma-Segmente stets realistisch angegeben.¹⁷ Somit stellt sich die Frage ob hier nicht sehr bewußt dem altägyptischen Vorbild gefolgt wurde, da die Zahlen sieben und neun starke magische Wirkung besaßen.¹⁸

3. Zur Tradition und Entwicklung magischer Sprüche gegen Skorpionstiche und Schlangenbisse in Ägypten

Magische Sprüche gegen Stiche von Skorpionen und Bisse von Schlangen sind von der pharaonischen¹⁹ bis zur heutigen Zeit²⁰ gut belegt. Da es kein wirkungsvolles Mittel gegen das Gift der Skorpione gab, war Magie und die daraus resultierende Stärkung der Selbstheilungskräfte von großer Bedeutung. Dabei konnten ganz verschiedene Gottheiten angerufen werden; zu nennen sind vor allem Isis²¹ und die Skorpiongöttin

¹⁵ Für seine freundlichen Auskünfte danke ich Herrn Dr. Ludwig Tiefenbacher von der Zoologischen Staatssammlung in München.

¹⁶ P. Zazoff Staatliche Kunstsammlungen Kassel, Antike Gemmen in deutschen Sammlungen III, 1970, 246, Tf. 112, 191.

¹⁷ Z.B. P. Zazoff, Die antiken Gemmen, 1983, 360, Anm. 73, Tfn. 118,1 – 2.

¹⁸ Die Zahl sieben konnte im alten Ägypten u.a. für die Abwehr von Gefahr stehen und die Macht des Herrschers, während sie im Christentum die göttliche Kultzahl ist verbunden mit der Ordnung von Himmel und Erde. Die Zahl neun steht im Alten Ägypten für die absolute Vielfalt der Seinsformen und ist eng mit den Schöpfungsmythen verbunden. Auch durch sie wird das Ordnungsprinzip der Welt angesprochen.

¹⁹ Die ältesten Belege zur Abwehr gefährlicher Schlangen reichen zwar bis zu den Pyramidentexten zurück (vgl. Pyr. 434-5), allgemeine Zaubertexte sind aber erst später belegt, vereinzelt im Mittleren (vgl. A. Roccati, Papiro Ieratico n. 54003, Turin 1970, 25f.) und Neuen Reich, vor allem aber in der Spätzeit und der griechisch-römischen Epoche. Vgl. H. Altenmüller, LÄ III, Sp. 1159, Anm. 37, 38, *Magische Literatur; J. F. Borghouts, Ancient Egyptian Magical Texts, Leiden 1978, Nm. 84, 90 – 121; V. Stegemann, Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien, SHAW 1933/34, 1. Abh., Heidelberg 1934, 19, XXI (93); F. Bilabel / A. Grohmann, Griechische, koptische und arabische Texte, Heidelberg 1934, Nm. 162-166; zu weiteren Angaben vgl. G. Viitmann, in: H.-J. Thissen / K.-Th. Zauzich, Grammata Demotika, FS Lüddeckens, Würzburg 1984, 247, Anm. 12 und M. Meyer, Ancient Christian Magic, San Francisco 1994, 395ff.

²⁰ Vgl. hierzu u.a. Lacau, in: Mon.Piot 25, 1921/22, 194ff. sowie E.W. Lane, Manners and customs of the modern Egyptians, 1971, XI, 313.

²¹ Vgl.z.B. Borghouts, op.cit., Nr. 93.

Selqet²², Horus²³ und Bes²⁴, aber auch Schöpfungsgötter wie Atum²⁵. Schon in Zusammenhang mit dem Mythos von den 'Geheimen Namen des Re'²⁶ wird von einem Ritual berichtet, das gegen Skorpionstiche wirksam ist. Der Text berichtet davon, daß der Name des Schöpfer- und Sonnengottes geheim war und Isis, um ihn zu erfahren, bewirkt, daß der Gott von einem Skorpion gestochen wurde. Um geheilt zu werden, mußte Re der zauberkundigen Göttin sein Geheimnis verraten.

Eine andere Variante findet sich vor allem in Texten auf Horusstelen und magischen Figuren der Spätzeit. Hier ist es der Sohn der Isis, der von einem Skorpion gestochen wurde und nur mit Hilfe der magischen Kräfte seiner Mutter geheilt werden kann.²⁷

Schließlich kann Isis auch als Herrin der Skorpione auftreten, der sieben dieser Tiere folgen und die diese sowohl ausschickt, um andere als Strafe zu stechen, aber die auch in der Lage ist, das Gift wieder zu vertreiben.²⁸

In besonderer Beziehung zum vorliegenden Text steht ein Spruch, der sich auf dem Arm der über und über mit magischen Texten bedeckten Hockfigur des *Dd-Hr*²⁹ befindet. Dort heißt es (L 12 – 14, 22 – 28):

“ Dies hier ist die Hand³⁰ des Atum,
die, die vertreibt das Wüten des Himmels ...
Sie ist gekommen und hat vertrieben
alles schlimme Unheil, alle schlechte Sündhaftigkeit,
das Gift jeder männlichen Schlange und jeder weiblichen Schlange,
jedes Skorpions und jedes Gewürms,
das was in jeglichem Körperteil dieses Mannes ist, der leidet.
Komme auf die Erde durch die Worte des *Hr-m3^c-hrw*:
Dies ist die Hand, von der ich gesprochen habe,
Ich, *Hr-m3^c-hrw*, der beherrscht die Selqet ...
Ich bin geheilt worden, als ich kam
mit diesem meinem Namen: 'Rächer-seines-Vaters'.
Ich habe meine Arme (schützend) hinter Re gelegt,
meine Hand ist auf ihm als (Garantie für) Leben, Wohlsein und Gesundheit ...”

Die "Hand des Atum" steht hier nicht nur analog zur Schöpfungskraft des Gottes, sondern wie im arabisch-koptischen Text auch synonym für dessen allumfassende

²² Z.B. op.cit., Nr. 112.

²³ Z.B. op.cit., Nr. 106ff.

²⁴ Vgl. P. Eschweiler, Bildzauber im alten Ägypten, OBO 137, 1994, Abb. 45.

²⁵ Z.B. Borghouts, op.cit., Nr. 145.

²⁶ Papyrus Chester Beatty XI 3,10 – 4,1; pTurin 1993 [5] vs. 6,11 – 9,5; vgl. Borghouts, op.cit., Nr. 84.

²⁷ Zu einigen Beispielen vgl. Borghouts, op.cit., Nr. 91 – 93.

²⁸ Z.B. Metternichstela, vgl. Kákósy, op.cit., 151ff.

²⁹ Kairo, Ägyptisches Museum JE 46341; vgl. E. Jelinková, Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-Her-le-Sauveur, BdE 23, Kairo 1956, 7f.

³⁰ Die "Hand des Atum", die später im Text in ihrer personifizierten Form als Iu(e)s-aes auftritt, spielt innerhalb der heliopolitanischen Schöpfungsvorstellungen als aktiver Aspekt des Urgottes eine entscheidende Rolle. Mit ihrer Hilfe bringt er den Samen aus sich hervor, aus dem die Schöpfung entsteht.

Macht. Die Hand des Heilers ist hier aber nicht allein die des magisch Kundigen, sondern auch die des Horus und damit allmächtig und regenerativ. Durch den Bezug zur Hand des Atum wird die Ursprünglichkeit der Macht und damit des Zaubers³¹ zum Ausdruck gebracht. In christlicher Zeit ist eine solche Vorstellung nicht mehr denkbar, so daß trotz magischer Kenntnis die Hand des Heilers von der Machtbefugnis Gottes abhängig ist.

Ein Amulett, das christliche und heidnische Aspekte vereint und heute nur noch als Kopie erhalten ist, zeigt auf der Vorderseite einen Christuskopf und neutestamentliche Szenen, auf der Rückseite einen auf zwei Krokodilen stehenden, geflügelten Gott, der in jeder Hand zwei Skorpione hält.³² In einer Passage auf der mit dem Christuskopf versehenen Seite wird ebenfalls die Hand Gottes als wirksame Schutzgarantie gegen die "Kraft der Feinde" angesprochen. Der Text lautet:

"Mein Herr, gib keine Kraft meinen Feinden,
da deine rechte (Hand) mich überall beschützt ...
Wende das Böse gegen ihre Köpfe,
mein Herr, unser Gott, gib ihnen keine Kraft."

Neben besonderen Begriffs- und Spruchkonstellationen waren es vor allem die Namen hilfebringender Gottheiten, welche als wirksam galten. Auf einer ptolemäischen Stele mit mehreren magischen Sprüchen wird dies besonders deutlich.³³ (Z. 23ff.):

"[Nicht sollst Du zulassen,] daß sie beißen den Osiris...
nämlich jede Schlange, männlich oder weiblich,
jeder Skorpion, jedes Gewürm.
Lasse nicht zu, daß ein Gift über seinen Körper Macht hat ...
Mögest Du eintreten in dieses Haus ...
um zu verschließen den Mund jeder Schlange, männlich oder weiblich,
jedes Skorpions und jedes Gewürms,
die mit ihrem Maul beißen
und mit ihrem Schwanz stechen.
Wenn Du sie tötest mit Hilfe des Re,
mit Hilfe des Horus, mit Hilfe des Thot,
mit Hilfe der Großen Neunheit, mit Hilfe der Kleinen Neunheit,
so töten sie ihre Feinde durch Dich."

In christlicher Zeit wird die Vielzahl von Göttern u.a. durch Heilige, Engel oder, wie im vorliegenden Fall, durch verschiedene Bezeichnungen Gottes ersetzt.³⁴ Aber nicht nur Text-, sondern auch Bildelemente wurden in christlicher Zeit weiter tradiert.

³¹ Schon in den Sargtexten, wird die besondere Rolle der Magie und ihre Verbindung zum heliopolitanischen Schöpfungsansatz deutlich. So heißt es in CT III, 385-6:

"Ich bin jener, der die Neunheit belebt, ich bin jener, der handelt, wenn er will... Mir gehörte alles, bevor ihr entstandet, ihr Götter, die ihr nach mir herabgekommen seid, (denn) ich bin der Zauber."

³² Vgl. L. Kákosy, op.cit., 161, Abb. 16.

³³ Eine Hälfte befindet sich heute in der Ny Carlsberg Glyptotek, ÆIN 974, die andere Hälfte im Britischen Museum, BM EA 190; vgl. hierzu J. Osing, in: U. Luft, *The Intellectual Heritage of Egypt* (FS László Kákosy), *Studia Aegyptiaca* XIV, 1992, 476ff.

³⁴ Vgl. hierzu auch M. Meyer, *Ancient Christian Magic*, no. 55.

So findet sich auf einem koptischen Amulett gegen Skorpionstiche (Abb. 5) aus der Sammlung Erzherzog Rainer in der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek Wien ein vergleichbarer, wenn auch etwas vereinfacht gestalteter Skorpion.³⁵ Das Amulett (Abb. 5) mit der Inventarnummer P.Vindob. K 7110 besteht aus einem 5,7 x 6,5 cm großen Stück Papier, auf dem der angesprochene Skorpion abgebildet ist. Prosoma und Mesosoma setzen sich voneinander nicht ab und zeigen eine sich rechtwinklig kreuzende Gitternetzstruktur. Das Metasoma besteht wiederum aus Ansatz, sieben Segmenten und Stachel. Anstelle der Laufbeine sind auf jeder Seite des Körpers fühlertartige Fortsätze vorhanden (rechts: zwölf, links: zehn). Die Pedipalpen sind nicht mehr deutlich zu erkennen, dafür aber das Chelicerenpaar. Die Reste einer zweizeiligen Inschrift haben sich oberhalb des Tieres erhalten.



Abb. 5

Es handelt sich um die Namen der Erzengel:

ⲙⲓϭⲁⲏⲗ Ⲓⲁⲃⲣⲓⲉⲗ “Michael, Gabr[ie]l

ⲉ ⲣⲣⲁⲫⲁⲏⲗ und Raphael”

Der Text könnte aus dem 10. – 11. Jh. n. Chr. stammen, seine Herkunft ist aber nicht mehr zu ermitteln.

Aus dem gleichen Zeitraum oder etwas später dürften einige arabische Amulette gegen Skorpionstiche stammen, die ebenfalls eine stilisierte Darstellung des Tieres zeigen.³⁶

Auch hier sind die Sprüche sehr kurz und zeigen keine direkte Verbindung zum beigefügten Text. Die Darstellung des Skorpions reichte zur Funktionszuweisung aus. Als Zaubermittel wird mehrfach Senfsamen³⁷ erwähnt und Gott als “der Bewahrer” angesprochen. Auffällig ist aber, daß all diese Texte sehr kurz sind und nur die wirkungsmächtigen Namen und sehr kurze Anweisungen enthalten.

³⁵ Vgl. V. Stegemann, Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien, Heidelberg 1934, 19, XXI (93).

³⁶ F. Bilabel/ A. Grohmann, Griechische, koptische und arabische Texte, Heidelberg 1934, Nrn. 162 – 166.

³⁷ Op.cit. Nrn. 162 – 164.

Die Tradierung der magischen Praktiken gegen Skorpionstiche läßt sich aber nicht nur durch die angesprochenen Amulette belegen, sondern auch durch die Praxis. Skorpion-Amulette z.B. aus Glasperlen³⁸ zu tragen, wie sie noch bis in dieses Jahrhundert hinein in ganz Ägypten verbreitet war.

4. Schlußbemerkung

Generell stellt sich die Frage nach den schriftlichen und bildlichen Vorlagen des magischen Spruches. Obwohl die arabischen und koptischen Teile des Textes in Satzkonstruktion und Wortwahl durchaus zu einander passen, verwundert es doch, daß lediglich zwei Passagen in Koptisch erscheinen. Möglicherweise lag nur für diese eine koptische Vorlage vor, die dann übersetzt und mit einem arabischen Spruch kombiniert wurde. Die Nennung des göttlichen Namens als Wirksamkeitsgarantie zusammen mit der Bestätigung göttlicher Macht im arabischen Teil des Textes ist aber auch in koptischen Sprüchen häufig belegt,³⁹ ebenso wie die Verwendung der hebräischen Gottesbezeichnungen Adonai und Sabaoth.⁴⁰

Da direkte Vorlagen bislang nicht bekannt sind, muß unklar bleiben, ob dem Schreiber mehrere einzelne Texte zur Kompilation vorlagen, oder ob er aufgrund der Kenntnis von Sammelwerken mit magischen Sprüchen eine neue Version erarbeitet oder übernommen hat. Die angesprochene Homogenität des ganzen Textes spricht zumindest für die Bearbeitung durch eine Person, die nicht nur mit arabischen, sondern auch mit koptischen Zaubersprüchen vertraut war. Wann aber diese Bearbeitung vorgenommen wurde, ob von Salib Butros Buham Girgis Biyusch selbst oder von einem anderen Heiler aus früherer Zeit, läßt sich ohne Vergleiche und weiteres Material nicht ermitteln; die lange Tradition des Textes, die bis in die pharaonische Zeit zurückreicht, steht dagegen außer Frage.

Für die Darstellung des Skorpions stellt sich die Situation einfacher dar. Durch die ungewöhnliche Gestaltung des Metasomas mit insgesamt neun Segmenten (einschließlich Ansatz- und Endstück mit Stachel), wie man sie schon in pharaonischer Zeit aber auch noch im Mittelalter nachweisen kann, ist die Überlieferungskette eindeutig. Der Verfasser des Spruches hat sich bewußt an einem alten Vorbild orientiert, wohl um Wirksamkeit zu verstärken.

³⁸ Vgl. L. Keimer, in: *Kēmi* 2, 1929, 104ff

³⁹ Z.B. London MS.OR 5525, vgl. A.M. Kropp, *Ausgewählte Koptische Zaubertexte II*, 1931, 199.

⁴⁰ Vgl. M. Meyer, *Ancient Christian Magic*, San Francisco 1994.