



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

„Elemente ritueller Handlungen in den Elija-Elischa-Erzählungen“

Untersuchungen zur literarischen Umsetzung ritueller Handlungselemente
im Vergleich zur mesopotamischen keilschriftlichen Tradition.

Verfasser

Mag. theol. Gerhard Karner

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien, Dezember 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 082 041

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Evangelische Fachtheologie

Betreuerin / Betreuer: O. Univ. Prof. Dr. DDr. Dr. h.c. James Alfred Loader

*Meiner Familie
in Dankbarkeit zugeeignet*

VORWORT

Viele Personen hatten direkt oder indirekt Anteil an der Entstehung dieser Studie. An erster Stelle möchte ich meinem Betreuer O. Univ. Prof. Dr.DDr. Dr. h.c. James Alfred Loader für seine unermüdliche Gesprächsbereitschaft von Herzen Dank sagen. Der wissenschaftliche Austausch mit ihm und seine immer konstruktive Kritik waren stets Anregung und Ermutigung zugleich.

Zu Dank verpflichtet bin ich der *Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, die das Dissertationsprojekt vom Juni 2006 bis November 2007 durch ein DOC-Stipendium finanziell unterstützt hat und damit die Rahmenbedingungen geschaffen hat, dass dieser Zeitraum zu einer Periode produktiven Schaffens werden konnte.

Mein Dank gilt weiters Prof. Dr. Jürgen van Oorschot (Erlangen), an dessen Lehrstuhl ich von Dezember 2007 bis September 2009 als wissenschaftlicher Mitarbeiter tätig sein durfte und Gelegenheit hatte, neben meiner Arbeit an der Dissertation wichtige Erfahrungen in der akademischen Lehre zu sammeln.

Bedanken will ich mich zudem bei meinen Kolleginnen und Kollegen der beiden alttestamentlichen Lehrstühle am Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Delia Klingler, Jonathan M. Robker, Sarah Schulz und Dr. Lars Allolio-Näcke für ihre kollegiale Unterstützung, die stets anregenden fachlichen Diskussionen und so manchen Zuspruch.

Nicht zuletzt gebührt mein Dank Herrn Pfarrer Dr. Manuel Dubach (Burgdorf, Schweiz). Die ständige Begegnung mit ihm hat meine Zeit als DOC-Stipendiat an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien nicht allein in wissenschaftlicher Hinsicht bereichert.

Dankbar bin ich auch allen meinen Freunden, die sich trotz der geographischen Distanz als treue Weggefährten erwiesen haben.

Abschließend möchte ich mich bei meiner Lebensgefährtin Mag. Judith Starecek sowie meiner Familie bedanken, die zu jeder Zeit ein verlässlicher Rückhalt waren und deren uneingeschränkter Unterstützung ich mir stets gewiss sein konnte. Als freilich nur höchst unzureichender Ausdruck meiner Dankbarkeit sei Ihnen die vorliegende Arbeit gewidmet.

Wien, Weihnachten 2009

INHALT

INHALT	i
TECHNISCHE HINWEISE	iii
ZUR EINFÜHRUNG	1

KAPITEL I

WAS IST MAGIE? – PERSPEKTIVEN ZU EINEM UMSTRITTENEN BEGRIFF	7
I.1 ZENTRALE POSITIONEN DER MAGIEDISKUSSION	10
I.1.1 <i>E. B. Tylor – Magie als „Pseudowissenschaft“</i>	10
I.1.1 <i>J. G. Frazer – Die „Grundregeln“ der Magie</i>	11
I.1.2 <i>E. Durkheim – Die soziale Funktion der Religion</i>	13
I.1.3 <i>H. Hubert/ M. Mauss – Magie als soziologisches Phänomen</i>	14
I.1.4 <i>L. Lévy-Bruhl – Das „Gesetz der Teilhabe“</i>	15
I.1.5 <i>B. Malinowski – Magie und Religion als Kompensation in emotionalen Ausnahmesituationen.</i>	16
I.1.6 <i>E. E. Evans-Pritchard – Die Kohärenz magischen Denkens.</i>	18
I.1.7 <i>S. J. Tambiah – Magie als „performativer Akt“</i>	20
I.2 ZUR MAGIEDISKUSSION IN DER ALTTESTAMENTLICHEN WISSENSCHAFT UND DER ALTORIENTALISTIK	22
I.2.1 <i>S. Mowinckel – Magie als „magisches Weltbild“</i>	23
I.2.2 <i>Jean Bottéro – Klassifikation magischer Handlungen</i>	28
I.2.3 <i>Ch. Daxelmüller und M.-L. Thomsen – Magie als fragwürdiges Konzept</i>	29
I.2.4 <i>W. van Binsbergen & F. Wiggermann – It’s all about control!</i>	30
I.2.5 <i>R. Schmitt – Magie als ritualsymbolische Handlung</i>	31
I.3 DIE APORIE(N) DES MAGIEBEGRIFFS	36
I.3.1 <i>Zusammenfassende Bemerkungen</i>	36
I.3.2 <i>Der Abschied von einer lieb gewonnen Unterscheidung</i>	37
I.4 EINE KOGNITIVE THEORIE RITUELLER HANDLUNGSFORMEN: DER WEG AUS DER APORIE	47

KAPITEL II

ASPEKTE RITUELLER PRAXIS IM KONTEXT DES MESOPOTAMISCHEN WIRKLICHKEITSVERSTÄNDNISSES	57
II.1 DEFINITIONEN	58
II.2 WELTBILD UND RITUELLE PRAXIS IM ALTEN MESOPOTAMIEN	60
II.2.1 <i>Rituelle Weltvergewisserung: Die Ordnung der Welt und die Bestimmung des Menschen</i> ..	62
II.2.2 <i>Rituelle Welterschließung: Notizen zur Omenpraxis in Mesopotamien</i>	69
Die Mythologie des bārû.....	75
II.2.3 <i>Rituelle Weltbewältigungsstrategien</i>	76
Das Wort: Beschwörungen.....	81
Die Handlung: Ritualanweisungen.....	85
Weltbild und Ritual aus kognitiver Perspektive	89
Göttliche Präfiguration ritueller Praxis am Beispiel von KAR 114 LKA 143	98
Göttliche Intervention am Beispiel der mesopotamischen Handerhebungsgebete.....	105
Erwartungshaltung und Wirksamkeit rituellen Handelns	106
II.2.4 <i>Die Ritualspezialisten bārû und āšipu</i>	108

KAPITEL III

ELEMENTE RITUELLER HANDLUNGEN IN DEN ELIJA-ELISCHA-ERZÄHLUNGEN	115
III.1 ZUM LITERARISCHEN KONTEXT DER ELIJA-ELISCHA-ERZÄHLUNGEN	115
III.1.1 <i>Tendenzen der Forschung zu den Elija-Elischa-Erzählungen</i>	116
III.1.2 <i>Bemerkungen zum Deuteronomistischen Geschichtswerk (DtrG)</i>	120
III.1.3 <i>Zum weiteren Vorgehen</i>	125
III.1.4 <i>Ahab und sein Haus als negativer Höhepunkt der Geschichte Israels</i>	126
III.1.5 <i>Das Wirken von Elija und Elischa im Spannungsfeld von Verheißung und Erfüllung</i>	131
III.2 DIE ELIJA- UND ELISCHAÜBERLIEFERUNGEN.....	136
III.2.1 <i>Elija in der Dürre-Komposition (1Kön 17-18*)</i>	138
III.2.1.1 Die Ankündigung der Dürre (1Kön 17,1).....	138
III.2.1.2 Die wunderbare Versorgung Elijas (1Kön 17,2-6*).....	142
III.2.1.3 Elija vermehrt Mehl und Öl (1Kön 17,7-16*).....	144
III.2.1.4 Elija erweckt den Sohn der Witwe (1Kön 17,17-24*)	146
III.2.1.5 Die Wiedergewinnung des Regens (1Kön 18,41-46*).....	149
III.2.2 <i>Feuer vom Himmel – Elija in 1Kön 18,19-40* und 2Kön 1,9-16</i>	155
III.2.3 <i>Die Götterbefragungen in 2Kön 1,1-16* und 8,7-15*</i>	160
III.2.4 <i>Die Elischa-Überlieferungen</i>	167
III.2.4.1 Redaktionskritische Erwägungen.....	167
III.2.4.2 Elischa als Nachfolger Elijas oder: Zwei Männer und ein Mantel	177
III.2.4.3 Die Heilung der Quelle (2Kön 2,19-22).....	181
III.2.4.4 Die Bestrafung der 42 Knaben (2Kön 2,23-24).....	184
III.2.4.5 Elischa und der Feldzug gegen Moab (2Kön 3,4-27*).....	187
III.2.4.6 Die Vermehrung des Öls der Witwe (2Kön 4,1-7).....	191
III.2.4.7 Die Auferweckung des toten Knaben (2Kön 4,8-37).....	192
III.2.4.8 Der Tod im Topf (2Kön 4,38-41).....	202
III.2.4.9 Die Speisung der hundert Leute (2Kön 4,42-44).....	204
III.2.4.10 Die Heilung Naamans und die Bestrafung Gehasis in 2Kön 5*.....	205
III.2.4.11 Das schwimmende Eisen (2Kön 6,1-7).....	213
III.2.4.12 Die Irreführung der Aramäer (2Kön 6,8-23).....	214
III.2.4.13 Die wunderbare Rettung Samarias (2Kön 6,24-7,20)	219
III.2.4.14 Elischas große Taten (2Kön 8,1-6)	221
III.2.4.15 Die Kriegshilfe für König Joasch (2Kön 13,14-20*).....	222
III.2.4.16 Die Gebeine Elischas erwecken einen Toten (2Kön 13,20f.).....	236

KAPITEL IV

AUSWERTUNG UND SCHLUSS	239
Elemente ritueller Weltvergewisserung.....	240
Elemente ritueller Welterschließung.....	240
Elemente ritueller Weltbewältigung	242
Negativbefunde.....	250
Von Ritualspezialisten und Gottesmännern	251
ABKÜRZUNGEN	255
LITERATURVERZEICHNIS	257

TECHNISCHE HINWEISE

Die Schreibungen der biblischen Namen und Orte richten sich nach dem *Ökumenischen Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien*¹.

Die Umschrift keilschriftlicher Texte folgt im Wesentlichen den in der Assyriologie üblichen Gepflogenheiten². Akkadischer Text ist kursiv geschrieben, sumerische Worte normal und gesperrt, um eine bessere Unterscheidbarkeit zu gewährleisten. Zeichen und Worte mit unbekannter Lesung werden mit Majuskeln geschrieben. Beschädigungen am Text sind folgendermaßen kenntlich gemacht:

- [] Bruch oder beschädigte Textstelle
- ʾ ʾ Zeichen beschädigt
- x unleserliches Zeichen
- < > Konjekturen

Für die Wiedergabe des Textes der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) habe ich das Programm BibleWorks[™] for Windows in der Version 6.0 verwendet.

¹ FRICKE, K. D. & SCHWANK, B. 1971.

² Vgl. einführend dazu BORGER, MZL: 540-543.

ZUR EINFÜHRUNG

Im Rahmen von 1Kön 17 - 2Kön 13 finden sich die Erzählungen über das Wirken von Elija und Elischa. Beide Gestalten werden in diesem Zusammenhang mit diversen wundersamen, übernatürlichen Ereignissen in Verbindung gebracht, in deren Verlauf sie eine entscheidende Rolle spielen und meist aktiv an entsprechenden Handlungen beteiligt sind, bzw. werden ihnen in unterschiedlichem Maße ebenso wundersame und übernatürliche Kräfte zugeschrieben. Die wahrscheinlich bekanntesten Beispiele sind die Vermehrung von Mehl und Öl (1Kön 17,8-16) bzw. nur Öl (2Kön 4,1-6), sowie die von beiden Propheten berichteten Totenerweckungen (1Kön 17,17-24//2Kön 4,19-37). Freilich zeigt sich schon bei einer ersten Lektüre, dass die dargestellten Ereignisse nicht etwa das Ergebnis der alleinigen Initiative von Elija bzw. Elischa sind; vielmehr ist dem Leser in allen Fällen sofort klar, dass hier eigentlich Jahwe am Werk ist. Der Gott Israels steht hinter der jeweils handelnden Hauptperson, die dann, kraft ihrer besonderen Beziehung zu Jahwe und weil sie also in seinem Dienst steht, zum Wundertäter wird.

Im Hinblick auf viele dieser Ereignisse und Handlungen, von denen die Bücher der Könige im Zusammenhang mit Elija und Elischa zu berichten wissen, wird auf deren „magischen“ Charakter hingewiesen³. In vielen Fällen ist damit ein Erklärungsmodell verbunden, das ausgehend von verschiedenen literarkritischen Beobachtungen mit einer mehr oder minder komplexen Entstehungsgeschichte der Texte rechnet, die im wesentlichen folgendermaßen umrissen werden kann: Die frühesten Erzählungen, die von Elija und Elischa als „magisch“ begabten Persönlichkeiten zu berichten wussten, wären in mehreren Phasen theologisch bearbeitet und zu den heute vorliegenden Elija-Elischa-Erzählungen umgestaltet worden, in denen sich nun beide Protagonisten als Wundertäter im Dienste Jahwes präsentieren. Aus redaktionsgeschichtlicher Perspektive rechnet man hierbei also mit einer „Theologisierung“, wobei mit dem Bezug auf Jahwe, auf dessen Anweisung und mit dessen Vollmacht der Prophet handelt, das „magische“ Element überwunden ist, weil nun Jahwes Macht als Grund für die Wirksamkeit der jeweiligen Handlung angesehen wird. Bisweilen glaubt man in diesem Zusammenhang auf Parallelen aus dem Alten Vorderen Orient verweisen zu können, oder aber es werden Beispiele aus der vergleichenden Religionswissenschaft als Vergleichsmaterial

³ Es genügt ein Blick in die einschlägigen Artikel der Lexika. Vgl. z.B. ALBERTZ 1991, THIEL 1999a und 1999b.

herangezogen, um den „magischen“ Charakter des historisch-kritisch herauspräparierten Kernbestandes der Überlieferung zu illustrieren.

Spätestens an dieser Stelle findet eine Reihe von Überlegungen ihren Ansatzpunkt.

Zunächst einmal gilt es zu fragen, wie es überhaupt um eine Definition von „Magie“ bzw. „magischer“ Handlung bestellt ist. Georg FOHRER, der sich um das Verständnis der symbolischen Handlungen der Propheten bemüht hat⁴, sieht deren Ursprung in magisch-zauberhaften Handlungen⁵. In seiner Definition folgt er einer recht weitverbreiteten Auffassung:

„*Magie* bedeutet «die mit einer der Naturkausalität übergeordneten mechanischen Kausalität arbeitende Verwertung numinoser Apperzeption im Dienst der eigenen Wunscherfüllung».“⁶

Damit übernimmt er eine Definition, die der vergleichenden Religionswissenschaft entstammt, aber in der wissenschaftlichen Diskussion alles andere als unumstritten ist.

Vielfach fehlt in den einschlägigen Arbeiten überhaupt eine Erläuterung, was genau unter „Magie“, „magischer“ Handlung, „magischer“ Wirkung oder dergl. zu verstehen ist. Termini wie „Magie“, „Zauberer“, „Wunder“ werden dann mehr oder minder synonym verwendet oder man scheint sich auf den „gesunden Hausverstand“ zu verlassen. Beides führt zu Unschärfen und läuft Gefahr, vor allem im Hinblick auf eine Analyse von Texten, die in einem spezifischen kulturhistorischen Kontext entstanden sind, sein eigenes Vorverständnis von „Magie“ unreflektiert in die Untersuchung mit einzubringen. Freilich ist Vorverständnis eine Grundkonstante, die aus dem hermeneutischen Prozess nicht zu eliminieren ist. Allerdings muss man sich das zunächst bewusst machen, um jene mitgebrachten Vorstellungen kritisch zu hinterfragen und gegebenenfalls auch zu revidieren. Als problematisch kann sich ein solches Vorverständnis vor allem dann erweisen, wenn es unbewusst in einen Arbeitsschritt mit einfließt, wenn also beispielsweise im Rahmen der Literarkritik der vorausgesetzte Magiebegriff unreflektiert bleibt, wiewohl er ein literarkritisches Kriterium im Hinblick auf die inhaltliche Kohärenz abgibt. Solche rudimentären Überlegungen zu einem der Arbeitsschritte des klassisch historisch-kritischen Methodenkanons der Exegese sind freilich nur ein Teilaspekt ganz grundsätzlicher hermeneutischer Probleme, die im Hinblick auf die vorliegende Studie von besonderer

⁴ Vgl. FOHRER 1966 und 1968b.

⁵ Vgl. FOHRER 1968b: 10 und *passim*; auch DERS. 1966: 33.

⁶ FOHRER 1966: 27, mit Verweis auf MENSCHING 1938: 72.

Relevanz sind, geht es doch hierbei auch grundlegend um die Frage nach dem Verstehen fremden Denkens.

Für den Aufbau der Arbeit ergibt sich daraus als Konsequenz, sich – wenn auch notwendigerweise in einem sehr beschränkten Ausmaß – mit der wissenschaftlichen Theoriebildung zum Thema „Magie“ auseinander zu setzen, mit dem Ziel, im Hinblick auf die folgende Untersuchung der Elija-Elischa-Erzählungen zentrale Einsichten der bisherigen Diskussionen zum Thema fruchtbar zu machen.

Auf dieser Grundlage sollen im Rahmen der vorliegenden Arbeit die Elija-Elischa-Erzählungen einer eingehenden Untersuchung unterzogen und auf darin enthaltene Elemente magisch-ritueller Handlungen hin befragt werden, die auf diese Weise als literarischer Niederschlag religionsgeschichtlicher Phänomene fassbar werden. Vor dem Hintergrund vergleichbarer religionsgeschichtlicher Phänomene, wie sie uns in einer Vielzahl mesopotamischer Keilschrifttexte zugänglich sind, soll dabei die spezifische Verwendung einschlägiger Motive, ihre Einbindung sowie ihre literarische Funktion im Kontext der Elija-Elischa-Überlieferung erhoben und prononciert herausgearbeitet werden.

Die Untersuchung ist demnach zunächst phänomenologisch an den innerhalb der Elija-Elischa-Traditionen berichteten Ereignissen und Handlungen interessiert. Dieser phänomenologische Aspekt besitzt im Wesentlichen zwei Dimensionen: eine *religionsgeschichtliche* und eine *literarische*.

Die *religionsgeschichtliche* Dimension trägt eben jener Tatsache Rechnung, dass man es im Hinblick auf das Alte Testament mit Texten zu tun hat, die im Rahmen eines bestimmten geschichtlichen und kulturellen Kontextes entstanden sind, der im weitesten Sinne den Alten Vorderen Orient umfasst und im Zusammenhang dieser Arbeit genauerhin das Alte Israel und das Alte Mesopotamien ins Auge fasst. Eben diesen Kontext gilt es bereits bei der Frage nach der Begriffsbestimmung von „Magie“ zu beachten. Entscheidend ist hierbei, dass die in ihrer Abstraktion letztlich etischen Konzeptionen der Theoriebildung nicht einfach auf die Texte des Alten Testaments bzw. die Keilschrifttexte des Alten Mesopotamien angewendet werden, sondern stets von der Analyse der vorhandenen Quellen her für allfällige Revisionen offen bleiben. Als heuristisches Instrumentarium sind sie jedoch unverzichtbar.

Die Frage nach Verwendung und Funktion einzelner Motive im Kontext der Erzählungen impliziert zudem gleichzeitig eine *literarische* Dimension, insofern es die Quellenlage erforderlich macht, sich mit schriftlichen Zeugnissen zu befassen, in denen die religionsgeschichtlichen Phänomene ihren literarischen Niederschlag gefunden haben. Dabei sieht man sich speziell im Hinblick auf das Alte Testament mit dem Problem konfrontiert, dass viele alttestamentliche Texte aufgrund ihres literarischen Genus einzelne Ereignisse und die damit in Verbindung stehenden Handlungen in stark stilisierter Form wiedergeben können und – was konkret viele Erzählungen über Elija bzw. Elischa betrifft – oft gar nicht am eigentlichen Handlungsvollzug interessiert sind. Allerdings kann sehr wohl verfolgt werden, in welchen literarischen Zusammenhängen einzelne Handlungselemente und Motive – zum einen innerhalb der Elija-Elischa-Erzählungen selbst, zum anderen im Hinblick auf die keilschriftlichen Quellen des Alten Mesopotamien – anzutreffen sind, und welche Unterschiede hinsichtlich ihrer spezifischen Funktion bestehen. Insgesamt sind folgende Fragestellungen leitend:

- Welche Ereignisse bzw. Handlungen werden berichtet?
- Können bestimmte Typen identifiziert werden?
- In welchen Kontexten (religionsgeschichtlich und literarisch) sind welche Handlungen bzw. Handlungselemente anzutreffen?
- Welche Handlungen bzw. Handlungselemente werden als literarische Motive verwendet?
- Wie sind sie in ihren literarischen Kontext eingebunden?
- Welche Funktion besitzen die Motive in ihrem jeweiligen Kontext?

Von da aus kann danach gefragt werden, inwieweit Auffälligkeiten in der Verwendung bzw. Unterschiede in der Funktion einzelner Motive mit theologischen Implikationen auf den verschiedenen Ebenen der Einzelerzählungen, des Elija-Elischa-Zyklus sowie des sog. *Deuteronomistischen Geschichtswerks* (DtrG) verbunden sind. Die phänomenologische Untersuchung liefert somit die Voraussetzungen für ein adäquates Verständnis der literarischen und theologischen Funktion einzelner Motive und kann dazu dienen, in dieser Hinsicht einen Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach einem möglichen israelitischen Spezifikum im Hinblick auf seinen altorientalischen Kontext zu leisten.

Die Frage nach einer theologischen Veränderung/Umprägung durch die Einbindung in einen neuen Kontext ist somit an die religionsgeschichtliche Fragestellung rückgebunden, steht also mit der Frage nach dem religionsgeschichtlichen Kontext der

identifizierten Handlungselemente in Verbindung, wobei es nun aber primär nicht mehr um den ursprünglichen „Sitz in der Religion“ geht, sondern vor allem darum, welche theologischen Aussagen damit verbunden sind, wenn ein bestimmtes Phänomen aus seinem angestammten religionsgeschichtlichen Ort herausgelöst und gleichsam in ein literarisches Werk „verpflanzt“ wird. Auf der literarischen Ebene zeigt sich dieser Übergang dort, wo ein bestimmtes religionshistorisches Phänomen in mehreren Texten hinsichtlich ihrer Gattung verschiedentlich realisiert ist.

So lassen z.B. eine Erzählung wie 2Kön 13,14-20* und der neuassyrische Ritualtext K.3438a+9912//K.9923//K.10209, wiewohl es sich dabei um zwei verschiedene literarische Genera mit ebenso unterschiedlicher Intention handelt, ganz ähnlich geartete Vorstellungen eines Kriegsrituals als gemeinsamen religionsgeschichtlichen Hintergrund erkennen. Ich konnte bereits andernorts den in 2Kön 13,14ff. beschriebenen Vorgängen mit dem neuassyrischen Ritual „König gegen Feind“ (K.3438a+9912//K.9923//K.10209) eine in diesem Zusammenhang bis dahin unentdeckt gebliebene religionsgeschichtliche Parallele aus dem assyrischen Bereich zur Seite stellen, und habe in diesem Zusammenhang zu zeigen versucht, wie auf redaktioneller Ebene die ursprünglich positive Zeichenhandlung eine theologisch motivierte negative Umdeutung erfährt⁷.

Von da aus berührt die Untersuchung auch die Frage nach dem Verhältnis von „Wunder“ und „Magie“. Ausgangspunkt ist hier die gattungsmäßige Einordnung einer Anzahl von Elija-Elischa-Erzählungen als Wundererzählung. In einer sehr anregenden Studie zur Magie im Alten Testament hat Rüdiger Schmitt die mit den Namen Elija und Elischa verbundenen Wundergeschichten als „literarische Transformationen ritual-symbolischen Handelns“⁸ bezeichnet. Weiterführend lassen sich an dieser Stelle folgende Fragen stellen:

- Wie sieht diese Transformation genau aus?
- Was passiert literarisch bei dieser Transformation?
- Welche theologischen Implikationen sind mit dieser Transformation verbunden?
- Was bedeutet das für die Unterscheidung von „Wunder“ und „Magie“?

Hierauf vermag nur eine eingehende Untersuchung der Einzelerzählungen, wie ich sie oben bereits in ihrer religionsgeschichtlichen und literarischen Dimension skizziert habe, Antworten zu geben.

⁷ Vgl. KARNER 2006.

⁸ SCHMITT, R 2004: 298, 383.

KAPITEL I

WAS IST MAGIE? – PERSPEKTIVEN ZU EINEM UMSTRITTENEN BEGRIFF

Was die wissenschaftliche Beschäftigung zum Thema „Magie“ im Bereich der Altorientalistik und der Alttestamentlichen Wissenschaft betrifft, hat es lange Zeit nur sehr vereinzelt eine bewusste Auseinandersetzungen mit der religionswissenschaftlichen Theoriebildung gegeben, ganz zu schweigen von der Frage nach deren Anwendbarkeit. Erst in jüngerer Vergangenheit – etwa ab der Mitte der 90er Jahre – lässt sich in beiden Fachgebieten wieder ein verstärktes Interesse an magischen und/oder rituellen Handlungen feststellen. Wie an den einschlägigen Publikationen der letzten zehn bis fünfzehn Jahre zu erkennen ist, hat sich hierbei ein breiterer Diskurs über eine adäquate Interpretation magischer bzw. ritueller Akte im kulturraum-zeitlichen Kontext, welcher gemeinhin als der Alte Vordere Orient angesprochen wird, entwickelt⁹, wobei das letzte Wort in dieser Diskussion noch lange nicht gesprochen ist.

Kennzeichnend für die neueren und neuesten Arbeiten zum Problemkreis Magie im Alten Vorderen Orient (dem das Alte Israel ja ebenfalls zugehört) ist ein zunehmendes theoretisches Interesse. Dabei zeigt sich – wenn auch mit einiger Verspätung und unterschiedlicher Intensität – das Bestreben, den religionswissenschaftlichen Diskurs zum Magiebegriff für die eigene Arbeit fruchtbar zu machen, eine Entwicklung, die man nur begrüßen kann.

Erschwerend kommt hinzu, dass man innerhalb der vergleichenden Religionswissenschaft – heute mehr denn je – weit davon entfernt ist, in der Frage nach einer Definition von „Magie“ zu einer Einigung zu kommen. So sieht sich etwa Hans Georg KIPPENBERG in seinem Artikel im *Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* nur noch in der Lage, dem Zerfall der Kategorie Magie nachzugehen und die Interpretationszüge zu simulieren¹⁰.

⁹ In dieser Hinsicht sind für den Bereich der Altorientalistik neben verschiedenen in der Reihe *Ancient Magic and Divination* publizierten Bänden (ABUSCH & VAN DER TOORN 1999; ABUSCH 2002; CIRAOLO & SEIDEL 2002; SCURLOCK 2006) die einschlägige Studie von G. CUNNINGHAM (1997) zu den mesopotamischen Beschwörungen des 3. und 2. Jahrtausends v. Chr. zu nennen, in deren Zusammenhang er sich näher mit diversen religionswissenschaftlichen Ansätzen auseinandersetzt (CUNNINGHAM 1997). Von Seiten der Alttestamentlichen Wissenschaft sind die Arbeiten von F. H. CRYER (1994) und A. JEFFERS (1996), der instruktive Artikel von R. SCHMITT (2001) sowie aus jüngster Vergangenheit dessen Habilitationsschrift mit dem Titel „*Magie im Alten Testament*“ (SCHMITT, R 2004) zu erwähnen.

¹⁰ Vgl. KIPPENBERG 1998: 85-86.

Allerdings lässt ein Überblick über die wichtigsten theoretischen Modelle im Rahmen der anthropologisch-ethnologischen und religionswissenschaftlichen Diskussion zum Thema Magie erkennen, wo die neuralgischen Punkte für eine Definition des Magiebegriffes liegen, und liefert somit gleichermaßen wertvolle Anstöße wie auch ein wichtiges Korrektiv für die Suche nach einer adäquaten Begriffsbestimmung, die sich letztlich ja im Hinblick auf die Beschäftigung mit Keilschrifttexten des Zweistromlandes und dem Alten Testament als angemessen erweisen soll.

Das folgende Kapitel (I.1) soll demnach zunächst einen Überblick über zentrale Positionen im Verlauf der vor allem durch die anthropologisch-ethnologische Forschung bestimmten Magiediskussion geben.

Zuvor bedarf es aber noch einer kurzen Erläuterung der Vorgehensweise: Die folgenden Ausführungen möchten keine umfassende Forschungsgeschichte zum Magiebegriff bieten. Ein solches Unterfangen würde ein eigenes Buch (oder doch wohl mehrere Bücher) in Anspruch nehmen. Zudem sind unter den einschlägigen neueren Publikationen mehr oder weniger ausführliche Darstellungen zu den in den letzten anderthalb Jahrhunderten entwickelten Magietheorien enthalten, sodass es mir an dieser Stelle nicht notwendig erscheint, den bereits vorhandenen eine weitere hinzuzufügen¹¹. Vielmehr soll es – wie bereits kurz angesprochen – darum gehen, wesentliche Aspekte im Laufe der Theoriebildung zur Sprache zu bringen, um diese dann mit Blick auf die religionsgeschichtliche Dimension der vorliegenden Studie – d.h. also hinsichtlich des umfassenderen historischen und kulturellen Kontextes des antiken Mesopotamiens – auf ihre jeweiligen Stärken und Schwächen hin zu befragen.

Forschungsüberblicke oder dergl. sind in der Literatur gern systematisch nach Ansätzen geordnet, was ja durchaus seine Vorteile haben mag. Allerdings wird man sich dabei nicht weiter wundern dürfen, dass ein und dieselbe Position in der Forschung einmal diesem ein anderes Mal jenem Ansatz zugeordnet wird, und ebenso wenig, dass der Raster, welcher zur Klassifizierung der Ansätze angewandt wird, je nach Darstellung

¹¹ Hervorheben möchte ich an dieser Stelle vor allem zwei Publikationen. Zum Einen das kurze aber sehr nützliche Buch von G. CUNNINGHAM 1999. Dort findet man kurz und bündig die wichtigsten Theorien im Verlauf der Erforschung von Religion und Magie systematisch und nach unterschiedlichen Ansätzen zusammengestellt. Einen guten Überblick über die Magiediskussion in den Religionswissenschaften und der Religionspsychologie in deutscher Sprache bietet SCHMITT, R 2004: 1-29.

mitunter beträchtlich variieren kann. So kommt Graham CUNNINGHAM in seinem Forschungsüberblick auf nicht weniger als zehn unterschiedliche Ansätze¹²: 1) German pioneers, 2) Early intellectualist approaches, 3) Emotionalist approaches, 4) Phenomenological approaches, 5) Structural-functional approaches, 6) Symbolic approaches, 7) Recent intellectualist approaches, 8) Structural approaches, 9) Cognitive approaches und 10) Feminist approaches. Dagegen können nach Rüdiger SCHMITT in seinem Aufsatz „*Magietheorien und die Religionen des Antiken Vorderen Orient*“¹³ grob fünf Etappen der Magiediskussion unterschieden werden: 1) Animistisch-evolutionistische Magietheorien, 2) Religionssoziologisch-funktionale Magietheorien, 3) Religionsphänomenologische Magietheorien, 4) Strukturalistische und systemtheoretische Magietheorien, 5) Magietheorien im Kontext der „Interpretativen Wende“.

Die vorliegende Arbeit verzichtet an dieser Stelle bewusst auf eine solche nach Ansätzen geordnete Darstellung und orientiert sich statt dessen an einzelnen Forscherpersönlichkeiten, die im Verlauf der vergangenen ungefähr anderthalb Jahrhunderte der wissenschaftlichen Magiediskussion wesentliche Impulse gegeben haben. Ein derartiges Vorgehen besitzt den Vorteil, eine bestimmte Position nicht von vornherein in eine Schublade zu stecken, zumal sich in einigen Fällen eine klare Einordnung mitunter nur sehr schwer vornehmen ließe. Bisweilen tauchen einzelne Aspekte älterer Theorien, die man bereits überwunden glaubte, im Verlauf der Forschungsgeschichte an Stellen wieder auf, wo man sie nicht vermutet hätte. Für den Zweck der vorliegenden Studie habe ich versucht, eine möglichst repräsentative Auswahl zu treffen, und selbst innerhalb dieses beschränkten Rahmens ist es nicht möglich, das oftmals facettenreiche Leben und Werk aller im Folgenden besprochenen Forscherpersönlichkeiten auch nur annähernd erschöpfend zu behandeln. Das im folgenden Kapitel (I.1) verfolgte Ziel ist bescheidener: Anhand der Beiträge einzelner im Lauf der Forschungsgeschichte wichtiger Persönlichkeiten sollen zentrale theoretische Aspekte im Blick auf die Beschäftigung mit dem Phänomen Magie exemplarisch dargestellt werden.

¹² Vgl. CUNNINGHAM 1999.

¹³ Vgl. SCHMITT, R 2001. Dieser Artikel bildet anscheinend die Grundlage für den entsprechenden Abschnitt in seiner überarbeiteten Habilitationsschrift, SCHMITT, R 2004.

I.1 Zentrale Positionen der Magiediskussion¹⁴

Die Anfänge der modernen wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Thema „Magie“ sind am Ende des 19. Jahrhunderts im Bereich der Erforschung der Lebensweise der sogenannten „primitiven“ Kulturen zu finden. In diesen Basisbereich der Anthropologie, die sich damals als eigenständige akademische Disziplin etablieren konnte, gehören vor allem zwei Forscher: Sir Edward Burnett TYLOR (1832-1917), der 1886 an der Universität Oxford zum ersten Professor für Anthropologie ernannt wurde, und Sir James George FRAZER (1854-1941), der nach seinem Studium in Glasgow den größten Teil seiner akademischen Karriere an der Universität Cambridge zubrachte¹⁵.

I.1.1 E. B. Tylor – Magie als „Pseudowissenschaft“

In seinem 1871 erschienenen Werk „*Primitive Culture*“ charakterisiert E. B. TYLOR Magie als „Pseudowissenschaft“ und bezeichnet sie als „... one of the most pernicious delusions that ever vexed mankind“¹⁶. Nach ihm handelt es sich dabei um eine intellektuelle Fehlleistung des primitiven Menschen, insofern als dieser zwischen magischer Handlung und dem damit beabsichtigten Ergebnis einen direkten kausalen Zusammenhang annimmt, wo ein solcher Zusammenhang in Wirklichkeit nicht existiert. Wie dieser Irrtum zustande kommt, erklärt TYLOR folgendermaßen:

„Man, as yet in a low intellectual condition, having come to associate in thought those things which he found by experience to be connected in fact, proceeded erroneously to invert this action and to conclude that association in thought must involve similar connection in reality.“¹⁷

Das der Magie zugrundeliegende Prinzip sieht TYLOR in der „Assoziation von Gedanken“ (*Association of Ideas*) und begreift diese als eine Grundkonstante menschlichen Denkens¹⁸. Insgesamt gesehen hat Magie ihren Zweck in der Beeinflussung der

¹⁴ Allgemein zu diesem Kapitel vgl. auch die Darstellungen von CRYER 1994: 42-123, CUNNINGHAM 1999, JEFFERS 1996: 4-16; KIPPENBERG 1998. MARETT 1915; MIDDLETON 1987; RATSCHOW 1991; SCHMITT, R 2001 und DERS. 2004: 1-66.

¹⁵ Zur Biographie von E. B. Tylor, vgl. KOHL 1997, für J. G. Frazer, vgl. WIBMANN 1997. Vgl. auch die entsprechenden Einträge in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (BILY 1997: 774-779; WESSELING 2001: 457-467).

¹⁶ TYLOR [1871] 1994a: 101.

¹⁷ TYLOR [1871] 1994a: 104.

¹⁸ Vgl. TYLOR [1871] 1994a: 104-107. Murray und Rosalie WAX haben auf den Zusammenhang der tylor'schen Analyse von Magie und Religion mit der damals populären Begrifflichkeit der Assoziationspsychologie hingewiesen; vgl. WAX & WAX [1963] 1978: 326.

beseelten Natur bzw. der Geister¹⁹. Von da aus ergibt sich eine Schnittstelle zur Religion, für die er als eine Minimumdefinition den Glauben an geistige Wesen vorschlägt²⁰. Aus dem ursprünglichen Glauben an Geister – die er als körperlose Wesen verstanden haben will, von denen die Menschen ab einem gewissen Zeitpunkt in der Geschichte angenommen hätten, sie könnten in den Körper anderer Menschen, in Tiere aber auch leblose Dinge eindringen und diese in Besitz nehmen – habe sich schließlich der Götterglaube entwickelt²¹. An dieser Stelle wie auch andernorts zeigt sich deutlich, dass TYLOR grundsätzlich einem durch den Evolutionsgedanken des 19. Jahrhunderts geprägten Ansatz verpflichtet ist²². Allerdings sollte festgehalten werden, dass TYLOR – wiewohl er im Verlauf der Menschheitsgeschichte mit einem sukzessiven Rückgang magischer Praktiken rechnet – im Hinblick auf das Verhältnis Magie/Religion beide auch als komplementäre Teile innerhalb einer kulturellen Institution auffasst und nicht nur als aufeinanderfolgende Stufen im Sinne einer Entwicklung²³.

1.1.1 J. G. Frazer – Die „Grundregeln“ der Magie

„Der Goldene Zweig“ (*The Golden Bough*) ist der Titel des monumentalen Werkes von Sir James George FRAZER, der seine akademische Laufbahn ursprünglich als klassischer Philologe begonnen hatte. Darin verarbeitet er eine Fülle von ethnographischem Material²⁴. Er greift TYLORS Vorstellung von der Magie als „Pseudowissenschaft“ auf und entwirft nach einem streng evolutionistischen Schema eine umfassende Theorie, in

¹⁹ Für diesen Abschnitt insgesamt vgl. bes. TYLOR [1871] 1994a: 101-144. TYLORS Verständnis von Magie steht in engem Zusammenhang mit seiner Auffassung „kultureller Überreste“ (*survivals in culture*). Bestimmte Vorstellungen – so auch der Glaube an Magie – hätten von ihren Ursprüngen in den niedrigsten Zivilisationsstufen an im Laufe der Menschheitsgeschichte bis in die modernen kultivierten Gesellschaften beharrlich ihren Platz behauptet, wiewohl sie in zunehmendem Maße durch genauere experimentelle Überprüfung als Aberglaube entlarvt worden wären.

²⁰ TYLOR [1871] 1994a: 383.

²¹ Für die Vorstellung einer solchen Einwohnung geistiger Wesen als ein Vorstadium in der Geschichte der Religion, ist im Anschluss an TYLOR in der Literatur der Begriff *Animismus* geprägt worden. In weiterer Folge wurde dieses Entwicklungsschema gewissermaßen nach vorne hin erweitert, indem nun eine dem *Animismus* vorgängige „präanimistische“ Phase des *Animatismus* angenommen wurde, in der mit einer den Dingen innewohnenden unpersönlichen Macht gerechnet worden sei. So z.B. Robert R. MARETT ([1909] 1997: 1-32). Auch Nathan SÖDERBLOM (1926) hat TYLORS Ansatz dahingehend abgewandelt, dass zwischen *Animismus*, der Beseelung im eigentlichen Sinn, und einem vorgängigen *Animatismus*, der Belebung von Allem, zu unterscheiden sei (vgl. SÖDERBLOM 1926: 11, 15). Allerdings sieht Söderblom die Magie nicht als Vorläuferin der Religion: „In den Anfängen, soweit sie uns zugänglich sind, gehen Magie und Religion unkenntlich ineinander.“ (SÖDERBLOM 1926: 187).

²² Die Anleihen bei Darwins Evolutionstheorie sind deutlich zu vernehmen.

²³ Dass dieser Aspekt schon in der Theorie TYLORS zu finden ist, hat v.a. J. MIDDLETON (1987: 84) festgestellt.

²⁴ Nach den beiden ersten Auflagen in 1890 und 1900 wuchs das Werk in seiner dritten Auflage (1911-1915) auf zwölf Bände. 1922 erschien eine stark gekürzte einbändige englische Ausgabe. Ich zitiere aus der gekürzten dt. Ausgabe, FRAZER 1928.

der er eine Entwicklung in drei Stufen annimmt: Aus der Magie habe sich, nachdem deren Techniken von den Menschen als unwirksam erkannt worden waren, die Religion entwickelt, die von der Annahme bestimmt sei, es gäbe allmächtige göttliche Wesen, die für die Kontrolle der Welt verantwortlich wären. Magie versteht Frazer dabei als das Bestreben des Menschen, einen direkten und unmittelbaren Einfluss auf die ihn umgebende Welt auszuüben²⁵, während die Religion dieses Ziel vor allem in der Vermittlung zwischen Menschen und Göttern zu erreichen suche²⁶. Schließlich – als letzte Stufe – hätten die Menschen, zunächst durch Alchemie und später durch die Wissenschaft, die Naturgesetze entdeckt. Die Grundauffassung der Magie ist nach ihm folgende:

„Wo auch immer die Magie in ihrer reinen und unverfälschten Form auftritt, setzt dieselbe voraus, dass in der Natur ein Ereignis notwendig auf das andere folgt, ohne Einmischung irgendwelcher geistigen oder persönlichen Kräfte.“²⁷

Deshalb sei der Zauberer auch von der Wirksamkeit seiner Handlungen *ex opere operato* überzeugt, d.h. der Erfolg seiner Bemühungen ist einzig vom korrekten, streng nach den Regeln seiner Kunst gestalteten Vollzug abhängig. Freilich entpuppt sich die Magie an dieser Stelle ganz im Sinne TYLORS als Pseudowissenschaft, insofern sie mit ihren Regeln die tatsächlichen Gesetzmäßigkeiten verkennt. In dieser Auffassung liegt auch der Grund für den radikalen „Prinzipienkonflikt zwischen Magie und Religion“ wiewohl er zugegeben muss, dass beide oft in einer Art „Ideenverwirrung“ vorliegen²⁸. Die Grundlagen der Magie beschreibt Frazer anhand einer Reihe von Gesetzen. So besagt das „Gesetz der Ähnlichkeit“ (*law of similarity*), „... daß Gleiches wieder Gleiches hervorbringt, oder daß eine Wirkung einer Ursache gleicht“²⁹, und das „Gesetz der Berührung oder direkten Übertragung“ (*law of contact and contagion*), „... daß Dinge, die einmal in Beziehung zueinander gestanden haben, fortfahren, aus der Ferne aufeinander zu wirken, nachdem die physische Berührung aufgehoben wurde.“³⁰ Dementsprechend unterscheidet FRAZER „homöopathische oder nachahmende Magie“ (*homeopathic or imitative magic*), die auf dem „Gesetz der Ähnlichkeit“ beruht, und „Übertragungsmagie“ (*contagious magic*), die dem „Gesetz der Berührung oder

²⁵ Vgl. FRAZER 1928: 70f.

²⁶ Vgl. FRAZER 1928: 73f.

²⁷ FRAZER 1928: 70.

²⁸ Vgl. FRAZER 1928: 75f.

²⁹ FRAZER 1928: 15.

³⁰ *Ebd.*

direkten Übertragung“ folgt³¹. Diese beiden Arten Magie fasst er schließlich unter dem Begriff „Sympathetische Magie“ (*sympathetic magic*) zusammen³².

Weiters unterscheidet FRAZER zwischen „theoretischer Magie“ (*Magie als Pseudowissenschaft*) und „praktischer Magie“ (*Magie als Pseudokunst*), wobei er die praktische Magie nochmals in „positive Magie“ (*Zauberei*) und „negative Magie“ (*Tabu*) unterteilt³³.

FRAZERS systematische Darstellung dieser „Grundregeln“ der Magie hat – obgleich an seinen Theorien insgesamt häufig und in vielem auch zu Recht Kritik geübt wurde – bis in die Gegenwart auf die weitere Forschung zu Thema Magie enormen Einfluss ausgeübt.

I.1.2 E. Durkheim – Die soziale Funktion der Religion

Emile DURKHEIM (1858-1917)³⁴, verfolgt in seinem Buch „*Les formes élémentaires de la vie religieuse*“³⁵ einen soziologisch-funktionalen Ansatz. Grundlegend in diesem Zusammenhang ist seine Definition von Religion:

„Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“³⁶

Im Gegensatz dazu fehle der Magie dieses gemeinschaftsstiftende und -erhaltende Moment. Die Überzeugungen der Magie „haben nicht die Wirkung, die Menschen, die ihnen anhängen, untereinander zu verbinden und sie in einer gemeinsamen Gruppe, die das gleiche Leben lebt, zu vereinen. *Es gibt keine magische Kirche.*“³⁷ Den wesentlichen Unterschied sieht Durkheim also in der sozialen Funktion gegeben. Während die Religion eine sozial-integrative Funktion besitzt, ist die Magie individualistisch,

³¹ Vgl. FRAZER 1928: 16.

³² Vgl. FRAZER 1928: 18.

³³ Vgl. FRAZER 1928: 29.

³⁴ Zur Biographie, vgl. KIPPENBERG 1997.

³⁵ Erschienen ist Durkheims Buch 1912. Ich zitiere im Folgenden nach der deutschen Übersetzung, DURKHEIM 1981.

³⁶ DURKHEIM 1981: 75. „*Une religion est un système élémentaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux, qui y adhèrent.*“ (DURKHEIM 1912: 65; Kursive im Original).

³⁷ DURKHEIM 1981: 71f. Kursive im Original.

egozentrisch und somit antisozial ausgerichtet – ja sie sehe sogar eine Art Berufsvergnügen darin, die heiligen Dinge zu entweihen³⁸.

I.1.3 H. Hubert/ M. Mauss – Magie als soziologisches Phänomen.

Schon 1904 hat Marcel MAUSS (1872-1950)³⁹, der Neffe von E. DURKHEIM, gemeinsam mit Henri HUBERT (1872-1927)⁴⁰ in der „*Esquisse d'une théorie générale de la magie*“⁴¹ eine erste soziologisch orientierte Theorie der Magie entworfen. Als magischen Ritus bezeichnen sie

„... *tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé*, rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé.“⁴²

Das daraus resultierende grundsätzliche Gegenüber von Magie und Religion entspricht weitgehend der späteren Auffassung E. DURKHEIMS und hat sich im Rahmen der wissenschaftlichen Diskussion zum Magiebegriff in mannigfachen Nuancierungen als äußerst einflussreich erwiesen. Magie wird in diesem Zusammenhang wie auch die Religion als ein soziales Phänomen gewürdigt, welches allerdings als individuelles Phänomen auftritt, wobei sich der Magie Ausübende mit seinem sozialen Umfeld in einer wechselseitigen Beziehung befindet. Seine Stellung innerhalb der Gesellschaft ist der Grund für seine Tätigkeit als Magier, aber umgekehrt ist es die Ausübung von Magie, wodurch ihm seine Position in der Gesellschaft zugewiesen wird⁴³.

Was nun FRAZERS Unterscheidung von Magie und Religion angeht, so wird diese an drei Punkten einer Kritik unterzogen:

- (1) Im Hinblick auf die sympathetische Magie müsse man feststellen, dass es nicht nur magische Riten gibt, die nicht nach den von FRAZER beschriebenen Prinzipien der Ähnlichkeit und/oder Übertragung funktionieren, sondern dass umgekehrt sympathetische Handlungen auch im Rahmen der Religion zu finden sind⁴⁴.

³⁸ DURKHEIM 1981: 70. In der Betonung dieses antireligiösen Moments nimmt er die Arbeit von HUBERT & MAUSS (1904) auf.

³⁹ Zur Biographie vgl. MÜRMEI 1997.

⁴⁰ Zu Leben und Werk vgl. den Nachruf von S. REINACH 1927 und LANTIER 1928.

⁴¹ HUBERT & MAUSS 1904.

⁴² HUBERT & MAUSS 1904: 19. Kursive im Original.

⁴³ Vgl. HUBERT & MAUSS 1904: 25.

⁴⁴ Vgl. HUBERT & MAUSS 1904: 16.

-
- (2) Auch im Bereich der Magie habe man mit der Beteiligung von geistigen Wesen und sogar von Göttern zu rechnen⁴⁵.
- (3) Magie kann nicht ausschließlich als das unmittelbare Einwirken des Menschen auf die Welt verstanden werden, während Religion ebenfalls nicht ausschließlich auf Versöhnung oder Vermittlung hin ausgerichtet ist. Vielmehr gäbe es bisweilen auch im religiösen Umgang mit den Geistwesen und Göttern ein zwingendes Moment, wie umgekehrt bei magischen Handlungen die angerufenen Geister, Götter und dergl. nicht unbedingt gehorchen müssen⁴⁶.

Ein entscheidender Punkt in der Argumentation von HUBERT/MAUSS ist, dass die Gesamtheit der Magie nicht auf die Prinzipien der sympathetischen Magie reduziert werden könne⁴⁷. Eine Analyse magischer Handlungen zeige, dass die sympathetischen Grundregeln der Ähnlichkeit und Übertragung selbst keine magische Kraft besitzen, sondern lediglich den Modus der Wirksamkeit bezeichnen:

„La sympathie est la voie par laquelle passe la force magique; elle n'est pas la force magique elle-même.“⁴⁸

Als Erklärungsmodelle ebenso unzureichend seien die Vorstellung der magischen „Eigenschaft“ (*propriété*) und der Rekurs auf die Dämonologie⁴⁹. Es bleibe immer ein unerklärter „Rest“, eine unpersönliche Macht bzw. eine Art „magische Potentialität“ (*potentialité magique*), die MAUSS/HUBERT im Anschluss an R. H. CODRINGTON mit dem melanesischen Terminus *Mana* bezeichnen⁵⁰.

I.1.4 L. Lévy-Bruhl – Das „Gesetz der Teilhabe“

In seinem 1910 veröffentlichtem Werk „*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*“⁵¹ ist Lucien LÉVY-BRUHL (1857-1939)⁵² primär nicht daran gelegen eine Theorie der Magie zu entwerfen, sondern im Zentrum seines Interesses steht die Denkweise der „Primitiven“. Die „primitive“ Mentalität (*mentalité*) verbinde

⁴⁵ Vgl. HUBERT & MAUSS 1904: 16.

⁴⁶ Vgl. HUBERT & MAUSS 1904: 16.

⁴⁷ Vgl. HUBERT & MAUSS 1904: 97.

⁴⁸ HUBERT & MAUSS 1904: 101.

⁴⁹ Vgl. HUBERT & MAUSS 1904: 101-106.

⁵⁰ Vgl. HUBERT & MAUSS 1904: 106ff.

⁵¹ Eine deutsche Übersetzung des im Zusammenhang dieser Arbeit wichtigen Kapitels zum „Gesetz der Teilhabe“ ist im von L. PETZOLDT (1978) herausgegebenen Sammelband zum Thema Magie und Religion abgedruckt (= LÉVY-BRUHL [1910] 1978), auf welche sich im Folgenden die Zitate und Verweise beziehen.

⁵² Zur Biographie vgl. PLÉ 1992 und WAARDENBURG 1999: 334.

Vorstellungen auf eine andere Weise, als das im westlichen wissenschaftlich orientierten Denken der Fall ist, und folge einem eigenen Prinzip, welches er im „Gesetz der Teilhabe“ (*loi de participation*) folgendermaßen zu beschreiben versucht:

„Ich würde sagen, daß in den Kollektiv-Vorstellungen der primitiven Mentalität, die Objekte, die Wesen oder die Phänomene in einer für uns unverständlichen Weise zugleich sie selbst und etwas anderes als sie selbst sein können.“⁵³

Er kennzeichnet diese „primitive“ Mentalität als „mystisch“, insofern sie von der Vorstellung bestimmt ist, die Welt sei von einer komplexen Struktur mannigfacher Beziehungen durchzogen, in der einzelne Dinge auf verschiedene Art und Weise verbunden sind und aufeinander einwirken (*mystische Partizipation*), obgleich sie in keinem erkennbaren Kausalzusammenhang zu stehen scheinen, oder aber als „prälogisch“, wobei entscheidend ist, dass „prälogisch“ nicht im Sinne einer zeitlichen Vorstufe des logischen Denkens aufzufassen ist⁵⁴. Im Hinblick darauf erklärt er:

„Sie [*sc.* die primitive Mentalität] ist nicht *antilogisch*; sie ist aber auch nicht *alogisch*. Wenn ich sie prälogisch nenne, will ich damit nur sagen, daß sie sich nicht wie unser Denken vor allen Dingen darum bemüht, Widersprüche zu vermeiden.“⁵⁵

Es ist somit als ein wesentliches Verdienst LÉVY-BRUHLs anzusehen, darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass zum einen ein Unterschied zwischen der Vorstellungswelt „primitiver“ Völker und wissenschaftlich geprägter Gesellschaften besteht⁵⁶, und zum anderen, auch das Denken solcher „primitiver“ Gesellschaften eine ihnen eigene Rationalität besitzt, und somit ein in sich kohärentes System bildet. Letzteres hat – wie noch zu zeigen sein wird – vor allem EVANS-PRITCHARD in seiner Studie „*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*“ meisterhaft herausgearbeitet.

I.1.5 B. Malinowski – Magie und Religion als Kompensation in emotionalen Ausnahmesituationen.

Bronislaw Kaspar MALINOWSKI (1884-1942)⁵⁷ ist der erste in der Reihe der bisher vorgestellten Forscherpersönlichkeiten, der sich bei seinen Theorien auf die Ergebnisse

⁵³ LÉVY-BRUHL [1910] 1978: 7.

⁵⁴ Vgl. dazu LÉVY-BRUHL [1910] 1978: 8f.

⁵⁵ LÉVY-BRUHL [1910] 1978: 9.

⁵⁶ Vgl. PETZOLDT 1978: XV.

⁵⁷ Zur Biographie, vgl. STOLZ 1997.

seiner eigenen Feldforschung stützen konnte; die von ihm eingeforderte Methode der „teilnehmenden Beobachtung“ sollte einen Wendepunkt in der anthropologisch-ethnologischen Forschung markieren. Im Hinblick auf das Thema Magie ist vor allem der ursprünglich 1925 publizierte Essay „*Magic, Science and Religion*“⁵⁸ von Bedeutung. Darin bricht MALINOWSKI endgültig mit der evolutionistischen Auffassung, Magie, Wissenschaft und Religion könnten in eine zeitliche Abfolge gebracht werden und sieht alle drei als koexistent⁵⁹. So stellt er gleich zu Beginn seines Essays fest:

„Es gibt keine Völker, seien sie auch noch so primitiv, ohne Religion und Magie. Aber es gibt auch keine Naturvölker ohne wissenschaftliche Einstellung oder Wissenschaft, obwohl man ihnen diese Fähigkeiten häufig abgesprochen hat.“⁶⁰

In primitiven Gesellschaften seien stets zwei voneinander unterscheidbare Bereiche zu finden: das Sakrale, als der Bereich der Religion und der Magie, und das Profane, als der Bereich der Wissenschaft⁶¹. Wissenschaft und Magie verhalten sich seiner Ansicht nach komplementär, insofern der primitive Mensch auf beides zurückgreift. Allerdings zeige sich, dass der Mensch vor allem dann auf die Magie zurückgreift, wann immer er die Unzulänglichkeit seines Wissens erkenne⁶².

Was das Verhältnis zwischen Magie und Religion betrifft, so sei beiden gemeinsam, dass sie in Situationen emotionaler Spannung auftreten, und eine Möglichkeit zur Flucht aus solchen Situationen anbieten, wo es keinen empirischen Ausweg mehr gäbe⁶³. Beide besitzen demnach kompensatorische Funktion. Den Unterschied beschreibt er folgendermaßen:

„Wir haben innerhalb des sakralen Bereichs Magie als eine praktische Kunst definiert, die aus Handlungen besteht, welche nur Mittel für ein bestimmtes Ziel sind; Religion dagegen als eine Gesamtheit in sich abgeschlossener Handlungen, die selbst die Erfüllung ihres Zweckes sind.“⁶⁴

⁵⁸ Im Folgenden zitiert nach der deutschen Übersetzung „*Magie, Wissenschaft und Religion*“, MALINOWSKI 1973.

⁵⁹ H. G. KIPPENBERG (1998: 91) würdigt diesen prinzipiellen Verzicht auf eine Entwicklungsabfolge als die wichtigste intellektuelle Leistung Malinowskis.

⁶⁰ MALINOWSKI 1973: 3.

⁶¹ MALINOWSKI 1973: 3.

⁶² Vgl. MALINOWSKI 1973: 17f.

⁶³ Vgl. MALINOWSKI 1973: 71.

⁶⁴ MALINOWSKI 1973: 71f.

MALINOWSKI zufolge wäre Magie primär zweckgerichtet und praktisch, an festen Regeln orientiert, während religiöse Handlungen eher als „Ausdruckshandlungen“⁶⁵ zu verstehen seien, bei denen es gewissermaßen darum geht, den emotionalen Stress abzubauen.

Im Folgenden sieht MALINOWSKI im Hinblick auf die kulturelle Funktion den Unterschied darin, „... daß religiöser Glaube alle wertvollen geistigen Haltungen wie die Verehrung der Tradition, die Harmonie mit der Umgebung, Mut und Zuversicht für den Kampf mit Schwierigkeiten und beim Anblick des Todes ermöglicht, fixiert und intensiviert“⁶⁶, während die Magie mit ihren fest umrissenen Regeln eine praktische Methode bietet, die den Menschen dazu befähigt, „... seine wichtigen Aufgaben mit Vertrauen auszuführen, sein Gleichgewicht und seine geistige Integrität in Wutausbrüchen, in Qualen des Hasses, unerwidelter Liebe, der Verzweiflung und der Angst aufrecht zu erhalten.“⁶⁷ Magie habe demnach die Funktion, „... den Optimismus des Menschen zu ritualisieren, seinen Glauben an den Sieg der Hoffnung über die Angst zu stärken.“⁶⁸ Allerdings gelingt es MALINOWSKI insgesamt nicht, innerhalb des sakralen Bereichs eine genaue Abgrenzung der Magie von der Religion vorzunehmen.

I.1.6 E. E. Evans-Pritchard – Die Kohärenz magischen Denkens.

Sir Edward Evan EVANS-PRITCHARD (1902-1973)⁶⁹ gibt im zweiten Kapitel der Einleitung zu seinem Werk *„Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande“*⁷⁰ einige für seine weitere Arbeit grundlegende Definitionen. Dabei unterscheidet er zunächst grundsätzlich drei Denkformen: mystische Vorstellungen (*mystical notions*), *Common-sense* Vorstellungen (*common-sense notions*), und wissenschaftliche Vor-

⁶⁵ Wenn Malinowski im Zusammenhang mit Initiationsriten feststellt, dass man klar erkennen könne „... wie die Zeremonie und ihr Zweck eines sind, wie das Ziel im Vollzug der Handlung verwirklicht wird“ (MALINOWSKI 1973: 26) kommt das dem schon recht nahe, was Stanley J. TAMBAIAH in Aufnahme und Weiterführung der „Theorie der Sprechakte“ von J. L. AUSTIN als „performative Akte“ (*performative acts*) bezeichnet, dort allerdings im Hinblick auf die Magie. Vgl. TAMBAIAH [1970] 1995. Zu einer ähnlichen Einschätzung gelangt SØRENSEN 2007: 20f.

⁶⁶ MALINOWSKI 1973: 73.

⁶⁷ MALINOWSKI 1973: 74.

⁶⁸ MALINOWSKI 1973: 74. Der Auffassung von MALINOWSKI vergleichbar scheint mir auch die Einschätzung, zu welcher R. SCHMITT (2004) in der für den Bereich der alttestamentlichen Wissenschaft rezentesten Arbeit zu „Magie im Alten Testament“ gelangt ist: „Magisch-ritualsymbolisches Handeln ist die Antwort des Menschen auf die Zumutungen seiner Existenz und gleichzeitig die praktizierte Hoffnung auf das rettende Eingreifen Gottes.“ (SCHMITT, R 2004: 398).

⁶⁹ Zur Biographie vgl. SCHNEPEL 1997: 302-308.

⁷⁰ EVANS-PRITCHARD [1937] 1977.

stellungen (*scientific notions*)⁷¹. Die beiden letzteren gehören insofern zusammen als beide auf Beobachtungen und Empirie beruhen. *De facto* hat sich für EVANS-PRITCHARD die Wissenschaft aus dem Common-sense entwickelt, nur verfügt sie über ein ausgereifteres methodisches Instrumentarium zur Beobachtung und experimentellen Überprüfung. Im Unterschied dazu definiert er die mystischen Vorstellungen folgendermaßen:

„These are patterns of thought that attribute to phenomena supra-sensible qualities which, or part of which, are not derived from observation or cannot be logically inferred from it, and which they do not possess.“⁷²

Auf diese Unterteilung in eine mystische und zwei empirische Denkformen folgt eine weitere Unterscheidung, und zwar zwischen „rituellem Verhalten“ und „empirischen Verhalten“. Jeder dieser beiden Verhaltensformen wird eine bestimmte Denkform zugeordnet, die als Erklärungsgrundlage für das jeweilige Verhalten dient. „Empirisches Verhalten“ sei auf der Grundlage von „common-sense“ Vorstellungen erklärbar. „Rituelles Verhalten“ hingegen basiere auf mystischen Vorstellungen. Seine Definition von „rituellem Verhalten“ lautet:

„Any behaviour that is accounted for by mystical notions. There is no objective nexus between the behaviour and the event it is intended to cause. Such behaviour is usually intelligible to us only when we know the mystical notions associated with it.“⁷³

Bei den Zande sind Hexerei, Orakel und Magie drei Teile eines kohärenten Systems, die einander wechselseitig bedingen⁷⁴. Während Hexerei als Erklärung für verschiedene Übel herangezogen wird, gebraucht man Orakel und Magie als zwei unterschiedliche Methoden im Kampf gegen die Hexerei. Ein entscheidender Punkt hierbei ist, dass Magie niemals als isoliertes Phänomen betrachtet werden darf, sondern stets als Teil dieses „rituellen Komplexes“ (*ritual complex*) und den damit verbundenen mystischen Vorstellungen, ohne deren Kenntnis das rituelle Verhalten für gewöhnlich unverständlich bleibt.

Indem EVANS-PRITCHARD zwischen der Wahrheit von Anschauungen und deren Folgerichtigkeit unterscheidet, betont er besonders die innere Kohärenz solcher

⁷¹ Vgl. EVANS-PRITCHARD [1937] 1977: 12.

⁷² EVANS-PRITCHARD [1937] 1977: 12.

⁷³ EVANS-PRITCHARD [1937] 1977: 12.

⁷⁴ Vgl. EVANS-PRITCHARD [1937] 1977: 385ff.

mystischen Vorstellungen und des damit verbundenen rituellen Verhaltens⁷⁵. Zusammen bilden die Vorstellungen und Praktiken der Zande ein geschlossenes System, welches auch eine Erklärung für systemimmanente Probleme anbietet, so dass diese keiner empirischen Falsifikation unterworfen sind:

„Their blindness is not due to stupidity [...] It is due rather to the fact that their intellectual ingenuity and experimental keenness are conditioned by patterns of ritual behaviour and mystical belief. Within the limits set by these patterns they show great intelligence, but it cannot operate beyond these limits. Or, to put it in another way: they reason excellently in the idiom of their beliefs, but they cannot reason outside, or against, their beliefs because they have no other idiom in which to express their thoughts.“⁷⁶

I.1.7 S. J. Tambiah – Magie als „performativer Akt“

Einen von der Sprachphilosophie aus entwickelten Ansatz zur Interpretation magischer Handlungen vertritt der Anthropologe Stanley Jeyaraja TAMBIAH (geb. 1929). Grundlage ist die „Theorie der Sprechakte“, wie sie von J. L. AUSTIN in seinem mittlerweile klassischen Buch *„How to do things with words“*⁷⁷ vorgetragen worden ist. Hauptgegenstand der Arbeit AUSTINS ist dabei das, was er einen „performativen“ oder „illokutionären“ Akt nennt. Gemeint ist damit eine sprachliche Äußerung, welche – im Unterschied zum „lokutionären“ Akt – nicht nur eine bestimmte Aussage macht, die dann entweder wahr oder falsch sein kann, sondern die gleichzeitig kraft Konvention eine Handlung vollzieht. Ein klassisches Beispiel in dieser Hinsicht ist der Verweis auf eine Trauungszeremonie: Ein Mann, der sagt, dass er XY zu seiner rechtmäßig angetrauten Ehefrau nehme, sagt das nicht nur, sondern tut dies auch in diesem Moment. Solche performativen Äußerungen können nicht nach Art der lokutionären Äußerungen als wahr oder falsch bezeichnet werden, sondern werden normativ beurteilt, etwa als gültig/ungültig, richtig/mangelhaft etc.⁷⁸. In unserem Beispiel von der Trauung ist mit dem Ehegelöbnis gleichzeitig auch ein Wechsel im sozialen Status der Person verbunden. Aus dem Junggesellen wird ein verheirateter Mann, ein Ehemann eben.

⁷⁵ Vgl. EVANS-PRITCHARD [1937] 1977: 475, 540f. und *passim*.

⁷⁶ EVANS-PRITCHARD [1937] 1977: 338.

⁷⁷ AUSTIN 1962. Eine dt. Bearbeitung von Eike VON SAVIGNY ist unter dem Titel *„Zur Theorie der Sprechakte“* 1972 erschienen (AUSTIN 1972).

⁷⁸ Vgl. TAMBIAH [1970] 1995: 286f., wo er auf AUSTINS Klassifikation der Sprechakte näher eingeht.

Vor diesem Hintergrund versteht TAMBIAH in seinem Artikel „Form und Bedeutung magischer Akte. Ein Standpunkt“⁷⁹ magische Akte nun folgendermaßen:

„Magische Akte, die sich gewöhnlich aus verbalen Äußerungen und dem Manipulieren (*manipulation*) von Gegenständen zusammensetzen, sind »performative« Akte, durch die aufgrund einer Analogie eine Eigenschaft auf einen Empfänger – sei es ein Gegenstand oder eine Person – kategorisch übertragen wird. Magische Akte sind rituelle Akte, und rituelle Akte wiederum sind performative Akte, deren positive und schöpferische Bedeutung nicht verstanden werden kann und deren Gültigkeit falsch beurteilt wird, wenn sie einer Methode der Verifikation, die der wissenschaftlichen Tätigkeit zugehört unterworfen werden. Weder Magie noch Rituale sind angewandte Wissenschaft im engeren Sinn.“⁸⁰

Der bereits von FRAZER und anderen Anthropologen in dessen Gefolge beschworene Stellenwert der Analogie im Zusammenhang mit magischen Handlungen taucht auch bei TAMBIAH wieder auf. So stellt er unmittelbar vor dem soeben angeführten Zitat fest:

„Die *analogische Denkweise*, wurde immer und von allen Menschen verwendet. Sowohl die »Magie« wie die »Wissenschaft« weisen Züge analogischen Denkens und Handelns auf, sie umfassen jedoch gesonderte Spielarten, und es wäre unangemessen, deren Gültigkeit mit den gleichen Maßstäben messen und verifizieren zu wollen.“⁸¹

Das Denken in Analogien wird damit gewissermaßen zu einer Grundkonstante menschlicher Existenz, dessen sich die Menschen in unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen bedienen. Nach TAMBIAH lassen sich im Wesentlichen zwei Typen von Analogien herausarbeiten: wissenschaftlich-prädizierend und konventionell-persuasiv. Die folgenden Darstellungen sind dem Artikel von TAMBIAH entnommen und mögen der Verdeutlichung dienen:

(1) *wissenschaftlich-prädizierende Analogie*⁸²:

	Ähnlichkeitsbeziehung	
Kausal- Beziehungen	Toneigenschaften	Lichteigenschaften
	Widerhall	Reflexion
	Lautstärke	Helligkeit
	Tonhöhe	Farbe
	<i>usw.</i>	

⁷⁹ Vgl. TAMBIAH [1970] 1995.

⁸⁰ TAMBIAH [1970] 1995: 259.

⁸¹ Ebd. Kursive im Original.

⁸² TAMBIAH [1970] 1995: 273.

(2) *konventionell-persuasive* Analogie⁸³:

Vater	Arbeitgeber
Kinder	Arbeiter

Von diesen beiden Arten von Analogie dient erstere als Modell in der Wissenschaft, mit dessen Hilfe Hypothesen und Vergleiche aufgestellt werden, die dann induktiv verifiziert werden müssen. Das analogische Verfahren, das beim magischen oder rituellen Akt, den TAMBIAH als ein Amalgam aus Wort und Handlung beschreibt, zur Anwendung kommt, entspricht hingegen eher dem zweiten, konventionell-persuasiven Typ⁸⁴. Hierbei werden auf der Grundlage von Ähnlichkeit (positive Analogie) und Differenz (negative Analogie) Gegenstände ausgewählt und anschließend manipuliert, um Bedeutung zu transportieren, und zwar derart,

„... daß an einem symbolischen Gegenstand etwas durchgeführt wird, wodurch eine kategorische und tatsächliche Übertragung seiner Eigenschaften auf den Empfänger erfolgen soll. Oder anders gesagt: an zwei Gegenständen sieht man Ähnlichkeiten und Differenzen, und es wird versucht, die wünschenswerte Eigenschaft vom einen auf den anderen, dem sie fehlt, zu übertragen.“⁸⁵

Auf die Frage nach der (tatsächlichen oder angenommenen) Wirksamkeit magischer bzw. ritueller Akte, welche die anthropologische Forschung seit ihrer Entstehung bisweilen mehr, bisweilen weniger heftig umtreibt, bietet der performative Ansatz von Tambiah freilich eher ein „non licet!“ denn eine Antwort.

1.2 Zur Magiediskussion in der Alttestamentlichen Wissenschaft und der Altorientalistik

In der gleichen Weise, wie im vorangegangenen Kapitel (I.1) exemplarisch zentrale Positionen aus dem Lager der anthropologisch-ethnologischen orientierten Forschung zum Themenbereich Magie vorgestellt wurden, widmet sich dieses Kapitel (I.2) der Magiediskussion in der Alttestamentlichen Wissenschaft und der Altorientalistik, an deren Schnittstelle – oder vielleicht besser: in deren Überschneidungsbereich – die vorliegende Studie angesiedelt ist. Wiederum geht es nicht darum, eine vollständige und

⁸³ TAMBIAH [1970] 1995: 275.

⁸⁴ Vgl. TAMBIAH [1970] 1995: 276.

⁸⁵ TAMBIAH [1970] 1995: 288.

umfassende Forschungsgeschichte darzustellen⁸⁶. Die bereits oben Kapitel I.1 vorangeschickten Erläuterungen zur Vorgehensweise gelten *mutatis mutandis* ebenso für den nun folgenden Abschnitt. Exemplarisch werden signifikante Schlaglichter aus der Forschungsgeschichte herausgegriffen, um zu zeigen, in welcher Weise man sich dem Phänomen Magie in einem klar religionsgeschichtlichen Kontext angenähert hat. Dabei zeigt sich an verschiedenen Stellen der bisweilen recht unterschiedliche Einfluss der anthropologisch-ethnologischen Theoriebildung.

I.2.1 S. Mowinckel – Magie als „magisches Weltbild“

Der norwegische Alttestamentler Sigmund Olaf Plytt MOWINCKEL (1884-1965)⁸⁷ vertritt eine – verglichen mit den bisher vorgestellten in der Hauptsache anthropologisch-ethnologisch orientierten Positionen – völlig andere Auffassung von Magie, die den Vorteil besitzt, dass sie aus einer eingehenden religionsgeschichtlichen Beschäftigung mit dem Alten Israel hervorgegangen ist. Leider wurde MOWINCKELS Position lange Zeit zu wenig Beachtung geschenkt. Da ich für die vorliegende Arbeit gerade aus seiner Arbeit wichtige Impulse gewinnen konnte, scheint mir eine etwas ausführlichere Besprechung angebracht.

MOWINCKEL beschäftigt sich zum ersten Mal mit dem Thema Magie im Rahmen seiner Psalmenstudien I⁸⁸. Dabei wendet er sich zunächst gegen die Methode, „die durch mehr oder weniger unbewußte Werturteile oder durch moderne religiöse Klassifizierungen und Kategorien das Problem bewältigen will ...“⁸⁹ und lehnt die daraus entwickelten Theorien einer „präreligiösen“ bzw. „präanimistischen“ Stufe im Rahmen einer religionsgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit, sowie eine Unterscheidung von Magie und Religion, in der erstere durch Zwang und letztere durch Gebet ihre Ziele zu erreichen suche, ab. Grundlegend in diesem Zusammenhang sind seine hermeneutischen Prämissen für die religionsgeschichtliche Beschäftigung mit dem Phänomen Magie:

„Zauber ist ein Ding, das einer Kultur gehört, die nicht mehr die unsrige ist. Für uns existiert das Ding nicht mehr; wir kennen nicht den Zauber mehr aus persönlicher Erfahrung; er gehört für uns im [sic!] Gebiete der Nichtwirklichkeit, des ‚Aberglaubens‘. Dann dürfen wir aber nicht den Begriff aus unserer modernen Beurteilung und Unterscheidung zwischen

⁸⁶ Für den bislang ausführlichsten Überblick sowie allgemein zu diesem Kapitel, vgl. SCHMITT, R 2004: 29-59.

⁸⁷ Ausführlich zu Leben und Werk MOWINCKELS vgl. HJELDE 2006.

⁸⁸ MOWINCKEL 1921.

⁸⁹ MOWINCKEL 1921: 61.

mehr oder weniger Wertvollem in der Welt der Religion definieren, sondern wir müssen fragen: was haben die primitiven Menschen unter Zauberei verstanden, was ist ihnen der Unterschied zwischen Religion und Magie? Wir müssen das Ding nicht von oben herab, von der Höhe der mehr oder weniger berechtigten Überlegenheit unseres Erkenntnisses [sic!] betrachten, sondern von innen heraus, von einem genauen Sichhineinfühlen in die Seele und die Kultur des primitiven Menschen heraus. Es handelt sich hier eben darum, in rein historischer Weise den Inhalt eines Begriffes zu erfassen, der einer geschwundenen Kultur angehört. Dieses Sichhineinverleben ist immer eine schwierige Sache, es ist aber notwendig, wenn man das primitive, das ‚ursprüngliche‘ Denken verstehen will. Der Primitivologe, nicht weniger als der Religionshistoriker muß ein Gläubiger werden.“⁹⁰

MOWINCKEL⁹¹ weist darauf hin, dass zwischen den äußeren Handlungen der Religion und des Zaubers kein wesentlicher Unterschied zu bemerken sei. Auch könne die Vorstellung der Wirksamkeit magischer Handlungen *ex opere operato* nicht als Unterscheidungsmerkmal zwischen Religion und Magie betrachtet werden, weil in den einzelnen Fällen oft schwierig zu entscheiden sei, ob der Handelnde auf die Anrufung höherer Mächte vertraue oder die Vorstellung von einer *ex opere operato* wirksamen Handlung besitzt. Im Wesentlichen differenziert er in den *Psalmenstudien I* im Anschluss an Nathan SÖDERBLOM die Macht in eine gute und eine böse Art und bestimmt das Verhältnis von Religion und Magie anschließend dahingehend, dass in der Religion der Kulddiener seine Zwecke durch die gute Macht zu erreichen suche, während der Zauberer mit der bösen Macht arbeite und diese für seine eigenen egoistischen Zwecke und gegen die Gesellschaft missbrauche. Deshalb werde Zauberei überall als die schlimmste Sünde betrachtet, per Gesetz verboten und von Gott und Mensch geahndet. Im Gegensatz dazu gäbe es die von der Gesellschaft autorisierten Männer wie Priester, Propheten und dergl. Diese stünden im Dienste der Gemeinschaft, der sie Kraft und Hilfe spenden. Hauptmittel sowohl für magische als auch für kultische Handlungen sind symbolische, nach dem Prinzip *similia similibus* aufgebaute Handlungen und das Zauberwort.

Mit dieser Unterscheidung zwischen Magie und Religion zeigt sich bei MOWINCKEL eine Auffassung, die m.E. in einigen Punkten derjenigen von HUBERT & MAUSS und DURKHEIM vergleichbar ist, vor allem was die Erscheinungsformen in resp. die Auswirkungen auf die Gesellschaft betrifft. Allerdings kommen sie aus verschiedenen Richtungen, insofern MOWINCKEL das Individuum und dessen persönliche

⁹⁰ MOWINCKEL [1921] 1961: 60.

⁹¹ Zum Folgenden vgl. MOWINCKEL [1921] 1961: 60-63.

Willensausrichtung zum Unterscheidungskriterium ausbaut⁹², während HUBERT/ MAUSS und DURKHEIM bei der Unterscheidung von Magie und Religion im Bezug auf ihre Funktion von der Struktur der Gesellschaft her denken.

MOWINCKEL hat in den einführenden Kapiteln seines Buches *„Religion und Kultus“*⁹³ diese Ansichten zum Thema Magie weiter vertieft. Im Rahmen seiner Studie geht er davon aus, dass die Erscheinungsformen des Kultus nicht allein von den entsprechenden religiösen Auffassungen geprägt seien,

„... sondern auch von der Wirklichkeitsauffassung und Denkweise, kurz gesagt, von dem Gesamtbild des Daseins und von allen Einzelauffassungen über die lebenswichtigen Dinge, die die betreffende Zeit und ihre Menschen haben.“⁹⁴

Für das älteste Israel geht er, unter anderem mit Verweis auf LÉVY-BRUHL, davon aus, dass es einem primitiven Weltbild bzw. einer prälogischen, prärationalen oder auch „mystischen“ Denkweise verhaftet sei. Charakteristisch für dieses Weltbild sei nach MOWINCKEL das magische Denken.

„Das magische Denken und dessen Umsetzung in die Praxis, die ‚Magie‘, ist nicht eine Art Religion, sondern ein Weltbild, eine bestimmte Weise, die Dinge und deren gegenseitige Zusammenhänge aufzufassen; es ist eine ‚Weltanschauung‘, die etwa dem Weltbild entspricht, das wir heutzutage auf der Grundlage des Kausalgesetzes und der Zusammenhänge zwischen Ursache und Wirkung zu formulieren versuchen, so wie das die Physik und Chemie, die Biologie und Psychologie herauszubringen bemüht sind.“⁹⁵

Dieses magische Weltbild unterscheide zwischen leblos und lebend, organisch und anorganisch ebenso wenig wie zwischen persönlich und unpersönlich. Es sei wesentlich von einem Denken in Ganzheiten bestimmt, in dem die Wirklichkeit nicht in einzelne Teilbereiche zerfällt, sondern im Sinne einer „mystischen Partizipation“ alle Teile

⁹² In diesem Zusammenhang sei nochmals kurz auf die Ausführungen des schon erwähnten Bischofs N. SÖDERBLOM verwiesen. Im Hinblick auf das Verhältnis von Magie und Religion bestimmt er im Wesentlichen Magie als zweckgerichtetes egoistisches Handeln, das auf der Herrschaft über die Mächte beruht, wovon die Religion unterschieden sei, die v.a. durch Unterwerfung, Anbetung und Ehrfurcht gekennzeichnet ist. Er bringt dies auf folgende Formel: „In der Religion betet der Mensch die Gottheit an. In der Magie benutzt der Mensch die Gottheit für seine eigenen Zwecke.“ (SÖDERBLOM 1926: 186) Diese Unterscheidung übernimmt er auch in seinen Gifford-Lectures *„The living God“* an der Universität von Edinburgh 1931 (Vgl. hierfür die dt. Ausgabe SÖDERBLOM 1966: 33). Allerdings werde dieser Gegensatz erst auf den höheren Stufen der Religion offenbar, während auf niedrigerer Stufe Religion und Magie miteinander vermengt sind (s.o. dazu das Zitat Anm.21; vgl. auch SÖDERBLOM 1926: 181.186f. und 1966: 33-35).

⁹³ MOWINCKEL 1953. Für das Folgende s. bes. S.13-30.

⁹⁴ MOWINCKEL 1953: 13. Sperrung im Original.

⁹⁵ MOWINCKEL 1953: 15.

zugleich in vollem Maße Anteil am Wesen des Ganzen haben⁹⁶. Von daher könne auch eine Person, ein Gott, ein Mensch oder eine Institution durch ein Symbol vertreten werden, weil im primitiven Denken ein Symbol das Symbolisierte in seiner ganzen Realität repräsentieren kann⁹⁷. In diesem Zusammenhang betont MOWINCKEL auch, dass der primitive Mensch von seinen Beobachtungen aus zu „logischem“ Denken fähig sei:

„Seine anscheinend sinnlosen und ‚irrationalen‘ magischen Handlungen sind für ihn logische und rationale Konsequenzen seiner Auffassung von der Wirklichkeit und vom Wesen und Zusammenhang der Dinge.“⁹⁸

Diese magische Denkweise sei aber mehr als eine bloße „Weltanschauung“. Sie ist kein theoretisches Anschauen, sondern vielmehr ein praktisches Verhalten zur Wirklichkeit und mit dem persönlichen Willen des Menschen verbunden, in seine Umwelt einzugreifen. Als Grundlage des gesamten magischen Weltbildes sieht MOWINCKEL die Vorstellung, „... daß alles Dasein bestimmt ist von geheimnisvollen Mächten und Kräften, die in den Dingen und Phänomenen sind und durch sie sich äußern.“⁹⁹ Jene Mächte sind zunächst ethisch indifferent, können also sowohl zum Guten als auch zum Bösen eingesetzt werden. Es sei die magische Seite der „Weisheit“, möglichst viel darüber zu wissen, wie diese Mächte und Dinge zusammenhängen, wie sie zu beeinflussen und zu beherrschen sind.

Im Folgenden möchte MOWINCKEL die Begriffe „Magie“ und „Zauberei“ unterschieden wissen. Dabei übernimmt er im Wesentlichen seine Ansichten aus den Psalmenstudien I¹⁰⁰ und definiert Zauberei als „Gebrauch der magischen Weisheit zu gemeinschaftsschädlichen und rein egoistischen Zwecken.“¹⁰¹

Im Hinblick auf das Verhältnis von Religion und Magie seien diese also Größen verschiedener Wesensart und somit wäre es ausgeschlossen, dass sich die Religion aus der Magie entwickelt habe¹⁰². Magie bilde vielmehr den Hintergrund für die Religion bzw. den Rahmen, innerhalb dessen sich die Religion entfaltet habe. Demnach sei es

⁹⁶ Dieser Aspekt entspricht im Wesentlichen dem, was C. H. RATSCHOW in seinem Artikel in der Theologischen Realenzyklopädie (RATSCHOW 1991: 690) als *unio magica* bezeichnet.

⁹⁷ R. SCHMITT (2001: 316) hat darauf aufmerksam gemacht, dass Mowinckel im Hinblick auf den Symbol-Begriff in vielem bereits die gegenwärtigen Theorien symbolischen Handelns vorwegnimmt.

⁹⁸ MOWINCKEL 1953: 19.

⁹⁹ MOWINCKEL 1953: 21. Sperrung im Original.

¹⁰⁰ Siehe o. S.23f.

¹⁰¹ MOWINCKEL 1953: 26.

¹⁰² Ähnlich RATSCHOW (1991: 690), für den die Religion und Weltanschauung an sich nichts miteinander zu tun haben. Er ändert damit seine früher vertretene Auffassung, dass Magie entwicklungsgeschichtlich der Religion vorausgehe (vgl. RATSCHOW 1955).

auch nicht weiters verwunderlich, wenn in den Formen der ältesten Religionen die Praxis dieses magischen Weltbildes ihren Niederschlag findet.

Im Einzelnen widersprüchlich bleibt jedoch, wie diese Ansicht von Magie als magisches Weltbild mit der nun folgenden Unterscheidung von Magie und Religion in Einklang steht¹⁰³. Ganz im Sinne seiner früheren Arbeit sieht er sowohl in der Magie als auch in der Religion eine persönlich wollende und formende Einstellung zur Wirklichkeit am Werk. Dann aber bringt MOWINCKEL den Unterschied zwischen Religion und Magie auf folgenden Nenner:

„In der Religion ‚begegnet‘ der Mensch jemandem, der außerhalb von ihm und über ihm steht, und wird von ihm ‚angerufen‘. Antwortet der Mensch mit Gefühl, Willen und Handlung auf diesen ‚Anruf‘ und stellt er sich unter ihn, so wird dieser zu einer lebensbestimmenden und lebenserneuernden Wirklichkeit und Macht. In der Magie orientiert sich der Mensch von sich selbst aus in der rätselvollen und doch rationalen Wirklichkeit, die ihn umgibt, und sucht sie nach seinen Bedürfnissen und von sich selbst aus zu biegen und zu formen.“¹⁰⁴

MOWINCKEL spricht in diesem Zusammenhang von einem Vorgang der „Divinierung“, bei dem der Mensch die „Macht“ als etwas Göttliches erlebt. An diesem Punkt liege der Übergang von der magisch-rationalen Lebenskunst zum religiösen Kultus. Je nachdem, wie der einzelne jene „Macht“ wahrnimmt und sich ihr gegenüber verhält, handelt es sich um Magie oder Religion. Die Religion wiederum sei auf ihren niedrigen Stufen stärker von den Vorstellungen des magischen Weltbildes durchwoben. Wo sich allerdings die Religion in zunehmendem Maße ihrer Eigenart bewusst werde, d.h. wo das Bewusstsein von und das Verhalten zu einem persönlich wollenden Gott als das „eigentlich Religiöse“ in der Religion zum Durchbruch kommt, trete das magische Moment immer weiter zurück. Auf der anderen Seite rechnet MOWINCKEL aber auch damit, dass die Religion vom magischen Denken überwuchert und somit zur Magie entarten oder wiederum herabsinken könne. Vom Standpunkt der Religion aus könne man Magie und Religion sehr wohl mit der seit FRAZER häufig gebrauchten Definition so unterscheiden, dass in der Magie der Mensch mit unpersönlichen Kräften zu tun hätte, die er mittels wirkungsmächtiger Handlungen beherrsche, während er sich in der Religion personenhaften Mächten gegenüber sehe, denen er durch entsprechende Verehrung huldige, um sich ihres Wohlwollens zu versichern.

¹⁰³ Vgl. MOWINCKEL 1953: 27-30.

¹⁰⁴ MOWINCKEL 1953: 29.

Hier wird deutlich, dass MOWINCKEL im Zusammenhang seiner Ausführungen in seiner Begrifflichkeit nicht konsequent ist, sondern mit zwei unterschiedlichen Magiebegriffen operiert. Zum einen meint „Magie“ das „magische Weltbild“ im oben beschriebenen Sinne, das den weltanschaulichen Hintergrund für die Religion liefert. Magie und Religion sind in diesem Fall zwei Größen verschiedener Ordnung. Zum anderen versteht er unter Magie aber eine der Religion entgegengesetzte Größe gleicher Ordnung: Der Unterschied zwischen Magie und Religion liegt dann in der subjektiven Geisteshaltung des Einzelnen in Bezug auf ein bereits vorhandenes Weltbild. Zudem – wiewohl MOWINCKEL sich explizit gegen ein Evolutionsschema Magie-Religion ausspricht – schlägt zumindest an einigen Stellen doch eine Variante des Entwicklungsgedankens durch, allerdings in den Bereich der Religion verlagert, wo sich nun aus einer magisch geprägten niedrigen Stufe der Religion nach und nach eine Religion der Frömmigkeit und Ehrfurcht vor dem Heiligen herauskristallisiere, in der die magischen Vorstellungen teils immer weiter zurückgedrängt werden, teils im Rahmen des Kultus eine religiöse Umdeutung erfahren.

1.2.2 Jean Bottéro – Klassifikation magischer Handlungen

Bisweilen will man dem unklaren Begriff der „Magie“ dadurch Herr werden, indem man versucht, eine genauere Klassifikation diverser Riten zu unternehmen. So möchte beispielsweise Jean BOTTÉRO (1914-2007)¹⁰⁵ in seinem ebenso gelehrten wie materialreichen Artikel zur Magie im Reallexikon der Assyriologie „Magie“, „Zauberei“ und „Theurgie“ unterschieden wissen¹⁰⁶. Magie definiert er dabei als

„... un système de faits sociaux fondé sur la croyance à l'efficacité immédiate d'un certain nombre de comportements, de procédés et d'éléments, qu'on utilisait en vue de créer des effets essentiellement bénéfiques, mais dont les relations à leur causes étaient, de notre point de vue, parfaitement irrationnelles.“¹⁰⁷

„Zauberei“ (*Sorcellerie*), womit man üblicherweise das Akkadische *kišpu(m)* zu übersetzen pflegt, funktioniere nach denselben Prinzipien, sei allerdings primär darauf ausgerichtet zu schaden. Mit der „Theurgie“, der in BOTTÉROS Artikel der weitaus längste Teil gewidmet ist, komme man bereits in den heterogenen Bereich der Religion. Die diversen Praktiken wären nun nicht mehr *ex opere operato* wirksam, sondern ihre

¹⁰⁵ Zu Leben und Werk vgl. den Nachruf von A. CAVIGNEAUX 2008.

¹⁰⁶ Vgl. BOTTÉRO 1987-1990.

¹⁰⁷ BOTTÉRO 1987-1990: 201.

Effektivität beruhe auf dem Eingreifen übernatürlicher persönlicher Kräfte, wobei es sich je nach Standpunkt um Exorzismus oder aber sakramentalen Kult handle. Wie unschwer zu erkennen ist, versucht der Vorschlag BOTTÉROS im Wesentlichen eine Synthese einzelner Aspekte, der oben I.1 vorgestellten Magietheorien. So hilfreich derartige Definitionen für eine Klassifikation einzelner Riten auch sein mögen, greifen sie hinsichtlich der Einordnung in ihren kulturhistorischen Kontext zu kurz und bleiben aufgrund ihrer letzten Endes *etischen* Begrifflichkeit der Vorstellungswelt des Alten Vorderen Orients notwendig äußerlich¹⁰⁸.

I.2.3 Ch. Daxelmüller und M.-L. Thomsen – Magie als fragwürdiges Konzept

Der Problematik des Magiebegriffes im Zusammenhang mit einer Beschäftigung mit dem Alten Vorderen Orient widmen sich auch Christoph DAXELMÜLLER und Marie-Louise THOMSEN in ihrem Beitrag *„Bildzauber im alten Mesopotamien“*¹⁰⁹. Hinsichtlich des Bildzaubers in Mesopotamien wollen sie die Bilder nicht als „magische« Objekte“ verstanden wissen, sondern als konkretisierende Requisiten im Rahmen einer kultischen Handlung. Aufgrund dieser Integration in den Kult plädieren sie für eine „Neudefinition von »Magie« in Mesopotamien“:

„Wir assoziieren dieses Wort mit einer abnormen, illegitimen, außerkultischen Denk- und Verhaltensweise. Doch in Mesopotamien, aus dem wir keinen einzigen Text zur »Schwarzen Magie« kennen, wurden solche »magischen« Handlungen von anerkannten, installierten Priestern

¹⁰⁸ Nach der Einschätzung von R. SCHMITT trage das rein additive Vorgehen BOTTÉROS zu keinem tieferen Verständnis mesopotamischer Magie bei (SCHMITT, R 2004: 52). Im Falle von BOTTÉRO steht die von SCHMITT konstatierte „Scheu“ vor einer Interpretation der Riten des mesopotamischen Beschwörungspriesters m.E. aber eher mit dem von BOTTÉRO bewusst eingenommenen Standpunkt eines Beobachters, und der damit verbundenen deskriptiven Haltung in Zusammenhang. Zudem hat SCHMITT BOTTÉRO anscheinend an zwei Punkten seiner Darstellung missverstanden. Zum einen ist es nicht zutreffend, dass BOTTÉRO der Auffassung ist, Magie und Religion „seien in ihrem Ursprung vergleichbar, der sich aus der Furcht vor dem Heiligen herleite.“ (SCHMITT, R 2004: 52; dort Anm.296 mit Verweis auf BOTTÉRO 1987-1990: 209). An der Stelle, auf welche SCHMITT verweist, sagt BOTTÉRO: „... la Religion dérive, *non* de l’opposition au Mal, comme la Magie, mais de l’appréhension, du sentiment et du besoin du Sacré, ...“ (BOTTÉRO 1987-1990: 209; Kursivierung von mir). Als an sich heterogene Größen seien Religion und Magie aufgrund ihrer im Wesentlichen mythologischen Darstellungen und ihrer Praktiken irgendwie vergleichbar und zwar deswegen, weil sich beide um die lebenswichtigen Fragen von Sinn und Existenz drehen, auf welche beide gleichermaßen mythische, unkontrollierbare und irrationelle Antworten geben (vgl. *ebd.*). Zum anderen irrt SCHMITT auch mit seiner kritischen Bemerkung, BOTTÉRO parallelisiere unreflektiert Magie und Mantik (2004: 52, Anm. 297). Einen genaueren Verweis auf den Artikel von BOTTÉRO gibt er nicht. Im Blick auf das Verhältnis von Magie und Divination kann von einer „unreflektierten Parallelisierung“ auf Seiten BOTTEROS nicht die Rede sein; (vgl. BOTTERO 1987-1990: 229, § 51: „La raison en est sans doute que l’Exorcisme, à sa manière – encore qu’assez différemment de la Divination – avait, dans la pensée des se usagers, quelque chose de judiciaire:“).

¹⁰⁹ DAXELMÜLLER & THOMSEN 1982.

ausgeführt, und nirgendwo scheint »Magie« im Gegensatz zu anderen kultischen Praktiken gestanden zu haben. »Magie« ist im Vorderen Orient ein legitimer Bestandteil religiösen Denkens und Handelns, zugleich auch präwissenschaftliche Medizin, Pharmazie und Psychologie. Begreifen wir »Magie« derart, dann gab es sie in Mesopotamien gar nicht, da wir uns hüten müssen, alle uns logisch nicht schlüssigen Denkweisen als »Magie« herabzuwürdigen.¹¹⁰

Es wird deutlich, dass für die hier vorgetragene Einschätzung zu Beginn dieses Zitates eine Magietheorie à la M. MAUSS, H. HUBERT und E. DURKHEIM als Negativfolie gedient haben muss, während in der zweiten Hälfte des Zitates mit dem Verweis auf den präwissenschaftlichen Charakter von Medizin, Pharmazie und Psychologie zunächst eindeutig das Erbe FRAZER beschworen wird, nur um es im folgenden Satz sofort wieder auszutreiben. Auf methodologischer Ebene betrachtet ist der wesentliche Punkt hierbei, dass die grundsätzlich *etische* Perspektive des Beobachters mit ihrem wie auch immer gearteten theoretischen Vorverständnis, aufgrund der Analyse der *emischen* Perspektive einer bestimmten Kultur aus, mitunter zu einer Revision bzw. auch Aufgabe der eigenen Begrifflichkeiten genötigt wird.

I.2.4 W. van Binsbergen & F. Wiggermann – It's all about control!

Der meines Wissens jüngste theoretische Ansatz zum Thema Magie aus dem Bereich der Altorientalistik stammt von Wim VAN BINSBERGEN und Frans WIGGERMANN¹¹¹. Im Anschluss an FRAZER vertreten sie die Auffassung, „that the concept of magic seeks to describe actors' ways of conceptualising and effecting control.“¹¹². Ausgehend von dieser Bestimmung identifizieren sie vier grundlegende Bereiche, in welchen das menschliche Individuum Kontrolle erfährt, sei es, dass der Mensch es ist, der Kontrolle ausübt oder dass ihm Kontrolle widerfährt:

- (1) instrumental control, or man's interaction with nature.
- (2) volitional bodily control by the emerging self;
- (3) interactive control, or man's effect upon his immediate environment;
- (4) hegemonic control of, and through, large-scale formal political institutions.

¹¹⁰ DAXELMÜLLER & THOMSEN 1982: 57.

¹¹¹ Vgl. VAN BINSBERGEN & WIGGERMANN 1999.

¹¹² VAN BINSBERGEN & WIGGERMANN 1999: 11. Kursive im Original.

VAN BINSBERGEN und WIGGERMANN schlagen hier im Wesentlichen eine Brücke zwischen dem Thema Magie und der soziologischen Fragestellung nach den historischen Machtverhältnissen. Die ersten drei Bereiche bilden ein Gegenstück zum vierten politisch dominierten Bereich der Hegemonie, der sich vor allem theistischer und religiöser Vorstellungen bedient, um seine Anliegen durchzusetzen. Magie begreifen sie von da aus als

„... a dislocated sediment of pre-hegemonic popular notions of control which have ended up in the hegemonic corpus.“¹¹³

I.2.5 R. Schmitt – Magie als ritualsymbolische Handlung

Rüdiger SCHMITT hat mit seiner 2004 erschienenen leicht überarbeiteten Fassung seiner Habilitationsschrift die meines Wissens jüngste und bislang umfassendste Studie zum Thema „*Magie im Alten Testament*“¹¹⁴ unternommen. Die Grundlage für seine Untersuchung der Terminologie (Kapitel 3), des magischen Medienapparates (Kapitel 4), der magischen Praktiken (Kapitel 5) sowie der Magieverbote und Magiepolemiken (Kapitel 6) bildet ein breiter aber dennoch konziser forschungsgeschichtlicher Durchgang durch die verschiedenen Magietheorien (Kapitel 1), wie sie in den Religionswissenschaften, der Religionspsychologie, Alttestamentlichen Wissenschaft, Altorientalistik und den klassischen Altertumswissenschaften entwickelt wurden¹¹⁵. Im Anschluss daran folgen eine Reihe hermeneutischer Überlegungen¹¹⁶, die auch für die vorliegende Studie wertvolle Anstöße liefern.

So etwa der Hinweis auf die im Vergleich zur Möglichkeit der teilnehmenden Beobachtung in der ethnologischen Forschung unterschiedlichen Voraussetzungen, welche es hinsichtlich einer Untersuchung, die antike Religionen zum Gegenstand hat, zu bedenken gilt. Da eine Innenansicht nicht unmittelbar möglich ist, müsse sich der Betrachter seiner Außenperspektive bewusst sein. Von daher habe die Untersuchung

„... vom philologischen Studium der literarischen Quellen und der Semantik der mit Magie verbundenen Begriffe, der Textpragmatik, dem performativen Charakter magischer Akte und ihrer Verortung im kulturellen System, sowie

¹¹³ VAN BINSBERGEN & WIGGERMANN 1999: 16.

¹¹⁴ So der gleichnamige Titel des Buches, SCHMITT, R 2004.

¹¹⁵ Dem sehr nützlichen Überblick weiß sich auch die vorliegende Arbeit in mancherlei Hinsicht verpflichtet. Vgl. auch den instruktiven Artikel, SCHMITT, R 2001. In seiner Rezension zu SCHMITTS Buch hat Scott NOEGEL für den Abschnitt zur alttestamentlichen Forschung vor dem Zweiten Weltkrieg noch einige Publikationen nachgetragen, die SCHMITT in seiner Darstellung nicht berücksichtigt hat. Vgl. NOEGEL 2004-2005, Anm.4.

¹¹⁶ Vgl. SCHMITT, R 2004: 62-66.

der Analyse der archäologischen und ikonographischen Materialien auszugehen.“¹¹⁷

Der Geltungsanspruch der untersuchten Vorstellungen bleibe dabei unhinterfragt, indem die Wirklichkeitskriterien in den Kontext der untersuchten Lebensformen gestellt werden. Erst dann könne nach SCHMITT das Selbstverständnis der jeweiligen Religion überschritten und zu einer kontextuellen Beschreibung und Interpretation des Befundes gelangt werden.

Der wesentliche Beitrag der Ethnologie bzw. *cultural anthropology* sei vor allem das theoretische Instrumentarium und hier „insbesondere die Aufgabe des belasteten Magiebegriffs zugunsten einer weiten Definition von Ritual und die Erkenntnis der Multifunktionalität und Multidimensionalität von Ritualen.“¹¹⁸

Aus diesen Überlegungen zieht SCHMITT dann die Konsequenz, „daß eine Universaltheorie der Magie nicht auf die alttestamentliche Magie anwendbar ist und in vorliegender Studie auch nicht angestrebt wird.“¹¹⁹ Er spricht sich deswegen für eine multiperspektivische „dichte Beschreibung“ aus. Die Annäherung an Erscheinungen fremden Denkens muss dabei kontextuell innerhalb einer oder zumindest eng verwandter Kulturen geschehen und habe vom symbolischen „Überbau“ auszugehen. SCHMITT verweist in diesem Zusammenhang unter anderem auch auf MOWINCKELS Weltbild, wehrt sich allerdings gegen die seiner Meinung nach verkürzende Qualifikation als „magisch“, da „Weltbild“, verstanden als komplexes Symbolsystem rationale wie magische Strategien der Weltorientierung vereinigte, die aus der Sicht des heutigen Betrachters einander scheinbar widersprechen. Von da aus will SCHMITT, um die unterschiedlichen Funktionsdimensionen und Leistungsbezüge von Magie in größtmöglicher Dichte zu betrachten, verschiedene Aspekte analysieren und miteinander korrelieren¹²⁰: Neben der sprachlichen Dimension gehört dazu zunächst die *symbolisch-performative Dimension*. Hier erteilt SCHMITT dem animistisch-dynamistischen Funktionsparadigma eine klare Absage, und zwar zugunsten eines an den Arbeiten von TAMBIAH (situative „Ausweitung der Bedeutung“) und HALLPIKE („begrifflicher Realismus“) orientierten Verständnisses.

¹¹⁷ SCHMITT, R 2004: 63.

¹¹⁸ SCHMITT, R 2004: 64.

¹¹⁹ SCHMITT, R 2004: 64.

¹²⁰ Vgl. zum Folgenden die Aufzählung, SCHMITT, R 2004: 66.

„Die magische Handlung bewirkt demnach das, was sie symbolisch darstellt, in dem Sinne, daß der rituelle Akt selbst eine Faktizität erzeugt, die das Ritualziel der Wirklichkeit entsprechen läßt.“¹²¹

Mit Blick auf die *soziale Dimension* wären sodann die Aspekte der Identitätsstiftung und -bewahrung hinsichtlich gesellschaftlicher Konflikte ins Auge zu fassen, während das Augenmerk hinsichtlich der *inter- und intrapersonalen Leistungsbezüge* auf den Funktionen von Magie für das Individuum liegen.

Ebenso sollten die *kosmischen Bezüge* (Weltbild, Gott/menschliche Interaktion etc.), die *sozio-kulturelle und geschichtliche Einbettung* des Rituals in die Gesellschaft, sowie die soziale Plausibilität magischen Handelns Gegenstand der Analyse sein.

SCHMITT zufolge ist damit implizit die Annahme verbunden, dass magisches und rationales Verhalten nicht als Widerspruch zu betrachten sind, sondern als sinnvolle kongruente Handlungen. Und schließlich müsse eine Korrelation der alttestamentlichen, epigraphischen und archäologischen Befunde vorgenommen werden.

Im Blick auf die kosmischen Bezüge widmet sich dann Kapitel 2 den kosmologischen Grundlagen der Magie im antiken Vorderen Orient¹²², wie sie in Ägypten, Mesopotamien, Ugarit, Syrien/Phönizien, Kleinasien und Israel anzutreffen sind. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass die kosmologischen Grundlagen der Magie im Vorderen Orient des 2. und 1. Jahrtausends v. Chr. – trotz ihrer zeitlichen und kulturellen Unterschiede im Einzelnen – erstaunliche Gemeinsamkeiten erkennen lassen, die SCHMITT in sieben Punkten zusammenfasst¹²³:

(1) Magie ist an die Götterwelt rückgebunden. Ihre Begründung liegt im polytheistischen Mythos. Magie und Religion sind somit aufs engste verbunden und bedingen sich gegenseitig. Von daher beschreibt SCHMITT Magie neben Gebet und Opfer als eine zentrale Praxis von Religion und der Kommunikation mit dem Göttlichen.

(2) Nach dem Zeugnis der Fachliteratur der Zauberpriester funktioniere Magie nicht *ex opere operato* sondern sei auf die mythologische Präfiguration des Rituals angewiesen. Der Magier handelt in göttlichem Auftrag und Kraft göttlichen Wissens, wobei die intendierte Situationsveränderung durch die Götter herbeigeführt wird.

¹²¹ SCHMITT, R 2004: 66.

¹²² Vgl. SCHMITT, R 2004: 67-106.

¹²³ Vgl. SCHMITT, R 2004: 90-93.

(3) Im Blick auf die Ritualmaterie handelt es sich folglich um ein Medium, das kraft göttlicher Enthüllung und nicht etwa aufgrund einer ihr innewohnenden Potenz oder dergl. wirksam ist. Als Grundlage dieser „Wirksamkeit“ sieht SCHMITT einen begrifflichen Realismus (z.B. weiß = rein), der im rituellen Geschehen situative eine symbolische Ausweitung der Bedeutung erfährt, um „Sinn“ zu konstituieren.

(4) Das „holistische Paradigma“, welchem zufolge der vorderorientalische Mensch angenommen hätte, dass in seiner Lebenswelt alles mit allem verbunden ist, weist SCHMITT zurück. Ebenso wenig habe man mit dem Vorhandensein einer wie auch immer gearteten unpersönlichen magischen Kraft (*Mana* oder dergl.) gerechnet. Der Mensch des Alten Vorderen Orient kannte dafür keinen Begriff. Vielmehr gebrauchte dieser „multiple orderings of reality“¹²⁴ in dem Sinne, dass er auch nach unserem modernen Sinne rational und kausal handeln konnte und sich daneben situativ der Magie bediente, und zwar in bestimmten Fällen, die für ihn allein nicht zu bewältigen waren und somit der Unterstützung der Götter bedurften¹²⁵.

(5) Auch für das neben der Magie der Fachleute anzunehmende Substrat volkstümlicher operativer Magie sei nicht von einer Wirksamkeit *ex opere operato* auszugehen, sondern es gelte mit großer Wahrscheinlichkeit die Annahme, „dass der Zauber nur im inszenierten performativen Akt mit rituellem *setting* und mit Unterstützung der Götter oder anderer Numina funktioniert.“¹²⁶

(6) Das Konzept eines „magischen Weltbildes“ sei eine Verkürzung, die den tatsächlichen Relationen von Magie und Religion nicht gerecht wird. Vielmehr könne man in Anlehnung an Jan ASSMANN treffender von einem „kosmotheistischen Weltbild“ sprechen.

(7) Hinsichtlich ihrer Funktion erfülle Magie in den altvorderorientalischen Kulturen eine Vielzahl von gesellschaftlichen und individuellen Leistungsbezügen.

Angeichts dessen kann SCHMITT das Funktionsprinzip vorderasiatischer Magie folgendermaßen definieren:

„Magie ist eine ritualsymbolische Handlung, die durchgeführt in einer adäquaten Situation, durch Nutzung bestimmter göttlich enthüllter

¹²⁴ Die Wendung geht auf S J TAMBIAH (1990) zurück. Vgl. die Überschrift zum 5. Kapitel seines Buches (TAMBIAH 1990: 84-110). TAMBIAHs Ausführungen zufolge ist es möglich, „... to separate analytically at least two orientations to our cosmos“ (TAMBIAH 1990: 105). Im Folgenden unterscheidet TAMBIAH dann zwischen „Partizipation“ (*participation*) und „Kausalität“ (*causality*).

¹²⁵ In dieser Hinsicht zeigt sich zudem deutlich das Erbe von B. MALINOWSKI. Vgl. auch SCHMITT, R 2004: 65, mit explizitem Verweis auf MALINOWSKIS Studien zu den Trobriandern.

¹²⁶ SCHMITT, R 2004: 91.

Medien (Symbol, Wort und Handlung) und kosmischen Wissens, ein bestimmtes Ergebnis vermittelt symbolischer Antizipation der göttlichen Intervention erzielt.¹²⁷

Speziell im Blick auf die Elija-Elischa-Erzählungen kritisiert SCHMITT die verbreitete Deutung der Magie der Gottesmänner anhand eines animistisch/dynamistischen Paradigmas, das mit einem Zwangsautomatismus der von den Gottesmännern vollzogenen Handlungen rechne. Die Tätigkeit des *ʾiš hāʾelōhîm* ließe sich nicht von der Gottheit selbst trennen, die das Wunder bewirkt. Einen „rein“ magisch wirkenden Gottesmann hat es deshalb nie gegeben. Wiewohl die alttestamentlichen Wundergeschichten gattungsgemäß nur geringes Interesse am Ritual selbst haben, ließe sich dennoch eine strukturelle Ähnlichkeit zu altorientalischen Ritualen erkennen. Als grundlegende Elemente identifiziert SCHMITT Diagnose, Ritualzurüstung, Gebet und ritualsymbolische Handlung. Wichtig ist dabei, dass Gebet bzw. Beschwörung und Gottesbescheid nicht von der ritualsymbolischen Handlung zu trennen sind:

„Sie stellen den göttlichen Willen fest bzw. bitten um göttliche Intervention und die ritualsymbolische Handlung realisiert die Bitte des Gebetes bzw. den Gottesbescheid in einem performativen Akt, dessen Wirksamkeit in der Überzeugung von der wechselseitigen Bindung zwischen Ritualmittler und Jahwe begründet ist.“¹²⁸

Als Fazit bestimmt SCHMITT Magie als kosmotheistische Praxis¹²⁹. Generell gilt:

„Magie, verstanden als ritualsymbolische Handlung, die eine göttliche Intervention antizipiert, ist im ganzen antiken Vorderen Orient, ebenso wie die Mantik, der Tempelkult, das individuelle und kollektive Gebet, sowie die rituellen Praktiken im häuslich/familiären Kontext, eine reguläre Form der Kommunikation mit dem Göttlichen. Magie ist damit integraler Bestandteil von Religion.“¹³⁰

Am Beispiel der Arbeit von R. SCHMITT lässt sich deutlich erkennen, welche Impulse aus der Beschäftigung mit der anthropologisch-ethnologischen Theoriebildung für die Frage nach der Magie im Alten Testament erwachsen können. Im Blick auf die schon in der Einführung festgestellten in der alttestamentlichen Forschung zu den Elija-Elischa-Erzählungen lange Zeit vorherrschenden Tendenz, auf der Grundlage einer zumeist unreflektiert dem animistisch/dynamistischen Paradigma verhafteten Vorstellung von Magie literar- bzw. redaktionskritisch „rein“ magischen Kernbestand der Überlieferung

¹²⁷ SCHMITT, R 2004: 92f. (Fettdruck im Original).

¹²⁸ SCHMITT, R 2004: 294.

¹²⁹ Vgl. SCHMITT, R 2004: 395-398.

¹³⁰ SCHMITT, R 2004: 395.

herauszupräparieren, stellt die von SCHMITT vertretene Auffassung ein wichtiges Korrektiv dar. Forschungsgeschichtlich betrachtet schlägt das Pendel bei ihm vielmehr in die andere Richtung aus: Von einer im wahrsten Sinne des Wortes „gottlosen“ Magie hin zu einem Verständnis von Magie als ritualsymbolisches Kommunikationsmittel innerhalb eines kosmotheistischen Bezugssystem.

1.3 Die Aporie(n) des Magiebegriffs

1.3.1 Zusammenfassende Bemerkungen

Die seit Ende des 19. Jahrhunderts im Rahmen der anthropologisch-ethnologischen Forschung einsetzende Diskussion zum Thema „Magie“ konzentrierte sich vor allem darauf, wie „Magie“ in der Abgrenzung zur „Religion“ zu bestimmen sei. Für den Religionsbegriff hat dabei vielfach das abendländische, christlich-jüdische Paradigma des Monotheismus Pate gestanden, der als die letzte und höchste Stufe der Religion im Rahmen einer Evolution der Menschheit angesehen wurde. Im Großen und Ganzen erweisen sich die Arbeiten von E. B. TYLOR und J. G. FRAZER diesem Evolutionsdenken ihrer Zeit verhaftet. Der Versuch, Magie allein als einen fehlgeleiteten Versuch der Naturerklärung („Pseudowissenschaft“) zu interpretieren, sowie die Annahme einer geradlinigen entwicklungsgeschichtlichen Abfolge von der Magie über die Religion zur Wissenschaft müssen heute als wissenschaftlich überholt betrachtet werden. Allerdings bleibt positiv festzuhalten, dass die von FRAZER aufgestellten „Regeln“ der Magie sich für weitere Analysen als nützlich erwiesen haben.

Prinzipiell soziologisch orientiert waren die drei französischen Wissenschaftler H. HUBERT, M. MAUSS und E. DURKHEIM. Sie haben erstmals Magie (und Religion) als ein soziales Phänomen erkannt und damit auf die wechselseitige Beziehung zwischen einer Gesellschaft und ihren Vorstellungen verwiesen. Freilich steht auch hier noch das christlich-jüdische Verständnis von Religion im Hintergrund der Funktionsbestimmung von Religion als gemeinschaftsstiftend/sozial-integrativ im Gegensatz zur Magie als individualistisch/antisozial, eine Unterscheidung, die so – wie etwa im Beitrag von DAXELMÜLLER & THOMSEN im Hinblick auf den Alten Vorderen Orient deutlich geworden ist – nicht aufrecht zu erhalten ist.

Es ist das Verdienst von L. LÉVY-BRUHL, auf eine Differenz zwischen der sog. „primitiven“ Mentalität gegenüber einem aufgeklärten, wissenschaftlich geprägten Denken aufmerksam gemacht und damit den Weg dafür geebnet zu haben, die innere

Kohärenz magischer Vorstellungen in einem anderen gesellschaftlichen und kulturellen Kontext (und damit freilich auch hinsichtlich des Alten Vorderen Orient) wahrzunehmen, wenngleich diese nicht in unseren wissenschaftlichen logischen Spielregeln gründet. E. E. EVANS-PRITCHARD hat im Hinblick auf ein solches am jeweiligen kulturellen Kontext orientiertes Verständnis einen entscheidenden Beitrag in dieser Richtung geleistet.

Die Interpretation von Magie (und Religion) als „Lückenbüßer“ in emotionalen Ausnahmesituationen, wie sie vor allem durch B. MALINOWSKI bekannt gemacht wurde¹³¹, ist mit ihrer psychologischen Erklärung zu stark anthropozentrisch ausgerichtet und lässt dabei die Bezüge zu den kosmologisch-weltanschaulichen Vorstellungen außen vor. Sie hat sich in weiterer Folge auch nicht durchsetzen können¹³². Allerdings ist MALINOWSKI nicht mehr einem evolutionistischen Entwicklungsschema verhaftet, sondern sieht in Magie, Wissenschaft und Religion drei sowohl koexistente als auch komplementäre Bereiche.

Die Kluft die LÉVY-BRUHL mit seiner Unterscheidung zwischen der primitiven Mentalität und der modernen wissenschaftlichen Denkweise aufgerissen hat, konnte S. J. TAMBIAH mit seinem Hinweis auf den für das menschliche Denken zentralen Stellenwert der Analogie zumindest teilweise wieder schließen. Wissenschaftlich-prädizierende und konventionell-persuasive Analogien sind keine wechselseitig sich ausschließenden Alternativen, sondern beide finden in der Welt- und Lebensbewältigung des Menschen ihren Platz.

I.3.2 Der Abschied von einer liebgewonnen Unterscheidung

Im Hinblick auf die soeben skizzierten Positionen zeigt sich, dass die Probleme vor allem darauf basieren, dass eine universale Theorie der Magie den beobachteten Phänomenen im Einzelnen nicht gerecht wird. Ein klassisches Beispiel dafür ist die von HUBERT und MAUSS an FRAZER geübte Kritik¹³³, die im Wesentlichen auch im Hinblick auf den Alten Vorderen Orient gültig bleibt.

Problematisch ist dabei unter anderem, dass hier die mentale Disposition des Aktanten zum Kriterium gemacht wird, aufgrund dessen dann eine Handlung als religiös

¹³¹ Eine ähnliche Auffassung, die den Grund für rituelles Verhalten darin sieht, dass der Mensch ein Ventil für den Abbau emotionaler Spannungen benötigt, findet sich schon bei R. R. MARETT (1915: 247f.).

¹³² Vgl. KIPPENBERG 1998: 92.

¹³³ Siehe o. Kapitel I.1.3, S.14f.

(bittend/demütig/passiv) bzw. magisch (unmittelbares Einwirken auf die Welt/Kontrolle/aktiv) qualifiziert wird. Allerdings geben die uns zur Verfügung stehenden Quellen über die mentale Ausrichtung meist keine Auskunft. Dieser dritte Kritikpunkt der mittlerweile klassischen Kritik an FRAZER behält auch im Hinblick auf den meines Wissens jüngsten theoretischen Ansatz zum Thema Magie in Mesopotamien von W. van BINSBERGEN und F. WIGGERMANN seine Gültigkeit¹³⁴.

Allerdings kann auch die von der soziologischen Richtung im Anschluss an H. HUBERT, M. MAUSS und E. DURKHEIM vertretene Unterscheidung von Magie als egozentrisch-antisozial und Religion als kollektiv-sozial nicht so ohne weiteres übernommen werden. Sie wurde mit dem mittlerweile klassischen Verweis auf Zauberhandlungen, die im Dienste der Gemeinschaft stehen und positiv zu deren Erhalt beitragen, wie das z.B. bei Regenriten der Fall ist, angegriffen¹³⁵. Auch hier scheitert die Definition am universalen Anspruch der Theorie.

Was sich hier im Rahmen der Auseinandersetzung mit den anthropologisch-ethnologischen Magietheorien abzeichnet, ist die Einsicht, dass – wenn überhaupt – „Magie“ als ein Phänomen zunächst nur innerhalb seines je spezifischen, d.h. kulturellen, geographischen und historischen Kontextes zu bestimmen ist¹³⁶. Für die vorliegende Arbeit bedeutet das also im Rahmen des Alten Vorderen Orients, genauerhin im Bereich des antiken Mesopotamien und des Alten Israel.

Ein weiterer Kritikpunkt, der generell gegen eine Unterscheidung von „Magie“ und „Religion“ gerichtet ist, stellt fest, dass hierbei implizit eine Bewertung mitschwingt, die auf den durch das Paradigma des christlich-jüdischen Monotheismus geprägten Religionsbegriff westlicher Wissenschaftler zurückzuführen sei¹³⁷. Vorstellungen und Praktiken, die damit nicht in Einklang stünden, würden dann als „Magie“ abqualifiziert, oder wie es von Olof PETTERSON sehr drastisch zum Ausdruck gebracht wurde:

„Magie‘ wurde – und ist immer noch – ein Kehrrichthaus für die Elemente, die nicht ‚wertvoll‘ genug sind, der ‚Religion‘ zugeordnet zu werden.“¹³⁸

¹³⁴ Vgl. VAN BINSBERGEN & WIGGERMANN 1999.

¹³⁵ Vgl. BERTHOLET [1926/27] 1978: 110.

¹³⁶ Zur selben Auffassung gelangt auch SCHMITT, R 2004: 64. Siehe oben Anm. 119.

¹³⁷ Vgl. z.B. PETTERSON [1957] 1978: bes. 313-315.

¹³⁸ PETTERSON [1957] 1978: 324.

Zugegebenermaßen kann man sich bei der Lektüre der einschlägigen Literatur tatsächlich oft nicht des Eindrucks erwehren, als spiele in vielen Darstellungen eine gewisse apologetische Tendenz hinein, die allerdings – zumindest in den meisten Fällen – wohl weniger darin zu sehen ist, dass man den Begriff Magie verunglimpfen will, und noch weniger darin, sich über die Verhaltensweisen anderer Kulturen lustig zu machen, als vielmehr in dem Bestreben, an der Magie als einer lieb gewonnenen religionswissenschaftlichen Grundkategorie neben der Religion festzuhalten. Eine mögliche Konsequenz wäre, sich gänzlich vom Begriff „Magie“ zu verabschieden und zu fordern, dass dem Terminus Magie, „ein anständiges Begräbnis gewährt würde.“¹³⁹

Allein deswegen brauchte man jedoch nicht gleich das Kind mit dem Bade auszuschütten. Die Tatsache, dass ein Begriff im eben beschriebenen Sinne vorbelastet ist, nötigt grundsätzlich noch nicht zu einer völligen Ablehnung desselben. Die Aufgabe bestünde dann vielmehr darin, den entsprechenden Begriff möglichst klar zu definieren, um damit der wissenschaftlichen Diskussion eine Diskursbasis zu liefern¹⁴⁰. Freilich bleibt auch hierbei prinzipiell die Frage bestehen, ob eine begriffliche Unterscheidung dem Gegenstand einer Untersuchung auch angemessen ist.

Ob eine begriffliche Unterscheidung wissenschaftlich brauchbar ist oder nicht, wird sich vielfach erst bei der Analyse des Materials zeigen. Auf methodologischer Ebene heißt das allerdings, dass die aufgrund theoretischer Vorarbeiten gewählten Kategorien als heuristisches Instrumentarium zwar unverzichtbar sind, dabei aber stets für eine Revision offen sein müssen, sollte das untersuchte Material eine solche Revision notwendig machen. Hinsichtlich dieser „theoretischen Durchlässigkeit“ ist außerdem darauf zu achten, dass nicht durch eine allzu enge Definition von Anfang an gerade diejenigen Materialien ausgeblendet werden, die unter Umständen der eigenen Theorie zuwider laufen.

Gerade mit Blick auf den Alten Vorderen Orient ist den im Beitrag von Ch. DAXELMÜLLER und M.-L. THOMSEN geäußerten Vorbehalten gegen die traditionelle Dichotomie von „Magie“ und „Religion“ zuzustimmen. Wie auch der Überblick über die verschiedenen anthropologisch-ethnologischen Positionen gezeigt hat, wurde zumeist versucht, die Magie vor allem in Abgrenzung zu der Religion und häufig auch in ihrem Verhältnis zur Wissenschaft zu bestimmen. Aus hermeneutischer Perspektive wird dabei in zunehmendem Maße die Frage laut, inwiefern „Magie“, „Religion“ und

¹³⁹ So PETERSON in Aufnahme eines Zitates von E. SMITH. PETERSON [1957] 1978: 324.

¹⁴⁰ Auf eben diese Art verfährt z.B. STARK 2001.

„Wissenschaft“ überhaupt adäquate Kategorien darstellen, um Phänomene anderer Gesellschaften, die nicht unserem Kulturkreis angehören, zu erfassen und zu beschreiben. Es hat m.E. als eine hermeneutische Binsenweisheit zu gelten, dass grundsätzlich gar keine andere Möglichkeit bleibt, als Beobachtungen zu einem bestimmten Phänomen in die Begrifflichkeit des eigenen Verstehenshorizontes zu „übersetzen“. Allerdings muss man sich dessen auch bewusst sein, um konkret im Hinblick auf die Trias von Magie, Religion und Wissenschaft nicht einfach eine Unterscheidung auf Seiten des Beobachters so zu verkaufen, als wäre diese genauso für den Beobachteten vorhanden. Oder, um es im anthropologischen Jargon zu sagen: Es geht um den Unterschied zwischen *emischer* und *etischer* Begrifflichkeit resp. wissenschaftlicher Beobachtungsperspektive und indigenem Vorstellungshorizont. Was nun die religionsgeschichtliche Rückfrage hinsichtlich der Kulturen des Alten Vorderen Orients betrifft, stellt sich also die Frage, ob – was wir zumeist unreflektiert mit dem Titel „Magie“ oder „Religion“ versehen – auch für den Bauern am Euphrat, den Priester im Enlil-Tempel oder den Hirten am Jordan zwei voneinander unterschiedene Bereiche waren¹⁴¹.

Die Antwort lautet nein, wenn hiermit zwei wesentlich voneinander geschiedene Bereiche getrennt werden sollen, die auf unterschiedlichen Vorstellungen über die Wirklichkeit bzw. die Funktionsweise bestimmter damit verbundener Praktiken beruhen, die in diesem kulturraum-zeitlichen Kontext einen selbstverständlichen Teil der Lebensbewältigung ausmachten. Ein Überblick über die verschiedenen keilschriftlichen Texte, die in modernen wissenschaftlichen Darstellungen üblicherweise unter Themen wie „Magie“, „Wissenschaft“, „Medizin“, „Literatur“, „Religion“ und dergleichen behandelt werden, lässt unschwer erkennen, dass eine solche Trennung einzelner Bereiche den Menschen im Alten Mesopotamien (wie auch im Alten Israel) offenbar fremd war¹⁴².

An dieser Stelle scheint mir die grundsätzlich phänomenologisch orientierte Position des norwegischen Alttestamentlers S. MOWINCKEL tatsächlich der erste Schritt in die

¹⁴¹ Es ist natürlich ebenso klar, dass man gerade angesichts der hier so plakativ gestellten Frage, sofort auf ein weiteres methodologisches Problem stößt, nämlich inwiefern die dem Historiker zur Verfügung stehenden Quellen die mit der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Bevölkerungsgruppe mitunter verbundenen Unterschiede in der Vorstellungswelt überhaupt reflektieren. Im Blick auf die schriftlichen Quellen wird man vielfach sicherlich von einer Asymmetrie zugunsten der literaten Bevölkerungselemente auszugehen haben. Gerade auch deswegen sind im religionsgeschichtlichen Geschäft Archäologie und Philologie als eigenständige wissenschaftliche Disziplinen wohl zu unterscheiden, nicht aber zu trennen.

¹⁴² Vgl. FARBER 1995: 1895f.

richtige Richtung. Wenngleich im Rahmen seiner Verhältnisbestimmung von Magie und Religion im Einzelnen auch einige Unstimmigkeiten zu finden sind, die auf den doppelten Gebrauch seines Magiebegriffes zurückzuführen sind, so hat er dennoch wie kaum ein anderer den zentralen Stellenwert der jeweiligen zugrundeliegenden Weltanschauung für die religionsgeschichtlichen Phänomene einer bestimmten Gesellschaft herausgestrichen. Seine Konzeption eines „magischen Weltbildes“ liefert im Hinblick auf die Kulturen des Alten Vorderen Orient auch für eine gegenwärtige religionsgeschichtliche Beschäftigung wesentliche Impulse.

Die verschiedenen rituellen Aktivitäten, von denen die Texte direkt oder indirekt Zeugnis geben, gehören einem umfassenden Vorstellungsbereich an, den man in Ermangelung eines besseren Begriffes als „magisch-religiös“ bezeichnen kann, allerdings nur sofern man damit auf den Unterschied zwischen dem altorientalischen und unserem im Wesentlichen von den Naturwissenschaften geprägten Weltbild aufmerksam machen will.

In seiner anregenden Studie zur Magie im Alten Testament hat R. SCHMITT, wie die obige Darstellung (I.2.5) gezeigt hat, in kritischer Rezeption von MOWINCKELS „magischem Weltbild“ Jan ASSMANNs Begriff des „kosmotheistischen Weltbildes“ übernommen und innerhalb dieses Bezugsrahmens Magie dann als kosmotheistische Praxis zu bestimmen versucht. Ich möchte an dieser Stelle nochmals SCHMITTS Definition von Magie in Erinnerung rufen:

„Magie ist eine ritualsymbolische Handlung, die durchgeführt in einer adäquaten Situation, durch Nutzung bestimmter göttlich enthüllter Medien (Symbol, Wort und Handlung) und kosmischen Wissens, ein bestimmtes Ergebnis vermittelt symbolischer Antizipation der göttlichen Intervention erzielt.“¹⁴³

Soweit ich sehe, stellt SCHMITTS Definition den von Seiten der alttestamentlichen Wissenschaft bislang umfassendsten und konsequentesten Versuch dar, das Phänomen Magie in seinem altvorderorientalischen Kontext zu verstehen. Trotzdem lassen sich an verschiedenen Punkten einige weitergehende Überlegungen anstellen:

(1) Wenn Magie im Alten Vorderen Orient verstanden als ritualsymbolische Handlung „kosmotheistische Praxis“ ist und somit „integraler Bestandteil der Religion“¹⁴⁴, wie ist dann das spezifische Verhältnis von Magie zu den anderen ritualsymbolischen

¹⁴³ SCHMITT, R 2004: 92f. (im Original Fettdruck).

¹⁴⁴ Vgl. das Zitat o. S.35.

Kommunikationsformen mit dem Göttlichen zu bestimmen, von denen SCHMITT ausdrücklich spricht? Also: zur Mantik, zum Tempelkult, zu individuellem und kollektivem Gebet oder aber den diversen rituellen Praktiken im häuslich/familiären Kontext?

(2) Am Schluss seiner Studie findet sich die folgende Feststellung, die ein deutliches Echo von B. MALINOWSKI vernehmen lässt¹⁴⁵:

„Für alle Kontexte ritualsymbolischen Handelns gilt jedoch das Prinzip der theistischen bzw. kosmotheistischen Zentrierung: Magisch-ritualsymbolisches Handeln ist die Antwort des Menschen auf die Zumutungen seiner Existenz und gleichzeitig die praktizierte Hoffnung auf das rettende Eingreifen Gottes.“¹⁴⁶

Hier drängen sich gleich mehrere Fragen auf: Wenn es offenbar ein magisch-ritualsymbolisches Handeln gibt, gibt es dann auch ein religiös-ritualsymbolisches Handeln? Wenn ja, wo liegt dann der Unterschied zwischen beiden? Und wie steht es in diesem Zusammenhang um die anderen von SCHMITT erwähnten Formen ritualsymbolischer Kommunikation? Letztlich können auch Mantik, Tempelkult, Gebet etc. ebenso als Antworten des Menschen auf die Zumutungen seiner Existenz gesehen werden. Wo liegen hier wiederum die spezifischen Unterschiede?

Wenn nein, dann bleibt immer noch die Frage, ob und wie dann Magie von den anderen Arten ritualsymbolischen Handelns zu unterscheiden ist. Oder ist Magie die praktische Seite der Religion? Also „kosmotheistische Praxis“ (Magie) innerhalb des „kosmotheistischen Weltbildes“ (Religion)? Wenn dem so ist, wäre jedoch der Begriff Magie überflüssig, weil dann alle ritualsymbolischen Handlungen Magie wären und umgekehrt. In diesem Fall scheint mir eine Beibehaltung des ohnehin schon vorbelasteten Magiebegriffs den Blick für die Sache eher zu verstellen als zu erhellen, zumal – und das sollte im Laufe der bisherigen Darlegungen deutlich geworden sein – ein derartiger Begriff dem Alten Vorderen Orient fremd war.

(3) Fragen tauchen auch hinsichtlich der kosmologischen Grundlagen der Magie im Alten Mesopotamien auf¹⁴⁷. Freilich klingt die These von der kosmotheistischen Zentrierung magisch-ritualsymbolischen Handelns zunächst durchaus überzeugend. Ich bin mir allerdings nicht sicher, ob die von Schmitt beigebrachten Belege die Beweislast auch tragen können. Dass Rituale im Alten Mesopotamien generell an ein bestimmtes

¹⁴⁵ Siehe dazu oben S.14f., besonders. Anm.68.

¹⁴⁶ SCHMITT, R 2004: 398.

¹⁴⁷ Aufgrund der Fragestellung meiner Arbeit wird deutlich, weswegen es mir an diesem Punkt speziell um den mesopotamischen Bereich geht.

Weltbild gebunden waren und innerhalb dessen mitunter auch spezifische mythologische Bezüge aufweisen, lässt sich durchaus evident machen. Es ist jedoch noch lange nicht geklärt, ob diese Bezüge im Sinne SCHMITTS generell *kosmotheistischen* Charakter besitzen. So findet sich in der von SCHMITT zitierten Kultmittelbeschwörung *Maqlû* VI, 34-39¹⁴⁸ zumindest kein expliziter Verweis auf eine Gottheit. Wie wäre nun ein derartiger Befund zu interpretieren? Freilich könnte man argumentieren, dass angesichts der Fälle, in welchen sich der Beschwörungspriester als Abgesandter der Gottheit deklariert (Falkensteins Legitimationstyp), also gleichsam stellvertretend für die Gottheit handelt, man auch für solche Fälle, in denen nicht explizit davon die Rede ist, die Wirksamkeit letztlich auf die göttliche Intervention zurückführt. Aber offensichtlich war eine derartige explizite theistische Rückbindung gerade nicht in allen Fällen erforderlich; und dann bleibt trotzdem die Frage, wie sich nun dieser Befund im Blick auf das damalige Wirklichkeitsverständnis deuten lässt. An dieser Stelle besteht m.E. der Bedarf SCHMITTS ansprechende Hypothese anhand einer möglichst eingehenden Analyse des Quellenmaterials zu überprüfen.

(4) Zudem scheint es mir aus einer *emischen* Perspektive fraglich, ob die magische „Wirksamkeit“ durch einen begrifflichen Realismus, der im rituellen Geschehen situativ eine symbolische Ausweitung der Bedeutung erfährt, adäquat beschrieben wird. Das Problem sehe ich kurz gesagt darin, dass man auf diese Weise Gefahr läuft, den altvorderorientalischen Menschen unter der Hand zum Sprachphilosophen *à la* J. L. AUSTIN und in dessen Nachfolge S. J. TAMBIAH werden zu lassen¹⁴⁹.

(5) Es ist sicherlich anzunehmen, dass die Menschen des Alten Vorderen Orients nicht in allen Bereichen ihres Lebens rituell gehandelt haben. In dieser Richtung verstehe ich auch R. SCHMITT, wenn er die Begrifflichkeit TAMBIAHS aufnehmend von „*multiple orderings of reality*“ redet und damit sagen will, dass der Mensch des Alten Vorderen

¹⁴⁸ In der Zeilenzählung folge ich ABUSCH & SCHWEMER 2008, welche bereits zahlreiche unpublizierte Texte berücksichtigt, die eine Revision der Zeilenzählung der bislang maßgeblichen Bearbeitung von G. MEIER (1937) notwendig machte. Vgl. ABUSCH & SCHWEMER 2008: 134f. für eine Zeilenkonkordanz zwischen der Übersetzung von ABUSCH & SCHWEMER und der Edition von MEIER 1937. Die Bearbeitung von MEIER 1937 ersetzte die zum damaligen Zeitpunkt veraltete Arbeit von K. TALLQVIST (1895). Die von R. SCHMITT (2004: 75f.) gebotene Transkription folgt der Zeilenzählung von TALLQVIST (1895: 38). Für den betreffenden Abschnitt lauten die Zeilenangaben der einzelnen Ausgaben: TALLQVIST (1895: 38) = *Maqlû* VI: 35-40 || MEIER (1937: 42) = *Maqlû* VI: 37-43 || ABUSCH & SCHWEMER (2008: 166) = *Maqlû* VI: 34-39.

¹⁴⁹ Die Frage nach der Grundlage der Wirksamkeit magischer Handlungen ist m.E. komplexer, zumal auch der Hinweis, dass die mythologische Präfiguration des Rituals im Handeln der Götter dessen Wirksamkeit begründe, die Frage offen lässt, warum die Götter gerade Pflanze X verwendet haben und nicht Y. Möglicherweise hat man sich diese zugegebenermaßen etwas spitzfindige Frage nie gestellt, oder man dachte sich: Die Götter werden es schon gewusst haben und damit war die Frage vom Tisch. Unsere Quellen geben uns hierüber keine Antwort.

Orients durchaus auch nach unserem modernen Sinne rational und kausal handeln konnte, und sich daneben situativ – in solchen Fällen, von denen er nicht annahm, sie alleine bewältigen zu können – der Magie bediente, um sich somit der Unterstützung der Götter zu versichern. Auch die Anklänge an B. MALINOWSKI sind hier kaum zu überhören. Eines muss dabei allerdings klar sein (und SCHMITT ist sich dessen auch völlig bewusst): Der Referenzpunkt für eine derartige Aussage, die von einem Nebeneinander von rationalen und magischen Handlungen spricht, ist an dieser Stelle das Weltbild des Beobachters. Aber gerade deswegen wird es wiederum problematisch. Das von B. MALINOWSKI entworfene Modell stellte einem profanen Bereich zweckorientierten rationalen Handelns auf der einen Seite einen sakralen Bereich der Religion und der Magie auf der anderen Seite gegenüber¹⁵⁰. Allerdings ist es gerade die auf den ersten Blick relativ harmlos wirkende Kategorie alltäglicher rationaler Handlungen, die im Folgenden nicht unproblematisch ist¹⁵¹. SCHMITT gelingt es zwar auf weite Strecken, die anthropozentrische Engführung von MALINOWSKIS Theorie durch die Rückkoppelung magischen Handelns an sein kosmotheistisches Weltbild zu überwinden, jedoch behält das, was H. G. KIPPENBERG im Hinblick auf die alltäglichen rationalen Handlungen als Kritik an MALINOWSKI gesagt hat, auch hinsichtlich der Konzeption von SCHMITT seine Gültigkeit: „Man kann die alltäglichen *rationalen* Handlungen nicht unabhängig von den kosmologischen Weltbildern der Handelnden beschreiben.“¹⁵².

Aus den in diesem Kapitel bislang angestellten Überlegungen ziehe ich die folgende Konsequenz:

Eine Unterscheidung zwischen Magie, Religion (und Wissenschaft), wie sie im Verlauf der religionswissenschaftlichen Diskussion zum Thema Magie häufig vorgenommen wurde, wird im Zusammenhang der hier angestrebten Untersuchung zugunsten eines umfassenderen Verständnisses ritueller Handlungen aufgeben. Damit will ich mit der Einsicht Ernst machen, dass eine derartige Unterscheidung dem Weltbild des Menschen im Alten Mesopotamien wie auch im Alten Israel fremd war¹⁵³.

¹⁵⁰ Zur Konzeption von MALINOWSKI s. oben S.16f.

¹⁵¹ Vgl. dazu H. G. KIPPENBERG 1998: 91f..

¹⁵² KIPPENBERG 1998: 92, mit Verweisen auf SAHLINS [1976] 1981 und HORTON 1970; Kursivierung von mir. Hinsichtlich einer fairen Beurteilung ist natürlich festzuhalten, dass es SCHMITT in seiner Arbeit primär um das Verständnis magischer Handlungen geht und er sich deswegen auf die kosmotheistische Rückbindung dieser ritualsymbolischen Handlungen konzentriert.

¹⁵³ Die Argumentation bei SCHMITT weist m.E. ganz klar in diese Richtung. Vgl. etwa seine Einschätzung des Beitrags von Ethnologie und Cultural Anthropology (vgl. SCHMITT, R 2004: 64; zitiert

Dabei gilt es freilich zu beachten, dass rituelles Handeln – wie überhaupt alles Handeln – an eben jenes Weltbild rückgebunden ist. Alles was man nun zunächst im Blick auf das Verhalten von Menschen – und zwar damals wie heute – generell feststellen kann, ist, dass eine Person offensichtlich eine bestimmte Handlung in einer bestimmten Situation für angebracht hält, in einer anderen aber nicht, und dass dies auf irgendeine Art mit dem Weltbild der betreffenden Person zusammenhängt. Genaueres lässt sich in vielen Fällen über die Motivation nicht sagen, sofern die betreffende Person uns nicht auf die ein oder andere Weise Rechenschaft über ihre Beweggründe gibt. Diese Feststellung gilt für das, was wir aus unserer heutigen Sicht gerne als alltägliches rationales Handeln bezeichnen ebenso wie für verschiedene Formen rituellen Handelns, also das, was man so gerne magisches oder religiöses Handeln nennt. Aus religionsgeschichtlicher Perspektive ist hier freilich auf die im Vergleich zu ethnologischen Forschung fehlende Möglichkeit der teilnehmenden Beobachtung zu verweisen. Nicht auf alle unsere Fragen geben uns die Quellen auch Antworten und genügend Aspekte des Lebens vergangener Kulturen werden oft nur sehr vage oder vielleicht auch gar keine Spuren hinterlassen haben.

Wenn ich nun in diesem Zusammenhang von Weltbild spreche, meine ich damit ein kognitives Phänomen im weitesten Sinne, also etwas, das sich im Kopf einer Person befindet und, wiewohl das nicht notwendig und wohl auch nicht immer der Fall ist, der bewussten Reflexion zugänglich ist. In geringfügiger Abwandlung der Definition von Bernd JANOWSKI¹⁵⁴ würde ich sagen:

Unter einem Weltbild versteht man das Zusammenspiel der für eine Person leitenden Anschauungen und Deutungsmuster über den Aufbau des Kosmos, die Natur der Dinge und das Zusammenleben der Menschen, durch die sowohl die Struktur des Ganzen als auch die Funktion seiner Teile organisiert wird und in Erscheinung tritt.

Erst wenn dieses zunächst individuelle kognitive Phänomen in entscheidenden Punkten zugleich auch in den kognitiven Repräsentationen einer größeren Zahl von anderen Individuen existiert, können wir je nach Abstraktionsgrad von der Vorstellungswelt resp. dem Weltbild einer Gruppe bis hin zum Weltbild einer bestimmten Kultur

oben S.32). Wenn man so will, möchte ich in dieser Hinsicht den u.a. von DAXELMÜLLER & THOMSEN (1982) und SCHMITT (2004) beschrittenen Weg konsequent weitergehen.

¹⁵⁴ Vgl. JANOWSKI 2001: 4, zitiert bei SCHMITT, R 2004: 67, Anm.1.

sprechen¹⁵⁵. Das, was wir allgemein als die Vorstellungswelt (oder eben als das *Weltbild*) einer spezifischen Kultur bezeichnen, ist im Wesentlichen nichts anderes als eine inhaltliche Konvergenz kognitiver Phänomene, welche sich in einer komplexen Interaktion (sprachlich, künstlerisch, etc.) vieler Individuen herausarbeitet und für die sich in der Analyse der uns zur Verfügung stehenden Quellen in räumlich-geographischer, historischer sowie gedanklicher Hinsicht Zusammenhänge herstellen lassen.

Vor dem Hintergrund meiner bisherigen Ausführungen möchte ich an dieser Stelle zwei Dinge festhalten, die im Blick auf ein adäquates Verständnis ritueller Handlungen von grundlegender Bedeutung sind:

- 1. Rituelles Handeln ist rückgebunden an die umfassende Weltanschauung des Menschen.**
- 2. Rituelle Handlungen sind insgesamt Teil und Ausdruck einer für den jeweiligen Menschen selbstverständlichen Welt- und Lebensbewältigung.**

Kapitel II wird den Versuch unternehmen, einen grundlegenden Überblick über die relevanten Texte der mesopotamischen keilschriftlichen Tradition zu gewinnen, um von da aus die hier zunächst ganz allgemein angesprochene Wechselbeziehung zwischen rituellem Handeln und Weltbild im Blick auf den religionsgeschichtlichen Kontext dieser Arbeit zunächst für das Alte Mesopotamien genauer zu untersuchen. Dabei werden stellen sich die folgenden Fragen:

- Welche rituellen Handlungen gibt es?
- Welche Rückbindung an das Weltbild lassen die rituellen Handlungen erkennen?
- Welche Aspekte des Weltbildes lassen sich anhand der Analyse ritueller Handlungen rekonstruieren?
- Wie sieht das Verhältnis zwischen nicht-rituellen und rituellen Handlungen aus?

Kapitel III wird sich dann der Analyse des alttestamentlichen Textkomplexes der Elia-Elischa-Erzählungen (1Kön 17 – 2Kön 13) widmen, wobei zunächst die Einbindungen in den kanonischen Kontext besonders ins Auge zu fassen ist. Der Abschnitt 1Kön 17 – 2Kön 13 wird dabei unter historisch-kritischen sowie literaturwissenschaftlichen Ge-

¹⁵⁵ Ich begreife das Verhältnis zwischen Weltbild und Individuum bzw. Weltbild und Kultur hier in Analogie zur Frage nach dem „Ort“ von Sprache, wie sie im Bereich der kognitiven Linguistik diskutiert wird. Vgl. LANGACKER [1997: 229-232.

sichtspunkten untersucht. Die Ergebnisse der bisherigen Schritte aufnehmend und zusammenführend gilt das Hauptaugenmerk den Fragen, inwiefern in die Elija-Elischa-Überlieferung Elemente rituellen Handelns, wie sie im Kontext des Alten Vordern Orient auch in der mesopotamischen Keilschriftliteratur anzutreffen sind, Eingang gefunden haben bzw. vielleicht sogar bewusst aufgenommen wurden, in welchen literarischen Zusammenhängen sie jeweils anzutreffen sind, welche Unterschiede hinsichtlich ihrer spezifischen Funktion auszumachen sind, und schließlich ob bzw. wie sich dieser Befund in Relation zu einer Rekonstruktion des damaligen Wirklichkeitsverständnisses theologisch deuten lässt.

Zunächst sind jedoch noch die methodischen Voraussetzungen zu klären, welcher ich mich bei der Analyse ritueller Handlungsformen bedienen werde. Die relativ junge Disziplin der kognitiven Religionswissenschaft (*Cognitive Science of Religion*) hat mit ihrem Ansatz neue und durchaus bemerkenswerte Perspektiven hinsichtlich der Interpretation und Erklärung ritueller Handlungsformen eröffnet. Im folgenden Kapitel werde ich die zentralen Aspekte einer kognitiven Theorie ritueller Handlungsformen vorstellen und auf ihre Anwendbarkeit für eine religionsgeschichtliche Beschäftigung hin befragen.

1.4 Eine kognitive Theorie ritueller Handlungsformen: Der Weg aus der Aporie.

Selbst wenn sich der Magiebegriff – wie ich im vergangenen Kapitel (I.3) zu zeigen versucht habe – für die vorliegende Arbeit als dem Gegenstand der Untersuchung nicht angemessen erweist und folglich konsequent zugunsten eines weiteren Verständnisses rituellen Handelns zumindest vorläufig ausgesetzt wird, so war doch die Auseinandersetzung mit verschiedenen theoretischen Perspektiven zum Thema Magie keineswegs wertlos. Der Überblick über zentrale Positionen innerhalb der seit dem Ende des 19. Jahrhunderts mitunter recht kontrovers geführten Magiediskussion vermag durchaus den Blick für verschiedene Aspekte zu schärfen, die *mutatis mutandis* auch in Bezug auf einen weiter gefassten Begriff ritueller Handlungen relevant sind. Aus den in Kapitel I.1 vorgestellten Positionen lassen sich – wenn auch nur stark vergrößernd –

vier verschiedene Zugänge herausfiltern, die in ihren konkreten Umsetzungen eine jeweils andere Akzentuierungen erfahren haben¹⁵⁶.

(1) *intellektualistisch*

(2) *soziologisch*

(3) *funktional*

(4) *performativ*

Stärker *intellektualistisch* orientierte Ansätze sehen magisches resp. rituelles Handeln als etwas, dem rationale Denkprozesse bzw. eine bestimmte Art die Welt zu erklären zugrunde liegen. Ein soziologischer Zugang fragt stärker nach der Bedeutung solcher Handlungen innerhalb eines gesellschaftlichen Systems und nach den Auswirkungen für eine Gesellschaft. Ist ein *soziologischer* Ansatz primär auf die Gesellschaft bezogen, so fasst eine *funktionale* Betrachtung überhaupt die unterschiedlichen Funktionen ritueller Handlungen auf verschiedenen Ebenen, unter anderem auch auf individuell-psychologischer, ins Auge¹⁵⁷. Aus *performativer* Perspektive betrachtet rücken vor allem die Handlungsdimensionen sprachlicher Äußerungen und damit verbunden der spezifische Kontext, in welchen eine Äußerung eingebunden ist, ins Zentrum des Interesses.

Alle vier Ansätze bieten auch für eine kognitive Theorie ritueller Handlungsformen verschiedene Impulse¹⁵⁸. Von intellektualistisch orientierten Zugängen inspiriert erweist sich ein kognitiver Ansatz zunächst im Blick auf die Frage nach den kognitiven Mechanismen, die für rituelles Handeln verantwortlich zeichnen. Das Interesse gilt dabei vor allem dem besonderen Stellenwert von Analogie und Kontakt, sowie der Frage, inwiefern rituelles Handeln durch menschliche Wahrnehmung, Kategorisierung und Konzeptualisierung bedingt ist. Insofern die Gesellschaft als eine soziologische Größe auf dem Individuum vorgegebene Strukturen verweist, lenkt sie im Rahmen einer kognitiven Betrachtung den Blick auf das Verhältnis bzw. die Wechselbeziehung von menschlicher Kognition und kulturell vorgegebenen Symbolsystemen. Die funktionale Perspektive mit ihrem Verweis auf die Vielzahl unterschiedlicher Leistungsbezüge,

¹⁵⁶ In ganz ähnlicher Weise unterscheidet auch J. SØRENSEN (2007) im forschungsgeschichtlichen Teil seiner Arbeit vier Ansätze: *Rationalist*, *Symbolist*, *Pragmatic* und *Emotionalist* (vgl. SØRENSEN 2007: 9-30). Mir kommt es an dieser Stelle weniger auf die Ein- bzw. Zuordnung der Position einzelner Forscher an, als vielmehr darauf, die verschiedenen Perspektiven aufzuzeigen, die man für die Interpretation rituellen Handelns einnehmen kann.

¹⁵⁷ Ein im Wesentlichen funktionaler Zugang liefert den Hintergrund für das, was bei R. SCHMITT (2004) unter den Stichworten „Funktionsdimensionen“ und „Leistungsbezüge“ läuft. Vgl. z.B. SCHMITT, R 2004: 66.

¹⁵⁸ Vgl. SØRENSEN 2007: 31.

gerade auch im Blick auf das Individuum, stellt für eine kognitive Betrachtung insofern ein wichtiges Korrektiv dar, als damit in Erinnerung gerufen wird, dass menschliche Existenz nicht nur Kognition bedeutet. Kognitive Prozesse, Emotionen aber auch andere Faktoren psychologischer wie biologischer Natur interagieren auf komplexe Art und Weise, und ein kognitiver Ansatz muss sich von daher seiner eigenen begrenzten Reichweite bewusst sein. Aus einer performativen Perspektive stellt sich schließlich die Frage nach dem Verhältnis von ritueller Handlung und rituellem Kontext bzw. *rituellem setting* und welchen Einfluss diese Faktoren auf kognitive Prozesse im Zusammenhang mit rituellen Handlungen haben, etwa hinsichtlich einer bestimmten intuitiven Einschätzung, was die Wirksamkeit eines Rituals anlangt.

Kognitive Religionswissenschaft (*Cognitive Science of Religion*) ist eine vergleichsweise junge Disziplin mit ausgeprägtem interdisziplinären Charakter. Obwohl ihre ersten Ansätze bereits in den 70er und 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts liegen, hat ihre Entwicklung in der Hauptsache in den 90er Jahren stattgefunden¹⁵⁹. Eine der wesentlichen Grundannahmen kognitiver Religionswissenschaft ist, dass religiöse Ideen sowie religiöses Verhalten gleichermaßen auf entwickelten kognitiven Fähigkeiten basiert, die für alle Menschen gleich sind. Dabei wird das menschliche Gehirn bzw. der menschliche Verstand nicht als eine Allzweck-Maschine angesehen, die alle Probleme auf die gleiche Art und Weise behandelt, sondern aus verschiedenen Teilbereichen (*domains*) bestehend, die für spezifische Aufgaben vorgesehen sind; demnach werden je nach Bereich Informationen unterschiedlich verarbeitet. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt wird die kognitive Religionswissenschaft im Wesentlichen von vier unterschiedlichen aber voneinander abhängigen Forschungszweigen gespeist: Ein Zweig verfolgt die Anwendung psychologischer Theorien, um den sozialen Gebrauch religiöser Ideen sowie Vorstellungen in Bezug auf rituelle Strukturen zu erklären; ein zweiter Bereich verwendet „epidemiologische“ Modelle im Blick auf den kulturellen Erfolg religiöser Vorstellungen; ein weiterer Zweig erforscht die Rolle unterschiedlicher Gedächtnissysteme für die Weitergabe religiöser Ideen; und schließlich liegt ein vierter Schwerpunkt auf der Rolle von Emotionen für die Annahme und Transmission religiöser Vorstellungen.

¹⁵⁹ Für eine Einführung zum kognitiven Ansatz sowie einen kurzen Überblick über dessen Entwicklungen vgl. PYYSIÄINEN 2002: 1-7. Insgesamt bietet der von PYYSIÄINEN und ANTONEN (2002) herausgegebene Sammelband eine informative Zusammenschau von gegenwärtig im Rahmen der Cognitive Science of Religion verfolgten Ansätzen.

Was ihre epistemologischen Grundlagen anlangt, möchte sich die kognitive Religionswissenschaft als eine empirische Wissenschaft verstanden wissen, und zwar in dem Sinne, dass ihre Theorien und Hypothesen experimentell überprüfbar sind. Von da aus besteht freilich ein natürliches Naheverhältnis zu den Methoden der empirischen Sozialwissenschaft sowie der experimentellen Psychologie. Dennoch bietet der kognitive Ansatz durchaus auch Potential für religionsgeschichtlich orientierte Fragestellungen¹⁶⁰. Vor allem der grundlegende Ansatz, religiöses Verhalten in Bezug auf letztlich allen Menschen gemeinsame kognitive Prozesse zu erklären, scheint mir eine Möglichkeit zu bieten, jenen „garstigen Graben“, von dem LESSING gesprochen hat, wenn schon nicht zu überbrücken, dann doch etwas schmaler zu machen.

Der vergleichende Religionswissenschaftler E. Thomas LAWSON und der Philosoph Robert E. MCCAULEY haben mit ihrem 1990 publizierten Buch „*Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*“¹⁶¹ einen wesentlichen Beitrag zur kognitiven Religionswissenschaft geleistet, die zu diesem Zeitpunkt gewissermaßen noch in den Kinderschuhen steckte. Darin entwickeln sie, angeregt durch die Arbeiten des amerikanischen Linguisten Noam Avram CHOMSKY zu dessen Programm einer generativen Grammatik, die bislang umfassendste kognitive Theorie zur Form religiöser Rituale¹⁶² sowie ein formales System, mithilfe dessen sich die Struktur von (religiösen) rituellen Handlungen detailliert beschreiben lässt. Im Folgenden sollen die wesentlichen Eckpunkte dieses Systems kurz umrissen werden¹⁶³.

Ausgangspunkt der Theorie ist zunächst, dass der menschliche kognitive Apparat im Blick auf religiöse rituelle Handlungen nach demselben System verfährt wie es im Fall gewöhnlicher Handlungen zum Einsatz kommt. Was ihre kognitive Darstellung anbelangt, bestehen also kaum Unterschiede zwischen einer alltäglichen Handlung und einem religiösen Ritual. Die Grundstruktur einer Handlung, wie sie nach LAWSON und MCCAULEY ebenfalls für religiöse Rituale zur Anwendung kommt, ist folgende:

¹⁶⁰ Vgl. MARTIN 2005.

¹⁶¹ Ich verwende den Reprint der ersten Paperbackausgabe von 1993; LAWSON, & MCCAULEY [1993] 1996.

¹⁶² Vgl. LAWSON & MCCAULEY [1993] 1996: 84-136.

¹⁶³ Für eine Zusammenfassung der wesentlichen Aspekte ihrer Theorie, vgl. LAWSON & MCCAULEY 2002; in ähnlicher Fassung MCCAULEY & LAWSON 2002: 1-37. Für die folgende Darstellung vgl. auch die kurze aber sehr übersichtliche Darstellung von J. BARRETT. Vgl. BARRETT 2000: 31, Box 2.

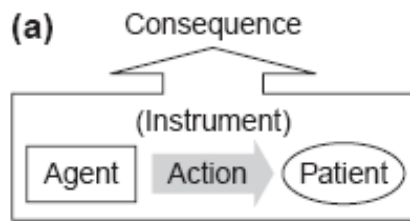


Abb.1: Action Representation System (aus: BARRETT 2000: 33, Fig. 1a)

Für ein derartiges „*Action Representation System*“, das die Beschreibung der Oberflächenstruktur einer Handlung allgemein enthält, sind also drei verschiedene grundlegende Handlungselemente (LAWSON und MCCAULEY sprechen hierbei von „*action roles*“ bzw. „*action slots*“) notwendig: Ein handelndes Subjekt (AGENT), die Handlung (ACTION) selbst (eventuell unter Zuhilfenahme bestimmter Instrumente) und ein Objekt/Patient (PATIENT) an dem die Handlung vollzogen wird.

Ein zweiter fundamentaler Aspekt ist nun, dass nach Auffassung von LAWSON und MCCAULEY religiöse rituelle Handlungen im Unterschied zu anderen Handlungen an irgendeiner Stelle mit Vorstellungen von „*culturally postulated superhuman agents*“ (CPS-agents) in Verbindung gebracht werden. Zumindest eines der drei grundlegenden Handlungselemente (Agent, Action, Patient) muss dabei über eine bestimmte Qualität verfügen, die in letzter Instanz mit der Verbindung zu solch einem CPS-agent, etwa einer Gottheit, erklärt wird.

„All religious rituals – in our technical sense – are inevitably concerned sooner or later with actions in which CPS-agents play a role and which bring about some change in the religious world.“¹⁶⁴

Ein Beispiel dafür wäre etwa die Initiation eines Priesters. In der Vorstellung der Mitglieder eines bestimmten religiösen Systems ist es letzten Endes die Gottheit, die für den Statuswechsel der betreffenden Person verantwortlich gemacht wird, in diesem Beispiel also für den Wechsel vom Laien zum Priester. Manchmal ist ein CPS-agent direkt daran beteiligt. Häufiger ist jedoch eine indirekte Beteiligung. Der CPS-agent handelt dann durch einen Mittler, der seinerseits durch ein Ritual dafür autorisiert wurde. Diese qualitative Besonderheit wird in der strukturellen Darstellung eines konkreten Rituals markiert. Wenn also in einem Initiationsritual ein Priester mittels eines Stockes eine andere Person schlägt, um diese zum Priester zu machen, sieht die strukturelle Beschreibung folgendermaßen aus:

¹⁶⁴ MCCAULEY & LAWSON 2002: 13.

(b) Person becomes a priest

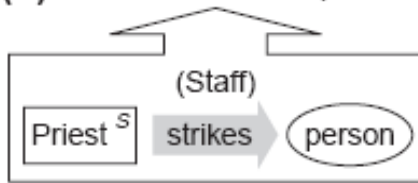


Abb.2: The surface Representation of the Ritual; aus: BARRETT 2000: 33, Fig. Ib)

Das hochgestellte S markiert in diesem Fall die besondere Qualität, die einem Priester nach erfolgreich durchlaufener Initiation anhaftet. Damit ist gleichzeitig auch auf den Umstand verwiesen, dass für die erfolgreiche Durchführung eines Rituals mitunter bestimmte Voraussetzungen gegeben sein müssen (z.B. die Ausführung zu bestimmten Zeiten, an einem bestimmten Ort etc.). In häufigen Fällen setzt ein konkretes Ritual den erfolgreichen Vollzug eines anderen Rituals voraus usw. Die volle strukturelle Beschreibung eines Rituals enthält ihrerseits sämtliche Beschreibungen früherer, vorausgesetzter Rituale. Das Ende ist dort erreicht, wo in Form eines sog. *hypothetischen Rituals*, ein CPS-agent als Urheber gedacht wird. Die Folgende Abbildung illustriert, was gemeint ist:

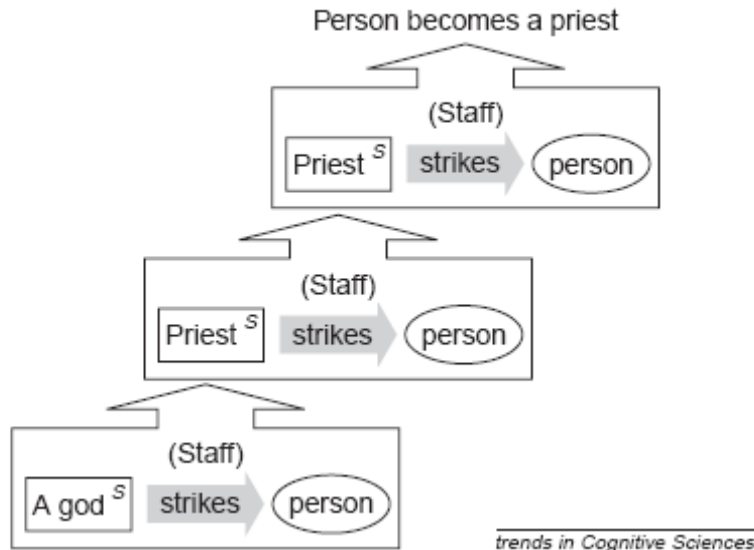


Abb.3: A complete implicit representation of the same ritual, with the addition of S-markers; (aus: BARRETT 2000: 33, Fig. II).

An dieser Stelle kommen nun zwei Prinzipien ins Spiel. Beide haben mit der entscheidenden Rolle zu tun, die CPS-agents im Rahmen religiöser Rituale spielen, und von daher viele wichtige Eigenschaften von Ritualen bestimmen.

Das *Principle of Superhuman Agency* (PSA) „distinguishes between two kinds of ritual profiles – ones where CPS-agents are ritually connected with the agent of a ritual and

ones where they are connected with the ritual elements fulfilling the other action roles.¹⁶⁵ Von da aus unterscheiden LAWSON und MCCAULEY zwischen sog. „*Special Agent Rituals*“, also solchen Ritualen in welchen ein CPS-agent am unmittelbarsten mit dem Subjekt der Handlung verbunden ist, und sog. „*Special Instrument*“ bzw. „*Special Patient Rituals*“, wo die unmittelbarste Rückbindung an einen CPS-agents im Blick auf die Handlung oder Patient/Objekt vorliegt:

„The PSA concerns the representation of a superhuman agent’s involvement in a ritual (as indicated by the location of its entry in a ritual’s structural description).“¹⁶⁶

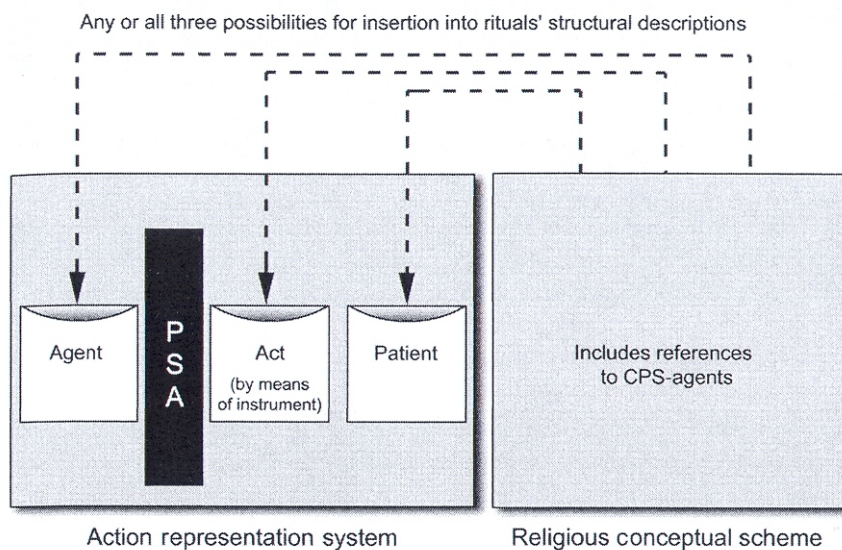


Abb.4: Principle of Superhuman Agency (PSA); (aus: MCCAULEY & LAWSON 2002: 27, Fig.1.2).

Da innerhalb einer vollen strukturellen Beschreibung eines Rituals die Rückbindung an einen CPS-agent an mehr als einer Stelle erfolgen kann, stellt sich die Frage, an welcher Stelle diese Rückbindung am unmittelbarsten erfolgt. Hier stellt das zweite Prinzip, das *Principle of Superhuman Immediacy* (PSI) fest, „... that the number of enabling rituals required to connect some element in the current ritual with an entry for a CPS-agent in an structural description, determines that entry’s proximity to the current ritual.“¹⁶⁷

Weil es sich dabei um kognitive Mechanismen handelt, die für alle Menschen gleich sind, sind nach LAWSON und MCCAULEY diese strukturellen Beobachtungen ausreichend, um hinsichtlich einer Reihe von Eigenschaften von Ritualen bestimmte Voraussagen treffen zu können, und zwar unabhängig von einem spezifischen religiösen System.

¹⁶⁵ MCCAULEY & LAWSON 2002: 26.

¹⁶⁶ MCCAULEY & LAWSON 2002: 26. Für eine graphische Darstellung, s.

¹⁶⁷ MCCAULEY & LAWSON 2002: 27.

Freilich kommen auch LAWSON und MCCAULEY nicht völlig ohne einen konzeptuellen Referenzrahmen aus, zumal im Falle eines konkreten Rituals ein entsprechendes religiöses Konzept vorhanden sein muss, das die verschiedenen Entitäten und Handlungen, welche überhaupt als Elemente einer Handlung auftreten können, inhaltlich spezifiziert und Informationen über deren Beschaffenheit, besondere Eigenschaften etc. bereithält.

Aus der Unterscheidung in *Special Agent* und *Special Patient Rituals*, welche das PSA einführt, leiten LAWSON und MCCAULEY dann drei Vorhersagen ab.

(1) Im Blick auf die Wiederholbarkeit: „Individual participants need serve as the patients of special agent rituals only once, whereas participants can and typically do perform special instrument and special patient rituals repeatedly.“¹⁶⁸ Als Beispiele dienen Initiationsriten im Unterschied zu Opfern.

(2) Was die Möglichkeit anbelangt, ein Ritual rückgängig zu machen: Nur Special Agent Rituale lassen sich rückgängig machen. Da die Konsequenzen bei Special Patient und Special Instrument Ritualen nicht dauerhaft sind, besteht in diesen Fällen auch gar keine Notwendigkeit dazu. Allein Special Agent Rituale bewirken eine dauerhafte Veränderung, weil es letzten Endes ein CPS-agent ist, der für die Handlung verantwortlich ist, entweder persönlich oder durch einen autorisierten Mittler, frei nach dem Motto: Wenn eine Gottheit etwas tut, dann ein für allemal. Soll eine solche Handlung rückgängig gemacht werden, muss das durch ein eigenes Ritual geschehen. Wenn also ein solches Ritual, sofern das überhaupt möglich ist¹⁶⁹, rückgängig gemacht werden soll, bedarf das eines eigenen Rituals.

(3) Ob es sich bei einem Ritual um ein Special Agent oder ein Special Instrument bzw. Special Patient Ritual handelt, hat ebenfalls Auswirkungen auf die Frage, inwiefern ein für das Ritual vorgesehenes Handlungselement ersetzt werden kann. Zu Substitutionen kommt es häufig in Special Instrument und Special Patient Ritualen, also dort wo jemand eine rituelle Handlung mit oder an einem Objekt/Patient ausführt, welches eine unmittelbarere Rückbindung an einen CPS-agent besitzt, als er selbst.

¹⁶⁸ MCCAULEY & LAWSON 2002: 30.

¹⁶⁹ Auch an dieser Stelle enthält der jeweilige konzeptuelle Bezugsrahmen die Informationen, ob die Umkehr eines bestimmten Rituals überhaupt möglich ist. Man denke z.B. an die Auflösung einer Ehe, die im Bereich des Rechts keine Probleme bietet (zumindest nicht auf theoretischer Ebene), während im christlich religiösen Bereich etwas derartiges konzeptuell nicht vorgesehen ist.

Wie oben bereits angeführt, gibt das PSI darüber Auskunft, welche der drei möglichen Handlungselemente (Agent, Action, Patient) die unmittelbarste Rückbindung an einen CPS-agent besitzt. Die Anzahl der in einem bestimmten Ritual vorausgesetzten rituellen Handlungen bis zu deren Anfangspunkt in Form des meist hypothetischen Rituals eines CPS-agent, bezeichnen LAWSON & MCCAULEY als die „strukturelle Tiefe“ (*structural depth*) eines Rituals. Von hier aus treffen sie folgende Vorhersage hinsichtlich des Stellenwertes eines Rituals innerhalb eines bestimmten religiösen Ritualsystems:

„A ritual’s centrality to a religious ritual system is inversely proportional to the depth of its initial entry of a CPS-agent, hence the least central rituals are the ones with the greatest depths. The greater a ritual’s depth, the more distant are its connections with CPS-agents, and, thus the less central the ritual is to the religious system.“¹⁷⁰

Diese von LAWSON und MCCAULEY auf der Grundlage ihrer *Theory of religious ritual form* getroffenen Vorhersagen bilden freilich den Ausgangspunkt für die Entwicklung empirischer Versuche, mit deren Hilfe die Theorie überprüft werden kann. Dabei wird vorausgesetzt, dass menschliche Personen, intuitive Kenntnis von den im Vorhergehenden beschriebenen Strukturen besitzen und von da aus Urteile über die Richtigkeit ritueller Handlungen abgeben können, in derselben Art wie eine Person einzelne Sätze in ihrer Muttersprache als korrekt oder falsch beurteilen kann, ohne eine genaue Vorstellung von der Grammatik zu haben.

Wie bereits in der Einleitung zu diesem Kapitel festgestellt wurde gelten hier für eine religionsgeschichtliche Studie andere Voraussetzungen. Als analytisches Instrumentarium werden sich die von LAWSON & MCCAULEY entwickelten strukturellen Beschreibungen für den Zusammenhang der vorliegenden Arbeit sicherlich als hilfreich erweisen.

Darüber hinaus ist es m.E. wichtig, dass – wiewohl LAWSON und MCCAULEY primär daran gelegen ist, zu zeigen, inwieweit die Form ritueller Handlungen durch universale kognitive Mechanismen bestimmt wird – die Rückkoppelung an den „religiösen konzeptuellen Referenzrahmen“ (*religious conceptual scheme*) nicht aus dem Blick gerät. Freilich, wenn ihrer Ansicht nach Annahmen über CPS-agents ein typisches Merkmal religiöser Systeme sind, so erlebt damit die alte tylor’schen Definition von Religion als „*belief in supernatural beings*“¹⁷¹ gewissermaßen ihre kognitivwissen-

¹⁷⁰ MCCAULEY & LAWSON 2002: 33.

¹⁷¹ Vgl. oben S.11.

schaftliche Auferstehung. Dass sie damit eine alles andere als unumstrittene Definition annehmen, dessen sind sich LAWSON und MCCAULEY völlig bewusst. Für all diejenigen, die dieser Definition von Religion nicht folgen möchten, handle es sich dann eben um keine Theorie religiöser Rituale, sondern in den Worten von LAWSON und MCCAULEY:

„Instead, what we have is only *a theory about actions that individuals and groups perform within organized communities of people who possess conceptual schemes that include presumptions about those actions' connections with the actions of agents who exhibit various counter-intuitive properties.*“¹⁷²

Angesichts der von mir am Ende des letzten Kapitels herausgestellten Rückbindung allen rituellen Handelns an das umfassende Weltbild des Menschen bleibt festzustellen, dass ein derartiges umfassendes Weltbild auch die Vorstellung von solchen Wesen enthalten kann. Für den Alten Orient und das Alte Israel trifft das sicherlich zu. Da allerdings, worauf ebenfalls schon hingewiesen wurde, rituelles wie nicht-rituelles Handeln gleichermaßen vom Weltbild einer spezifischen Person abhängig ist, stellt sich die Frage, wie diese Referenzierung vorzustellen ist. Ich denke, man kann diesen Vorgang am besten in Anlehnung an das von Ronald W. LANGACKER innerhalb der Parameter seiner *Cognitive Grammar* beschriebene Modell mentaler Repräsentationen im Kontext eines Diskurses begreifen¹⁷³.

Kurz gesagt: Ähnlich wie im Fall aktuellen Sprachgebrauchs, besteht auch zwischen ritueller Handlung und Konzeptualisierung eine bipolare Beziehung. Entscheidend dabei ist, dass im Kontext einer rituellen Handlung auf konzeptueller Ebene gewissermaßen auf einen bestimmten Teilbereich des Weltbilds eingezoomt wird, der für die Durchführung des Rituals relevant ist.

Wie bereits angekündigt, wird nun in Kapitel II der vorliegenden Arbeit der Versuch unternommen, anhand einer Analyse von in Keilschrift verfassten Ritualtexten, die sich am vom E. T. LAWSON und R. N. MCCAULEY entwickelten Beschreibungsinstrumentarium orientiert, diese Wechselbeziehung für den mesopotamischen Kontext genauer zu untersuchen.

¹⁷² LAWSON & MCCAULEY 2002: 154. Kursive im Original. Dasselbe Zitat findet sich ohne die Kursivierung bei MCCAULEY & LAWSON 2002: 9.

¹⁷³ Vgl. LANGACKER 2001.

KAPITEL II

ASPEKTE RITUELLER PRAXIS IM KONTEXT DES MESOPOTAMISCHEN WIRKLICHKEITSVERSTÄNDNISSES

Rituale bzw. ritualisierte Verhaltensweisen¹⁷⁴ sind wichtige Konstanten menschlicher Lebensvollzüge. Im antiken Mesopotamien war das nicht anders. Eine kaum zu überblickende Fülle von Keilschrifttexten gibt davon beredtes Zeugnis und gewährt uns Einblick in die verschiedenen Rituale, derer sich die damaligen Menschen bedienen konnten¹⁷⁵. Für ein adäquates Verständnis ist es dabei notwendig, das jeweilige Ritual nicht als isoliertes Phänomen für sich zu betrachten, sondern im Horizont des damaligen Weltbildes, d.h. im Rahmen der für den mesopotamischen Menschen selbstverständlichen Denkvorsetzungen. S. MOWINCKEL hat in diesem Zusammenhang vom „*magischen Weltbild*“ gesprochen, E. EVANS-PRITCHARD von „*mystical notions*“. Bei E. T. LAWSON & R. N. MCCAULEY erfüllt der spezifische „*religiöse konzeptuelle Referenzrahmen*“ (*religious conceptual scheme*) diese Funktion. Erst durch die Ein- bzw. Rückbindung an das spezifische Weltbild der Ritualteilnehmer bekommt ein Ritual überhaupt erst Sinn. Ein allein auf seine Handlungsebene reduziertes Ritual bliebe letzten Endes bedeutungslos. Für die vorliegende Studie besteht – wie bereits erwähnt – ein besonderes Problem darin, dass das, was im Vorhergehenden „Weltbild“ genannt wurde – ebenso wie die Handlungsabläufe eines konkreten Rituals – aus den vorhandenen Texten rekonstruiert werden muss. Dass es sich dabei ein Stückweit immer nur um eine *idealtypische Rekonstruktion* des Weltbildes des mesopotamischen Menschen handelt, welches in dieser Form unter Umständen niemals den konzeptuellen Referenzrahmen für eine konkrete historische Person abgegeben hat, braucht an dieser Stelle wohl nicht eigens betont zu werden¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Zur Unterscheidung, s.u. S.60.

¹⁷⁵ Der Zielsetzung dieser Arbeit entsprechend bleiben die folgenden Ausführungen grundsätzlich auf den Bereich des antiken Mesopotamien beschränkt und hierbei in erster Linie auf die schriftlichen Quellen. Die ikonographischen Quellen, aber auch die anderen Spuren materieller Kultur, welche die Archäologie in so großer Zahl zu Tage fördert, können allenfalls am Rande berücksichtigt werden. Diese Beschränkung ist natürlich nicht prinzipieller Natur, sondern den pragmatischen Erfordernissen einer akademischen Qualifikationsarbeit geschuldet.

¹⁷⁶ Vgl. das bereits oben S.45 zum Thema Weltbild gesagte.

II.1 Definitionen

Da im vorhergehenden Kapitel der Magiebegriff zugunsten eines weiter gefassten Ritualbegriffs suspendiert wurde, und zumal im Folgenden noch des Öfteren von Ritual, rituellen Handlungen und dergl. die Rede sein wird, ist es notwendig, zunächst mit einer entsprechenden Definition zu beginnen. Der Artikel „Ritus/Ritual“ im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* bietet die folgende Definition von Ritual:

„„Ritual« ist der Oberbegriff für religiöse Handlungen, die zu bestimmten Gelegenheiten in gleicher Weise vollzogen werden, deren Ablauf durch die Tradition oder Vorschrift festgelegt ist, und die aus Gesten, Worten und dem Gebrauch von Gegenständen bestehen mögen.“¹⁷⁷

Freilich ist die soeben zitierte Definition nur eine unter vielen¹⁷⁸. Für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung erweist sie sich jedoch als ausreichend, wie im Folgenden gezeigt werden soll. Der aus religionswissenschaftlicher Perspektive vermutlich strittigste Punkt dieser Definition ist das auf den ersten Blick relativ unverdächtige Adjektiv „religiös“, zur Näherbestimmung der unter dem Terminus Ritual zusammengefassten Handlungen. Auf die Problematik des Religionsbegriffs wurde schon im Zusammenhang mit der im vorhergehenden Kapitel umrissenen *kognitiven Theorie ritueller Handlungskompetenz* hingewiesen¹⁷⁹, und zudem gezeigt, inwieweit LAWSON & MCCAULEY in ihrer Definition *religiöser* Rituale der seit E. B. TYLOR häufig vertretenen *Minimumdefinition von Religion* („*belief in supernatural beings*“) verpflichtet sind. Auch wenn die Religionswissenschaft bislang zu keiner allgemein akzeptierten Definition von Religion gelangt ist, und sich folglich trefflich darüber streiten ließe, ob mit LAWSON & MCCAULEY das Vorhandensein von Vorstellungen von übernatürlichen Wesen – mögen diese nun als *CPS-agents* resp. *CI-agents*¹⁸⁰ oder schlicht als göttliche Wesen bezeichnet werden – als konstitutives Merkmal *religiöser* Konzepte anzusehen ist, oder nicht: zumindest für den Bereich des antiken Mesopotamien, der im Folgenden genauer in den Blick genommen werden soll, erweist sich der an der altherwürdigen TYLOR'schen Definition orientierte Religionsbegriff als anschlussfähig. Die vorhandenen keilschriftlichen Quellen zeigen jedenfalls deutlich, dass in der Vor-

¹⁷⁷ LANG 1998: 442f.

¹⁷⁸ Für einen Überblick über die verschiedenen in der Religionswissenschaft diskutierten Definitionsmöglichkeiten, vgl. SNOEK 2006.

¹⁷⁹ Siehe o. S.55.

¹⁸⁰ Anstelle von CPS-agent bevorzugen LAWSON & MCCAULEY nunmehr die Bezeichnung *CI-agent* (*counterintuitive agent*), „... since cultures are not the sorts of things that postulate anything, so far as we can tell.“ MCCAULEY & LAWSON 2007: 249, Anm.7; vgl. auch LAWSON 2006: 312.

stellungswelt des mesopotamischen Menschen verschiedene übernatürliche Wesen einen festen Platz hatten¹⁸¹.

Die vorliegende Arbeit versteht demnach unter *religiösen Handlungen* solche Handlungen, die prinzipiell eine Bezugnahme auf den Menschen übersteigende *Mächte und Wesen* (wozu auch Götter, Dämonen, Mischwesen etc. gehören können) implizieren. Die entsprechenden Vorstellungen sind ein konstitutiver Teil dessen, was oben als das umfassende Weltbild des Menschen bezeichnet wurde und können im Bedarfsfall kognitiv repräsentiert, d.h. ins Bewusstsein gebracht werden. Zusammen mit den weiteren in der oben zitierten Definition angeführten Spezifikationen (zu bestimmten Gelegenheiten in gleicher Weise vollzogen; Ablauf durch Tradition oder Vorschrift geregelt; aus Gesten, Worten und dem Gebrauch von Gegenständen bestehend) lässt sich so auch eine Unterscheidung zwischen Ritualen und anderen *nicht-rituellen Handlungsformen*¹⁸² treffen. Letztere kommen *per definitionem* ohne religiöse kognitive Repräsentationen im oben erläuterten Sinne aus. Oder anders gesagt: eine bestimmte Handlung wird gerade nicht mit demjenigen Teilbereich des umfassenderen konzeptuellen Referenzrahmens rückgekoppelt, der die Vorstellungen über die Existenz und das Wirken göttlicher Mächte/Wesen in der Welt unterhält¹⁸³.

In Bezug auf die eingangs zitierte Definition von Ritual bedeutet dies, dass *eine Handlung, die zu bestimmten Gelegenheiten in gleicher Weise vollzogen wird, deren Ablauf durch die Tradition oder Vorschrift festgelegt ist, und die aus Gesten, Worten und dem Gebrauch von Gegenständen besteht*¹⁸⁴ – wiewohl sie in dieser Hinsicht die Merkmale eines Rituals teilt – deswegen noch nicht als Ritual anzusprechen ist, weil der Bezug auf das, was LAWSON & MCCAULEY als „*religious conceptual scheme*“ bezeichnen, fehlt. Für Beispiele denke man an bestimmte Alltagsroutinen, oder Gewohnheitshandlungen. Sie gehören nach der hier vertretenen Auffassung in den Bereich der *nicht-rituellen Handlungsformen*. Um der terminologischen Klarheit willen,

¹⁸¹ Vgl. ZGOLL 2007.

¹⁸² Die Bezeichnung *nicht-rituelle Handlungsformen* ist der bisweilen anzutreffenden Bezeichnung „Alltagshandlung“ oder dergl. vorzuziehen, zumal auch Ritualhandlungen ein wesentlicher Bestandteil des alltäglichen Lebensvollzugs sein können.

¹⁸³ Um nicht missverstanden zu werden: Diese Rückkopplung muss im rituellen Vollzug nicht ausschließlich durch Sprache erfolgen, sondern kann ebenso durch *nicht-sprachliche* Mittel hergestellt werden, also etwa auch durch mit entsprechenden Vorstellungen besetzte *Objekte*, ein bestimmtes *Setting*, usw. Da eine religionsgeschichtlichen Rekonstruktion in dieser Hinsicht stets an die Aussagen schriftlicher Quellen gebunden ist, sollte man sich – gerade angesichts der für den Alten Vordenen Orient vorhanden Masse an Texten – stets gewärtig sein, dass uns hierbei einiges entgehen dürfte. Auch die Archäologie stellt keine Alternative dar, weil die Deutung archäologischer Befunde mit der Interpretation der schriftlichen Quellen zu korrelieren ist.

¹⁸⁴ Vgl. die Definition, o. S.59.

könnte man hier von „*Ritualisierung*“ resp. „*ritualisiertem Verhalten*“ sprechen¹⁸⁵. In dieser Hinsicht lässt sich der immer wieder bemerkte und häufig beklagte inflationäre Gebrauch des Ritualbegriffs vermeiden¹⁸⁶.

Zudem wird damit der Tatsache Rechnung getragen, dass rituelle und nicht-rituelle Handlungsformen nebeneinander Verwendung finden, ohne den Partizipanten eine *quasi* gesplaltene Persönlichkeit zu unterstellen.

II.2 Weltbild und rituelle Praxis im Alten Mesopotamien¹⁸⁷

Die vielfältigen Zeugnisse der Literatur sowie eine Fülle von Darstellungen der Klein- und Großkunst geben deutlich zu erkennen, dass nach der Vorstellung der Babylonier und Assyrer die den Menschen umgebende Welt von einer Vielzahl von Göttern¹⁸⁸ und göttlichen bzw. gottähnlichen Wesen bevölkert wird, die mitunter bestimmten Erscheinungen des Kosmos resp. der Natur (Gestirne, Wetter, Gewässer) zugeordnet werden. Die Götterwelt wird dabei im Wesentlichen anthropomorph und analog zu den dem Menschen erfahrbaren Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft interpretiert. Einzelne Gottheiten werden zueinander in verwandtschaftliche Beziehungen gesetzt (*Götterfamilien*)¹⁸⁹. Zudem sind – ebenfalls in Analogie zu der dem antiken Mesopotamier geläufigen Gesellschaftsordnung – seit frühester Zeit die Verhältnisse der Götter zueinander hierarchisch strukturiert¹⁹⁰. Den einzelnen Gottheiten, Dämonen, Mischwesen aber auch den Geistern der Verstorbenen wird dabei in unterschiedlichem Maße Einfluss auf die dem Menschen wahrnehmbare Wirklichkeit zugeschrieben, der sich auch in den verschiedenen Bereichen der Gemeinschaft bzw. des persönlichen Lebens niederschlagen kann.

Im Kontext dieser grundsätzlich (*poly*)*theistischen Weltsicht* lassen sich im Blick auf die oben gegebene Definition die verschiedenen Formen rituellen Handelns als *ein*

¹⁸⁵ Vgl. SUNDERMEIER (1998: 260), mit Hinweis auf den entsprechenden Vorschlag von T. F. DRIVER (1991). Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass dieser Gebrauch des Begriffs „Ritualisierung“ sich von dem unterscheidet, was etwa C. M. BELL (1992; 1997) oder HUMPHREY & LAIDLAW (1994) unter „Ritualisierung“ (*ritualization*) verstehen.

¹⁸⁶ Vgl. z.B. SUNDERMEIER 1998: 258; LANG 1998: 443f.

¹⁸⁷ Vgl. dazu allgemein, BOTTÉRO 1987-1990, FARBER, W 1995, SCHWEMER 2004, ZGOLL 2007; SALLABERGER 2007.

¹⁸⁸ Zum mesopotamischen Pantheon vgl. SALLABERGER 2003-2005.

¹⁸⁹ Vgl. SALLABERGER 2003-2005: 296.

¹⁹⁰ Vgl. SALLABERGER 2003-2005: 299f. Für eine Gegenüberstellung einzelner in Königsinschriften belegter Reichspanthea aus prä-sargonischer, altbabylonischer und neuassyrischer Zeit, vgl. SALLABERGER 2003-2005: 301, Tab.1. Auf die spezifischen Ausprägungen einzelner Lokalpanthea bzw. auf die Veränderungen, die im Verlauf von über zwei Jahrtausenden stattgefunden haben, muss im Zusammenhang dieses Überblicks verzichtet werden.

Aspekt eines wechselseitigen Interaktionsprozesses begreifen, mit jeweils einem Pol in der menschlichen und der göttlichen Sphäre.

Im Vollzug liegt der Ausgangspunkt dabei am menschlichen Pol. Der Mensch bedient sich der (*qua* ihres Bezugs zur *theistisch* gedachten Weltordnung) rituellen Handlungsformen, wobei sich hinsichtlich ihrer Funktion grob drei Bereiche unterscheiden lassen:

1) Rituelle Weltvergewisserung

2) Rituelle Welterschließung

3) Rituelle Weltbewältigung

1) Der *Weltvergewisserung* dienen in erster Linie rituelle Handlungen im Bereich des Kultes, dessen zentrale Funktion die regelmäßige Versorgung der Gottheiten ist, aber auch die Begehung großer kalendarisch fixierter Feierlichkeiten.

2) Der *Welterschließung* dienen die verschiedenen Praktiken der Divination, durch die man bevorstehendes Unheil rechtzeitig zu erkennen versuchte, oder die man einsetzte, um von den Göttern gezielt eine Antwort auf konkrete Fragen zu erhalten.

3) Der *Weltbewältigung* dienen schließlich diejenigen Rituale, mit denen man entweder verändernd auf eine als störend empfundene Situation einzuwirken versuchte, oder ein durch schlechte Vorzeichen angekündigtes Unheil von vornherein abwehren wollte¹⁹¹.

Von daher stehen *rituelle Welterschließungs-* und *Weltbewältigungsstrategien* in einem komplementären Verhältnis zueinander. Alle drei soeben unterschiedenen Gruppen waren Teil des für den damaligen Menschen selbstverständlichen *Lebensvollzugs*.

Informationen über alle drei Bereiche ritueller Handlungsformen, finden sich in nahezu sämtlichen keilschriftlichen Textgattungen: angefangen bei der Briefliteratur, über Texte aus dem Bereich der Tempelverwaltung bis hin zu literarischen Texten (Mythen, Hymnen und Epen). Den unmittelbarsten Zugang zum Phänomen ritueller Handlungen bieten jedoch diejenigen Texte, die dem äußerst umfangreichen Bereich der Fachliteratur der Ritualspezialisten angehören, von diesen verfasst wurden und hinsichtlich der Ausübung ihrer Tätigkeit als Referenzwerke zur Verfügung gestanden haben.

¹⁹¹ Im Blick auf letzteres hat S. M. MAUL in seiner Studie zu den mesopotamischen *Namburbi*-Ritualen m.E. treffend von „Zukunftsbewältigung“ gesprochen. Vgl. MAUL 1994.

II.2.1 Rituelle Weltvergewisserung: Die Ordnung der Welt und die Bestimmung des Menschen

Als vornehmste Aufgabe des Menschen gilt die *rituelle Versorgung der Götter*. Dies ist der eigentliche Zweck menschlicher Existenz, allein zu diesem Zweck haben die Götter den Mensch überhaupt erst erschaffen. Die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen sprechen in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache: Der Mensch ist dazu da, anstelle der Götter zu arbeiten, um diese mit dem für ihr Wohlergehen Notwendigen zu versorgen. Die einschlägigen Textbelege hat G. PETTINATO in seiner Arbeit zum altorientalischen Menschenbild zusammengestellt¹⁹². Die beiden nachfolgenden Beispiele werden zugleich Gelegenheit bieten, hierbei einen weiteren wesentlichen Aspekt mesopotamischer Weltansicht in den Blick zu nehmen: Die Vorstellung einer im Grunde geordneten Welt.

Als erstes Beispiel diene der zweisprachig überlieferte Schöpfungsmythos KAR 4 (VAT 9307). Der Text gehört nach Ausweis des Kolophons zum sog. „Geheimwissen“¹⁹³, dass nur der Kundige sehen dürfe. Er stammt von der „*Hand des Kidin-Sîn, des jungen Schreibers, des Sohnes des Sutu, des Schreibers des Königs*“¹⁹⁴, der ihn offensichtlich nach einer „alten Vorlage“ (*gabarû labiru*) abgeschrieben hat.

Der Text beginnt mit der Erschaffung der Welt. Nachdem Himmel und Erde getrennt worden und die Erde geschaffen war,

- 7 an ^den-líl ^dutu ^den-ki
 ^dan-n[um ^den-líl ^dšamaš ^dé-a]
8 dingir-gal-gal-e-ne
 ilū (dingir-meš)[rabûtu (gal-meš)]
9 ^da-nun-na dingir-gal-gal-e-ne-a
 ^da-nun-na-ku [ilū(dingir-meš) rabûtu (gal-meš)]
10 bára-maḥ ní-te mu-un-ki-dúr mú-a
 ina parakki(bára) ši-ri []
11 ní-te-a-ni šu mi-ni-íb-gi₄-gi₄
 ú-ši-bu-ma i-na ra-[ma-ni-šu-nu ušannû]
12 u₄ giš-ḥur-ḥur-an-ki-a mu-un-gi-na-eš-a-ba
 ú-šu-rat šamê(an) u eršeti (ki) in[a kunnišunu]

¹⁹² Vgl. PETTINATO 1971: 21-29.

¹⁹³ Zum Thema „Geheimwissen“, vgl. BORGER 1964 und jüngst LENZI 2008.

¹⁹⁴ Der Kolophon lautet: *pirištu*(ad-ḥal) *mu-du-ú mu-da-a lu-kal-lim qati*(al-til) *bari* (igi-KÁR) *gabarû*(gaba-ri) *labiru*(libir-ra) / *qát Ki-din-^dSîn*(30) ^{lū}*ṭupšarri*(dub-sar) *šeḥri*(tur) *mār(a) su-ti-e* ^{lū}*ṭupšar*(dub-sar) *šarri*(lugal). „Geheimnis. Der Wissende darf es dem Wissenden zeigen. Zu Ende. Kollationiert. Alte Vorlage. / Hand des Kidin-Sîn, des jungen Schreibers, des Sohnes des Sutu, des Schreibers des Königs.“ Vgl. HUNGER 1968: 31, Nr.50. Im Kolophon des von PETTINATO (1971) für seine Rekonstruktion herangezogenen Textzeugen B: K.4175 + Sm 57 (Kopie: PSBA X: Taf.1-2) findet sich die genauere Bezeichnung als *ni-šir-ti ša bārī* „Geheimnis des Opferschauers“. Vgl. PETTINATO 1971: 77; Apparat zu Z.72.

- 13 e-pa₅ šu-si-sá gá-gá-e-dè
i-ka ù pal-ga [ina šutēšurinšunu^{??}]
14 ^{id}idigna ^{id}buranun^{ki}
i-di-ig-lat ù pu-r[at-tu]
15 gú-ne-ne gar-eš-a-ba
ú-kin-nu

„... setzten sich Anu, Enlil, Schamasch und Ea, die großen Götter, (und) die großen Anunnaki-Götter im erhabenen Hochsitz und unterhielten sich unter s[ich]; als sie die Regeln von Himmel und Erde festgelegt (und), um Deich und Graben herzurichten, sie Tigris und Euphrat festgelegt hatten: ...“

(KAR 4, Vs.7-15)¹⁹⁵

Bevor im Folgenden die Menschenschöpfung thematisiert wird, ist hier zunächst hinsichtlich der Kosmologie generell bemerkenswert, dass für Himmel und Erde eine feste Ordnung etabliert wird: die „Regeln von Himmel und Erde“ (Sum. giš-ḫur-ḫur an-ki-a / Akk. *uṣurāt šamê u eršetim*). Sum. giš-ḫur, Akk. *uṣurtu* meint zunächst allgemein „Zeichnung“, Vorzeichnung, Planung¹⁹⁶, etwa im Hinblick auf den Grundriss eines Hauses, und von da aus dann in weiterer Folge die konzeptionelle Ordnung der Dinge überhaupt¹⁹⁷. In dieser Bedeutung ist giš-ḫur/*uṣurtu* eng mit der Vorstellung der *me* (*parṣū*), die den einzelnen Dingen bzw. Institutionen inhärenten göttlichen Eigenschaften, verbunden¹⁹⁸. Dabei ist wichtig zu sehen, dass die *me* grundsätzlich von den Göttern unabhängige Ordnungsprinzipien darstellen¹⁹⁹. Die Götter können zwar in Besitz der *me* sein und diese verwalten, sind aber im selben Maße auch daran gebunden, wenn es darum geht, die Ordnung der Welt aufrechtzuerhalten²⁰⁰. Diese von den Göttern teils geschaffene und teils verwaltete Ordnung mit ihren Regeln ist die Voraussetzung für das Funktionieren der Welt.

¹⁹⁵ Die Übersetzung folgt TUAT III/4: 606. Die Bearbeitung von PETTINATO (1971: 74-81) bietet Umschrift, Übersetzung und Kommentar und berücksichtigt neben KAR 4 (VAT 9307) noch drei weitere Textzeugen. Aus Gründen der Übersichtlichkeit wurde in der Umschrift die akkadische Fassung jeweils eingerückt. KAR 4 schließt die akkadische Fassung unmittelbar an das Sumerische an. Der Beginn jeder Zeile bietet noch vor der sumerischen Fassung des Mythos das sog. Silbenalphabet A, das in der hier gebotenen Umschrift nicht wiedergegeben ist. Vgl. TUAT III/4: 606, Anm.a.

¹⁹⁶ Vgl. AHW III: 1440, s v *uṣurtu*.

¹⁹⁷ Vgl. FARBER-FLÜGGE 1973: 181-191.

¹⁹⁸ Vgl. FARBER-FLÜGGE 1973: 182f.; im Anschluss an FALKENSTEIN 1950 :123f. und HRUŠKA 1969: 502f.

¹⁹⁹ WALTON (2006: 99) spricht in diesem Zusammenhang von „Kontrollattributen“ (*control attributes*).

²⁰⁰ Natürlich hat das erstmals in der sumerischen Literatur begegnende Konzept der *me* über die Jahrtausende hinweg Veränderungen erfahren, die durch die wechselseitige Durchdringung akkadischer und sumerischer Religion und Kultur bedingt ist. Die Entwicklung des Konzepts, kann hier nicht weiter verfolgt werden.

Der Text von KAR 4 fährt fort zu erzählen, wie die großen Götter nunmehr beschließen, Gottheiten zu schlachten, aus deren Blut die Menschheit hervorsprießen solle. Das Aufgabenfeld der Menschen wird sodann folgendermaßen beschrieben:

- Vs. 27 á-giš-gar-ra digir-e-ne éš-gàr-ne h́é-a
 iš-kar ilī (dingir-meš) lu iš-kar-ši-na
 28 u₄-da-rí-šè-ra e-sur
 a-na ūmī (u₄-meš) da-ru-ti
 29 gi-dè
 mi-iš-ra a-na ku-un-ni
 30 g^{is}al gⁱdušu šu-né
 al-la ù tup-ši-ik-ka
 31 gá-gá-e-dè
 a-na qa-ti-ši-na a-na ša-ka-ni
 32 é-dingir-gal-gal-e-ne
 šub-tu rabītu (gal-tu) ša ilī (dingir-meš)
 33 bá-ra-maḥ-a túm-ma
 ša a-na pa-rak-ki ʾšī¹-ri šu-[lu-kát]
 34 a-gàr a-gàr-re giš-ḥur-ḥur-re
 ú-ga-ru a-na ú-ga-ri ʾuṣ¹-[ṣu-ri]
 35 u₄-da-rí-šè e-sur
 a-na ūmī (u₄-meš) da-ru-ti
 36 gi-na-e-dè
 mi-iš-ra a-na ku-u[n-ni]
 37 e si-sá-e-dè-zé-en
 i-ka a-na šu-te-[šū-ri-šū-nu]
 38 <e-sur> gi-na-e-dè
 mi-iš-ra a-na k[u¹-un-ni]
 39 é-limmu šù ú-ḥi-a ʾx x x x¹
 40 zil-zil-e-d[è ana dušše]
 41 im-šèg im-šèg ʾx¹ []
 Rs. 1 <e>-sur gi-na-e-dè
 mi-iš-ra a-n[a kun-un-ni]
 2 gur₇ nam-mi-ni-íb-gur-gur-re
 karē(gur₇) a-n[a gurruni]

„Das Arbeitspensum der Götter sei ihr Arbeitspensum! Auf ewige Tage den Grenzgraben festzusetzen, Hacke und Tragkorb in ihre Hand zu legen, die große Wohnung der Götter für einen erhabenen Hochsitz geeignet zu machen, Flur an Flur (zu planen), auf ewige Tage den Grenzgraben festzusetzen, den Deich herzurichten, den Grenzgraben festzusetzen, das Grundstück zu bewässern, Pflanzen gedeihen zu lassen, Regen in Menge [...], den Grenzgraben festzusetzen, Getreidehaufen aufzuhäufen, ...“²⁰¹

(KAR 4: Vs.27-41. Rs.1f.)

²⁰¹ TUAT III/4: 607.

Für die folgenden drei Zeilen war anscheinend der Text der Vorlage zerstört, was vom Schreiber auf der von ihm angefertigten Kopie sorgfältig festgehalten wurde. Rs. 3-5 findet sich insgesamt sechsmal der Vermerk „abgebrochen“ (*hepi*). Der Text setzt dann wieder mit Z.6 ein:

Rs. ⁶ a-šà ^da-nun-na-ke₄-e-ne šár-šár-e-dè
 eqel (a-šà) ^da-nun-na-ki a-na [*dušše*]
 ⁷ ḥé-gál kalam-ma zil-zil-e-dè
 hegalla (ḥé-gál) ^di-na māti a-na ru-[*ub-bi*] ^ri¹
 ⁸ ezen-dingir-e-ne šu-du₇
 i-sin-ni ilī (dingir-meš) a-na šu[*k-l*]u-li
 ⁹ a-še_x-de dè-dè-da
 mē (a-meš) *ka-šu-ti a-na nu-qí-i*
 ¹⁰ unu_y(TE-MÚRU)-gal-dingir-e-ne bára-maḥ-a túm-ma
 šub-tu ra-bītu(gal-tu) *ša a-na parakki ši-ri šu-lu-kát*

„... das Feld der Anunnaki wachsen zu lassen, Überfluß im Land zu vermehren, die Feste der Götter vollkommen zu machen, kühles Wasser zu opfern, die große Wohnung der Götter für einen erhabenen Hochsitz geeignet zu machen ...“²⁰²

(KAR 4: Rs.6-10)

Die zitierten Passagen machen deutlich: Im Rahmen der von den Göttern etablierten Regeln von Himmel und Erde ist die Versorgung der Götter in ihren verschiedenen Facetten (Tempelbau, Bekleidung, Nahrung) die der Menschheit zugedachte Aufgabe.

Als ein zweites Beispiel für die Vorstellung, dass die Versorgung der Götter die eigentliche Bestimmung menschlicher Existenz ist, sei auf das in der modernen Literatur sog. *babylonische Weltschöpfungsepos* verwiesen, das im alten Mesopotamien entsprechend der damaligen Gepflogenheit Literaturwerke nach deren Anfangsworten zu zitieren, unter dem Namen *enūma eliš* („als oben“) bekannt war²⁰³. Die textliche Bezeugung lässt dabei erkennen, welch große Bedeutung dieser Text im 1. Jt. v. Chr. erlangt hat: „Bruchstücke von Keilschrifttafeln mit dem Text von *Enūma eliš* sind in praktisch allen Grabungsplätzen in Assyrien und Babylonien gefunden worden, die sub-

²⁰² TUAT III/4: 607.

²⁰³ Einführend zu Inhalt und Überlieferung von *Enūma Eliš* vgl. die Ausführungen von W. G. LAMBERT, in TUAT III/4: 565-569. Die dort von LAMBERT angekündigte Neubearbeitung ist allerdings noch nicht erschienen. Zwischenzeitlich bietet die von Ph. TALON (2005) in der Reihe *States Archives of Assyria Cuneiform Texts, Volume IV* veröffentlichte Ausgabe ein „update“ des von W. G. LAMBERT & S. B. PARKER veröffentlichten Keilschrifttextes (LAMBERT & PARKER 1966). Für vorliegende Studie wurde die Textausgabe von Ph. TALON (2005) benutzt. Die deutschen Übersetzungen folgen TUAT.

stantielle Sammlungen literarischer Tafeln aus dem 1. Jtd. erbracht haben.²⁰⁴ Bekanntermaßen ist das zentrale Thema des Epos der Aufstieg Marduks an die Spitze des babylonischen Pantheon. Innerhalb dieses Rahmens werden auch Welt- und Menschenschöpfung thematisiert. Nach seinem Sieg über *Tiāmat* und ihre Anhänger (re)organisiert Marduk den Kosmos. In diesem Zusammenhang nimmt Marduk dem besiegten *Kingu* zunächst die „Schicksalstafel“ (*tuppi šīmāti*; Wz. dub nam-meš) ab (Ee IV: 121), mit denen *Tiāmat* ihren zweiten Gemahl zuvor ausgestattet hatte, als sie ihm den Oberbefehl über ihre Truppen übergab. Die Vorstellung der „Schicksalstafel“ ist ein dem Konzept der me vergleichbares Konzept, wenngleich nicht damit identisch. Sie gilt als Instrument, das dazu dient, die Ordnung der Welt durchzusetzen und aufrecht zu erhalten, und gehört von daher in die richtigen Hände. Marduk gibt die Schicksalstafel erst dann an *Anu* (Ee V: 70) als er sein Schöpfungswerk an der *Tiāmat* beendet hat, also der Kosmos in seinen Grunddimensionen fertig ist.

Als die Götter Marduk als ihren neuen König anerkennen, übertragen sie ihm damit auch die Verantwortung für die Versorgung ihrer Heiligtümer:

V ¹¹⁵ *ul-tu u₄-me at-ta lu za-ni-nu pa-ra-ki-ni*
 „Von heute an bist Du der Versorger unserer Heiligtümer“²⁰⁵
 (*Enūma Eliš* V: 115)

In weiterer Folge ersinnt Marduk dann die Erschaffung des Menschen. Seinen diesbezüglichen Plan teilt er sogleich seinem Vater *Ea* mit:

VI ⁵ *da-mi lu-uk-šur-ma eš-mé-ta lu-šab-ši-ma*
⁶ *lu-uš-ziz-ma lul-la-a lu-ú a-me-lu šumšu (mu-šu)*
⁷ *lu-ub-ni-ma lú-lu₁₈-lu-a a-me-lu*
⁸ *lu-ú en-du dul-lu dingir-dingir-ma šu-nu lu-ú pa-áš-ḫu*
 „Ich will Blut zusammenbringen und Knochen formen
 ich will den Lullu ins Leben rufen, dessen Name »Mensch« sein soll.
 Ich will den Lullu-Menschen erschaffen,
 auf den die Mühsal der Götter gelegt sein soll, damit diese Ruhe haben.“²⁰⁶
 (*Enūma Eliš* VI: 5-8)

Durch die Mithilfe seines Vaters *Ea* wird der Plan in die Tat umgesetzt. Nachdem die großen *Igigi*-Götter den Gott *Kingu* als denjenigen identifiziert haben, der *Tiāmat* zum

²⁰⁴ TUAT III/4: 569. Eine nach den sieben Tafeln des Epos geordnete Übersicht der einzelnen Textzeugen findet sich bei TALON 2005: xii-xviii.

²⁰⁵ TUAT III/4: 590.

²⁰⁶ TUAT III/4: 591f.

Krieg angestiftet hatte, wird dieser geschlachtet, und Ea schafft aus dessen Blut die Menschheit. Der entsprechende Abschnitt dürfte hinlänglich bekannt sein:

VI 31 *ik-mu-šu-ma maḥ-riš ^dÉ-a ú-kal-lu-šú*
 32 *an-nam i-me-du-šu-ma da-me-šú ip-tar-’u-u*
 33 *ina da-me-šú ib-na-a a-me-lu-tú*
 34 *i-mid dul-li dingir-dingir-ma dingir-dingir um-taš-šir*

„Sie banden ihn und hielten ihn vor Ea fest
 Sie legten ihm die Strafe auf und schnitten seine Blut(gefäße) durch.
 Aus seinem Blut erschuf er die Menschheit,
 legte ihr den Dienst für die Götter auf und befreite die Götter.“²⁰⁷

(*Enūma Eliš* VI: 31-34)

Indem den Menschen nunmehr die *Arbeit der Götter* auferlegt ist, die diese früher selber zu verrichten hatten, erfüllen sie gleichzeitig auch den *Dienst für die Götter*. Das Akkadische *dulli ilī* ist hier nicht auf eine Interpretation – entweder als *Genitivus subjectivus* oder aber im Sinne eines *Genetivus objectivus* – festgelegt und lässt insofern, literarisch geschickt, beide Bedeutungsmöglichkeiten mitschwingen. In diesem Zusammenhang bemerkenswert ist, dass das hier verwendete Wort *dullu(m)* „Mühe, Arbeit, Dienst“²⁰⁸ im 1. Jt. dann auch im Sinne von „Ritual“ im Kult begegnet²⁰⁹.

Die Vorstellungen, die soeben anhand zweier Beispiele nachgezeichnet wurden, bilden den konzeptuellen Referenzrahmen im Blick auf die im *Tempelkult* erfolgende, rituelle Versorgung der Götter, mit einer ihnen angemessenen Unterkunft, mit Kleidung, und was sonst noch für ein angenehmes Leben notwendig war, und nicht zu vergessen mit entsprechender Nahrung. Letzteres wurde in erster Linie durch die regelmäßigen Opfer an den Tempeln bewerkstelligt²¹⁰. Das Opferwesen erschöpft sich dabei nicht im bloßen Ausdruck der Anbetung und der Verehrung, sondern ist stets auch eine Vergewisserung und Bestätigung einer funktionierenden Weltordnung, an welcher Götter und Menschen gleichermaßen teilhaben. Oder anders gesagt: Durch die rituelle Versorgung der Götter leistet der Menschen seinen Beitrag zum Erhalt der Welt. Erfüllt er diese Pflicht nicht, ist damit zwangsläufig eine Störung der Weltordnung verbunden. Von daher wird zudem verständlich, wieso Opferhandlungen auch in Ritualen außerhalb des Tempel-

²⁰⁷ TUAT III/4: 592.

²⁰⁸ Vgl. AHW I: 175.

²⁰⁹ Für Belege s. CAD D: 177a.

²¹⁰ Zum Opfer in Mesopotamien allgemein, vgl. MAYER & SALLABERGER 2003-2005.

kultes eine derart wichtige Rolle spielen, wie das etwa im Zusammenhang der sog. „Handerhebungsrituale“ der Fall ist²¹¹.

Dass man sich auf der Ebene des individuellen Lebensvollzugs durch die regelmäßigen Opfer an seinen persönlichen Gott durchaus auch Vorteile erwartete, steht dazu nicht im Widerspruch. Es gehört zu den grundlegenden Einsichten mesopotamischer Weisheit, dass diese Einordnung in die kosmische Ordnung die Grundvoraussetzung für ein gelingendes Leben bietet. Dementsprechend heißt es in einer Sammlung weisheitlicher Ermahnungen, die W. G. LAMBERT anhand von Abschriften aus dem 1. Jt.s v.Chr. rekonstruieren konnte²¹²:

135 *u₄-mi-šam il-ka kit-rab*
136 *ni-qu-u qí-bít pi-i si-mat qut-ri-ni*
137 *a-na ili-ka šà-gi₈-gur₆-ra-a lu-u ti-i-ši*
138 *an-nu-um-ma si-mat ilu-u-ti*
139 *su-up-pu-u su-ul-lu-u u la-ban ap-pi*
140 *u₄-ta-at²¹³ ta-nam-din-šum-ma i-rib-ka bi-lat²¹⁴*
[...]
143 *pa-al-ḫu da-ma-qu ul-la-ad*
144 *ni-qu-u ba-la-tu [u]t-tar*

„Ruf deinen Gott täglich an im Gebet;
Opfer und Bitte gehören zum Räucherwerk!
Für deinen Gott ein freiwilliges Opfer habe (im Sinn)!
Ebendies steht der Gottheit zu:
Gebet, Anrufen und »Nasestreichen«!
Du gibst ihm ein Körnchen, dann ist ein Talent dein Gewinn.

...
(Gottes-)Furcht erschafft Gutes,
das Opfer bewirkt Leben über alle Erwartung“.²¹⁵

(BWL 104: 135-140.143f.)

Bei einer Vernachlässigung der menschlichen Pflicht zur Versorgung der Götter rechnete man umgekehrt mit negativen Konsequenzen. Deswegen kann der Leidende in

²¹¹ Vgl. dazu u. S.105f. Das Opfer an die Götter gehört auch zu den konstitutiven Bestandteilen der *Namburbi*-Rituale; vgl. dazu ausführlich MAUL 1994: 48-71.

²¹² Eine Übersicht über die Textzeugen findet sich bei LAMBERT, BWL: 98. Sämtliche Zeilen des im Folgenden zitierte Passus finden sich nur auf K. 3364 (Siglum B; Kopie: pl.28). Die Rückseite von K. 7897 (Siglum A; Kopie: pl.29) bricht nach Z.141 ab, zudem ist jeweils der Zeilenanfang abgebrochen. Beide Tafeln stammen aus der Bibliothek Assurbanipals. Textfragment BM 33851 (Siglum e) stammt aus Babylon und lässt sich anhand des auf der Rückseite erhaltenen Kolophons ins Jahr 458 v.Chr. datieren. Für den hier zitierten Textbereich ist nur Z.135 erhalten. (Kopie BWL: pl.29). Hinsichtlich der Entstehungszeit der Sammlung möchte Lambert an die kassitische Zeit denken (vgl. BWL: 97).

²¹³ Mit W. VON SODEN, TUAT III/1: 167, Anm.140 a).

²¹⁴ Mit W. VON SODEN, TUAT III/1: 167, Anm.140 a).

²¹⁵ TUAT III/1: 167f.

Ludlul bēl nēmeqi („Preisen will ich den Herrn der Weisheit“)²¹⁶ auch im Zusammenhang der Schilderung seines Elends sagen, er sei

II ¹² *ki-i šá tam-qí-tum a-na ili(dingir) la uk-ti-nu*

„Wie einer, der das Opfer dem Gotte nicht regelmäßig darbrachte“.

(*Ludlul* II: 12)²¹⁷

Das trifft selbst dann zu, wenn in dem Gedicht eine deutliche Skepsis am Funktionieren des damit vorausgesetzten *Tun-Ergehen-Zusammenhangs* zum Ausdruck kommt, da der Leidende sich keiner religiösen Verfehlungen bewusst ist und ihm der Ratschluss der Götter und das Geschick des Menschen deswegen undurchschaubar bleibt²¹⁸.

II.2.2 Rituelle Welterschließung: Notizen zur Omenpraxis in Mesopotamien²¹⁹

Zum Phänomen der Divination in Alten Mesopotamien schreibt A. L. OPPENHEIM in seinem mittlerweile klassischen Werk *Ancient Mesopotamia*:

„Basically, divination represents a technique of communication with the supernatural forces that are supposed to shape the history of the individual as well as that of the group. It presupposes the belief that these powers are able and, at times, willing to communicate their intentions and that they are interested in the well-being of the individual or the group—in other words, that if evil is predicted or threatened, it can be averted through appropriate means.“²²⁰

Im Rahmen der aus Keilschrifttexten des Alten Mesopotamien bekannten divinatorischen Praktiken, sind die sog. „Omina“ die bei weitem prominenteste Gruppe dieser „Kommunikationstechniken“. Die schriftliche Dokumentation reicht dabei von der altbabylonischen Periode an (ca. 1.Hälfte des 2.Jts. v. Chr.) über einen Zeitraum von

²¹⁶ Eine kritische Bearbeitung hat W. G. LAMBERT besorgt, s. BWL: 21-62. Eine dt. Übersetzung mit kurzer Einleitung bietet W. VON SODEN in TUAT III/1: 110-135.

²¹⁷ Die Umschrift folgt BWL: 38. Für die dt. Übersetzung s. TUAT III/1: 121.

²¹⁸ Vgl. *Ludlul* II: 23-38. (Für Umschrift und englische Übersetzung s. BWL: 38-41; für eine dt. Übersetzung s. TUAT III/1: 122f.).

²¹⁹ Wie schon die Überschrift zu diesem Abschnitt nahe legen soll, scheint es mir im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich den hier angerissenen Themenbereich auch nur einigermaßen erschöpfend zu behandeln. Für das Folgende verweise ich generell auf den materialreichen RLA Artikel von MAUL 2003-2005 mit weiterführender Literatur; für eine geraffte Form in englischer Übersetzung, vgl. MAUL 2007. Immer noch lesenswert ist der entsprechende Abschnitt OPPENHEIM 1964: 206-227. Für eine kurze Einführung, vgl. auch FARBER 1995 sowie den knappen Beitrag von Ann K. GUINAN in: COS 1: 421f. Einen kurzen Abriss über die wichtigsten forschungsgeschichtlichen Etappen innerhalb der Assyriologie mit anschließendem Überblick über die verschiedenen divinatorischen Methoden liefert F. H. CRYER (1994: 124-215; mit den Verweisen auf die weiterführende Literatur).

²²⁰ OPPENHEIM 1964: 207.

ungefähr zwei Jahrtausenden²²¹. Ein Mensch des antiken Mesopotamien konnte in seiner Lebenswelt eine Fülle verschiedener Erscheinungen als „Omen“, d.h. als göttliches „Zeichen“, akk. *ittu*; pl. *ittātu* (sum. *giškim* bzw. *giškim-meš*) werten, das – selbstverständlich richtig gedeutet – Aufschluss über bevorstehende positive wie negative Entwicklungen gibt. So finden sich in den verschiedenen Omensammlungen Erscheinungen aus den verschiedensten Lebensbereichen mit einer entsprechenden Deutung versehen.

Es ist allerdings auffällig, dass sich unter den als ominös eingestuften Erscheinungen auch solche finden, die so in der Natur nicht auftreten können und somit nicht auf Empirie beruhen²²². Wenngleich die der Zusammenstellung solcher unmöglicher Omina zugrundeliegenden Prinzipien für uns noch weitgehend im Dunkeln bleiben, weil sie niemals explizit formuliert wurden, so zeugen sie dennoch von einem ganz eigenen theoretischen Interesse der Gelehrten an allen nur denkbaren, offensichtlichen wie verborgenen²²³ Zusammenhängen der von ihnen wahrgenommen Wirklichkeit²²⁴. B. Böck hat diesbezüglich folgende Vermutung geäußert:

„Man mag darin die Sorge der Gelehrten sehen, niemals in die Verlegenheit zu geraten, auf eine vorstellbare Frage keine Antwort geben oder auch ein von den Göttern geschicktes mögliches Zeichen nicht interpretieren zu können. Es scheint, als ob das für die Kunst des Alten Orients geltende Prinzip, alle noch freien Partien eines Objekts auszufüllen, auch auf die geistige Welt übertragbar sei – ein *horror vacui culturalis*.“²²⁵

Ich würde diesen Befund in einer ähnlichen Richtung interpretieren, und zwar als Ausdruck einer Weltsicht, die nach einem *additiv-approximativen* Prinzip verfährt, d.h.

²²¹ Zur geographischen und chronologischen Verteilung der verschiedenen Texte im Einzelnen vgl. CRYER 1994: 142-177.

²²² Vgl. etwa Omina der Serie *Enūma Anu Enlil* hinsichtlich des Auftretens von Mondfinsternissen an Tagen in denen eine solche nicht stattfinden kann. Vgl. HUNGER & PINGREE 1999: 15f.

²²³ Ein Zeugnis für das Bestreben, auch über das für jedermann Offensichtliche hinaus alle erdenklichen Zusammenhänge zu ergründen, bieten die verschiedentlich in den Kommentarwerken babylonischer und assyrischer Gelehrter anzutreffenden Spekulationen, welche die im System der Keilschrift angelegten Mehrdeutigkeiten ausdeuteten, mit dem Ziel, die darin verborgenen göttlichen Geheimnisse zu entschlüsseln. Ein Beispiel wären etwa die Ausdeutungen der 50 Namen Marduks in *Enūma Eliš* VI und VII; vgl. dazu BÖHL 1936; BOTTÉRO 1977. Zu den mythologischen Kommentaren allgemein, vgl. LIVINGSTONE 1986.

²²⁴ In der Serie *šumma ālu* etwa scheint eines dieser Prinzipien die Wiederholung regelmäßiger Sequenzen zu sein, wenn etwa bei aufeinanderfolgenden Omen zu einem bestimmten Gegenstand die immer gleiche Farbfolge (weiß – schwarz – braun – rot – grün) durchgespielt wird (vgl. FREEDMAN 1998: 6 mit Verweis auf Tafel 31, 35, 43 und 61 von *šumma ālu*). Die Einschätzung von S. M. FREEDMAN dazu lautet: „It is unlikely that all of these omens occurred in nature. More probably, the ancient scribes supplied missing omens to fill out set sequences in a scholarly effort to provide a complete compendium of relevant omens.“ (FREEDMAN 1998: 6)

²²⁵ BÖCK 1999: 424.

sich schrittweise durch die Aufdeckung und Erstellung immer neuer Zusammenhänge um eine immer vollständigere Beschreibung der Wirklichkeit bemüht. Auch das sonst in mesopotamischen Texten erkennbare Vorgehen, Totalitäten durch Aufzählungen möglichst vieler Vertreter oder einzelner Aspekte auszudrücken, weist in diese Richtung²²⁶.

Die schriftliche Fixierung eines als Omen wahrgenommenen Sachverhalts und dessen Deutung zeigt dieselbe Struktur wie sie auch für die Rechtssätze der altorientalischen Gesetzescorpora (vgl. den *Codex Hammurapi*) oder medizinisch-diagnostische Texte verwendet wurde: Auf eine *Protasis*, in der, eingeleitet mit wenn (akk. *šumma*), ein bestimmter Sachverhalt wiedergegeben wird, folgt in der *Apodosis* die Deutung, also: „Wenn X dann Y“²²⁷. Die verschiedenen Omina wurden je nach Thema in mitunter sehr umfangreichen Serien gesammelt und dienten den jeweiligen Spezialisten auch als Nachschlagewerke. Mit den Worten von S. M. MAUL gesprochen

„ist die sich in der Gegenwart auskristallisierende vergangene Zukunft dem altorientalischen Weltbild zufolge nicht allein von den Göttern gestaltet, sondern das Ergebnis eines Dialoges zwischen Menschen und Göttern. Dieser kann sowohl durch die Initiative der Götter, als auch durch die der Menschen in Gang gebracht werden.“²²⁸

Grundsätzlich lassen sich zwei Typen von Omina unterscheiden: Solche, die vom Menschen herbeigeführt werden und jederzeit zur Verfügung stehen, also sozusagen Vorzeichen auf Bestellung (*omina impetrativa*), und solche, die unbestellt auftreten und grundsätzlich von jedermann zufällig beobachtet werden können (*omina oblativa*).

Bei ersteren handelt es sich demnach um ein Verfahren zur Einholung des göttlichen Willens. Hier sind vor allem die Omina im Zusammenhang mit der *Opferschau*²²⁹ zu erwähnen. Soweit wir sehen können, erfolgte die Opferschau stets in einem rituellen Rahmen. Dabei werden in erster Linie die Leber, aber auch die übrigen Eingeweide

²²⁶ Vgl. dazu die entsprechende Bemerkung bei A. ZGOLL (2006: 234f.) mit Blick auf die Auflistungen verschiedener Träume im Kontext von Ritualen gegen schlechte Träume (vgl. ADRC I: 79-II.9 und ADRC III:20-36). Mit ZGOLL (*ebd.*) wird man dieses Vorgehen auch in den Sammlungen der sog. „Listenwissenschaft“ belegt sehen dürfen. Vgl. in dieser Hinsicht auch die oft langatmig anmutenden Aufzählungen der dämonischen oder sonstigen Widersacher in den Beschwörungsserien, z.B. UL 4: 130-169; UL 5: 21-44; Vgl. auch die Aufzählungen innerhalb von *Maqlû* II: 37-75. In *Maqlû* II: 65 wird am Ende der Aufzählung sicherheitshalber auch noch auf das verwiesen, was man entweder vergessen hat oder wofür man keinen Namen kennt: *lu mimma lem-nu šá šu-ma la na-bu-u* „... oder alles Böse, für das kein Name genannt ist“.

²²⁷ In formaler Hinsicht entsprechen die Omina also den kasuistischen Rechtssätzen.

²²⁸ Vgl. MAUL 2003-2005: 47.

²²⁹ Für den Verlauf einer Opferschau, vgl. MAUL 2003-2005: 76-78. (§ 7.7); zur Opferschau vgl. auch CRYER 1994: 168-180.

eines Opfertieres²³⁰ auf Besonderheiten hin untersucht²³¹ und dieser Befund nach einem komplexen Verfahren ausgedeutet, wobei anscheinend die günstigen und ungünstigen Zeichen gegeneinander aufgewogen wurden. In diesem Zusammenhang sind auch die sog. „Tonlebermodelle“ beachtenswert, auf denen man offenbar bemerkenswerte Befunde zu Unterrichts- und Studienzwecken festgehalten hatte. Solche Modelle wurden auch bei Ausgrabungen im syrisch-palästinischen Raum gefunden²³². Die Leber galt den Mesopotamiern als *tuppi ilāni* „Schrifttafel der Götter“. Die Vorstellung dahinter war, dass Šamaš, der Sonnengott und göttliche Richter höchstpersönlich, „den Opferschaubefund in das Innere des Schafes schrieb.“²³³ Zudem wurde auch das Verhalten des Opfertieres vor und während des Schlachtvorgangs als ominös angesehen²³⁴. In anderen Fällen wird Öl in eine mit Wasser gefüllte Schale gegossen und die dabei entstehenden Figuren beobachtet (*Ölolina*), oder Räucherwerk wird in einem Kohlebecken verbrannt und der aufsteigende Rauch als Omen interpretiert (*Raucholina*). Auch Mehl wurde zu Omenzwecken verwendet (*Mehlolina*)²³⁵. Der entscheidende Vorteil solcher Omina ist freilich, dass sie grundsätzlich jederzeit zu Verfügung stehen²³⁶. Man kann dementsprechend eine Opferschau in Auftrag geben, um sich mit

²³⁰ Es handelt sich in der Regel um Schafe (akk. *immeru*, meist aber mit Sumerogramm UDU geschrieben).

²³¹ Zur Praxis der Eingeweideschau und zu den akkadischen Fachtermini für die verschiedenen anatomischen Teile von Leber und Lunge s. STARR 1990: XXXVI-LV. Vgl. auch MAUL 2003-2005: 79 (§ 7.4.1). R. LEIDERER (1990) ist es gelungen, die anatomischen Gegebenheiten frischer Schafslebern mit der im Zusammenhang der Leberschau verwendeten äußerst differenzierten akkadischen Terminologie zu korrelieren.

²³² Vgl. OPPENHEIM 1964: 213. Vgl. auch CRYER 1994: 173f. der die neutralere Bezeichnung „plastics“ bevorzugt. Für eine eingehende Untersuchung zu den Tonlebermodellen, s. MEYER 1987. Neben Nachbildungen von Lebern sind ebenso Modelle anderer innerer Organe (Lunge, Darm, Milz) erhalten.

²³³ Belege bei MAUL 2003-2005: 76f.

²³⁴ Einen ersten Eindruck zu den Omina in Bezug auf das Verhalten des Opferschafes vermittelt LEICHTY 1993.

²³⁵ Die englischsprachige Literatur verwendet zur Bezeichnung der einzelnen Arten von Omina häufig aus dem Griechischen abgeleitete Fachtermini wie z.B. *Extispicy* (Eingeweideschau) bzw. *Hepatoscopy* (Leberschau); *Lecanomancy* (Ölomen), *Libanomancy* (Rauchomen), *Aleuromancy* (Mehlomen) etc.

²³⁶ Die Auswahl des jeweiligen Divinationsverfahrens wird wohl auch von ökonomischen Faktoren bestimmt gewesen sein. Immerhin konnte sich nicht jeder leisten, ein Schaf zu opfern. Das scheint durch einen Passus Bestätigung zu finden, der am Beginn einer im Zuge eines Rituals gegen „dunkle Träume“ zu rezitierenden Beschwörung begegnet. Das Ritual gehört in den Kontext des zuletzt von S. A. L. BUTLER (1998: 249-319) bearbeiteten „*Ashur Dream Ritual Compendium*“ (ADRC), und findet sich ADRC III: 20-38. Der betreffende Passus (ADRC III: 20-23) lautet (BUTLER 1998: 274):

²⁰⁾ *én ta-at-tap-ḫa^dutu ina kur^{giš}erin / ri-šu-nik-ka dingir-meš ḫa-da-tak-ka a-me-[l]ut-tú*

²¹⁾ *na-šak-ka dumu^{lú}ḫal^{giš}erin*

²²⁾ *munus^{al}-mat-tú zì-mad-gá /la-pu-un-tú i+giš šá-ru-u*

²³⁾ *ina šá-ru-ti-sú^{udu}sila₄*

„BESCHWÖRUNG: Du hast dich erhoben, oh Šamaš, im Zederngebirge / Es jubeln über dich die Götter, es freut sich über dich die Menschheit: Es bringt dir der Opferschauer Zeder, die Witwe *kukkušu*-Mehl (oder) Röstmehl, die arme Frau Öl, der Reiche von seinem Reichtum bringt ein Schaf ...“

einer konkreten Frage an die zuständige(n) Gottheit(en) zu wenden, z.B. wenn man in Erfahrung bringen möchte, ob eine geplante Unternehmung erfolgreich sein wird oder nicht. MAUL bevorzugt dafür in terminologischer Abgrenzung zu den unerbetenen Omina die Bezeichnung *Orakel* (lat. *oraculum* „Spruch“, „Ausspruch“, „Götterspruch“, „Wahrsagestätte“)²³⁷. Neben Texten mit Ritualanweisungen für den Opferschauer²³⁸ und den eigentlichen Berichten des Opferschausexperten (akk. *bārû*)²³⁹ sind auch Orakelanfragen²⁴⁰ erhalten. Im Zusammenhang mesopotamischer Omenpraxis ist hier zudem auf die sog. „Opferschaubete“ (akk. *ikribu*) zu verweisen, in denen sich der *bārû* an die für die Opferschau zuständigen Gottheiten wenden konnte, mit der Bitte, sie sollten eine zuverlässige Nachricht bei der Opferschau bewirken²⁴¹. Verläuft die Opferschau negativ, kann man seine Pläne diesbezüglich ändern bzw. zu einem späteren Zeitpunkt erneut ein Omen einholen.

Neben diesen Omina auf Bestellung gab es nahezu in allen Bereichen des Lebens Erscheinungen, denen ebenfalls ominöser Charakter zugeschrieben wurde. Man unterscheidet *astrologische Omina*²⁴², *Geburtsomina*²⁴³, *medizinisch-diagnostische Omina*²⁴⁴,

Die im Text genannten Opfergaben zeigen eine auffällige Entsprechung zu den bei den verschiedenen divinatorischen Praktiken (Rauch, Öl- und Mehlomina, sowie der Eingeweideschau) eingesetzten Medien. Man hat deswegen vermutet, dass Mehl- und Ölomina wohl die von den ärmeren Bevölkerungsschichten bevorzugten Methoden waren (Vgl. MAUL 2003-2005: 70).

²³⁷ MAUL 2003-2005: 47.

²³⁸ Vgl. BBR Nr.1-25 (ZIMMERN 1901: 96-121).

²³⁹ Vgl. TUAT 2: 73f.; ein Leberschaubericht für den assyrischen König Assurbanipal.

²⁴⁰ Vgl. TUAT 2: 70f.; eine detaillierte Orakelanfrage an den Sonnengott *Šamaš*. Für weitere Beispiele von Orakelanfragen aus der Sargonidenzeit vgl. die Edition von STARR 1990; zu Formular und Begrifflichkeit s. STARR 1990: XVI-XXVII. Den an *Šamaš* gerichteten Orakelanfragen (*queries*) sehr ähnlich ist das Corpus der an *Šamaš* und *Adad* als Duo gerichteten babylonischen Orakelanfragen, die unter der Bezeichnung *tāmitu* bekannt geworden sind. Eine umfassende Edition der *tāmitu* Texte hat jüngst W. G. LAMBERT (2007) vorgelegt.

²⁴¹ Als die für die Opferschau zuständigen Gottheiten gelten in erster Linie *Šamaš* und *Adad*. Altbabylonisch sind die *ikribu*-Gebete mitunter auch an die „Götter der Nacht“, d.h. die Gestirns-gottheiten gerichtet. Für Beispiele zu solchen *ikribu*-Gebeten s. TUAT 2: 718-721; COS 1: 1.115 und 1.116, S.417f. Vgl. auch BBR Nr.75-101 für eine Anzahl von *ikribu*-Gebeten mit den zugehörigen Ritualanweisungen (ZIMMERN 1901: 190-219).

²⁴² Die umfassendste Sammlung solcher astrologischen Omina ist die nach den Anfangsworten ihrer mythologischen Einleitung benannte Serie *Enūma Anu Enlil* („Als Anu und Enlil ...“). Sie umfasst ungefähr 70 Tafeln. Die bei Weitem größte Zahl der Textvertreter stammt aus der in Ninive gefundenen Bibliothek Assurbanipals. Neben Omina zu diversen astronomischen Erscheinungen von Mond, Sonne, Fixsternen und Planeten finden sich innerhalb dieser Serie auch solche in Bezug auf meteorologische und seismische Phänomene, wie Donner, Regen, Hagel oder Erdbeben. Für eine Überblick über den Aufbau vgl. MAUL 2003-2005: 52-53.

²⁴³ So z.B. die Serie *šumma izbu* („Wenn eine Missgeburt ...“) über Missbildungen bei Totgeburten und Neugeborenen von Mensch und Tier. Vgl. den Überblick bei MAUL 2003-2005: 62-63 (§ 4.2).

²⁴⁴ Vgl. die Omensammlung SA.GIG (akk. *sakikkū*), wörtl.: „Kranke Stränge“. Der Beginn der ersten von insgesamt 40 Tafeln lautet *enūma ana bīt marši āšipu illaku* („Wenn der Beschwörungspriester zum Haus des Kranken geht ...“). Dementsprechend handeln die beiden ersten Tafeln von verschiedenen Begebenheiten, anhand welcher der *āšipu* bereits auf seinem Weg zum Haus des Kranken Aufschluss über dessen Genesungschancen gewinnen konnte. Die restlichen Tafeln bieten in den Protasen eine Vielzahl unterschiedlicher Symptombeschreibungen. Die dazu gehörigen Apodosen geben in den

*physiognomische Omina*²⁴⁵, *Traumomina*²⁴⁶ und die etwas diffuse Gruppe der *Alltagsomina*²⁴⁷. Mit Ausnahme der Leberschau scheint sich im Laufe der Zeit das Interesse von den *Omina impetrativa* zunehmend auf die Beobachtung solcher *Omina oblativa* verlagert zu haben²⁴⁸.

Durch Omina angekündigte Ereignisse konnten in ihren Auswirkungen eine Gemeinschaft als Ganze, aber auch einzelne Individuen betreffen. Allerdings muss ein durch ein Omen angekündigtes Unglück nicht zwangsläufig eintreffen, sondern kann nach mesopotamischer Vorstellung durch entsprechende Gegenmaßnahmen abgewehrt werden. Dem Mesopotamier standen dafür eine ganze Reihe sog. Löserituale zur Verfügung, deren antike Bezeichnung *nam-búr-bi* (sum. = „Lösung dafür“) lautete²⁴⁹. Die verschiedenen Strategien der Welterschließung und der Weltbewältigung sind somit eng aufeinander bezogen. Auf den Tafeln der terrestrischen Omenserie *Šumma ālu* hat

häufigsten Fällen eine Prognose über den weiteren Krankheitsverlauf bzw. die Genesungschancen des Patienten. In den Diagnosen wird zumeist auf den göttlichen Verursacher der Krankheit hingewiesen, am häufigsten in Form der stereotypen Formulierung: *qāt GN* („Hand von Gott N.N.“). Für einen Überblick, vgl. MAUL 2003-2005: 64-67 (§ 5.1); für eine Edition der gesamten Serie s. LABAT, TDP. Die letzte umfassende Untersuchung zur Serie SA.GIG stammt von HEEBEL 2000 (inkl. einer Neuedition der Tafeln 15-36).

²⁴⁵ Hier dienen das äußerliche Erscheinungsbild und das Verhalten einer Person als Grundlage für Vorhersagen hinsichtlich ihres künftigen Ergehens. Omina dieses Typs wurden spätestens im 1.Jt. v.Chr. zu einer 27 Tafeln umfassenden Serie mit dem Titel *šumma alamdimmû* („Wenn die Gestalt ...“) vereint. Vgl. die Edition von BÖCK 2000. Für einen Überblick vgl. MAUL 2003-2005: 66-67 (§ 5.2).

²⁴⁶ Im Umfang von 11 (bisher nicht vollständig rekonstruierbaren) Tafeln enthielt das nach dem Traumgott *Iškar* ^d*Za/iqīqu* („Serie *Za/iqīqu*“) benannte Kompendium, das ebenfalls in der Bibliothek Assurbanipals zu finden war, Traumomina sowie Rituale, die zur Abwehr von durch Träume angezeigtem Unheil dienen sollten. A. L. OPPENHEIM hat das Werk unter der Bezeichnung „*Assyrian Dream Book*“ ediert (OPPENHEIM 1956 und 1969). Für einen Überblick, vgl. MAUL 2003-2005: 68f. (§ 6). Zur Traumtheorie und -praxis in Mesopotamien vgl. zuletzt ZGOLL 2006.

²⁴⁷ Omina dieses Typs behandeln zufällig zu beobachtende Situationen aus dem häuslichen Umfeld oder das Verhalten verschiedener Arten von Tieren (z.B. Schlangen, Insekten, Haustiere etc.). Sie werden gelegentlich auch als „terrestrische Omina“ bezeichnet. Omina dieses Typs wurden in einer nach ihrer Anfangszeile als *šumma ālu ina mēlē šakin* („Wenn eine Stadt auf einer Anhöhe liegt ...“) bekannten Serie gesammelt. Diese Serie umfasste mindestens 120 Tafeln mit mehr als 10.000 Einträgen. Die überwiegende Mehrzahl der Textzeugen datiert in die Mitte des 7.Jh. v.Chr. und stammt aus der Bibliothek Assurbanipals. Teile von *Šumma Ālu* wurden bis in seleukidische Zeit kopiert; der jüngste datierbare Text gehört ins Jahr 228 v.Chr. (vgl. FREEDMAN 1998: 14). Für einen Überblick über den Aufbau, vgl. MAUL 2003-2005: 59f. Die Serie ist bislang noch nicht vollständig rekonstruierbar. Für eine moderne Edition der Tafeln 1-21 und 22-40 s. FREEDMAN 1998 und FREEDMAN 2006. Die als *iqqur īpuš* („Er riss ein, er baute auf ...“) bekannte Serie behandelte in Omenform ebenfalls Geschehnisse und Tätigkeiten aus dem terrestrischen und astrologischen Bereich im Blick auf die für sie günstigen bzw. ungünstigen Tage, also: „Wenn jemand im Monat XY tut, dann ...“. Für einen Überblick vgl. wiederum MAUL 2003-2005: 57f.)

²⁴⁸ Vgl. GUINAN in: COS 1: 417. Vgl. auch CRYER 1994: 143.

²⁴⁹ S. die von E. EBELING veröffentlichten „*Beiträge zur Kenntnis der Beschwörungsserie Namburbi*“ (EBELING 1954a, 1955, 1956) sowie die Veröffentlichungen von R. CAPLICE unter dem Titel „*Namburbi Texts in the British Museum*“ (CAPLICE 1967a, 1967b, 1970, 1971, 1973). S. weiters auch CAPLICE 1974a und 1974b; und zuletzt die umfassende Studie von MAUL 1994.

man bisweilen gleich im Anschluss an einzelne Omina bzw. am Ende thematischer Abschnitte die entsprechenden rituellen Gegenmaßnahmen festgehalten²⁵⁰.

Die Mythologie des bārû

Wie alle wichtigen kulturellen Errungenschaften galten auch die Techniken des für die Orakelanfragen zuständigen Spezialisten, des *bārû*, nach mesopotamischer Vorstellung nicht als Erfindungen des Menschen. Der Beginn von BBR 24²⁵¹ schildert, wie Enmeduranki, der König von Sippar, von Šamaš und Adad in die göttliche Versammlung gerufen wird, dort von den Göttern in die Geheimnisse der Ölwahrsagung und der Leberschau eingeweiht wird und dieses Wissen anschließend die Bewohner der Städte *Sippar, Nippur und Babylon* lehrt. Die betreffende Passage (Vs.1-15) lautet²⁵²:

- 1 *en-me-dur-an-ki š[àr sippari]^{ki}*
- 2 *na-ra-am^da-nim^den-líl [u^dé-a]*
- 3 *^dšamaš(^dutu) ina é-babbar-ra [...]*
- 4 *^dšamaš(^dutu) u^dadad(^dim) ana puḫri(ukkin)-šú-nu [ú-še-ri-bu-šu-ma]*
- 5 *^dšamaš(^dutu) u^dadad(^dim) [ú-kab-bi-tu-šu]*
- 6 *^dšamaš(^dutu) u^dadad(^dim) ina^{giš}kussî(^{giš}gu-za) ḫurāši(kù-gi) ma-ḫ[ar-
šu-nu ú-še-ši-bu-šu]*
- 7 *šamna(i×giš-meš) ina mē(a-meš) na-ṭa-lu ni-šir-ti^da-nim^d[en-líl u^dé-a
ú-ša]b-ru-šu*
- 8 *ṭup-pi ilāni(dingir-meš) ta-kal-ta pi-riš-ti an-e ù ki-tim [i]d-di-nu-šu*
- 9 *erēna(^{giš}eren) n[a-ra]m ilāni(dingir-meš) rabûti(gal-meš) ú-še-eš-šu-
ú qat-su*
- 10 *ù šu-ú ki-m[a p]i(k)a[?])-šu-nu-ma māri(dumu-meš) nippuri(nibru^{ki})*
- 11 *sippari(^rzimbir¹)[^{ki} u b]ābili(k)á-dingir-ra^{ki} ana pa-ni-šu*
- 12 *ú-še-rib-šu-nu-ṭi-ma¹ ú-kab-bi-su-nu-ti ina^{giš}kussî(^{giš}gu-za) ma-ṭ[har¹-š[u ú-
š]eš-ib-šu-nu-ti*
- 13 *šamna(i×giš-meš) ina mē(a-meš) na-ṭa-lu ni-šir-ti^da-nim^den-líl u^dé-a
ú-šab-ru-šu-nu-ti*
- 14 *ṭup-pi ilāni(dingir-meš) ta-kal-ta pi-riš-ti an-e u ki-tim iddin(sum)-šú-
nu-ti*
- 15 *erēna(^{giš}eren) na-ra-am ilāni(dingir-meš) rabûti(gal-meš) qat-su-nu
ú-še-eš-ši*
- ...

²⁵⁰ Vgl. MAUL 1994: 163-165, mit den entsprechenden Belegen.

²⁵¹ H. ZIMMERN 1901: 116-121. Die neueste auf bislang vier Textzeugen basierende Bearbeitung ist LAMBERT 1998: 148-158.

²⁵² Für die Umschrift vgl. LAMBERT 1967: 132 und LAMBERT 1998: 148f.

„¹⁾ Enmeduraki, den K[önig von Sippar], ²⁾ den Liebling von Anu, Enlil [und Ea] ³⁾ [hatte] Šamaš in Ebababbar [berufen]. ⁴⁾ Šamaš und Adad [ließen ihn hintreten] zu ihrer Versammlung, ⁵⁾ Šamaš und Adad [ehrten ihn], ⁶⁾ Šamaš und Adad [ließen ihn] vor [ihnen] auf einem goldenen Thron [hinsetzen]. ⁷⁾ Sie zeigten ihm, Öl auf dem Wasser zu beobachten, das Geheimnis von Anu [Enlil und Ea], ⁸⁾ sie gaben ihm die Tafel der Götter, die Leber, das Geheimnis von Himmel und Erde. ⁹⁾ Sie ließen seine Hand die Zeder, den Liebling der großen Götter, hochheben, ¹⁰⁾ und er ließ [gemäß] ihrem [Ausspruch?] die Söhne von Nippur, ¹¹⁾ Sippar und Babylon vor sein Angesicht hintreten und ehrte sie; ¹²⁾ er ließ sie auf einem Thron vor [sich] sitzen; ¹³⁾ er zeigte ihnen, Öl auf Wasser zu beobachten, das Geheimnis von Anu, Enlil und Ea; ¹⁴⁾ die Tafel der Götter, die Leber, das Geheimnis von Himmel und Erde gab er ihnen; ¹⁵⁾ ihre Hand ließ er die Zeder, den Liebling der großen Götter, hochheben. ...“

Was hier gegeben wird ist also nichts anderes als eine Ätiologie der Praktiken des Orakelspezialisten (*bārû*). Die Fertigkeit, Ölomina sowie die ominösen Zeichen auf der Leber geopferter Tiere zu deuten, wurde Enmeduranki von Sippar, nach der sog. „sumerischen Königsliste“ der siebente vorsintflutliche Herrscher, von den Göttern höchstpersönlich gezeigt, der dieses Wissen dann unter die Menschen bringt. Dem weiteren Text zufolge versteht sich ein *bārû* denn auch als Nachkomme des *Enmeduranki* (vgl. Z.22f.)²⁵³.

Mit göttlicher Herkunft rechnete man auch im Falle der astrologischen Omenserie *Enūma Anu Enlil*, der physiognomischen Serie *Alamdimmû*, sowie des medizinischen-diagnostischen Handbuchs SA.GIG. Dem sog. „*Catalogue of Texts and Authors*“²⁵⁴ zufolge galten diese wie auch das *Corpus der Beschwörungskunst* (*āšipūtu*) als eine Offenbarung des Weisheitsgottes *Ea* (*ša pī^d Ea*)²⁵⁵.

II.2.3 Rituelle Weltbewältigungsstrategien

Einblick in diesen für einen mesopotamischen Menschen wichtigen Aspekt des Lebens bieten diejenigen Texte, die man in der einschlägigen Fachliteratur in der Regel unter Stichworten wie „Magie“, „magische Literatur“ und dergl. behandelt findet²⁵⁶.

²⁵³ Vs.22f.: ... *en-nu-ma mār(dumu) lūbārū(lūhal) / apkal(nun-me) šamni(î×giš) zēru(numun) daru-ú pir²i(nunuz) en-me-dur-an-ki šār sippari(zimbir^{ki})* ... „... Wenn ein *bārû* / ein Weiser (in Sachen) Öl, der beständige Nachkomme, der Spross des Enmeduranki, des Königs von Sippar, ...“ (Vgl. LAMBERT 1998: 149)

²⁵⁴ Vgl. LAMBERT 1962.

²⁵⁵ Vgl. LAMBERT 1962: 64, Z.1-4.

²⁵⁶ Zum Folgenden vgl. EDZARD 1987-1990: bes. § 3.8 und RÖLLIG 1987-1990: bes. § 4.8. Für einen Überblick zum Thema siehe den Beitrag „*Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia*“, FARBER 1995.

Besondere Aufmerksamkeit haben dabei diejenigen Texte auf sich gezogen, die in der assyriologischen Fachliteratur als „Beschwörungen“ bezeichnet werden.

Im Blick auf eine Differenzierung zwischen Beschwörung und Gebet sieht man sich im Wesentlichen mit derselben Problematik konfrontiert, die hinsichtlich einer generellen Trennung zwischen Magie und Religion zu beobachten war, was auch nicht weiter verwunderlich ist, zumal die Zuweisung zur einen bzw. zur anderen Kategorie ja mit dem explizit oder implizit vorausgesetzten Magiebegriff Hand in Hand geht. Die in diesem Zusammenhang in der Altorientalistik anzutreffenden Termini wie „*Gebetsbeschwörung*“²⁵⁷, „*Beschwörungspriester*“²⁵⁸ oder auch die diversen Bindestrichkonstruktionen, wie z.B. „*magisch-medizinisch*“, zeugen letzten Endes von der Unzulänglichkeit der vorausgesetzten begrifflichen Unterscheidung.

Von seinen bereits erläuterten Voraussetzungen hinsichtlich der Unterscheidung von Magie und Religion her kommend²⁵⁹ muss sich J. BOTTÉRO fast zwangsläufig gegen den Gebrauch der deutschen Termini „Beschwörung“ und „Gebetsbeschwörung“ aussprechen:

„Il faut donc éliminer la *Beschwörung* et la *Gebetsbeschwörung* allemandes, qui faussent tout à fait la perspective, et que pourtant l’on s’obstine à garder, même si on les trouve suspects.“²⁶⁰

Nun war es aber immer schon leichter, eine bestimmte Begrifflichkeit für unangemessen zu erklären, als selber einen besseren Vorschlag zu machen, und nachdem BOTTÉRO erklärt, dass es aus heutiger Sicht weder ein adäquates Konzept noch einen adäquaten Terminus gäbe, und auch „Gebet“ (*prière*) zu allgemein und vage sei, muss er sich – wie jeder andere Religionshistoriker auch – dann doch für eine Bezeichnung entscheiden, um nicht in eine – wenn vielleicht auch gelehrte – Sprachlosigkeit zu verfallen:

„Le mieux est de s’en tenir à «prière-sacramentelle», en considérant qu’on lui attribuait, sans doute, pour décider les dieux à répondre à l’appel, une

²⁵⁷ Grundlegend zur babylonischen „Gebetsbeschwörung“, vgl. immer noch MAYER 1976. Der im Wesentlichen seit der Arbeit von W. KUNSTMANN (1932) in der Assyriologie gebräuchliche Terminus „Gebetsbeschwörung“ wird zwar von MAYER problematisiert (vgl. MAYER 1976: 9, bes. Anm.19) aber dennoch beibehalten.

²⁵⁸ „Beschwörungspriester“ wird üblicherweise als Übersetzung von Akk. *āšipu* bzw. *mašmaššu* verwendet. Zuletzt hat C. JEAN (2006) gegen die Übersetzung „Beschwörungspriester“ ausgesprochen, mit der Begründung: „l’*āšipu* néo-assyrien n’est pas le ministre d’un culte.“ (JEAN 2006: 52).

²⁵⁹ Vgl. o. I.2.2., S.28f.

²⁶⁰ BOTTÉRO 1987-1990: 213, mit ausdrücklichem Bezug auf Mayer.

force de conviction plus grande qu'à la simple «prière» [...], par laquelle on «implorait» seulement le secours d'Enhaute.²⁶¹

Ob man nun lieber von „Beschwörung“, „Gebet“ oder „Gebetsbeschwörung“ sprechen möchte oder nicht, entscheidend ist vielmehr, dass solche verbalen Äußerungen als Worthandlung innerhalb eines rituellen Zusammenhanges anzutreffen sind, der nach der oben (Kapitel II.1) gegebenen Definition auch verschiedene manuelle Verrichtungen und den Gebrauch verschiedener Materialien und Requisiten umfassen kann.

Beschwörungen gehören mit zu den ältesten Stücken mesopotamischer Literatur. Die ältesten sumerischen Beschwörungen stammen aus der *Fāra*-Zeit, aber auch akkadische Beschwörungen sind bereits früh belegt²⁶². Überliefert sind solche Beschwörungen zunächst auf relativ kleinen Tafeln mit häufig nicht mehr als einer oder zwei Beschwörungen, wiewohl offensichtlich auch schon sehr früh damit begonnen wurde, mehrere Beschwörungen auf einer Tafel zu vereinigen²⁶³. Die sumerischen wie akkadischen Einzelbeschwörungen richten sich hierbei gegen Dämonen²⁶⁴, die man als die Verursacher eines bestimmten Übels ansah, gegen Krankheiten (z.B. die *Samāna*-Krankheit), aber auch gegen die Folgen von Schlangen- oder Hundebiss, oder gegen den Stich eines Skorpions.

Etwa ab der altbabylonischen Periode gibt es Beschwörungen auch in der Form von zweisprachigen sumerisch-akkadischen Interlinearversionen. Zudem kommt es verstärkt zur Serienbildung.

Vor allem in neuassyrischer Zeit wurden viele Beschwörungen in eigenen Kompendien, sog. *Beschwörungsserien*, zusammengefasst, von denen einige auch eine eigene *Ritualtafel* besitzen, die neben den entsprechenden Handlungsanweisungen mittels Stichzeile auch die dabei zu rezitierenden Beschwörungen angibt. Auf diese Weise konnten auch sehr komplexe Rituale, ja regelrechte Liturgien, schriftlich fixiert werden. Zu solchen Kompendien zählen etwa die Serien *bīt mēseri* („Haus der Einschließung“), *bīt rimki* („Haus der Waschung“), *bīt salā' mē* („Haus des Wassersprengens“), deren

²⁶¹ BOTTÉRO 1987-1990: 214.

²⁶² Vgl. RÖLLIG 1987-1990: 61.

²⁶³ Vgl. EDZARD 1987-1990: 47a, der dafür auf eine Tafel aus Ebla mit insgesamt 13 Beschwörungen verweist.

²⁶⁴ Es hierbei auf zweierlei hingewiesen. 1) Für die Bezeichnung »Dämon« gibt es im Sumerischen und Akkadischen keine genaue Entsprechung. Da sie in der Regel in den Texten mit dem Gottesdeterminativ versehen sind, handelt sich wohl um Entitäten, denen man zumindest teilweise göttliche Eigenschaften zugeschrieben hat. 2) Viele Dämonen sind zwar ihrem Namen nach bekannt, anhand der Texte lässt sich oft aber nicht vielmehr sagen, als dass sie allgemein als Quellen des Übels angesehen wurden. Nur für einige wenige dämonische Gestalten lässt sich ein individuelles Profil erstellen, so etwa für die *Lamaštu*, die Dämonin des Kindbettfiebers. Vgl. FARBER 1995: 1896f.

Sitz im Leben insbesondere mit den rituellen Verpflichtungen des Königs verbunden ist²⁶⁵, die Serie *mīs pī* („Mundwaschung“)²⁶⁶, die der rituellen Reinigung von Götterbildern gewidmet ist und die Beschwörungsserie gegen die *Lamaštu*, die gefürchtete Dämonin des Kindbettfiebers. Zu erwähnen sind an dieser Stelle auch die vermutlich bekanntesten Ritualserien *Maqlû* und *Šurpu*. Beides lässt sich mit »Verbrennung« übersetzen, was insofern bezeichnend ist, als in beiden Fällen Verbrennungsriten einen besonderen Stellenwert haben. Das Großritual *Maqlû* diente der Abwehr von Problemen und Beschwerden, als deren Ursache Hexerei angesehen wurde²⁶⁷. Das Ritualgeschehen erstreckte sich über die Dauer einer ganzen Nacht, von Sonnenuntergang bis zum Morgen²⁶⁸. Im Verlauf dieses umfangreichen Rituals wurden figürliche Abbilder der Hexe hergestellt und anschließend vernichtet. Die Ritualserie *Šurpu* wiederum war gegen Beschwerden gerichtet, welche man anders als im Falle von *Maqlû* nicht etwa auf Hexerei zurückführte, sondern auf die negativen Auswirkungen von »Eidfluch« (*māmītu*), den sich eine Person aufgrund irgendeines auch unwissentlich begangenen religiösen Vergehens, z.B. durch Tabubruch oder dergl. zugezogen haben konnte²⁶⁹.

Ebenfalls als Serie anzusprechen ist das Handbuch *Muššu’u* („Einreibung“)²⁷⁰. Die darin zusammengestellten Beschwörungen wurden im Zusammenhang mit der Behandlung diverser meist durch Dämonen verursachte Krankheiten verwendet, wobei das Einreiben der betroffenen Körperpartien – wie der Titel der Serie nahelegt – eine wichtige Rolle spielte. Inwieweit der aus dem sog. „Haus des Beschwörungs-

²⁶⁵ Vgl. BOTTÉRO 1987-1990: 219; Vgl. auch RÖLLIG 1987-1990: 62.

²⁶⁶ Vgl. die Edition von WALKER & DICK 2001.

²⁶⁷ Es ist das Verdienst von Tzvi ABUSCH erkannt zu haben, dass es sich bei *Maqlû* um ein einziges großangelegtes Ritual handelt, und nicht – wie etwa noch G. MEIER in der bis heute immer noch maßgeblichen Edition angenommen hatte (Vgl. MEIER 1937 und zudem die posthum herausgegebenen Notizen Meiers, MEIER 1966) – um eine Sammlung einzelner Beschwörungen gleicher Thematik. Vgl. grundlegend dazu ABUSCH 1974. Einführend zu *Maqlû*, vgl. ABUSCH 1987-1990; Vgl. auch SCHWEMER 2007b: 37ff. Eine zuverlässige und dem letzten Stand der Forschung entsprechende deutsche Übersetzung ist inzwischen in TUAT.NF 4 bequem zugänglich (ABUSCH & SCHWEMER 2008). In der Einleitung zur dort gebotenen Übersetzung wird zudem die baldige Publikation einer Neubearbeitung in Aussicht gestellt (Vgl. ABUSCH & SCHWEMER 2008: 133), welche die Edition von G. MEIER ersetzen wird. Bei der Benutzung der neuen Übersetzung in TUAT.NF 4 ist zu beachten, dass diese bereits einer gegenüber MEIERS Edition revidierten Zeilenzählung folgt. Für eine Konkordanz s. ABUSCH & SCHWEMER 2008: 134f.

²⁶⁸ Vgl. die Übersicht über die Gesamtstruktur des Rituals bei SCHWEMER 2007b: 39.

²⁶⁹ Die Serie wurde bereits um die Wende zum 20. Jh. von H. ZIMMERN in dessen *Beiträgen zur Kenntnis der Babylonischen Religion* (BBR) bearbeitet. Die bis heute grundlegende Neubearbeitung von *Šurpu* hat Erica REINER (1958) besorgt. Für die Tafeln II, III, IV und VIII hat R. BORGER (2000) unlängst eine Partiturnumschrift publiziert. Vgl. auch THOMSEN (1987), die neben *Maqlû*, *Namburbi* und anderen Ritualen auch *Šurpu* im königlichen Umfeld verortet (vgl. THOMSEN 1987: 23).

²⁷⁰ Eine kritische Edition der Serie samt Bearbeitung hat jüngst B. BÖCK unter dem Titel: *Das Handbuch Muššu’u »Einreibung«* [sic!] vorgelegt (BÖCK 2007). Der angezeigte Druckfehler findet sich nur auf Einband und Rückenprägung.

priesters²⁷¹ in Aššur stammende Text VAT 13653 (= BAM III 215)²⁷² die Ritualtafel der Serie *Muššu'u* darstellt, ist nicht vorbehaltlos zu klären²⁷³. Der Text gibt aber immerhin darüber Aufschluss, in welchem Kontext die in *Muššu'u* gesammelten Beschwörungen verwendet werden konnten²⁷⁴. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Beobachtung, dass ein großer Teil der im Handbuch *Muššu'u* vereinigten sumerischen und akkadischen Beschwörungen offensichtlich anderen bekannten Beschwörungssammlungen, aber auch medizinischen Handbüchern entlehnt ist²⁷⁵.

Wie bereits erwähnt, gab es neben den Serien mit einer eigenen Ritualtafel auch solche ohne Ritualtafel. Exemplarisch seien hier nur die zweisprachigen Beschwörungsserien *u dug-ḫul-a-meš (utukkū lemnūtu)* »Böse *Utukkū*-Dämonen«²⁷⁶, zur Bekämpfung derselbigen, *sag-gig-ga-meš (muruš qaqqadi)*²⁷⁷, gegen »Kopfschmerzen«, und die Serie *zi-sur-ra-meš (zisurrū)*²⁷⁸ »Mehlpaste«, deren Namen auf das bei der Beschwörung verwendete Ritualmittel verweist, genannt. Mit der Mehlpaste wurde im Zuge des Rituals eine Zeichnung angefertigt, die alle nur erdenklichen Dämonen fernhalten sollte.

Wohl gesammelt, aber nicht zu einer „kanonischen“ Serie im eigentlichen Sinne zusammengefasst wurden hingegen eine Anzahl von Beschwörungen mit meist kurzen Ritualanweisungen, die unter der Bezeichnung *ša-zi-ga (nīš libbi)*²⁷⁹ bekannt sind und der Wiederherstellung, Sicherung und Steigerung der männlichen Potenz dienen²⁸⁰.

²⁷¹ Einführend zu den dort gefundenen Texten, vgl. PEDERSÉN 1986: 41-76. Der von ihm (PEDERSÉN 1986: 59-75) erstellte Katalog verzeichnet 631 Einträge von Tafeln resp. Tafelfragmenten, die PEDERSÉN als aus dem Haus des Beschwörungspriesters stammend identifizieren konnte. Die Zahl der Texte, die sich dem Haus des Beschwörungspriesters zuweisen lassen, hat sich mittlerweile fast verdoppelt. Nach Angaben von S. M. MAUL, der sich der mühevollen Erschließung und Auswertung des Materials angenommen hat, beläuft sie sich nunmehr auf mindestens 1191 Tontafeln und Tontafelfragmente (Vgl. MAUL 2004: 80, Anm.3).

²⁷² Es existiert ein Duplikattext K 3996+ aus der Bibliothek Assurbanipals in Ninive.

²⁷³ Vgl. BÖCK 2007: 70-78. Nach ihrer Meinung könnte es sich dabei um ein „Heilungszeremoniell handeln, mit dessen Hilfe Dämonen und Krankheiten, wie »Hand des Totengeistes« am Ende des babylonischen Monats Ab in die Unterwelt gebannt wurden.“ (BÖCK 2007: 87).

²⁷⁴ Vgl. BÖCK 2007: 88.

²⁷⁵ Vgl. BÖCK 2007: 23-29. Für eine tabellarische Übersicht der Entlehnungen, vgl. BÖCK 2007: 24.

²⁷⁶ Bis zum Erscheinen einer kritischen Gesamtedition der kanonischen Serie vgl. vorläufig GELLER 2007.

²⁷⁷ Vgl. LINTON [1975]. Die in Birmingham angenommene Masters Thesis ist leider niemals publiziert worden und dementsprechend schwer zugänglich.

²⁷⁸ Vgl. die Bearbeitung von W. SCHRAMM 2001. Die Serie ist auch im sog. „Leitfaden des Beschwörungspriesters“ erwähnt. KAR 44 (VAT 8275), Vs. Z.8 hat der Schreiber nach dem Titel der Serie eine Glosse mit den für beide zur Serie gehörigen Anfangsworten angefügt: [s a g - b] a s a g - b a »Bann, Bann!«.

²⁷⁹ Wörtl.: „Erhebung des Herzens“. Zu *ša-zi-ga / nīš libbi* als spezifische Bezeichnung für die männliche Potenz, vgl. BIGGS 1967: 2f. „ŠA.ZI.GA is not, then, simply the term for a man's interest in sexual relations or his wish for sexual intercourse, but for the ability to get and maintain an erection sufficient for sexual intercourse.“ (BIGGS 1967: 3)

²⁸⁰ Vgl. BIGGS 1967.

Ebenso verhält es sich im Blick auf die bislang bekannt gewordenen Babybeschwörungen und -rituale²⁸¹. Auch die zahlreich überlieferten Löserituale (nam-búr-bi)²⁸², welche durch Omina angekündigtes Unheil abwehren sollten, wurden verschiedentlich in Sammlungen zusammengestellt²⁸³.

Das Wort: Beschwörungen

Gemeinsames Merkmal der in der Assyriologie als „Beschwörungen“ bezeichneten Texte ist deren charakteristische Eingangsformel: én é-nu-ru bzw. én (Akk. *šiptu*)²⁸⁴. Ob die für én (Akk. *šiptu*) gebräuchliche deutsche Übersetzung mit „Beschwörung(stext)“²⁸⁵ aufgrund der damit verbundenen Konnotationen glücklich gewählt ist oder nicht, braucht an dieser Stelle nicht weiter diskutiert zu werden. Auf formaler Ebene betrachtet markiert eine solche *Überschrift* jedenfalls den Beginn, des im Rahmen eines Rituals zu rezitierenden Wortteils²⁸⁶. Am Ende des zu rezitierenden Wortteils begegnet gelegentlich die Formel tu₆-én-é-nu-ru²⁸⁷ bzw. häufiger tu₆-én(akk. *tê šipti*)²⁸⁸, was man in der Übersetzung, um es von én/*šiptu* = „Beschwörung“ zu unterscheiden, in etwa mit „Beschwörungsformel“ wiedergeben könnte. Der Einfachheit halber wird im Folgenden „Beschwörung“ als Bezeichnung für den im Rahmen eines Rituals zu rezitierenden Wortlaut beibehalten, ohne dass dadurch etwas

²⁸¹ Vgl. FARBER 1989.

²⁸² Akkadisiert *namburbû*.

²⁸³ Zu den *Namburbi*-Ritualen allgemein, vgl. MAUL 1994. Obwohl sich hinsichtlich der *Namburbi*-Rituale nie eine allgemeingültige Anordnung durchsetzen konnte und man von daher nicht von einer „kanonischen“ Serie wird sprechen können, belegen Texte resp. Textfragmente aus der Kuyunjik-Sammlung des British Museum eine äußerst umfangreiche, zumindest 136 Tafeln umfassende Serie nam-búr-bi-meš, die vermutlich in Ninive unter Assurbanipal erstmals zusammengestellt wurde. Vgl. MAUL 1994: 216-221. Da die assyrischen Gelehrten als gute Archivare auf ihren Tafeln neben der Zugehörigkeit zu einer Serie auch die Nummer der Tafel innerhalb der Serie festgehalten haben, lässt sich anhand der höchsten bekannten Nummer auf den Mindestumfang schließen. Die Tafel mit der höchsten bekannten Nummer der Serie Namburbi ist K 3464 + N 3554. Rs.29 enthält folgende Angabe: dub 1 me 35-kam* nam-b[úr-bi-meš], „135. Tafel. (Serie) Namburbi.“ (Zitiert bei MAUL 1994: 216). Die ebenfalls auf der Tafel angegebene Stichzeile zeigt, dass es mindesten noch eine weitere Tafel gegeben haben muss. Bislang ist nur ein Bruchteil der Serie rekonstruierbar.

²⁸⁴ Zur Bedeutung der Wendung én-é-nu-ru vgl. die Ausführungen von J. VAN DIJK, YOS XI: 4f. und CUNNINGHAM 1999: 9-13.

²⁸⁵ Vgl. FALKENSTEIN 1931: 4.

²⁸⁶ Vgl. MAYER (1976: 22f.), der annimmt, „dass der Vermerk *én* primär den praktischen Bedürfnissen des Ritualfachmanns (i.a. des *āšipu*) diene, der die Tafel benutzte: Wenn er das Zeichen *én* am Beginn eines der durch Querstriche abgeteilten Abschnitte sah, wusste er: »hier beginnt ein Rezitationsstück«“ (MAYER 1976: 23). Vgl. auch J. BOTTÉRO (1987-1990: 213f [§ 27]); das häufig am Beginn mündlichen Riten anzutreffende sumerische én „un rôle plus ou moins comparable à l’*Oremus* du rituel catholique romain de jadis.“ (BOTTÉRO 1987-1990: 214)

²⁸⁷ In aB Texten finden sich dafür auch die Schreibungen tu-ú-en-nu-nu-ru; (YOS XI: 8, 18), tu-en-ni-nu-ri (TIM 9 65: 14), tu-ú-e-ni-in-nu-ri (YOS XI: 16, 11) oder te-en-ne-nu-ri-e (YOS XI: 85: 30). Für weitere Möglichkeiten vgl. die Übersicht YOS XI: 5.

²⁸⁸ Für Belege vgl. CAD Š III: s v *šiptu* d)2' (S.89b), und CAD T: s v *tû* A, a)4' (S.442b)

über die damit verbundenen Vorstellungen hinsichtlich der Wirksamkeit ausgesagt wird.

Sofern mehrere Beschwörungen auf einer Tontafel zusammengestellt sind, werden diese in der Regel durch einen Querstrich von einander getrennt. In zahlreichen Fällen findet sich zudem im Anschluss an den zu rezitierenden Wortlaut noch eine *Unterschrift*, beginnend mit den Worten: ka-inim-ma ..., was soviel bedeutet wie „Wortlaut ...“²⁸⁹. Die Unterschriften gehören selbst nicht mehr zum zu rezitierenden Wortlaut. Man wird diese antiken Unterschriften nicht als Gattungsbezeichnungen im modernen Sinn verstehen dürfen²⁹⁰. Sie geben zumeist Aufschluss darüber, für welche Situation die Rezitation des betreffenden Textes gedacht war. Insofern spiegeln die Unterschriften zunächst ein sehr praktisches Bedürfnis der Ritualfachleute wider, nämlich ihr Material so zu organisieren, dass man im Bedarfsfall den richtigen Wortlaut zur Hand hatte.

In Anlehnung an A. FALKENSTEIN²⁹¹ lassen sich die Unterschriften hinsichtlich ihres Informationsgehalts grob nach drei Gesichtspunkten untergliedern²⁹²:

1. Unterschriften, die **Dämonen**²⁹³, **Übel bzw. Krankheiten**²⁹⁴ nennen, zu deren Bekämpfung die betreffende Beschwörung offenbar eingesetzt worden ist.
2. Unterschriften, die den **Zweck der Beschwörung** genauer explizieren, indem sie entweder die Indikation²⁹⁵ oder das erwünschte Ziel²⁹⁶ formulieren.

²⁸⁹ Vgl. FALKENSTEIN 1931: 6f.; MAYER 1976: 23-26. Die Umschrift ka-inim-ma folgt der von W. SCHRAMM (1981) vorgeschlagenen Lesung, die mittlerweile breitere Akzeptanz erlangt hat. Vgl. auch FINKEL (1999: 230) mit Verweis auf BM 79949 und BM 22559 (94-1-15, 361), die beide eine Schreibung „ka-i-ni-ma“ belegen, und von daher die Lesung wahrscheinlich machen. Kopien der beiden Texte finden sich bei FINKEL 1999: 245, Fig.7a und 7b.

²⁹⁰ Vgl. ZGOLL 2003: 21.

²⁹¹ Vgl. FALKENSTEIN 1931.

²⁹² Vgl. FALKENSTEIN 1931: 7. Was FALKENSTEIN hier für die sumerischen Beschwörungstexte beobachtet hat, behält auch hinsichtlich des akkadischen Materials seine Gültigkeit, zumal dessen Unterschriften dem sumerischen Formular nachgebildet sind. Vgl. auch MAYER 1976: 23-26.

²⁹³ Als Beispiele mögen die Unterschriften zu den in der kanonischen Serie udug-ḫul-a-meš (*Utukkū Lemnūtu*) zusammengefassten Beschwörungen dienen: ka-inim-ma udug-ḫul-a-kām „Wortlaut (einer Beschwörung) gegen den bösen Utukku ist es“. Vgl. z.B. UL 7: 26, 68, 97, 139, 151 et *passim*. Für eine Rekonstruktion der kanonischen Serie *Utukkū Lemnūtu*, vgl. jetzt GELLER 2007.

²⁹⁴ Vgl. z.B. die Unterschrift einer aB Beschwörung gegen die *Samānu*-Krankheit: ka-inim-ma sa-ma-nu-[um] (YOS 11: 9, Rs.16); vgl. die Unterschrift einer zur Serie „Kopfkrankheiten“ (sag-gig-ga-meš/*murūš qaqqadi*) gehörigen Beschwörung: [ka-]inim-ma sag-gig-[ga-kam] „Wortlaut (einer Beschwörung) gegen Kopfkrankheit.“ (CT 17 pl.14, 16).

²⁹⁵ Vgl. KAR 144: 23: ka-inim-[ma] *šum₄-ma mi-ḫir-ti ina(aš) bū(é)* ^{lu}*sa-bi-i pâr-sat* „Wortlaut (einer Beschwörung) für den Fall, dass in einem Wirtshaus der Gewinn fernbleibt.“ Für eine dt. Übersetzung des Textes basierend auf KAR 144 und dessen Duplikaten vgl. TUAT II/2: 277-280. Eine Bearbeitung mit Umschrift und Übersetzung findet sich bei EBELING 1955: 178-183. Vgl. auch die Unterschrift LKA 103, 9: ka-inim-ma *šumma*(diš) *amēlu*(na) *ana*(aš) *sinništi*(munus) *alāka*(DU-ka) *muṭṭû*(lā). „Wortlaut (einer Beschwörung) für den Fall, dass ein Mann unfähig ist mit einer Frau Geschlechtsverkehr zu haben“ (Vgl. BIGGS 1967: No.9, 9).

²⁹⁶ Vgl. z.B. KAR 252 iii 45: ka-inim-ma *máš-ge₆ ḫul-ti būr* „Wortlaut (einer Beschwörung), um einen schlechten Traum zu lösen.“ bzw. die leichte Abwandlung in KAR 252 iii 49: ka-inim-ma

3. Unterschriften, die sich auf das mit dem zu rezitierenden Wortlaut verbundene **Ritual** beziehen, indem sie auf die Aufführungspraxis (Gestik oder dergl.)²⁹⁷ bzw. die Verwendung von Requisiten²⁹⁸ verweisen.

Der Übergang zwischen diesen drei Unterschriftstypen ist allerdings fließend²⁹⁹. Schon ein cursorischer Überblick über die Unterschriften der einschlägigen Quellentexte zeigt die vielen unterschiedlichen Situationen, zu deren Bewältigung im antiken Zwei-

ḥul máš-ge₆ ḥul-ti búr „Wortlaut (einer Beschwörung), um das Schlechte eines schlechten Traumes zu lösen.“ Vgl. auch KAR 252 iii 55: ka-inim-ma máš-ge₆ ḥul sig₅-da-ke₄ „Wortlaut (einer Beschwörung), um einen schlechten Traum ins Gute zu wenden.“ Für eine dt. Übersetzung von KAR 252 iii 39-56, s. TUAT II/2: 270f. Den Rubriken dieses Typs lassen sich auch eine Anzahl von Potenzbeschwörungen (ša-zi-ga / nīš libbi) zuordnen: ka-inim-ma ša-zi-ga „Wortlaut (einer Beschwörung) für die Potenz“ Vgl. z.B. BIGGS 1967: No.1, 18 (= LKA 95, Rs. 18); No.5, 20 (STT 280, iv 20), No.6, 13 (LKA 102: 13) et *passim*. No.7, 10 (LKA 99c: 10) weicht davon geringfügig ab: ka-inim-ma én ša-zi-ga „Wortlaut einer Beschwörung für Potenz“. Mit Blick auf die Bekämpfung von körperlichen Leiden, vgl. z.B.: ka-inim-ma ummi(kúm) la-az-zi nasāhi(zi) „Wortlaut (einer Beschwörung), um anhaltendes Fieber zu beseitigen.“ (BAM 147, Rs.20; vgl. auch BAM 148, Rs.22). Vgl. auch die bei MAYER (1976: 24) angeführten Beispiele: ka-inim-ma ḥajjati eṭemmi nasāhi „Wortlaut (einer Beschwörung), um den ḥajjatu und eṭemmu Dämon »auszureißen«“ (Šamaš 61 = K.3398+, 37; vgl. MAYER 1976: 24 und 418); [ka-inim-ma kimil]ti ilī kalāma pašāri „Wortlaut (einer Beschwörung), um den Zorn jeglicher Gottheit zu »lösen«“ (Marduk 24 = KAR 26, Rs.7 und Dupl.; vgl. MAYER 1976: 24 und 397f.).

Aufschluss über den Zweck bzw. das intendierte Ziel geben zudem auch die Unterschriften wie: ka-inim-ma uš₁₁-búr-ru-da ... „Wortlaut (einer Beschwörung) zur Lösung von Hexerei ...“ (vgl. Maqlû II: 18, 76, 104, 126 et *passim*; Zeilenzählung folgt ABUSCH & SCHWEMER 2008); ka-inim-ma nam-érim-búr-ru-da-kam „Wortlaut (einer Beschwörung) zur Lösung von Eidfluch.“ (vgl. Iraq 21: 55, 43; KAR 246: Rs. 19 [= Šamaš 44, Text E, vgl. MAYER 1976: 25]; Šurpu V-VI: 172 (REINER 1958: 35); ka-inim-ma lú-tur ḥun-gá-kam „Wortlaut (einer Beschwörung), um ein Baby zu beruhigen (vgl. z.B. FARBER 1989: 98, §32: 16).

²⁹⁷ Vgl. die Unterschriften zu den sog. „Handerhebungsgebeten“: ka-inim-ma šu-il-lá ^dX-kam. Eine wörtl. Übersetzung lautet: „Wortlaut zur erhobenen Hand an die Gottheit X ist es“. Zu den šu-ila-Gebeten vgl. zuletzt ZGOLL 2003a und ZGOLL 2003b. Für den Nichtassyriologen vermutlich verwirrend ist der Umstand, dass die Bezeichnung „šu-ila“- bzw. „Handerhebungs“-Gebet auch für solche Texte verwendet wird, die die betreffende Unterschrift gar nicht haben. W. KUNSTMANN (1932) hat in diesem Zusammenhang eine m.E. nicht gerade glückliche Unterscheidung zwischen „allgemeinen Šu-ila“ und „speziellen Šu-ila“ getroffen. Zur ersten Gruppe zählen diejenigen Texte, die in ihrer Unterschrift (ka-inim-ma šu-il-lá ^dX-kam) als solche ausgewiesen sind. Als „spezielle Šu-ila“ bezeichnete KUNSTMANN dann solche Texte, welche die besagte Unterschrift gerade nicht hatten. Für beide Gruppen wird zudem ohne Unterschied die Bezeichnung „Gebetsbeschwörung“ verwendet, was zu weiteren terminologischen Verwirrungen führt. Im Anschluss an W. MAYER (1976: 8) wird man die Bezeichnung Šu-ila nur für diejenigen Texte verwenden, die das aufgrund ihrer Unterschrift nahelegen.

²⁹⁸ Vgl. die Rubrikzeile zu UL 7, 13-15, 94: ka-inim-ma ^{gis}ma-nu sag lú-tu-ra gá-gá-d[è] „Wortlaut (einer Beschwörung) um den ē³ru-Stab auf den Kopf des Patienten zu legen.“

²⁹⁹ Vgl. etwa die Unterschrift zu einer Beschwörung aus der Serie gegen die Lamaštu, Tafel I, 21: ka-inim-ma umma(kúm) la-az-za ù ^ddim₁₀-me nasāhi(zi-hi) „Wortlaut um anhaltendes Fieber und die Lamaštu auszureissen“ (IV R², 56 i: 21). Hier sind die unter 1.) und 2.) genannten Aspekte vereinigt. Für eine Übersetzung der Beschwörung samt Ritualanweisung (Lamaštu I: 11-34), s. TUAT II/2: 259f.

Überschneidungen lassen sich auch zwischen 2.) und 3.) feststellen. Vgl. z.B. ka-inim-ma nam-búr-bi lumun(ḥul) nam-maš-še-e šá [šēri(ed in)] „Wortlaut für ein Namburbi-Ritual gegen das Böse der Lebewesen der Steppe“ (CAPLICE 1967a: Text 17: Rs.9, Foto: CAPLICE 1967a: Tab.II). Die als nam-búr-bi (Akk. *namburbû*) bekannten Löserituale wenden sich gegen durch von Omina angekündigte Gefahren. Indem die oben zitierte Unterschrift eine Zu- resp. Einordnung in den Zusammenhang eines solchen Rituals vornimmt, wird dadurch gleichzeitig auch auf die Zielsetzung verwiesen: Die Lösung der Gefahr!

stromland das eine oder andere Ritual offensichtlich als eine angemessene Handlungsform erachtet wurde³⁰⁰.

Was Aufbau und Thematik der einzelnen aufgrund der soeben besprochenen gemeinsamen *Formalia* (Überschrift: *én* und Unterschrift: *ka-inim-ma*) als „Beschwörungen“ bezeichneten Texte anlangt, hat A. FALKENSTEIN in seiner Leipziger Inauguraldissertation folgende vier Haupttypen unterschieden³⁰¹. Da die von FALKENSTEIN anhand der Untersuchung sumerischer Beschwörungen entwickelte Typologie nach wie vor grundlegenden Charakter besitzt, seien die einzelnen Typen kurz vorgestellt:

- I. **Legitimationstyp**³⁰²: Sofern vorhanden, schildert das Einleitungsthema das Treiben der Dämonen. Im für diesen Typ charakteristischen Legitimationsthema, deklariert sich der Beschwörungspriester (in der 1. Person) als Abgesandter des Gottes Enki, häufig mit dem Hinweis, dass er mit besonderen Mittel göttlichen Ursprungs ausgestattet ist. Im Schlussthema bezieht sich der Beschwörungspriester dann bisweilen auf seine Tätigkeiten vor bzw. während des Rituals, bittet um göttlichen Schutz und fordert den Verursacher des Übels auf, sich ihm fernzuhalten.
- II. **Prophylaktischer Typ**³⁰³: Als Gegenstück zum Legitimationstyp, der dem Schutz des Ritualspezialisten dient, soll der prophylaktische Typ den des Patienten gewährleisten. Die Einleitung beschreibt, ähnlich wie das auch beim Legitimationstyp der Fall sein kann, das Treiben der Dämonen, die anschließend aufgefordert werden, sich dem (potentiellen) Opfer nicht (mehr) zu nähern.
- III. **Marduk-Ea-Typ**³⁰⁴: Bezeichnet aufgrund des für diesen Typus charakteristischen Dialogs zwischen Enki/*Ea* und dessen Sohn Asalluḫi/*Marduk*³⁰⁵. Die Einleitung

³⁰⁰ Freilich bedeutet das keineswegs, dass für solche Situationen, in denen man anscheinend auf ein Ritual zurückgreifen konnte, die rituelle Handlungsform auch die einzig mögliche gewesen wäre.

³⁰¹ Vgl. FALKENSTEIN 1931: 20-82. Für Beispiele zu den einzelnen Typen, vgl. die von FALKENSTEIN als Anhang beigegeben Textproben (FALKENSTEIN 1931: 83-100). Beispiele sind in dt. Übersetzung bequem zugänglich in TUAT II/2: 191-202.

³⁰² Vgl. UL 6: 1-39 (dt. Übers. TUAT II/2: 192-194); vgl. UL 3: 1-26. 28-77. 79-99. 147-163. UL 5: 101-122.

³⁰³ Vgl. UL 6: 130-140 (dt. Übers. TUAT II/2: 194f.); vgl. UL 5: 1-74. 76-199. 151-165; UL 6: 166-188.

³⁰⁴ Vgl. TUAT II/2: 196-199. Die Übersetzung in TUAT folgt den aB Textzeugen zu UL 7: 1-25. Für eine Bearbeitung vgl. GELLER 1985: 56ff. (Kopien GELLER 1985: Taf. 4 und Taf. 5). Im Unterschied zur aB Textfassung ist die von FALKENSTEIN sog. „Marduk-Ea-Formel“ in der „kanonisierte“ Fassung aus Ninive nur durch Stichworte angedeutet und nicht mehr ausführlich niedergeschrieben. Vermutlich waren diese Stichworte als Gedächtnisstütze ausreichend und der Beschwörer rezitierte beim Vollzug des Rituals die Formel aus dem Gedächtnis. Vgl. auch UL 7: 27-67. Beschwörungen des Marduk-Ea-Typs wurden auch in der Serie Šurpu verwendet; vgl. Šurpu V-VI: 1-59; VII.

schildert zunächst allgemein das Treiben der Dämonen (FALKENSTEIN: „präsentisches Thema“) und berichtet dann von einem konkreten Angriff der Dämonen auf den Menschen (FALKENSTEIN: „präteritales Thema“). Der Hauptteil beginnt mit der sog. *Marduk-Ea-Formel*: Marduk, der das von den Dämonen verursachte Übel wahrnimmt, wendet sich hilfesuchend an seinen Vater Ea und berichtet ihm vom Treiben der Dämonen. Ea erklärt seinem Sohn Marduk zunächst, er selbst wisse nichts, was dieser nicht schon wüsste. Danach gibt er ihm aber doch die Anweisungen, durch welches Ritual das betreffende Übel zu beseitigen sei. Das Schlussthema bildet die Aufforderung an die Dämonen (formuliert in der 3.Pers.Prekativ), den Patienten zu verlassen.

Nebenbildungen zum Marduk-Ea-Typs zeigen Umbildungen der Marduk-Ea-Formel oder eines der anderen Themen. Bisweilen findet sich die Marduk-Ea-Formel durch mythologische Erzählungen erweitert.

- IV. ***Weihungstyp***³⁰⁶: Beschwörungen dieses Typs begegnen in der Literatur auch unter der Bezeichnung „Kultmittelbeschwörung“. Sie beziehen sich auf diverse Gegenstände oder Materialien, die in einem Ritual verwendet werden. Auf die Beschreibung des betreffenden Gegenstandes und seiner besonderen Eigenschaften folgt als zweites und letztes Thema die Versicherung, dass sich der Gegenstand nun als wirksam erweisen werde.

Die Handlung: Ritualanweisungen

Freilich besitzt eine Analyse allein der verbalen Komponente, etwa hinsichtlich der verwendeten Formensprache oder der darin zum Ausdruck kommenden Vorstellungen, an sich ihre Berechtigung³⁰⁷, bedeutet jedoch im Blick auf die Frage nach dem damit verbunden Phänomen rituellen Handelns im besten Fall eine Verkürzung, im schlechtesten Fall eine grobe Verzerrung des Befundes³⁰⁸.

³⁰⁵ In den Beschwörungen aus *Fāra* und *Ebla* ist ein anderes Götterduo belegt: Enlil begegnet hier anstelle von Enki/Ea und die Göttin Ningirir anstelle von Asalluḫi/Marduk. Vgl. KREBERNIK 1984: 211-225.

³⁰⁶ Vgl. TUAT II/2: 201f. Das dort übersetzte Beispiel gehört zur 9. Tafel der Serie *Šurpu* (*Šurpu* 9: 9-16). Die 9. Tafel bietet noch weitere Beispiele (Vgl. REINER 1958: 45-49).

³⁰⁷ Vgl. etwa die diesbezüglich einschlägigen Studien von FALKENSTEIN 1931; KUNSTMANN 1932; MAYER 1976; CUNNINGHAM 1997; ZGOLL 2003b.

³⁰⁸ Vgl. in dieser Hinsicht schon die Aussage von A. L. OPPENHEIM (1964: 175): „Prayers in Mesopotamian religious practice are always linked to concomitant rituals. ... Ritual activities and accompanying prayers are of like importance and constitute the religious act; to interpret the prayer without regard to the rituals ... distorts the testimony.“ Zustimmend auch E. GERSTENBERGER (1980) in seinem insgesamt gut informierten und sehr instruktiven Überblick zum Gebet in der babylonischen

Informationen über die mit den jeweiligen *Legomena* verbundenen *Dromena* lassen sich zum Teil aus dem Wortlaut der zu rezitierenden Texte gewinnen, da diese gelegentlich auf die gleichzeitig auszuführenden Handlungen Bezug nehmen. Vor allem für die ältere Zeit und noch bis in die erste Hälfte des 2. Jt.s v.Chr. ist das oftmals die einzige Informationsquelle für die Frage nach den manuellen Verrichtungen innerhalb eines Rituals, die den damaligen Menschen wohl hinlänglich vertraut waren, um nicht aufgezeichnet zu werden³⁰⁹. Das ändert sich im Lauf der Zeit dahingehend, dass man in zunehmendem Maße mehr oder weniger detaillierte Ritualanweisungen festhält. Die im Verlauf des Rituals zu rezitierenden Passagen werden entweder *verbatim* angegeben, oder aber mittels Stichzeile zitiert. Für letztgenannte Möglichkeit sei nur an die großen Beschwörungsserien *Maqlû* und *Šurpu* erinnert, die zusätzlich zu den Beschwörungstafeln mit dem genauen zu rezitierenden Wortlaut eine eigene Ritualtafel haben, entweder am Anfang (vgl. z.B. *Šurpu*: Tafel I) oder am Ende (vgl. *Maqlû*: Tafel IX). Häufig folgen die Handlungsanweisungen auch direkt im Anschluss an den in vielen Fällen durch das bereits besprochene System von Über- und Unterschriften angezeigten zu rezitierenden „Wortlaut“ (ka-inim-ma ...) einer Beschwörung.

Auf der Tafel sind diese Handlungsanweisungen in der Regel durch einen Querstrich abgesetzt. Wie schon hinsichtlich der Über- und Unterschriften festgestellt wurde, hat vermutlich auch diese Praxis den praktischen Grund, demjenigen, der mit den Texten arbeitet, eine schnellere Orientierung zu ermöglichen.

Abgesehen von der graphischen Trennung durch einen horizontalen Strich, markiert vielfach ein eigener Vermerk den Beginn der Ritualanweisung: dū-dū-bi (akk. *epuštašu*) »dessen Handlung/Ritual dafür« oder kīd-kīd-bi (akk. *kikkittāšu*) »dessen Ritus«³¹⁰. Das sum. Possessivsuffix der Sachklasse /-bi/ macht dabei deutlich, dass die nachfolgende Handlungsanweisung auf den Wortlaut der Beschwörung bezogen ist und folglich auch nach mesopotamischem Verständnis Wort und Handlung als zusammengehörig empfunden wurden. Für die sprachlich formale Gestaltung der Handlungsanweisungen gilt, dass sie sich üblicherweise im Präsens an die 2. Person Sg. richten, wie

Beschwörung: „Wir müssen mithin die babylonischen Gebete aus der Lebenssituation der Beschwörung zu verstehen suchen.“ (GERSTENBERGER 1980: 67). Im Prinzip geht es hierbei also um nichts anderes, als die dem Alttestamentler vertraute formgeschichtliche Frage nach dem „Sitz im Leben“ zu stellen.

³⁰⁹ Vgl. BOTTÉRO 1987-1990: 217f. (§ 32)

³¹⁰ Es ist nicht immer eindeutig, wie die sumerischen Termini akkadisch gelesen wurden. Für sum. dū-dū-bi belegt ein nB medizinischer Kommentar (BRM 4: 32, 4) die Lesung *e-pu-ša-tu-šû*. (vgl. s v *epištu*, CAD E: 241a [lex. section]). Bei *kikkittû* handelt es sich um ein Lehnwort aus dem Sumerischen (vgl. s v *kikkittû*, CAD K: 353a); aufgrund einiger zweisprachiger Belege konnte vielleicht auch kīd-kīd-bi Akkadisch *epuštašu* gelesen werden (vgl. s v *epištu*, CAD E: 244b [5b]).

das auch bei Rezepten allgemein der Fall ist (z.B. KAR 114, Rs.8: *ultu qaqqadīšu adi šēpēšu tukappar* „Vom Kopf bis zu seinen Füßen reibst Du es [*sc.* das Baby] ab“) ³¹¹.

Die Handlungsanweisungen geben u. a. darüber Auskunft, wann und wie oft im Verlauf des Rituals eine bestimmte Beschwörung zu rezitieren ist. Sofern das Ritual die Wiederholung einer Handlung vorsieht, sei es nun die Rezitation eines Textes aber auch eine andere Tätigkeit, gilt generell, dass die Anzahl der Wiederholungen stets ungerade ist; am häufigsten werden Handlungen drei- oder siebenmal wiederholt.

Die Handlungsanweisungen sind zudem die wichtigste Quelle, wenn es um die Frage geht, welche Ritualmedien – abgesehen von der Beschwörung selbst – im Zuge eines Rituals verwendet wurden. Einen Überblick über die Vielzahl der unterschiedlichen pflanzlichen, tierischen oder mineralischen Produkte zu geben ist an dieser Stelle weder möglich noch sinnvoll. Die Kriterien, nach welchen bestimmte Materialien ausgewählt wurden, bleiben vielfach unklar. Im Zusammenhang von Ritualen zur Bekämpfung diverser Krankheitssymptome, als deren Verursacher zumeist malevolente Kräfte (Dämonen, Geister und dergl.) angesehen wurden, werden vermutlich auch Erfahrungswerte hinsichtlich der Wirksamkeit bestimmter Pflanzen und Mineralien ihren Niederschlag gefunden haben, wenngleich das nur in seltenen Fällen überprüfbar ist, weil die antiken Bezeichnungen in vielen Fällen keine Identifikation erlauben ³¹². Obgleich man über die Interpretation einzelner Handlungen im Einzelnen durchaus streiten kann, lässt sich doch soviel mit Sicherheit sagen, dass Analogie und Kontakt darin eine wichtige Rolle spielen. Deutlich wird das anhand solcher Fälle, in denen der zu rezitierende Text die damit einhergehende Handlung erläutert ³¹³.

Bisweilen scheinen lautliche und sprachliche Assoziationen von Bedeutung gewesen zu sein, wie die folgende Passage aus einer Beschwörung der Serie *Maqlû* verdeutlicht:

28 *ki-ma* ^ú*nīnê li-nu-sú kiš-pu-šá*

29 *ki-ma* ^ú*azupīri li-šap-pi-ru-ši kiš-pu-šá*

³¹¹ Vgl. auch die Formulierungen in den diversen Rezepttexten, z.B. zu Herstellung von Glas aber auch in sog. magisch-medizinischen Texten. Für letztere finden sich zahlreiche Beispiele bei SCURLOCK 2006. Die von SCURLOCK (2006) bearbeiteten Rezepte dienen der Herstellung diverser therapeutischer Mittel gegen von Geistern verursachte Beschwerden.

³¹² Es sei an dieser Stelle nur darauf hingewiesen, dass sich von daher auch keine klare Unterscheidung zwischen medizinischen Rezepten und Ritualliteratur treffen lässt. Vgl. SCHWEMER 2004: 549. Zu verschiedenen rituellen wie nicht-rituellen Behandlungsmethoden für Krankheiten, die man auf Geister zurückgeführt hat, vgl. nun umfassend SCURLOCK 2006.

³¹³ Vgl. z.B. die Handlungsanweisungen *Šurpu* I: 17ff. mit den dazugehörigen Beschwörungen *Šurpu* I: 60ff. Vgl. dazu unten S.94ff.

- 30 *ki-ma* ^ú*sahli li-is-hu-lu-ši ki-pi-ru-ši kiš-pu-šá*
 31 *ki-ma* ^ú*samīni li-sam-mu-ši kiš-pu-šá*
 32 *ki-ma* ^ú*kasê li-ik-su-ši kiš-pu-šá*
 33 *ki-ma* ^ú*hasê li-haš-šu-ši kiš-pu-šá*
 34 *ki-ma* ^ú*kit-mi li-ik-tu-mu-ši kiš-pu-šá*
 35 *ki-ma* ^ú*errê li-ru-ru-ši kiš-pu-šá*
 36 *ki-ma* ^ú*nuhurti lit-tah-ḫi-ra šapātīša*

- 28 wie die *n*.-Pflanze mögen die Hexereien weichen,
 29 wie die *a*.-Pflanze mögen ihre Hexereien sie abschneiden,
 30 wie die *s*.-Pflanze mögen ihre Hexereien sie stechen,
 31 wie die *s*.-Pflanze mögen ihre Hexereien sie lähmen,
 32 wie die *k*.-Pflanze mögen ihre Hexereien sie binden,
 33 wie die *h*.-Pflanze mögen ihre Hexereien sie zerhacken,
 34 wie die *k*.-Pflanze mögen ihre Hexereien sie bedecken,
 35 wie die *e*.-Pflanze mögen ihre Hexereien sie verfluchen,
 36 wie die *n*.-Pflanze mögen ihre Lippen ausgetrocknet sein.

(*Maqlû* V 28-35)³¹⁴

Die Auswahl der Pflanzen, die im Zuge der Rezitation verstreut wurden³¹⁵, ist augenscheinlich durch die lautliche Assoziation der jeweiligen akkadischen Pflanzennamen³¹⁶ mit dem in der Beschwörung formulierten Ergebnis bedingt³¹⁷.

Auf die Bedeutung von verbalen oder materialen Analogien in den Methoden der Ritualspezialisten haben auch W. VAN BINSBERGEN und F. A. M. WIGGERMANN hingewiesen:

„Like the diviner, the incantation specialist uses methods based on verbal or material ‘sympathies’. An example of verbal sympathy is the use of the

³¹⁴ Die Zeilenzählung folgt ABUSCH & SCHWEMER 2008 (TUAT.NF 4: 128ff.). Für die Umschrift vgl. MEIER 1937: 35 (dort *Maqlû* V: 30-38). Für die Übersetzung, vgl. TUAT.NF 4: 160. Vgl. auch BÖCK 1999: 423.

³¹⁵ Vgl. dazu den entsprechenden Eintrag auf der Ritualtafel *Maqlû* IX: 74; TUAT.NF 4: 183.

³¹⁶ Auf eine Übersetzung der Pflanzennamen soweit überhaupt eine Identifizierung möglich wurde hier verzichtet; vgl. dazu die Übersetzung TUAT.NF 4: 160.

³¹⁷ Solche laut-sprachlichen Assoziationen sind als hermeneutisches Prinzip in nahezu sämtlichen divinatorischen Disziplinen nachweisbar; vgl. z.B. ein Beispiel aus einem physiognomischen Omen TDP 36 Kol.I: 4-5: *šumma*(diš) *qaqqassu*(sa g-du-su) *ma-la-a* *zīru*(hu l-gig) *uḫ-tam-maṭ-su* / *ma-la-a* *ittanašši* (il-meš) „Wenn (umṣātu-Hautmale) seinen Kopf bedecken (*malâ*), wird Hass ihn ruhelos machen, wird er ständig ungekämmtes Haar (*malâ*) tragen.“ Für die übrigen Textzeugen sowie eine Partiturnumschrift, s. BÖCK 2000: 184f.; vgl. auch BÖCK 1999: 414f.; für weitere Beispiele aus dem Bereich der Morphoskopie vgl. BÖCK 2000: 37. Für Beispiele aus anderen Bereichen der Divination, vgl. NOEGEL (2007: 11-24, mit umfangreichen Literaturangaben).

anameru plant in a ritual ‘to see’, *ana amāri*, ghosts. Material sympathies lie at the basis of substitution of the threatened person by images made of various materials, especially clay.³¹⁸

Als Material für den Menschen repräsentierende Substitutsfiguren war Ton insofern besonders geeignet, da der Mensch nach mesopotamischer Vorstellung aus Ton geschaffen war³¹⁹.

Weltbild und Ritual aus kognitiver Perspektive

Die Frage, der im Folgenden nachgegangen werden soll, ist folgende: Wie lassen sich die mesopotamischen Ritualhandlungen, deren Zweck die Veränderung einer als problematisch empfundenen Situation ist, aus kognitiver Perspektive beschreiben? Hinsichtlich der Beschreibung ritueller Handlungen lassen sich grundsätzlich zwei Ebenen unterscheiden, die sich als solche auch in den Quellentexten widerspiegeln: Eine *Handlungsebene* und die *Ebene des konzeptuellen Referenzrahmens*.

(1) Die *Handlungsebene*.

Die *Handlungsebene* bezieht sich auf das, was zwecks Erreichung eines bestimmten Ziels im Vollzug eines Rituals realisiert wird und in seinen Grundelementen der empirischen Wahrnehmung zugänglich ist. Diese Grundelemente lassen sich im Anschluss an die I.4 vorgestellte Theorie als »AGENT« – »ACTION« – »OBJECT/PATIENT« bezeichnen, womit gleichzeitig den kognitiven Voraussetzungen Rechnung getragen wird, die notwendig sind, damit ein wahrgenommenes Geschehen überhaupt als Handlung interpretiert wird³²⁰.

(2) Die Ebene des *konzeptuellen Referenzrahmens* (*Referenzebene*).

Wie oben (Kapitel II.1) u.a. in Anlehnung an LAWSON & MCCAULEY argumentiert wurde, ist es das Spezifikum religiöser Handlungen und damit auch ritueller Handlungen als einer Unterkategorie religiöser Handlungen, dass im Handlungsvollzug ein Bezug auf jenen Teilbereich des umfassenden Weltbildes erfolgt, der Vorstellungen über Existenz und Wirken von den (an seine Leiblichkeit gebundenen) Menschen übersteigenden Entitäten sowie deren Rolle in der von ihm wahrgenommenen Umwelt unterhält. Bei der Beschreibung ritueller Handlungen spielt dieser konzeptionelle

³¹⁸ VAN BINSBERGEN & WIGGERMANN 1999: 27.

³¹⁹ Vgl. MAUL 1994: 47.

³²⁰ Während die beiden ersten Elemente für die Repräsentation jeder Handlung konstitutiv sind, ist das dritte Grundelement (Object/Patient) nicht unbedingt notwendig, wenn es sich beispielsweise um eine intransitive Handlung wie Laufen handelt.

Referenzrahmen insofern eine entscheidende Rolle, als er den Partizipanten (sowohl dem AGENT wie auch allen andern teilnehmenden Personen, deren konzeptueller Referenzrahmen mit dem des AGENTS kommensurabel ist; kurz gesagt: allen Ritualteilnehmern, die dasselbe Weltbild teilen) den für die Interpretation der Handlung unabdingbaren Deutehorizont liefert und gleichzeitig im Blick auf das damit intendierte Ziel die Erwartungen hinsichtlich Erfolg oder Nicht-Erfolg steuert.

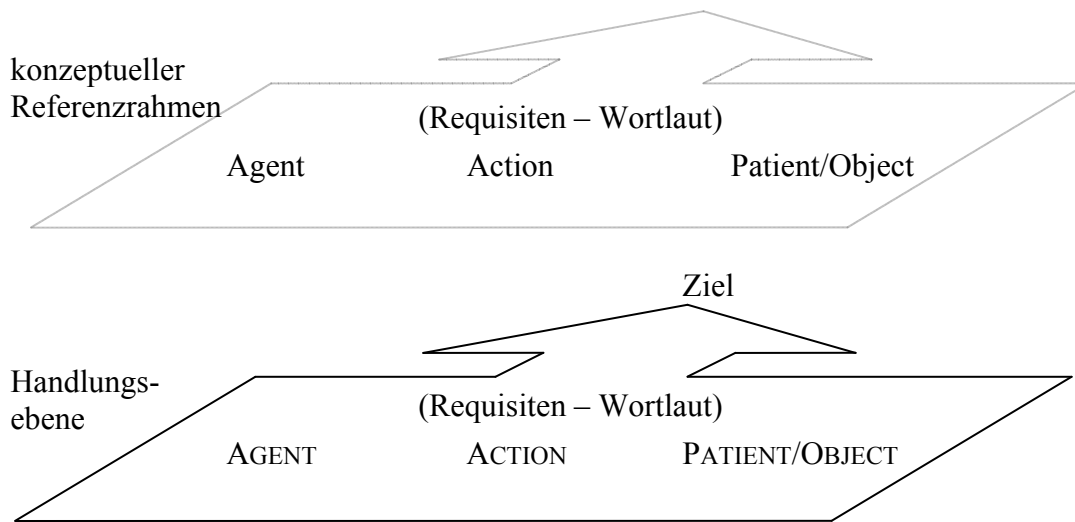


Abb.5: „Zweiebenenmodell“ ritueller Handlungsformen.

(3) Die Rückbindung der Handlungsebene an das Weltbild

Fassbar wird die *Handlungsebene* in erster Linie freilich in den Ritualanweisungen, aber auch in jenen Fällen, wo der zu rezitierende Wortlaut explizit auf die mit der Rezitation zum selben Ritual gehörigen manuellen Verrichtungen verweist. Als Beispiel für letzteres möge ein kurzer Abschnitt aus einer Beschwörung der schon erwähnten Serie *utukkū lemnūtu* (uḍuḡ-ḥul-a-meš) genügen. In UL 3: 147-163, ein Beispiel für Falkensteins Legitimationstyp, gibt sich der Beschwörer zunächst als Abgesandter der Götter zu erkennen und fährt dann fort:

153 ^{giš}ma-nu ^{giš}tukul maḥ an-na-ke₄ šu-mu mu-un-da-an-gál
 [e-ri kak-ku ši-i-ri šá^dA-nim ina qa-ti-ia na-šá-ku]³²¹

154 ^{giš}pa-gišimmar garza gal-gal-la šu-mu mu-un-da-an-gál
 a-ra šá par-šu rab-bu-tú ina qa-ti-ia na-šá-ku

³²¹ Das Akkadische ist nach UL 3: 66 ergänzt. Die Zeile begegnet dort in wörtlicher Entsprechung: ^{giš}ma-nu ^{giš}tukul maḥ an-na-ke₄ šu-mu mu-un-da-an-gál/ e-ri kak-ku ši-i-ri šá^dA-nim ina qa-ti-ia na-šá-ku. Vgl. sehr ähnlich formuliert auch UL 7: 133: ^{giš}ma-nu ^{giš}tukul maḥ dingir gal-gal-e-ne-ke₄ šu mu-un-da-an-[gál]/ e-ru kak-ku ši-ru šá dingir-meš gal-meš ina šu^{II}-ia na-š[á-ku].

¹⁵³⁾ Das *e'ru*-Holz, die erhabene Waffe der großen Götter, halte ich in meiner Hand. ¹⁵⁴⁾ Den Palmwedel der großen Rituale halte ich in meiner Hand.

(UL 3: 153f.)³²²

Der Verweis auf die abgesehen von der Rezitation des Wortlautes eingesetzten Ritualmedien könnte kaum deutlicher sein³²³.

Gleichzeitig wird auch darauf hingewiesen, welchen Ort diese Requisiten in der Ordnung von Welt und Göttern einnehmen. Das *e'ru*-Holz ist nun einmal nicht irgendein Stück Holz, sondern „die erhabene Waffe der Götter“ und deswegen auch als Waffe gegen die Dämonen wirksam³²⁴. Und ebenso muss es der Palmwedel sein und keine andere Pflanze, weil nur dieser das geeignete Ritualmittel darstellt. Eine weitergehende Begründung ist nicht notwendig. Die Referenz auf den göttlichen Gebrauch als Waffe bzw. auf die Ritualtradition (*paršū rabûtu*) als solcher ist ausreichend.

Gegenüber einer angesichts solcher Befunde doch naheliegende Vorstellung einer aus sich selbst heraus wirksamen Ritualmaterie hat R. SCHMITT darauf hingewiesen, dass

³²² Für eine Umschrift vgl. GELLER 2007: 107. In der Übersetzung hat GELLER (2007: 201) das den Beginn des Wortlauts anzeigende *én* nicht wiedergegeben. Die Rubrikzeile UL 3: 147 lautet: *k[a-inim-ma udug-ḫul-a-kám]* „Wortlaut (einer Beschwörung) gegen den bösen *Utukku*-Dämon ist es.“

³²³ Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass man vorsichtig sein sollte, allein anhand solcher Hinweise Genaueres über den rituellen Ablauf sagen zu wollen, v.a. darüber, wann genau die im Beschwörungswortlaut erwähnten Requisiten eingesetzt werden. Ein deutlicher Verweis auf im Ritual verwendete Requisiten bietet etwa auch *Šurpu* V-VI: 51-57. Hätte man hier nur den Beschwörungswortlaut, der nach dem Marduk-Ea-Typ das Ritual beschreibt, ohne die Ritualtafel, könnte man annehmen, dass die dort erwähnten Analogiehandlungen (Schälen der Zwiebel, Abreißen der Datteln und Auftrennen eines Geflechts) zeitgleich mit der Rezitation erfolgt wären, gewissermaßen als Illustration bzw. Realisierung dessen, was die Beschwörung auf der mythologischen Ebene erzählt. Dem ist aber nicht so, wie – abgesehen davon, dass im Anschluss noch weitere Beschwörungen folgen, die dieselben Vorgänge zum Inhalt haben – eindeutig aus den Ritualanweisungen auf der Ritualtafel (im Falle von *Šurpu*, Tafel I) hervorgeht. Es ist nicht der Beschwörer, sondern vielmehr der Patient, der die Handlung durchführt, während der Beschwörer für den Patienten die entsprechenden Beschwörungen rezitiert.

³²⁴ Dass dem *e'ru*-Holz in besonderer Weise apotropäische Eigenschaften zugeschrieben werden, lässt sich an einer Reihe von Textbelegen erhärten; vgl. dazu WIGGERMANN 1992: 67f. und 83-86 für die einschlägigen Textbelege. Ergänzend dazu vgl. BUTLER 1998: 213f. mit weiteren Belegen. Unter anderem verweist BUTLER (1998: 213) auf das sumerische Epos *Gilgamesch, Enkidu und die Unterwelt*. Als Enkidu in die Unterwelt steigen will, um seinem Freund Gilgamesch dessen verloren gegangene Spielzeuge *ellag* und *ekema* wieder zu holen, erhält er von diesem eine Reihe von Anweisungen bezüglich seines Verhaltens in der Unterwelt, darunter auch folgende: ^{g15}*ma-nu šu-za nam-ba-e-gá-gá-an / gidim ba-e-dè-ur₄-re-eš* (ETCSL c.1.8.1.4: 190f.) „Du sollst kein *e'ru*-Holz in deiner Hand halten, die Totengeister würden sich vor dir fürchten.“ Für eine kurze Zusammenfassung des sumerischen Epos vgl. SALLABERGER 2008: 65f. Auf den Darstellungen assyrischer Reliefs identifiziert WIGGERMANN (1992: 60) das *e'ru*-Holz aufgrund der Beschreibung als Waffe (*kakku*) mit dem Keulenstab, den geflügelte Gottheiten in ihrer linken Hand halten, während die rechte zum Gruß erhoben ist oder einen Zweig hält.

die in den Ritualen gebrauchten Medien meist Dinge des alltäglichen Gebrauchs sind, die für den rituellen Gebrauch erst aktiviert werden müssen:

„Erst im ritualsymbolischen Akt der Ritualmittelbeschwörung wird die Alltagsmaterie zur ‚Zauber‘-Materie. Die dahinter stehende Vorstellung beruht auf der göttlichen Enthüllung; ein Stoff wird zum ‚Zauber‘-Mittel, weil die Gottheit dem Ritualspezialisten ihr Wissen offenbart hat. Es handelt sich somit nicht um eine schon je bestehende Analog-Beziehung aufgrund der *unio magica*, sondern um eine ‚Ausweitung der Bedeutung‘ im performativen Akt, der kosmisch rückgebunden ist und die gewünschten Eigenschaften überträgt. ... Für den Alten Orient hingegen existiert bislang keine Evidenz für ein System von selbstwirksamen Affizierungspotentialen.“³²⁵

Als Beispiel dafür dient R. SCHMITT eine Beschwörung aus der Serie *Maqlû* (VI: 34-39)³²⁶, die sich nach der oben vorgestellten Klassifikation von FALKENSTEIN dem „Weihungstyp“ zuordnen lässt:

- 34 éⁿ šim^gúr-gúr-*ma* šim^gúr-gúr
35 šim^gúr-gúr *ina* kur-meš kù-meš *qud-du-šu-ti*
36 tur-meš *tir-ḫi šá e-ni-ti*
37 tur-meš ^{giš}numun-ù-suḫ-meš *šá qa-aš-da-a-ti*
38 *al-ka-nim-ma šá* lú^uš₁₁-zu-ia u ^{munus}uš₁₁-zu-ia *dan-nu gaz-a keš-sa*
39 [ù] *mim-ma ma-la te-pu-šá nu-tir a-na im*

- 34 BESCHWÖRUNG: *kukuru*-Pflanze! Oh *kukuru*-Pflanze!
35 *kukuru*-Pflanze in den reinen, heiligen Bergen.
36 Ihr kleinen *tirḫu*-Gefäße der *ēntu*-Priesterinnen
37 Ihr kleinen Zapfen der Hierodulinnen
38 kommt und meines Zauberers und meiner Zauberin starken Knoten zerbrecht!
39 [Und] alles, was ihr gemacht habt, haben wir in Wind verwandelt!
(*Maqlû* VI: 34-39)

Einmal davon abgesehen, ob es sich bei šim^gúr-gúr wirklich um eine „Pflanze“ des Alltags“ handelt, wie SCHMITT behauptet³²⁷: Was SCHMITT richtig gesehen hat, ist der Aspekt der göttlichen Enthüllung der Ritualmaterie. Allerdings schließen diese Enthüllung der für die Durchführung bestimmter Rituale notwendigen Mittel durch die

³²⁵ SCHMITT, R 2004: 76.

³²⁶ Die Zeilenzählung folgt der von ABUSCH & SCHWEMER 2008 = *Maqlû* VI: 37-43 nach der Zählung von MEIER (1937: 42). R. SCHMITT (2004: 75f.) folgt in seiner Zeilenzählung TALLQVIST 1895 (= *Maqlû* VI: 35-40).

³²⁷ Wenn SCHMITT der Bearbeitung von G. MEIER (1937: 42) folgend das *Maqlû* VI: 34-39 (Zeilenzählung nach ABUSCH & SCHWEMER 2008) beschworene Ritualmittel šim^gúr-gúr mit „Zichorie“ übersetzt, ist dies angesichts der großen Unsicherheiten hinsichtlich einer genauen Identifikation bestimmter Pflanzen vielleicht etwas optimistisch.

Gottheit und die Vorstellung, dass eine Pflanze aus sich heraus wirksam ist, einander nicht aus. Das eine liefert vielmehr die Begründung für das andere. Die kosmotheistische Rückbindung, die in der Rezitation der Beschwörung verbalisiert (und damit gleichzeitig kognitiv repräsentiert) wird, macht nichts weiter, als hinsichtlich der im Ritual verwendeten Materie den Partizipanten den in der Ordnung der Welt durch die Götter festgelegten Platz zu vergegenwärtigen. Weil die Götter um diesen Platz wissen, deswegen können sie dem Menschen mitteilen, *welches* Mittel man *wie* und *wozu* einsetzt. Gleich um welchen Stoff es sich handelt: Im Ritual ist er nichts, was er nicht immer schon war.

Aus einer kognitiven Perspektive betrachtet wird also im je konkreten *Ritualvollzug* die Handlungsebene mit dem entsprechenden Ausschnitt des konzeptuellen Referenzrahmens zur Deckung gebracht. Was hier passiert ist somit keine im performativen Akt erfolgende „Ausweitung der Bedeutung“ – wie SCHMITT in Aufnahme der Begrifflichkeit von S. J. TAMBIAH meint, sondern vielmehr umgekehrt, eine „**Einengung der Bedeutung**“, im Sinne der Auswahl aus einer Mehrzahl von Bedeutungspotenzen, die im Weltbild des Menschen – wie es in dieser Arbeit verstanden wird³²⁸ – angelegt sind. Wenn R. SCHMITT im oben erläuterten Zusammenhang bestreitet, dass es die Vorstellung einer aufgrund einer *unio magica* bestehenden Analog-Beziehung gegeben habe und es sich stattdessen um eine im performativen Akt erfolgende „Ausweitung der Bedeutung“ handle, so verwechselt er die Rekonstruktion des indigenen mesopotamischen Vorstellungshorizont mit dessen Interpretation anhand eines an der Sprechakttheorie J. L. AUSTINS entwickelten Paradigmas.

Die von A. FALKENSTEIN als *Weihungstyp* klassifizierten Beschwörungen dienen von einem kognitiven Standpunkt aus nicht sosehr dazu, die verwendeten Ritualmittel zu aktivieren, sondern machen den Teilnehmern deren Wirksamkeit vor dem Hintergrund

³²⁸ Was ich in Kap.I.4 als individuelles Weltbild bezeichnet habe, kommt dem sehr nahe, was in der kognitiven Linguistik gelegentlich als „encyclopaedic knowledge“ bezeichnet wird. V. EVANS beschreibt diese Größe folgendermaßen: „What I have in mind by encyclopaedic knowledge has been referred to by a range of terms in the linguistics and cognitive science literature. These include the following: **background knowledge, common-sense knowledge, sociocultural knowledge and real-world knowledge**. By encyclopaedic knowledge I have in mind the highly detailed, extensive, and structured knowledge we as humans appear to have access to in order to categorize the situations, events, and entities we encounter in our everyday lives and in the world, and the knowledge we draw upon in order to perform a range of other higher cognitive operations including conceptualization, inference, reason, choice, and the knowledge which language appears to rely upon. This kind of knowledge is primarily non-linguistic, or conceptual in nature, and appears to constitute a vast structured body of relational information which psychologists sometimes refer to as **frames** [...]“ (EVANS [2009]: 17).

eines kosmotheistischen Weltbildes transparent. Regelmäßig wird hierbei auf deren besondere Herkunft innerhalb der von den Göttern geschaffenen und verwalteten Welt verwiesen³²⁹ bzw. auf deren Beziehung zu den Göttern³³⁰. Diese Rückbindung macht den jeweiligen Gegenstand zum *special instrument* im Sinne der in Abschnitt I.4 vorgestellten Theorie.

Nicht jeder im Ritual eingesetzte Gegenstand wird jedoch automatisch als *special instrument* repräsentiert. So sind die in den Beschwörungen *Šurpu* V-VI: 60-122 erwähnten Materialien (Zwiebel, Dattelerispe, Gewebe, Wolle, Ziegenhaar, rote Wolle) zwar unverzichtbare Bestandteile der Handlung, aber für sich genommen ist keines davon ein *special instrument*. Die Wirksamkeit der Ritualhandlung wird vielmehr durch ihren Bezug auf *Ea* und dessen Sohn *Marduk* begründet, der in der *Šurpu* V-VI eröffnenden Beschwörung (*Šurpu* V-VI: 1-59) hergestellt wird.

Die Beschwörung gehört zu den von FALKENSTEIN als *Marduk-Ea-Typ* klassifizierten Beschwörungen und zeigt deren typischen Aufbau: Im Anschluss an die Schilderung der dämonischen Bedrängung des Patienten (Z.1-16) entspinnt sich der für diesen Typ charakteristische Dialog, in welchem Marduk seinem Sohn die zur Abwehr des Übels notwendige Maßnahmen verrät (Z.17-59)³³¹:

- 17 ^dasal-lú-ḫi igi im-ma-an-sum
- 18 ^damar-utu ip-pa-lis-su-ma
- 19 ad-ni ^den-ki-ra é-a ba-ši-in-ku₄ gù-mu-un-na-an-dé-e
- 20 a-na a-bi-šú^dé-a a-na é i-ru-um-ma i-šas-si
- 21 a-a-mu áš-ḫul gal₅-la-gin₈ lú-ra ba-ni-in-gar
- 22 a-bi ar-rat ḫul-tim gim gal-le-e ana lú it-taš-kan
- 23 a-rá-min-kam-ma-šè ù-ub-dug₄
- 24 a-di ši-na iq-bi-šu-ma
- 25 [a-na-íb]-ak-a-na-bi nu-zu a-na ba-ni-íb-gi₄-gi₄
- 26 [mi-na-a] e-pu-uš lú šú-a-tú ul i-di ina mi-ni-i i-pa-áš-šaḫ
- 27 ^den-ki dumu-ni ^dasal-lú-ḫi mu-un-na-ni-íb-gi₄-gi₄
- 28 ^dé-a dumu-šú^damar-utu ip-pal
- 29 dumu-mu a-na nu-ì-zu a-na-ra ab-daḫ-e
- 30 ma-ri mi-na-a la ti-di mi-na-a lu-rad-di-ka
- 31 ^dasal-lú-ḫi a-na nu-ì-zu a-na ra-ab-daḫ-e
- 32 ^damar-utu mi-na-a la ti-di mi-na-a lu-rad-di-ka

³²⁹ Vgl. z.B. die soeben besprochene, auch bei R. SCHMITT (2004: 75f.) zitierte Beschwörung *Maqlû* (VI: 34-39); vgl. ebenso die verschiedenen „Kultmittelbeschwörungen“ in *Šurpu* IX.

³³⁰ Vgl. z.B. den ebenfalls bei R. SCHMITT (2004: 76f.) zitieren Text BMS 12: 105-109 (Bearbeitung: EBELING 1953: 83), wo das „Gurkenamulett“ als „Heilswache von Ea und Marduk“ angesprochen wird: *at-ta an-ḫúl ma-šar silim-me* ^dé-a u ^dasari-lú-ḫi.

³³¹ Vgl. REINER 1958: 30f.

33 [níg]-mà-e ì-zu-a-mu ù-za-e in-gá-e-zu
 34 šá a-na-ku i-du-ú at-ta ti-i-dì
 35 gen-na dumu-mu : a-lik ma-ri^d amar-utu : ^dasal-lú-ḫi
 36 mu é-tu₅-a kù-ga šu-u-me-ti
 37 [a-na é] rim-ki el-li li-qí-šu-ma
 38 nam-érim u-me-ni-búr nam-érim u-me-ni-du₈
 39 ma-mit-su pu-šur-ma ma-mit-su pu-ṭur-ma
 40 su-bi-a-ke₄ ḫul-lu-bi lù-lù-a
 41 lum-nu dal-ḫu šá zu-um-ri-šú
 42 áš a-ni ḫé-me-a
 43 lu-u ár-rat a-bi-šu
 44 áš ama-a-ni ḫé-me-a
 45 lu-u ár-rat um-mi-šu
 46 áš šeš-gu-la-a-ni ḫé-me-a
 47 lu-u ár-rat šeš-šú gal-i
 48 áš ki-lul lú-ra nu-un-zu-a
 49 lu-u ár-rat šas-gaš-te šá lú nu zu-ú
 50 tu₆-du₄-ga nam-érim^d En-ki-ga-ké
 51 ma-mit ina min-e šá^d é-a
 52 sum-SAR-gin₈ ḫé-en-zil
 53 gim šu-mi liq-qa-líp
 54 zú-lum-gin₈ ḫé-en-du₈
 55 gim su-lu-up-pi liš-šá-ḫi-ìt
 56 šu-SAR-gin₈ ḫé-en-búr-ri
 57 gim pi-til-ti lip-pa-šìr
 58 nam-érim zi-an-na ḫé-pàd zi-ki-a ḫé-pàd
 59 ma-mit niš an-e lu-u ta-ma-ti niš ki-tim lu-ta-ma-ti

Übersetzung:

- 17f. *Marduk* bemerkte ihn [*sc.* den vom Unheil befallenen Menschen].
 19f. Zu seinem Vater *Ea* trat er ins Haus und rief:
 21f. „Mein Vater! Ein Fluch des Bösen hat wie ein *Gallû*-Dämon einen Menschen befallen.“
 23f. Zum zweiten Mal erzählte er es ihm.
 25f. „Ich weiß nicht, was ich tun soll! Was wird es umwenden?“³³²
 27f. *Ea* antwortet seinem Sohn *Marduk*:
 29f. „Mein Sohn! Was weißt Du nicht? Was könnte ich Dir noch hinzufügen?
 31f. *Marduk*, was weißt Du nicht? Was könnte ich Dir noch hinzufügen?
 33f. Das, was ich weiß, weißt auch du!
 35 Geh, mein Sohn *Marduk*!
 36f. Bring ihn zum reinen Haus des Bades
 38f. Löse seinen Eidfluch und tu ab seinen Eidfluch!
 40f. Das störende Übel seines Leibes

³³² Die Akkadische Version weicht hier besonders stark vom Sumerischen ab. *minâ eppuṣ amēlu šuātu ul idi ina minî ipaššah* „Was soll ich tun? Jener Mensch weiß nicht, womit er (es) beruhigen soll.“ Vgl. ähnlich REINER 1958: 57.

-
- 42f. – sei es der Fluch seines Vaters,
44f. sei es der Fluch seiner Mutter,
46f. sei es der Fluch seines älteren Bruders,
48f. sei es der Fluch einer Blutschuld, die der Mensch nicht kennt –
50f. durch die Beschwörung von Ea, möge der Eidfluch
52f. wie eine Zwiebel abgeschält,
54f. wie eine Datteln abgerissen,
56f. wie ein Geflecht aufgetrennt werden.
58f. Eidfluch! – beim Himmel sei beschworen, bei der Erde sei beschworen!

Wie v.a. aus *Šurpu* V-VI: 50f. hervorgeht, wird die Lösung des Eidfluchs (*māmītu*) bzw. des Fluchs (*arratu*), gegen deren Auswirkungen man vorgehen will, durch die Rezitation der Beschwörungsformel des *Ea* erwartet. Auf der literarischen Ebene der Beschwörung ist es Ea selbst, der in einer Reihe von drei Vergleichen eine Analogie zwischen der Wirkung der Beschwörung und dem Abschälen einer Zwiebel, dem Abreißen von Datteln und dem Auftrennen eines Geflechts herstellt. Diese Analogien werden in den anschließenden Beschwörungen (*Šurpu* V-VI: 60-72; 73-82; 83-92) nochmals einzeln aufgegriffen und genauer expliziert. Zudem wird das Vergleichsmoment in allen Fällen noch um den Hinweis auf die vollständige Verbrennung der Materie erweitert, wodurch die Irreversibilität der Handlung artikuliert wird. Die aufgrund des Wortlauts der Beschwörungen naheliegende Vermutung, dass gemeinsam mit der Rezitation entsprechende manuelle Verrichtungen verbunden waren, wird durch die Ritualtafel, auf welcher die zu den Beschwörungen gehörigen Handlungsanweisungen niedergeschrieben waren, bestätigt (*Šurpu* I: 17ff.). Die Ritualtafel bietet allerdings noch weitere Informationen: So wird anhand der Anweisungen deutlich, dass nachdem der Beschwörungspriester *Šurpu* V-VI: 1-59 rezitiert hat, nunmehr der Patient selber die Analogiehandlungen vornimmt. Hinzu kommt, dass die verschiedenen Materialien bereits vorher mit dem Patienten in Berührung gebracht wurden (vgl. *Šurpu* I: 15). Man wird schwer umhin kommen, hier nicht die bereits von J. G. FRAZER aufgezeigten Gesetzmäßigkeiten („*law of similarity*“ „*law of contact and contagion*“) am Werk zu sehen.

Das „Ich“ in den zugehörigen Beschwörungen ist ebenfalls auf den Patienten zu beziehen. Wie die Rezitation dieser Beschwörungen in der Praxis abgelaufen ist, lässt sich an dieser Stelle zwar nicht mit letzter Sicherheit entscheiden; sehr wahrscheinlich ist, dass – wie sich das in anderen Fällen belegen lässt – der Ritualspezialist seinem Klienten

ten den Text vorsagte, und dieser ihn nachsprach³³³; es wäre aber auch denkbar, dass der Ritualspezialist stellvertretend für seinen Klienten die Beschwörung sprach und dieser nur den manuellen Teil übernahm.

Im Blick auf die für den rituellen Vollzug konstitutiven Handlungselemente lässt sich festhalten, dass mittels Beschwörungen des *Marduk-Ea-Typs* nicht etwa der AKTEUR (AGENT), sondern die HANDLUNG (ACTION) kosmotheistisch rückgebunden wird. Der in die Beschwörung eingebettete Dialog zwischen *Marduk* und *Ea* liefert den Ritualteilnehmern zugleich das „hypothetische Ritual“, dessen Wirksamkeit *qua* seiner Herkunft von Enki/*Ea* außer Frage steht. Der konkrete Ritualvollzug ist von daher nichts anderes als eine Wiederholung dieses hypothetischen Rituals, wobei nun primär nicht das *Wer*, sondern das *Wie* entscheidend ist. An diesem Punkt ist deswegen der Ritualfachmann gefragt, weil er derjenige ist, der aufgrund seiner Ausbildung über das entsprechende göttliche Wissen verfügt. Hier hat sich R. SCHMITT völlig zu Recht gegen eine animistisch-dynamistische Auffassung hinsichtlich der Person des Ritualspezialisten ausgesprochen:

„Aus sich selbst heraus kann er nichts, er besitzt jedoch das notwendige kosmische Wissen, das ihm seine Ausbildung vermittelt hat.“³³⁴

Gleich im Anschluss geht SCHMITT in seiner Interpretation des mesopotamischen Befundes jedoch noch einen Schritt weiter:

„Von einem magischen ‚Zwangsautomatismus‘ im rituellen Handeln der Beschwörungspriester kann also nicht die Rede sein; letztlich sind alle Handlungen des Beschwörungspriesters an die verantwortlichen Gottheiten rückgebunden und diese bewirken die Situationsveränderung.“³³⁵

Der These von der Rückbindung der Handlungen an die jeweils verantwortlichen Gottheiten wird man angesichts des bisher Gesagten sicherlich zustimmen können; ganz im Sinne SCHMITTS erfährt das mythisch präfigurierte Handeln der Götter im rituellen Vollzug seine diesseitige Umsetzung durch den Menschen. Was einmal von den Göttern erdacht und erprobt wurde, wird sich auch weiterhin als wirksam erweisen, weswegen

³³³ Im Zusammenhang von *Namburbi*-Ritualen findet sich an den Ritualspezialisten gerichtet mehrfach folgende Ritualanweisung: *kiām tušaqbâššu/tušadbabšu* „Du lässt ihn folgendermaßen sprechen“. Vgl. MAUL 1994: 68 mit Belegen.

³³⁴ SCHMITT, R 2004: 74. Er war dabei freilich nicht der Erste: vgl. BOTTÉRO 1987-1990: 226: „Il n'est jamais question, à leur propos, d'un charisme quelconque, d'un «don» surnaturel, en vertu desquels ils auraient agi, et encore moins d'un état second, plus ou moins hystérique ou «énergumène», au sens radical de ce mot: ce n'étaient pas des enchanteurs, ce n'étaient pas des chamanes, c'étaient des gens de métier.“

³³⁵ SCHMITT, R 2004: 74f.

es auch wichtig ist, dass die Handlungen *rite* vollzogen werden³³⁶. Inwieweit allerdings im Ritual generell die Situationsveränderung auf ein göttliches Eingreifen zurückgeführt wurde, also die Gottheit als Bewirker der Situationsveränderung galt, ist nicht ohne weiteres evident³³⁷ und lässt sich nur von Fall zu Fall entscheiden.

Im Groben lassen sich hier zwei rituelle Strategien unterscheiden, die den Erfolg der im Ritual angestrebten Situationsveränderung garantieren sollten: 1) Die Wiederholung göttlichen Handelns und 2) die Bitte um göttliche Intervention.

Göttliche Präfiguration ritueller Praxis am Beispiel von KAR 114 || LKA 143

Ein Beispiel soll dies verdeutlichen: Es handelt sich dabei um eine Einzelbeschwörung zur Beruhigung eines Kleinkindes. W. FARBER hat den Text in seinem Buch über mesopotamische Babybeschwörungen und -rituale bearbeitet³³⁸. Der Text ist in zwei Duplikaten überliefert: VAT 8896 (KAR 114) aus dem *Vorderasiatischen Museum zu Berlin* und A 139 (LKA 143)³³⁹ aus dem Besitz des *Istanbul Arkeoloji Müzeleri*. Beide Tafeln stammen dem „Haus des Beschwörungspriesters“ in Aššur³⁴⁰. Dem Kolophon zufolge handelt es sich in beiden Fällen um eine „Tafel des Kišir-Nabû, des Beschwörungspriesters“³⁴¹, Mitglied einer Familie von Beschwörungspriestern³⁴², die im 7. Jh. v.Chr. über mehrere Generationen hinweg ein Haus bewohnten und dort auch eine umfangreiche Bibliothek anlegten³⁴³. Der nachfolgende Komposittext basiert auf der von FARBER gebotenen Partiturnschrift³⁴⁴.

- Vs. 1 é n a-ši-ib ek-le-ti la na[(m-ru-te)]
2 it-ta-aš-ša-ma e-ta-mar za lág é-šu-tu ^dUtu-ši
3 a-me-ni e-gi-ig-ma ama-šú i-bak-ki
4 ša An-tum ina an-e il-la-ka di-ma-a-šái
5 an-nu-ú man-nu šá ina qaq-qa-ri i-nam-du-u rig-mu

³³⁶ Vgl. SCHMITT, R 2004: 75.

³³⁷ Dass es Rituale gibt, in denen man eine Situationsveränderung von einer direkten Intervention der Götter erwartet, soll damit nicht bestritten werden. Eine relativ klare Sprache sprechen in dieser Hinsicht etwa die *šu-ila* Gebete; dazu s.u. S.105.

³³⁸ FARBER, W 1989.

³³⁹ KAR 114 (VAT 8869) hat Farber kollationiert und für LKA 143 (A 139) eine Neukopie angefertigt (FARBER, W 1989: 191, Taf.11).

³⁴⁰ Vgl. PEDERSÉN 1986: 41-76.

³⁴¹ Vgl. FARBER, W 1989: 23f.; VAT 8869 (KAR 114): ú-il-tù ¹Ki-šir-^dPA ma š-[]; A 139 (LKA 143; Neukopie FARBER, W 1989: 191, Taf.11): ú-il-t[i] ¹[K]i-šir-^dPA ma š-ma š.

³⁴² Zu den anhand der Angaben in den Kolophonen rekonstruierbaren Mitgliedern dieser Familie vgl. HUNGER 1968: 19.

³⁴³ S.o. S.80, Anm.271.

³⁴⁴ Vgl. FARBER, W 1989: 98-101. Für die Kompositurnschrift habe ich KAR 114 zugrunde gelegt. Stellen, die anhand von LKA 143 ergänzt werden können, sind durch runde Klammern markiert. Beschädigungen sind in der üblichen Art und Weise gekennzeichnet.

6	<i>šum-ma ur-gi₇ lik-su-pu-šú ku-sa-a-pu</i>
7	<i>šum-ma iṣ-šu-ru li-su-ku-šú kir-ba-nu</i>
8	<i>[š]um-ma rag-gu lil-li-di a-me-lu-ti</i>
9	<i>li-du-šu-u-ma ši-pat^d A-nim u An-tum</i>
10	<i>[a]d-šú li-na-al šit-ta-šú li-qat-te</i>
11	<i>[am]a-šú e-piš-te éš-gàr li-qat-ta-a éš-gàr-šá</i>
Rs. 1	<i>én ul ia-a-[t]u é[n]^d Diš u^d [As]al-lú-ḫi</i>
2	<i>én^d Da-mu u^d Gu-[l]a</i>
3	<i>én^d Nin-girim be-let [én]</i>
4	<i>šu-nu iq-bu-nim-ma ana-ku ú-šá-an-[(ni tu₆-én)]</i>
5	<i>ka-inim-ma lú-tur ḫun-g[(á-kam)]</i>
6	<i>dù-dù-bi ina sag-du lú-tur a-ka-lu [(gar-an)]</i>
7	<i>én an-ni-tú 3-šú šid-nu</i>
8	<i>ta sag-du-šú en gír^{II}-šú tu-kap-[(par)]</i>
9	<i>ninda šu-a-tú a-na ur-gi₇ ta-na-s[(uk)]</i>
10	<i>lú-tur-bi i-na-a[(h)]</i>
11	<i>ú-il-tì^I Ki-šir^d PA maš-[(maš)]</i>

Übersetzung:³⁴⁵

Vs. 1	BESCHWÖRUNG: Der, der in der Finsternis wohnte, wo es nicht hell ist,
2	ist herausgekommen und hat das Licht der Sonne erblickt.
3	Warum ist er so am Schreien, dass seine Mutter weinen muss,
4	der Antu im Himmel die Tränen kommen?
5	„Wer ist denn das, der auf der Erde so plärrt?“
6	Wenn es ein Hund ist, soll man ihm einen Brocken (Futter) abbrechen;
7	wenn es ein Vogel ist, soll man mit einem Erdklumpen nach ihm werfen.
8	Wenn es aber ein ungezogenes Menschenkind ist,
9	dann soll man ihm die Beschwörung Anus und Antus rezitieren!
10	Sein [Va]ter möge sich niederlegen, seinen Schlaf zu Ende bringen,
11	seine [Mutt]er, die (viel) zu tun hat, möge ihre Arbeit zu Ende bringen!“
Rs. 1	Die Beschwörung ist nicht von mir! Es ist eine Beschwörung von Ea und
2	Asalluḫi,
3	eine Beschwörung von Damu und Gula
4	eine Beschwörung von Ningirima, der Herrin [der Beschwörung(skunst)]
	Sie haben sie mir vorgesprochen, und ich habe sie nachgesprochen.
	BESCHWÖRUNGSFORMEL.
5	DER WORTLAUT (EINER BESCHWÖRUNG) ZUR BERUHIGUNG EINES
	KLEINKINDES IST ES.
6	RITUAL DAFÜR: Auf den Kopf des Kleinkindes legst du Brot;
7	Diese Beschwörung rezitierst du dreimal.
8	Du reibst es (damit) von seinem Kopf bis zu seinen Füßen ab,
9	und wirfst dieses Brot einem Hund hin.
10	BESAGTES BABY WIRD RUHIG WERDEN.
11	Tafel des <i>Kiṣir-Nabû</i> , des Beschwörungspriesters.

³⁴⁵ Vgl. FARBER 1989: 99.101. Eine weitere dt. Übersetzung findet sich auch TUAT.NF 4: 107.

In exemplarischer Weise illustriert KAR 114 (||Dupl.) sämtliche der bereits besprochenen formalen Charakteristika: Überschrift (én) und Unterschrift (tu₆-én), die Anfang und Ende des zu rezitierenden Wortlautes markieren, inklusive Rubrikzeile (ka-inim-ma ...), die in diesem Fall eine Zweckangabe enthält, gefolgt von der stereotyp eingeleiteten Ritualanweisung (dù-dù-bi ...). Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass das System der Über- und Unterschriften sowie der Rubrikzeilen nicht zuletzt praktischen Bedürfnissen geschuldet ist, indem es für dem Ritual Experten eine effiziente Erschließung seiner Textsammlungen ermöglichte. Man hat es dabei mit einer Form bewusster Systematisierung der für den konkreten rituellen Vollzug notwendigen schriftlichen Fixierung des zu rezitierenden Wortlautes bzw. Handlungsablaufs zu tun. Wie lässt sich das hier auf textueller Ebene gewissermaßen konservierte religionsgeschichtliche Phänomen einer Ritualhandlung in Anlehnung an die in Kapitel I.4 vorgestellte kognitiven Ansatz beschreiben? Die nachstehende schematische Darstellung soll dies verdeutlichen:

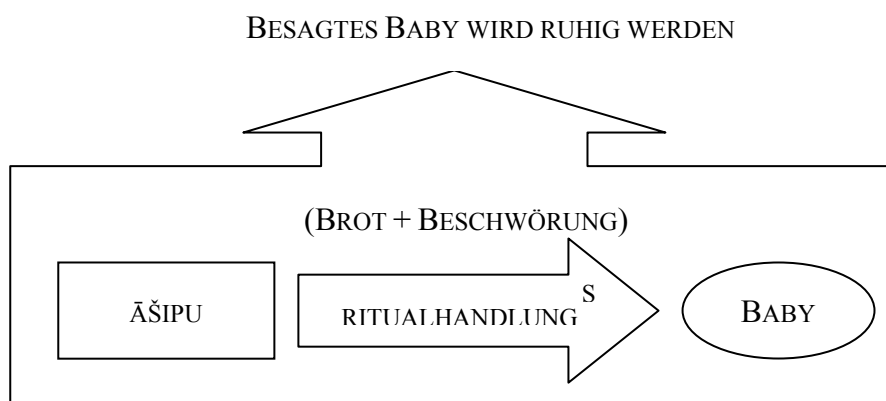


Abb.6: Strukturelle Beschreibung von KAR 114 (||LKA 143).

Ziel und Wirksamkeit der Handlung

Der Anwendungsbereich für die im Text beschriebene, oder vielleicht besser: vorgeschriebene Handlung könnte nicht eindeutiger formuliert sein: Es gilt ein Kleinkind zu beruhigen, also eine offensichtlich als problematisch empfundene Situation zu verändern. Diese Zielsetzung wird zweimal auch explizit angesprochen: Einmal in der Rubrikzeile für den zu rezitierenden Wortlaut (KAR 114: Rs.5): Die sumerisch gehaltene Rubrikzeile ka-inim-ma lú-tur ħun-gá-kam lässt sich dabei Akk. als

šiptum ša šeḫrim nuḫḫim „(Wortlaut einer) Beschwörung, um ein Kleinkind zu beruhigen“³⁴⁶ übersetzen.

Das zweite Mal wird die Zielsetzung in Form eines Heilungsversprechens formuliert (KAR 114, Rs.10): *šeḫru šu inâḫ* „Besagtes Kleinkind wird ruhig werden!“³⁴⁷ Von der vorausgehenden Handlungsanweisung, eingeleitet mit *dù-dù-bi*, ist dieses Heilungsversprechen auf formalsprachlicher Ebene durch den Wechsel in der Person unterschieden. Diese nur kurze Aussage ist in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzen, gibt sie doch am unmittelbarsten Aufschluss darüber, dass man von der grundsätzlichen Wirksamkeit der Handlung auch überzeugt war: Der Gebrauch der 3.sg.m. Präsens von *nâḫu* ist in dieser Hinsicht unmissverständlich. Selbst wenn nicht jeder Ritualtext einen derartig expliziten Verweis enthält, so wird man doch davon ausgehen können, dass man auch die darin beschriebenen Praktiken grundsätzlich für wirksam erachtet hat. Andernfalls wären die Texte wohl kaum so lange tradiert worden³⁴⁸.

Die Handlungselemente: Akteur, Handlung und Objekt

Nachdem die Frage nach der Zielsetzung (WOZU?) geklärt ist, soll als nächstes erhoben werden, welche Rückschlüsse der Text hinsichtlich der Verteilung der konstitutiven Handlungselemente AKTEUR (AGENT), HANDLUNG (ACTION) und PATIENT erlaubt. Es geht demnach um die Fragen: WER (AKTEUR) handelt an WEM ODER WAS (OBJEKT/PATIENT), WIE UND WOMIT (HANDLUNG + ggf. *Instrument*)?

Die Frage nach dem Objekt/Patienten lässt sich verhältnismäßig einfach beantworten: Aus dem Wortlaut der Beschwörung, deren Rubrikzeile sowie der anschließenden Ritualanweisung wird deutlich, dass das Baby in der strukturellen Beschreibung den Platz des Objekts/Patienten einnimmt.

Wer aber ist das Subjekt der Handlung, der AKTEUR (AGENT)? Wie die syllabisch geschriebenen Verben *tu-kap-[par]* (KAR 114, Rs.8) und *ta-na-s[uk]* (KAR 114, Rs.9) erkennen lassen, ist die Ritualanweisung an die zweite Person Singular gerichtet, was die für solche Fälle typische Formulierung ist³⁴⁹. Entsprechend wird man auch die mit

³⁴⁶ Diese akkadische Formulierung ist zumindest in einer aB Beschwörung dieses Genres belegt. Vgl. FARBER, W 1989: 34, Vorl.1: Z.12.

³⁴⁷ Zur Wiedergabe von *lú-tur* mit akk. *šeḫru*, vgl. FARBER, W 1989: 132-136.

³⁴⁸ Die Zuschreibung der Wirksamkeit von Handlungen und ihre Überlieferung stehen dabei in einem Wechselverhältnis: Bestimmte Rituale werden tradiert, weil sie für wirksam gehalten werden, und umgekehrt werden sie wiederum für wirksam gehalten, weil man sie als althergebrachte Traditionen ansieht.

³⁴⁹ Vgl. BOTTÉRO 1987-1990: 227. E. GERSTENBERGER (1980: 78) hat darauf hingewiesen, dass die in der 2. Person formulierte Handlungsanweisung noch die mündliche Gattung der Instruktion widerspiegelt. C. JEAN (2006: 59) erklärt: „La deuxième personne n’est qu’une manière grammaticale

phonetischem Komplement versehenen logographischen Schreibungen *gar-an* (KAR 114, Rs.6)³⁵⁰ und *šid-nu* (KAR 114, Rs.7) als *tašakkan* „du setzt hin“ bzw. *tamannu* „du rezitierst“ aufzufassen haben. Die Frage lautet nun: Wer ist mit dem „Du“ gemeint? Nach Ausweis des Kolophons war der Beschwörungspriester (akk. *āšipu* bzw. *mašmaššu*) Kišir-Nabû wenn vielleicht nicht unbedingt ihr Schreiber, dann zumindest der Besitzer der Tafel. Zudem wird das Genre *lú-tur-ḫun-gá*, dem KAR 114 (Dupl.) den Angaben der Rubrikzeile zufolge zuzuweisen ist, im berühmten „Leitfaden der Beschwörungskunst“ (KAR 44, Vs.15) erwähnt und damit dem relativ umfassenden Kompetenzbereich des Beschwörungspriesters zugeordnet. In der oben gebotenen strukturellen Beschreibung erscheint deswegen der *āšipu* an der Position des AKTEURS (AGENT), was allerdings nicht bedeutet, dass die im Ritualtext beschriebene Handlung nur von einem *āšipu* durchgeführt werden konnte. Bei Problemen, die mittels solcher relativ einfacher Rituale gelöst werden sollten, ist es m.E. gut denkbar, dass der *āšipu*, wenn er als Experte in Sachen ritueller Lebensbewältigung konsultiert wurde, dem Hilfesuchenden mitteilte, was dieser zu tun hatte. Weder ist der zu rezitierende Wortlaut so lang, noch die Handlungsabfolge so komplex, als dass es einer schriftlichen Gedächtnisstütze bedurft hätte.

Es sei an dieser Stelle nur darauf hingewiesen, dass die zum Teil sehr detaillierte schriftliche Fixierung von Handlungsabläufen ganz eigene Probleme mit sich bringt. Eine im Medium der Schrift gespeicherte Handlungsanweisung ermöglicht es natürlich grundsätzlich jedem, der den Text in die Hände bekommt und ihn zu lesen vermag, die betreffende Handlung zu reproduzieren. Gelegentlich in den Kolophonen anzutreffende Vermerke, wie: *mūdû mūdâ likallim lā mūdâ lā ukallam* „Der Wissende möge es dem Wissenden zeigen, dem Unwissenden soll er es nicht zeigen!“³⁵¹ oder dergl. zeigen, dass man selbst innerhalb des ohnehin kleinen Kreises der des Lesens und Schreibens kundigen Eliten anscheinend darauf bedacht war, die Verbreitung bestimmter Teile des Fachwissens zu beschränken³⁵².

d’exprimer une instruction, l’équivalent, *mutatis mutandis*, de l’infinitif présent que nous employons dans nos recettes de cuisine.“

³⁵⁰ Ergänzt nach dem Duplikatstext LKA 143.

³⁵¹ Vgl. z.B. den Kolophon der Ritualtafel von *mīs pī: zu-u zu-a li-kal-lim nu zu-a nu igi* (EBELING 1931: Nr.26, S.108, Z.66). Für weitere Beispiele vgl. BORGER 1964: 188f. und LENZI 2008: 186-204.

³⁵² Dem damit angedeuteten Themenkomplex kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Zum sog. „Geheimwissen“, vgl. einführend BORGER 1964. Das Thema des Geheimwissens wird auch in der jüngst erschienenen Arbeit von A. LENZI (2008) behandelt.

Wie lässt sich nun das letzte der drei Handlungselemente, also die HANDLUNG selbst (ACTION) genauer beschreiben? Und welche Ritualmedien werden verwendet? Die Ritualanweisung formuliert den Handlungsablauf knapp aber präzise. Zu Analysezwecken lässt sich das Ritual in eine manuelle und eine verbale Komponente zerlegen, die jedoch ineinander verschränkt sind. Im Falle der manuellen Komponente dient dabei ein Brot als Ritualmittel, das zunächst mit dem Kopf des Babys in Kontakt gebracht wird, um dieses, nachdem man das Kind damit von Kopf bis Fuß abgerieben hat, einem Hund vorzuwerfen. Hinsichtlich der Logik, die hinter der mit dem Brot vollzogenen manuellen Handlungskomponente steht, bietet KAR 114 (Dupl.) keine eindeutige Antwort. Eine im Blick auf vergleichbare Vorgänge im Zusammenhang von *Namburbi*-Ritualen naheliegende Interpretation wäre, dass man durch das Abwischen die wodurch auch immer verursachte Unruhe auf das Brot als Trägersubstanz übertragen wollte und anschließend das solcherart kontaminierte Brot entsorgte, indem man es einem Hund vorwarf, wohl mit der Intention, dass dieser es fressen sollte³⁵³.

Mit der manuellen Komponente verschränkt und diese komplementierend besteht die orale Komponente aus der dreimaligen Rezitation der Beschwörung, deren genauer Wortlaut auf der Tafel ja festgehalten ist (KAR 114, Vs.1-Rs.4). Nimmt man die durch die Ritualanweisung vorgegebene Handlungsstruktur ernst, sind beide Handlungskomponenten – sowohl die manuelle (Abwischen mit Brot etc.) als auch die verbale (dreimalige Rezitation des schriftlich fixierten Wortlauts) – gleichermaßen notwendig, um das intendierte Ziel zu erreichen. Für die strukturelle Beschreibung entscheidend ist, dass der zu rezitierende Wortlaut in dieser Hinsicht ganz im Sinne eines Ritualmittels fungiert, welches im je konkreten Handlungsvollzug sprachlich realisiert werden muss.

Auf der Inhaltsebene setzt der im Zusammenhang des Rituals zu rezitierende Wortlaut die menschliche und die göttliche Sphäre zueinander in Beziehung. Zunächst wird im Rahmen der Problemschilderung darauf verwiesen, dass das Geschrei eines neugeborenen Lebewesens auf Erden nicht nur die Mutter sondern auch die Göttin *Antu* zu Tränen rührt. Die Antwort auf die in KAR 114, Vs.5 gestellte Frage schlägt je nachdem, welches Lebewesen der Lärmverursacher ist, unterschiedliche Lösungsstrategien vor, wobei die für ein Menschenbaby angemessene Vorgehensweise die

³⁵³ Vgl. MAUL 1994: 80. Das Abreiben (*kuppuru*) eines Menschen mit Mehlbrei oder Teig gehört zu den im Zusammenhang der *Namburbi*-Ritualen häufig belegten Reinigungsverfahren, mittels derer das Böse auf ein Substitut übertragen werden sollte. In einem Fall wird der verunreinigte Mehlbrei einem Vogel zum Fraß vorgeworfen. Vgl. MAUL 1994: 240f. (Vogel-Namburbi Nr.2).

Rezitation der „Beschwörung des Anu und der Antu“ vorsieht. Unklar ist, was nun der genaue Wortlaut dieser Beschwörung ist. Die Schlussformel führt allerdings den bisher zu rezitierenden Wortlaut *expressis verbis* auf eine Reihe von Göttern zurück: Der *āšipu* als der mutmaßliche Akteur beteuert, dass die Beschwörung nicht von ihm stamme (*šiptu ul jattun*), sondern von den Göttern, und er nur das nachspricht, was diese ihm vorgesprochen haben; damit begründet er nicht nur sich selbst sondern ebenso seiner Klientel gegenüber deren Wirksamkeit.

Hinsichtlich der strukturellen Beschreibung der Ritualhandlung, die sich an dem in Kapitel I.4 vorgestellten Ansatz orientiert, ist man hier an einem Punkt angelangt, an dem das „*hypothetische Ritual*“ alle weiteren Begründungen überflüssig macht. Wenn eine Beschwörung, die von den Göttern selber kommt, nicht als wirksam erachtet wird, was dann? Der Verweis auf die göttliche Herkunft, der die Wirksamkeit des Rituals begründet, ist in der schematischen Darstellung durch den „S-Marker“ an der Ritualhandlung gekennzeichnet. Da sich aus dem hier exemplarisch analysierten Einzeltext für keines der beiden verbleibenden Handlungselemente (AKTEUR, PATIENT) eine solche Rückbindung rekonstruieren lässt, wäre der vorliegende Fall als ein *Special Instrument Ritual* anzusprechen.

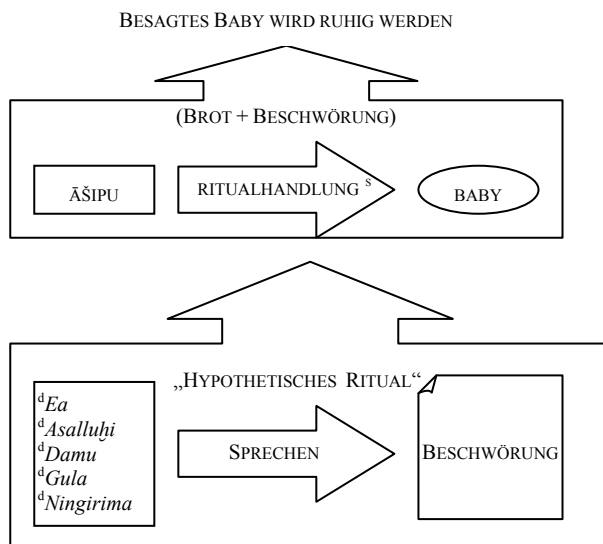


Abb.7: KAR 114|| LKA 143 als *Special Instrument Ritual* (mit hypothetischem Ritual):

Festzuhalten bleibt: Im hier vorgestellten Ritualtext zeigt sich *eine* mögliche Form ritueller Weltbewältigung im Kontext des mesopotamischen Weltbildes. Durch die verbale Komponente des Rituals erfolgt eine Rückbindung an das mythisch

präfigurierte Handeln der Götter, dessen Wirksamkeit außer Frage steht und im konkreten Ritual lediglich wiederholt werden muss. Entscheidend ist von daher nicht WER das Ritual durchführt, sondern dass das Ritual *rite* vollzogen wird. Einer direkten göttlichen Intervention bedarf es dabei nicht³⁵⁴.

Göttliche Intervention am Beispiel der mesopotamischen Handerhebungsgebete

Ein etwas anderes Bild bietet sich im Blick auf die sog. *Handerhebungsrituale* (*šu-ila*)³⁵⁵. Die dort zu rezitierenden Texte artikulieren in ihren Klagen und Bitten die unterschiedlichsten Ziele, zwecks deren Erfüllung man sich *direkt* an die jeweils zuständige Gottheit wendet, z.B. Gesundung, die Erfüllung eines Kinderwunsches, soziale Integration, die Befreiung von Sünde, Zauberei oder schlechten Vorzeichen³⁵⁶. Die selbstverständliche Voraussetzung ist, dass die Gottheit über die Mittel verfügt, die Veränderung der gegenwärtig als problematisch empfundenen Situation durchzusetzen. Bedingt durch ein konsequent anthropomorphes Gottesbild, begegnen die Götter dem Menschen im Ritual als ein personales Gegenüber, weswegen es auch nicht weiter verwunderlich ist, dass sich hier Elemente aus dem Bereich der zwischenmenschlichen Kommunikation wiederfinden. Wie A. ZGOLL zeigen konnte, lassen die *šu-ila*-Rituale in ihrem Ablauf deutliche Entsprechungen zur Audienz am Hof altorientalischer Herrscher erkennen³⁵⁷.

„Das streng reglementierte Zeremoniell einer Audienz zielt dabei in der Regel auf ein Wechselspiel von Geben und Nehmen ab, wobei der Bittsteller durch entsprechendes Verhalten versucht, ein Reziprokverhältnis zu begründen, das den Herrscher bis zu einem gewissen Grad zur Hilfeleistung verpflichten konnte.“³⁵⁸

Ein analoges Vorgehen kommt in den *šu-ila*-Ritualen zum Einsatz. Durch die richtige Rhetorik ebenso wie durch das angemessene Verhalten wird versucht, „ein Reziprokverhältnis zu begründen, um die Gottheit zur Hilfeleistung zur verpflichten.“³⁵⁹ In einem typischen *šu-ila* fällt deswegen der erste Teil, die *Invokation*, für gewöhnlich relativ umfangreich aus³⁶⁰. Hier werden in z.T. langen Reihen von Epitheta Größe,

³⁵⁴ Gegen R. SCHMITT, der die durch rituelle Handlungen intendierte Situationsveränderung zu einseitig auf die Einwirkung der Götter zurückführt (vgl. SCHMITT, R 2004: 74, 91, 93 *et passim*).

³⁵⁵ Zum Folgenden vgl. ZGOLL 2003a.

³⁵⁶ Vgl. ZGOLL 2003a: 40f.

³⁵⁷ Vgl. ZGOLL 2003a: 33. 41; ausführlich ZGOLL 2003c.

³⁵⁸ ZGOLL 2003a: 33.

³⁵⁹ ZGOLL 2003a 41.

³⁶⁰ Vgl. ZGOLL 2003a: 34-37.

Einfluss und Macht der Götter ausgiebig hervorgehoben, während die beiden anderen Teile, die Formulierung der eigenen Problemsituation und des Anliegens (*Supplikation*) sowie das abschließende Versprechen, die Gottheit zu preisen (*Benediktion*), eher kurz ausfallen.

Zu den *typischen Handlungselementen*³⁶¹, die freilich nicht nur auf *šu-ila*-Rituale beschränkt bleiben, sondern ebenso in anderen rituellen Vollzügen ihren Platz haben, zählen die Wahl des richtigen Ortes und der richtigen Zeit. In den Handlungsanweisungen finden sich zudem Vorschriften zur Reinigung des Ortes und der Person. Zudem spielt das Darbringen von Opfern eine wichtige Rolle. Eine im Zusammenhang eines *šu-ila* stereotype Ritualanweisung lautet:

[dù-dù-bi] *lu ina kešda lu ina níg-na* [dù-uš]

„RITUAL DAFÜR: Entweder mit Opferzurüstung oder mit Räucherbecken [machst du es].“

(Ištar 9: 5)³⁶²

Es finden sich aber auch Ritualanweisungen, die detaillierte Handlungsvorschriften enthalten. Im Blick auf die Opfergaben spielt sicherlich der Gedanke eine Rolle, dass die Götter durch den Geruch des Opfers herbeigerufen werden³⁶³. Im Rahmen der Audienzvorstellung sind die Opfergaben zudem Teil des Wechselspiels von Geben und Nehmen, das – wie erwähnt – die Gottheit in punkto Hilfeleistung gewissermaßen in Zugzwang bringt, umso mehr, als der Mensch dadurch im Blick auf die kosmische Ordnung demonstriert, dass er seine ureigenste Bestimmung, die Götter mit Nahrung zu versorgen, erfüllt³⁶⁴.

Erwartungshaltung und Wirksamkeit rituellen Handelns

Welche Erwartungshaltungen hatte der mesopotamische Mensch hinsichtlich der von ihm durchgeführten Ritualhandlungen? Dass man von der Wirksamkeit der Rituale überzeugt war, ist evident. Für die *namburbi*-Rituale ergibt sich das allein schon

³⁶¹ Vgl. ZGOLL 2003a: 27-32

³⁶² ZGOLL 2003b: 386. Als weitere Beispiele nennt ZGOLL (2003a: 29, Anm.19) Marduk 2 (vgl. EBELING 1953: 64f.); Marduk 18 (vgl. EBELING 1953: 12f.); Marduk 19 (vgl. EBELING 1953: 14f.). Die Zitationsweise bei ZGOLL (2003a) folgt der von MAYER 1976. Vgl. MAYERS Anhang 1 (MAYER 1976: 375-437).

³⁶³ ZGOLL (2003a: 30) verweist auf das aus den mesopotamischen Sintflutüberlieferungen bekannte Motiv der Götter, die „wie die Fliegen“ vom Opfer angezogen werden. Vgl. *Enūma Eliš* XI: 157-161. und fragmentarisch auch *Atramḫasis* V: 34f.

³⁶⁴ Vgl. oben Kap. II.2.1, S.62f. zur mythologischen Rückbindung der Weltvergewisserungsstrategien.

aufgrund ihrer Bezeichnung: *nam-búr-bi* bedeutet wörtlich: „seine Lösung“ oder „Lösung dafür“. Das sumerische Possessivsuffix der Sachklasse */-bi/* bezieht sich dabei auf das in der Apodosis eines Omens angekündigte Unheil³⁶⁵. In häufigen Fällen nennt der Ritualtext das spezifische Problem, für welches ein bestimmtes Namburbi die Lösung bietet³⁶⁶. Auch die Zweckangaben in den Unterschriften weisen in diese Richtung³⁶⁷. Die in dieser Hinsicht deutlichste Sprache sprechen jedoch diejenigen Texte, die nach der Ritualanweisung den Erfolg des Rituals schlicht feststellen³⁶⁸. Dass solche eindeutigen Erfolgsprognosen auch im Zusammenhang von *šu-ilas* zu finden sind³⁶⁹, die sich nach Form und Inhalt als Bittgebete präsentieren, zeugt nicht von einer vermeintlich magischen Verwendung des Gebets im Alten Mesopotamien oder umgekehrt einer Theologisierung magischer Praktiken, sondern schlicht und einfach davon, dass die Mesopotamier hier offensichtlich keinen Widerspruch gesehen haben. An dieser Stelle lässt sich nur unterstreichen, was Daniel SCHWEMER hinsichtlich mesopotamischer Rituale festgestellt hat:

„Die Wirksamkeit des Rl. [*sc.* Rituals] wird grundsätzlich im (poly)theistischen Kontext gedacht, ohne dass die Spannung zw. der performativen Macht von ritueller Handlung bzw. Beschwörung und dem Handeln der Gottheit als freier Person in den Texten problematisiert würde.“³⁷⁰

Dass sich die Ritualfachleute in ihrem Tun immer wieder auf die Götter berufen bzw. sich um deren Unterstützung bemüht haben, ist sicherlich richtig, und im Zusammenhang einer grundlegend theistisch gedachten Weltordnung auch gar nicht anders zu erwarten. Im Ritual wendet man sich in den zu rezitierenden Texten entweder hilfesuchend direkt an diejenigen Gottheiten, von denen man weiß, dass sie *qua* ihres

³⁶⁵ Vgl. MAUL 1994: 11.

³⁶⁶ Beispiele lassen sich leicht finden; vgl. MAUL 1994 (Textteil); CAPLICE 1965, 1967a 1967b, 1970, 1971; EBELING 1954a, 1955a, 1956.

³⁶⁷ Vgl. die oben Anm. 295 und 296 aufgeführten Beispiele.

³⁶⁸ Vgl. z.B. Babyritual: KAR 114 (||LKA 143), Rs.10; Traumrituale: ADRC I: 72.78, II: 18; III: 17.38.46.51.58; Potenzrituale: BIGGS 1967: Nr.1, 19; Nr.21, 17; Nr.24, 9.

³⁶⁹ Vgl. Marduk 6: 14 (EBELING 1953: 85f. [BMS 13, 14] Ištar 5: 10 (ZGOLL 2003b: 282f. [BMS 31: 1-10]) ZGOLL interpretiert *kun-ni* in BMS 31: 10 als D/Imp.sg.f. „mache dauerhaft“; zu erwarten wäre dafür *kin-ni* oder dergl. Schon EBELING (1953: 123) hat die Form als Imperativ aufgefasst, allerdings angemerkt, dass der „Text anscheinend nicht in Ordnung“ ist, und danach „sagen“ ergänzt: Eine Interpretation als D/Stativ „Rettung und Freundlichkeit sind von Dauer“ ist zwar auch nicht problemlos, scheint mir allerdings im Kontext der Ritualanweisung schlüssiger; KUNSTMANN (1932: 56) scheint ebenfalls einen Stativ anzunehmen.; Adad 1b: 25 (EBELING 1953: 104 [BMS 21, Rs.25]); Marduk 8: 13 (EBELING 1953: 86f. [BMS 14: 13]); Nabu 3: 34 (EBELING 1953: 108f. [BMS 22: 34]); Ištar 7: 4f. (ZGOLL 2003b: 285; EBELING 1953: 122f. [BMS 32: 4f.] Anfang der Tafel abgebrochen, nur die Unterschrift und die Ritualanweisung mit dem Erfolgsvermerk erhalten); Tašmētum 1: 42 (EBELING 1953: 126f. [BMS 33: 42])

³⁷⁰ SCHWEMER 2004: 550b. Vgl. ähnlich in Bezug auf den mesopotamischen Schadenzauberglauben SCHWEMER 2007a: 3; 2007b: 251.

Aufgabenbereiches im Kosmos für ein bestimmtes Problem in besonderer Weise zuständig sind, und/oder verweist bisweilen auf die göttliche Herkunft der durchgeführten Handlung bzw. den göttlich etablierten Gebrauch der im Ritual verwendeten Medien. Beide Strategien kommen in den mesopotamischen Ritualen zum Einsatz³⁷¹. Sie stehen gleichberechtigt nebeneinander und es gehört mit zur Expertise des Ritualfachmanns, im konkreten Anlassfall die angemessene Strategie zu bemühen, wenn notwendig auch beide.

II.2.4 Die Ritualspezialisten *bārû* und *āšipu*

Soweit die Quellen erkennen lassen, lag die Durchführung der Rituale in der Regel in den Händen von *Fachleuten*, die aufgrund ihrer Ausbildung über das dafür notwendige *Wissen* verfügten. Neben den vielen verschiedenen Klassen von Priestern³⁷², die fest mit der Institution des Tempels verbunden waren, gab es auch Ritualspezialisten, die offensichtlich nicht fest am Tempel verankert sein mussten.

Nie mit dem Tempel verbunden war anscheinend der *bārû* (sum. ^{lú}máš-šu-gíd-gíd)³⁷³, der ein Spezialist in Sachen Divination war³⁷⁴. Ihm oblag die Einholung von Orakeln, und zwar hauptsächlich aufgrund der an Opfertieren vorgenommenen Eingeweideschau³⁷⁵.

Auch der *āšipu* (^{lú}maš-maš) bzw. *mašmaššu*³⁷⁶, was üblicherweise mit „Beschwörungspriester/Exorzist“ übersetzt wird, war in der Regel weitestgehend unabhängig vom Tempel, wenngleich das nicht für alle Zeiten und alle Orte gleichermaßen der Fall gewesen zu sein scheint³⁷⁷. So etwa tragen einige der Mitglieder einer Familie von Be-

³⁷¹ Dass beide Strategien nach mesopotamischer Vorstellung nicht im Widerspruch zueinander stehen ist auch R. SCHMITT nicht entgangen, wie die folgende Bemerkung zeigt (SCHMITT, R 2004: 75): „Auch die für den modernen Betrachter auf den ersten Blick divergierenden Vorstellungen von göttlicher Präfiguration und menschlicher Realisation auf der einen Seite und der letztlich situationsverändernden göttlichen Intervention – die einen höheren Grad theologischer Reflexion zu repräsentieren scheint – auf der anderen Seite, widersprechen sich nicht, sondern ergeben ein Feld wechselseitiger irdisch/kosmischer Rückverweise, die untrennbar zusammengehören.“ Im Blick auf SCHMITTS Magie-Definition, die als Grundlage für seine weitere Untersuchung dient, wird die hier formulierte Einsicht dann allerdings auf den Aspekt der göttlichen Intervention hin eingeebnet. Vgl. SCHMITT, R 2004: 90ff.

³⁷² Für einen Überblick, vgl. SALLABERGER & HUBER VUILLET 2003-2005.

³⁷³ Von mB Zeit an begegnet die Schreibung ^{lú}ha1; vgl. CAD B: 121a, s v *bārû*.

³⁷⁴ Vgl. SALLABERGER & HUBER VUILLET 2003-2005: 632f. (§ 5.6.). MAUL 2003-2005: 76 (§ 7.6.); CRYER 1994: 194-205.

³⁷⁵ Zum Verlauf einer Opferschau, vgl. MAUL 2003-2005: 76-78.

³⁷⁶ Beides sind vermutlich Bezeichnungen für ein und denselben Spezialisten. *mašmaššu* ist die akkadisierte Form des logographisch geschriebenen ^{lú}maš-maš. Zur Gleichung ^{lú}maš-maš = *āšipu* vgl. zuletzt JEAN 2006: 22f.

³⁷⁷ Vgl. SALLABERGER & HUBER VUILLET 2003-2005: 632f. (§ 5.5.); Für eine allgemeine Charakterisierung des *āšipu* vgl. auch CRYER 1994: 205-208.

schwörungspriestern, die im 7.Jh. v.Chr. in Aššur lebte, und deren Privathaus samt umfangreicher Bibliothek man ausgegraben hat, nach Ausweis der Kolophone der dort gefundenen Texte den Titel *mašmaš bīt Aššur* „Beschwörungspriester des Aššurtempels“³⁷⁸. Der *āšipu* war Spezialist für Rituale, mit denen man durch ein schlechtes Omen angekündigtes Unheil bekämpfen wollte, oder aber diverse körperliche Beschwerden und Krankheiten, für die man eine Fülle von Ursachen kannte: sei es, dass man – wissentlich oder nicht – ein religiöses Vergehen begangen und dadurch den Zorn einer Gottheit auf sich gezogen hatte oder dem Angriff eines bösen Dämons ausgesetzt war, sei es, dass man von einem umherirrenden Totengeist berührt wurde, dessen Leichnam nicht ordnungsgemäß bestattet worden war, oder den heimtückischen Machenschaften einer Hexe zum Opfer fiel.

Was die Behandlung von Kranken anlangt, überschneidet sich das Tätigkeitsfeld des *āšipu* mit dem des *asû*, was meist als „Heilkundiger/Pharmazeut“ oder dergl. übersetzt wird. Eine klare Unterscheidung beider Berufe gestaltet sich schwierig und wird in der Forschung unterschiedlich bewertet. Die vor allem im Anschluss an die Arbeit von E. K. RITTER³⁷⁹ bis in die jüngste Zeit vertretene Auffassung, wonach sich die Tätigkeit des *āšipu* von der des *asû* darin unterschieden hätte, dass der *āšipu* bei seiner Tätigkeit vor allem mit rituellen Handlungen (Beschwörungen etc.) gearbeitet habe, während der *asû* auf nach heutiger Sichtweise eher empirisch anmutende Behandlungsverfahren zurückgegriffen habe, lässt sich so nicht mehr aufrechterhalten, wie S. M. MAUL mit Verweis auf die bereits erwähnte in Aššur gefundene Bibliothek aus dem sog. „Haus des Beschwörungspriesters“ zurecht festgestellt hat³⁸⁰.

Wie umfassend das Tätigkeitsfeld des Beschwörungspriesters (*āšipu*) sein konnte, zeigt der von E. EBELING KAR 44 (VAT 8275) publizierte Text, der seit der Bearbeitung durch H. ZIMMERN³⁸¹ unter der Bezeichnung „*Leitfaden der Beschwörungskunst*“ bekannt geworden ist³⁸²:

³⁷⁸ Vgl. HUNGER 1968: Nr.197-220.

³⁷⁹ RITTER 1965.

³⁸⁰ Vgl. S. M. MAUL 2004: 81f. Kritik an der Arbeit RITTERS übt auch J. SCURLOCK (1999: 74). Sie vergleicht das Verhältnis von *āšipu* und *asû* mit der Zusammenarbeit zwischen Arzt und Apotheker.

³⁸¹ Vgl. ZIMMERN 1915/1916: 204-229. Der Text wurde von M. J. GELLER (2000: 242-254, Text E) samt neuer Kopie (GELLER 2000: 245f., Fig.9 und 10) und Foto (Assur photo S 4011, GELLER 2000: 243, Fig.8) von VAT 8275 (Siglum: A), sowie Kopien von 4 Duplikatstexten aus dem British Museum (Sigla: B, c d e) in Partiturnschrift erneut editiert. GELLER (2000: 242, Anm.9) erwähnt noch zwei weitere Texte, die er für seine Neubearbeitung nicht verwenden konnte: Eine weitere Tafel A 366 (Assur photo, FN 13954) stammt wie schon KAR 44, aus Assur, und zwar ebenfalls aus dem Haus des Beschwörungspriesters, sowie ein spätbabylonisches Fragment aus Uruk, das E. VON WEIHER 1998 publiziert hat (SpTU 5: 231). Auf der Grundlage der Bearbeitung von GELLER, hat zuletzt C. JEAN

Transkription

- Vs. 1 sag-meš éš-gār maš-maš-ti šá a-na níg-zu u igi-du₈-àm kun-nu pap
mu-ne
-
- 2 ^dsig₄ ^{su}h^uš ^{é-ti}n[^{a-du-ú}] lu^h ka u né-šu-tu en-na
- 3 inim abzu gi nu-tag-ga-ú u šu-lu^h dingir-ra
- 4 ki ^dutu-kam šu-íl-la-kam u dingir-šà-dib-ba
- 5 né-peš ^{iti}šu-^dinanna^(!) ^{iti}ne ^{iti}kin ^{iti}dul u sak-ke-e lugal-u-ti
- 6 sa-gig-ú alan-dím-mu-ú níg-dím-dím-mu-ú u ka-ta-du₁₁-ga
- 7 a-kù-ga-meš udug-^hul-a-meš a-ba-me-en-meš ur-ag ^hul-gál-
me-en u ^hul-ba-zi-z[ⁱsi-la]^{ʿe-ri}-m[^a]
- 8 šu-gur-gur-meš ^{tak-pe-er-tú} á-sàg-gig-ga ^{di-ʿu}gi^g-tu₄-meš u zì-sur-ra-
me[^š]^{sag}-ba-sag-ba
- 9 sa-ki-ke₄ ^{sag}-gig-ga-meš gú ^{sag-gig}ga-meš u tu-ra kili[b]-ba
- 10 ^{gu-ru-uš}guruš-líl-lá-meš ki-sikil-líl-lá-meš u alan-níg-é-sag-íl-
me[^š]^{udug} ^hul-gál-a mu-du-du-ru-uš
- 11 ^{e-piš-tù}bit rim-ki bit me-se-ri^{meš} u ka-l[u]^h-ù-da
- 12 uš₁₁-^hul-gál-meš áš-^hul-gál-meš ^{ʿuš}uš₁₁-búru-da u nam-érim-
búr-ru-da[^{ma-mi-ti}a a-na pa-šá-ri
- 13 ki-^dutu-kám gar-an lú-u₁₈-lu uš₁₁-búr-ru-da nam-érim-búr-ru-
da-e dab im ^ddím-me-ke₄
- 14 ^hul ka-la ma-aq-^{ʿlu}ú-ú šur-pu maš-gi₆ ^hul sig₅-ga u šà-zi-ga
- 15 ^{munus}là al-^{ʿdu}mi^{mi} peš₄-kéš-da ^{mi}la-ra-a^h ^ddím^ʿ-me-kám u lú-tur-
^hun-gá
- 16 igi gig-ga-ke₄ zú gig-ga-ke₄ u ka-^{ʿh}ab^ʿ-dib-ba
- 17 šà gig-ga-ke₄ mur gig-ga-ke₄ u tu₆-tu₆ gig dù-a-bi
- 18 úš kir₄-ku₅-da buru₈-ku₅-ru-da ^{du-ga-nu}gi^g u šà-sur-ku₅-ru-da[^{qa}]^{na}
^{ši-ta-šú}
- 19 zú muš ti-la gír-tab ti-la u sag-nim-nim ti-la^{be} na sa-ma-nu gi^g
- 20 gíri ^hul-tim ina é lú tar-is di-^hu : šib-^{ta} nam-úš-meš šu-tu-qu u
sískur gaba-ri
- 21 né-peš uru é a-šà kiri₆ íd u ki-né-e ^dNissaba /^{he-pi}eš-šú ri-da ga-ra-na : e-nu-
^{ma}íd ta-^{hi}-ru
- 22 u₄-dè-rara dib-bé-da zú buru₅ dib-bé-da u maš-maš ^{e-di-na}edin-
na
- 23 edin-na dib-bé-da gi lú-kúr nu-te-ge₂₆-e-dé u ki-šú al-dib

(2006: 62-82) den Text bearbeitet, unter Einbeziehung von SpTU V 231 (bei JEAN: Siglum G). Zum in Istanbul aufbewahrten Text A 366 (JEAN: Siglum F) hatte JEAN, wie bereits GELLER vor ihr, keinen Zugang. JEAN irrt jedoch, wenn sie erklärt: „Les majuscules (A, B, F, G) indiquent que les exemplaires sont conservés (quasiment) dans leur intégralité, tandis que les minuscules (c, d, e) notent des fragments.“ (JEAN 2006: 63). Zumindest der Kopie von GELLER (2000: 252, Fig.14) nach zu urteilen ist 79-7-8, 250 sehr fragmentarisch. Soweit ich sehe, richtet sich die Vergabe von Groß- und Kleinbuchstaben bei GELLER nach dem Schriftduktus, wobei Majuskeln für Tafeln mit assyrischem Duktus und Minuskeln für babylonischen Duktus verwendet werden.

³⁸² Eine rezente dt. Übersetzung bietet TUAT.NF 4: 76-79.

Übersetzung³⁸³:

- Vs. 1 Die Anfänge³⁸⁴ des Textkorpus der Beschwörungskunst, die zum Lernen und Lesen zusammengestellt sind, alle seine Titel:
-
- 2 »Kulla« ^{Das Fundament des Hauses zu legen}, »Mundwaschung« (*mīš pī*) und »Einsetzung des *Ēn*-Priesters«
- 3 »Worte des Apsū«, »Regelopfer ...« (*ginutaqqū*) und »Handwaschung [der Götter]«
- 4 »(Beschwörung) zu Šamaš« (*ki² utu*), »Handerhebung« (*šū² ila*) und »Erzürnte Götter« (*din gir-šà-dib-ba*)
- 5 Ritual der Monate *Dumuzi*, *Abu*, *Ulūlu*, *Tašrītu* und Ritualvorschriften betreffend die Königswürde.
- 6 »(Krankheits)symptome« (*sakikkū*), »Gestalt«(*alamdimmū*), »Körpergestalt« (*nigdimdimmū*) und »Ausspruch« (*kataduggū*)
- 7 »Reine Wasser«, »Böse Utukkū« (*u du g-ḥu l-a-meš*), »Wer bist du«, »Ein böser Held bist du« und »Böses wird herausgerissen werden« ^{„Vertreibung des Feindes“}
- 8 »Abwischung« (*takpertu*), »Böse Asakku« (*di² u maršūtu*) ^{Böse Kopfschmerzen} und »Mehlkreise« (*zisurrū*) ^{„Bann, Bann“}
- 9 »Kopfschmerz«, »Halsschmerz«, »Alle Krankheiten«
- 10 »Winddämon«, »Windsbraut«, »Ersatzfigur« ^{der böse Utukku schweift umher}
- 11 ^{Rituale} »Haus der Waschung« (*bīt rimki*), »Haus der Einschließung« (*bīt mēseri*) und »Mundwaschung« (*mīš pī*).
- 12 »Böse Zaubereien«, »Böse Flüche« »Zauberlösung«, »Bannlösung« ^{Bann zu lösen}
- 13 »Das Šamaš-Gebet (*ki² utu*) führst du aus«, »Mensch (vom) Zauber lösen«, »Bannlösung« »Windblasen« »Lamaštu«
- 14 »Alles Böse«, »Verbrennung« (*Maqlū*), »Verbrennen« (*Šurpu*), »Böse Träume zum Guten wenden« und »Potenz(beschwörungen)« (*šà-zì-ga*)
- 15 ^{nicht gebärende Frau} »Die Schwangere, die gebunden ist«, »Frau die eine schwierige Geburt hat, wegen der Lamaštu« und »Ein Kleinkind zu beruhigen«
- 16 »Krankes Auge«, »Kranker Zahn« und »Mund, der von der *būšānu*-Krankheit gepackt ist«
- 17 »Krankes Herz«, »Kranke Lunge« und »Beschwörungen gegen alle Krankheiten«
- 18 »Beenden von Nasenbluten«, »Beenden von Magengeschwüren« ^{Er ist Magen-geschwür-krank} und »Beenden von Durchfall« ^{Rohr ist seine Zweite}
- 19 »Schlangebiß zu heilen«, »Skorpion zu heilen«, »*Samānu*-Krankheit zu heilen« ^{Wenn ein Mensch an *samānu* erkrankt ist}
- 20 »Den Zutritt des Bösen zum Haus eines Menschen zu verhindern«, »Kopfschmerz/Seuche (und) Todesfälle vorübergehen zu lassen« und »Opferakzeptanz zu veranlassen«
- 21 »Ritual für Stadt, Haus, Feld, Garten Fluß und ... der Nissaba« ^{Neuer Bruch. *Garanmu*-Gefäß bringen. Wenn du einen Kanal gräbst}
- 22 »Einem Regenguß zu entgehen«, »Dem Zahn der Heuschrecke zu entgehen« und »Beschwörungspriester der Steppe«
- 23 »Durch die Steppe zu gehen«, »(Daß) der Pfeil des Feindes nicht naht« und »in Haft gehalten«

³⁸³ Vgl. TUAT.NF 4: 76-79. Die dort gebotene Übersetzung habe ich an einigen Stellen für die vorliegende Arbeit adaptiert und bei den bekannteren Serientiteln, neben deren dt. Übersetzung auch die akkadische bzw. sumerische Bezeichnung beigegeben, zumal letztere aus der einschlägigen Fachliteratur besser bekannt sein dürften. Vgl. z.B. Vs.14 »Verbrennung« (*Maqlū*).

³⁸⁴ Obwohl die Überschrift von *rēšū* (*sag-meš*) „Anfängen“ spricht, womit für gewöhnlich die Anfangszeile eines Textes gemeint ist, werden im Folgenden Rubriken genannt. Gelegentlich werden die Anfangszeilen der betreffenden Korpora in den Glossen angegeben (z.B. Vs.8: *zì-sur-ra-me* [*š^{sag} -ba-sag-ba*]). Vgl. GELLER 2000: 226.

(Fortsetzung Transkription)

- Rs. 1 tūr áb gu₄-hi-a u u₈-udu-hi-a anše-kur-ra sikil-e-dè
2 eš-bar mul-meš mušen-meš u gu₄-meš u máš-anše-meš inim-
gar ^{na4}dūr-na-de₅ dingir-dù-a-bi
3 na₄ gar-šu ú gar-šú dub-na₄-meš dub-ú-hi-a tak-ši-ri u ma-la-^lli¹
4 sag-meš éš-gàr maš-maš-ti šá ^mE-sag-íl-kīn(gin)-apli(a)
5 ši-pir gi-tag-ga ma-la ^dE-a ib-ši-mu ak-ak-ṭè-e šèr-kù-ga-e
6 níg-ak-a-meš nam-búr-bi á-meš an u ki-tim ma-la ba-šá-a
7 kul-lat nag-bi né-me-qí ni-šir-ti ka-kù-ga-lu-ti
8 ka-nak giš-ḥur-meš an u ki pi-iš-ti lál-gar tu₆-tu₆ bar-ra
9 ši-pir šim-mat ri-mu-ti u sa-gal sa-gig-gig ki-sat ši-pir ti^{tu} má-laḥ
10 bul-ṭi an-ta-šub-ba ^dlugal-ūr-ra šu dingir-ra šu ^dInanna šu
gedim-ma
11 a-lá ḥul líl-lá-en-na sag-ḥul-ḥa-za šu nam-érim-^rma¹ šu
nam-lú-u₁₈-lu
12 ù bul-ṭi kal gim-ri ri-kis tag-it gig kúm dib-su u kin munus
13 adi(en) ri-kis i-šip-pu-ti ta-kaš-šá-du tam-ma-ru niširti(níg-šeš)
14 egir-nu níg-zi-gál edin-na gù bal-e-dè u eme-sal-meš
15 ki-du-du-meš eme-gi₇ eme-uri^{ki} ši-te-^ra ta-aḥ-ḥa-zu
16 zà-gar-ra-zu-dè-e-gin₇ a-za-ad a-šu-uš-ma u₄ ^dEn-líl-lá uru
ina sukud gar
17 kit-pu-du šu-ta-du-nu mit-ḥur-ti
18 {^{kúr}} a-ma-al ur dub-lá-ke₄ ereš₅ gi-bùr dingir min-na-bi kúr
min-na-bi
GIŠ TÚG ge[št]ug dagal-la gar-ra-na
19 dingir ^dLamma-^rbi¹ ḥé-g[i] u₄-ul dù-a-šè [m]u-ne ba-an-sa₄^l-
a
20 gim sumun-šú šà-ṭir ba-ri ú-íl-ti ^mka-k[eš]da-^dḤé-du₇-[maš-maš]
dumu ^{md}Šamaš-ib-ni lú-maš-maš é-šár-ra
-

Wenngleich die Interpretation von KAR 44 noch immer nicht in allen Einzelheiten geklärt ist, u.a. auch was die genaue Gliederung anlangt³⁸⁵, so vermittelt er dennoch

³⁸⁵ Für gewöhnlich rechnet man mit einer Gliederung in die zwei Teile KAR 44: Vs.1-Rs.3 und 44: Rs.4-20. Vgl. z.B. ZIMMERN 1915/1916: 224; LAMBERT 1962: 68; BOTTÉRO 1975: 123f. Eine andere Gliederung hat jüngst JEAN (2006: 72-75) vorgeschlagen. Sie untergliedert in drei große Abschnitte, die drei Phasen einer Ausbildung zum *āšipu* entsprechen sollen: 1) *āšipūtu* des Esagil-kīn-apli (vgl. KAR 44: Rs.4), 2) *kakugallūtu* (vgl. Rs.7) und 3) *išippūtu* (vgl. Rs.13). Was folgt ist ein Anhang, der verwandte Wissensgebiete aufzählt, und eine abschließende Segensformel für den zukünftigen Exorzisten. Anhand der Gliederung von JEAN wird deutlich, dass KAR 44: Vs.1 als Überschrift für den gesamten Text zu verstehen ist. Dass KAR 44: Vs.1 als Überschrift für den gesamten Text verstanden werden muss, hat zuletzt LENZI (2008: 87) betont, und zudem plausibel gemacht, dass KAR Rs.4 nicht die Überschrift zum zweiten Teil, sondern vielmehr die Unterschrift zum ersten Teil (KAR 44: Vs.2-Rs.3) ist (vgl. LENZI 2008: 86f.).

(Fortsetzung Übersetzung)

- Rs. 1 Die Hürde von Rindern und Ochsen, Schafen und Pferden zu reinigen
2 »Entscheidung (über Vorzeichen) von Sternen, Vögeln, Ochsen (und) Ziegen,
jedwedes Orakel mit ...-Steinen aller Götter«
3 »Die Gestalt des Steins«, »Die Gestalt der Pflanze«, »Die Tafel der Steine« (und)
»Die Tafel der Pflanzen für Verbände und (Salben)gefäße«.
4 Die Anfänge des Textkorpus der Beschwörungskunst des *Esagil-kīn-apli*³⁸⁶.
5 Die Ausführung des Rohrsetzens, soviel Ea ausdachte, die Riutale (und) reinen Lieder
6 Die Durchführung der »Löseriten« (nam-búr-bi) für die Vorzeichen von Himmel
und Erde, sovieles es gibt
7 die gesamte Menge der Weisheit (und) der Geheimnisse der *kugallūtu*
8 Die versiegelte Tafel der Pläne von Himmel und Erde, das Geheimnis des Lalgār
(und) andere Beschwörungen
9 die Behandlung von Lähmung, Paralysis und Muskelschwäche, Muskelkrankheit,
kisatu-Krankheit, Ausführung ... des Matrosen
10 Heilmittel gegen »Fallsucht«, »Lugal-urra«, »Hand der Gottheit«, »Hand der Ištar«,
»Hand des Totengeistes«
11 »Bösen Alû-Dämon«, »Lilû-Dämon« »Unheilshalter-Dämon«, »Hand des
Bannfluchs«, »Hand des Menschen«
12 und Heilmittel gegen alles auf der Welt, das Ritual gegen Anfall eines Kranken, den
Fieber gepackt hält, Frauenbehandlung.
13 bis du das Zusammenstellung des Reinigungspriesteramtes (*iššipūtu*) erreicht hast
(und) das Geheime siehst.
14 Danach lernst du, die Wortlisten, die Synonymenlisten und Eme-sal
15 (und) die Rituale auf Sumerisch und Akkadisch zu durchsuchen
16 Wenn man die Leberomina kennt, Kopf- und Schädelkrankheiten, »Als (*Anu*) *Enlil*«
(*Enūma [Anu] Enlil*)« (und) »(Wenn) eine Stadt auf einem Hügel liegt« (*šumma ālu
ina mēlē šakin*),
17 zu überdenken und die Entsprechung zu diskutieren.
18 [*mir unverständlich*]³⁸⁷
19 Die Gottheit, seine Schutzgottheit möge fest sein; für ewige Tage ist sein Name
genannt.
20 Nach einer alten Vorlage geschrieben und kollationiert. Tafel des
Besch[wörungspriesters] *Kišir-Nabû*, Sohn von *Šamaš-ibni*, Beschwörungspriester
des Ešarra.
-

einen guten Eindruck davon, wie umfassend man sich – zumindest in der Theorie – das Tätigkeitsspektrum des *āšipu* vorgestellt hatte. In jedem Fall bemerkenswert ist, dass sich die Expertise des *āšipu* hier auch auf Bereiche erstreckt, welche üblicherweise in die Zuständigkeit anderer Spezialisten fallen. So etwa gehörte die Kenntnis und Interpretation der Serie *Enūma Anu Enlil* in neuassyrischer Zeit zum zentralen

³⁸⁶ Zwei spätbabylonische Duplikate (GELLER 2000: 242ff. Manuskript c und d) bieten für *Esagil-kīn-apli* zusätzlich noch eine Genealogie: „Die Anfänge des Textkorpus der Beschwörungskunst des *Esagil-kīn-apli*, des Nachkommen von Asalluchi-Mansum, dem Weisen des Hammurapi, des Königs von Babylon, (und) Abkömmlings der Göttin Lisia, Reinigungspriester von Ezida.“

³⁸⁷ Am linken Tafelrand hat der Schreiber das Zeichen PAP geschrieben. Eine solche Markierung findet sich gelegentlich vor Zeilen, die Schreibfehler oder ähnliche Probleme bieten. Vgl. FARBER, W 1989: 22, Anm.21. Vermutlich wollte der Schreiber damit anzeigen, dass die Zeile fehlerhaft ist. Vgl. LAMBERT 1982: 216 (mit Beispielen). So auch GELLER 2000: 254.

Aufgabenbereich des *tupšarru* „des Schreibers/Astrologen“, einer von fünf Gelehrtenberufen, die in neuassyrischer Zeit große Bedeutung hatten³⁸⁸.

Insgesamt scheint es, als hätte sich das Aufgabenspektrum des *āšipu* im Verlauf des 1. Jt. v.Chr. erweitert. Interessant ist eine solche Tendenz nicht zuletzt deswegen, weil sie hinsichtlich einer diachronen Perspektive zeigt, dass eine Entwicklung nicht immer in Richtung einer zunehmenden Ausdifferenzierung ritueller Aufgabenbereiche verlaufen muss, sondern es auch umgekehrt zu einer Kumulierung verschiedener Teilbereiche kommen kann.

³⁸⁸ Die fünf neuassyrischen Gelehrtenberufe (*ummānu*), die mit dem König in Korrespondenz standen, waren: *tupšarru* („Schreiber/Astronom“), *bārû* („Opferschauer“), *āšipu* („Exorzist/Beschwörungspriester“), *asû* („Mediziner/Pharmazeut“) und *kalû* („Klagesänger“). Vgl. PARPOLA 1983: XIV; PARPOLA 1993: XIII f.

KAPITEL III

ELEMENTE RITUELLER HANDLUNGEN IN DEN ELIJA-ELISCHA-ERZÄHLUNGEN

III.1 Zum literarischen Kontext der Elija-Elischa-Erzählungen³⁸⁹

Nach Darstellung der Königsbücher (1Kön 17-2Kön 13) fallen die in den Elija-Elischa-Erzählungen berichteten Ereignisse in die Epoche von *Ahab ben Omri* (871-852) bis hin zu *Joasch ben Joahas* (802-787)³⁹⁰. Die erste Erzählung über Elija steht nach dem Einleitungsteil des deuteronomistischen Königsrahmens für Ahab (1Kön 16,29-34), der letzte Auftritt Elischas (2Kön 13,14-19) mit der anschließenden Notiz über seinen Tod und die Erweckung eines Toten, der mit den Gebeinen Elischas in Berührung kommt (V.20-21), folgt auf den Königsrahmen für Joasch (2Kön 13,10-13)³⁹¹.

Elija-Überlieferungen finden sich in 1Kön 17-19,21 und 2Kön 1, unterbrochen durch 1Kön 20 und 22³⁹², in deren Zusammenhang andere Propheten eine Rolle spielen³⁹³. Die Erzählungen über Elischa bilden – mit Ausnahme von 1Kön 19,19-21 und 2Kön 13,14-19,20f. – zwischen 2Kön 2 und 2Kön 9 einen relativ geschlossenen Block, der lediglich durch die Königsrahmen 2Kön 3,1-3 (*Joram b. Ahab*, 851-845) und 8,16-29 (*Joram b. Josaphat*, 852/47-845; *Ahasja b. Jehoram*, 845) unterbrochen wird. Dabei werden die Berufung Elischas durch Elija in 1Kön 19,19-21, ebenso wie die Erzählung

³⁸⁹ Vgl. zum Folgenden KARNER [2003]: 8-27. Die dort im Blick auf 2Kön 13,14ff. gemachten Ausführungen zum Rahmen der Elija-Elischa-Erzählungen sind freilich auch für die Elija-Elischa-Erzählungen insgesamt zu berücksichtigen und wurden für die vorliegende Arbeit adaptiert.

³⁹⁰ Allgemein zur Geschichte Israels für den hier angegebenen Zeitraum vgl. die einschlägigen Darstellungen, etwa DONNER 2001: 286-314 oder aber MILLER & HAYES 2006: 284-347. Die im Folgenden angegebenen Jahreszahlen richten sich nach DONNER, der in seiner Datierung für die Königszeit im Wesentlichen der sog. „kurzen Chronologie“ (im Anschluss an J. BEGRICH und A. JEPSEN) folgt. Zu den mit der Rekonstruktion einer Chronologie für die Geschichte von Israel und Juda verbundenen Schwierigkeiten s. DONNER 2000: 257-260; vgl. auch MILLER & HAYES 2006: 254-257.

³⁹¹ Zur mit der Todesnotiz für Joasch v. Israel verbundenen Problemen s.u. S.167ff.

³⁹² Die hier angegebene Reihenfolge ist die von MT. Die Septuaginta hat Kap. 20 und 21 vertauscht. Umstritten ist, ob es sich dabei um eine sekundäre Harmonisierung des MT handelt (vgl. schon ŠANDA 1911: 470f.; THIEL 1995: 27, Anm.2) oder ob die Septuaginta hier die ursprünglichere Reihenfolge bewahrt hat (so in der älteren Kommentarliteratur THENIUS 1873: XVIIIff. und BENZINGER 1899: 114; für die jüngere exegetische Forschung TIMM 1982: 112; STIPP 1987: 432ff.484 und zuletzt OTTO 2001: 159f. Anm.53).

³⁹³ In 1Kön 20 bleibt der Prophet jeweils namenlos, in 22,1-38 werden *Micha b. Jimla* sowie dessen Gegenspieler *Zedekia b. Kenaana* genannt.

von der „Himmelfahrt“ Elijas (2Kön 2,1-18), im Allgemeinen der Elischaüberlieferung zugerechnet, da sie Elischa als den legitimen Nachfolger Elijas präsentieren wollen³⁹⁴.

III.1.1 Tendenzen der Forschung zu den Elija-Elischa-Erzählungen

Seit dem Einsetzen der historisch-kritischen Forschung waren die Elija-Elischa-Erzählungen hinsichtlich ihres überlieferungs- bzw. literargeschichtlichen Werdeganges häufig Gegenstand der Beschäftigung. Dabei ist v.a. seit der Entdeckung des „*Deuteronomistischen Geschichtswerkes*“ (im Folgenden abgekürzt DtrG) durch Martin NOTH (1943)³⁹⁵ die Frage ins Zentrum des Interesses gerückt, in welcher Form die Elija- bzw. Elischa-Erzählungen vor ihrer Einfügung in den Zusammenhang der Königsbücher vorlagen und wie sich deren Einbau in das DtrG vollzogen hätte.

Es ist nicht die Aufgabe der vorliegenden Arbeit, eine Zusammenfassung über die umfangreiche Forschungsgeschichte zu den Elija-Elischa-Erzählungen zu bieten³⁹⁶. Die im Zusammenhang der historisch-kritischen Forschung immer wieder angestellten Überlegungen werden gegebenenfalls an entsprechendem Ort behandelt werden. An dieser Stelle muss der Hinweis genügen, dass die gegenwärtige Forschung – entgegen der bis in die 70er Jahre fast ohne Einschränkung vertretenen Auffassung, die Überlieferungen zu Elija bzw. Elischa wären noch vor dem Untergang des Nordreiches zum Abschluss gekommen und im Wesentlichen unverändert und in einem Stück vom Verfasser der Königsbücher aufgenommen worden³⁹⁷ – sowohl für die Elija- als auch die Elischa-Überlieferung in zunehmendem Maße mit einem längeren Wachstumsprozess außerhalb der Königsbücher sowie mit nachdeuteronomistischen Erweiterungen des DtrG im Bereich der Elija- und Elischa-Erzählungen rechnet³⁹⁸. Während die Annahme eines nachdeuteronomistischer Wachstums für den Bereich der Elischa-Erzählungen schon

³⁹⁴ Vgl. stellvertretend für viele SEEBAB 1982a: 498 und THIEL 1999b: 1219.

³⁹⁵ Ich verwende die 2. Aufl. von NOTHS Überlieferungsgeschichtlichen Studien (NOTH 1957).

³⁹⁶ Einen guten Überblick zur Forschungsgeschichte bietet OTTO 2001: 11-25. Speziell im Hinblick auf die Elija-Erzählungen vgl. auch die „kleine Forschungsgeschichte“ von GRÜN WALDT 1995a: 17-26. Eine an den Entwürfen von STECK (1968), HENTSCHEL (1977), WÜRTHWEIN (1984, [1989] 1994c), THIEL (1991, 1995), WHITE (1997) und CRÜSEMANN (1997) orientierte Standortbestimmung innerhalb der Elija-Forschung, die ausdrücklich keine ausführliche Forschungsgeschichte anstrebt, findet sich bei BECK 1999: 30-38. Zusammenfassend zu Überlieferung- und Redaktion der Elija-Elischa-Erzählungen vgl. auch SCHMITT, R 2004: 211-219.

³⁹⁷ Als Exponenten dieser traditionellen Position vgl. NOTH (1957: 79ff.), in dessen Gefolge Namen wie G. FOHRER (1958a, 1958b, 1968a, 1977) und O. H. STECK (1968) zu nennen sind. Für eine Zusammenfassung zu den genannten Positionen s. OTTO 2001: 11-15.

³⁹⁸ Vgl. dazu OTTO (2001: 247), die diese Tendenz der Forschung durch ihre Untersuchung bestätigt sieht.

seit längerer Zeit eine gewisse Akzeptanz gewonnen hat³⁹⁹, haben entsprechende Erwägungen im Hinblick auf die Elija-Erzählungen erst in jüngerer Vergangenheit zunehmend Anklang gefunden⁴⁰⁰.

Im Folgenden sei die gegenwärtige Diskussionslage zur Literargeschichte der Elija-Elischa-Erzählungen anhand ausgewählter, in der Forschung der letzten Jahre einflussreicher Stimmen kurz umrissen.

Ernst WÜRTHWEIN hat ein sehr differenziertes redaktionsgeschichtliches Modell entworfen⁴⁰¹. Dabei rechnet er im Hinblick auf die *Elia-Überlieferung* mit z.T. umfangreichen dtr. Bearbeitungen, die er in Anlehnung an das Schichtenmodell der sog. „Göttinger Schule“⁴⁰² verschiedenen dtr. Verfasserkreisen (DtrP, DtrN) zuordnet⁴⁰³. Der Großteil der Elia-Erzählungen sei noch nicht in der Grundschrift des Deuteronomistischen Geschichtswerkes vorhanden gewesen, sondern erst durch prophetisch gesinnte Kreise (DtrP) eingefügt und an einigen Punkten durch gesetzlich orientierte Deuteronomistenkreise (DtrN) bearbeitet worden. Nach WÜRTHWEIN hätten die Deuteronomisten ältere vordtr. Erzählstoffe⁴⁰⁴ aufgenommen und theologisch bearbeitet, sodass den dtr. Kreisen der maßgebliche Anteil am Elia-Bild, wie es geschichtlich wirksam geworden ist, zuzuschreiben sei. Daneben sei auch noch mit einigen nachdtr. Nachträgen zu rechnen.

Für die *Elischa-Überlieferung*⁴⁰⁵ gelangt WÜRTHWEIN in weitgehender Übereinstimmung mit der in dieser Hinsicht richtungsweisenden Arbeit von H.-C. SCHMITT⁴⁰⁶ zu dem Ergebnis, dass alle Elischa-Erzählungen und sämtliche Redaktionsarbeiten erst *nachdeuteronomistisch* in die Königsbücher aufgenommen worden wären, da sie teilweise außerhalb des dtr. Rahmens stünden bzw. diesen sprengten sowie kein spezifisch dtr. Gepräge (Wortereignisformel, Interesse am Gesetz, dynastische Drohworte, Deutung der Geschichte Israels als Folge der Verschuldung gegen Jahwe) trügen. Der

³⁹⁹ Für Beispiele zu dieser sowie zur „klassischen“ Position im Anschluss an M. NOTH, s. OTTO 2001: 198, Anm.215.

⁴⁰⁰ Susanne OTTO (2001: 198, Anm.214) verweist hierfür auf STIPP 1987: 463-480, MCKENZIE 1991: 81-87.93f., MILLER 1966: 450f., CONROY 1996: 217f., BECK 1999: 156-158, WÜRTHWEIN 1984: 265-271, KAISER 1994: 16. Die Arbeit von J. M. MILLER (1966) spielt in dieser Hinsicht gewissermaßen eine Vorreiterrolle.

⁴⁰¹ WÜRTHWEIN 1984.

⁴⁰² S.u. Abschnitt III.1.2, S.120f.

⁴⁰³ Vgl. WÜRTHWEIN 1984: 269-272.

⁴⁰⁴ Dazu zählen die Dürreüberlieferung (1Kön 17,5b-7.10-13.14a*15.16a; 18,2a.17abα.41-45), Eljas Wallfahrt zum Gottesberg (1Kön 19,3α*βb.4a.5-7*.8abα*β.9abβ.11αα*.13*) und die Grundschrift der Nabotnovelle (1Kön 21,1-16).

⁴⁰⁵ Vgl. WÜRTHWEIN 1984: 366-268.

⁴⁰⁶ SCHMITT, H-C 1972.

Stoff der Elischa-Erzählungen sei allerdings selbst älter und stamme ursprünglich aus dem Nordreich.

Demgegenüber hat sich W. THIEL⁴⁰⁷ in jüngerer Vergangenheit darum bemüht, den – wie soeben skizziert – im Hinblick auf die Elija-Überlieferung von E. WÜRTHEIN herausgearbeiteten mitunter umfangreichen Anteil dtr. Bearbeitungsschichten wieder auf ein kleineres Maß zu reduzieren. Seiner Auffassung nach sei die Arbeit der dtr. Redaktoren auf das Anbringen einiger „Retuschen“ und „Glanzlichter“ beschränkt gewesen. Dazu zählen im Wesentlichen die Rahmenverse 2Kön 1,1.17aß.b.18, 1Kön 21,52-54, die ausführlichen Erweiterungen 1Kön 21,20bß-22.24-26.29 sowie einige kleinere Nachträge („Horeb“ in 19,8; 18,18b.36aß.b)⁴⁰⁸. Insgesamt gesehen lässt sich bei THIEL wiederum eine Annäherung an das traditionelle Modell von Martin NOTH erkennen⁴⁰⁹. Zudem scheint THIEL hinsichtlich der Elischa-Überlieferungen zu erwägen, dass nicht nur 2Kön 9, sondern der gesamte Komplex der Elischa-Traditionen von Anfang an im Deuteronomistischen Geschichtswerk enthalten war. Ob dem so ist, sei zwar „...wegen der fehlenden dtr. Bearbeitung und aus anderen Gründen fraglich, aber keineswegs unwahrscheinlich.“⁴¹⁰

Das zuletzt von Susanne OTTO vorgelegte überlieferungs- und redaktionsgeschichtliche Modell veranschlagt für die Entstehungsgeschichte der Königsbücher im Bereich von 1Kön 16,29-2Kön 10,36 einen Wachstumsprozess, der bis ins 5. Jh. v. Chr. andauerte und im Wesentlichen in vier Stufen (*Strata*) vonstatten gegangen sei⁴¹¹. Demnach hätten um 560 v.Chr. die Deuteronomisten unter Aufnahme der Nabot-Erzählung (1Kön 21,1aß-20bα), der Anekdote von der „Befragung des Baal von Ekron“ (2Kön 1,2.5-8.17aα₁) und der Jehu-Erzählung (2Kön 9,1-10,25a*) die *Grundschrift des DtrG*⁴¹² erstellt. Diese sei Mitte des 6. Jh. durch einen den Verfassern der Grundschrift des DtrG noch nahestehenden Bearbeiter (BK), um die *Kriegserzählungensammlung* (1Kön 20,1-43; 22,1.38*; 2Kön 3,4-27*; 6,24-7,16*) erweitert worden. Im Folgenden rechnet OTTO im Bereich der Elija-Elischa-Erzählungen mit zwei großen *nachdeuteronomistischen Bearbeitungsschichten* (BE1 und BE2), die zwar ebenfalls prophetischen Kreisen

⁴⁰⁷ Vgl. THIEL 1991; 1999a; 2000; 2002 und zuletzt 2007.

⁴⁰⁸ Vgl. THIEL 1991: 171. Vgl. dazu auch THIEL 1999a. Die detaillierten Ausführungen seines Kommentars, soweit dieser in den letzten Jahren erschienen ist, weisen in dieselbe Richtung. 1Kön 17,1-16 sei die dtr. Redaktion nur in einigen Auslassungen zu greifen, nicht in redaktionellen Zusätzen (vgl. THIEL 2000: 33f.) und in 17,17-24 würden im Text alle dtr. Merkmale fehlen (vgl. THIEL 2000: 67-69).

⁴⁰⁹ Vgl. OTTO 2001: 23.

⁴¹⁰ THIEL 1999b: 1218.

⁴¹¹ Für das Folgende vgl. OTTO 2001: 247-266.

⁴¹² Zum Bestand der Grundschrift des DtrG vgl. die Tabelle, OTTO 2001: 255.

zuzuordnen seien, jedoch ihrer Intention nach den Deuteronomisten fern gestanden hätten⁴¹³. In einer *ersten nachdeuteronomistischen Bearbeitung* (BE1; spätes 6. Jh., zwischen 539-518) erfolgte der Einbau der „*Elia-Komposition*“ 1Kön 17-18*. Maßgeblich für die heutige Gestalt des Elia-Elischa-Zyklus sei vor allem die Einfügung von 1Kön 19,1-18 und der „*Elisa-Biographie*“ (1Kön 19,19-21; 2Kön 2,1-12.19-25a; 4,1-6,23*; 13,14-21) durch den *zweiten nachdeuteronomistischen Bearbeiter* (BE2) im 5. Jh. gewesen. Anschließend wurden noch in drei kleineren aufeinanderfolgenden Bearbeitungen weitere Ergänzungen vorgenommen: Zunächst 2Kön 2,16-18; 2Kön 4,29-30a.31.32b.35 von einem Bearbeiter aus dem Umfeld von BE2. Danach 2Kön 1,9-14.15b.16; 4,13-15; 7,2.17abα; 8,1-6, wodurch die Parallelisierung von Elia und Elischa verstärkt und ihr wunderhaftes Auftreten betont wurde, und schließlich 2Kön 1,3f.15a, wo der Prophet in Anspielung auf 1Kön 19,1-18 als mit den Engeln Jahwes in Verbindung stehend und von ihnen geschützt dargestellt werden soll.

Sehr vereinfachend gesagt gibt es folglich, was den Einbau der Elia-Elischa-Traditionen in den Zusammenhang der Königsbücher angeht, grundsätzlich zwei unterschiedliche Modelle: Also im Groben die gegenwärtig von Winfried THIEL vertretene Position, die hinsichtlich der Elia- und Elischa-Traditionen im Wesentlichen mit deren Aufnahme in die Grundschrift des DtrG zu rechnen scheint, gegenüber dem von Susanne OTTO vorgestellten Modell, das umgekehrt für beide Traditionskreise zunächst eine längere Überlieferung außerhalb der Königsbücher veranschlagt, bevor sie in zwei großen Etappen nachdeuteronomistisch in den Zusammenhang des DtrG eingefügt worden wären.

⁴¹³ Vgl. OTTO 2001: 248.

III.1.2 Bemerkungen zum Deuteronomistischen Geschichtswerk (DtrG)⁴¹⁴

Bekanntermaßen hat die von Martin NOTH⁴¹⁵ aufgestellte These eines von Dtn 1 bis 2Kön 25 reichenden „Deuteronomistischen Geschichtswerkes“, das von einem einzelnen Verfasser in der Exilszeit kurz nach der am Ende berichteten Begnadigung König Jojachins durch Ewil-Merodach (*Amēl Marduk*) im Jahr 561 v.Chr. verfasst worden sei, in der alttestamentlichen Wissenschaft eine breite Rezeption erfahren und wurde nach unterschiedlichen Richtungen hin ausdifferenziert. Die beiden wichtigsten in weiterer Folge entwickelten Erklärungsmodelle sind zum einen das sog. „Blockmodell“ im Anschluss an F.M. CROSS⁴¹⁶ und zum anderen das auf R. SMEND⁴¹⁷ zurückgehende sog. „Göttinger Schichtenmodell“. Im Hinblick auf die Königsbücher rechnet CROSS im Wesentlichen mit einer Entstehung in zwei Blöcken. Noch vorexilisch habe ein dtr. Verfasser zum Zwecke königlicher Propaganda ein triumphalistisches Geschichtswerk geschaffen, das die Davidverheißung besonders akzentuierte und mit der Gestalt des Königs Joschija in 2Kön 23,25 einen großartigen Abschluss gefunden hätte. Erst im babylonischen Exil hätte schließlich ein zweiter dtr. Verfasser eine neue, veränderte und um 2Kön 23,26-25,30 erweiterte Fassung geschaffen, die die Geschichtsdarstellung im Hinblick auf die Katastrophe von 587/6 neu interpretierte. Das Schichtenmodell im Anschluss an SMEND und in dessen Gefolge beispielsweise W. DIETRICH⁴¹⁸ und T. VEIJOLA⁴¹⁹ bleibt der Auffassung NOTHS insofern treu, als man hier zunächst mit einem einheitlichen Geschichtswerk und dessen Abfassung im Exil rechnet. Allerdings könne man mehrere exilische und nachexilische Bearbeitungsschichten differenzieren⁴²⁰. Eine

⁴¹⁴ Allgemein zum Deuteronomistischen Geschichtswerk vgl. WEIPPERT 1985. Ein ausführlicher Forschungsüberblick, der auch die Forschungsgeschichte vor NOTH berücksichtigt bieten RÖMER & DE PURY 2000. Vgl. auch RÖMER 2005: 13-43 sowie den knappen aber instruktiven Beitrag von G. BRAULIK in ZENGER 2008: 191-202.

⁴¹⁵ Die Erstveröffentlichung der *Überlieferungsgeschichtlichen Studien* erfolgte bereits 1943 noch während des Zweiten Weltkriegs. Bekanntlich hat A. JEPSEN (1953) in seiner bereits 1939 fertiggestellten aber erst 1953 veröffentlichten Arbeit zu den Quellen der Königsbücher seine eigenen Ergebnisse als eine Bestätigung von NOTHS These verstanden. JEPSSENS Arbeit geriet allerdings in den Schatten von NOTHS Studie, die nach der Neuauflage im Jahre 1957 eine ungeheure Breitenwirkung entfaltete, und trotz aller Modifikationen im Einzelnen die alttestamentliche Forschung, v.a. im deutschsprachigen Raum, bis zum Ende des vergangenen Jahrhunderts beherrschte.

⁴¹⁶ Vgl. CROSS 1973.

⁴¹⁷ Vgl. SMEND 1971.

⁴¹⁸ Vgl. DIETRICH 1972.

⁴¹⁹ Vgl. VEIJOLA 1975 und DERS. 1977.

⁴²⁰ Hierin zeigt sich vermutlich der Einfluss der JEPSEN'schen Arbeit an den Königsbüchern, in der er zwei Quellen und drei Redaktionen identifizierte. Ein erster *priesterlicher* Redaktor (R^I) habe um 580 v.Chr. die aus der Königszeit stammenden Quellen, eine synchronistische Chronik (S) mit einer annalistischen Quelle (A), miteinander vereinigt. Ein zweiter *nebiisitischer* Redaktor (R^{II}), den JEPSEN ausdrücklich mit NOTHS Dtr. gleichsetzt (vgl. JEPSEN 1953: 105), habe das Werk um 550 v.Chr.

vom deuteronomistischen Historiker (DtrH) verfasste Grundschrift sei in weiterer Folge zunächst von einem prophetisch orientierten Redaktor (DtrP) erweitert und schließlich von einer in sich wiederum mehrschichtigen nomistischen Redaktion (DtrN) überformt worden. Während DtrP die Geschichte durch das prophetische Wort bestimmt darstellen wolle, dementsprechend auch an diversen Stellen dessen Erfüllung vermerkt und die von DtrH geschaffene deuteronomistische Grundschrift um einzelne Prophetenerzählungen bereichert habe, hätte der nomistischen Redaktion daran gelegen, die Geschichte anhand des Kriteriums des Gehorsams von Israel/Juda bzw. der jeweils regierenden Könige gegenüber dem deuteronomischen Gesetz zu deuten.

Die gegenwärtige Forschungslage zum DtrG ist von einem Dissens geprägt, der nicht allein auf eine Entscheidung zwischen „Blockmodell“ und „Schichtenmodell“ hinausläuft. Diskutiert wird auch, inwiefern überhaupt mit einem die Bücher Dtn bis 2Kön umfassenden kohärenten Geschichtswerk gerechnet werden könne. Frühere Kritik an NOTHS Hypothese aufgreifend orientiert sich die von C. WESTERMANN vertretene Auffassung wieder verstärkt an den einzelnen Büchern⁴²¹, die in ihrer Grundgestalt im Wesentlichen unabhängig voneinander entstanden seien und erst in exilisch-nachexilischer Zeit literarisch miteinander verknüpft wurden.

Auch E. WÜRTHEIN hat sich gegen ein von Dtn 1 bis 2Kön 15,30 reichendes DtrG im Sinne NOTHS ausgesprochen⁴²². WÜRTHEIN vertritt die Auffassung „daß die Bücher Jos – II Reg kein einheitliches Werk bilden, das auf einen einzelnen Autor zurückgeführt werden kann.“⁴²³ Die Entstehung dieses Textkomplexes sei vielmehr schrittweise in vier Blöcken erfolgt: Den ältesten Block sieht WÜRTHEIN in der *dtr. Grundschrift des Königebuches*, die unter Verwendung von Quellen aus der Königszeit in exilisch-nachexilischer Zeit entstanden ist, als Antwort auf die durch den Verlust des eigenen Landes bedingte Identitätskrise Israels. Diese Grundschrift wäre in weiterer Folge – ganz in Entsprechung zum Göttinger Schichtenmodell – durch prophetische (DtrP) und nomistische Kreise (DtrN) überarbeitet worden. Als zweiter Block wurden der *dtr. Grundschrift des Königebuches* die jetzt in Sam enthaltenen Überlieferungen zu Saul und David vorangestellt. „Sie sind in ihrer Urgestalt vordtr, aber auch in sie wurden zahlreiche auf prophetische und nomistische Dtr. zurückgehende Texte

beträchtlich erweitert. Auf das Konto dieses nebiistischen Redaktors ginge unter anderem auch die Aufnahme der Prophetenerzählungen. Als letztes habe ein *levitischer* Redaktor Ende des 6. Jh.s noch einige Teile eingefügt, welche die Interessen levitischer Kreise vertrete.

⁴²¹ Vgl. WESTERMANN 1994.

⁴²² Vgl. WÜRTHEIN 1994e. Vgl. aber schon die diesbezügliche Anmerkung in seinem Königeckommentar, WÜRTHEIN 1984: 489, Anm.10.

⁴²³ WÜRTHEIN 1994e: 9f.

eingestellt“⁴²⁴. Als dritten Block schufen spätdtr. Redaktoren aus älteren Stammesagen den selbständig gerahmten Sagenkranz Ri 2,11-12,6 und stellten diesen dem Samuelbuch voran. Dem bisherigen Werk wurde schließlich als vierter und letzter Block die jetzt in Jos 1-11 erzählte Eroberung des Landes Kanaan vorangestellt, mit der die dtr. Verfasser ein Wunschbild von einem idealen Anfang schaffen wollten.

Ausgehend von dtr. Grundschrift des Königebuches, rechnet WÜRTHWEIN also mit einem blockweisen Wachstum nach vorne, wobei er auf das Verhältnis zum Dtn nicht ausführlicher eingeht. Bei allen Differenzen zur Position NOTHS ist doch festzuhalten, dass WÜRTHWEIN sich zumindest im Blick auf die Königebücher innerhalb der durch die Göttinger Schule abgesteckten Parameter bewegt und damit die Abfassung der dtr. Grundschrift erst in exilischer-nachexilischer Zeit ansetzt⁴²⁵. Neben den jüngst mit mehr oder weniger Vehemenz vorgetragenen Kritiken, die die Hypothese eines DtrG grundsätzlich in Frage stellen⁴²⁶, mehren sich auch Stimmen, die um einen Ausgleich zwischen den divergierenden Positionen der „CROSS-“ und „SMEND-Schulen“ bemüht sind⁴²⁷. Exemplarisch sei hier nur die Position von Thomas RÖMER genannt⁴²⁸. RÖMER rechnet im Wesentlichen mit drei Entstehungsphasen: einer vorexilischen dtr. Bibliothek, einer exilischen Ausgabe des DtrG (Dtn-Kön) während des babylonischen Exils sowie weiterer dtr. Redaktions- resp. Revisionsarbeit in der persischen Zeit.

Seinen Ausgangspunkt nimmt DtrG am königlichen Hof in Jerusalem unter der Regierung Joschijas und hat zu diesem Zeitpunkt eher den Charakter einer dtr. Bibliothek (*Deuteronomistic Library*) als den eines Geschichtswerks. Zu dieser Bibliothek gehörten eine erste Fassung des Deuteronomium, die Landnahmeerzählungen in Jos 5-12* und eine erste Geschichte des Königtums vom Aufstieg Davids bis Joschija (Ende in 2Kön 23,25aα). Mit der Einordnung dieser ersten Phase in die Zeit Joschijas trägt RÖMER den Beobachtungen von CROSS’ „Blockmodell“ Rechnung. Die einzelnen Teile der von RÖMER rekonstruierten dtr. Bibliothek ließen dabei erkennen, dass sich die dtr. Schreiber an den konventionellen Formen der zeitgenössischen neuassyrischen Literatur orientiert hätten⁴²⁹. Zweck dieser kleinen

⁴²⁴ WÜRTHWEIN 1994e: 6.

⁴²⁵ WÜRTHWEIN zufolge sind sämtliche Dtr. erst in exilisch-nachexilischer Zeit anzusetzen. Vgl. WÜRTHWEIN 1994e: 11, Anm.24.

⁴²⁶ Vgl. in dieser Richtung auch A. Graeme AULD 2004 und besonders ernst Axel KNAUF 2000. Hinsichtlich der These von DtrG lautet das Fazit von KNAUF schlicht: „It must be abandoned.“ (KNAUF 2000: 398).

⁴²⁷ Vgl. ZENGER 2008: 198.

⁴²⁸ Vgl. RÖMER 2005.

⁴²⁹ Für die Erstfassung des Dtn verweist RÖMER auf die bekannten Parallelen zu den Vasallenverträgen Asarhaddons, die Landnahmeerzählungen in Jos 5-12* seien von den assyrischen Feldzugsberichten

literarischen Sammlung sei gewesen „to give an ideological support for the politics of centralization and for the claim that the kingdom of Judah was the ‘real Israel’“. ⁴³⁰

Erst in der zweiten Entstehungsphase während des babylonischen Exils sei aus der dtr. Bibliothek eine wirkliches „Geschichtswerk“ geworden, das nunmehr von den Anfängen bis zum Untergang des Königtums reichte. Nach RÖMER seien die dtr. Verfasser dieser exilischen Fassung des DtrG unter den 597 v.Chr. nach Babylon Deportierten zu suchen. „They probably saved older scrolls from the official library and rewrote them in Babylon in order to show that Yahweh still remains a mighty god, despite the Babylonian supremacy.“ ⁴³¹

Als dritte Etappe folgt eine Phase dtr. Redaktionsarbeiten in der ersten Hälfte der persischen Epoche. Angehörige der deuteronomistischen Gruppierung hätten die exilische Version des DtrG mitgebracht und diese entsprechend den Herausforderungen, die es in der persischen Periode zu bewältigen galt, revidiert. Das Hauptanliegen dieser Revisionsarbeit waren Abgrenzung gegen die Nationen, Monotheismus und Fragen der Integration der Gola. Mit der Geburt der Tora in der zweiten Hälfte der persischen Epoche verschwand das DtrG schließlich als eigenständige literarische Größe.

Die Anleihen an den verschiedenen in der Forschung vertretenen Hypothesen sind deutlich wahrzunehmen. RÖMERs erste Ausgabe einer dtr. Bibliothek entspricht im Wesentlichen der joschijanischen Redaktion *à la* CROSS, die zweite umfassende exilische Fassung von DtrG zeigt sich stark der ursprünglichen These NOTHS verpflichtet, wenn auch mit Modifikationen ⁴³², während die nachexilische dtr. Redaktionstätigkeit dem DtrN der Göttinger Schule relativ nahe kommt ⁴³³.

An dieser Stelle möchte ich die von mir vertretene Ansicht zur Frage nach einem DtrG, soweit sie für die weitere Vorgehensweise im Rahmen dieser Arbeit von Relevanz ist, kurz umreißen: Grundsätzlich wird hier von der Konzeption des Schichtenmodells ausgegangen, insofern man m.E. – einmal abgesehen von der Frage, wie die DtrH vorliegenden Quellen ausgesehen haben mögen, oder inwieweit darin schon Anklänge an dtr. Gedankengut vorhanden waren – wohl erst ab dem Exil von einem zusammenhängenden Geschichtswerk wird sprechen können, welches dann in weiterer Folge

inspiriert, und Salomo wird ebenfalls in Analogie zur assyrischen Königsideologie primär als Tempelbauer dargestellt. Einzig für die Aufstiegsgeschichte Davids ließen sich kaum Bezüge zur zeitgenössischen assyrischen Literatur nachweisen.

⁴³⁰ RÖMER 2005: 105.

⁴³¹ RÖMER 2005: 164.

⁴³² Vor allem hinsichtlich der Annahme einer dtr. Gruppe anstelle eines einzelnen Verfassers, die ihr Geschichtswerk zudem nicht in Juda sondern im Babylon geschrieben haben.

⁴³³ Vgl. zu dieser Einschätzung auch VAN SETERS 2006.

einem länger andauernden Redaktionsprozess unterworfen war. Allerdings scheint mir im Hinblick auf die Möglichkeit einer genauen Zuweisung des dtr. Materials zu den einzelnen Redaktionsschichten (DtrP und DtrN) einige Zurückhaltung geboten. Eine solche Unterscheidung kann m.E. eher die verschiedenen Facetten dtr. Denkens anzeigen denn hinreichende Kriterien zum Nachweis der Existenz einer spezifischen prophetisch bzw. nomistisch orientierten Redaktionsschicht liefern. Im Hinblick auf DtrH und DtrP wurden bereits des Öfteren Einwände gegen eine Trennung der beiden Schichten vorgebracht⁴³⁴. Martin BECK⁴³⁵ hat in kritischer Auseinandersetzung mit der Position von W. DIETRICH die Existenz von DtrP bestritten und bevorzugt anstelle von „DtrN“ – da diese Redaktionsschicht auf mehrere Hände zurückgehe und von daher nur z.T. als nomistisch angesehen werden könne – im Anschluss an O. KAISER und H.-C. SCHMITT die Bezeichnung „spät-dtr.“ bzw. „DtrS“. Allerdings ginge das DtrG in seiner vorliegenden Form nicht nur auf DtrH und die Tätigkeit der spät-dtr. Redaktion(en) zurück: „Vielmehr dürfte mit umfangreicher nicht spezifisch dtr. – Redaktionsarbeit in nachexilischer Zeit zu rechnen sein.“⁴³⁶

Die Tendenz, wieder mit möglichst wenigen *dtr.* Redaktionsschichten auszukommen, setzt sich in der von Susanne OTTO publizierten Dissertation fort⁴³⁷. Mit W. THIEL konstatiert sie eine „»Paradigmenkrise« der Forschung an der deuteronomistischen Literatur“⁴³⁸ und versucht den Begriff „deuteronomistisch“ möglichst eng zu definieren, wonach Sprache und Stil als notwendige, aber nicht hinreichende Kriterien aufzufassen sind. Theologie und Geschichtsbild seien jedoch gruppenspezifisch und könnten demnach als notwendige und hinreichende Kriterien bewertet werden,

„... was auf der anderen Seite bedeutet, daß ein Text, der diesen Kriterien nicht genügt, nicht nur nicht den Deuteronomisten zugewiesen, sondern aus der angenommenen Grundschrift des Deuteronomistischen Geschichtswerks ausgeschlossen werden soll.“⁴³⁹

Von da aus kann sie weitgehend auf eine weitere Unterscheidung dtr. Gruppierungen verzichten und verwendet für Textbereiche, deren theologische Vorstellungen und deren Geschichtsbild aus dem Rahmen des „Deuteronomistischen“ fallen, den Begriff „nach-deuteronomistisch“, der aber lediglich angeben soll, dass diese einer Bearbeitung

⁴³⁴ Vgl. die Literaturverweise BECK 1999: 39, Anm.58.

⁴³⁵ Vgl. BECK 1999: 38-48.

⁴³⁶ BECK 1999: 39f.

⁴³⁷ Vgl. OTTO 2001: 25-27; vgl. auch das oben III.1.1, S.134f. zu THIEL Gesagte.

⁴³⁸ OTTO 2001: 26, mit Verweis auf THIEL 1991: 154f.

⁴³⁹ OTTO 2001: 27.

zuzuschreiben wären, die nach dem Abschluss der Arbeit der Deuteronomisten stattfand⁴⁴⁰.

III.1.3 Zum weiteren Vorgehen

Aus dem in den vorhergehenden Abschnitten Gesagten ergeben sich für den weiteren Verlauf der Untersuchung folgende Konsequenzen:

(1) Zunächst einmal kann – abgesehen von der kontrovers diskutierten Frage, ob im Hinblick auf 1Kön 17-2Kön 13 die Elija-Elischa-Erzählungen dem Verfasser/den Verfassern des DtrG⁴⁴¹ in Form bestimmter Sammlungen schon vorgelegen haben, von diesem redaktionell bearbeitet und in den Zusammenhang des DtrG eingefügt worden sind, oder nach einem längeren Überlieferungsprozess erst nachdeuteronomistisch Eingang in die Königsbücher gefunden haben – ein Minimalkonsens darin gesehen werden, dass in den vorliegenden Erzählungen über Elija und Elischa zumindest zum Teil auf ältere, vordeuteronomistische Traditionen zurückgegriffen wurde, die an einzelnen Stellen sogar Erinnerungen aus der Zeit Elijas bzw. Elischa bewahrt haben könnten⁴⁴². Im Folgenden steht jedoch nicht die Frage nach den möglicherweise hieraus zu gewinnenden Informationen über die historischen Persönlichkeiten Elija oder Elischa im Zentrum des Interesses. Vielmehr soll untersucht werden, welche Arten von Handlungen mit ihnen in Zusammenhang gebracht worden sind, welche Themen und Motive sich im Rahmen der einzelnen Erzählungen ausfindig machen lassen und wie sich deren Inhalt und Funktion vor dem Hintergrund der in Kapitel II umrissenen Aspekte rituellen Handelns in Mesopotamien bestimmen lässt. Da die Elija-Elischa-Erzählungen zumindest auf kanonischer Ebene⁴⁴³ einen Zusammenhang bilden, wird zunächst der Versuch unternommen, wesentliche Aspekte dieses Erzählzusammenhanges nachzuzeichnen. Anschließend soll unter Berücksichtigung von bisher im Rahmen der historisch-kritischen Forschung angestellten Beobachtungen eine Untersuchung einzelner Motive in den diversen Einzelerzählungen über das machtvolle Wirken Elija bzw. Elischas angestrebt werden, mit besonderem Augenmerk auf deren Einbindung in

⁴⁴⁰ Zur Kritik an dem von OTTO vorgeschlagenen Modell, vgl. STIPP 2002 und RUWE 2002.

⁴⁴¹ Was die Frage nach der Verfasserschaft im Hinblick auf das DtrG betrifft, müsste man m.E. wohl treffender von einer Gruppe von Deuteronomisten sprechen als von *einem* einzelnen Verfasser.

⁴⁴² Das trifft selbst dann zu, wenn man wie WÜRTHWEIN (1984) im Hinblick auf Elija sehr skeptisch über die Möglichkeit einer Rückfrage nach der historischen Person urteilt. Er sieht nach seiner kritischen Analyse der Elijaerzählungen in der Bezeichnung Elijas als „der Tischbiter“, die für seine Herkunft aus dem Ostjordanland spricht, für „fast alles, was sich biographisch erheben läßt.“ (WÜRTHWEIN 1984: 272).

⁴⁴³ Mit „kanonisch“ ist hier die Textgestalt des masoretischen Text (MT) gemeint, wie er in der BHS für die wissenschaftliche Beschäftigung zugänglich ist.

die jeweiligen literarischen Kontexte der Erzählungen. Im Einzelfall sollen dabei ähnliche Motive, wie sie in den einschlägigen mesopotamischen Quellen zu finden sind, ein Vergleichsmoment abgeben.

(2) Insofern die vorliegende Arbeit weder an einer Literargeschichte der Elija-Elischa-Erzählungen als solcher, noch an einer Rekonstruktion des literarischen Werdeganges der Königebücher oder gar des DtrG – welchen Umfang auch immer man dieser Größe angesichts der neueren Diskussionslage zugestehen mag – interessiert ist, sondern die im vorliegenden Zusammenhang der Elija-Elischa-Erzählungen verarbeiteten Traditionen, Themen und Motive in ihrer Beziehung zum mesopotamischen Kontext befragen will, verzichte ich auf ausgedehnte literar- und redaktionskritische Analysen. Für den Augenblick reicht die Feststellung, dass der von den „Deuteronomisten“ (ohne, dass für den Zweck dieser Arbeit eine weitere Differenzierung angestrebt werden müsste) geschaffene Zusammenhang auf kanonischer Ebene den entscheidenden Referenzrahmen für die Interpretation der Elija-Elischa-Erzählungen abgibt, und zwar unabhängig davon, ob die Elija-Elischa-Traditionen vom Verfasser des DtrG aufgenommen, oder erst „nachdeuteronomistisch“ eingefügt wurden. In jedem Fall bleibt das „*deuteronomistische Gefälle*“, das den Untergang des Nordreichs anhand des Kriteriums des Gehorsams dem Wort Jahwes gegenüber theologisch reflektiert, der für die Darstellung des Geschichtsverlauf bestimmende Grundzug, der allenfalls im Zuge weiterer redaktioneller Tätigkeit um einzelne Aspekte bereichert wird.

III.1.4 Ahab und sein Haus als negativer Höhepunkt der Geschichte Israels

Charakteristisch für die deuteronomistische Sichtweise ist die äußerst negative religiöse Beurteilung Ahabs innerhalb des Einleitungsteils des dtr. Königsrahmens (1Kön 16,29-33) für diesen König. Verglichen mit den Beurteilungen anderer Könige des Nordreichs – die sich mit Verweis auf die „Sünde Jerobeams“ (vgl. 1Kön 12,26-33) zumeist darauf beschränken festzuhalten, dass der betreffende König tat, was in den Augen Jahwes böse war – fällt sie allein schon wegen ihres Umfangs auf (V.30-33) und berichtet ausführlich über diverse religiöse Vergehen Ahabs. Folgt man dieser Darstellung der Deuteronomisten, erreicht die Sündhaftigkeit des Nordreichs mit Ahab ihren negativen Höhepunkt⁴⁴⁴. Gleich zweimal wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass Ahab

⁴⁴⁴ Vgl. OTTO 2001: 253-259; bes. 256.

schlimmer war als alle seine Vorgänger (vgl. 1Kön 16, 30.33)⁴⁴⁵. Ja er brachte es sogar fertig, die „Sünde Jerobeams“ – aus deuteronomistischem Blickwinkel gesehen, die Ursünde des Nordreiches schlechthin – noch zu überbieten, indem er die sidonische Prinzessin Isebel zur Frau nahm und den Baalskult in Israel einführte (Vv.31-33). 1Kön 21,25f. bringt diese negative Tendenz nochmals auf den Punkt⁴⁴⁶:

25 רק לא־היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני יהוה אשר־הסתה
אתו איזבל אשתו:

26 ויתעב מאד ללכת אחרי הגללים ככל אשר עשו האמרי אשר הוריש
יהוה מפני בני ישראל:

²⁵ Es gab jedenfalls keinen wie Ahab, der sich derart verkauft hätte, das zu tun, was böse war in den Augen Jahwes, wozu ihn seine Frau Isebel verführt hatte. ²⁶ Und er handelte äußerst abscheulich, indem er den Götzenbildern nachlief, gleich all dem, was die Amoriter gemacht hatten, die Jahwe vor den Söhnen Israels vertrieben hatte.

Neben Ahab wird v.a. dessen Frau Isebel als das Musterbeispiel der ausländischen Frau, die durch ihr abgöttisches Verhalten letztlich ihren Mann zum Bösen verführt, dargestellt (1Kön 21,25)⁴⁴⁷. Sie ist es, die den Jahwepropheten feind ist und sie töten lässt (1Kön 18,4.13), die Propheten der fremden Gottheiten, Baal und Aschera, protegiert (1Kön 18,19); sie zieht die Fäden im Zusammenhang mit dem Justizmord an Nabot (1Kön 21*).

Auch von den Söhnen Ahabs wissen die Verfasser der dtr. Königsrahmen nicht viel Gutes zu berichten. Ahasja, der nach dem Tode Ahabs an die Macht kommt, setzt den Weg seiner Eltern völlig unverändert fort (1Kön 22,53f.):

53 ויעש הרע בעיני יהוה וילך בדרך אביו ובדרך אמו ובדרך ירבעם
בן־נבט אשר החטיא את־ישראל:

54 ויעבד את־הבעל וישתחוה לו ויכעס את־יהוה אלהי ישראל ככל
אשר־עשה אביו:

⁴⁴⁵ Was die Könige des Nordreiches betrifft, so findet sich der Vorwurf schlimmer gewesen zu sein als alle Vorgänger sonst nur noch in Bezug auf Jerobeam (1Kön 14,9; dort im Rahmen des dynastischen Drohwortes an die 2.Pers.Sg. gerichtet) und Omri, den Vater Ahabs (1Kön 16,25). Im Kontext der Königsbücher kommt damit eine sukzessive Steigerung zu Ausdruck. Die Botschaft ist klar: Ahab trieb es in punkto Sündhaftigkeit auf die Spitze!

⁴⁴⁶ Es ist eine verbreitete Entscheidung V.25f. im Zusammenhang von Kap.21 als dtr. Nachtrag anzusehen. Vgl. WÜRTHWEIN 1984: 252: „sekundäre Beurteilung Ahabs durch DtrN“; BECK 1999: 51, literarisch sekundär, DtrS zuzuordnen; s. *ebd.*, Anm.115 für weitere Verweise auf die einschlägige Literatur; OTTO (2001: 135f) sieht darin im Anschluss an THIEL (1991:160) einen „sekundär-dtr. Nachtrag“.

⁴⁴⁷ Isebel und ihre Rolle im Hinblick auf die kultischen Verfehlungen Ahabs ist so gesehen eine Parallele zur Schilderung und Beurteilung der Fehler Salomos (vgl. 1Kön 11,1-8); in beiden Fällen richtet sich die Darstellung nach dem Grundsatz: „*mulier radix omnium malorum*“. Bleibt es bei Salomo nur bei einer eher summarischen Feststellung, erscheint Isebel in diesem Zusammenhang als konkretes, besonders negatives Fallbeispiel. Vgl. auch OTTO 2001: 136.

⁵³ Und er tat, was böse war in den Augen Jahwes und ging auf dem Weg seines Vaters und auf dem Weg seiner Mutter und auf dem Weg Jerobeams, des Sohnes Nebats, der Israel zur Sünde verführt hatte. ⁵⁴ Und er diente dem Baal und warf sich vor ihm nieder. Und er reizte Jahwe, den Gott Israels, nach allem, was sein Vater getan hatte.

Was den anderen Sohn von Ahab, Joram, angeht, heißt es in 2Kön 3,1-3:

¹ ויהורם בן-אחאב מלך על-ישראל בשמרון בשנת שמונה עשרה ליהושפט
מלך יהודה וימלך שנים-עשרה שנה:
² ויעשה הרע בעיני יהוה רק לא כאביו וכאמו ויסר את-מצבת הבעל
אשר עשה אביו:
³ רק בחטאות ירבעם בן-נבט אשר-החטיא את-ישראל דבק לא-סר ממנה:

¹ Und Joram, der Sohn Ahabs, wurde König über Israel in Samaria, im achtzehnten Jahr Joschafats, des Königs von Juda; und er regierte zwölf Jahre. ² Und er tat, was böse war in den Augen Jahwes, doch nicht wie sein Vater und seine Mutter, weil er die Mazzebe des Baal beseitigte, die sein Vater gemacht hatte. ³ Doch hielt er fest an den Sünden Jerobeams, des Sohnes Nebats, der Israel zur Sünde verführt hatte; er wich von ihr nicht ab.

Wiewohl also beide Könige den deuteronomistischen Kriterien nicht genügen können – Ahasja wie Joram taten „das Schlechte in den Augen Jahwes“ (הרע בעיני יהוה) – ist dem Verfasser offensichtlich daran gelegen in 1Kön 22,53 im Vergleich zu 2Kön 3,2 eben jene gesteigerte Sündhaftigkeit hervorzuheben, für die Ahabs Beurteilung das Vergleichsmoment bietet. Ahab hat aus dtr. Perspektive nun einmal einen neuen, freilich negativen, Maßstab gesetzt. Im Fall Ahasjas heißt das also, dass zur „Sünde Jerobeams“ noch zusätzlich die „Sünde Ahabs“ hinzukommt, während dessen Bruder Joram „nur“ an der „Sünde Jerobeams“ festgehalten habe, was aus der Perspektive des Deuteronomisten dem für das Nordreich üblichen Maß an Sündhaftigkeit entspricht. Trotzdem kann im Rahmen der Erzählung über die Jehu-Revolution, Jehu Joram vorhalten, die „Hurereien“ (זנונים) und „Zaubereien“ (כשפים) seiner Mutter hätten noch kein Ende gefunden, wodurch der Einfluss Isebels auf die Religionspolitik des Nordreiches ungebrochen erscheint (2Kön 9,22) und die Notwendigkeit der Jehu-Revolution (2Kön 9,1-10,27*)⁴⁴⁸ unterstrichen wird. Im Verlauf dieser Revolution vollstreckt dann Jehu zwar die dem Haus Ahabs angekündigte totale Vernichtung und beseitigt den Baalskult in Israel, verharret aber selber noch in der „Sünde Jerobeams“ (2Kön 10,28-35). In dieser Hinsicht setzt Jehu, trotzdem er als Werkzeug Jahwes seinen Auftrag mehr als gründlich nachgekommen ist, indem er die Nachkommenschaft Ahabs

⁴⁴⁸ Für eine eingehende Analyse der Erzählung von der Jehu-Revolution, s. OTTO 2001: 29-114.

samt ihrer jüdischen Verwandtschaft sowie das mit Baal assoziierte Kultpersonal massakrieren und den Tempel schleifen ließ (2Kön 10,18-28), die Riege der Nordreichkönige fort.

Dem *deuteronomistischen Geschichtsbild* entsprechend war das Nordreich von allem Anfang an dem Untergang geweiht. Den zentralen theologischen Kriterien der *Kultuseinheit* und *Kultusreinheit*, die in den Bestimmungen des Deuteronomiums ihre deutliche Ausformulierung erfahren haben, konnte keiner der Könige Israels genügen. Speziell im Hinblick auf die Forderung der Kultuseinheit, der zufolge der Tempel in Jerusalem der einzig legitime Ort zur Ausübung des Jahwekults ist, musste das Nordreich aufgrund der Jerobeam I (1Kön 12,26ff.) zugeschriebenen Errichtung der Heiligtümer in Dan und Bet-El zwangsläufig scheitern. Von daher definiert die „Sünde Jerobeams“ das „Standardmaß“ und gleichzeitig das „Mindestmaß“ an Sündhaftigkeit für einen König Israels, selbst wenn man wie Jehu für einen Teil seiner Leistungen gute Zensuren und eine Belohnung erhält (vgl. 2Kön 10,30).

Innerhalb jenes „*deuteronomistischen Gefälles*“, das die Darstellung der Geschichte Israels im Zusammenhang von 1Kön 12-2Kön 17 maßgebend bestimmt, markiert die Herrschaft Ahabs, wie ich soeben in Grundzügen zu zeigen versucht habe, einen negativen Höhepunkt⁴⁴⁹. Kann man die „Sünde Jerobeams“ als „Mindestmaß“ der Sünde für Israel bezeichnen, so das Verhalten Ahabs als auch in weiterer Folge unübertroffenes „Höchstmaß“ und liefert damit gleichzeitig ein neues Kriterium zur religiösen Beurteilung der nachfolgenden Könige.

Neben dieser Be- und letztlich Verurteilung Ahabs und seiner Frau hinsichtlich religiös-kultischer Belange konnten die deuteronomistischen Verfasser vermutlich zusätzlich auf weiteres Material zurückgreifen, welches in Bezug auf Ahab und Isebel ebenso von einem sozialen Vergehen zu berichten wusste, namentlich der Ausnutzung der politischen Macht des Königs zur Durchsetzung gänzlich eigennütziger Interessen gegenüber sozial tiefer Gestellten, das in der Erzählung vom Justizmord am Jesreeliter Nabot (1Kön 21,1-16) vorgegeben war⁴⁵⁰.

⁴⁴⁹ Freilich zeigt sich das „deuteronomistische Gefälle“ nicht nur im Hinblick auf die Geschichte Israels, d.h. des Nordreiches, sondern ebenso im Hinblick auf das Königreich Juda, das ja letztlich ebenso der Vernichtung anheim fällt.

⁴⁵⁰ Vgl. auch die Notiz über den im Zusammenhang der Erzählung von der Jehu-Revolution gegen Ahab gerichteten Jahwespruch in 2Kön 9,25f., der ebenfalls von der Beteiligung Ahabs am gewaltsamen Tod Nabots und seiner Söhne weiß. Zum Verhältnis von 2Kön 9,25f. und der Gerichtsandrohung gegen Ahab im Anschluss an die Nabot-Erzählung in 1Kön 21,17-20, s. OTTO 2001: 55-64. Sie rechnet mit einer von der Nabot-Erzählung 1Kön 21 unabhängigen vordeuteronomistischen Nabot-Bearbeitung der Jehu-Erzählung (2Kön 9,21b*.25f.), die auf ein ehemals frei umlaufendes Prophetenwort zurückgeht (vgl. OTTO 2001: 63).

Ein Vergleich mit „Ahab“ bzw. in weiterer Folge dem „Haus Ahabs“ wird somit zur denkbar schlechtesten Beurteilung, die einem König beizumessen ist. Neben der oben schon zitierten Beurteilung für Ahabs Sohn Ahasja, scheint im Falle der beiden judäischen Könige *Joram b. Joschafat* (852/47-845) und dessen Sohn *Ahasja* (845) die Sündhaftigkeit des Hauses Ahab gewissermaßen abzufärben. Joram heiratete eine Tochter Ahabs (2Kön 8,18) und über Ahasja erfährt man, seine Mutter Atalja sei eine Tochter Omris (also Ahabs Schwester) und er selbst sei mit dem „Haus Ahabs“ verschwägert (2Kön 8,26f.)⁴⁵¹. Nach Darstellung der Deuteronomisten ist in beiden Fällen klar, dass das Verwandtschaftsverhältnis zwischen den beiden Königshäusern der Auslöser für das Fehlverhalten des Königs sein muss⁴⁵². Schließlich werden auch die religionspolitischen Maßnahmen des judäischen Königs *Manasse* explizit mit denen Ahabs verglichen. 2Kön 21,3 heißt es:

וַיֵּשֶׁב וַיְבִן אֶת־הַבָּמוֹת אֲשֶׁר אָבִד חִזְקִיָּהוּ אָבִיו וַיִּקֶּם מִזְבֵּחַ לַבַּעַל וַיַּעַשׂ אֲשֶׁרָה
כַּאֲשֶׁר עָשָׂה אַחָאב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁתַּחֲוּ לְכָל־צְבָא הַשָּׁמַיִם וַיַּעֲבֹד אֹתָם: 3

Und er baute die Höhen wieder auf, die sein Vater Hiskija zerstört hatte, und er errichtete dem Baal einen Altar und machte eine Aschera, wie Ahab, der König von Israel es getan hatte, und er warf sich nieder vor dem gesamten Heer des Himmels und diente ihnen.

Bei einer Gegenüberstellung der dtr. Aussagen über Ahab und Manasse stechen besonders die Parallelen in der Beurteilung ins Auge. Für beide gilt: Sie taten, was böse war in den Augen Jahwes (vgl. 1Kön 16,30; 2Kön 21,3); beide bauen Opferstätten, errichten Mazzeben und dienen anderen Göttern (1Kön 16,31; 2Kön 21,3), das religiöse Verhalten beider wird mit dem der Amoriter bzw. der Nationen, „die Jahwe vor den Söhnen Israels vertrieben hatte“ (vgl. 1Kön 21,26; 2Kön 21,3.11) verglichen; von beiden erfährt man, dass sich ihre Vergehen nicht nur auf den religiösen Bereich

⁴⁵¹ Es ist m.E. nicht mehr festzustellen, ob die Tochter Ahabs, die *Joram b. Joschafat* nach 2Kön 8,18 zur Frau genommen hat, mit der Mutter von Ahasja gleichzusetzen ist. Deren Name wird in 2Kön 8,26 als *עַתְלִיָּהוּ בַת־עֲמֶרִי* wiedergegeben. Die beiden Angaben scheinen einander zu widersprechen, allerdings kann nicht mit Sicherheit entschieden werden, ob *בַּת* in beiden Fällen eine leibliche Tochter Omris bzw. Ahabs meint oder bloß allgemein die Familienzugehörigkeit angeben soll. Ist ersteres der Fall, so hätte Joram neben Atalja, einer Schwester Ahabs, noch eine weitere Frau aus der Omridendynastie gehabt, was ebenfalls vorstellbar ist. Trifft jedoch letzteres zu, muss man sich zunächst mit der Erklärung begnügen, den Verfassern sei es nur darauf angekommen, Atalja in die richtige Familie einzuordnen, und kann dann allenfalls nach Erklärungen für diesen Sachverhalt suchen. Also in etwa, dass keine genauen Erinnerungen mehr existiert hätten, ob es sich um Ahabs Schwester oder dessen Tochter gehandelt hätte, oder aber, dass man Joram zusätzlich dadurch desavouieren wollte, indem man ihn mit einer leiblichen Nachkommenin Ahabs verheiratet sein ließ. Jedenfalls sind sich die Textzeugen im Hinblick auf die Differenz des Verwandtschaftsverhältnisses weitgehend einig. Einzig die syrische Übersetzung (*S^A+S^W*) liest *hth* = *אחות*, und beseitigt damit die Problematik.

⁴⁵² Beide Male ist die Begründung mit *כִּי* eingeleitet.

beschränken (vgl. 1Kön 21,19; 2Kön 21,16), und beide werden als Verführer ihres Volkes gesehen (vgl. 1Kön 21,22; 2Kön 21,11.16). Im Fall von Manasse findet sich noch zusätzlich ein ausführlicher Lasterkatalog, der sich an den Verboten in Dtn 18,9-14 orientiert. Von daher präsentiert sich Manasse im Zusammenhang der Königsbücher als ein zweiter Ahab, was dieser für das Königreich Israel, ist jener für Juda⁴⁵³. Für den „*bad guy*“ unter den Königen von Juda schlechthin liefert also allein der Vergleich mit Ahabs Vergehen ein adäquates Vergleichsmoment⁴⁵⁴.

III.1.5 Das Wirken von Elia und Elischa im Spannungsfeld von Verheißung und Erfüllung.

Neben der generell negativen Beurteilung Ahabs und seiner Nachfolger auf dem israelitischen Königsthron soll an dieser Stelle noch auf einen weiteren Aspekt eingegangen werden, der den Erzählzusammenhang auf kanonischer Ebene entscheidend prägt: Die Wirksamkeit des Wortes Gottes in der Geschichte.

Das Wort Jahwes erweist sich im Verlauf der Geschichte als die eigentlich treibende Kraft. Kann man sagen, dass die nach einem bestimmten Formular⁴⁵⁵ stereotyp aufgebauten Darstellungen der israelitischen und jüdischen Könige die Eckpfeiler deuteronomistischer Geschichtsschreibung ausmachen, so ist die Wirksamkeit des göttlichen Wortes gleichsam der Motor, der die Geschichte zwischen und über diese Fixpunkte hinweg am Laufen hält.

Von daher ist der Geschichtsverlauf entscheidend durch das Schema Verheißung – Erfüllung geprägt. In diesem Zusammenhang spielen Propheten als die von Jahwe beauftragten Überbringer des göttlichen Wortes gegenüber Königen und Volk eine zentrale Rolle. Die Berichte über Auftreten und Wirkung der jeweiligen Propheten

⁴⁵³ Die Schlechtigkeit des Verhaltens wird in Bezug auf Manasse noch dadurch verstärkt, dass dieser, indem er wie Ahab handelt, gleichzeitig die Reformen seines bekanntermaßen rechtschaffenen Vaters Hiskija wieder rückgängig macht und damit gewissermaßen zum Anti-Hiskija wird.

⁴⁵⁴ S. OTTO (2001: 136, Anm.85) erwägt, ob die sekundär-dtr. Ergänzung der Vv. 25f. innerhalb von 1Kön 21 und die deuteronomistische Überarbeitung der Beurteilung Manasses (2Kön 21,1-18) vielleicht auf denselben Bearbeiter zurückgehen: „Dieser schuf mit dem Vergleich Manasses mit Ahab (21,3.13) ein gegenüber den üblichen dtr. Vergleichssystemen (Vergleich mit Jerobeam im Nordreich; Vergleich mit David im Südreich) neues Vergleichsmuster und verstärkte die in 2.Kön 21 postulierte Ähnlichkeit der „schlechten“ Könige durch die Erhebung ähnlicher Vorwürfe (1.Kön 21,26 – 2.Kön 21,11)“.

⁴⁵⁵ Vgl. die Übersicht ZENGER 1998: 218. Die Darstellung wurde in ZENGER (2008: 242) übernommen, auch wenn der Bearbeiter des betreffenden Kapitels seit der 5. Auflage dieser Einleitung (ZENGER 2004) gewechselt hat.

lassen ebenfalls eine bestimmte Stereotypie erkennen und beinhalten i.A. die folgenden Elemente⁴⁵⁶:

Wortereignisformel/Botenformel
Begründung
Drohung
Erfüllung

Im Hinblick auf den engeren Kontext dieser Arbeit, der die Darstellung der Zeitspanne von Ahab bis Joasch umfasst, sei an dieser Stelle v.a. auf die gegen Ahab und sein Haus gerichtete Unheilsandrohung (1Kön 21,17-24*) im Anschluss an die Nabot-Episode (1Kön 21,1-16) verwiesen. Wenn auch im Einzelnen die Meinungen über genauen Umfang und Schichtenzuweisung auseinandergehen, wird dieser Abschnitt wohl doch deuteronomistischer Herkunft zuzuordnen sein oder zumindest der dtr. Aussageabsicht nicht zuwiderlaufen⁴⁵⁷. Elija wird hier ganz deutlich als in der Reihe derjenigen Propheten stehend dargestellt, die im Auftrag Jahwes einem König und seinem Haus aufgrund seiner Verfehlungen die totale Vernichtung ankündigen. Dem hier entworfenen dtr. Elija-Bild, nach welchem Elija als ebensolcher Prophet, der dem Hause Ahab im Auftrag Jahwes mit einer Unheilsansage gegenübertritt, korrespondiert das Bild höchstmöglicher Sündhaftigkeit, welches in den dtr. Königsrahmen hinsichtlich der Dynastie Ahabs entworfen wird⁴⁵⁸, oder anders gefasst: Die Unheilsansage durch einen Jahwepropheten ist die konsequente Folge der Sündhaftigkeit des Hauses Ahabs, weil der Gott Israels ein solches Verhalten nicht ungestraft lassen kann.

⁴⁵⁶ Vgl. ZENGER 1998: 218.

⁴⁵⁷ Vgl. BECK 1999: 54-59. Er sieht den Grundbestand der Unheilsankündigung an Ahab mit V.17-19.20bß-24 gegeben. Zusammen mit V.1aα habe DtrH bei der Einfügung der Nabot-Erzählung ins DtrG dadurch erstmals eine Verbindung der Nabot-Erzählung mit der Person Elijas hergestellt. Ähnlich WÜTHWEIN 1984: 251f. Er identifiziert V.17-19a.21.22.24 als das Werk eines „dynastischen DtrP“ das durch einen weiteren „individuell denkenden DtrP“ um die Unheilsankündigung an Isebel (V.23) erweitert worden sei. Anders allerdings OTTO 2001: 133-137. Sie kommt zu einer anderen Abgrenzung der literarischen Einheiten. Ihr zufolge besteht die vordeuteronomistische Nabot-Erzählung aus den eine literarische Einheit bildenden Versen 21,1aß-20bα (vgl. OTTO 2001: 141). Hinsichtlich der Ankündigungen Elijas an Ahab, sein Haus und Isebel kommt sie zu dem Ergebnis, dass der Dialog zwischen Ahab und Elija (V.20aα) von den Deuteronomisten nachträglich zu einer Gerichtsrede gegen Ahab (V.20aß-24) ausgeweitet wurde. Auch GRÜN WALDT (1995b: 47-49) hält 1Kön 21,19 für vordtr.

Selbst wenn der auf das „Blut Nabots“ anspielende, direkt an Ahab gerichtet Jahwespruch vordtr. zu bestimmen ist, so passt er sich dennoch hervorragend in die Intention der Deuteronomisten ein, denen ja daran gelegen war, Ahab als ein Negativbeispiel herauszustellen. Von daher lässt sich auch erklären, warum der Fall Nabot ins DtrG aufgenommen wurde, zumal nicht einsichtig wäre, weshalb die dtr. Verfasser ihrer Intention widersprechendes Material verwenden sollten. Hinsichtlich der Literaturgeschichte von 1Kön 21 gibt es also zwei Möglichkeiten. Entweder ist 21,17-24 eine dtr. Neubildung oder aber, sollte die ursprüngliche Nabot-Erzählung 21,1-20* umfassen, wurde sie von den Deuteronomisten aufgenommen und in ihrem Sinne weitergeschrieben.

⁴⁵⁸ S.o. Abschnitt III.1.4.

Im Zusammenhang von 1Kön 21,17-24 finden sich neben dem persönlich an Ahab gerichteten Drohwort (V.19), ebenfalls die Ankündigung der Auslöschung seiner gesamten Dynastie (V.21f.24), in die wiederum eine speziell an Isebel adressierte Unheilsansage (V.23) eingeschaltet ist⁴⁵⁹. Das hier angekündigte Gericht findet dann im weiteren Verlauf des kanonischen Erzählszusammenhangs stufenweise seine Erfüllung. Gleich im Anschluss an die schon zitierte dtr. Beurteilung Ahabs in 1Kön 21,25f. findet sich die kurze Erzählung über Ahabs Reue (1Kön 21,27-29), wo das Eintreffen des Unheils in die Zeit seines Sohnes verschoben wird. Freilich divergieren auch hier die Meinungen hinsichtlich der Zuordnung zu einer bestimmten redaktionellen Schicht. Es hat aber m.E. die meiste Plausibilität für sich, darin das Bestreben eines dtr. Verfassers zu sehen, in Kenntnis des friedlichen Todes Ahabs (1Kön 22,40) einen Ausgleich für die an ihn persönlich gerichtete Unheilsankündigung (1Kön 21,19) zu sehen und den Bericht über Ahabs gewaltsames Ende (1Kön 22,1-38) einem späteren Verfasser zuzuschreiben, der damit auch die persönlich gegen Ahab gerichtete Unheilsankündigung erfüllt wissen wollte⁴⁶⁰. Die Verwicklungen nach dem Ableben und Begräbnis des Königs – das Blut im königlichen Streitwagen wird abgewaschen, sodass die Hunde doch noch das Blut Ahabs lecken können (V.38) – wollen zeigen, dass Elijas Wort gegen Ahab genauso eingetroffen ist⁴⁶¹.

Hinsichtlich der Befragung des Baal von Ekron (2Kön 1) wurde eine ursprünglich vordtr. Erzählung (V.2.5-8.17aα) anscheinend zunächst um V.9-16*⁴⁶² erweitert und anschließend von einem deuteronomistisch gesinnten Verfasser nochmals überarbeitet (V.3-4.15a)⁴⁶³. Der Duktus der hier angenommenen ursprünglichen Erzählung, in der Elija quasi als klassischer Schriftprophet erscheint, zeigt deutlich das Schema: Fehlverhalten des Königs → Unheilsankündigung durch den Propheten → Erfüllung,

⁴⁵⁹ Dabei sind die V.21f. und 24 mit ihrer sehr drastischen Wortwahl teilweise bis in den genauen Wortlaut hinein identisch mit den Drohungen gegen *das Haus Jerobeams* durch *Ahija von Schilo* (vgl. 1Kön 14,7-11), gegen *Bascha und sein Haus* durch *Jehu ben Hanani* (vgl. 1Kön 16,1-4) und gegen *Jerusalem und Juda* (vgl. 2Kön 21,10-16). Vgl. dazu ausführlich BECK 1999: 54-59; OTTO 2001: 124-129. Für alle diese Ankündigen wird dann auch an entsprechender Stelle deren Erfüllung vermeldet: 1Kön 14,7-11 → 15,29f.; 16,1-4 → 11f.; 21,17-24 → 2Kön 9,6-10 → 25-37; 21,10-16 → 24,1-4.

⁴⁶⁰ Vgl. BECK 1999: 60. Vgl. auch OTTO 2001: 128f.

⁴⁶¹ Dabei bildet der Verweis auf die Huren, die dort baden, noch eine zusätzliche Verunglimpfung des schon toten Königs.

⁴⁶² Dass die Verse 9-14.15b-16, in denen von der wunderbaren Wehrhaftigkeit Elijas, der hier mit dem Titel „Gottesmann“ vorkommt und als potentiell gefährlich geschildert wird, die Rede ist, eine nachträgliche Erweiterung darstellen, ist bis auf wenige Ausnahmen Konsens der Forschung. Vgl. BECK 1999: 141f., dort Anm.554 auch die einschlägigen Literaturverweise; ebenso OTTO 2001: 147, dort Anm.138 für weitere Verweise. Anders allerdings KÖCKERT 2006.

⁴⁶³ So BECK 1999: 141-149; zuletzt auch OTTO 2001: 147-149. Auch WÜRTHEIN (1984) rechnet mit einem solchen dreistufigen Entstehungsprozess (vgl. WÜRTHEIN 1984: 266-269), der Grundbestand der Erzählung sei allerdings erst in nachdtr. Zeit anzusetzen.

und konnte deshalb gut ins DtrG integriert werden. Jedenfalls passt die Erzählung als Illustration großartig in das dtr. Bild von der Verworfenheit der Dynastie Ahabs. Sein Sohn, der im Königsrahmen um keinen Deut besser erscheint als sein Vater⁴⁶⁴, kommt also ebenfalls zu Tode, weil er sich nicht an den Gott Israels hält.

Der endgültige Untergang des Hauses Ahabs einschließlich der Ermordung Isebels und der gesamten judäischen Verwandtschaft trifft jedenfalls erst im Zuge der Jehu-Revolution ein, wo an den entsprechenden Stellen vermerkt ist, dass alles im Einklang mit dem durch Elia angekündigten Jahwewort eingetroffen sei⁴⁶⁵.

Mit der Gerichtsandrohung Elijas an das Haus Ahabs eröffnen die Deuteronomisten also einen von 1Kön 21 bis 2Kön 9/10 reichenden Spannungsbogen im Zeichen von Verheißung und Erfüllung, von welchem mit Ausnahme von 2Kön 13,14-19.20f. auch sämtliche Elischa-Überlieferungen umgriffen sind.

An dieser Stelle möchte ich mein Augenmerk noch auf die Erzählung von Elia am Horeb (1Kön 19,1-18) richten. Ihre Funktion als narrative Brücke zwischen Elia- und Elischa-Überlieferung hat vor allem S. OTTO herausgearbeitet⁴⁶⁶.

Im Vergleich zu 1Kön 17-18 ist hierbei ein völlig verändertes Szenario zu erkennen. Erschien Elia eben noch in der Auseinandersetzung mit den Baalspropheten als der große Gewinner, der sich seiner Gegner entledigen, das Volk zum rechten Glauben bekehren konnte (1Kön 18,19-39) und zuletzt auch die Wiederkehr des Regens erfolgreich zum Abschluss bringt, sodass er in einer Art Triumphzug vor dem Wagen des Königs herlaufen kann (18,40-46), wandelt sich mit dem Beginn von 1Kön 19 schlagartig die Situation. Der glorreiche Sieg erweist sich nicht als dauerhaft. König Ahab erscheint als Zuträger seiner Frau Isebel, die jetzt für das von Elia vergossene Blut der von ihr protegierten Propheten auf Rache sinnt, sodass Elia um sein Leben fürchten muss und nach Beerscheba flieht (19,1-3). Von dort aus bricht er dann alleine

⁴⁶⁴ S.o. Abschnitt III.1.4, S.126ff.

⁴⁶⁵ 2Kön 9,36 (← 1Kön 21,23); 2Kön 10,10.17 (← 1Kön 21,21f.29) wird ausdrücklich auf Elia verwiesen. Für das im Fall von 2Kön 9,25f. angeführte Jahwewort im Verhältnis zu 1Kön 21,19 s.o. Anm.450.

⁴⁶⁶ Vgl. dazu OTTO 2001: 184-196. Der zweite nachdeuteronomistische Redaktor (BE2) hat mit 1Kön 19,1-18 das Bindeglied geschaffen, durch das er die „Elisa-Biographie“ (1Kön 19, 19-21; 2Kön 2,1-15.19-25a; 4,1-6,23*; 13,14-21) gemeinsam mit der Erzählung von der Thronusurpation Hasaels (2Kön 8,7aß-15) in die Königsbücher einfügen konnte. Auf dieselbe Redaktion gehe auch das Motiv der den Jahwepropheten nach dem Leben trachtenden Isebel zurück, das BE2 in 1Kön 19 zur Fortsetzung des Elia-Komplexes verwendete (19,1-3a) und in 1Kön 18 (durch die Erweiterung um V.3b.4.12b-14.19b*) sowie in 2Kön 9,7b (als Begründung für den an Jehu gerichteten Auftrag zur Vernichtung des Hauses Ahabs) eingetragen hat.

in die Wüste auf, wo er sehr frustriert über das Scheitern seines Auftrages den Tod herbeiwünscht (1Kön 19,4b):

וישאל את־נפשו למות ויאמר רב עתה יהוה קח נפשי כי־לא־טוב אנכי מאבתי:

Und er wünschte sich zu sterben und sagte: „Genug! Nun Jahwe, nimm mein Leben, denn ich bin nicht besser als meine Väter!“

Seine Todessehnsucht erfüllt sich jedoch nicht. Vielmehr wird er zweimal von einem Boten Gottes (מלאך) mit Nahrung versorgt, der ihn anweist zu essen und zu trinken, da sonst der Weg zu beschwerlich sein werde (V.5-7). Gestärkt durch die wunderbare Nahrung reist Elija vierzig Tage und Nächte lang zum Gottesberg Horeb (V.8). Dort angekommen geht er in eine Höhle und übernachtet darin. Ein Wort Jahwes hält die Ereignisse in Gang (19,9b):

והנה דברי־יהוה אליו ויאמר לו מה־לך פה אליהו:

Und siehe, das Wort Jahwes erging an ihn und sagte zu ihm: „Was tust du hier, Elija?“

Auf diese Frage klagt Elija sein Leid; er habe sich völlig vergeblich für Jahwe ereifert, sei nun allein übriggeblieben und müsse um sein Leben bangen (V.10). Im Anschluss an die nun folgende Theophanie (V.11-12), wird er nochmals gefragt, was er hier tue (V.13; vgl.V.9), klagt von Neuem sein Leid (V.14; vgl. V.10) und erhält schließlich einen neuen Auftrag (1Kön 19,15-17):

15 ויאמר יהוה אליו לך שוב לדרכך מדברה דמשק ובאת ומשחת את־חזאל למלך על־ארם:

16 ואת יהוא בן־נמשי תמשח למלך על־ישראל ואת־אלישע בן־שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתך:

17 והיה הנמלט מחרב חזאל ימית יהוא והנמלט מחרב יהוא ימית אלישע:

¹⁵ Und Jahwe sagte zu ihm: „Geh! Geh auf deinem Weg durch die Wüste zurück nach Damaskus! Und du sollst hingehen und Hasael zum König über Aram salben. ¹⁶ Und Jehu, den Sohn Nimschis, sollst du zum König über Israel salben. Und Elischa, den Sohn des Schafat, aus Abel Mechola, sollst du zum Propheten an deiner statt salben. ¹⁷ Und es soll geschehen: Wer vom Schwert Hasaels verschont bleibt, den wird Jehu töten. Und wer vom Schwert Jehus verschont bleibt, den wird Elischa töten.“

Damit aber wird ein neuer Spannungsbogen eröffnet, dessen erzählerische Gegenstücke in der Berufung Elischas (1Kön 19,19-21), der Erzählung über Elischa, der Hasael ein falsches Jahweorakel an Ben-Hadad übermitteln lässt und ihn so zur Thronusurpation anstiftet (2Kön 8,7-15), und im Bericht über die Salbung Jehus (2Kön 9,1-10) zu

Beginn der Jehu-Revolution zu ermitteln sind. Vergleicht man deren jeweilige Darstellung mit dem eben zitierten Auftrag, so zeigt sich freilich, dass Elia nur bei der Berufung Elischas beteiligt ist. Es ist gerade nicht Elia sondern Elischa, der an der Thronusurpation Hasael beteiligt ist, und was die Salbung Jehus betrifft, so wird diese von einem nicht namentlich genannten Prophetenjünger vollzogen, der aber immerhin von Elischa beauftragt wurde.

Durch 1Kön 19, wo Elia explizit damit beauftragt wird, Elischa in die Nachfolge zu berufen, „zum Propheten an seiner statt“, entsteht der Eindruck, dass Elischa die von Elia übriggebliebenen Aufgaben einfach übernehmen kann. Die Erzählung von der Entrückung Elijas (2Kön 2) stellt Elischa denn auch noch zusätzlich als den völlig legitimen Nachfolger seines Meisters dar. Er kann genau dasselbe Wunder wie Elia vollbringen (2Kön 2,13f.) und wird von den Prophetenjüngern letztlich auch als vom Geist Elijas beseelt anerkannt (V.15). Insofern aber wird auch Elischa und sein Wirken in das von den Deuteronomisten von 1Kön 21 aus entworfene Spannungsfeld von Verheißung und Erfüllung gestellt⁴⁶⁷.

III.2 Die Elia- und Elischaüberlieferungen

Wie ich in den letzten beiden Abschnitten in groben Zügen versucht habe nachzuzeichnen, gibt der geschichtstheologische Entwurf der Deuteronomisten mit seinem typischen Gefälle und dem Schema Verheißung – Erfüllung den entscheidenden Referenzrahmen ab, innerhalb dessen sich Elia und Elischa als Propheten im Dienste Jahwes interpretieren lassen. Von dieser Grundlage aus erscheinen sie gewissermaßen als der verlängerte Arm Jahwes. Demzufolge entsteht im Hinblick auf die im Verlauf der einzelnen Erzählungen, in denen Elia bzw. Elischa mit außergewöhnlichen Ereignissen in Zusammenhang gebracht werden oder diese bewirken, der Eindruck, dass eigentlich Jahwe hinter all diesen Dingen als der eigentliche Verursacher zu sehen ist und damit die außergewöhnlichen Fähigkeiten von Elia bzw. Elischa in ihrem besonderen Naheverhältnis zu Jahwe begründet sind.

Im Folgenden werden diejenigen Teile der Elia- und Elischa-Überlieferung, in denen Elia und Elischa als derartige Wundertäter auftreten, näher untersucht und auf ihr Verhältnis zu den im vorhergehenden Abschnitt rekonstruierten Aspekten rituellen

⁴⁶⁷ Was aber noch nicht heißt, dass die Deuteronomisten im Hinblick auf die Elischa-Überlieferung für deren Aufnahme in die Königsbücher verantwortlich zeichnen müssen. Vielmehr hatte auch ein *nachdtr.* Redaktor kaum eine andere Wahl als Elischa in dieses Schema einzupassen.

Handelns in Mesopotamien hin befragt werden. Die in diesen Erzählungen enthaltenen in der wissenschaftlichen Beschäftigung oft unter dem Titel Magie resp. magische Praktiken im Alten Testament verhandelten Handlungselemente werden dabei als eine Ausdrucksform jener spezifischen Wirklichkeitsauffassung gewürdigt.

Es wurde schon eingangs bemerkt, dass im Hinblick auf die Frage nach „magischen“ resp. rituellen Handlungen in den Elija-Elischa-Erzählungen ein zu erwartendes Problem darin zu sehen ist, dass den Verfassern des Alten Testaments in vielen Fällen nicht an einer genauen Schilderung des Handlungsvollzuges gelegen war⁴⁶⁸. Deshalb soll zunächst die Elija-Elischa-Überlieferung in dieser Hinsicht untersucht werden. Die Fragestellungen an dieser Stelle lauten:

- *AN WELCHER STELLE innerhalb der Überlieferung treten Elija bzw. Elischa als handelnde Personen auf?*⁴⁶⁹
- *WAS weiß der Erzählzusammenhang über die einzelnen Handlungen zu berichten?*

Sofern die zweite Frage auf die Struktur und den Handlungsverlauf einzelner Teile der Überlieferung abzielt, impliziert sie den folgenden Fragenkomplex:

- **WER** handelt **WIE** und **WO**, **WOMIT** und **WOZU**?

Die Frage „WER?“ orientiert sich an den beteiligten Personen und deren jeweiligen Funktion im erzählten Zusammenhang. Die Fragen WIE? und WO? beleuchtet den jeweiligen Handlungsablauf und ist damit auf strukturelle Aspekte hin ausgerichtet. Die Frage WOMIT? interessiert sich für die in den Erzählverlauf eingebundenen Gegenstände und deren Funktion. Und schließlich schenkt die Frage nach dem WOZU? der erzählerischen Dimension der Veränderung⁴⁷⁰ die notwendige Beachtung.

Wie unschwer zu erkennen ist, wird damit gleichzeitig auch den in der Kapitel I.4 vorgestellten und II.2.3 weiterentwickelten kognitiven Theorie als grundlegend erkannten Handlungselementen die notwendige Beachtung geschenkt.

⁴⁶⁸ Vgl. o. Einführung, S.4.

⁴⁶⁹ Damit ist jener Aspekt gemeint, den man ihm Anschluss an Hermann GUNKEL auch als die Frage nach dem „Sitz in der Literatur“ bezeichnen kann.

⁴⁷⁰ Vgl. ALKIER 1995: 187. In seiner semiotischen Lektüre von 1Kön 16,29-18,46 schließt er an die Ausführungen von Louis MARIN (1976) an, der eine Erzählung „... als *die textuelle Lösung einer Kontrarität* oder einer Antinomie“ (MARIN 1976: 1) definiert und bezeichnet diese Textbewegung als „*narratives Hauptprogramm*“. Insofern in diesem Hauptprogramm narrative Unterprogramme eingeschrieben sind, die in ihrer Abfolge das erzähllogische Ganze des Textes bedingen, rückt von da aus jener Aspekt ins Blickfeld, den man in der traditionellen historisch-kritischen Exegese im Rahmen der Literarkritik gemeinhin mit der Frage nach dem literarischen Kontext einzelner Perikopen zu untersuchen pflegt.

III.2.1 Elija in der Dürre-Komposition (1Kön 17-18*)

III.2.1.1 Die Ankündigung der Dürre (1Kön 17,1)

Der Bericht über Elijas Wirksamkeit setzt mit 1Kön 17,1 ein, wo Elija zum ersten Mal namentlich erwähnt wird:

וַיֹּאמֶר אֵלֵיהֶוּ הַתְּשִׁבִי מִתְּשִׁבִי גִלְעָד אֶל-אָחָב
חַי־יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עִמָּדָתִי לִפְנֵי
אִם-יְהִיָה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם-לֹפִי דְבָרִי:

Und Elija, der Tischbiter, aus *Tischbe*⁴⁷¹ in Gilead sagte zu Ahab: „Beim Leben Jahwes, des Gottes Israels, vor dem ich stehe! Es soll dieser Tage weder Tau noch Regen geben, außer auf mein Wort hin!“

In Zusammenhang damit wurden bisweilen folgende Beobachtungen angestellt⁴⁷²:

1) Der Einsatz mit V.1 erfolge ziemlich unvermittelt⁴⁷³. 2) Im Gegensatz zur ausführlichen Einführung Elijas werde Ahab lediglich mit Namen, aber nicht offiziell mit Titel vorgestellt. 3) Über den Ort des Zusammentreffens erfahre man nichts, während die Wendung מִן־הַמָּוֶד in V.3 eine solche Angabe erwarten ließe. 4) Es fehle eine Begründung für die Dürreankündigung.

Ausgehend von diesen Beobachtungen wird gelegentlich erwogen, dass 17,1 beim Einbau der Kapitel 17-18 ins DtrG die ursprüngliche Einleitung verdrängt habe⁴⁷⁴. Wie allerdings G. HENTSCHEL treffend festgestellt hat, „bleiben alle Inhaltsangaben über den vermeintlichen Vorspann reine Vermutungen.“⁴⁷⁵

⁴⁷¹ Elija wird insgesamt sechs Mal als „der Tischbiter“ (הַתְּשִׁבִי) bezeichnet (neben 1Kön 17,1 auch noch in 1Kön 21,17.28; 2Kön 1,3.8; 9,36). Entsprechend wird das folgende מִתְּשִׁבִי anstelle von מִן־הַמָּוֶד (MT) mit Θ (ἐκ Θεσβων) wohl als Herkunftsangabe מִתְּשִׁבִי („aus Tischbe“) zu lesen sein. Die Korrektur wird seit O. THENIUS (1848: 216f.) fast allgemein akzeptiert. Vgl. THIEL 2000: 17, der die wichtigsten Gründe für diese Emendation zusammenfasst. Zum Problem der Lokalisation von Tischbe s. THIEL 2000: 35f.

⁴⁷² Vgl. THIEL 1995: 28f.; DERS. 2000: 22, 34; BECK 1999: 100; OTTO 2001: 158f.

⁴⁷³ Der Erzählanfang mit (וַיֹּאמֶר) sei aufgrund syntaktischer Schwierigkeiten relativ unwahrscheinlich. Vgl. OTTO 2001: 159 mit weiteren Verweisen. Für THIEL (2000) ist V.1 als Eröffnung eines größeren Textkomplexes „... nicht unmöglich, aber doch ungewöhnlich“ (22), die bloße Einleitung mit וַיֹּאמֶר „... auffällig, aber nicht ganz unwahrscheinlich.“ (34).

⁴⁷⁴ Vgl. FOHRER (1968a: 34.53), der davon ausgeht, dass dem ursprünglich unbegründeten Drohwort vom Sammler der Kapitel 17-19 eine Begründung zugefügt wurde, die später durch den Deuteronomisten wegen der Eingangsformel 16,29-33 wieder ausgelassen wurde. Nach WÜRTHWEIN (1984: 211) wäre in etwa „Es war einmal eine Dürre“ als ursprüngliche Einleitung des Dürrekomplexes denkbar, ebenfalls ohne Begründung (vgl. WÜRTHWEIN 1984: 211, Anm.26 und S.220). Vgl. auch THIEL (2000: 34), der damit rechnet, dass ursprünglich mindestens noch der Ort des Zusammentreffens und der Titel Ahab genannt gewesen wären. Die Kürzung der Einleitung gehe auf das Konto des dtr. Redaktors, der die Dürrekomposition ins DtrG eingefügt habe (vgl. THIEL 2000: 24). Die Dürrekomposition selbst wäre demnach vordtr. Herkunft.

⁴⁷⁵ HENTSCHEL 1977: 49. Das Fehlen der Begründung für die Unheilsankündigung erklärt HENTSCHEL (1977: 50) dann damit, dass in 17,1 nur die Bedingung für die Beendigung der Dürre angesagt werde.

Bei einer zusammenhängenden Lektüre der Königsbücher präsentiert sich 17,1 jedoch als Anknüpfung an den Einleitungsteil des deuteronomistischen Königsrahmens für Ahab in 1Kön 16,29-34. Über die Regierungszeit Ahabs von Israel ist dort folgendes zu lesen:

29 ואחאב בן־עמרי מלך על־ישראל בשנת שלשים ושמנה שנה
לאסא מלך יהודה וימלך אחאב בן־עמרי על־ישראל בשמרון
עשרים ושתים שנה:
30 ויעש אחאב בן־עמרי הרע בעיני יהוה מכל אשר לפניו:
31 ויהי הנקל לכתו בחטאות ירבעם בן־נבט ויקח אשה את־איזבל
בת־אתבעל מלך צידנים וילך ויעבד את־הבעל וישתחו לו:
32 ויקם מזבח לבעל בית הבעל אשר בנה בשמרון:
33 ויעש אחאב את־האשרה ויוסף אחאב לעשות להכעיס את־יהוה
אלהי ישראל מכל מלכי ישראל אשר היו לפניו:
34 בימיו בנה חיאל בית האלי את־יריחה באבירם בכרו יסדה
ובשגוב⁴⁷⁶ צעירו הציב דלתיה כדבר יהוה אשר דבר ביד
יהושע בן־נון:

²⁹ Und Ahab, der Sohn Omris, wurde König über Israel im 38. Jahr Asas, des Königs von Juda. Und Ahab, der Sohn Omris herrschte als König über Israel in Samaria 22 Jahre. ³⁰ Und Ahab, der Sohn Omris, tat das Böse in den Augen Jahwes, mehr als alle, die vor ihm waren. ³¹ Und es geschah – war es zu einfach, dass er in den Sünde Jerobeams, des Sohnes Nebats, wandelte? – dass er Isebel, die Tochter Etbaals, des Königs der Sidonier, zur Frau nahm. Und er ging hin und diente dem Baal und warf sich (in Anbetung) vor ihm nieder. ³² Und er errichtete dem Baal einen Altar im Tempel des Baal, den er in Samaria gebaut hatte. ³³ Und Ahab machte die Aschera. Und Ahab tat noch mehr, um Jahwe, den Gott Israels zu erzürnen, mehr als alle Könige Israel die vor ihm gewesen waren. ³⁴ In seinen Tagen hat Hiel, der Beteliter, die Stadt Jericho aufgebaut. Mit Abiram, seinem Erstgeborenen, legte er ihr Fundament und mit Segub, seinem Jüngsten, setzte er ihre Tore, gemäß dem Wort Jahwes, das er durch die Hand Josuas, des Sohnes Nuns gesprochen hatte.

Das entspricht im Wesentlichen dem auch sonst für die Königsbücher gebräuchlichen Schema der Rahmendarstellung für die Nordreichkönige⁴⁷⁷: 1) Synchronistische Datierung, 2) Regierungsdauer, 3) Religiöse Beurteilung. Im Fall von 1Kön 16,29-33 informiert V.29 zunächst über Namen, Abstammung (mittels Patronymikon), Regierungsantritt (mit Verweis auf das entsprechende Regierungsjahr des gleichzeitig

Auch für BECK (1999: 100) stellt das Fehlen der Begründung kein Problem dar, da dies wohl durch die Gattung bedingt sei. Zur Kritik an HENTSCHEL s. OTTO (2001: 158, Anm.45).

⁴⁷⁶ Mit *Qere*, vgl. BHS.

⁴⁷⁷ Vgl. ZENGER 2008: 242.

regierenden König Asa von Juda) sowie Ort und Dauer der Regierung. Es folgt die für einen Nordreichkönig typische Be- oder vielmehr Verurteilung (V.30), die im Falle Ahabs ausführlich erläutert wird (V.31-33), gefolgt von einer kurzen Notiz vom Wiederaufbau Jerichos (V.34).

Liest man 1Kön 17,1 im jetzt vorliegenden Zusammenhang unmittelbar im Anschluss an die deuteronomistische Einleitung für Ahab, präsentiert sich die von Elija angekündigte Dürre als Konsequenz von Ahabs Fehlverhalten⁴⁷⁸. Zudem stört es auch nicht weiter, dass Ahab in 1Kön 17,1 nicht als König von Israel eingeführt wird, da dies ja schon in 16,29 geschehen ist und somit dem Leser klar ist, wer gemeint ist. Ganz ähnlich verhält es sich in Bezug auf die Beobachtung, V.1 lasse im Hinblick auf V.3 (מִיָּדָה) eine Ortsangabe vermissen, weil man in 1Kön 16,29 ebenso darüber unterrichtet wird, dass der König von Israel in Samaria residiert und von daher auch eine Ortsangabe nicht wirklich als fehlend empfunden wird. Außerdem setzt eine Aufforderung zum Ortswechsel eine konkrete Ortsangabe nicht zwingend voraus⁴⁷⁹. Die Anweisung „Geh von hier fort!“ (V.3a) kann also einigermaßen zwanglos dahingehend interpretiert werden, dass Elija von seinem gegenwärtigen Aufenthaltsort aufbrechen soll, unabhängig davon, wo genau die Konfrontation mit Ahab stattgefunden hat.

Insofern also der dtr. Königsrahmen (1Kön 16,29-34) die notwendigen Informationen liefert, die es dem Leser ermöglichen, die nachfolgende(n) Szene(n) dem deuteronomistischen Bild der Regierungszeit Ahabs entsprechend zu ergänzen⁴⁸⁰, bestätigt sich hier auch der Eindruck, der oben (Abschnitt III.1.4 und III.1.5) über die Funktion der

⁴⁷⁸ Es ist sicherlich richtig, dass V.34 mit der Notiz über den Wiederaufbau von Jericho durch den sonst nicht näher bekannten Hiel den unmittelbaren Zusammenhang von Königsrahmen und Dürreankündigung sprengt. Ob man nun den Vers als späteren Einschub werten will oder nicht, scheint die Intention klar: Zunächst wird mit dem Rückverweis auf Jos 6,26 das unbedingte Eintreffen des im Namen Jahwes ausgesprochenen Fluchs vermerkt. Im Zusammenhang von 17,1 wo die Dürreankündigung erfolgt, weiß der Leser also schon, was zu erwarten ist. Die ebenfalls im Namen Jahwes angekündigte Dürre wird auch eintreffen! Zudem präsentiert man die gesamte Ära Ahabs dadurch zusätzlich in schlechtem Licht, frei nach dem Motto: Wenn jemand den althergebrachten Fluch Josuas missachten kann, dann wohl nur unter Ahabs Herrschaft.

⁴⁷⁹ Vgl. THIEL 1991: 169; BECK (1999: 100) verweist als Beispiele dafür auf Gen 42,15; 50,25; Ex 13,19 und Sach 5,3. Allerdings ist im Hinblick auf die ersten beiden Belegstellen aus dem Kontext klar ersichtlich, dass die Konversation zwischen Josef und dessen Brüdern in Ägypten stattfindet, wodurch מִיָּדָה schon einen Bezugspunkt, nämlich Ägypten, hat. Dasselbe gilt für Ex 13,19, das einen Rückverweis auf Gen 50,25 darstellt. Im Fall von Sach 5,3 bezieht sich מִיָּדָה auf כְּלִי-הָאֶרֶץ.

⁴⁸⁰ So z.B. bietet 16,31 auch alles, was man im Folgenden über Isebel wissen muss, nämlich dass sie die Tochter Etbaals (= *ittō ba'al*) des „Königs der Sidonier“ (vgl. dazu DONNER 2001: 297f.) ist, die Ahab zur Frau genommen hatte. Im Hinblick auf ihre Rolle als erbitterte Gegnerin der Jahwepropheten (vgl. 1Kön 18,4.13; 19,1-2) und Förderin der Baals- (und Aschera-) Propheten (vgl. 1Kön 18,19) bildet diese Information eine grundlegende Voraussetzung für das Verständnis, ohne die man sich spätestens im Zusammenhang von 1Kön 19,1-3 fragen müsste, wer denn eigentlich diese Isebel sei, der Ahab die Nachricht von der Ermordung der Baalspropheten zuträgt. Offensichtlich hat 6* eben dieses Problem empfunden und entsprechend in 1Kön 19,1 γυναικὶ αὐτοῦ ergänzt.

dr. Rahmenteile als grundlegender Referenzrahmen für die Interpretation der Elia-Elischa-Erzählungen gewonnen wurde.

Hinsichtlich der zu Beginn von Kapitel III.2 aufgeworfenen Fragen bleibt folgendes festzuhalten: Elia agiert als Sprechender. Ahab ist der Adressat. Für unseren Zusammenhang interessant ist folgende Beobachtung W. THIELS:

„Der Spruch ist nicht als Jahwewort formuliert, sondern als Aussage Elias. Sein Wort ist es, das die Dürre herbeiführt, und zwar offenbar durch bloßes Aussprechen des Spruches. Sein Wort wird es auch sein, das die Dürre wieder beendet.“⁴⁸¹

Er hält den vorliegenden Spruch für einen der ältesten Bestandteile der Elia-Tradition und bestimmt ihn im Anschluss an A. ALT als einen „Schadenszauber“, der auf der Mächtigkeit dessen beruhe, der ihn ausspricht⁴⁸². Dabei spreche die Tatsache, dass der Spruch nicht als Jahwerede stilisiert ist und somit ein gebrochenes Verhältnis zum prophetischen Gerichtswort vorliege, für sein hohes Alter. Wenn man auch nicht mit Sicherheit entscheiden kann, ob der Spruch tatsächlich zu den ältesten Bestandteilen der Elia-Überlieferung zu zählen ist, wird man doch davon ausgehen dürfen, dass 17,1 ein ursprüngliches Element einer Dürre-Komposition gewesen ist⁴⁸³. Jedenfalls wird 17,1 mit der Einführung des Dürre-Motivs ein Spannungsbogens eröffnet, der erst in der Episode von der Wiedergewinnung des Regens (18,41-46) seinen Abschluss findet⁴⁸⁴.

⁴⁸¹ THIEL 1995: 29.

⁴⁸² Vgl. THIEL 1995: 29f.; THIEL wendet sich dabei m.E. mit Recht gegen die Position von WÜRTHWEIN (1984: 211.220f.), der diesen Vers einer nachdr. Bearbeitung zuschreiben möchte. Vgl. auch schon THIEL 1990: 369. Ebenso bestimmt (BECK 1999: 101) im Anschluss an ALBERTZ (1991: 692) und THIEL (1995: 29f.) die Gattung des Spruchs als „Schwur- bzw. Schadenszauber“.

⁴⁸³ Vgl. BECK (1999: 99-102), der den Spruch als ursprüngliche Einleitung einer ersten, noch vorexilisch zu datierenden Dürrekomposition ansieht. Dass dabei auf älteres Überlieferungsmaterial zurückgegriffen wurde, ist nicht von vornherein auszuschließen. Das gilt selbst dann, wenn man – wie zuletzt M. KÖCKERT (2003) – die Existenz einer noch vordr. Dürrekomposition vehement bestreitet. Zur Verwendung der Bezeichnung Dürre-Komposition, vgl. THIEL 2000: 24f.

⁴⁸⁴ Einmal von einer literarkritischen Rekonstruktion der einzelnen Erzählungen abgesehen. Die in 1Kön 17 aufgenommenen Einzeltraditionen über die Versorgung Elias in der Wüste (17,2-6*), die Vermehrung von Mehl und Öl bei der Witwe in Sarepta (17,8-16*) mit der daran angeschlossenen Erzählung von der Erweckung des toten Knaben (17,17-24*) sind durch das Dürremotiv miteinander verbunden (vgl. 1Kön 17,7). 18,1 nimmt 17,1 wieder auf. Die Dürre bildet ebenfalls die Voraussetzung für die Grassuche des Königs (18,1-6*) und erklärt warum Ahab nach Elia fahnden lässt (18,10). Allein die Episode vom Götterwettstreit auf dem Karmel scheint eine andere Situation im Auge zu haben, zumindest ist genügend Wasser vorhanden, das Brandopfer Elias mit dreimal vier Eimern zu übergießen.

III.2.1.2 Die wunderbare Versorgung Elijas (1Kön 17,2-6*)

Im Zentrum der Perikope steht die wunderbare Versorgung Elijas am Bach Kerit: Während ihm Raben morgens und abends Nahrung bringen, versorgt ihn der Flusslauf mit Wasser (V.5b-6). V.2-4 zufolge geschieht das alles in Übereinstimmung mit einem zuvor an Elia ergangenen Befehl Jahwes, wodurch Elia als von Jahwe geleiteter Prophet erscheint. Jahwe ist es hier auch, der über die Raben gebietet, sodass der Gott Israels ganz zum Fürsorger des in seinem Dienst stehenden Elia wird und ganz um dessen Wohlergehen besorgt ist⁴⁸⁵. V.5 lässt noch die literarische Naht zwischen der Tradition über Elijas wunderbare Versorgung und dem redaktionell vorgeschalteten Jahweauftrag erkennen (Doppelung des וַיִּלֶךְ). V.2 weist durch den Gebrauch der Wortereignisformel in den Bereich dtr. Redaktionsarbeit⁴⁸⁶. Was also den Kernbestand der Perikope (V.5b.6) angeht erhält man nur sehr spärliche Information. Am Kerit angelangt übernehmen die Raben die aktive Rolle als Versorger und die Tätigkeit Elijas bleibt auf Essen und Trinken beschränkt.

Üblicherweise wird die Versorgung durch Raben dahingehend interpretiert, dass damit der ohnedies schon wunderhafte Charakter einer Versorgung durch Tiere noch zusätzlich gesteigert werden soll, da Raben als besonders fresslustige und räuberische Vögel gelten⁴⁸⁷. Soweit ich sehe, wurde im Zusammenhang der 1Kön 17,2ff. erzählten Versorgung Elijas bislang nur sehr vereinzelt darauf hingewiesen, dass der Rabe im Alten Vorderen Orient nicht ausschließlich negativ konnotiert ist⁴⁸⁸. In einer Beschwörung der bereits erwähnten Serie *utukkū lemnūtu* wird der Rabe (sum. uga^{mußen} akk. *āribu*) als „Bote der Götter“ (*nímgir dingir-re-ne-ke₄/na-gi-ir dingir-*

⁴⁸⁵ In dieser Hinsicht ist wohl auch die Aufforderung בְּנִחַל וְנִסְתַּרְתָּ zu interpretieren sein, die nahe legt, dass Elia aufgrund der Dürreankündigung eine Reaktion Ahabs befürchten und sich deshalb verstecken muss. Jahwe warnt also seinen Propheten und trägt gleichzeitig für sein Auskommen Sorge. Zudem lässt sich an dieser Stelle deutlich erkennen, wie das übergreifende Dürremotiv mit dem Motiv der Versorgung verknüpft wird.

⁴⁸⁶ So zuletzt BECK (1999: 103) mit Verweis auf WÜRTHEIN 1994d: 110ff. Vgl. BECK: *ebd.* Anm.382 für die weitere Literatur. Den redaktionellen Charakter erkennt auch OTTO (2001: 165-167), schreibt ihn allerdings dem ersten nachdeuteronomistischen Bearbeiter (BE1) zu. THIEL (2000: 25f., 43f.; vgl. schon 1991: 168ff.) sieht darin den Redaktor der Dürrekomposition am Werk, dessen Tätigkeit noch im 8.Jh. anzusetzen sei. Gegen den Versuch THIELS, eine *vordtr.* Herkunft der Wortereignisformel zu begründen, s. BECK 1999: 103, Anm.381.

⁴⁸⁷ Vgl. schon THENIUS 1873: 218; WÜRTHEIN 1984: 212; BECK 1999: 103; THIEL 2000: 48f.; KÖCKERT 2003: 123. Vgl. auch ANGERSTORFER 1989: 368. Auf die Gefräßigkeit von Rabenvögeln nimmt auch ein sumerisches Sprichwort Bezug: a-ša buru^{mußen}-gin₇ zú e-da-ra-aḥ „He devours things as crows do a field“ (ETCSL c.6.03.182 = c.6.07.92). Zu Rabenvögeln in Mesopotamien vgl. WESZELI 2007.

⁴⁸⁸ Vgl. allerdings JIRKU 1923: 161.

meš) bezeichnet⁴⁸⁹. Im Blick auf 1Kön 17,2ff. bislang unbeachtet blieb eine kurze Episode, die im Rahmen der sumerischen Erzählung „*Inanna und Šukaletuda*“⁴⁹⁰ überliefert ist und ganz offensichtlich eine Ätiologie für die Entstehung der Dattelpalme darstellt. Der betreffende Abschnitt sei hier in Übersetzung zitiert⁴⁹¹:

- 42-56 (5 lines missing) ‘He will ... its feet’, he (Enki) says. Full of wisdom he adds the following words: ‘Raven, I shall give you instructions. Pay attention to my instructions. Raven, in the shrine I shall give you instructions. Pay attention to my instructions. First, chop up (?) and chew (?) the kohl for the incantation priests of Eridug with the oil and water which are to be found in a lapis lazuli bowl and are placed in the back-room of the shrine. Then plant them in a trench for leeks in a vegetable plot; then you should pull out (?)’
- 57-8 Now, what did one say to another? What further did one add to the other in detail?
- 59-71 The raven paid exact attention to the instructions of his master. It chopped up (?) and chewed (?) the kohl for the incantation priests of Eridug with the oil and water which were to be found in a lapis lazuli bowl and were placed in the back-room of the shrine. It planted them in a trench for leeks in a vegetable plot; then it pulled out (?) A plant growing in a plot like leeks, an oddity standing up like a leek stalk—who had ever seen such a thing before? (1 line unclear) That a bird like the raven, performing the work of man, should make the counterweight blocks of the shadouf bump up and settle down; that it should make the counterweight blocks of the shadouf bump down and rise up—who had ever seen such a thing before?
- 72-88 Then the raven rose up from this oddity, and climbed up it—a date palm!—with a harness. It rubbed off the kohl (?) ... which it had stuffed into its beak onto the pistils (?).... just as with a date palm, which ..., a tree growing forever—who had ever seen such a thing before? Its scaly leaves surround its palmheart. Its dried palm-fronds serve as weaving material. Its shoots are like surveyor’s gleaming line; they are fit for the king’s fields. Its (?) branches are used in the king’s palace for cleaning. Its dates, which are piled up near purified barley, are fit for the temples of the great gods. That a bird like the raven, performing the work of man, makes the counterweight blocks of the shadouf bump up and settle down; that it makes the counterweight blocks of the shadouf bump down and rise up—who had ever seen such a thing before? At his master’s command, the raven stepped into the abzu.
- 89-90 Now, what did one say to another? What further did one add to the other in detail?

(BLACK *et al* 2004: 199f.)

⁴⁸⁹ CT 16, 28: 64 (= UL 8: 33, s. GELLER 2007: 22). Der Verweis findet sich schon bei JIRKU 1923: 161.

⁴⁹⁰ Vgl. dazu insgesamt VOLK 1995.

⁴⁹¹ Eine auf den verschiedenen Textzeugen basierte Kompositumschrift samt englischer Übersetzung ist unter dem Titel „*Inana and Shu-kale-tuda*“ bequem zugänglich in ETCSL c.1.3.3 (URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>). Die Übersetzung findet sich auch in BLACK *et al* 2004: 197-205.

Der Rabe wird hier in mehrfacher Hinsicht als im positiven Sinne herausragendes Tier geschildert. Zum einen spielt er im Hinblick auf die Kultivierung und Bewirtschaftung der Dattelpalme eine maßgebliche Rolle und zum anderen betreibt er den *Schaduf*, den auch heute noch in Mesopotamien eingesetzten Ziehbrunnen. Interessant ist, dass im Vergleich zu 1Kön 17,4, wo festgehalten wird, dass die Raben auf Befehl Jahwes hin agieren, der Rabe in der sumerischen Erzählung ebenfalls auf die Anweisung einer Gottheit hin tätig wird, die – wie verschiedene Indizien im Textabschnitt nahe legen – wohl mit Enki zu identifizieren ist⁴⁹². Ein weiteres Vergleichsmoment kann m.E. darin gesehen werden, dass in der Kultivierung der Dattelpalme, der damit verbundenen Produktion von Datteln sowie der Verwendung eines *Schaduf* das Motiv der Versorgung mitschwingt. Und schließlich findet sich zumindest ein Element der *Verwunderung*, darüber, dass ein Rabe solches leisten kann⁴⁹³. In beiden Texten agieren Vögel auf eine Art und Weise, die der Alltagserfahrung – auch der eines altvorderorientalischen Menschen – zuwiderläuft, was aber durch die narrative Rückkopplung an eine Gottheit als Auftraggeber im Blick auf einen (poly)theistischen konzeptuellen Referenzrahmen plausibilisiert wird.

III.2.1.3 Elija vermehrt Mehl und Öl (1Kön 17,7-16)*

Indem V.7 das Dürremotiv aus V.1 aufgreift – der Bach, der Elija mit Wasser versorgt, trocknet aus, weil kein Regen mehr fällt – wird die Verbindung zur nächsten Episode hergestellt. Seiner Lebensgrundlage beraubt muss Elija erneut einen Ortswechsel vornehmen. Wiederum ergeht zuvor ein Jahwewort (V.8-9), das Elija anweist, nach Sarepta zu gehen, wo Jahwe nunmehr einer Witwe befohlen hat, ihn zu versorgen. Die starken strukturellen und sprachlichen Parallelen zum ersten Auftrag Jahwes legen nahe, dass hierin dieselbe Hand zu vermuten ist, auf die V.2-5a zurückzuführen sind⁴⁹⁴. Die Szene am Stadttor lässt folgenden Handlungsablauf erkennen.

1) Elija spricht die Witwe, die gerade mit Holzsammeln beschäftigt ist, an und bittet sie um Wasser und ein Stück Brot (V.10-11).

⁴⁹² Zwar wird Enki im betreffenden Abschnitt nicht namentlich erwähnt, jedoch sprechen folgende Indizien für Enki. 1) Enki gilt als Gott der Weisheit und die an den Raben gerichtete Rede wird als voller Weisheit charakterisiert (vgl. Z.48). 2) Der Rabe erhält seine Anweisung in einem Heiligtum in Eridu, Eridu ist bekanntermaßen der Hauptkultort für Enki. 3) Auf den Befehl seines Herrn hin steigt der Rabe in den Abzu (Süßwasserozean), der als Heimstätte des Enki gilt.

⁴⁹³ Ich bin o. Univ. Prof. Dr. Gebhard J. SELZ zu Dank verpflichtet, durch den ich zuerst auf diesen Text aufmerksam gemacht wurde.

⁴⁹⁴ Vgl. stellvertretend für viele BECK 1999: 104.

2) Die Witwe schwört daraufhin beim Namen Jahwes, dass sie gerade noch so viel Mehl und Öl vorrätig hat, um sich und ihrem Sohn ein letztes Essen zuzubereiten. Danach wollen sie auf den sicheren Tod warten (V.12).

3) Darauf hin tritt wieder Elija in Aktion. Er befiehlt ihr (Imp.) so zu verfahren, wie sie gesagt hatte, nur dass sie zuvor für ihn einen kleinen Fladen zubereiten und ihm bringen solle. Dann erst soll sie etwas für sich und ihren Sohn (V.13) zu essen machen. Die Botenformel leitet den folgenden Spruch ein (V.14a):

כד הקמח לא תכלה
וצפת השמן לא תחסר

W. THIEL hat auf die metrische Gestaltung des Spruches „in einem exakten Parallelismus membrorum“ hingewiesen⁴⁹⁵. Während weitgehend Einigkeit darüber besteht, dass der in Prosa gehaltene Nachsatz V.14b sich auf den Dürrekontext bezieht und von daher als redaktionell einzustufen ist⁴⁹⁶, besteht Uneinigkeit darin, ob die einleitende Botenformel (V.14aα₁*) seit jeher mit dem Spruch verbunden war⁴⁹⁷. Nun besteht aber zumindest von Seiten der Literarkritik kein Anlass, V.14aα als redaktionell zu werten. Die bisweilen postulierte Spannung zwischen der Botenformel und V.15 ist nicht zutreffend. Heißt es dort, dass die Frau tat **אליהו בדבר**, so bezieht sich das auf die Anweisungen Elijas in V.13. Die Frau handelt wie ihr Elija aufgetragen hat, und tatsächlich ist auf Tage hin genügend zu essen vorhanden. V.16 schließlich konstatiert, das alles eingetroffen sei „nach dem Wort Jahwes, das er durch Elija geredet hatte“⁴⁹⁸.

⁴⁹⁵ Vgl. THIEL 2000: 29.

⁴⁹⁶ Vgl. WÜRTHWEIN 1984: 213; BECK 1999: 104; THIEL 2000: 60; OTTO 2001: 165f. SCHMITT, R 2004: 267. Anders allerdings FOHRER (1968a: 9), der 1Kön 17,7-16 als sekundär gebildete Anekdote und V.14 als unpersönliches Segensorakel bestimmt. Mit **ל** streicht er lediglich „der Gott Israels“ im Anschluss an die Botenformel als hymnisch-doxologische Glosse. Vgl. FOHRER 1968a: 9, Anm.6.

⁴⁹⁷ WÜRTHWEIN (1984: 213) und BECK (1999: 105, im Anschluss an WÜRTHWEIN, vgl. *ebd.* Anm.389) sehen darin dieselbe dtr. Redaktion am Werk, die auch für den Erfüllungsvermerk in V.16* verantwortlich zeichne. Gegen eine solche Entscheidung votieren THIEL (2000: 59), OTTO (2001: 165f., bes. Anm.77) und SCHMITT, R 2004: 267. Vgl. auch FOHRER 1968a: 9 und *passim*.

⁴⁹⁸ Mit OTTO 2001: 165f., Anm.77. Gegen BECK (1999: 105), wenn er diese Spannung als Indiz wertet, V.14aα und den gesamten V.16 einer dtr. Redaktion zuzuweisen. Allerdings muss es schon als zutreffend anerkannt werden, dass sich der Spruch samt Botenformel gemeinsam mit dem Erfüllungsvermerk in V.16 hervorragend in das dtr. Schema vom Eintreffen des prophetischen Wortes einfügt und es von daher nicht zu entscheiden ist, ob die Botenformel von Anfang an dem Spruch vorgeschaltet war und die Deuteronomisten diesen Sachverhalt ausnutzten und das vorliegende Jahwewort durch den Erfüllungsvermerk ihrem Schema entsprechend ausgebaut haben, oder ob tatsächlich nur der Spruch (V.14aα₂β) als Traditionsgut aufgenommen und mit Botenformel und Erfüllungsvermerk gerahmt wurde.

An dieser Stelle sei hinsichtlich so mancher literarkritischer Operationen ein *caveat* angebracht, wenn es darum geht, vermeintliche Spannungen als Indizien für eine literarkritische Schichtung auswerten zu können. Im Zusammenhang dieser Arbeit möchte ich nochmals an die bereits in der Einführung kurz angestellte Überlegung erinnern (vgl. o. S.2). Denn gerade was die vorliegende Stelle anlangt kann es passieren, dass ein unreflektiertes Vorverständnis über Magie bzw. magische Handlungen einige Probleme bereitet, wenn es stillschweigend zum inhaltlichen Kriterium literarkritischer

Auf der Handlungsebene, wie sie 1Kön 17,10-16 zu entnehmen ist, begegnet Elia insofern als Akteur, als er derjenige ist, der die Worte (V.14a) ausspricht. Die Botenformel macht hierbei deutlich, dass Jahwe der Bewirker des Wunders ist und Elia nur ansagt, was bei Jahwe bereits beschlossen ist. Elias Handeln bleibt auf das Ausrichten von Jahwes Botschaft beschränkt⁴⁹⁹.

III.2.1.4 Elia erweckt den Sohn der Witwe (1Kön 17,17-24)*

Die Episode über die Erweckung des toten Knaben sprengt den Rahmen des bisherigen Erzählverlaufs, der vom Motiv der Dürre und der Versorgung Elias während dieser Zeit bestimmt wurde. Die wichtigsten Differenzen zur vorhergehenden Vermehrungsszene, an welche die Erweckungsgeschichte mittels V.17aα („Und es geschah nach diesen Ereignissen“) lose angeschlossen wurde, sind folgende⁵⁰⁰:

- Aus der armen Witwe, ist eine Hausbesitzerin (בעלה בית) geworden (V.17), in deren Haus sogar ein Obergemach (עליה) vorhanden ist (V.19).
- Elia wird als „Gottesmann“ (איש אלהים) bezeichnet (V.18.24a), was für Elia sonst nur noch in 2Kön 1,9ff. belegt ist.
- Der V.18 an Elia gerichtete Vorwurf erscheint an Betracht dessen, dass Elia die Frau zuvor vom sicheren Hungertod bewahrt hat, etwas hart.

Bisweilen führt man auch an, dass im Zusammenhang der Erweckungserzählung nur von einem Sohn die Rede sei, während in der Vermehrungsszene ursprünglich mehrere

Erwägungen wird. Geht man beispielsweise von der, wie mir scheint, noch immer weit verbreiteten Auffassung aus, dass eine Gottesvorstellung im Zusammenhang mit Magie keinen Platz habe, eliminiert man also alle Verweise auf die Gottheit, um so den ursprünglichen magischen Akt freizulegen (vgl. etwa WÜRTHWEIN 1984: 213 zur Stelle und ebenso im Hinblick auf die Totenerweckung Elischas, 294). Wie ich im Zuge dieser Arbeit zu zeigen versucht habe, lässt sich ein derartiges Magieverständnis zumindest für den Antiken Vorderen Orient nicht aufrecht erhalten.

Um nicht missverstanden zu werden: Ich lehne nicht *a priori* die Literarkritik ab, sondern möchte nur darauf hinweisen wo ihre Grenzen liegen. Umgekehrt gilt nämlich ebenso: Sind in einem Text keine Brüche und inhaltliche Spannungen – als die beiden literarkritischen Kriterien schlechthin – auffindbar, so sagt das nur, dass der *vorliegende Text* offenbar kohärent ist, gibt aber keine Auskunft darüber, ob nicht etwa doch ein geschickter Verfasser zwei ihm überlieferte Traditionen (schriftlich oder mündlich) so gut miteinander verbunden hat, dass selbst gemessen an literarkritischen Maßstäben, die ja bekanntermaßen hohe Anforderungen an die Stringenz biblischer Texte stellen, keine Brüche zu finden sind. Vgl. dazu auch BLUM 2005: 11-40. Sehr salopp formuliert könnte man sagen: Literarkritische Überlegungen fußen auf der Annahme, dass die biblischen Verfasser unfähig waren, einen durch und durch harmonischen Text zu erstellen.

⁴⁹⁹ Nach R. SCHMITT (2004: 268) fehle auch in dieser Wundergeschichte das Interesse am Ritual. Das magische Geschehen sei auf die Beschwörung durch Elia zusammengerafft. „Die im Gegensatz zu den Totenerweckungen und Therapien fehlende Ritualhandlung des Propheten ist wohl dadurch zu erklären, daß für derartige Geschenkwunder die reale Anschauungsgrundlage gefehlt hat.“ (SCHMITT, R 2004: 268, mit Verweis auf THEIBEN 1974: 112f.).

⁵⁰⁰ Vgl. WÜRTHWEIN 1984: 222; BECK 1999: 116; THIEL 2000: 65f; OTTO 2001: 180f.

Söhne beteiligt gewesen wären. In diesem Fall gibt man in 17,12.13.15 der textkritischen Variante von **5** gegenüber MT den Vorzug, und deutet MT dann als Versuch, einen Ausgleich zwischen den beiden Perikopen zu schaffen⁵⁰¹.

Außerdem findet sich nirgends explizit eine Beziehung zum Dürremotiv. Ein solcher Bezug zeigt sich lediglich implizit in V.20, wo Elija Jahwe vorwirft, er würde *auch* (גם) über die Witwe, bei welcher er zu Gast ist, Unglück bringen. Durch den Verweis auf die Witwe, wird damit gleichzeitig eine Verbindung zum vorhergehenden Abschnitt hergestellt⁵⁰². Dasselbe gilt für das abschließende Bekenntnis der Frau (V.24), wo mit „Wort Jahwes“ (דבר יהוה) ein im Zusammenhang von 1Kön 17,2-16 prägender Begriff aufgenommen wird (1Kön 17,2.5.8.16)⁵⁰³. Der Abschnitt scheint jedenfalls in sich einheitlich⁵⁰⁴. Im Hinblick auf das Verhältnis zur Totenerweckung Elisas im Rahmen von 2Kön 4,8-37 wird man der Elischa-Überlieferung die Priorität gegenüber der Eljaversion zusprechen müssen⁵⁰⁵. Gerade an jenen Stellen, wo die Elija-Erzählung mit der Erzählung von der Schunemiterin übereinstimmt, lassen sich nämlich die schon angeführten Differenzen zum Elija-Kontext erkennen⁵⁰⁶. Während aber diese Einzelzüge im Rahmen von 2Kön 4,8-37 erzählerisch motiviert sind, sind sie im Kontext von 1Kön 17 funktional nicht verankert⁵⁰⁷. Diese Beobachtungen gemeinsam mit der Einbindung in den Kontext von 1Kön 17 machen es wahrscheinlich, dass der Abschnitt über die Totenerweckung Elijas in Abhängigkeit von 2Kön 4,8-37 bei der Einfügung in den jetzigen Zusammenhang verfasst wurde⁵⁰⁸.

⁵⁰¹ Vgl. STIPP 1987: 452. Zusätzlich fehlt in **5*** V.9 der Befehl, sich bei der Witwe niederzulassen, während MT damit schon vorbereitet, dass Elija 1Kön 17,17-24 bei der Witwe wohnt. Vgl. schon SCHMITT, A (1977: 454f.), dessen Argument diese Entscheidung vorauszusetzen scheint.

⁵⁰² Vgl. BECK 1999: 117; V.20 erscheint im Vergleich zum Gebet in V.21aßb zwar als eine Doppelung, besitzt als Klage aber eine andere Funktion, stellt eine Verbindung zu V.18 her, bringt also keinen neuen über die Erzählung hinausgehenden Aspekt ein und ist deshalb dem Grundbestand der Erzählung zuzurechnen.

⁵⁰³ Vgl. BECK 1999: 117; OTTO 2001: 181.

⁵⁰⁴ Vgl. SCHMITT, A 1977: 455; so auch STIPP 1987: 453; ebenso BECK 1999: 117, Anm.442 mit weiteren Verweisen.

⁵⁰⁵ Für eine Auflistung der einzelnen Argumente s. SCHMITT, A 1977: 454f.; Vgl. auch STIPP 1987: 453-457.

⁵⁰⁶ S. die Aufzählung o. S.149.

⁵⁰⁷ Vgl. STIPP 1987: 456f. Zusätzlich zu den schon angeführten Argumenten bei SCHMITT, A (1977: 454f.), weist er darauf hin, dass man 1Kön 17 nicht erfahre, warum der Gottesmann den Knaben in sein Obergemach trägt, während sich 2Kön 4 der Schauplatz der Wiedererweckung aus dem zuvor Erzählten ergibt. Selbiges treffe nun auch für die übrigen Merkmale zu, die 1Kön 17,17-24 und 2Kön 4,8-38 gemeinsam haben, und hinsichtlich der Elija-Erzählung die oben genannten Differenzen zum Kontext erkennen lassen. Da es äußerst unwahrscheinlich ist, dass es den Autoren von 2Kön 4 gelungen wäre, für die genannten Elemente, die im Rahmen von 1Kön 17 durch mangelnde erzählerische Vorbereitung und fehlende Motivation auffallen, eine nahtlose und elegante Kontexteinbettung zu schaffen, scheint der umgekehrte Vorgang wahrscheinlicher. 1Kön 17,17-24 wurde von 2Kön 4,8-34 aus entwickelt.

⁵⁰⁸ Vgl. BECK 1999: 117; OTTO 2001: 181.

Was aber lässt sich anhand von 1Kön 17,17-24 über die von Elia vorgenommenen Handlungen entnehmen?

Zunächst einmal erfährt man in V.17, dass der Sohn der Frau krank wird und sich seine Krankheit verschlimmert **לֹא-נִתְרַחֵב בּוֹ נִשְׁמָה**, womit das Ableben des Knaben festgestellt wird⁵⁰⁹. Daraufhin wirft die Frau Elia vor, er hätte durch seine Anwesenheit Jahwe auf ihre Verfehlungen aufmerksam gemacht und dadurch ihren Sohn getötet (V.18)⁵¹⁰. Im Folgenden schreitet Elia sofort zur Tat.

- 1) Er weist sie an, ihm ihren Sohn zu geben, nimmt ihn von ihrem Schoß und geht mit ihm ins Obergeschoss des Hauses, wo er ihn auf sein Bett⁵¹¹ legt (V.19).
- 2) Er klagt darüber, dass Jahwe Unglück über die Frau bringt, indem er den Knaben sterben lässt, und gibt damit den Vorwurf der Frau an Jahwe weiter (V.20).
- 3) Danach streckt er sich dreimal über den toten Knaben aus (**מִדֵּר**; Hitp.) und richtet sich mit folgenden Worten an Jahwe:

יְהוָה אֱלֹהֵי תִשָּׁב נָא נַפְש־הַיֶּלֶד הַזֶּה עַל-קִרְבּוֹ

Jahwe, mein Gott! Möge doch die Seele dieses Knaben in⁵¹² sein Inneres zurückkehren!⁵¹³

(1Kön 17,21b)

Im Anschluss wird berichtet, dass Jahwe Elia erhört und der Knabe wieder lebendig wird (V.22). Elia nimmt ihn und bringt ihn vom Obergeschoss wieder hinunter zu seiner Mutter (V.23), die offenbar bei der Handlung Elijas nicht anwesend war. Den

⁵⁰⁹ Vgl. dazu SCHMITT, A 1977: 60f., Anm.16.

⁵¹⁰ Welcher Verfehlung sich die Frau schuldig gemacht hat, wird nicht thematisiert. Die Vorstellung, dass u.a. auch der Tod des leiblichen Kindes eine durch den göttlichen Zorn hervorgerufene Strafe für ein kultisches Vergehen sein kann, begegnet in einem nur unvollständig erhaltenen *tamītu*. K.6802+8139, Rs.8f.: *ʿe¹-zib šá¹ šib-šat ili u^d ištār(eš₄-dar) me-eḫ-ḫa maš(!tablet PA)-ḫa-tú¹ šul¹-man-nu š[a ilān^{mes} u ištārāt]l^{mes} / eḫ-ša bašā(gál)^{mes-a} ina kimtī(im.rī.a)-šá šīt(zī.gā) bir-ki-šá imuttu(úš)^{tu}* „Ignore that the anger of god and goddess (requiring) beer and offering-flour as a present for [gods] and goddesses / may be laid upon her and in her family circle her offspring may die ...“ (LAMBERT 2007: Nr.21: Rs.8-9, [S.118f.]; Kopie: LAMBERT 2007: pl.51 [S.208]).

⁵¹¹ Gemeint ist wohl das Bett Elijas, wenngleich der Text in dieser Hinsicht nicht eindeutig ist. Diese Ambiguität trifft auch auf den vorhergehenden Relativsatz (V.19b.α₃) zu. Vielleicht wohnte der Sohn der Frau ja im Obergemach.

⁵¹² Verwechslung von **עַל** und **אֶל**. Für die Verwechslung der beiden Präpositionen als mögliches Merkmal eines spezifisch israelischen Dialekts (*Israelian Hebrew*) im Unterschied zum jüdischen Hebräisch (*Judahite Hebrew*) vgl. RENDSBURG 2002: 32-36. In der Tat begegnet diese Verwechslung an mehreren Stellen in den Elia-Elischa-Erzählungen: vgl. 1Kön 17,21.22; 18,46; 2Kön 7,7; 8,3(2x), 9,3.6(3x).

⁵¹³ In den einschlägigen deutschen Bibelübersetzungen wird die zumindest nach masoretischer Vokalisation als Qal.Juss.sg.3.f formulierte Bitte fälschlicherweise als an Jahwe gerichteter Imperativ übersetzt. Vgl. z.B. die Elberfelder Übersetzung: „HERR, mein Gott, laß doch das Leben dieses Kindes wieder zu ihm zurückkehren!“ In dieser Hinsicht ebenfalls ungenau SCHMITT, R 2004: 250, der hier möglicherweise unbewusst von seiner These bezüglich der Alleinwirksamkeit der Gottheit beeinflusst ist (vgl. SCHMITT, R 2004: 253).

Abschluss der Perikope bildet die bekenntnishafte Aussage der Frau, die Elia nun als einen Mann Gottes (אִישׁ אֱלֹהִים) erkannt hat (V.24).

Für die in V.21 berichtete Handlung bleibt festzuhalten, dass sie von einem an Jahwe gerichteten Gebet begleitet ist, d.h. sie zerfällt in eine *manuelle* und eine *orale* Komponente. Es kann an dieser Stelle schon vorweggenommen werden, dass die hier beschriebene Vorgehensweise Elijas insgesamt mit der im Zusammenhang von 2Kön 4,8-37 von Elischa berichteten Handlung in ihren wesentlichen Grundzügen übereinstimmt.

III.2.1.5 Die Wiedergewinnung des Regens (1Kön 18,41-46*)

Der Abschnitt 1Kön 18,41-46 bildet das erzählerische Gegenstück zu 1Kön 17,1⁵¹⁴. Der dort mit der Ankündigung der Dürre eröffnete Spannungsbogen findet mit der Wiedergewinnung des Regens seinen Abschluss und wird deshalb in der Regel zu den ältesten Bestandteilen einer in 1Kön 17-18 vermuteten Dürrekomposition⁵¹⁵ gezählt. Zu Beginn von Kapitel 18 wird dabei das für den Zusammenhang von 1Kön 17,1-16* verantwortliche Motiv der Dürre wieder aufgenommen. Elia erhält von Jahwe den Auftrag, sich Ahab zu zeigen, weil er nun Regen auf die Erde geben wolle, und macht sich darauf hin auf den Weg Ahab zu begegnen (1Kön 18,1-2a)⁵¹⁶.

⁵¹⁴ S.o. S.138.

⁵¹⁵ Vgl. THIEL 2002: 95f.

⁵¹⁶ Dass hiermit eine redaktionelle Verknüpfung vorliegt, findet weitgehend Zustimmung. Unstimmigkeiten herrschen allerdings in Bezug auf die Frage, welcher Versteil welcher Redaktionschicht zuzuordnen sei. Ausgangspunkt ist hierbei die Beobachtung, dass mit der unbestimmten Zeitangabe in V.1aα gegenüber der konkreten Zeitangabe V.1aγ eine Doppelung vorliegt. Allerdings wird dieser Tatbestand unterschiedlich interpretiert. BECK (1999: 106f.) geht im Anschluss an FREVEL (1995: 42) davon aus, dass die unbestimmte Zeitangabe die ursprünglichere sei. V.1aβγb sei die bestimmte Zeitangabe mit dem durch die Wortereignisformel eingeleiteten Jahweauftrag verbunden, wodurch der ursprüngliche Erzählbestand umgeprägt werde. Elia erscheine jetzt als ein Gesandter Jahwes und Jahwe sei im Gegensatz zur Darstellung in 1Kön 18,41-46* für das Kommen des Regens verantwortlich. THIEL (2002: 96) hingegen sieht in V.1aα denselben Redaktor am Werk, der mittels 17,17aα die Erweckungsszene an 17,1-16* angeschlossen habe. Die Einfügung dieser temporalen Überleitung (V.1aα) habe dann auch die auffällige Invertierung der Wortereignisformel in 18,1aβ verursacht, die ursprünglich ihre Normalform aufgewiesen und an 1Kön 17,16 angeschlossen hätte. Vgl. auch THIEL 2000: 23.

Anhand der beiden eben angeführten Lösungsvorschläge offenbart sich ein konzeptionelles Problem. Grundsätzlich gehen beide, sowohl BECK (1999) als auch THIEL (1995, 2000, 2002), von einer vor-dtr. „Dürre-Komposition“ aus, in der ursprünglich eigenständige Traditionen zu einer Komposition zusammengestellt wurden. Allerdings bestehen erhebliche Differenzen hinsichtlich des Umfangs der zugrundeliegenden Einzelerzählungen sowie des Anteils der Redaktion. BECK (1999: 122) identifiziert 1Kön 17,5b-6, 17,10abα.11bβ.12-13.14aβγ.15 und 18,41-45aβb als ehemals eigenständige Personensagen, die von einem Redaktor mittels 17,1.7.10bβ.11abα; 18,1aα.2a zur ersten vor-dtr. Dürrekomposition vereinigt wurden. DtrH habe diese in sein Geschichtswerk integriert. Seine redaktionelle Tätigkeit zeige sich in einer theologisch reflektierenden Schicht, der die Elemente 17,2-5a.8-9.14aα.16; 18,1aβγb.46aα zuzurechnen sind. Im Vergleich dazu bestimmt THIEL (2000, 2002) den ursprünglichen Umfang der Dürrekomposition folgendermaßen: 1Kön 17,1-16; 18,1aβγ.2a.17a.41-46.

Während V.17 über das Zusammentreffen zwischen Ahab und Elija⁵¹⁷ berichtet, erfährt man in V.2b-16* von der Futtersuche, auf die sich der König gemeinsam mit seinem Palastvorsteher Obadja begeben muss. Dabei trifft Obadja auf Elija, der ihn anweist, ihn seinem Herrn zu melden. In mehreren Rückblenden erfährt man von der vergeblichen Fahndung Ahabs nach Elija (V.10) sowie von Ahabs Einsatz für die Jahwepropheten, um sie vor einer gewaltsamen Verfolgung Isebels zu bewahren (V.4.13). Üblicherweise wird die Obadja-Episode (V.2b-16*) einer späteren Ausgestaltung der „Dürre-Komposition“ zugeschrieben⁵¹⁸. Hinsichtlich der Erzählung vom Götterwettstreit (V.21-40*)⁵¹⁹ zeigt das Fehlen der Dürrethematik, dass diese einmal unabhängig von der Dürre-Komposition vorgelegen hat⁵²⁰.

Dabei hätte ein vor-dtr. Redaktor die ihm vorgegebenen Überlieferungen (17,1*; 5b-6, 10aß.b.11-14.15* und 18,41-46) durch die von ihm selbst formulierten Elemente 17,2-5a.7.8-10aα.הוּא in 15b.16; 18,1aßγ,2a.17a zu einer ersten Dürre-Komposition zusammengestellt.

Die Dürrekomposition datiert THIEL (2000: 43f.) in den Anfang des 8. Jh.s v.Chr. Ein zweiter, ebenfalls noch vor-dtr. Redaktor habe in 1Kön 7,17-24* ihm bereits schriftlich vorliegendes Material angefügt. Auf das Konto dieses Redaktors gingen die Einleitung 17,17aα und 18,1aα (inkl. Inversion der Wortereignisformel in 18,1aß), sowie 1Kön 17,20, der eine Verbindung zum Vorhergehenden herstellt (גם und אֶל־מִנָּה), und V.24b, der das Stück mit V.14 verklammert. Zudem hat der zweite Redaktor in V.15b ursprüngliches בָּנָה zu בִּיתָה verändert (vgl. THIEL 2000: 66).

Einmal abgesehen von den jeweiligen Hypothesen zum weiteren literargeschichtlichen Werdegang (wo THIEL im wesentlichen davon auszugehen scheint, die Abfassung von 1Kön 17-18 in der heute vorliegenden Form falle zum größten Teil noch in vor-dtr. Zeit und sei durch dtr. und nachdtr. Redaktoren nur sehr geringfügig überarbeitet worden, und BECK mit nachexilischen und spät-dtr. Bearbeitungen rechnet) stimmt die von BECK vorgenommene Rekonstruktion der Dürrekomposition zum Zeitpunkt der Einfügung ins DtrG (also inkl. der Erweiterungen durch DtrH) mit THIELS Rekonstruktion der ersten vor-dtr. Dürrekomposition bis auf kleinere Abweichungen überein. Allerdings bietet keine der beiden Lösungen für sich eine befriedigende Erklärung. BECK kann hinsichtlich seiner vor-dtr. Dürrekomposition m.E. nicht ausreichend nachweisen, anhand welcher Kriterien die Teile, die er dem vor-dtr. Compiler der Dürre-Komposition zuschreibt, von den Eingriffen des DtrH zu trennen sind, während THIEL offenbar konsequent leugnen möchte, dass in den von ihm als redaktionelle Verklammerungen identifizierten Teilen ein dtr. Redaktor am Werk war. Es wäre m.E. ebenso denkbar, die beiden eben referierten Positionen in der Weise miteinander zu verbinden, dass ein dtr. Redaktor ältere Traditionen ins DtrG integriert hat und dabei den Zusammenhang über das Dürremotiv hergestellt hat. Oder anders formuliert: Was bei THIEL unter dem Titel Redaktor der ersten vor-dtr. Dürre-Komposition läuft, ist im Großen und Ganzen die Arbeit des dtr. Redaktors, der die Einzelüberlieferungen in den Zusammenhang des DtrG integriert hat und sich dabei von zwei Gestaltungsprinzipien leiten ließ: 1) Verknüpfung der einzelnen Erzählungen über das Dürremotiv und 2) Anordnung des Stoffes nach dem Schema Verheißung-Erfüllung. Ein dtr. Redaktor wäre also der Verfasser der „Dürre-Komposition“.

⁵¹⁷ Dabei muss ungeklärt bleiben, ob der von Ahab an Elija gerichtete Vorwurf der „Verderber Israels“ (עֲכָר יִשְׂרָאֵל) zu sein, Teil einer älteren Dürre-Komposition war. So zu Recht THIEL 2002: 96f. Anhand des Sprachgebrauchs lässt sich jedenfalls nicht nachweisen, dass עֲכָר ein „magisches“ Verständnis impliziert und somit auf 17,1 bezogen Ahab Elija vorwirft, Israel „behext“ zu haben. Vgl. BECK 1999: 91f. Freilich ist ein solches Verständnis im MT vorliegenden Zusammenhang geradezu unvermeidlich und wohl auch erwünscht. Es soll gezeigt werden, dass Ahab Elija als den für die Dürre Verantwortlichen ansieht, während Elija den Vorwurf sofort zurückgibt und in gut dtr. Manier mit dem Verweis auf Ahabs religiöse Verfehlungen begründet.

⁵¹⁸ Vgl. FOHRER 1968a: 36; HENTSCHEL 1977: 126-131; WÜRTHWEIN 1984: 221; BECK 1999: 118-122; THIEL 2002: 99-103. Anders jedoch OTTO 2001: 169f. im Anschluss an BLUM 1997: 283f.

⁵¹⁹ Dazu unten Abschnitt III.2.2, S.155ff.

⁵²⁰ Vgl. FOHRER 1968a: 37f.; HENTSCHEL 1977: 135-137; DERS. 1984: 111; WÜRTHWEIN 1984: 215. DERS. 1994c: 134; BECK 1999: 74 (s. dort auch Anm.223 für weitere Verweise auf die Literatur).

Nach dem großen Show-down auf dem Karmel und dem Massaker an den Baalspropheten am Kischon (V.40) erfolgt der Einsatz in V.41 etwas unvermittelt:

וַיֹּאמֶר אֵלִיהוּ לֵאחָאָב עֹלָה וּשְׁתֵּה כִּי־קוֹל הַמּוֹן הַגָּשָׁם:

Und Elija sprach zu Ahab: „Steig hinauf! Iss und trink! Denn da ist ein Laut, das Geräusch des Regens!“

Ahab, der in der Episode vom Götterwettstreit auf dem Karmel keine Rolle gespielt hat⁵²¹, wird nun angewiesen „hinaufzugehen“ (עֹלָה), zu essen und zu trinken. Eine in diesem Zusammenhang häufig angestellte Beobachtung ist, dass der an Ahab gerichtete Imp. עֹלָה eine Lokalisation voraussetzt⁵²². Wo also befinden sich Elija und Ahab? Im Zusammenhang mit der Erzählung vom Götterwettstreit ließe sich zumindest der Aufenthaltsort Elias als der Bach Kischon in der Nähe des Karmel erschließen (V.40). Über den Verbleib Ahabs erfährt man explizit nichts und kann allenfalls ergänzen, dass er nach der Einberufung der Versammlung auf dem Karmel die ganze Zeit über dort anwesend war und gemeinsam mit dem Volk Elija zum Kischon begleitet hätte⁵²³. 1Kön 18,41-46* ist also inhaltlich nicht abgerundet⁵²⁴ und demnach als Erzählfragment anzusprechen.

Umstritten ist die damit verbundene Datierung der Erzählung. Mit einer relativ frühen Entstehung rechnen z.B. FOHRER 1968a: 50; HENTSCHEL 1977: 43f. und zuletzt THIEL 2002: 112f. Gegen eine Frühdatierung haben sich jüngst BECK 1999: 80-87 und OTTO 2001:174f. ausgesprochen.

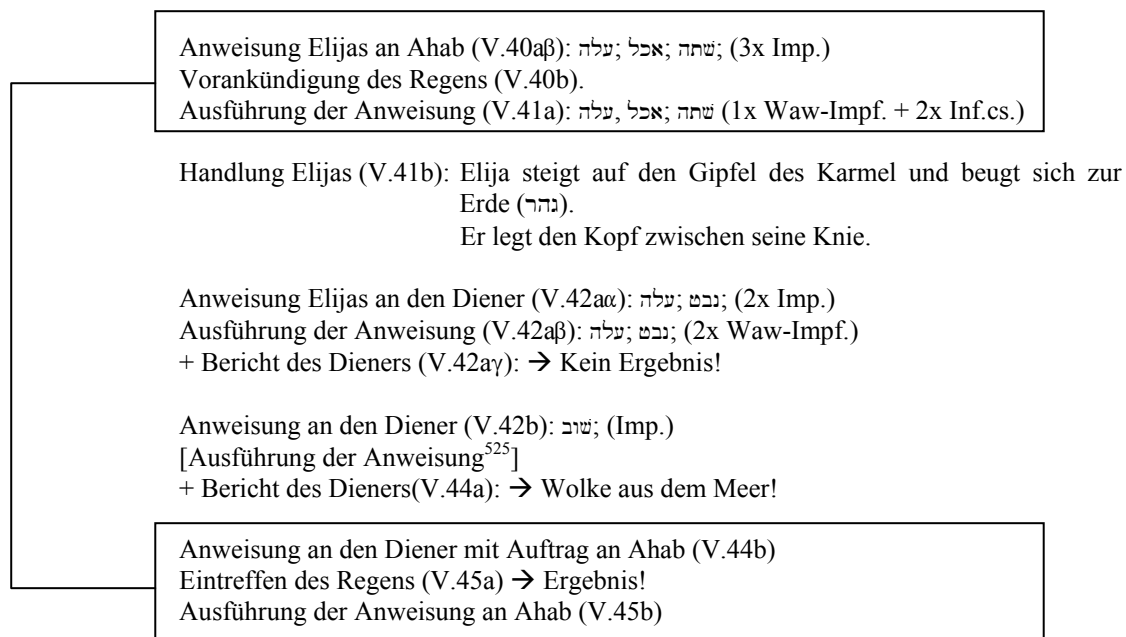
⁵²¹ *De facto* wird er nur in V.17-20 erwähnt, die im kanonischen Zusammenhang als Einleitung für die Episode vom Götterwettstreit dienen. Dort erhält Ahab nach dem Wortgefecht mit Elija den Auftrag Volk und Propheten auf dem Karmel zu versammeln (V.19). V.20 berichtet die Ausführung dieses Auftrags. Von da an taucht die Figur Ahabs erst wieder in V.41 auf.

⁵²² Vgl. stellvertretend für viele WÜRTHEIN 1984: 213; BECK 1999: 96.

⁵²³ Allerdings erweist sich auch diese Annahme als problematisch, da in V.40 nur davon die Rede ist, dass Elija, nachdem das Volk die Baalspropheten ergriffen hat, diese zum Kischon hinabführt und dort schlachtet (2x Waw.-Impf. Sg.3.m. + Suff.Pl.3.m.).

⁵²⁴ Der fragmentarische Charakter von 18,41-46* bleibt selbst dann erhalten, wenn man die Möglichkeit in Betracht zieht, dass die hinter 1Kön 17,1-16* stehenden Traditionen über 18,1-2a*.17* mit 18,41-46* zu einer Dürre-Komposition verbunden wurden. 17,1 und die hier einer ersten dtr. Fassung der Dürre-Komposition zugeordneten Elemente liefern nicht alle in 18,41-46* vermissten Informationen und bilden für sich genommen keinen geschlossenen Erzählzusammenhang. 18,41-46* bildet im Hinblick auf die Notiz über das Zusammentreffen von Ahab und Elija (V.17*) ebenso wenig eine nahtlose Fortsetzung, wie das im unmittelbaren Anschluss an 17,1 der Fall wäre. Vgl. THIEL 2002: 97; BECK 1999: 102; Anm.375. Auch von daher scheint es besser statt von einer Dürre-Erzählung (vgl. FOHRER 1968a: 43) von einer Dürre-Komposition im Sinne THIELS (vgl. THIEL 1995: 30 und DERS. 2000: 24f.) zu sprechen, also einer Zusammenstellung verschiedener Traditionsmaterialien.

Der in V.41-45 geschilderte Handlungsablauf lässt sich folgendermaßen gliedern:



Es fällt auf, dass Elia im Zusammenhang der V.41-45* als eine Art Regisseur agiert. Er erscheint als der Initiator der ganzen Szene, der den verschiedenen beteiligten Personen ihre jeweilige Rolle zuweist und ihnen sagt, *was sie wie* zu tun haben. Dementsprechend wird auch die Ausführung seiner Anweisungen jeweils ausdrücklich vermerkt.

Häufig begegnet hinsichtlich der Aufforderung an Ahab, zu essen und zu trinken (V.41aβ), die Annahme, dass daraus zu erschließen sei, Ahab hätte zuvor gefastet⁵²⁶, was bisweilen dahingehend interpretiert wird, dass die Dürre-Komposition ehemals vom Fasten Ahabs zu berichten wusste, der sich damit einem Bußritus als Reaktion auf die Regenlosigkeit unterzogen habe und somit in völligem Gegensatz zum sonst üblichen Ahab-Bild positiv, sozusagen als reuiger Sünder, erscheint⁵²⁷. Richtig im Rahmen derartiger Beobachtungen ist zweifellos, dass Ahab und Elia offenbar zusammenarbeiten. Der König folgt fraglos den Anordnungen Eljas, was zumindest nahe legt, dass die Tradition auch Erinnerungen an ein mehr oder minder spannungsfreies Verhältnis zwischen Elia und dem israelitischen König bewahrt hat. Was allerdings den Rückschluss auf ein durch V.41 vorausgesetztes Fasten Ahabs betrifft, ist jedoch einige Vorsicht geboten, zumal durchaus denkbar ist, dass Essen und

⁵²⁵ Die Ausführung fehlt in MT steht aber in 6. Da sonst jedes Mal die Ausführung der Anweisungen Eljas penibel genau festgehalten wird, ist es durchaus wahrscheinlich, dass in MT eine Textauslassung bedingt durch *aberratio oculi* (homoioteleuton: פְּעֻמִּים) vorliegt. So auch THIEL 2002: 94; vgl. auch WÜRTHWEIN 1984: 210, Anm.22.

⁵²⁶ Vgl. SCHMITT, H-C 1972: 186, Anm.36. WÜRTHWEIN 1984: 213; THIEL 1995: 30; BECK 1999: 96; zuletzt auch SCHMITT, R 2004: 259.

⁵²⁷ In diese Richtung gehen SCHMITT, H-C 1972: 186; WÜRTHWEIN 1984: 213.

Trinken hier einen Teilaspekt des mit der Wiedergewinnung des Regens verbundenen Rituals ausmachen⁵²⁸.

Als zweiter Teil wäre dann die von Elija vollzogene manuelle Handlung aufzufassen (V.42b):

וְאֵלֵיהֶוּ עָלָה אֶל-רֹאשׁ הַכְּרִמָּל וַיִּגְהַר אֶרְצָה וַיִּשֶׁם פָּנָיו בֵּין בְּרָכָיו⁵²⁹:

Ort der Handlung ist der Berg Karmel. Das Verbum גהר kommt sonst im Alten Testament nur noch im Zusammenhang der Totenerweckung in 2Kön 4,7-38* vor. In Ermangelung weiterer Belege wird man wohl nicht über die bisherigen Übersetzungsvorschläge hinauskommen können. Es handelt sich offenbar um eine Handlung, die man in Richtung auf den Erboden machen kann und die anschließend mit einer bestimmten Körperhaltung verbunden ist, wie zumindest aus V.42bβ hervorgeht: Elija plaziert dabei den Kopf zwischen seine Knie. Über die genaue Deutung dieser Haltung ist die Forschung uneins⁵³⁰. Im Kontext der Erzählung ließe sich an eine Form der Proskynese denken, wie sie u.a. im Verlauf mesopotamischer Rituale belegt ist⁵³¹. Für ein an Ištar gerichtetes *šu-ila*-Gebet findet sich beispielsweise folgende Ritualanweisung:

... ki-za-za-ma ana egir-ka nu igi-bar
... (Dann) nieder und hinter dich blickst du nicht.
(Ištar 2: 109)⁵³²

Möglich wäre aber auch eine Interpretation als Analogiehandlung, die eine Nachahmung entweder einer Wolke oder des herabfallenden Regen darstellt⁵³³.

⁵²⁸ In den mesopotamischen Quellen begegnen immer wieder Mahlzeiten in rituellem Kontext. So z.B. am letzten Tag des mehrtägigen Rituals anlässlich der Installation einer neuen Hohepriesterin (nin-dingir) des Sturmgottes (^dIM) in Emar. Für eine Übersetzung s. COS 1: 1.122, S.427-431. Für einen Überblick zu diesem und anderen Ritualen und den damit verbunden symbolischen Gesten aus Emar vgl. SIGRIST 1993. Am Ende des neuassyrischen Rituals „König gegen Feind“ veranstaltet der König ebenfalls eine Mahlzeit. Vgl. u. S.229

⁵²⁹ Mit dem Qere, s. BHS.

⁵³⁰ Für einen Überblick vgl. SCHMITT, R 2004: 259f. mit Verweisen auf die einschlägige Literatur.

⁵³¹ Für Belege s. CAD Š/III: 215f., s v *šukênu*. R. SCHMITT (2004: 260, Anm.203) verweist auf ein hethitisches Ritual gegen durch Gewitter angezeigten Gotteszorn (KBo XVII 74, Vs. 13-15).

⁵³² Für eine Bearbeitung des gesamten Textes s. ZGOLL 2003b: 41-67. Für den hier zitierten Passus s. ZGOLL 2003b: 48 (Umschrift) und 54 (Übersetzung).

⁵³³ Vgl. SCHMITT, R 2004: 260f. Wieso aufgrund der Verwendung des Verbuns in 2Kön 4,34f. die Deutung als Analogiezauber wahrscheinlicher sein soll, wäre zu diskutieren. Im Unterschied zu 1Kön 18,42 bezeichnet das Verbum in 2Kön 4,34f. einen Bewegungsablauf, den Elischa „auf dem Knaben“ machen kann (עליז), nachdem er seinen Mund, seine Augen und seine Handflächen auf die des toten Kindes gelegt hat. In 1Kön 18,42 bezeichnet גהר offensichtlich eine Bewegung mit Richtung auf den Erdboden bevor Elija seinen Kopf zwischen die Knie legen kann. Vorausgesetzt das Verbum bezeichnet in 1Kön 18 und 2Kön 4 einen ähnlichen Bewegungsablauf, scheint es am Naheliegendsten hierin ein sich niederbeugen des Ritualaktanten zu sehen. Wie dieser Bewegungsablauf dann in der spezifischen Ritualsituation zu deuten ist, lässt sich von daher noch nicht entscheiden.

Schließlich begegnet noch ein zuvor nicht eingeführter Diener (נער) als eine dritte am Ritual beteiligte Person und agiert, wie zuvor schon der König nach den Anweisungen Elijas. Anhand der Figur des Dieners zeigt sich die gesamte Dramatik des Geschehens. Der Diener soll auf den Berg steigen und in Richtung Meer blicken, was dieser auch tut. Nachdem dieser zunächst nichts vermelden kann, wird er aufgefordert den Vorgang siebenmal zu wiederholen. Auch dieser Anweisung kommt er nach und berichtet⁵³⁴ beim siebten und letzten Mal, dass eine Wolke aus dem Meer aufsteigt⁵³⁵. Dass der Vorgang siebenmal wiederholt werden muss, könnte ein Indiz dafür sein, dass die Tätigkeit des Dieners nicht nur darin besteht Ausschau nach Regen zu halten, sondern konstitutiver Bestandteil des Rituals ist⁵³⁶.

Im Hinblick auf die Dürreankündigung in 1Kön 17,1 bemerkt THIEL, dass dort die Dürre auf ein Wort Elijas hin beendet werden soll, während in 18,41-46* die Dürre auf andere Weise zum Ende kommt⁵³⁷. Allerdings könnte man V.41b durchaus auch als eine der Dürreankündigung Elijas entsprechende Ankündigung des Regens interpretieren: „Fürwahr! Da ist der Klang des Regenrauschens!“ Insofern hätte das Regenritual auch eine verbale Komponente. Interessant ist schließlich, dass in der gesamten Episode von der Wiedergewinnung des Regens mit keinem Wort auf Jahwe Bezug genommen wird⁵³⁸.

1Kön 18,41-45 wird vielmehr ein Zusammenhang zwischen der von Elija inaugurierten Tätigkeit und dem Kommen des Regens suggeriert. Wie Elija zu seiner Kenntnis über die zur Erreichung dieses Ziels offensichtlich notwendigen Verrichtungen gekommen

⁵³⁴ ⚡ liest καὶ ἰδοὺ anstelle von וַיֹּאמֶר (MT) und verwandelt den zweiten Bericht des Dieners in eine bloße Situationsschilderung.

⁵³⁵ ⚡* bietet ἀνάγουςα ὕδωρ (= מַעֲלָה מַיִם; Hiph.Pt.Sg.fem.!) M.E. wird dadurch das mirakelhafte Moment, der ohnedies schon seltsam anmutenden Szene unterstrichen. Es steigt nun nicht einfach eine Wolke aus dem Meer auf. Man sieht förmlich vor Augen, wie diese kleine Wolke die Gestalt einer Hand annimmt und das Wasser in der Handwölbung über Land transportiert.

⁵³⁶ Für diese Deutung spricht jedenfalls die erzählerische Umsetzung: Die siebenmalige Wiederholung ist Teil der Anweisungen, die Elija seinem Diener gibt. Neben dem besonderen Stellenwert, den die Zahl sieben im Alten Testament besitzt, begegnet die siebenmalige Wiederholung einer rituellen Verrichtung v.a. im Buch Levitikus: Reinigungsvorschriften: vgl. Lev 4,6.17; 14,7.16.27.51; Salbung des Altars: vgl. Lev 8,11; Entsühnung: vgl. Lev 16,14.19; Außerdem sollen die Israeliten am siebten Tag der Belagerung siebenmal um Jericho ziehen (vgl. Jos 6,4.15). Der Knabe der Schunemiterin niest siebenmal, als er ins Leben zurückkehrt (vgl. 2Kön 4,35) und schließlich trägt Elischa dem aussätzigen Naaman auf, siebenmal im Jordan unterzutauchen (vgl. 2Kön 5,10.14). Als Motiv findet sich die siebenmalige Wiederholung einer Handlung auch im Kontext mesopotamischer Rituale. Für Beispiele vgl. u. S.206ff.

⁵³⁷ Vgl. THIEL 1995: 30.

⁵³⁸ Dabei wäre es aus redaktioneller Perspektive doch ein Leichtes gewesen, die Ankündigung des Regens in V.41b in ein Jahwewort umzugestalten. Ein jahwistisch gesinnter Bearbeiter hätte den Wortlaut von V.41b nur um die Botenformel erweitern müssen. Der Befehl an Ahab könnte dann folgendermaßen lauten: כִּי בָה אָמַר יְהוָה קוֹל הַמָּוֶן הַנֶּשֶׁם

Diese Überlegung mahnt m.E. ebenfalls zur Vorsicht *a priori* mit einer „Theologisierung“ resp. „Jahweisierung“ sog. magischer Elemente zu rechnen.

ist, erfährt man aus dem in 1Kön 18,41-46 erhaltenen Erzählfragment nicht. Von einer Intervention Jahwes ist erst in V.46 die Rede, wenn „die Hand Jahwes über Elia“ kommt, sodass dieser vor dem Wagen Ahab nach Jesreel laufen kann. Umso auffälliger ist es, dass es zuvor offenbar nicht notwendig war, Gottes Beteiligung an der Wiederingang des Regens deutlicher herauszustellen. Auf der Ebene der Dürrekompensation war vermutlich 18,1aβγb ausreichend und im jetzt vorliegenden Zusammenhang von 1Kön 17-18 erfüllt die Karmelepisode – in welcher Jahwe letzten Endes vom Volk als der Gott erkannt wird – die Funktion, die Wiedergewinnung des Regens theologisch zu motivieren.

III.2.2 Feuer vom Himmel – Elia in 1Kön 18,19-40* und 2Kön 1,9-16.

Zweimal begegnet im Zuge der Elia-Überlieferung Feuer als ein für den jeweiligen Erzählzusammenhang charakteristisches Element, zunächst im Rahmen der Erzählung vom Götterwettstreit (2Kön 18,19-40*) und noch einmal im Kontext der Episode von der Befragung des Baal von Ekron⁵³⁹ (2Kön 1*) innerhalb der V.9-16*. Beide Stellen sollen deshalb hier gemeinsam behandelt werden.

Im Zusammenhang von 1Kön 18 fungieren die V.17-20 als Überleitung zwischen der Obadjaszene (V.2b-16*) und der Erzählung vom Götterwettstreit. Wie angekündigt stellt Elia sich Ahab, und nach gegenseitigen Schuldzuweisungen (V.17-18) kommt Ahab schließlich widerspruchslos der Aufforderung Eljas nach und beruft das israelitische Volk nebst Baal- und Ascherapropheten zum Karmel, der somit zu Schauplatz der folgenden Geschehnisse wird (V.19-20). Von da an spielt der König bis zu seinem neuerlichen Auftreten in der Episode von der Wiedergewinnung des Regens (V.41-46*) keine Rolle mehr. Neben Elia finden sich nunmehr die beiden Personengruppen Volk und Baalspropheten⁵⁴⁰. Zudem fehlt jeglicher Bezug auf die 1Kön 17-18 umgreifende Dürrethematik. Im Gegenteil: Es ist genügend Wasser vorhanden, um damit den Altar zu übergießen (V.34f.). Von daher erweist sich die Episode vom

⁵³⁹ Siehe dazu u. Abschnitt III.2.3.

⁵⁴⁰ Die Rekonstruktionen von WÜRTHEIN (1984: 215) und FREVEL (1995: 67), wonach die ursprüngliche Erzählung nur von Elia und dem Volk gehandelt habe, können nicht überzeugen. Vgl. dazu BECK 1999: 74f.; KÖCKERT 2003: 132.

Götterwettstreit als eine ehemals vom Zusammenhang der Kap. 17-18 unabhängige Überlieferung⁵⁴¹.

V.21-24 bestimmen das Thema der gesamten Erzählung. Auf die vorwurfsvolle Frage Elijas und die daran angeschlossene Aufforderung eindeutig für eine Gottheit – nämlich *den Gott*⁵⁴² – Position zu beziehen, gibt das Volk keine Antwort (V.21). Es bedarf eines konkreten Vorschlags Elijas, um das Volk zu einer Reaktion zu bewegen. Ein Wettstreit soll entscheiden, ob Baal oder Jahwe Gott ist: Die Baalspropheten und Elia sollen jeweils einen Stier als Opfer zurichten, ihren Gott anrufen und derjenige, der daraufhin mit Feuer antwortet, wird sich als Gott erweisen (V.23-24). Das Volk signalisiert seine Zustimmung.

Elia lässt seinen Kontrahenten aufgrund ihrer numerischen Überlegenheit den Vortritt (V.25)⁵⁴³. V.26-29 berichtet, dass sie ihr Opfer vorbereiten und sich dann ans Werk machen ihren Gott anzurufen, freilich ohne Erfolg, weswegen sie Elia zwischendurch böse verspotten kann (V.27).

Interessant ist die unerwartet detaillierte Beschreibung der von den Baalspropheten vorgenommenen kultischen Aktivitäten, die sich nach dem in den V.26-29 entworfenen

⁵⁴¹ Vgl. o. S.150, Anm.520. Umstritten ist allerdings die literarische Abgrenzung. FOHRER (1968a: 37) sieht den Anfang der Erzählung mit V.19 gegeben. WÜRTHWEIN (1994b [1962]: 119-121[132-134]; 1984: 215) nimmt an, der ursprüngliche Beginn der Erzählung sei bei der redaktionellen Einarbeitung zugunsten von V.19f. ausgefallen. Vgl. in dieser Hinsicht auch STECK 1968: 16; SMEND 1975: 535. TIMM 1982: 72-74.84f. Etwas anders BECK 1999: 74; er rechnet mit einem ursprünglichen Anfang in V.21 und verweist im Anschluss an FREVEL (1995: 64 samt Anm.144) auf die Möglichkeit eines Erzählanfangs mit *וַיִּשְׁעַר* ohne vorhergehende Einführung der handelnden Personen (vgl. *וַיִּשְׁעַר* in Jos 14,6; 21,1; Jer 42,1); diese Möglichkeit wird von KÖCKERT (2003: 132, Anm.79) bestritten. Die einzelnen Argumente brauchen im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter erörtert zu werden. Die divergierenden Meinungen zeigen vielmehr, dass wer auch immer die Erzählung mit ihrem Kontext verbunden hat an den Rändern offensichtlich gute Arbeit geleistet hat.

⁵⁴² Dass die vorliegende Erzählung einem jahwistischen Grundanliegen verpflichtet ist, steht außer Frage. Inwieweit man hier bereits von Monotheismus sprechen kann, wird unterschiedlich beurteilt. Mit einer innerisraelitischen Perspektive, der zufolge es darum geht, wer Gott *in Israel* ist, rechnen FOHRER 1968a: 14; HENTSCHEL 1977: 255-257; FREVEL 1995: 118f.; CRÜSEMAN 1997: 47-51; THIEL 1995: 34; 2002: 150; 2007: 180-188. Die Entscheidung schlägt sich insofern in der Datierung der Erzählung nieder, als sich die genannten Autoren für eine relativ frühe Entstehung aussprechen (FOHRER 1968a: 50; HENTSCHEL 1977: 43f.; FREVEL 1995: 118f. CRÜSEMAN 1997: 47-51; THIEL 1995: 34; 2002: 112f.). Angesichts bestimmter Erzählelemente (Verspottung Baals; Erweis der Nichtigkeit seines Gottseins) und des Bekenntnisses *הוּא הָאֱלֹהִים יְהוָה* wird die Erzählung wohl als „Ausdruck monotheistischen Glaubens“ zu verstehen sein. Vgl. dazu BECK 1999: 81f. ebenso WÜRTHWEIN 1984: 217-219; [1989] 1994c: 138 [283]; ROFÉ 1988: 188-193; FRITZ 1996: 173; OTTO 2001: 174f.; KÖCKERT 2003: 131. Im Hinblick auf die im Hintergrund stehende Auseinandersetzung mit fremden Gottheiten, wie sie in ähnlicher Weise auch bei Deutero- und Tritojesaja begegnet, ließe sich das mit einer Entstehung in spät- oder nachexilischer Zeit gut in Einklang bringen. Vgl. BECK 1999: 80-87; OTTO 2001: 174f.; KÖCKERT 2003: 139f.

⁵⁴³ Ein ausdrücklicher Verweis auf die zahlenmäßige Überlegenheit findet sich bereits in V.22. Auf kanonischer Ebene ist damit zunächst ein Rückbezug auf den Einberufungsauftrag an Ahab (V.19*) gegeben. Gleichzeitig scheint mit der Verwendung der Wurzel *יָחַר* (Ni. Perf.Sg.3.m.) eine Anspielung auf das Verfolgungsmotiv in 19,10.14 vorzuliegen.

Zeitgerüst in zwei Blöcke untergliedern lassen und aus jeweils einem verbalen und einer manuellen Komponente bestehen:

I: Vormittag

verbaler Ritus	וּיקראו בשם־הבעל [...] לאמר הבעל עננו	26
manueller Ritus	וּיפסחו על־המזבח אשר עשה:	

II: Nachmittag

verbaler Ritus	וּיקראו בקול גדול	28
manueller Ritus	וּיתגדרו כמשפטם בחרבות וברמחים עד־שפך־דם עליהם:	
→ Ekstase	[...] וּיתנבאו	29

Neben dem Gebet tanzen die Baalsanhänger noch in besonderer Weise um den Altar⁵⁴⁴ und bringen sich selbst Verletzungen bei, indem sie sich ihre Haut einritzen bis das Blut fließt, was im Alten Testament mehrfach als Trauergebrauch belegt ist⁵⁴⁵ oder als solcher abgelehnt wird⁵⁴⁶. Schließlich fallen sie – wohl ausgelöst durch ihre bisherigen Verrichtungen – in einen ekstatischen Zustand⁵⁴⁷. Das Ende von V.29 stellt nochmals deutlich die Erfolglosigkeit aller Bemühungen heraus: ואין־קול ואין־ענה ואין קשב:

Mit V.30 kommt nun Elija zum Zug, der das Volk auffordert, ihm die Aufmerksamkeit zu schenken, und beginnt dann seinerseits mit den Vorbereitungen. Die Schilderung der nun folgenden Ereignisse in V.30-40 lässt allerdings Indizien erkennen, wonach die V.31-32.35b.36aγδb.38aβb wohl einer späteren Erweiterung zuzuschreiben sind⁵⁴⁸. Im Übrigen ist die Erzählung einheitlich. Dass Elija, nachdem er Altar und Opfer vorbereitet hat, noch Wasser darüber leeren lässt (V.34) und damit die Bedingungen

⁵⁴⁴ Das Verbum פסח bezeichnet dabei wahrscheinlich eine dem Hinken ähnlichen Bewegungsablauf. Vgl. dazu THIEL 2002: 158f.

⁵⁴⁵ Vgl. Jer 16,6; 41,5; 47,5

⁵⁴⁶ Vgl. Lev 19,28; Dtn 14,1.

⁵⁴⁷ Vgl. FOHRER 1968a: 16.

⁵⁴⁸ Was den Umfang der Erweiterung betrifft, schließe ich mich weitestgehend der Analyse von BECK (1999: 74-79) an. Wenn er allerdings V.38aβb dem Grundbestand abspricht, „... da hier die Erwähnung der Steine und des Grabens mit den wohl sekundären V.31-32 in Beziehung stehen“ (BECK 1999: 79) besteht hier eine Differenz zwischen seiner Argumentation und dem in Übersetzung (BECK 1999: 73) präsentierten Ergebnis, wo er auch ואת־העצים aus V.38aα₂ der Erweiterung zugerechnet. V.30 weiß vom Wiederaufbau eines zerstörten Jahwe-Altars zu berichten, während V.31f. von einem Neubau ausgeht. Die Notiz über den Wiederaufbau sowie die durch V.19 vorausgesetzte Lokalisation auf dem Karmel wird im Anschluss an eine These A. ALTs bisweilen historisch interpretiert, etwa in der Form, dass sich in der Erzählung die historische Erinnerung der Rückgewinnung eines auf dem Karmel befindlichen Jahwe-Heiligtums niedergeschlagen habe. So z.B. FOHRER 1968a: 65-67; 77f.; vgl. auch THIEL 1995: 33f.; 2002: 108f.; zur Kritik s. BECK 1999: 83-85; KÖCKERT 2003: 131-135.

zusätzlich erschwert, ist ein erzähltechnisches Mittel, das die Überlegenheit Jahwes unterstreicht⁵⁴⁹.

Abgesehen von der Zurüstung des Opfers auf dem wiederhergestellten Altar beschränkt sich die Handlung Elijas im Gegensatz zu den Baalspropheten allein darauf, Jahwe anzurufen, ihm zu antworten (V.37). Das Ergebnis folgt sofort (V.38aα):

וַתִּפֹּל אֲשֶׁי־יְהוָה וַתֹּאכַל אֶת־הָעֹלָה וְאֶת־הָעֵצִים

Da fiel das Feuer Jahwes herab und verzehrte das Brandopfer und die Holzstücke.

Es wird ausdrücklich vermerkt, dass es das „Feuer Jahwes“ ist, das herabfällt und von daher das Volk zur Erkenntnis führt, dass allein Jahwe der Gott ist (V.39). Er hat somit sein Gott-Sein gegenüber dem Nicht-Gott-Sein Baals erwiesen. Die Konsequenz für die Baalspropheten ist der Tod (V.40)⁵⁵⁰. Die Erzählung wird man wohl am besten als „ein Stück narrativer Theologie“ zu bestimmen haben, die den Erweis der Nicht-Existenz anderer Götter am Beispiel des Baal erzählerisch durchreflektiert⁵⁵¹.

Das literarische Motiv des herabfallenden Feuers begegnet – wie bereits erwähnt – in der Elija-Überlieferung noch ein zweites Mal im Rahmen der Erzählung von der Befragung des Baal von Ekron (2Kön 1*). In der die V.9-14.15b-16 umfassenden Erweiterung⁵⁵² wird berichtet, wie König Ahasja versucht, Elijas habhaft zu werden. Dieser hatte zuvor dessen Vorhaben vereitelt, den Baal von Ekron zu befragen, ob er von den Folgen eines Unfalls wieder genesen werde, und den Boten des israelitischen Königs ihrem Herrn einen Jahwespruch ausrichten lassen, in welchem ihm der sichere Tod angekündigt wird, weil er sich in einer derartigen Angelegenheit nicht an Jahwe gewandt hatte (V.1-8*)⁵⁵³.

Nun schickt der König das Militär, um Elija zu sich zu zitieren. Was er dadurch bezwecken möchte, bleibt unerwähnt. Der vorliegende Zusammenhang lässt jedoch den Eindruck entstehen, als wolle sich der israelitische König nicht so ohne weiteres in sein

⁵⁴⁹ So auch BECK 1999: 77. Rationalistische Erklärungsversuche moderner Exegeten vermuten hinter diesem Vorgehen eine *pia fraus*. Elija habe den Altar mit einer selbstentzündenden Flüssigkeit übergossen; referiert bei HOUTMAN 1996: 421; derartige Interpretationen sind allerdings am literarischen und theologischen Charakter der Erzählung vorbei unternommen; vgl. auch THIEL 2007: 192.

⁵⁵⁰ BECK (1999: 79) hat darauf hingewiesen, dass V.40 nicht als sekundär beurteilt werden muss, da die Hinrichtung der Baalspropheten von der Erzählstruktur her die folgerichtige Konsequenz ist. Vgl. auch FOHRER 1968a: 15; THIEL 2002: 108.

⁵⁵¹ Mit BECK (1999: 82 und 85f.) im Anschluss an WÜRTHWEIN [1989] 1994c: 138 [283]; vgl. auch FRITZ 1996: 173.

⁵⁵² Zur Begründung s. BECK 1999: 141f. Vgl. auch OTTO 2001: 147; vgl. auch oben S.133 und Anm.462.

⁵⁵³ Siehe dazu u. Abschnitt III.2.3, S.160.

Schicksal ergeben⁵⁵⁴. Das Interesse des Erzähler gilt an dieser Stelle aber nicht dem König und seinen Absichten, sondern einzig der Person Elijas.

Dreimal muss der König einen Offizier und fünfzig Soldaten aussenden, die den „Gottesmann“⁵⁵⁵ dazu veranlassen sollen, von seinem Berg herunterzusteigen. Wie schon in der Erzählung vom Götterwettstreit sind die Opponenten Elijas in der Überzahl. Wie sollte er sich hier durchsetzen können? Der besondere Charakter dieses Abschnitts besteht nun darin, dass der Gottesmann ganz anders reagiert als das angesichts einer solchen Übermacht zu erwarten wäre. So übermittelt ihm der Offizier den Befehl des Königs, hinabzusteigen, (V.9bγδ; ירד, Qal. Adhortativ), doch anstatt zu gehorchen, gibt der Gottesmann folgende Antwort (V.10a):

אִם-אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲנִי תֵרַד אֵשׁ מִן-הַשָּׁמַיִם וְתֹאכַל אֶתְךָ וְאֶת-חֲמִשִּׁיךָ

„Wenn ich ein Gottesmann bin, möge Feuer vom Himmel fahren und dich und deine Fünfzig verzehren!“⁵⁵⁶

Eben das trifft denn auch ohne Verzögerung ein (V.10b): Feuer fällt vom Himmel herab und vernichtet Offizier samt Truppe. Noch ein zweites Mal sorgt der Gottesmann auf diese Weise für ein Massaker (V.11f.), wodurch eines unmissverständlich wird: Es war kein unglücklicher Zufall, dass die Soldaten des Königs vom Blitz erschlagen wurden. Erst als sich der dritte Offizier mit entsprechender Demut verhält und um sein Leben bittet (V.13f.) macht Elija sich auf und geht zum König (V.15b)⁵⁵⁷, der in V.16 nun nochmals zu hören bekommt, was ihm bereits aus dem Munde seiner Boten bekannt ist. Nach diesem Exkurs über geziemendes Verhalten im Umgang mit einem Gottesmann wird der Erzählfaden aus V.5-8 wieder aufgenommen.

Das herabfahrende Feuer besitzt, wie auch in der Erzählung vom Götterwettstreit, eine bestätigende Funktion, diesmal allerdings nicht als Beweis, dass Jahwe Gott ist, sondern dass Elija tatsächlich ein Gottesmann ist. Es handelt sich demnach um ein Bestätigungswunder. Ein expliziter Hinweis, dass Jahwe das Feuer vom Himmel herabfallen hat lassen, fehlt allerdings. Allein die Bezeichnung als Gottesmann legt nahe, dass Fähig-

⁵⁵⁴ Vgl. FOHRER 1968a: 31.

⁵⁵⁵ Die Anrede „Gottesmann“ (אִישׁ [ה]אֱלֹהִים), findet sich in der Elija-Überlieferung sonst nur noch im Mund der Frau, deren toten Sohn Elija zum Leben erweckt (1Kön 17,18.24).

⁵⁵⁶ Der hebräische Text bietet hierbei ein auf Assonanz beruhendes Wortspiel: אִישׁ – אֵשׁ – אֵשׁ – אֵשׁ.

⁵⁵⁷ V.15a führt wiederum den Engel Jahwes ein, der Elija versichert, dass er sich nicht vor dem König zu fürchten brauche. Nachdem dieser zuvor scheinbar problemlos zwei Fünfzigschaften vernichten lassen konnte, wirkt das Angstmotiv hier fehl am Platze. V.15a wird man wohl derselben Hand zuschreiben müssen, die auch in V.3-4 die Beauftragung Elijas durch den יהוה מלאך eingetragen haben. Vgl. BECK 1999: 142f.

keit Eljas Feuer regnen zu lassen, mit dessen besonderer Beziehung zu Gott in Verbindung steht.

III.2.3 Die Götterbefragungen in 2Kön 1,1-16* und 8,7-15*.

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass sich die Erzählung von der Befragung des Baal von Ekron (2Kön 1,1-16*) hervorragend in das dtr. Bild von der Dynastie Ahabs einfügt⁵⁵⁸. Einmal von den nach breitem Forschungskonsens als nachträgliche Erweiterungen erkannten Abschnitten (V.9-14.15b-16; V.3-4.15a) abgesehen⁵⁵⁹, entfaltet sich der folgende Handlungsverlauf:

Ahasja hat in seinen Gemächern in Samaria einen Unfall, liegt deshalb krank danieder und schickt Boten los, um den Baal von Ekron zu befragen, ob er wieder genesen werde (V.2). Doch kehren diese vorzeitig von ihrer Reise zurück und berichten, dass ihnen ein Mann begegnet sei, der sie mit folgender Botschaft zum König zurückgeschickt hätte (2Kön 1,6):

כֹּה אָמַר יְהוָה
הַמְבִּילִי אֵין-אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל אַתָּה שְׁלַח לְדֹרֵשׁ בְּבַעַל זְבוּב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן
לִכְן הַמָּטָה אֲשֶׁר-עָלִיתָ שָׁם לֹא-תֵרֵד מִמֶּנָּה כִּי-מוֹת תָּמוּת:

„So spricht Jahwe: »Gibt es etwa keinen Gott in Israel, dass Du hinschickst, Baal Zebub, den Gott von Ekron zu befragen? – Deshalb: Vom Bett, das Du bestiegen hast, wirst Du nicht mehr heruntersteigen. Denn du wirst sicher sterben.“

(2Kön 1,6aα₃βγ.b)

Auf Nachfrage Ahasjas geben sie eine Beschreibung des Mannes, worauf ihn der König, offenbar aufgrund seiner äußeren Erscheinung⁵⁶⁰, als Elija identifiziert (V.7f.). V.17 schließlich vermerkt das Eintreffen der Ankündigung: Ahasja stirbt „nach dem Wort Jahwes, dass Elija gesprochen hatte.“

Die Pointe der Episode ist klar: Anstelle sich an Jahwe zu wenden, lässt Ahasja im Hinblick auf den weiteren Krankheitsverlauf den Baal von Ekron befragen. Damit verstößt er natürlich gegen das Kriterium der Jahwealleinverehrung und bekommt postwendend die Rechnung dafür präsentiert. Mit einem als begründete Unheilsankündigung formulierten Jahwespruch sagt Elija ganz im Stil der klassischen

⁵⁵⁸ Für das Folgende siehe auch o. S.127 und S.133f. Vgl. auch Anm.462.

⁵⁵⁹ Vgl. stellvertretend BECK 1999: 141-143; ebenso OTTO 2001, 147f. Anders KÖCKERT (2006), der für die literarische Einheitlichkeit votiert und die Erzählung insgesamt entsprechend spät datiert.

⁵⁶⁰ Die Beschreibung Eljas als *בעל שער* bezieht sich wahrscheinlich auf einen Fellmantel als ein typisches Kleidungsstück für den Propheten und ist wohl kein Hinweis auf eine besonders starke Körperbehaarung resp. eine bestimmte Haar- oder Barttracht. Vgl. THIEL 1990: 371. So schon FOHRER 1968a: 31, Anm.56.; vgl. auch BECK 1999: 140.146.

Schriftprophetie Ahasja den baldigen Tod an⁵⁶¹. Dabei richtet sich die Polemik an dieser Stelle weniger gegen das grundsätzliche Vorhaben, eine Gottheit zu befragen, um etwas über zukünftige Dinge in Erfahrung zu bringen, als vielmehr dagegen, sich in dieser Angelegenheit nicht an Jahwe zu wenden. Ahasja ist schuldig, weil er den falschen Gott befragt. Die für den israelitischen König allein angemessene Form der Welterschließung ist die Jahwebefragung.

וַיִּשְׁאֵל begegnet an dieser Stelle zweifellos als Ausdruck für eine vorsätzliche Orakelanfrage an die Gottheit⁵⁶² und findet im Alten Testament auch im Zusammenhang der Befragung Jahwes Verwendung⁵⁶³. Darüber, wie die Modalitäten der Befragung des Baal von Ekron genau vorzustellen sind, erfährt man allerdings weiter nichts.

Eine interessante Parallele findet sich im Rahmen der Elischa-Überlieferung in 2Kön 8,7-15*. Dort ist es der aramäische König Ben-Hadad⁵⁶⁴, der erkrankt. Als dieser davon

⁵⁶¹ Vgl. dazu BECK 1999: 144.

⁵⁶² Im Hinblick auf das relativ breite Bedeutungsspektrum von וַיִּשְׁאֵל finden sich eine Reihe von Belegen, v.a. in den Königs- und Chronikbüchern sowie in Jer und Ez, in denen es wie שֵׁאֵל als *terminus technicus* für die Orakelinhaltung gebraucht wird. Vgl. WAGNER 1977: 323-326.

⁵⁶³ Vgl. etwa 1Kön 14,1ff. Jerobeam schickt, als dessen Sohn Abija erkrankt, seine Frau zum Propheten Ahija, um etwas über den weiteren Krankheitsverlauf zu erfahren; vgl. auch 1Kön 22, wo Joschafat den König von Israel dazu auffordert, Jahwe zu befragen; 2Kön 22,13 gibt Hiskija ebenfalls eine Jahwebefragung in Auftrag. In allen drei genannten Fällen mündet dieses Vorhaben in den Jahwespruch eines Propheten (1Kön 14,1-17* Ahija von Schilo; 1Kön 22* Micha b. Jimla; 2Kön 22* die Prophetin Hulda). Vgl. auch u. zu 2Kön 3*.

⁵⁶⁴ Was die Ursprünglichkeit des Namens Ben-Hadad angeht, kommt es aufgrund von Diskrepanzen zwischen den biblischen und außerbiblischen Quellen im Hinblick auf die Reihenfolge der Könige auf dem syrischen Thron zu Schwierigkeiten. Während 2Kön 8,7-15 Hasael als Nachfolger Ben-Hadads aufscheint, erfährt man aus einer Inschrift auf dem Fragment einer Basaltstatue des assyrischen Königs Salamanassars III. nur von einem Hasael als Nachfolger eines Hadadezer (s. COS 2: 2.113G, S.207; bes. i.25-ii.6; die Angaben dort scheinen auch auf eine dem biblischen Zeugnis entsprechende illegitime Machtergreifung Hasaels hinzuweisen). In anderen Annalen und Inschriften Salmanassars III. taucht Hadadezer mehrfach als aramäischer König auf. Aus der sog. Monolith-Inschrift (s. COS 2: 2.113A, S.261-264) erfährt man über eine syro-palästinische Koalition, die sich ihm 853 v.Chr. bei Qarqar entgegenstellte und der u.a. auch Hadadezer v. Damskus und Ahab v. Israel angehörten. Für die Zeit nach 853 v.Chr. berichten weitere Inschriften, dass Hadadezer während weiterer Militäerkampagnen Salmanassars III. in den syrischen Raum im Jahre 849, 848 und 845 v.Chr. auf dem aramäischen Königsthron saß. Die beiden wichtigsten sind die sog. Stier-Inschrift (COS 2: 2.113C; S.266f.) und der Schwarze Obelisk (COS 2: 2.113F, S.269f.). Letzterer ist v.a. für die Reliefdarstellung bekannt, die zeigt, wie der assyrische König Tribut von einem vor ihm knieenden Mann, der durch die Beischrift als „Jehu Sohn von Omri“ (¹ia-ú-a dum u ¹hu-um-ri-i) ausgewiesen wird, entgegennimmt.

Je nachdem man nun bereit ist, den biblischen oder den assyrischen Quellen mehr Gewicht beizumessen, entscheidet man sich für bzw. gegen die Ursprünglichkeit des Namens Ben-Hadad in 2Kön 8,5-17 oder sucht diesen Umstand anderweitig zu erklären, indem man entweder in Anschluss an M. NOTH damit rechnet, dass Ben-Hadad „... in der Weiterüberlieferung der Prophetengeschichten als aramäischer Königsname schlechthin“ gelte (NOTH 1954: 224, Anm.1; so etwa WÜRTHEIN 1984: 319, Anm.4), oder im Anschluss an eine These von W. F. ALBRIGHT (1942: 28, Anm.16) davon ausgeht, dass die aramäischen Könige neben ihren Geburtsnamen noch einen Thronnamen getragen hätten und deswegen Ben-Hadad und Hadadezer ein und dieselbe Person wären. Vgl. dazu SCHMITT, H-C 1972: 83-85.

erfährt, dass Elischa, der in diesem Zusammenhang als Mann Gottes (אִישׁ הָאֱלֹהִים) bezeichnet wird, gerade nach Damaskus unterwegs ist (V.7), beauftragt er Hasael, dem Gottesmann entgegenzugehen und mit seiner Hilfe Jahwe über den Ausgang seiner Krankheit zu befragen (דַּרַשׁ; Waw-Perf.Sg.2.m.). Hasael führt den Befehl seines Herrn genau aus, geht hin und übermittelt Elischa wortgetreu die Frage seines Herrn (V.9)⁵⁶⁵. Die Antwort Elischas – Elischa beauftragt Hasael zunächst, mit einer positiven⁵⁶⁶ Antwort zu Ben-Hadad zurückzukehren (חִיָּה תַחִיָּה), teilt ihm dann aber mit, Jahwe hätte ihn sehen lassen, dass Ben-Hadad sterben (מוֹת יָמוּת) und Hasael als neuer König von Aram unsägliches Leid über Israel bringen werde (V.10f.) – und die anschließende Reaktion Hasaels – Hasael überbringt zunächst Ben-Hadad wiederum wortgetreu die Botschaft von dessen Genesung, ermordet⁵⁶⁷ ihn aber tags darauf, indem er den König mit einer nassen Decke erstickt (V.14f.) – hat bisweilen Anlass zu verschiedenen literarkritischen Überlegungen geboten⁵⁶⁸.

Wie dem auch sei. Die 2Kön 1* und 2Kön 8,7-15* gemeinsamen Elemente sind offensichtlich: Beide Erzählungen berichten von der königlichen Befragung einer Gottheit im Krankheitsfall mit dem Ziel, etwas über den Ausgang der Krankheit in Erfahrung zu bringen. Auffällig sind auch die Ähnlichkeiten hinsichtlich der an die Gottheit gestellten Frage (vgl. 2Kön 1,2 und 8,9.10 mit der auffälligen Formulierung מַחֲלֵי זֶה) sowie im Hinblick auf die Antwort Elijas bzw. Elischas (beide Male *figura etymologica*). Allerdings reichen diese Ähnlichkeiten nicht aus, um mit einer literarischen Abhängigkeit zwischen den beiden Erzählungen zu rechnen⁵⁶⁹.

Zur Quellenlage und den damit verbundenen Problemen hinsichtlich eine Rekonstruktion der Geschichte Israels unter den Omriden und Jehuiden s. MILLER & HAYES 2006: 286-300 und 327-338.

⁵⁶⁵ Vgl. dazu auch die Darstellung auf S.164. Lediglich die Wendung וְכָל-טוֹב דְּמִשְׁק מִשָּׂא אַרְבַּעִים גִּמָּל schießt hinsichtlich ihres Informationsgehaltes über und wird bisweilen als spätere Zufügung gewertet, welche die Bedeutung Elischas unterstreichen soll. Vgl. SCHMITT, H-C 1972: 82f.; WÜRTHEIN 1984: 318 (Anm.3), 320.

⁵⁶⁶ Qere in V.10: חִיָּה תַחִיָּה anstelle von חִיָּה תַחִיָּה. Hinter dem *Ketib* ist vielleicht das Interesse zu vermuten, Elischa nicht als Lügner darzustellen. Vgl. HOBBS 1985: 95.

⁵⁶⁷ Es ist in der Auslegungsgeschichte immer wieder versucht worden, Hasael vom Vorwurf des Mordes zu entlasten und damit indirekt auch Elischa in besserem Licht erstrahlen zu lassen. S. dazu SCHMITT, H-C 1972: 177, Anm.28.

⁵⁶⁸ So rechnet WÜRTHEIN (1984: 318-321) mit einer alten Anekdote (V.7.8.9*.10a.14.15), die in zwei Schritten um V.10b.11a.13b und 11b-13a erweitert wurde. In der alten Anekdote trage Hasael die alleinige Schuld am Tode Ben-Hadads. Von einer politischen Rolle Elischas in Form einer Beteiligung Elischas an der Thronusurpation Hasaels sei nichts zu spüren. Die beiden folgenden Bearbeitungen hätten versucht, durch die visionäre Schau Elischas eine geschichtstheologische Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Jahwe zum Königtum Hasaels zu geben: Die mit der Usurpation Hasaels verbundene Not und Bedrängnis Israels geschah nicht ohne das Wissen und d.h. nicht ohne die Billigung Jahwes. Für weitgehende Einheitlichkeit spricht sich STIPP (1987: 359) aus. Man könne allenfalls für V.9b erwägen, dass es sich hierbei um eine nachträgliche Steigerung handle (*ebd.*).

⁵⁶⁹ Gegen HOBBS (1985: 6), der die von ihm angeführten Ähnlichkeiten überbewertet. Zudem ist die von ihm angestellte Beobachtung, dass in beiden Fällen das Ergebnis auf die gleiche Art ausgedrückt

Wie Ahasja den Baal von Ekron befragen lassen will, um zu erfahren, ob er von seiner Krankheit wieder genesen wird, so möchte Ben-Hadad durch Elischa Jahwe über den Ausgang seiner Krankheit befragen. Beide Male wird vorausgesetzt, dass Menschen auf bestimmte Weise mit einer Gottheit in Verbindung treten können, um hierdurch Informationen mit unmittelbaren Auswirkungen für ihr weiteres Schicksal zu gewinnen. Weder 2Kön 1* noch 2Kön 8,7-15* gehen aber auf den Vorgang der Befragung selbst genauer ein.

Was die Erzählung von der Befragung des Baal von Ekron betrifft, bleibt es lediglich beim Versuch einer Befragung, die ja durch das Einschreiten Elijas vereitelt wird. Den Kern bildet der bereits oben zitierte Jahwespruch (2Kön 1,6). In der jetzt vorliegenden Fassung der Erzählung wird Elia durch einen Engel (מלאך יהוה) beauftragt, die Boten des Königs auf ihrem Weg abzufangen, und erfährt von diesem den genauen Wortlaut der von ihm zu überbringenden Botschaft, deren erster Teil – da an die 2.Pers.Pl. gerichtet – vom entsprechenden Jahwespruch in V.6 abweicht⁵⁷⁰. In jedem Fall erscheint die Ankündigung des sicheren Todes als Konsequenz von Ahasjas religiösem Fehlverhalten, der sich als israelitischer König in einer solchen Angelegenheit nicht an den Baal von Ekron hätte wenden dürfen. Die Beauftragungsszene präsentiert Elia dabei zusätzlich als göttliches Sprachrohr, dem Jahwe durch einen Boten sein Wort *quasi* in den Mund legt. Wie genau eine solche Begegnung mit dem מלאך יהוה abläuft, d.h. ob man hierbei an ein visionäres Erlebnis oder dergl. zu denken hat, bleibt ungeklärt. Deutlich ist jedoch, dass die Initiative hierbei von Jahwe ausgeht.

Auch 2Kön 8,10 lässt die genaueren Umstände der Befragung außer Acht. Man erfährt lediglich, dass Jahwe Elischa „hat sehen lassen“ (ראה, *Hiph*; V.10.14), was passieren wird. Mitunter hat man in Bezug auf den folgenden V.11a an eine Art ekstatisches

werde, nur insofern zutreffend, als dies beide Male mittels einer *figura etymologica* geschieht, 2Kön 1,4.6.16 aber in der zweiten Person (כי מות תמות), 2Kön 8,10 dagegen in der dritten Person formuliert ist (כי מות ימות).

⁵⁷⁰ Der Jahwespruch taucht noch ein drittes Mal in V.16 auf, nachdem V.9-15* darüber berichtet wird, dass Elia sich zweimal dem Zugriff des Königs entzieht, indem er Feuer vom Himmel herabbeschwört, und schließlich, als beim dritten Mal der Kommandeur der Soldaten im Gegensatz zu seinen Vorgängern Elia mit großer Demut gegenübertritt und um sein Leben fleht, sich doch dazu bequemt zum König zu gehen. V.9-14.15b-16 präsentieren Elia ebenso eindrucksvoll wie furchterregend mehr schon als „göttlichen Mann“ denn als „Mann Gottes“. Von daher kommt der Befehl des Engels: „Steig hinunter mit ihm! Fürchte dich nicht vor ihm!“ (V.15a) etwas überraschend, da man zuvor nicht den Eindruck gewinnen kann, Elia sei furchtsam gewesen oder hätte Angst zu haben brauchen. Mit der Wiederaufnahme des Jahwespruchs in V.16 wird nochmals *expressis verbis* darauf verwiesen, weshalb Ahasja sterben musste, und somit der Zusammenhang von Verheißung und Erfüllung unmittelbar hergestellt.

Erleben bzw. geistige Entrückung Elischas gedacht⁵⁷¹. Allerdings kann V.11a auch ganz einfach dahingehend interpretiert werden, dass damit nur Elischas Entsetzen zum Ausdruck gebracht werden soll. Die Gesichtszüge Elischas erstarren angesichts des Wissens (יָדַע, *Qal*) um das unsägliche Leid, das Hasael über Israel bringen wird (V.12)⁵⁷².

Im Gegensatz zur Episode von der Befragung des Baal von Ekron, wo es ja beim Versuch bleibt, kommt es bei der Jahwebefragung in 2Kön 8,7-15* zu keinem derartigen Zwischenfall. Es lässt sich grob der folgende Handlungsablauf skizzieren:

[	Die Beauftragung Hasaels (V.8a.bα):	קח, לך	]
	+ Anfrage: האחיה מחלי זה (V.8bβ)		
[	Die Ausführung des Auftrags (V.9a.bαβ):	וילך, ויקח	]
	+ wortgetreue Übermittlung der Anfrage: האחיה מחלי זה (V.9bγ)		
Die Mitteilung des Anfrageergebnisses an Hasael:		חיה תחיה	(V.10aβ*)
		והראני יהוה כי־מות ימות:	(V.10b)

Exkurs: Erläuternder Dialog zu V.11b (V.12-14)

Die Rückkehr Hasaels
+ Übermittlung des Anfrageergebnisses: חיה תחיה

Freilich erhält die Perikope gerade dadurch ihre rechte Spitze, dass Hasael die Botschaft Elischas übermittelt, seinem Auftraggeber damit gerade nicht die ganze Wahrheit sagt und letzten Endes zum Mörder an seinem Herrn wird. Zudem erscheint die Rolle Elischas hier äußerst dubios, v.a. was seine aktive Beteiligung an der Usurpation Hasaels betrifft. Offensichtlich verfolgt die Erzählung im literarischen Zusammenhang der Königsbücher ein theologisches Interesse, nämlich den Herrschaftswechsel und die damit verbundenen negativen Auswirkungen auf Israel als von Jahwe her zu legitimieren. Im Sinne der „Storyline“ der Elija-Elischa-Erzählungen führt Elischa nur das Werk seines Meisters Elija fort (vgl. 1Kön 19).

Dessen ungeachtet berichtet 2Kön 8,7-15* ohne jegliche Polemik über die Durchführung einer Jahwebefragung im Krankheitsfall, mit allen Elementen, die man für ein solches Unterfangen annehmen würde. Im Zusammenhang mit dem, was bereits

⁵⁷¹ Vgl. KITTEL 1900: 221; ŠANDA 1912: 68; PLÖGER 1937: 58; MONTGOMERY 1951: 393f.; LINDBLOM 1962: 48f.; WÜRTHWEIN 1984: 320. Dagegen will SCHMITT, H C (1972: 82, Anm.55) V.11a nicht auf Elischa sondern auf Hasael beziehen, weil man nach V.10b einen Hinweis auf die Reaktion Hasaels erwarte und Elischa im folgenden Satz als handelndes Subjekt eingeführt wird. Die Argumentation erscheint mir wenig plausibel, zumal man genauso gut umgekehrt erwarten könnte, dass bei einem Subjektswechsel Hasael als neues Subjekt eingeführt worden wäre.

⁵⁷² V.11 erzählt so in anschaulicher Weise, wie Elischa mit den Tränen kämpft und letztlich doch weinen muss. Indem V.12a das Verb בכה aus V.11 in Form der an Elischa gerichteten Frage aufnimmt, wird die Spannung noch zusätzlich verstärkt, bevor V.12b die Begründung (כי) für Elischas Verhalten liefert.

hinsichtlich des mesopotamischen Bereichs zu rituellen Welterschließungsstrategien gesagt wurde⁵⁷³, ist es zumindest nicht unwahrscheinlich, dass im Falle von 2Kön 1* und 2Kön 8,7-15* ähnliche divinatorische Praktiken den passenden religionsgeschichtlichen Hintergrund abgeben. Oder anders gesagt: Elischa erscheint an dieser Stelle gewissermaßen als ein israelitisches Pendant zum mesopotamischen Orakelspezialisten (*bārû*), an den man sich wenden kann, um bei einem konkreten Problem von Jahwe ein Omen einzuholen.

Folgende Überlegungen verdienen hierbei besondere Aufmerksamkeit:

- (1) Der König wendet sich für die Jahwebefragung an eine Person, die offenbar die dafür notwendigen Qualifikationen mitbringt.

Wie der aramäische König, so konnte sich auch der assyrische König in ganz ähnlicher Weise an Šamaš als die in solchen Fällen zuständige Gottheit wenden, um sich über den Ausgang einer Krankheit zu informieren. Es gehörte zur Qualifikation des Opferschauers, sich mit einer entsprechenden Anfrage an die Gottheit zu richten auf welche die anschließende Opferschau eine Antwort geben sollte. Ein Text aus der Bibliothek Assurbanipals enthält eine solche Anfrage:

- 1 ^dutu en gal-ú šá a-[šal-lu-ka gi-na an-na a-pal-an-ni]
- 2 ^lan-šár-dù-dumu-uš lugal [kur an-šár šá i-na-an-na gig x x x]
- 3 is-saḥ-raš-šum-ma dingir-ut-[ka gal-ti zú-ú gim ka dingir-ti-ka gal-ti]
- 4 ^dutu en gal-ú u eš-bar-[ka šal-mu en-mu-mu ne-i]
- 5 ^lan-šár-dù-dumu-uš lugal kur [an-šár i-na gig-šú an-na-na šá i-saḥ-ra-šú]
- 6 tin-tu silim-mu kar-ir [uš-te-zi-bi uš-te-ši-i]
- 7 dingir-ut-ka gal-ti zu-e ti[n zi-meš]
- 8 [u]ga-ma-lu šá ^lan-šár-dù-dumu-uš lugal kur [aš]-šur
- 9 [i]-na gig-šú an-ni-i šá us-saḥ-raš-šu i-na silim-tim
- 10 [i]-na ka dingir-ti-ka gal-ti ^dutu en gal-ú

¹⁾ Šamaš, großer Herr, was ich [dich frage, darauf antworte mir mit einem verlässlichen »Ja«!] ²⁾ Assurbanipal, König [des Landes Assur, der jetzt von ...] ³⁾ heimgesucht worden ist, und [(den) deine große] Göttlichkeit [kennt: Gemäß dem Wort deiner großen Göttlichkeit.] ⁴⁾ – Šamaš, großer Herr! – und deiner [heilvollen] Entscheidung, – [wird der Herr dieser Anfrage] ⁵⁾ wird Assurbanipal, König des Landes [Assur, von dieser Krankheit, die ihn heimgesucht hat] ⁶⁾ wieder aufleben, gesund werden, gerettet werden [befreit und entwunden]? ⁷⁾ Deine große [Göttlich]keit weiß (es)! [Genesung ⁸⁾ und] Verschonung von Assurbanipal, König des Landes

⁵⁷³ Vgl. oben Kap. II.2.2, S.69.

As[sur] von dieser, seiner Krankheit, die ihn heimgesucht hat: sind sie in verlässlicher Weise durch das Wort deiner großen Göttlichkeit – Šamaš, großer Herr! – verfügt und festgesetzt? ...

(AGS 147: 1-10)⁵⁷⁴

- (2) Was das Ergebnis der Anfrage angeht, werden in den Apodosen einiger Omina vergleichbare Auswirkungen für Leib und Leben einzelner Personen angekündigt.

Das soll anhand zweier Beispiele kurz illustriert werden:

Ein Omen aus der 55. Tafel der Serie *šumma ālu* lautet:

[diš aš a]-ša šà uru nim babbar igi-du₈ a-ša a-gàr-bi šub-di
lú-bi úš : nu-si-sá

Wenn auf einem Feld innerhalb der Stadt Weißdorn gesehen wird – jenes Grundstück wird aufgegeben werden, jener Mensch wird sterben.
<Variante:>⁵⁷⁵ wird nicht gedeihen.

(CT 39 3,17)⁵⁷⁶

Das zweite Beispiel stammt aus einer Sammlung altbabylonischer Leberomina:

diš ká é-gal 2 ta-aš-ni-in-tum^{giš} gu-za^{giš} gu-za i-ša-an-na-an ša-nu
šum-šu la me-ḫe-er-ka i-te-bi a-ku-um-ma i-da-ak-ka

Wenn das „Palasttor“⁵⁷⁷ zwei(mal vorhanden ist) – Kampf; ein Thron wird dem anderen gleichkommen. Andere Version: Ein dir nicht Ebenbürtiger wird sich gegen dich erheben und dich töten.

(YOS 10 24,1)⁵⁷⁸

- (3) Und schließlich liefert eine genauere Betrachtung des 2Kön 8,8 an Hasael gerichteten Auftrag möglicherweise ein weiteres Indiz in dieser Richtung, sofern מנחה⁵⁷⁹ dort nicht einfach ein „Geschenk“ im Sinne einer Aufwandsentschädigung für den

⁵⁷⁴ K 11474. Für eine Bearbeitung vgl. STARR 1990: 255f. (Nr.276). Vgl. auch KNUDTZON, AGS: 264-266. Anders als STARR (1990: 255) verstehe ich die Phrase: *ilūtka rabīti idē* (Z.7) nicht als Frage. Der *bārū* stellt fest, dass die Gottheit weiß, was er gerne wissen will. Vgl. LAMBERT 2007: 17, in Bezug auf die gleiche Phrase im Kontext der *tamītus*.

⁵⁷⁵ Hier hat der Schreiber für ein und denselben Befund zwei Deutungsmöglichkeiten gekannt.

⁵⁷⁶ Vgl. CT 39, 3,20.21.23; CT 39, 4,32.33; CT 38 5:140. Umgekehrt finden sich auch Apodosen, die das Wohlergehen einer Person ankündigen; vgl. z.B. CT 39, 4,44.46. Sämtliche Belege stammen aus der 55. Tafel der Omenserie *šumma ālu*. Die Kopien der zu dieser Serie gehörenden Keilschrifttafeln hat C. J. GADD angefertigt und in CT 38-40 publiziert. Für eine darauf basierende Umschrift mit dt. Übersetzung s. F. NÖTSCHER (1928, 1929, 1930). NÖTSCHERS Umschrift ist mittlerweile an einigen Stellen verbesserungsbedürftig. So wird z.B. CT 39, 3,23 in der *Apodosis* anstelle von *ilu id (?) amēli uqatti* wohl *ina aḫīt amēli* (aš bar-it lú) *kabtu* (ba d) *imāt* (úš) zu lesen sein.

⁵⁷⁷ Gemeint ist ein bestimmter Teil der Leber, die *incisura umbilicalis*. Zur Anatomie der Schafslebern in Leberorakeln s. LEIDERER 1990.

⁵⁷⁸ Eine dt. Übersetzung der gesamten aus der Yale Babylonian Collection stammenden Tafel (YBC 4642) wurde von Karl HECKER angefertigt; s. TUAT 2: 74-76. Auffällig ist, dass die *Apodosis* hier auf die 2.Pers.Sg. Bezug nimmt, was für eine konkrete Anfrage zu sprechen scheint.

⁵⁷⁹ מנחה hat offenbar hier als einen *terminus technicus* aufgefasst und transliteriert *μαννα*.

Gottesmann meint, sondern ein „Opfer“, welches dann als ein konsitutives Element im Rahmen der von Elischa durchzuführenden Jahwebefragung anzusehen wäre⁵⁸⁰.

III.2.4 Die Elischa-Überlieferungen

III.2.4.1 Redaktionskritische Erwägungen⁵⁸¹

Überblickt man den Komplex der Elischa-Erzählungen im Kontext der Königsbücher, sticht sowohl an dessen Anfang wie auch am Ende eine Besonderheit ins Auge: Die letzte Elischa-Erzählung in 2Kön 13,14ff. steht außerhalb des dtr. Königsrahmens, und zwar unmittelbar im Anschluss an das dtr. Abschlussformular für den israelitischen König *Joasch ben Joahas* (V.12f.). Selbiges lässt sich auch am Beginn der Elischa-Erzählungen beobachten. Die Erzählungen in 2Kön 2 stehen in MT ebenfalls außerhalb des Königsrahmens⁵⁸².

Nun sind derartige Informationen normalerweise in die stereotyp gestalteten dtr. Rahmenschemata⁵⁸³ integriert, d.h. zwischen dem Eingangsformular (inkl. der Beurteilung) und dem Abschlussformular⁵⁸⁴. Von daher wird die Beobachtung, dass sowohl 2Kön 2, als auch 2Kön 13,14ff. außerhalb des dtr. Rahmenschemas zu stehen kommen, auf redaktionsgeschichtlicher Ebene bisweilen als Argument dafür verwendet, dass die be-

⁵⁸⁰ Dass man für divinatorische Dienste auch zahlen musste ist anzunehmen. In dieser Hinsicht ließe sich dann *וְכָל-טוֹב דְּמִשְׁקָ מִשָּׂא אַרְבָּעִים גָּמָל* in 2Kön 8,9a interpretieren. Neben der Opfergabe (*מנחה*), die zu Divinationszwecken gebraucht wurde, hätte Hasael noch eine großzügige Aufwandsentschädigung mitgenommen. Dass im Zusammenhang einer *מנחה* Gottes Absichten ersichtlich werden konnten, ist wohl für Gen 4,3 anzunehmen. Vgl. H. GUNKEL (1966: 43). „Woran hat Quain die Ungnade Gottes erkannt? Sicherlich ist hier an ein Zeichen der Opferschau gedacht, woauf ja im Altertum überall geachtet wird.“

⁵⁸¹ Der nachfolgende Abschnitt wiederholt die Ausführungen meiner Diplomarbeit (KARNER [2003]: 31-41). Die genannte Arbeit untersuchte 2Kön 13,14-20* im Kontext altorientalischen Vergleichsmaterials. Die Wiederholung an dieser Stelle ist gerechtfertigt, da die dort vor allem im Blick auf die Erzählung von Elischas Kriegshilfe für Joasch angestellten Erwägungen für die redaktionsgeschichtliche Einordnung der Elia-Elischa-Erzählungen überhaupt relevant sind.

⁵⁸² Die Erzählungen in 2Kön 2 kommen in MT, zwischen dem Schlussformular für *Ahasja ben Ahab* (2Kön 1,17f.) und dem Eingangsformular für dessen Bruder *Joram* (2Kön 3,1) zu stehen. Vgl. MILLER 1966: 451; SCHMITT, H-C 1972: 131f. und die Anm.3 angeführte Literatur; WÜRTHWEIN 1984: 367; zuletzt wiederum OTTO 2001: 199. Die Septuaginta überliefert das Einleitungsformular für *Joram ben Ahab* sowohl in 2Kön 1,18, also vor 2Kön 2, als auch danach in 2Kön 3, wo es in MT seinen Platz hat. MT bietet die *lectio difficilior*. Der Septuagintatext lässt sich leicht durch das Bestreben erklären, 2Kön 2 in das Rahmenschema einzupassen und fällt zudem durch seine Formulierung auf, in welcher die beiden Sätze von 2Kön 3,1 in einem Satz zusammengezogen werden. Man wird deshalb mit SCHMITT und anderen (vgl. SCHMITT, H-C 1972: 132 und die Anm.7 zitierten Kommentatoren; so auch OTTO 2001: 199) davon ausgehen dürfen, dass 2Kön 3,1ff. MT die textgeschichtlich ältere Version darstellt.

⁵⁸³ Zum dtr. Rahmenschema der Königsbücher vgl. WÜRTHWEIN 1984: 491-496. Vgl. auch die kurze Darstellung in ZENGER 2008: 241f..

⁵⁸⁴ Dies zeigt sich besonders deutlich im Vergleich zu anderen prophetischen Auftritten in 1Kön 14; 16; 21; 2Kön 1; 9; 21; vgl. dazu auch die Ausführungen o. S.131f.

treffenden Kapitel und damit verbunden der Großteil der Elischa-Erzählungen nicht vom Verfasser der dtr. Rahmenstücke in die Königsbücher eingefügt worden wären⁵⁸⁵. So stellt H.-C. SCHMITT, nachdem er in 2Kön 3,1ff. (MT) den ursprünglichen Platz des Einleitungsformulars für *Joram b. Ahab* sieht, im Hinblick auf 2Kön 2 fest:

„Stand nun aber c. 2 außerhalb des Rahmens der Königsbücher, so legt sich der Verdacht nahe, daß dieses Kapitel noch nicht vom Verfasser des dtr. Rahmens, sondern erst von einem späteren Redaktor in die Königsbücher eingefügt wurde.“⁵⁸⁶

Den Befund für 2Kön 13,14-25* interpretiert SCHMITT auf dieselbe Weise⁵⁸⁷. Die Beobachtungen zu 2Kön 2 und 2Kön 13,14ff. hat zuletzt auch Susanne OTTO wiederholt und erblickt darin,

„... ein wesentliches Indiz dafür, daß die *en bloc* aufgenommenen Elisa-Erzählungen nicht von den Deuteronomisten, die sie sicherlich innerhalb ihres Rahmens untergebracht hätten, in das Geschichtswerk eingefügt wurden.“⁵⁸⁸

Inwiefern sich diese Argumentführung auch tatsächlich als tragfähig erweist, soll im Folgenden einer kurzen Überprüfung unterzogen werden.

Hierbei erhebt sich zunächst die grundsätzliche Frage nach den jeweiligen Prämissen, die einer solchen Argumentation mit Blick auf die Redaktionskritik zugrunde liegen.

⁵⁸⁵ Vgl. SCHMITT, H-C 1972: 131-133; vgl. zuletzt OTTO 2001: 199. Ähnlich schon MILLER 1966: 450f. In Bezug auf die Elia-Überlieferung in 1Kön 17-19, die Elischa-Erzählungen (2Kön 2; 4,1-8,15; 13,14-21) sowie die Kriegserzählungen in 1Kön 20; 22,1-38; 2Kön 3,4-27 stellt MILLER fest, diese würden – im Unterschied zu den prophetischen Erzählungen in 1Kön 14; 21; 2Kön 1 und der Jehu-Erzählung (2Kön 9-10) – in der Geschichtsdarstellung des Deuteronomisten keine erkennbare Funktion erfüllen. Gegenüber der von Martin NOTH in seinen Überlieferungsgeschichtlichen Studien entwickelten These sieht MILLER dadurch die ältere Theorie einer „doppelten dtr. Redaktion“ bestätigt: „However, the fact that these narratives serve no purpose in the carefully prepared structure of the deuteronomist's presentation of the northern kingdom and actually contradict his theological and historical assumptions leads the present writer to believe that the »double redaction« theory is still the most reasonable explanation for the present condition of the books of Kings and that the narratives in question were added by the second redactor.“ (MILLER 1966: 451). Der Theorie einer „doppelten dtr. Redaktion“ im Gefolge der Arbeiten von A. KUENEN (1890: 88-98) und J. WELLHAUSEN (1899: 298f.) zeigen sich auch die um die Jahrhundertwende entstandenen Kommentare von I. BENZINGER (1899), R. KITTEL (1900), A. ŠANDA (1911, 1912) sowie BURNEY (1903) verpflichtet. Zur Forschungsgeschichte bis Martin NOTH vgl. RÖMER & DE PURY 2000: 24-44; vgl. auch WEIPPERT 1985: 224ff.; ZENGER 2008: 195.

⁵⁸⁶ SCHMITT 1972, H-C: 133.

⁵⁸⁷ Vgl. SCHMITT, H-C 1972: 133; die Schlussformel für Joasch habe in 2Kön 13,12f. ihren ursprünglichen Platz: „Somit scheint ebenso wie c.2 auch 13,14-25* noch nicht vom Verfasser des dtr. Rahmens in die Königsbücher eingefügt worden zu sein.“ Zusätzlich bestehe noch zwischen diesem von SCHMITT der Gottesmannbearbeitung zugerechneten Abschnitt und dem dtr. Stück 13,1-9 ein Widerspruch, da nach 13,5 Israel bereits unter Joahas aus der aramäischen Bedrängnis befreit wurde (בְּיָמָיו), während nach 2Kön 13,14-25* eine Befreiung erst unter Joasch stattgefunden hätte (vgl. SCHMITT, H-C 1972: 133).

⁵⁸⁸ OTTO 2001: 199 (Kursive im Original).

Diese Voraussetzungen finden sich in der Arbeit von S. OTTO folgendermaßen formuliert:

„Als Deuteronomisten werden in dieser Arbeit diejenigen aufgefasst, auf die Königsrahmen sowie deutlich an Sprache, Stil und Theologie identifizierbare Bearbeitungen der aufgenommenen Erzählungen zurückgehen und für die sich ein logisch stringentes *einem* Geschichtsbild verhaftetes Arbeitsschema erkennen lässt.“⁵⁸⁹

Nun ist es von da aus natürlich vollkommen einsichtig, wenn man argumentiert, dass die Deuteronomisten auch im Falle von 2Kön 2 und 2Kön 13,14ff. nach der für sie andernorts üblichen Weise verfahren wären und die betreffenden Erzählungen in ihr Rahmenschema eingeordnet hätten. Allerdings lässt sich das Argument ebenso gut in umgekehrter Richtung verwenden: Wieso sollte eine spätere Redaktion, die mit der Einfügung jener Erzählungen in die Königsbücher beschäftigt war, nicht erkannt haben, wie man eine Erzählung ordnungsgemäß in ein vorgegebenes Rahmenschema integriert? Wie das Urteil ausfällt, ist letztlich davon abhängig, welche Kohärenzvorstellungen der Exeget jeweils an eine bestimmte Redaktionsschicht heranträgt und wie diese mit den am Text angestellten Beobachtungen korrelieren⁵⁹⁰. Freilich bleibt ein Befund, wie im Fall von 2Kön 2 und 2Kön 13,14ff., auch dann immer noch erklärungsbedürftig, wenn man hinsichtlich der an die Herstellung biblischer Textzusammenhänge herangetragenen Kohärenzvorstellungen weniger rigoros ist. Methodisch verantwortlich wird man aber erst dort mit einer Mehrzahl von Redaktionen/Schichten rechnen können, wo der vorliegende Befund nicht anders plausibel zu machen ist.

Was nun die Tragfähigkeit des „Stellungsarguments“ in Bezug auf 2Kön 2 und 2Kön 13,14ff. anbelangt, spielt die folgende Beobachtung eine m.E. nicht unerhebliche Rolle: Die Erzählungen in 2Kön 2 entbehren jeglichen zeithistorischen Bezuges, während in 2Kön 13,14ff. – unabhängig davon, ob die Identifikation mit Joasch historisch zutreffend ist oder nicht – die Person des israelitischen Königs fest verankert ist. Dass also ein Redaktor, der Kap.2 in die Königsbücher eingefügt hat, die Erzählungen in keines der Rahmenschemata integriert hat, wäre demnach einigermmaßen zwanglos so zu erklären, dass die Integration in den Königsrahmen deshalb nicht zwingend war, weil die darin enthaltenen Erzählungen von sich aus keinen historischen Haftpunkt nahe leg-

⁵⁸⁹ OTTO 2001: 26 (Kursive im Original).

⁵⁹⁰ Die Bedenken sind hier dieselben, wie sie sich grundsätzlich auch gegenüber der Literarkritik erheben, zumal die Redaktionskritik auf den Ergebnissen der Literarkritik aufbaut. Im vorliegenden Fall bedeutet Kohärenz, die Einhaltung eines Schemas bei der An- resp. Einordnung von Texten, welches man für eine bestimmte Redaktionsschicht als verbindlich voraussetzt.

ten⁵⁹¹. Somit liefert *allein* die Stellung von 2Kön 2 außerhalb des dtr. Rahmenschemas noch kein hinreichendes Argument dafür, dass der Redaktor nicht mit dem dtr. Verfasser der Königsrahmen identisch ist.

Von 2Kön 2 ausgehend lassen sich allerdings verschiedene redaktionsgeschichtliche Entwicklungslinien verfolgen, die man im Anschluss an die eingehende Analyse von H. J. STIPP⁵⁹² etwa folgendermaßen nachzeichnen kann:

Nachdem Elischa 2Kön 2,1-6 gemeinsam mit Elija vom Gilgal über Bet-El nach Jericho und von dort zum Jordan gegangen war, agiert er im Folgenden zunächst wieder in Jericho (הֶעִיֹר, V.19), um sich dann weiter auf den Weg nach Bet-El zu begeben (V.23a). Wenn Elischa so die beiden letzten Stationen seines gemeinsamen Weges mit Elija in umgekehrter Reihenfolge passiert, lässt das den Ansatz zu einer planvollen Gestaltung von 2Kön 2* erkennen. Doch anstelle der von daher zu erwartenden Rückkehr zum Gilgal, wodurch hinsichtlich der einzelnen Stationen völlige Symmetrie erreicht würde (Gilgal – Bet-El – Jericho – Jordan – Jericho – Bet-El – Gilgal), erzählt V.25 von einer im vorliegenden Kontext nicht näher motivierten Reise Elischas zum Karmel (V.25a) und von dort weiter nach Samaria (V.25b). Erst 2Kön 4,38 wird von einer Rückkehr Elischas zum Gilgal berichtet. Die hier angestellten Beobachtungen liefern den Ausgangspunkt für weitere redaktions- und kompositionsgeschichtliche Überlegungen. Dieser Befund wäre nun dahingehend zu interpretieren⁵⁹³, dass mit 2Kön 2,1-15.19-24 + 4,38a eine im Hinblick auf die Reisestationen symmetrisch aufgebaute zusammenhängende „Sukzessionseinheit“ vorgelegen hätte, an welche dann die ursprünglich anonymen „Gottesmannsgeschichten“ (2Kön 4,38b-41.42-44) angeschlossen wurden. In diesen Kontext wurde dann 2Kön 4,1-37 („Frauensammlung“)⁵⁹⁴ mittels der Itinerarnotiz 2Kön 2,25a eingebunden, da nach 2Kön 4,25.27 der Karmel als Aufenthaltsort Elischas gilt. Der Einbau der dadurch entstandenen „Sukzessions-Frauensammlung“ ins DtrG erfolgte – vielleicht gleichzeitig mit den „Prophet-Elischa-Geschichten“ (2Kön 5 + 6,8-23) – zu einem Zeitpunkt, als 2Kön 3* dort bereits verankert war. Zu diesem Zweck trennte der Redaktor die Sukzessions-Frauensammlung (2Kön 2,1-25a; 4,1-44*) zwischen den beiden Bestandteilen der Sammlung auf und korrigierte durch V.25b das nunmehr falsche Itinerar gemäß der Darstellung von 2Kön 3*, wo Samaria als Aufenthaltsort Elischas vorausgesetzt zu sein scheint⁵⁹⁵.

⁵⁹¹ Diese Erklärung hat schon JEPSEN (1934: 74, Anm.2) erwogen. Sie wird von H.-C. SCHMITT mit Verweis auf 2Kön 13,14ff. zurückgewiesen (vgl. SCHMITT, H-C 1972: 131, Anm.5). Dieses Argument greift aber allenfalls dann, wenn man wie SCHMITT annimmt, beide Texte (und praktisch die gesamten Elischa-Erzählungen – als einzige Ausnahme sei die Beteiligung Elischas im Rahmen der Jehurevolution bereits in die Grundschrift des DtrG aufgenommen worden) wären durch denselben Redaktor eingefügt worden.

⁵⁹² STIPP 1987.

⁵⁹³ Vgl. zum Folgenden STIPP 1987: 56f.364. bes. 442-451.474f.

⁵⁹⁴ Vgl. STIPP 1987: 367f.

⁵⁹⁵ Damit hat STIPP bis auf wenige Texte auch den Großteil der Elischa-Überlieferung plausibel in seinem kompositionsgeschichtlichen Modell untergebracht. Jüngst hat S. OTTO das von STIPP entworfene Modell zugunsten der von ihr postulierten „*Elisa-Biographie*“ zurückgewiesen (vgl. OTTO 2001: 223f.235-237. Ausführlicher zum Modell von OTTO, s.o. S.118f.) Der Unterschied zwischen beiden Positionen ist v.a. darin zu sehen, dass nach STIPP mehrere Kleinsammlungen und Einzeltexte nach und nach ins DtrG eingedrungen sind, während OTTO einige dieser Wachstumsprozesse aus dem DtrG heraus verlagert hat (vgl. dazu STIPP 2002: 1043).

Fairerweise wird man an dieser Stelle darauf aufmerksam machen müssen, dass diese Verbindungslinien freilich auch H.-C. SCHMITT und S. OTTO nicht entgangen sind⁵⁹⁶, und beide gelangen von da aus zu jeweils stimmigen Ergebnissen. Allein was die Frage nach dem Einbau in die Königsbücher anbetrifft, lässt sich die relative Chronologie von 2Kön 2* und der damit verbundenen Partien an den soeben skizzierten Spuren der redaktionellen Verknüpfungen mit 2Kön 3* ablesen und ausreichend begründen. Die Stellung außerhalb des Königsrahmens hingegen ist – wie ich zu zeigen versucht habe – für sich genommen kein ausreichendes Argument dafür, sondern wird vielmehr umgekehrt erst durch die andernorts gesammelten Indizien plausibel erklärt⁵⁹⁷. Oder anders gesagt: Der Verweis auf die Stellung von 2Kön 2 außerhalb des Königsrahmens entfaltet seine Kraft als Argument nicht im *analytischen* Teil der Untersuchung sondern im *synthetischen*.

2Kön 13,14ff. kommt, wie bereits eingangs erwähnt, ebenfalls außerhalb des dtr. Rahmenschemas zu stehen, was besonders auffällig ist, zumal die Einordnung in den Königsrahmen aus erzähllogischen Gründen zu erwarten wäre: Joasch – nachdem soeben (V.13) von dessen Tod und Begräbnis die Rede war – erscheint in V.14 als der israelitische König⁵⁹⁸, der dem erkrankten Elischa einen Besuch abstattet und bei den im Folgenden geschilderten Ereignissen tatkräftig mitwirkt⁵⁹⁹. Ferner taucht Joasch dann im Zusammenhang der Annalennotiz 2Kön 13,25 auf, wo von militärischen Erfolgen gegen den aramäischen König *Ben-Hadad ben Hasael* berichtet wird, und er tritt ein weiteres Mal in der Erzählung von der militärischen Konfrontation mit seinem jüdischen Kollegen *Amazja ben Joasch*⁶⁰⁰ (2Kön 14,8-14) voll in Aktion.

⁵⁹⁶ Vgl. SCHMITT, H-C 1972: 76f.; OTTO 2001: 218, Anm.282;

⁵⁹⁷ Vgl. dann unter diesem Gesichtspunkt auch die entsprechenden Ausführungen bei SCHMITT, H C 1972: 133f. und OTTO 2001: 218.238.

⁵⁹⁸ Einige Exegeten sind der Ansicht, dass der König von Israel in der ursprünglichen Erzählung anonym war und erst bei der Einfügung in die Königsbücher mit Joasch identifiziert wurde; so NOTH 1957: 84, Anm.4; GALLING 1956: 129f.; SCHMITT, H-C 1972: 82; WÜRTHWEIN 1984: 365. Anderer Meinung dagegen STIPP 1987: 360, Anm.5.

⁵⁹⁹ Das Problem bleibt auch dann bestehen, wenn man davon ausgeht, dass der König in der Erzählung ursprünglich anonym war, da stark anzunehmen ist, dass in diesem Fall die Identifikation gleichzeitig mit dem Einbau in die Königsbücher erfolgt wäre. Selbst wenn man – angenommen die Erzählung wäre anonym eingefügt worden – daran denken könnte, dass mit dem „König von Israel“ der in V.13 als Nachfolger erwähnte Jerobeam II gemeint sei, hätte man ebenso nichts gewonnen. Hier kommt das zum Tragen, was bereits oben als wichtiger Unterschied zu 2Kön 2* herausgestrichen wurde: In 2Kön 13,14ff. ist die Figur des israelitischen Königs – mag diese nun ursprünglich anonym gewesen sein oder nicht – fest verankert, und dieser Umstand verlangt im vorliegenden Fall nach einer Einordnung in das dtr. Königsrahmensystem.

⁶⁰⁰ Dtr. Rahmenformular in 2Kön 14,1-4.18f.

2Kön 14,15f. findet sich schließlich – mit im Vergleich zu 2Kön 13,12f. fast identischem Wortlaut – ein weiteres Mal das Schlussformular für Joasch. In einem Teil der Septuagintatradition (6^L) fehlt das Schlussformular in 2Kön 13,12f.⁶⁰¹. Es steht dort hinter 2Kön 13,25 und fehlt dafür teilweise in 2Kön 14,15. Dass dieser Befund auf einen redaktionellen Wachstumsprozess im Bereich von 2Kön 13,10-2Kön 14,22 zurückzuführen ist, steht außer Zweifel. Doch liefert dieser Befund nun auch ein hinreichendes Argument dafür, dass 2Kön 13,14ff. nicht dem Verfasser des dtr. Rahmensystems zuzuschreiben ist?

Das Argument, 2Kön 13,14ff. könne deshalb nicht von einem dtr. Verfasser in die Königsbücher eingefügt worden sein, weil dieser es in den Königsrahmen integriert hätte, lässt sich jedenfalls nur dann halten, wenn man annimmt, dass die Abschlussformel in 2Kön 13,12f. bereits vorhanden war, als die betreffenden Elischa-Erzählungen in die Königsbücher eingefügt wurden, d.h. dass 2Kön 13,12f. den von den Verfassern des DtrG geschaffenen ursprünglichen Abschluss des dtr. Königsrahmens für Joasch darstellt⁶⁰². Gerade das ist allerdings zweifelhaft. Ein Vergleich der fraglichen Abschnitte soll das verdeutlichen:

2Kön 13	2Kön 14
12 ויתר דברי יואש וכל־אשר עשה וגבורתו אשר נלחם עם אמציה מלך־יהודה הלוא־הם כתובים על־ספר דברי הימים למלכי ישראל:	15 ויתר דברי יהואש אשר עשה וגבורתו ואשר נלחם עם אמציהו מלך־יהודה הלא־הם כתובים על־ספר דברי הימים למלכי ישראל:
13 וישכב יואש עם־אבתיו וירבעם ישב על־כסאו ויקבר יואש בשמרון עם מלכי ישראל:	16 וישכב יהואש עם־אבתיו ויקבר בשמרון עם מלכי ישראל וירבעם בנו תחתיו:

Zunächst weicht der im Hinblick auf das dtr. Rahmenschema für das Schlussformular typische Verweis auf die Quellenlage (2Kön 13,12//14,15) an vier Punkten voneinander ab: 1) Die für Joasch resp. Amazja jeweils gebrauchten Namensformen sind unterschiedlich. 2) 2Kön 13,12a α β hat ein Wort mehr; וכל fehlt in 2Kön 14,15a α . 3) Im Unterschied zu 13,12a γ ist der zweite Relativsatz in 2Kön 14,15a β durch die Konjunktion angeschlossen (ואשר). 4) 2Kön 13,12b hat die Pleneschreibung הלוֹא gegenüber הלא in 14,15b.

⁶⁰¹ Vgl. MONTGOMERY 1951: 438; HOBBS 1985: 161f.; WÜRTHWEIN 1984: 362f.

⁶⁰² So SCHMITT, H-C 1972: 132, der 2Kön 13,12f. gegenüber 2Kön 14,15f. die Priorität zuspricht. Konsequenterweise rechnet SCHMITT damit, dass der gesamte Abschnitt 2Kön 13,14-25* noch nicht vom Verfasser des dtr. Rahmens in die Königsbücher eingefügt worden wäre (vgl. SCHMITT, H-C 1972: 132 und Anm.9).

Beobachtungen 2) bis 4) rangieren innerhalb der auch sonst in den Königsbüchern für die Formulierung des Quellenverweises anzutreffenden Variationsbreite und können deshalb keinen Aufschluss über die Priorität der einen gegenüber der anderen Abschlussformel geben.

Ein Blick auf die Verteilung der Namensformen für Joasch von Israel zeigt nun Folgendes: Die Schreibweise יואש findet sich neben 2Kön 13,12f. außerdem noch in der Thronfolgenotiz zu Joahas (2Kön 13,9), am Beginn der Erzählung über Elischas letzte Tat (2Kön 13,14), in V.25b, wo davon die Rede ist, dass der israelitische König im Krieg gegen Ben-Hadad drei Mal siegreich gewesen sein soll, im Synchronismus für Amazja von Juda (2Kön 14,1), sowie zweimal als Patronymikon in der Filiation für Jerobeam (2Kön 14,23.27). Die Schreibung יהואש findet sich dagegen in der dtr. Einleitung (2Kön 13,10f.), in der Nachricht über den militärischen Erfolg gegen *Ben-Hadad b. Hasael* (2Kön 13,25a), durchgehend im Bericht über den Krieg mit Amazja von Juda (2Kön 14,8-14) und schließlich im Anschluss daran in der Wiederholung des Schlussformulars (2Kön 14,15f.).

Bei diesem Befund stechen nun die folgenden Beobachtungen ins Auge:

- 1.) Die Namensform für Joasch von Israel zwischen dem Einleitungsformular in 2Kön 13,10f. (יהואש) und dem unmittelbar darauffolgenden Schlussformular (13,12f.; יואש) wechselt, während 2Kön 14,15f. dieselbe Namensform gebraucht wie in der Einleitungsformel⁶⁰³.
- 2.) Der König von Israel hat in der Erzählung in 2Kön 13,14-20 dieselbe Namensform wie im Schlussformular 2Kön 13,12f.
- 3.) Die Kurzform יואש ist weiters in 2Kön 13,25b zu finden. Da V.25b sich als Erfüllung der in V.19 an die Handlung des Königs angeschlossenen Deutung präsentiert und von daher der Verdacht besteht, dass entweder V.18 von V.25b abhängig ist oder umgekehrt V.25b bewusst als Erfüllungsnotiz für V.18 gestaltet wurde, ist der Umstand, dass sowohl die Notiz V.25b wie auch die Erzählung 13,14-20* für den israelitischen König dieselbe Namensform gebraucht, umso auffälliger, zumal innerhalb von V.25 die Namensform wechselt (vgl. יהואש V.25a gegenüber יואש V.25b).

⁶⁰³ Auch die beiden innerhalb des Rahmens für *Joasch von Juda* platzierten Berichte über die Reparaturarbeiten am Tempel (2Kön 12,5-17) und den wegen der Bedrohung durch den Aramäerkönig an Hasael entrichteten Tribut (12,18f.) benutzen ebenfalls durchgängig die Namensform יהואש (vgl. 2Kön 12, 5.7.8.19).

Angesichts dieser Beobachtungen erscheint es zunächst freilich verlockend, eine Joasch und eine Jehoasch-Schicht zu trennen. Allerdings wird man die Differenz hinsichtlich der Namensformen als aussagekräftiges analytisches Kriterium letztlich doch zurückweisen müssen, weil die literar- bzw. redaktionsgeschichtliche Synthese in der Abfolge der Namen letztlich keine Folgerichtigkeit erkennen lässt⁶⁰⁴.

Beispielsweise könnte man die unter 1) angestellte Beobachtung dadurch zu erklären suchen, dass der Verfasser des dtr. Rahmens für Joasch ben Joahas die längere Namensform verwendet habe, und hätte damit gleichzeitig ein Argument zugunsten der literargeschichtlichen Priorität von 2Kön 14,15f. gegenüber 2Kön 13,12f. gewonnen.

Allerdings lässt sich ein derartiger Wechsel auch für die Rahmenformulierung von *Joasch b. Ahasja* konstatieren (vgl. יהואש in 2Kön 12,1-3 gegenüber יואש 12,20f.), ohne dass man diese Spannung mittels einer einfachen literarkritischen Operation beheben könnte⁶⁰⁵. Außerdem ist dann nicht einsichtig, wieso in ebenfalls zum dtr. Rahmenschema zu zählenden Stücken (vgl. die Thronnachfolgenotiz 2Kön 13,9 sowie die Filiation für Jerobeam II in 2Kön 14,23.27) die Kurzform begegnet. Und zudem bringt eine an der Schreibweise des Namens orientierte Unterteilung in zwei Schichten auch keine Lösung für das eingangs erwähnte Problem, dass 2Kön 13,12f. aufgrund des dort vorausgesetzten Todes des Königs zur folgenden Erzählung in Spannung steht, wo ebenfalls die Namensform יואש begegnet.

Somit wird man auch anhand der Differenz hinsichtlich der Namensformen noch nicht entscheiden können, welcher der beiden Abschlussformeln die literargeschichtliche Priorität zukommt.

In dieser Hinsicht aufschlussreicher ist jedoch der zweite Teil des Schlussformulars: 2Kön 13,13 weicht vom Schlussformular, wie es sonst für Könige, die eines friedlichen Todes starben, anzutreffen ist (Todesnotiz; Begräbnisnotiz; Erwähnung des Thronfolgers), in zwei Punkten ab: 1) Die Thronnachfolgenotiz kommt hier an zweiter Stelle vor der Begräbnisnotiz zu stehen und 2) ist überdies ungewöhnlich formuliert, während

⁶⁰⁴ Mit WÜRTHWEIN (1984: 363) gegen die von Stig NORIN (1979) aufgestellte These, wonach sich in dtr. Zeit die J^{ho}-Formen aus der älteren Jo-Namensform entwickelt hätten. Der deuteronomistische (und ebenso der chronistische) Geschichtsschreiber habe eine Vorliebe für die *jhw*-Schreibungen und benutze nur in den Fällen *jw*-Formen, in denen es sich entweder um eine unbedeutende Person handle, oder er auf eine andere Quelle zurückgreifen könne (vgl. NORIN 1979: 92). Wie aber wäre es dann zu erklären, dass die Namensform im dtr. Rahmenformular wechselt (vgl. z.B. 2Kön 12,1-3 vs. 20f.)?

⁶⁰⁵ Hier besteht eben nicht die Auswahl zwischen zwei unterschiedlichen Schlussformeln. Die Spannung auflösen hieße in diesem Fall entweder die Einleitung oder aber den Schluss aufgrund des Namenwechsels literarkritisch zu eliminieren und damit das dtr. Rahmenschema für Joasch b. Ahasja zu zerstören.

2Kön 14,16 das auch sonst für solche Fälle übliche Formular verwendet⁶⁰⁶. Von daher erscheint 2Kön 14,15f. als die ursprünglichere Fassung des Abschlussformulars⁶⁰⁷.

Wenn es nun aber zutrifft, dass das Abschlussformular in 2Kön 13,12f. nicht seinen ursprünglichen Platz hat, entfällt die Grundlage für das „Stellungsargument“ im Hinblick auf die redaktionelle Einordnung von 2Kön 13,14ff., weil dann die Erzählung ja „richtig“ innerhalb des Königsrahmens zu stehen kommt, und somit bereits vom Verfasser der dtr. Königsrahmen dort eingefügt worden sein könnte.

Allerdings sind die Probleme damit noch lange nicht vom Tisch: Denn auch 2Kön 14,15f. steht in MT an einer Position, die ihrerseits einer Erklärung bedarf, nämlich innerhalb des dtr. Rahmens für Amazja v. Juda (2Kön 14,1-4.19-21), wodurch die Darstellung der Regierungszeit des Joasch mit der seines Kollegen im Südreich ineinander „verschränkt“⁶⁰⁸ wird:

└─ 2Kön 13,10:	Regierungsantritt Joasch
└─ 2Kön 14,1:	Regierungsantritt Amazja
└─ 2Kön 14,16:	Tod Joasch
└─ 2Kön 14,18-21:	Tod Amazja

Diese „Verschränkung“ hinsichtlich der Darstellung der Regierungsperioden für Joasch von Israel und Amazja von Juda könnte man immerhin so zu erklären versuchen, dass Amazja zuerst eingeführt werden müsse, bevor man über den Krieg zwischen ihm und Joasch berichten kann⁶⁰⁹. Bisweilen rechnet man auch damit, dass die sog. Lukianische Rezension der Septuaginta (S^L) die ursprüngliche Position des Abschlussformulars nach der Annalennotiz in 2Kön 13,25 bewahrt habe⁶¹⁰. Aber dann kann man die

⁶⁰⁶ Die Beobachtung findet sich auch in der Kommentarliteratur immer wieder; vgl. stellvertretend für viele OTTO 2001: 199, Anm.219.

⁶⁰⁷ Der Einwand von HOBBS (1985: 168f.), wonach **על כסא ישב** einen auch sonst in den Königebüchern anzutreffenden Ausdruck darstellt, der als Synonym für „Regieren“ gebraucht werde und deshalb 2Kön 13,13 nicht sekundären Ursprungs sei, verkennt den wesentlichen Punkt bei diesem Argument, denn keiner der von ihm aufgeführten Belege entstammt einem dtr. Rahmenformular. Im Zusammenhang des Abschlussformular für einen König ist die Formulierung in 2Kön 13,13 also einzigartig!

⁶⁰⁸ Vgl. WÜRTHEIN (1984: 362) im Anschluss an WELLHAUSEN.

⁶⁰⁹ Somit wäre 2Kön 14,8-14 bereits in der Grundschrift des DtrG enthalten gewesen. Das scheint im Wesentlichen die Annahme von GRAY (1970: 593.602f.) zu sein; vgl. auch HENTSCHEL 1985: 59f. Jedenfalls sei der Kriegsbericht in 2Kön 14,8-14 einmal die Fortsetzung von 2Kön 13,25 gewesen und habe somit ins Rahmenstück für Joasch gehört, mit 2Kön 14,15f. als Abschluss. Diese Reihenfolge sei auch nach der Umstellung beibehalten worden, und später wurde das Schlussformular in 2Kön 13,12f. vorweggenommen. Zwar nennt HENTSCHEL keine Gründe, warum mit einem Mal eine Umstellung notwendig wurde, doch könnte in diesem Fall die eben genannte Überlegung eine Rolle gespielt haben. Vgl. auch GRAY 1970: 593: „The account [...] owes its place in 14.8-14 to its date in the reign of Amaziah.“ Sofern man den dtr. Verfassern etwas mehr gestalterischen Spielraum zugestehen will, kommt man auch ohne die Annahme einer Umstellung aus.

⁶¹⁰ Vgl. WÜRTHEIN 1984: 363. So zuletzt auch OTTO 2001: 199, Anm.219.

Stellung von 2Kön 13,14ff. nicht mehr als ein Argument dafür ausspielen, dass die Erzählung nicht schon durch den Verfasser der Königsrahmen eingefügt wurde.

Zur Frage, inwiefern der Umstand, dass 2Kön 13,14ff. außerhalb des Königsrahmens zu stehen kommt, für eine redaktionsgeschichtliche Einordnung auszuwerten ist, lässt sich zusammenfassend sagen:

- 1.) Ein Vergleich zwischen den beiden überlieferten Abschlussformeln für *Joasch ben Joahas* lässt 2Kön 14,14f. als die mutmaßlich ältere Fassung erscheinen.
- 2.) Wenn aber das Abschlussformular in 2Kön 14,15f. für *Joasch ben Joahas* die ursprüngliche Fassung bietet und deshalb davon auszugehen ist, dass 2Kön 13,12f. eine nachträgliche Erweiterung darstellt, verliert jede Argumentation, die aus der Stellung von 2Kön 13,14ff. außerhalb des Königsrahmens den Schluss zieht, dass jene Erzählung dort nicht von einem dtr. Redaktor eingefügt worden sein könne, weil dieser sie entsprechend ihrem Schema innerhalb des dtr. Rahmens untergebracht hätte, ihre Grundlage.
- 3.) Ganz unabhängig davon, wie man sich im Hinblick auf die ursprüngliche Position des Abschlussformulars entscheidet und ob nun 2Kön 13,14ff. bereits von Anfang an Teil des DtrG war oder nicht, muss einer von den an der Entstehung des masoretischen Textes beteiligten Redaktoren den eingangs beobachteten erzähllogischen *faux pas* in Kauf genommen haben⁶¹¹. Von daher lässt sich dann aber ebenfalls kein Anhaltspunkt für eine Relativchronologie gewinnen, weil nicht mehr bestimmt werden kann, auf welchen Bearbeiter die Spannung zurückzuführen ist und zu welchem Zeitpunkt sie erzeugt wurde⁶¹².

⁶¹¹ In dieser Hinsicht führt das Kriterium der Widerspruchsfreiheit als ein Aspekt der im Zusammenhang der historisch-kritischen Exegese mitgebrachten Modellvorstellungen bezüglich der Kohärenz alttestamentlicher Texte notwendigerweise in die Aporie.

⁶¹² OTTO (2001: 238f.) vertritt an dieser Stelle die Auffassung, die Abschlussnotiz für Joasch sei beim Einbau von 2Kön 13,14-21 und der Neuerstellung von 2Kön 13,22-25 dupliziert und nach vorne gezogen worden, weist aber darauf hin, dass dafür noch keine befriedigende Lösung gefunden worden sei (vgl. OTTO 2001: 239, Anm.387): „Möglicherweise sollte die Erzählung von der Hilfe Elisabets für Joas und dem göttlichen Erbarmen nicht unmittelbar nach der negativen Beurteilung des Joas (2Kön 13,11) zu stehen kommen.“ (OTTO 2001: *ebd.*).

Es erscheint mir allerdings wenig wahrscheinlich, dass diese Spannung auf ein und denselben Redaktor zurückzuführen ist. Die Annahme bei OTTO ist die logische Konsequenz, wenn sie, trotz ihrer Meinung, 2Kön 13,25 wäre der ursprüngliche Ort des Abschlussformulars gewesen, die Konstellation, dass 2Kön 13,14ff. nach dem Schlussformular 2Kön 13,12f. zu stehen kommt, als Argument für die nachdtr. Einfügung der letzten Elischa-Episoden aufrecht erhalten will. Der Preis dafür ist, dass sie ihrem nachdtr. Redaktor (BE2) unterstellen muss, a) nicht erkannt zu haben, wie man eine Erzählung ins dtr. Rahmenschema einpasst, und b) noch dazu ein fulminantes Eigentor produziert zu haben, indem er Joasch zu früh sterben lässt.

III.2.4.2 Elischa als Nachfolger Elijas oder: Zwei Männer und ein Mantel.

Wie bereits zu zeigen versucht wurde, erfüllt 1Kön 19,1-18 im kanonischen Zusammenhang der Königsbücher eine wichtige Funktion als Brücke zwischen Elia- und Elischa-Überlieferung⁶¹³ und bildet also den Auftakt für die beiden Episoden 1Kön 19,19-21 und 2Kön 2,1-15, in denen Elischa in zwei Etappen als der legitime Nachfolger Elijas präsentiert wird. Zunächst berichtet 1Kön 19,19-21 in direktem Anschluss an die Horebszene⁶¹⁴, wie Elia Elischa *b. Schafat* in seine Dienste nimmt:

וילך משם וימצא את־אלישע בן־שפט והוא חרש שנים־עשר צמדים לפניו¹⁹
והוא בשנים העשר ויעבר אליהו אליו וישלך אדרתו אליו:
ויעזב את־הבקר וירץ אחרי אליהו ויאמר אשקה־נא לאבי ולאמי ואלכה²⁰
אחריך ויאמר לו לך שוב כי מה־עשיתי לך:
וישב מאחריו ויקח את־צמר הבקר ויזבחהו ובכלי הבקר בשלם הבשר²¹
ויתן לעם ויאכלו ויקם וילך אחרי אליהו וישרתהו:

¹⁹ Und er ging von dort weg und fand Elischa, den Sohn Schafats. Und dieser pflügte gerade; zwölf Gespanne waren vor ihm. Und er war beim zwölften. Und Elia ging an ihm vorüber und warf seinen Mantel auf ihn.

²⁰ Und er verließ das Vieh und lief Elia nach und sagte: „Ich will noch meinen Vater und meine Mutter (zum Abschied) küssen und dann will ich dir nachgehen.“ Und er sagte zu ihm: „Geh! Kehre um! Denn was habe ich dir getan?“

²¹ Und er wandte sich von ihm weg und nahm sein Viehgespann und schlachtete es und mit dem Viehgeschirr kochte er das Fleisch. Und er gab dem Volk und sie aßen. Und er stand auf und ging Elia nach und bediente ihn.

Auffallend ist, dass Elia zunächst kein Wort zu Elischa spricht. Stattdessen wird berichtet, dass er an Elischa vorübergeht (עבר; Qal. Waw-Impf.) und dabei seinen Mantel (אדרת + Suff.Sg.3.m.) über ihn wirft. Die Reaktion Elischas lässt erkennen, dass diese Handlung offenbar als eine Aufforderung zu verstehen war, Elia zu folgen⁶¹⁵, und macht dadurch den Symbolgehalt von Elijas Handlung deutlich: Durch das Überwerfen des Mantels wird Elischa von Elia gewissermaßen für den Dienst „beschlagnahmt“⁶¹⁶.

⁶¹³ S.o. S.134-136.

⁶¹⁴ וילך in V.19aα schafft den redaktionellen Anschluss. Vgl. SCHMITT, H-C 1972: 102; WÜRTHEIN 1984: 232; THIEL 1990: 369.

⁶¹⁵ Eine kurze Zusammenstellung ähnlicher Gesten bietet FOHRER 1968b: 22.

⁶¹⁶ Vgl. auch THIEL 1990: 369f. Es bleibt zu fragen, ob FOHRER (1968b) den Symbolgehalt im vorliegenden Fall nicht überinterpretiert. Nach ihm „... verkörpert der Mantel die prophetischen Kräfte Elias, und das Überwerfen veranlasst Elisa, dem zu folgen, der ihn durch diese Kräfte zwingt. Die Handlung verbürgt, dass Elisa folgen muss, weil Jahwe ihn zum Nachfolger Elias bestimmt hat.“ (FOHRER 1968b: 99; vgl. dazu ähnlich FOHRER 1968a: 69).

Nach einem kurzen Wortwechsel⁶¹⁷ entschließt sich Elischa denn auch, mit seinem bisherigen Lebensstil zu brechen und Elia zu begleiten⁶¹⁸.

Seine eigentliche Bestätigung als der legitime Nachfolger Elijas erfährt Elischa erst im Rahmen der Erzählung von der Himmelfahrt Elijas 2Kön 2,1-15. An dieser Stelle möchte ich den Handlungsverlauf kurz umreißen:

Elia begibt sich – begleitet von Elischa – vom Gilgal⁶¹⁹ aus über Bet-El und Jericho zum Jordan. Wiewohl er Elischa insgesamt dreimal anweist zurückzubleiben, weigert sich Elischa beharrlich⁶²⁰. Zudem wird Elischa auf der Reise zweimal von den „Prophetensöhnen“ (בני הנביאים) in Bet-El und Jericho darauf angesprochen, dass Jahwe heute seinen Meister wegnehmen werde, was von Elischa jeweils mit dem Hinweis auf seine Kenntnis dieser Dinge und dem Befehl zu schweigen quittiert wird (vgl. V.3.5). V.7 bildet den Auftakt für die nun am Jordan spielenden Ereignisse; die anwesenden Personengruppen werden in Zuschauer (חמשים איש מבני הנביאים) und Akteure (שניהם) unterteilt. Vor diesem Hintergrund geschieht dann folgendes:

Elia nimmt seinen Mantel, rollt ihn zusammen und schlägt auf das Wasser, woraufhin sich das Wasser des Jordan teilt, sodass Elia und Elischa trockenen Fußes hinübergehen

Vor dem Hintergrund altorientalischer Vorstellung ist es sicherlich zutreffend, dass Kleidungsstücken eine enge Verbindung zur Person des Trägers zugeschrieben wurde. Man denke hierfür nur an die sog. Prophetenbriefe aus Mari, in denen bisweilen Haarlocke und Gewandsaum versiegelt einem Brief beigelegt wurden, um die Authentizität der Äußerung einer bestimmten Person zu verbürgen (für Beispiele s. TUAT 2: 89f. 92f.); daneben findet sich der Abdruck des Gewandsaums auch als eine Art Unterschrift auf Tontafeln (für Belege vgl. CAD S: 323, s v *sissiktu*). Auch bei den unter der Bezeichnung *tamītu* bekannten Orakelanfragen diente u.a. der Gewandsaum zur Identifikation der Person, für welche die Anfrage durchgeführt wurde. Vgl. z.B. folgenden Anfangspassus eines *tamītu*: ^dšamaš bēl di-nim ^dadad bēl biri / šā a-šal-lu-ku-nu-ši an-na ki-na / 'ap^l-la-in-ni bēl šipātu(sig) u ^{tūg}sissikti(sig) an-nu-ú / ... (Vgl. LAMBERT 2007: 31; No.1: 161-163; Kopie: LAMBERT 2007: pl.7+8). „Šamaš, Herr des Rechtsentscheidung, Adad, Herr der Divination, / die ich euch frage, mit einem verlässlichen »Ja« / antwortet mir! Was den Eigentümer dieses wollenen Gewandsaums anlangt, ...“. Vgl. auch LAMBERT 2007: 44f., No.2a: 17; 56f., No.3d: 5; et *passim*. Zur Übersetzung von sig u ^{tūg}sig vgl. LAMBERT 2007: 15-17.

Dass aber hinter der Verwendung des Mantels in 1Kön 19,19 die Vorstellung von der Verkörperung prophetischer Kräfte stehe, wodurch Elia einen unwiderstehlichen Zwang auf Elischa auszuüben vermag, halte ich dennoch für fraglich und wird auch in der kurzen Episode durch nichts weiter nahegelegt. In dieser Richtung hatte schon H.-C. SCHMITT (1972: 117, Anm.225) berechtigten Zweifel angemeldet. Es scheint mir, als trage FOHRER dieses machterfüllte Moment aus 2Kön 2,8 – wo Elia den Mantel dazu benutzt, das Jordanwasser zu teilen – in seine Interpretation ein. Umso mehr verwundert es, dass er die Zusammengehörigkeit der beiden Nachfolgererzählungen 1Kön 19,19-21 und 2Kön 2,1ff. bestreitet (vgl. FOHRER 1968a: 68).

⁶¹⁷ Unklar ist, ob Elijas Antwort auf Elischas Wunsch, sich noch von seinen Eltern zu verabschieden, als Erlaubnis oder als enttäuschte Ablehnung verstanden werden soll. Vgl. THIEL 1990: 372. G. FOHRER (1968a: 24) scheint an letzteres zu denken, und verweist auf die inhaltlich ähnliche Antwort Jesu in Lk 9,61f.; dagegen WÜRTHWEIN 1984: 233.

⁶¹⁸ WÜRTHWEIN (1984: 233) hat darauf hingewiesen, dass hierbei wohl an Meister-Jünger-Verhältnis zu denken ist, wie das in solchen Fällen gebräuchliche Verb שרר zeigt.

⁶¹⁹ Zur Lokalisierung des Gilgal s. SCHMITT, H-C 1972: 158-162.

⁶²⁰ Jeweils vor dem Aufbruch zum nächsten Ort: V.2 (in Gilgal), V.4 (in Bet-El), V.6 (in Jericho).

können (V.8). Während sie dies tun (Inf.cs. + Pröp.), entwickelt sich ein Dialog (V.9f.). Elia fragt, was er für Elischa tun könne, bevor er von ihm weggenommen werde. Dieser bittet ihn daraufhin um zwei Anteile seines Geistes, erhält von Elia aber nicht mehr als eine bedingte Zusage⁶²¹.

V.11 schildert die Entrückung Elijas, V.12 Elischas Reaktion: Als dieser sehen kann (Qal. Pt.akt.), wie Elia gen Himmel fährt, stößt er zunächst einen Schrei⁶²² aus und nachdem er ihn nicht mehr sehen kann, zerreißt er seine Kleidung, was gemeinhin als Trauergestus bekannt ist. Danach hebt Elischa den Mantel auf, der von Elia herabgefallen war, um ihn im Folgenden in genau derselben Weise zu benutzen, wie in V.8 von Elia berichtet wurde (V.13f.). Dadurch gibt er sich als legitimer Nachfolger Elijas zu erkennen. Dem entspricht auch die Reaktion der Prophetensöhne in V.15. Sie stellen fest, dass der Geist Elijas auf Elischa übergegangen sei und verneigen sich vor ihm.

Auf eine ausgedehnte literarkritische Analyse kann an dieser Stelle verzichtet werden. A. SCHMITT hat darauf hingewiesen, dass 2Kön 2,1-15 „... eine abgewogene Komposition und Konstruktion vorliegt, der es primär nicht um die Aufzeichnung eines historischen Faktums, sondern um die Tatsache geht, Elischa als Nachfolger auszuweisen.“⁶²³

Auf die wohlgeplante Exposition (V.1-6) folgt nach dem schon erwähnten Auftakt (V.7) der Hauptteil der Erzählung (V.8-14), deren Abschluss die ausdrückliche Anerkennung Elischas als legitimer Nachfolger Elijas durch die Prophetensöhne bildet (V.15).

Wie schon in 1Kön 19,19-21 spielt auch in 2Kön 2,1-15 der Mantel Elijas eine Rolle. Wird er dort in einer symbolischen Handlung verwendet, durch welche Elischa in den Dienst berufen wird, so taucht er nun zweimal im Zusammenhang einer Handlung auf, die ein übernatürliches Ergebnis zur Folge hat (V.8.14)⁶²⁴. Stellt man V.8 und V.14 einander gegenüber, ergibt sich folgendes Bild⁶²⁵:

⁶²¹ Zu V.10b als disjunktiven Bedingungssatz vgl. SCHMITT, A 1976: 72-73.

⁶²² Der Aufschrei וַפֶּרֶץ יִשְׂרָאֵל אָבִי רָכַב יִשְׂרָאֵל begegnet wortwörtlich noch einmal in der Elischa-Überlieferung (2Kön 13,14) im Munde des israelitischen Königs Joasch. Im Allgemeinen wird angenommen, dass hier eine Übertragung dieser wohl als Ehrentitel zu verstehenden Bezeichnung von Elischa auf Elia stattgefunden hat. Vgl. SCHMITT, A 1976: 111-116.

⁶²³ SCHMITT, A 1976: 80. Vgl. dort auch die strukturelle Gliederung der Perikope.

⁶²⁴ 1Kön 19,13 in der Horeb-Szene verhüllt Elia mit seinem Mantel sein Antlitz. Dieser sowie 1Kön 19,19; 2Kön 2,8.13f. sind die einzigen Belegstellen, an denen der Elijas-Mantel explizit genannt wird. Ein implizierter Beleg ist vielleicht in 2Kön 1,8 zu sehen, sofern שַׁעַר nicht Elijas Körperbehaarung meint, sondern einen Fellmantel, wie er Sach 13,4 als Kleidung eines Propheten bezeugt ist. Vgl. THIEL 1990: 371.

⁶²⁵ Die folgende Gegenüberstellung ist durch den Kommentar von HOBBS 1985: 18 angeregt, unterscheidet sich aber davon, insofern in meiner Darstellung beide Verse vollständig wiedergegeben sind, um ebenfalls auf die Differenzen aufmerksam zu machen. Wo V.14 gegenüber V.8 hinausgeht, wird das zusätzlich durch Kursive angezeigt.

וַיִּקַּח אֵלִיהוּ אֶת־אֲדָרְתוֹ וַיִּגַּלֵּם

וַיִּכָּה אֶת־הַמֵּיִם

וַיַּחֲצוּ הֵנָּה וְהֵנָּה

וַיַּעֲבְרוּ שְׁנֵיהֶם בַּחֲרֵבָה:

וַיִּקַּח אֶת־אֲדָרְתוֹ אֵלִיהוּ

אֲשֶׁר־נִפְלָה מֵעֲלָיו

וַיִּכָּה אֶת־הַמֵּיִם

⁶²⁶ וַיֹּאמֶר אִיהָ יְהוָה אֱלֹהֵי אֲלִיהוּ אִפּוּא

וַיִּכָּה אֶת־הַמֵּיִם

וַיַּחֲצוּ הֵנָּה וְהֵנָּה

וַיַּעֲבֵר אֲלִישָׁע:

In der Erzählung fungiert die hier beschriebene Handlung als der entscheidende Beweis dafür, dass Elisas Geist auf Elischa übergegangen ist. Zu den Stellen, an denen V.14 über das in V.8 geschilderte hinausgeht, lässt sich folgendes sagen: Der Relativsatz *אֲשֶׁר־נִפְלָה מֵעֲלָיו* untermauert nochmals, dass es sich um den Mantel Elisas handelt und wie Elischa überhaupt in dessen Besitz kommen konnte⁶²⁷. Die Frage „*Wo also ist Jahwe, der Gott Elisas?*“ besitzt ein retardierendes und damit gleichzeitig auch spannungssteigerndes Moment, indem vorerst noch ungewiss bleibt, ob Elischa das gleiche bewirken wird können wie zuvor Elia. Erst dadurch wird sich zeigen, ob auch tatsächlich eingetroffen ist, was er von Elia erbeten hat. Auf diese Weise bindet V.14 gleichermaßen V.8 und den Dialog in V.9f. zusammen.

Motivgeschichtlich lässt sich hierbei eine Anlehnung an die hinter Ex 14 und Jos 3 stehende Mose- und Josuaüberlieferung erkennen. Die von G. FOHRER im Hinblick auf die Elia-Erzählungen festgestellte Parallelisierung zwischen Elia und Mose, der zufolge 1Kön 17-19 durch mittelbare und unmittelbare Beziehungen Elia „... als ein zweiter und neuer Mose erscheinen“⁶²⁸ soll, ist ebenso für 2Kön 2,1ff. nachweisbar⁶²⁹, und wie Josua die Nachfolge des Moses angetreten hat, wird Elischa zum rechtmäßigen Nachfolger Elisas. Anders gesagt: Präsentiert sich Elia hier als ein zweiter Mose, dann wird Elischa dadurch zu einem zweiten Josua.

⁶²⁶ MT אֶת־הָהוּא ergibt an dieser Stelle keinen rechten Sinn. Zur Konjekture s. die ausführliche Argumentation von SCHMITT, A 1976: 49-52. Im Anschluss daran auch STIPP 1987: 49f.

⁶²⁷ Dieselbe Wendung begegnet schon in V.13, was bisweilen als Anlass gesehen wurde V.14aß als Dittographie auszuscheiden. Vgl. GRAY 1970: 473, Anm.f; WÜRTHEIN 1984: 273, Anm.4. Dagegen wird man mit SCHMITT, A (1976: 56f.) durchaus am Wortlaut des MT festhalten können.

⁶²⁸ FOHRER 1968a: 57.

⁶²⁹ Vgl. dazu SCHMITT, A 1976: 134-137.

III.2.4.3 Die Heilung der Quelle (2Kön 2,19-22).

Im Anschluss an die Episode von der vergeblichen Suche nach dem verschwundenen Elija (2Kön 2,16-18)⁶³⁰ folgen zwei kurze Anekdoten (V.19-22.23-24), in denen Elischa einmal helfend und einmal strafend in Aktion tritt.

In der ersten tritt die Einwohnerschaft der Stadt, die aus dem literarischen Kontext als Jericho zu identifizieren ist⁶³¹, an Elischa heran und schildert ihm folgendes Problem (2Kön 2,19):

הנה-נא מושב העיר טוב כאשר אדני ראה והמים רעים והארץ משכלת:

„Siehe: Die Lage der Stadt ist gut, wie mein Herr sieht, aber das Wasser ist schlecht und das Land verursacht (deswegen) Fehlgeburten“⁶³².

Elischa lässt sich daraufhin von den Bewohnern eine neue Schüssel⁶³³ mit Salz bringen (V.20). Nachdem er mit diesen Ingredienzien ausgestattet wurde, weiß V.21 folgendes zu berichten:

ויצא אל-מוצא המים

וישלך-שם מלח

ויאמר כה-אמר יהוה רפאתי למים האלה לא-יהיה משם עוד מות ומשכלת:

Und er ging hinaus zur Wasserquelle und streute dort⁶³⁴ Salz und sprach: „So spricht Jahwe: »Ich habe hiermit diese Wasser gesund gemacht! Nicht länger wird von dort Tod und Unfruchtbarkeit“⁶³⁵ ausgehen«.

Folgendes sei zum hier beschriebenen Vorgehen festgehalten: Auf die Schilderung des Problems reagiert Elischa sofort. Es gibt keinen, wie auch immer gearteten göttlichen Auftrag. Elischa weiß offenbar genau was in einem solchen Fall zu tun ist und gibt dementsprechend seine Anweisungen. Dass er in diesem Zusammenhang nach einer ungebrauchten Schüssel verlangt, gehört offensichtlich zu den Voraussetzungen für das

⁶³⁰ 2Kön 2,16-18 ist, wie allgemein angenommen, eine nachträgliche Erweiterung. Vgl. die Argumente bei SCHMITT, H-C 1972: 105f. und SCHMITT, A 1976: 66-71. So auch WÜRTHWEIN 1984: 276f. STIPP 1987: 56f. zuletzt OTTO 2001: 221, Anm.300.

⁶³¹ העיר in V.19a verweist auf die Ortsangabe in V.15a resp. – nach der Erweiterung um die V.16-18 – V.18a.

⁶³² ל⁶³² liest anstelle von מִשְׁכֶּלֶת וְהָאָרֶץ nur καὶ ἀτεκνοῦντα und führt die schädlichen Auswirkungen damit eindeutig auf das Wasser zurück. ל⁶³² glättet damit die Spannung im Blick auf V.21, wo nur von einer Heilung des Wassers die Rede ist. MT verdient als *lectio difficilior* den Vorzug. Ein Zusammenhang zwischen dem schlechten Wasser und dem Umstand, dass das Land zu Fehlgeburten führt braucht deswegen nicht ausgeschlossen werden. Das eine ist als Folge des anderen zu sehen. Vgl. ähnlich SCHMITT, H-C 1972: 202, Anm.58, der das pi.pt. allerdings mit „Fehlgeburten haben“ übersetzen will.

⁶³³ Das hier verwendete Substantiv צִלְחִית ist nur an dieser Stelle im Alten Testament belegt.

⁶³⁴ Die Übersetzung sucht dem Umstand Rechnung zu tragen, dass aus dem Hebräischen nicht eindeutig hervorgeht, dass Elischa das Salz ins Wasser hineingeworfen hat.

⁶³⁵ MT punktiert als *Pi. Pt.f.sg.* wie in V.19. In Parallelismus zu מָוֶת wäre ein Absraktum zu erwarten und entsprechend zu vokalisieren. Mit SCHMITT, H-C 1972: 202f., Anm.61.

im Folgenden beschriebene Ritual⁶³⁶. Salz als Ingredienz findet neben Belegen im Alten Testament⁶³⁷ auch sonst im Alten Orient in rituellem Zusammenhang Verwendung⁶³⁸. Zweifel an Elisas Qualifikation scheinen nicht vorhanden zu sein, andernfalls hätte man sich in dieser *causa* wohl auch nicht an ihn gewandt⁶³⁹.

Wie der Inhalt des Spruchs in V.21b erkennen lässt, steht der in V.19 beklagte Umstand, dass es im Land zu Fehlgeburten kommt, offenbar mit dem schlechten Wasser der Quelle in Zusammenhang (מש), ohne dass man Näheres darüber sagen könnte, weswegen das Wasser schlecht ist⁶⁴⁰. Indem Elischa einen Ortswechsel

⁶³⁶ Die Verwendung neuer Gegenstände im Zusammenhang besonderer Handlungen begegnet im Alten Testament noch an anderen Stellen. So in Ri 16,11, wo Simson Delila belügt, dass man ihn mit neuen, unbenutzten Stricken binden müsse, um ihn zu überwältigen. Zum Transport der Lade wird ebenfalls ein neuer Wagen verwendet (vgl. 1Sam 6,7; 2Sam 6,3), und der Prophet Ahija von Schilo trägt bei seiner symbolischen Handlung 1Kön 11,29f. ebenfalls einen neuen Kleidungsstück.

⁶³⁷ Vgl. z.B. Lev 2,13: als Bestandteil des Opfers; Ri 9,45: Abimelech verstreut nach seinem Sieg Salz auf die zerstörte Stadt. Zur Bedeutung von Salz in der israelitischen Volksreligion, vgl. JIRKU 1966: 181-188. Vgl. auch EISING 1984.

⁶³⁸ Für Belege aus neuassyrischer Zeit, in denen Salz (akk. *ṭabtu*; logographisch: *mun*) als Opfermaterie im Rahmen des offiziellen Kultes verwendet wird, s. die Auflistung bei MENZEL 1981a: 171f. Explizit sei an dieser Stelle nur auf den Text mit der Inventarnummer A.125 des Museums in Istanbul verwiesen. Für Umschrift und Übersetzung s. MENZEL 1981b: T31-T38. Es handelt sich um einen Festkalender Assurbanipals, der aufgrund des Eponymats in das Jahr 650. v.Chr. datiert werden kann, und für den Zeitraum vom 16. Sabatu bis zum 10. Addaru den Ablauf der verschiedenen Königsrituale beschreibt. Im Rahmen der einzelnen Teile diese „Festivals“ begegnet u.a. auch Salz als eine der Ingredienzien, mit welcher der König im Rahmen seiner kultischen Verrichtungen hantiert. Man bringt Salz herbei (*qerēbu*, D-Stamm), streut Salz (*karāru*). Vgl. A. 125, Vs. I: 7-8.19; V: 13-14.26; VI: 6-7. Einmal wird ein geschälter Granatapfel in ein besonderes mit Salz gefülltes Gefäß gelegt (Vs. V: 19-20: *lu-rin-tú qa-lu-up-tú / ina ugu^{du} si-ḫa-ri ša mun šá-ak-na-at*).

Ausserhalb des Königs Kults ließe sich hinsichtlich der Verwendung von Salz und einem zwar nicht neuen, dafür aber ungebrannten Tongefäß beispielsweise auf ein Ritual hinweisen, das beim Brunnenbau vollzogen wurde. Es findet sich neben anderen Ritualen, die ähnliche Zwecke verfolgen, als eine Art Appendix am Ende der 17. Tafel der Omenserie *Šumma ālu*. Die Tafel behandelt Omina in Bezug auf das Wasser von Brunnen. Vermutlich deswegen hat man hier dann die Rituale zum Bau bzw. zur Instandsetzung von Brunnen angeschlossen. Die Ritualanweisung lautet folgendermaßen: *diš na pú ina^{du} ninda dù-uš igi gu₄-ud-ku₆ á-zi-da u á-gùb-bu ina mun na₄-al ina^{du} gbur-zi-sal-la nu šeg₆-gá šú-ap 4 še babbar MI NU QAR TI na₄-ḫar ad-bar umbin gu₄ lál i-nun-na ana qir-bi-nu šub-di ana ugu zíd še-mu₅ zíd zà-ḫi-li-sar šub-šub-ma pú-bi si-sá* „If a man builds a well with a measuring vessel, you pickle the right and left eyes of a carp in salt; cover (them) in an unfired thin vessel; drop 4 grains of ..., a basalt grindstone, an ox's hoof, honey (and) ghee inside it; drop flour of bitter vetch and flour of cress onto (it) repeatedly; and that well will prosper.“ Für Umschrift und Übersetzung, s. FREEDMAN 1998: 258f.; für Umschriften der einzelnen Textzeugen vgl. FREEDMAN 1998: 268f.; vgl. auch CAPLICE 1971: Nr.49: 52-56 (S.148f.).

⁶³⁹ Obwohl in V.19 keine ausdrückliche Bitte zum Eingreifen Elisas vorliegt, impliziert die Schilderung des Problems zumindest die Hoffnung, dass der Betreffende helfen könnte.

⁶⁴⁰ Bisweilen finden sich dazu verschiedene Erklärungsvorschläge. Vgl. z.B. FRITZ (1998: 15), der ohne weitere Begründung von einem sehr hohen Salzgehalt des Wassers ausgeht, was zu einer Versalzung der Böden und damit zur Unfruchtbarkeit geführt hätte. Zweifellos interessant ist der Vorschlag von BLAKE (1967). Er sieht die Ursache in einer möglichen radioaktiven Kontamination des Wassers, wie sie Naturwissenschaftler in einigen Quellen der Region um Jericho nachweisen konnten. Eine derartige Verseuchung hätte mit ihren negativen Auswirkungen auf die Bevölkerung wahrscheinlich die Aufgabe des Siedlungsgebietes zur Folge gehabt, was dann im Fluch Josuas über Jericho (Jos 6,26) seinen literarischen Niederschlag gefunden hätte. Die Erzählung von der Heilung der Quelle in 2Kön 2,19-22 wertet er in diesem Zusammenhang als literarischen Reflex einer erneuten Besiedelung des Gebiets und meint im Hinblick auf die Elischa zugeschriebene Handlung: „It is possible, that

vornimmt, und zur Quelle hinausgeht, begibt er sich somit gleichsam an die Quelle allen Übels und vollführt dort eine Handlung, die aus einem *manuellen Akt* und einer *verbalen Äußerung* besteht. Er verstreut dort zunächst Salz. Wieso gerade Salz wird nicht weiter expliziert⁶⁴¹.

Eine der sog. Kultmittelbeschwörungen, die im Zusammenhang von Maqlû rezitiert wurde, belegt, dass in Mesopotamien Salz neben seiner Funktion als wichtige Ritualmaterie im Zusammenhang von Opfern auch apotropäische Qualitäten zugeschrieben wurden:

VI 118'' *én at-ti mun šá ina áš-ri kù ib-ba-nu-ú*
 119'' *ana ma-ka-li-e dingir-meš gal-meš i-šim-ki ^dEn-lil*
 120'' *ina ba-li-ki ul iš-šak-kann nap-tan in a é-kur*
 121'' *ina ba-li-ki dingir lugal en u nun ul iš-ši-nu qut-rin-nu*
 122'' *ana-ku annanna apil ananna šá kiš-pi šu-ub-bu-tu-in-ni*
 123'' *up-šá-še-e li-³-bu-in-ni*
 124'' *kiš-pi-ia mun pu-uš-ši-ri ru-ḫi-e-a*
 125'' *up-šá-še-e muḫ-ri-in-ni-ma gin₇ dingir ba-ni-a lul-tam-mar-ki*

VI 118'' BESCHWÖRUNG: „Du Salz, das an einem reinen Ort erschaffen wurde,
 119'' für die Speise der großen Götter hat Enlil dich bestimmt,
 120'' ohne dich würde im Ekur keine Mahlzeit bereitet,
 121'' ohne dich röchen Gott, König, Vornehmer und Edelmann keinen Weihrauch!
 122'' Ich bin N.N., Sohn des N.N., den Hexereien gepackt halten,
 123'' dem (schadenzauberische) Machenschaften zusetzen:
 124'' Löse die an mir haftenden Hexereien, Salz, löse auf die an mir haftenden Zaubereien,
 125'' übernimm die (schadenzauberischen) Machenschaften von mir, dann will ich dich preisen wie den Gott, der mich erschaffen hat.“
 (Maqlû VI: 118''-125'')⁶⁴²

some sort of ritual was performed – popular opinion would demand it, either as part of the story metaphorically recording a gradual process of rehabilitation or, if the story is a relatively accurate account of later events, to convince would be inhabitants that all was now well. Such a ‘miracle’ was perhaps the only way to provide the story of a ‘curse’ with a convincing ‘happy ending’.” (BLAKE 1967: 94). Ob die kurze Anekdote seine Hypothese zu stützen vermag, ist fraglich, zumal auch ein Zusammenhang zwischen 2Kön 2,19-22 und Jos 6 auf der literarischen Ebene nicht evident zu machen ist. Treffend deshalb auch die Wahl des Untertitels seines Aufsatzes: *One possible Explanation*.

⁶⁴¹ Freilich ginge es am grundsätzlichen literarischen und v.a. theologischen Charakter alttestamentlicher Überlieferung vorbei, wollte man von da aus schließen, dass Elischa mit dem Hineinwerfen von Salz eine Art chemische Nachweisreaktion durchführen wollte. Vgl. WÜRTHEIN 1984: 278. R. SCHMITT vermutet dahinter „die Logik des Schadenstransfers, daß Salz, dem man ohnehin eine kathartische Wirkung zuschrieb, Flüssigkeit bindet und sich schließlich völlig in ihr auflöst, die verunreinigende Materie damit aufnimmt und durch die völlige Auflösung eliminiert.“ (SCHMITT, R 2004: 263).

⁶⁴² Zeilenzählung und Übersetzung nach ABUSCH & SCHWEMER 2008 (TUAT.NF 4: 169). Für die Umschrift vgl. MEIER 1937: 45.

Eine derartige Beschwörung, mittels welcher der kosmologische Ort und die damit verbundene Funktion des verwendeten Ritualmittels in der Welt vergegenwärtigt würde, fehlt in 2Kön 2,19-22. Zudem ist im Gegensatz zum *Maqlû*-Ritual, welches sich gegen eine bekannte Ursache (Hexerei) richtet, die Ursache für das von der Quelle ausgehende Übel in der Erzählung nicht spezifiziert. Diese Frage liegt ganz offensichtlich außerhalb des Interesses der Erzählung.

Statt mit einer Kultmittelbeschwörung ist die Handlung in 2Kön 2,21b mit einem durch die Botenformel eingeleiteten Spruch verbunden, der das Ende des in V.19 angezeigten Problems feststellt:

וַיֹּאמֶר כֹּה־אָמַר יְהוָה רַפְּאֵתִי לַמִּיִּם הָאֵלֶּה לֹא־יְהִיָּה מָשֶׁם עוֹד וּמִשְׁכָּלֶת:

Und er sprach: „So spricht Jahwe: »Hiermit habe ich diese Wasser gesund gemacht! Nicht länger wird von dort Tod und Unfruchtbarkeit ausgehen.«“

V.22 stellt abschließend fest, dass das Wasser wieder gesund wurde, „... gemäß dem Wort, das Elischa gesprochen hatte.“⁶⁴³

Elischa ist auf der Handlungsebene der Akteur. Durch die Einleitung des Spruches mit der Botenformel erfolgt die konzeptuelle Rückbindung an Jahwe. Auf konzeptueller Ebene wird damit die Handlung insgesamt als Gottes eigenes Handeln repräsentiert⁶⁴⁴. Elischa bittet Jahwe nicht um sein Eingreifen, sondern im rituellen Vollzug realisiert er stellvertretend Jahwes Handlungsmöglichkeit. Die Handlung rückt damit näher an jenen Typ von Ritualhandlung, deren Wirksamkeit durch die Wiederholung göttlichen Handelns begründet wird (vgl. Abschnitt II.1.3 – Göttliche Präfiguration).

III.2.4.4 Die Bestrafung der 42 Knaben (2Kön 2,23-24).

Die Notiz וַיַּעַל מָשֶׁם בֵּית־אֵל (V.23a) verknüpft die nun folgende Anekdote mit dem Vorhergehenden. Nachdem Elischa sich am Jordan als legitimer Nachfolger seines

⁶⁴³ H.-C. SCHMITT (1972: 106f.202f.) und E. WÜRTHWEIN (1984: 277) werten die Botenformel (V.21) und die Wortentsprechungsformel (V.22b) als theologisierende Nachträge. Beide scheinen bei ihren Operationen *a priori* von einer älteren „magischen“ Schicht auszugehen, die durch jüngere Bearbeitungen „jahweisiert“ wurden. In dieser Hinsicht wurden v.a. in Bezug auf die von SCHMITT postulierten Bearbeitungsschichten der „Jahwe- und Gottesmannbearbeitung“ mehrfach Einwände erhoben. Vgl. STIPP 1987: 61, Anm.38; 277, Anm.10; 283, Anm.24; 316f.;332f. mit z.T. recht spitzigen Bemerkungen; THIEL 1990: 364, Anm.18; zuletzt auch OTTO 2001: 220. Siehe dazu auch meine Bemerkungen oben Anm.500.

⁶⁴⁴ Im Anschluss an die Botenformel ist Jahwe Subjekt von רַפְּאֵתִי. Das *Pi.Perf.* von רָפָא beschreibt hier den Koinzidenzfall: Das Sprechen über die Handlung fällt mit ihrem Vollzug zusammen. Analoge Konstruktionen lassen sich auch in der akkadischen Beschwörungsliteratur nachweisen. Vgl. dazu METZLER 2002: 815-836.

Meisters erwiesen und anschließend den Bewohnern der Stadt Jericho hilfreich zur Seite gestanden hat, macht er sich nun auf den Weg nach Bet-El⁶⁴⁵.

Als er sich gerade auf dem Weg befindet (עלה; Pt.akt.), kommen junge Knaben aus der Stadt heraus und machen sich über ihn lustig.

H.-C. SCHMITT konnte in diesem Zusammenhang wahrscheinlich machen, dass die V.23f. zugrundeliegende Tradition, ebenso wie im Fall von V.19-22, in Jericho zu lokalisieren ist⁶⁴⁶. Die nun folgenden Ereignisse würden also nicht bei der Ankunft in Bet-El, sondern beim Verlassen von Jericho⁶⁴⁷ stattfinden, und die Knaben kommen Elischa nicht entgegen, sondern sie laufen ihm hinterher, weswegen er sich umdrehen muss, um sie sehen zu können (V.24aα). Von daher gelingt es SCHMITT auch die Schwierigkeiten, die für gewöhnlich bei der Interpretation des Ausspruchs in V.23bγ begegnen, zu lösen. Anstelle von „Komm herauf, Glatzkopf!“ übersetzt er „Mach dich hinauf, Glatzkopf!“⁶⁴⁸ i.S. von „Verschwinde aus unserer Stadt!“ Gegen die ebenfalls denkbare Möglichkeit, dass sich die Szene beim Verlassen von Bet-El abspielt, legt die Verwendung des Verbums עלה in V.23a nahe, dass es sich in V.23bα₁ ebenfalls auf das Hinaufgehen nach Bet-El bezieht und folglich auch die beiden Imperative (V.23bγ) in diese Richtung weisen⁶⁴⁹.

Aus dem als Schimpfwort gedachten Ausruf erfährt man außerdem von einer Besonderheit an Elischas Aussehen: Er hat offenbar eine Glatze. Ob dabei an eine Art rituelle Tonsur zu denken ist, die mit dem gesellschaftlichen Status Elischas in Zusammenhang steht, wird man erwägen können, lässt sich aber nicht beweisen⁶⁵⁰.

⁶⁴⁵ Wenn Elischa so die beiden letzten Stationen seines gemeinsamen Weges mit Elia in umgekehrter Reihenfolge passiert, lässt das den Ansatz zu einer planvollen Gestaltung von 2Kön 2* erkennen. Zu den damit verbundenen redaktionsgeschichtlichen Erwägungen vgl. dazu auch o. Abschnitt III.2.4.1, S.170.

⁶⁴⁶ Vgl. SCHMITT, H-C 1972: 180f.

⁶⁴⁷ עלה in V.23bβ ist somit ebenfalls wie in V.19a auf Jericho zu beziehen.

⁶⁴⁸ SCHMITT, H-C 1972: 203.

⁶⁴⁹ Mit SCHMITT, H-C 1972: 203, Anm.5.

⁶⁵⁰ Vgl. SCHMITT, H-C 1972: 181f. Er verweist auf Jes 22,12; Jer 16,6 und Mi 1,16, als Beispiele, dass dieser Brauch, der v.a. im Zusammenhang des Totenkultes begegnet, zumindest in vorexilischer Zeit als selbstverständlich angesehen wurde. Aus dem Erzählziel, „den Kindern Ehrfurcht vor den Propheten einzuschärfen“ (SCHMITT, H C 1972: 182) lässt sich allerdings nicht ohne weiteres ableiten, dass es sich bei der für Elischa erwähnten Kahlköpfigkeit um ein spezifisches Merkmal des Nabitums handelt. Auch das bereits von ŠANDA vorgetragene Argument, dass die Kinder Elis as Kahlköpfigkeit gar nicht hätten sehen können „[d]enn jeder anständige Orientale geht und reist bedeckten Hauptes“ (ŠANDA 1912: 14), ist vielleicht eher modernen Vorstellungen vom Orient geschuldet. Auf neuassyrischen Reliefdarstellungen finden sich jedenfalls auch Orientalen mit unbedecktem Haupt. Für eine Tonsur votiert auch HENTSCHEL 1985: 11. In Mesopotamien gehört das Scheren der Haare (akk. *gullubu*) zu den Initiationsritualen, die die Voraussetzung bilden, dass ein Priester bzw. eine Priesterin den Tempel betreten darf (Vgl. SALLABERGER & HUBER VULLIET 2003-2005: 621.623). Belegen aus neuassyrischer Zeit zufolge, wurde dem ^{lu}sanga, dem ranghöchsten Priester am Aššur-

Elischas Reaktion auf die Beschimpfung der Knaben ist furchteinflößend: Er dreht sich um, sieht die Knaben an⁶⁵¹ und verflucht (לָלַץ; Pi.Impf.Sg. + Suff.3.Pl.m.) sie beim Namen Jahwes⁶⁵². Ähnlich wie in Num 22,41 und 23,13 scheint hier vorausgesetzt, dass die den Fluch ausstoßende Person Augenkontakt mit ihrem Ziel hat. Nach mesopotamischer Vorstellung galt der Blick einer Hexe in ähnlicher Weise als unheilbringend, wie in der ersten Beschwörung der 3. Tafel der Serie *Maqlû* beschrieben ist:

III 1 éⁿ ^{munus}*kaššaptu mut-tal-lik-tú šá sila-meš*
 2 *mu-tir-rib-tum šá é-meš*
 3 *da-ai-li-tum šá bi-re-e-ti*
 4 *ša-ai-di-tum šá riba-a-ti*
 5 *a-na igi-sá ù egir-ša is-sa-na-aḥ-ḥur*
 6 *gub-az ina sila-ma ú-saḥ-ḥar gír¹¹*
 7 *i-na ri-bi-ti ip-ta-ra-as a-lak-tú*
 8 *ša guruš sig₅ du-us-su i-kim*
 9 *sá ^{munus}ki-sikil sig₅-tum i-ni-ib-sá it-bal*
 10 *i-na ni-kul-mi-ša ku-zu-ub-ša il-qí*
 11 *guruš ip-pa-lis-ma ^dlamma-šu i-kim*
 12 *^{munus}ki-sikil ip-pa-lis-ma i-ni-ib-sá it-bal*
 ...

1 BESCHWÖRUNG: Die Hexe, die unablässig in den Straßen umherstreift
 2 die unentwegt in die Häuser eindringt,
 3 die in den Gassen umerhläuft,
 4 die auf den Hauptstraßen umherspäht:
 5 immer wieder wendet sie sich nach vorn und nach hinten
 6 stellt sich auf der Straße hin und blockiert den Zugang,
 7 auf der Hauptstraße hat sie den Verkehr abgeschnitten.
 8 Dem schönen jungen Mann raubte sie seine männliche Kraft,
 9 der schönen jungen Frau trug sie ihren Liebreiz davon,
 10 durch ihren übelwollenden Blick nahm sie ihre Attraktivität fort.
 11 Sie sah den jungen Man an und raubte seine Lebenskraft,
 12 sie sah die junge Frau an und trug ihren Liebreiz davon.
 ...

(*Maqlû* III: 1-12)⁶⁵³

Tempel, und vermutlich auch dem übrigen Tempelpersonal als äußeres Zeichen der Einsetzung des Haupthaar geschoren. Vgl. MENZEL 1981a: 191.

⁶⁵¹ Vgl. WÜRTHWEIN 1984: 278.

⁶⁵² Es besteht kein Grund יהוה בשם als späteren „jahwistischen“ Nachtrag auszuscheiden. Auch hier gilt das o. Anm.643 Gesagte.

⁶⁵³ Für die Umschrift vgl. MEIER 1937: 22; Die Übersetzung folgt ABSUCH & SCHWEMER 2008 (TUAT NF 4: 147).

Daneben gibt es eine Reihe von Beschwörungen gegen das als Dämon personifiziert „böse Auge“ (sum. *igi-ḫul* akk. *īnu lemuttu*)⁶⁵⁴. Es ist von daher naheliegend im Blick auf die von Elischa vorgenommene Handlung mit einer ähnlichen Vorstellung zu rechnen⁶⁵⁵. Der Fluch Elischas zeigt Wirkung: Zwei Bärinnen kommen aus dem Wald und zerreißen 42⁶⁵⁶ von den Knaben. Über den genauen Wortlaut des Fluchs erfährt man nichts. Die Anekdote ist, wie so oft, nicht an einer minutiösen Beschreibung der Vorgänge interessiert. Nimmt man die an verschiedenen Stellen der Elischa-Überlieferung immer wieder auftauchenden „Prophetensöhne“ (בְּנֵי הַנְּבִיאִים)⁶⁵⁷ als Tradentenkreise solcher auf das Milieu „der kleinen Leute“ beschränkten Traditionen an⁶⁵⁸, ist es wahrscheinlich, dass man mit derartigen Erzählungen zu einem respektvollen Verhalten den Propheten gegenüber ermahnen wollte⁶⁵⁹.

III.2.4.5 Elischa und der Feldzug gegen Moab (2Kön 3,4-27).*

Die Perikope findet sich im Anschluss an das dtr. Einleitungsformular für *Joram ben Ahab* (2Kön 3,1-3) und will von einer gemeinsamen israelitisch-judäischen Militärexpedition gegen Moab berichten. V.4f. zufolge hatte der moabistische König Mescha unter Ahab Israel gegenüber große Mengen an Tribut zu entrichten, war allerdings nach dem Tode Ahabs von Israel abgefallen. Der nun von Joram initiierte Feldzug, dem sich nach 2Kön 3,7 auch der judäische König Joschafat anschließt, verfolgt die Absicht, Moab wiederum unter israelitischen Einfluss zu bringen. Ein Überblick über die in diesem Zusammenhang erzählten Ereignisse zeigt, dass die Rolle Elischas ausschließlich auf die V.11-19 beschränkt bleibt.

Vorbereitet wird Elischas Auftritt durch eine Mangelsituation: Bei ihrem Feldzug schlagen die gegen Moab verbündeten Könige von Israel und Juda den Weg über die

⁶⁵⁴ Vgl. SCHWEMER 2007b: 68, mit Verweisen auf die einschlägige Literatur.

⁶⁵⁵ Vgl. auch SCHMITT, R 2004: 288.

⁶⁵⁶ Vgl. auch 2Kön 10,14, wo im Verlauf der Jehurevolution 42 Mann abgeschlachtet werden. ŠANDA (1912: 15) verweist auf den apokalyptischen Charakter der Zahl. Zur Zahl 42 als konventionelle Zahlenangabe vgl. GRAY 1970: 480; HENTSCHEL 1985: 12; WÜRTHWEIN (1984: 278) verweist im Anschluss an LEVIN (1982: 87) und HERRMANN (1910: 150-152) auf die Bedeutung der Zahl 42 als „Totenzahl“ im AT. Gegen eine derartige symbolische Bedeutung spricht sich HOBBS (1985: 24) aus.

⁶⁵⁷ 2Kön 2,3.4.7.15; 4,1.38; 5,22; 6,1; 9,1.

⁶⁵⁸ Vgl. THIEL 1990: 359-361; OTTO 2001: 227.249. OTTO zählt 2Kön 2,19-22.23b-24 4,1-7.38-41* 42-44; 6,1-7 zu einer Sammlung von „unpolitischen Elisa-Wundergeschichten“, die nach dem Tod ihres Meisters (um 800) von seinen Schülern festgehalten und zum Ruhme Elischas über dessen Taten unter ihresgleichen und den „kleinen Leuten“ zu berichten wussten. Dabei wurden ebenso ursprünglich wohl von einem anonymen Gottesmann handelnde Geschichten auf Elischa übertragen. Im Zuge der Zusammenstellung fand auch die aus dem Milieu der Oberschicht stammende Erzählung von der Schunemiterin (2Kön 4,8-37*) Eingang in diese Sammlung. Vgl. dazu ausführlich OTTO 2001: 225-230.

⁶⁵⁹ Vgl. SCHMITT, H-C 1972: 182.

Wüste Edom ein (V.8), wo dann plötzlich von einer Dreierkoalition (Israel – Juda – Edom) die Rede ist (V.9aα). Nach siebentägiger Wanderschaft ist nun für Heer und Vieh kein Wasser mehr vorhanden (V.9aβ.b), sodass die Unternehmung ernsthaft vom Scheitern bedroht ist.

Die nun folgenden V.10-14 lassen deutlich die Tendenz erkennen, Joschafat von Juda als den frommen, jahwetreuen König darzustellen, während auf der anderen Seite Joram sofort Jahwe für die prekäre Situation verantwortlich macht⁶⁶⁰. Ganz dem Bild des frommen Königs entsprechend erkundigt sich Joschafat sofort, ob nicht ein Prophet zugegen sei, mit dessen Hilfe man Jahwe befragen könne (V.11). An dieser Stelle der Erzählung taucht Elischa ziemlich unvermittelt auf. Als Antwort auf Jorams Erkundigung verweist ein Gefolgsmann des israelitischen Königs auf Elischa, der plötzlich „hier“ ist (פה; V.11b)⁶⁶¹. Im Zusammenhang der Erzählung entsteht dadurch der Eindruck, dass Elischa von Anfang an das Heer begleitet hat, was sich aber wiederum mit seiner ablehnenden Haltung Joram gegenüber (V.13) schwer in Einklang bringen lässt⁶⁶². Schließlich erklärt sich Elischa nur um des Königs von Juda willen dazu bereit, in der misslichen Lage Hilfe zu leisten (V.14).

Interessant ist nun V.15, der zunächst die direkte Rede Elischas fortsetzt und dann in eine Situationsschilderung übergeht:

ועתה קח-לי מנגן
והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד-יהוה:

„Und nun: Bringt mir einen Saitenspieler!“

Und es geschah, als der Saitenspieler spielte, da kam die Hand Jahwes über ihn (*sc.* Elischa).

Die Konstruktion von יד-יהוה mit dem Verbum היה bezeichnet an dieser Stelle ein Ergriffensein von der Macht Jahwes⁶⁶³. Der Ausdruck begegnet im Rahmen der Elia-Elischa-Erzählungen sonst nur noch 1Kön 18,46: Elia kann, nachdem die Hand Jahwes über ihn gekommen ist, vom Karmel weg bis nach Jesreel vor Ahabs Wagen herlaufen. Im Fall von 2Kön 3,15 befähigt dieses Ergriffensein von der Hand Jahwes allerdings nicht zu einer derartigen physischen Höchstleistung. Als Voraussetzung für den nun folgenden Jahwespruch (V.16f.), in welchem Elischa die Rettung aus der durch den

⁶⁶⁰ Vgl. SCHMITT, H-C 1972: 36f.

⁶⁶¹ Genauso plötzlich und unerwartet, wie er hier auftaucht, verschwindet Elischa nach V.19 auch wieder aus der Erzählung. Vgl. SCHMITT, H-C 1972: 32.

⁶⁶² Vgl. STIPP 1987: 116-118.

⁶⁶³ Vgl. THIEL 1990: 367f.

Wassermangel hervorgerufenen Notlage zusichert⁶⁶⁴, wird man vielleicht an einen Zustand ekstatisch-visionären Erlebens denken dürfen. Um jenen besonderen Zustand zu erreichen, lässt Elischa Musik spielen. Im Unterschied zu 1Kön 18,46 wo die „Hand Jahwes“ sozusagen aus heiterem Himmel über Elia kommt, handelt es sich im vorliegenden Fall also um ein *induziertes Phänomen*. Elischa bedient sich bei seiner Jahwebefragung gezielt einer bestimmten Technik. Die Stelle verrät also ein interessantes Detail über die mit einer derartigen Orakeleinholung verbundenen Modalitäten⁶⁶⁵.

Die Siegesverheißung in V.18f.⁶⁶⁶ weist jedoch über das von V.9 her aufgeworfene akute Problem des Wassermangels hinaus und schlägt den Bogen zum weiteren Verlauf der Erzählung. Der folgende V.20 besitzt somit eine doppelte Funktion, indem es den von V.9 aus entworfenen Spannungsbogen zum Abschluss bringt und gleichzeitig den Auftakt für die nun folgenden Ereignisse bildet. Das Wasser, das wie angekündigt herbeikommt und somit implizit die Notlage aus V.9 behebt, wird nun zur Voraussetzung für die Täuschung der Moabiter (V.22f.) und damit auch für das Eintreffen des im zweiten Teil der Elischarede vorausgesagten Kriegserfolgs (vgl. V.19/V.25).

Die hier nur sehr rudimentär nachgezeichneten Verknüpfungen sind beispielhaft für den komplexen Aufbau von 2Kön 3,4-27* und lassen erkennen, dass im vorliegenden Text verschiedene Einzeltraditionen miteinander in einer komplexen Erzählung verwoben wurden⁶⁶⁷.

Auf eines sei an dieser Stelle noch verwiesen: Wie aus V.22 hervorgeht, lässt die Sonne das in V.20 herbeigekommene Wasser „rot wie Blut“ erscheinen und verleitet die Moabiter im Vers darauf zu einer verhängnisvollen Schlussfolgerung (2Kön 3,23a):

וַיֹּאמְרוּ דָם זֶה הַחֵרֶב נַחֲרָבוּ הַמְּלָכִים וַיָּכּוּ אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ

Und sie sprachen: „Das ist Blut! Sicherlich haben sich die Könige gegenseitig bekämpft und sie erschlugen ein jeder seinen Freund.“

⁶⁶⁴ Zur Übersetzung von עָשָׂה (*Inf. abs.*) in V.16 als emphatisches Versprechen, siehe SCHMITT, H-C 1972: 205, Anm.71.

⁶⁶⁵ Für Mesopotamien existiert m.W. kein Beleg für die Praxis, ein durch Musik *induziertes* Orakel einzuholen. Die bei weitem gängigste Form der rituellen Welterschließung ist die bereits erwähnte Opferschau, welcher sich ein mesopotamischer Herrscher wohl auch in einem solchen Fall bedient hätte. Aus sargonidischer Zeit sind eine ganze Reihe von Anfragen an den Sonnengott in Bezug auf militärische Unternehmungen bzw. die entsprechenden Opferschauberichte überliefert (vgl. STARR 1990).

⁶⁶⁶ Zum Wechsel der Deixis in V.18 s. STIPP 1987: 120-130.

⁶⁶⁷ Vgl. OTTO 2001: 215f. Wie kompliziert die Dinge hier liegen zeigt eindrucksvoll die Analyse von STIPP (1987). Nach immerhin fast 48 Seiten (!) Literarkritik zu diesem Kapitel bleiben ihm für seine literarkritische Synthese (140-151) nur wenige literarkritische Indizien, wobei die beobachteten Spannungen größtenteils „unsicher oder diffuser Natur“ (STIPP 1987: 140) sind. Auf die verschiedentlich im Rahmen der Literarkritik beobachteten Spannungen kann im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter eingegangen werden.

F. H. CRYER hat in diesem Zusammenhang die Frage aufgeworfen, „just why such a sight should have prompted precisely this conclusion, which led the Moabites to charge recklessly to their deaths (v 24-25).“⁶⁶⁸ Da aber V.20 zufolge das Wasser in einem trockenen Flussbett auftaucht, verweist CRYER auf folgendes Omen aus der Serie *šumma ālu*:

diš id úš ú-bil kur ki kur i-tak¹-kal¹ é kúr-ir šeš šir₄ šeš gu₇ érin-meš tur-meš

Wenn ein Fluss Blut mit sich bringt – Land wird Land verzehren, Haus gegen Haus wird sich verfeinden, der Bruder wird das Fleisch seines Bruders verzehren, Truppen werden sich verringern.

(CT 39, 20: 132)⁶⁶⁹

Von da aus sieht CRYER die Pointe der Erzählung darin, dass – sofern die Moabiter hier aufgrund ihrer Kenntnis solcher allgemein bekannter Omina⁶⁷⁰ ins Verderben laufen – die Unterlegenheit fremder divinatorischer Gebräuche gegenüber der durch die Propheten vermittelten Macht Jahwes unterstrichen werden soll⁶⁷¹.

Somit hätte man an dieser Stelle mit einer impliziten Polemik gegen die Praxis der Omendeutung zu tun. Auf der Ebene der Erzählung ist allerdings völlig einsichtig, wieso die Moabiter zu ihrer Schlussfolgerung kommen. V.21 erfahren die Moabiter vom Aufmarsch der gegen sie verbündeten Könige und bereiten sich ihrerseits auf die bevorstehende Schlacht vor. V.22 beschreibt, wie die aufgehende Sonne das Wasser rot wie Blut erscheinen lässt. Die fatale Schlussfolgerung, dass es unter den Verbündeten zu einem Blutbad gekommen sein könnte, lässt sich allein aufgrund der optischen Täuschung auch ohne die Kenntnis des oben genannten Omens ohne weiteres nachvollziehen, sodass die von CRYER angedeutete Polemik – wenn tatsächlich als solche intendiert – ins Leere läuft. Eine Polemik ist eben nur dann sinnvoll, wenn sie vom Leser auch wahrgenommen werden kann. Von daher könnte man vielleicht doch erwarten, dass die Verfasser die Möglichkeit genutzt hätten, in diesem Fall klarer herauszustellen, dass das blinde Vertrauen auf die Deutung eines bekannten Omens zur vernichtenden Niederlage führte.

⁶⁶⁸ CRYER 1994: 309.

⁶⁶⁹ Vgl. CRYER 1994: 309, Anm.1 mit Verweis auf die Bearbeitung von F. NÖTSCHER (1930: 136f.). Das Omen gehört zur 61. Tafel der Serie. CRYER verweist noch auf weitere Omina auf dieser Tafel, die ebenfalls von blutfarbenem Wasser handeln. Die von CRYER (1994: 309, Anm.1) gebotene zusammenhängende Umschrift ist allerdings an einigen Stellen fehlerhaft.

⁶⁷⁰ Der „Alltagscharakter“ vieler der in *šumma ālu* gesammelten Omina lässt es nicht ganz unwahrscheinlich erscheinen, dass Omina dieser Serie auch unter der gewöhnlichen Bevölkerung entsprechend bekannt waren. Zum Teil haben derartige Omina eine Verbreitung bis nach Indien erfahren. Vgl. CRYER 1994: 162f.

⁶⁷¹ Vgl. CRYER 1994: 309.

III.2.4.6 Die Vermehrung des Öls der Witwe (2Kön 4,1-7).

Durch den Neueinsatz in V.1 und die Absättigung des Spannungsbogens in V.7 hebt sich die kurze Erzählung deutlich von ihrem literarischen Kontext ab, und kann aufgrund des Fehlens von Doppelungen und Spannungen als einheitlich angesehen werden⁶⁷². Sie spielt im Milieu der בני הנביאים, mit denen die Person Elischa des Öfteren in Zusammenhang gebracht wird⁶⁷³.

Ausgangspunkt der Erzählung ist wieder einmal eine Notsituation. Die Witwe eines der „Prophetensöhne“ bittet Elischa um Hilfe: Offenbar kann sie nach dem Tod ihres Mannes nicht den notwendigen Unterhalt aufbringen und steht deshalb kurz davor, ihre beiden Söhne in die Schuldklaverei zu verlieren (V.1). Der explizite Verweis auf das jahwefürchtige Verhalten ihres verstorbenen Mannes (V.1aγ) soll hierbei wohl Elischas Motivation verstärken, ihr irgendwie Hilfe zu leisten. Hat der bekanntermaßen jahwetreue Prophet denn eine andere Wahl, als der unglücklich in Not geratenen Frau eines frommen Mannes zu helfen, zumal ihm dieser auch noch bekannt gewesen sein dürfte? Der Erzählverlauf ist damit gewissermaßen schon vorprogrammiert; der Leser kann fest damit rechnen, dass Elischa nun irgendetwas unternehmen wird. Nur was? Dieselbe Frage stellt Elischa zunächst der Frau und erkundigt sich dann weiter nach ihren Ressourcen (V.2a). Die zweite Frage Elischas beantwortet die Frau damit, dass sie nichts weiter als einen Krug Öl im Haus habe (V.2b). Was folgt ist aber nicht etwa eine Handlung Elischas, sondern die folgenden Verse enthalten vielmehr detaillierte Handlungsanweisungen. Die Frau soll

1. sich Gefäße borgen (V.3),
2. ins Haus gehen und hinter sich und ihren Söhnen die Türe schließen (V.4aα),
3. alle Gefäße anfüllen (V.4aβ) und die vollen Gefäße beiseite Stellen (V.4b).

Der Ausführungsbericht konzentriert sich dann ganz auf das Geschehen hinter der verschlossenen Tür. V.5 berichtet lediglich, dass die Frau Elischa verlässt, in ihr Haus geht und hinter sich und ihren Söhnen die Tür verschließt und setzt im Folgenden voraus, dass zuvor die Gefäße besorgt wurden. Mit V.6 erreicht die Erzählung ihren

⁶⁷² Mit STIPP 1987: 277 gegen SCHMITT, H-C 1972: 99 und in dessen Gefolge auch WÜRTHWEIN 1984: 288.

⁶⁷³ Die Belege für Gruppierungen, deren Mitglieder בני הנביאים genannt werden, sind im Alten Testament fast ausschließlich auf die Elischa-Überlieferung beschränkt; Aufzählung der Belge s.o. Anm.657. Letztlich nicht mit Sicherheit zu entscheiden ist, wie man sich die soziale Organisation derartiger prophetischer Gemeinschaften genau vorzustellen hat. Vgl. den kurzen Exkurs von HOBBS 1985: 25-27.

Klimax: Solange Gefäße vorhanden sind, kann die Frau sie anfüllen. Erst als kein Gefäß mehr da ist, hört das Öl zu fließen auf.

V.7 stellt einen Rückbezug zur Ausgangssituation V.1 her: Die Frau sucht den „Gottesmann“ (אִישׁ הָאֱלֹהִים)⁶⁷⁴ auf und erhält erneut eine Anweisung: Sie soll das Öl verkaufen, um damit ihre Schulden zu bezahlen. Der Rest soll ihr und ihren Söhnen das Überleben sichern. Damit ist der Spannungsbogen komplett.

Festzuhalten ist, dass Elischa in der gesamten Episode nirgends selbst eine Handlung vornimmt, sondern bloß Anweisungen gibt. Allein die Frau (mit ihren Söhnen) handelt aktiv, indem sie den Anweisungen bedingungslos nachkommt, wiewohl es doch widersinnig erscheinen müsste, dass der Inhalt eines Kruges (vgl. V.2b) ausreichen soll, alle geborgten Gefäße anzufüllen. Vom Duktus der Erzählung wird dabei ausgeschlossen, Elischa könnte hier vielleicht als eine Art „Vermögensberater“ auftreten, der die Frau lediglich anweist, dass sie mit dem Verkauf der *vorhandenen* Ressourcen die entsprechenden Geldmittel aufreiben soll um ihre Söhne vor der Schuldklaverei zu bewahren oder sie gar zu betrügerischem Tun anstiftet, sodass die Frau hinter verschlossenen Türen, beim Umfüllen irgendwie das vorhandene Öl streckt, um so mehr Kapital daraus zu schlagen. Der besondere Charakter der Erzählung besteht gerade darin, dass ein nicht von vornherein zu erwartendes Ergebnis eintritt (V.6).

III.2.4.7 Die Auferweckung des toten Knaben (2Kön 4,8-37).

Der Bericht über die Auferweckung des toten Knaben durch Elischa findet sich am Ende der etwas umfangreicheren Erzählung von der Schunemiterin 2Kön 4,8-37⁶⁷⁵. In deren Verlauf hatte eine wohlhabende Frau, die den Gottesmann zeitweilig gastfreundlich aufnahm (V.8-10), auf die Verheißung Elischas hin einen Sohn (V.11-17)

⁶⁷⁴ Wie bzw. ob der Wechsel der Bezeichnungen „Elischa“ und „Gottesmann“ als Hinweis auf verschiedene Schichten zu interpretieren ist, ist bisweilen heftig diskutiert worden. SCHMITT, H C (1972: 91) und im Anschluss an ihn WÜRTHWEIN (1984: 288) sehen beispielsweise in der Bezeichnung „Gottesmann“ einen Redaktor am Werk, der dadurch 2Kön 4,1-7 an die Terminologie der folgenden Erzählung angleichen wollte und die ursprüngliche Nennung des Eigenamens durch אִישׁ הָאֱלֹהִים ersetzte. Gegen diese Entscheidung vgl. die Kritik von STIPP 1987: 277, Anm.10. Nach OTTO (2001: 225, Anm.325) hat die in 2Kön 4,38-41.42-44 noch erkennbare Tendenz, Elischa mit einem anonymen Gottesmann gleichzusetzen (die Bezeichnung Gottesmann begegnet nur in der Einleitung der beiden Episoden in V.38a*) schon früh dazu geführt, dass Erzählungen entstanden, in denen beide Bezeichnungen nebeneinander existierten, sodass in derartigen Fällen (so auch in 2Kön 4,1-7) eine strikte Trennung von Gottesmann und Elischa-Erzählungen nicht mehr möglich ist. M.E. lässt sich für die Verwendung der Bezeichnung „Gottesmann“ an dieser Stelle ebenso eine erzählerische Motivation plausibel machen. Wenn Elischa mit seinen Anweisungen das Ölwunder initiiert, zeigt das, dass man es hierbei mit einem אִישׁ הָאֱלֹהִים zu tun hat.

⁶⁷⁵ Zur Abhängigkeit der Elia-Erzählung (1Kön 17, 17-24) von der Elischa-Überlieferung s.o. S.147, Anm.505 u. 507.

empfangen. Der unerwartete Tod dieses Kindes (V.18-24) wird schließlich zum Ausgangspunkt für die weitere Erzählung (V.25-37), die in mehreren Etappen auf die letztendliche Wiedererweckung des Kindes zuläuft⁶⁷⁶. Unter dem Aspekt, dass im Zusammenhang der Erzählung im Hinblick auf den Aufenthaltsort und die am jeweiligen Geschehen beteiligten Personen Veränderungen auftreten, lässt sich 2Kön 4,8-37 folgendermaßen untergliedern⁶⁷⁷:

	Ort	Personen	Inhalt
Exposition: V.8-10:	Schunem	Elischa Mann d. Frau Frau	Errichten der Dachgeschosswohnung für den Gottesmann
Szene 1: V.11-17	Dachgeschoss	Elischa Gehasi Schunemiterin	Ankündigung und Geburt des Sohnes
Szene 2: V.18-24 (Auftakt zu III und IV)	Feld → Haus → Dachgeschoss (Bett)	Sohn Vater Diener Frau	Plötzliche Erkrankung und Tod des Sohnes
Szene 3: V.25-30	Karmel	Frau Elischa Gehasi	Vorwurf gegen Elischa, Entsendung Gehasis und Aufbruch Elischas
Szene 4: V.31-37	Haus → Dachgeschoss (Bett)	Gehasi Elischa Sohn Frau	Scheitern Gehasis und Erweckung des Sohnes

Einige im Rahmen der Literarkritik angestellte Beobachtungen machen es dabei wahrscheinlich, dass der vorfindliche Text auf verschiedene Phasen literarischen Wachstums zurückgeht⁶⁷⁸. Ich verzichte an dieser Stelle auf eine Wiederholung der einzelnen Argumente und schließe mich im Wesentlichen dem Ergebnis von H.-J. STIPP

⁶⁷⁶ Indem V.8-17 zunächst einmal Elischa und die Frau miteinander in Verbindung bringen und zusätzlich die Figur des Sohnes einführen, schaffen sie die Voraussetzungen für den weiteren Erzählverlauf. Der Tod des Sohnes schafft einen Mangel, der im Folgenden erzähltechnisch gelöst wird. Die Beseitigung dieses Mangels ist von daher das *narrative Hauptprogramm*.

⁶⁷⁷ Das Schema fußt auf der von Bob BECKING (1996: 34-37) gebotenen „*Structural analysis of II Reg 4,8-37*“. Siehe dort die Darstellung S.35. Für eine Strukturanalyse vgl. auch die SCHMITT, A 1975: 13f., wo er den Aufbau der von ihm zuvor ermittelten Grundschrift (2Kön 4,8-12.16-28.30b.32a.33-34.36-37) schematisch darstellt. Eine der Übersetzung von 2Kön 4,8-37 entlanggehende Gliederung bietet SCHMITT, R 2004: 237-240.

⁶⁷⁸ Für eine Zusammenfassung der verschiedenen Beobachtungen vgl. SCHMITT, A 1975: 1-6; STIPP 1987: 278-294. Die von A. SCHMITT genannten Spannungen beurteilt STIPP etwas zurückhaltender, v.a. was die Beweiskraft der in 2Kön 4,8-37* auftretenden Vokabelvarianten betrifft (vgl. STIPP 1987: 293; *ebd.* Anm.47).

an⁶⁷⁹. Im Hinblick auf die literarische Genese von 2Kön 4,8-37* ist eine Grundschrift (2Kön 4,8-12.16-28.30b.33-34.36-37) in zwei Schritten erweitert worden (V.13-15; V.29-30a.31-32.35)⁶⁸⁰. Im Kontext der Königsbücher bereitet V.13-15 die Episode von der Petition der Frau (2Kön 8,1-6) vor, und wird wohl derselben Redaktionsschicht zuzuweisen sein⁶⁸¹.

Die als Erweiterung erkannten Verse V.29-30a.31-32.35 sorgen erzähltechnisch für ein retardierendes und damit spannungssteigerndes Moment⁶⁸². Mit der Einführung des Motivs von Elischas Stab und dem damit verbundenen vergeblichen Versuch Gehasis, den Knaben zu erwecken, soll die Schwierigkeit der Elischa gestellten Aufgabe unterstrichen werden⁶⁸³. In dieselbe Richtung weist auch V.35: Nachdem die Handlung Elischas in V.34 bereits ein Ergebnis erkennen lässt (V.34b), geht Elischa zunächst im Haus hin und her, wiederholt dann seine Handlung (V.34aß; V.35aß; **וַיֵּלֶךְ** Waw-Impf.Sg.3.m) und erwirkt dadurch die endgültige Rückkehr ins Leben (V.35b)⁶⁸⁴.

⁶⁷⁹ STIPP 1987: 294-298.

⁶⁸⁰ Abgesehen von der Zuordnung eines Halbverses stimmen die literarkritischen Ergebnisse von STIPP (1987) mit denen von A. SCHMITT (1975) überein. Im Unterschied zu SCHMITT zählt STIPP V.32a nicht zum Grundbestand der Erzählung. Im Hinblick auf V.33a kann STIPP nämlich glaubhaft machen, dass eine Septuagintavariante (G^O) die ältere Lesart bewahrt hat. Unter Voraussetzung dieser textkritischen Entscheidung bildet nun V.33a eine Doppelung zu V.32a und steht gleichzeitig mit V.32b in Spannung, was darauf zurückzuführen wäre, dass dem Bearbeiter, als er die Episode von Gehasis vergeblichem Versuch (V.29-30a.31-32) in die Grundschrift einfügte, ein Fehler unterlaufen ist, indem Elischa nun zweimal am Haus eintrifft (V.32a || V.33a). Die dadurch entstandene Ungereimtheit wurde in MT beseitigt, ist aber in G^O erhalten geblieben. Die Grundschrift der Erzählung wird man im Sinne H. J. STIPPS wohl mit 2Kön 4,8-12.16-28.30b.33-34.36-37 anzusetzen haben (vgl. STIPP 1987: 298; dort allerdings mit Druckfehler; in der Übersicht sind V.19-28 weder in der Grundschrift noch in einer der beiden von ihm identifizierten Bearbeitungsschichten zu finden. Richtig allerdings STIPP 1987: 473).

⁶⁸¹ Vgl. STIPP 1987: 295f.476; vgl. dazu auch OTTO 2001: 244.

⁶⁸² Vgl. auch SCHMITT, R 2004: 242.

⁶⁸³ Vgl. STIPP 1987: 291; *ebd.* Anm.45 allerdings zu Unrecht gegen H.-C. SCHMITT (1972: 97). Das Zitat ist aus dem Zusammenhang gerissen. Zwar schreibt SCHMITT, dass „... wie v. 29.31 zeigen, in dieser Bearbeitung die Person des Gehasi stärker als bisher in den Vordergrund geschoben [wird].“ (SCHMITT, H-C 1972, 96f.), allerdings bedeutet das noch keine Aufwertung der Person. Dass in diesem Punkt einmal STIPP mit SCHMITT einer Meinung ist, zeigt ein Zitat wenige Zeilen zuvor: „Das Zauberstabmotiv wird eingeführt, um die Schwere des vorliegenden Falles zu demonstrieren, angesichts derer nur das persönliche Eingreifen Elisas zum Erfolg führen kann.“ (SCHMITT, H-C 1972: 96.) Schon der von STIPP (1987: 291, Anm.45) zitierte A. SCHMITT hat seinen Namensvettern diesbezüglich missverstanden (Vgl. SCHMITT, A 1975: 7).

⁶⁸⁴ STIPP (1987: 279) hat zu Recht festgestellt, man könne *a priori* nicht ausschließen, dass die Totenerweckung in zwei fortschreitenden Phasen dargestellt werden sollte, und dementsprechend zurückgewiesen, dass für V.34 und V.35 ein Verhältnis der Doppelung zu konstatieren sei. Folglich entfällt diese Annahme als literarkritisches Argument. Der Lexemwechsel in der Bezeichnung des Kindes (**יֶלֶד**, **נֶעֶר**) reicht alleine zwar ebenfalls nicht aus, eine literarische Spannung zu konstatieren, liefert aber ein „... Indiz für die Ausdehnung einer hypothetischen Bearbeitungsschicht, die aufgrund anderer Beobachtungen behauptet werden kann.“ (293). Letztlich ist es allerdings die *convergence of evidence*, die den Ausschlag gibt, V.35 derselben Bearbeitung wie V.29-30a.31-32 zuzuordnen.

Die Handlung Gehasis hat ihre religionsgeschichtlich nächstliegenden Parallelen in der mesopotamischen Beschwörungsliteratur⁶⁸⁵. Wiederum lässt sich auf Beschwörungen aus der Serie *utukkū lemnūtu* verweisen. In UL 13-15: 146ff. gibt *Ea* im Rahmen des in solchen Beschwörungen häufig anzutreffenden Dialogs mit seinem Sohn *Marduk*⁶⁸⁶ unter anderem die folgende Anweisung:

157 lú-tu-ra nam-tar mu-un-dab-ba á-sàg mu-un-dab-ba
 mar-šu šá nam-ta-ru iṣ-ba-tu-šú a-sak-ku ik-mu-šú
 158 giš nū nam-tar-ra-ni zì u-me-ni-ḥur
 er-šú nam-tar-šú qé-ma e-ṣir-ma
 159 giš ma-nu giš peš-gišimmar sag-gá-na u-me-ni-[ga]r
 e-ra lib-bi gišim-ma-ri ina re-ši-šú šu-kun-ma

157) Was den Kranken anlangt, den das Schicksal gepackt hat, den der *Asakku*-Dämon gebunden hat: 158) An seinem Bett zeichne seinen Schicksals(-Dämon) mit Mehl, 159) den *e'ru*-Holzstab (und) das Herz der Dattelpalme lege auf seinen Kopf.

(UL 13-15: 157-159)⁶⁸⁷

Eine ganz ähnliche Passage findet sich in der achtzehnten von insgesamt einundzwanzig Beschwörungen eines Compendiums sumerisch-akkadischer Beschwörungen, dessen Text W. SCHRAMM rekonstruiert und jüngst in einer Bearbeitung vorgelegt hat⁶⁸⁸:

19 giš ma-nu giš tukul-maḥ an-na-ke₄ šu u-me-ti
 20 e-ri kak-ku ṣi-i-ri šá^d A-nim le-qé-^re¹-ma
 21 úr pa-bi izi ù bi-tag
 22 ap-pi u iṣ-di i-šá-^ra¹-tu₄ lu-pu-ut-ma
 23 nam-šub eridu^{ki}-ga u-me-ni-šúm
 24 ši-pat eri-du₁₀ i-di-ma
 25 sag lú-tu-ra-ke₄ u-me-ni-gar
 26 ina re-eš mar-[ṣ]i šu-kun-ma

20) Den *e'ru*-Holzstab, die erhabene Waffe von Anu, nimm! 22) Das obere und untere Ende versenge mit Feuer. 24) Die Beschwörung von Eridu rezitiere! 26) (und) auf den Kopf des Kranken lege (ihn).

(SCHRAMM 2008: § 18: 19-26)⁶⁸⁹

⁶⁸⁵ Vgl. schon JIRKU 1923: 165.

⁶⁸⁶ Zum sog. *Marduk-Ea*-Typ s. o. S.84.

⁶⁸⁷ Für die Umschrift s. GELLER 2007: 172. Vgl. auch UL 16: 88 (= CT 16, 21: 202f.): giš ma-nu giš tukul kala-ga-ta g[ù-gù sa]g-gá-na u-me-ni-gar / e-ra kak-ka dan-na rig-[m]a-ta ina re-ši-šú šu-kun-ma (vgl. GELLER 2007: 181). Im Zusammenhang von 2Kön 4,29 hat bereits A. JIRKU (1923: 165) auf CT 16, 21: 203 hingewiesen und eine teilweise dt. Übersetzung gegeben.

⁶⁸⁸ Vgl. SCHRAMM 2008. Die Zitation der einzelnen Beschwörungen nach § folgt SCHRAMM.

⁶⁸⁹ Zur Umschrift und Übersetzung vgl. SCHRAMM 2008: 80f. Für die Umschrift habe ich den von SCHRAMM erstellten Standardtext adaptiert. Meine Übersetzung orientiert sich am akkadischen Text und lässt den sumerischen Text unberücksichtigt. Für eine separate Übersetzung des sumerischen

Ein weiterer im Hinblick auf 2Kön 4 interessanter Text ist die sog. Ritualtafel der Serie *Muššu'u* („Einreibung“) ⁶⁹⁰. Im Verlauf des dort vorgeschriebenen Rituals wird neben der Rezitation von jeweils mit ihrer Anfangszeile identifizierten Beschwörungen der Kranke zunächst von Kopf bis Fuss eingerieben bzw. massiert. Nach der Massage werden die einzelnen Körperpartien mit diversen Amuletten und apotropäischen Mitteln versehen und schließlich prophylaktische Rituale zum Schutz des Krankbettes sowie des Hauses durchgeführt ⁶⁹¹. Die letzten Zeilen der Ritualanweisung seien hier zitiert:

- ⁴⁰ é n *tùm-mu* é zì-mad-gá [du]b-ma
⁴¹ zì-sur-ra ká¹ *te-šir* ká gur-ma šu-ka ina ugu ^{giš}ig nu [tùm]-mad-ma
⁴² é n ab-ta nam-m[u-u]n-da-ku₄-ku₄-e-dè a-na ugu šid-nu
⁴³ ká bad-ma ^{giš}tukul ^{giš}ma-nu šá ina sag lú-gig gar-nu íl-ma ina sag

⁴⁰) Beschwörung: »Beschworen sei das Haus« – Du schüttetest Röstmehl hin und ⁴¹) mit Mehlpaste umzeichnest du das Tor. Das Tor schließt du, aber deine Hand soll dabei die Tür nicht [ber]ühren. ⁴²) Die Beschwörung: »Durch die Öffnung mögen sie nicht eintreten« rezitierst du darüber, ⁴³) öffnest das Tor und erhebst die Waffe aus *e'ru*-Holz, die am Kopf des Kranken lag, den Kopf ...

(BAM III, 215: 40-43) ⁶⁹²

Wenn der Ritualtext vorschreibt, die Waffe aus *e'ru*-Holz vom Kopf des Kranken wegzunehmen, ist damit vorausgesetzt, dass sie zu irgendeinem Zeitpunkt im Verlauf des Rituals dort hingelegt wurde, wenngleich der Text dafür auch keine explizite Anweisung enthält.

In allen bislang zitierten Fällen begegnet der *e'ru*-Holzstab als ein Instrument, dessen wohl als bekannt und anerkannt vorauszusetzende apotropäische Wirkung ⁶⁹³ man sich im rituellen Vollzug zunutze macht. Für die Verwendung eines stabartigen Instruments im Kontext von Krankheilungen sei auch auf einen ikonographischen Beleg verwiesen. Es handelt sich um die moderne Abrollung eines neuassyrischen Rollsiegels aus dem 9.-

Textes s. SCHRAMM 2008: 81. Für eine Pariturschrift sämtlicher Textzeugen s. SCHRAMM 2008: 174-175.

⁶⁹⁰ Für die sog. Ritualtafel konnten bislang zwei Textzeugen ausgemacht werden: BAM 215 (VAT 13653) und K.3996+4089+9281. Der Erste wurde im Haus der Beschwörungspriesters in Aššur gefunden, stammt aber von *Nabû-zēr-Aššur* aus der Familie des *Bēl-Kundi-ilāja*. Zweiterer stammt aus der Bibliothek Assurbanipals in Niniveh. Für die mit der Identifikation als Ritualtafel verbundenen Probleme vgl. BÖCK 2007: 70-78. Eine Transkription des Textes mit englischer Übersetzung und Kommentar sowie eine Kopie von K.3996+ findet sich bei BÖCK 2003. Für eine dt. Übersetzung vgl. auch BÖCK 2007: 72-74. Vgl. zudem KÖCHER 1966.

⁶⁹¹ Vgl. BÖCK 2007: 72.

⁶⁹² Vgl. KÖCHER 1966: 18 und BÖCK 2003: 6. Die Zeilenzählung folgt BAM III 215.

⁶⁹³ Vgl. oben S.90f.

7.Jh. v.Chr.⁶⁹⁴. Der Siegelzylinder aus Serpentin hat eine Höhe von 2,9cm und einen Durchmesser von 1,27cm⁶⁹⁵. Die Darstellung zeigt den Patienten auf einem Bett liegend innerhalb einer halbkreisförmigen Konstruktion aus Schilfrohr. Links vom Patienten steht über diesen gebeugt ein bärtiger Mann – vermutlich Arzt oder Beschwörer – mit einem stabartigen Instrument in der Hand. Am Kopfende des Bettes kniet eine Frau, die eine Lampe oder ein Räuchergefäß hält. Die Rohrhütte wird flankiert von zwei Personen: Links ein Mann, der einen Stab hält, rechts eine Frau mit erhobenen Armen. Am Himmel über ihrer Linken ist die Mondsichel, über ihrer rechten ein Stern zu sehen. Auf dem Dach der Konstruktion steht ein Hund (Symboltier der Heilgöttin Gula); am Himmel links davon ist die Flügelsonne (Symbol des Šamaš) zu sehen⁶⁹⁶.



Abb.8: Abrollung eines neuassyrischen Rollsiegels mit einer Krankenheilungsszene
aus: SCHWEMER 2007b: 240, Abb.9.

Ob es sich bei dem auf der Abrollung abgebildeten stabartigen Instrument um das in den Beschwörungen erwähnte *e'ru*-Holz handelt, lässt sich freilich nicht feststellen.

⁶⁹⁴ Vgl. TEISSIER 1984: 171, Nr.231; eine vergrößerte Aufnahme findet sich auf S.320. Eine Abrollung desselben Siegels findet sich bei GELLER 2009: 391, Fig. 27.1. Vgl. auch SCHWEMER 2007b: 240, Abb.9 (The Metropolitan Museum of Art, Lent by Tono Eitel, 1994 [L.1994.10]) sowie das Umschlagbild.

⁶⁹⁵ Vgl. SCHWEMER 2007b: 240. Die Maßangaben bei SCHWEMER divergieren von denen bei TEISSIER 1984. TEISSIER (1984: 170) gibt als Maße 30 x 14 mm.

⁶⁹⁶ Für ähnliche Darstellungen verweist TEISSIER auf VON OPPENHEIM 1962: Taf.23, Abb.9 (= MEIBNER 1934: 18, Abb.13) auch dort scheint der Beschwörer/Arzt einen Stab in Händen zu halten; VON DER OSTEN 1934: Nr.407, S. 61 und pl.XXVII (Umzeichnung: MEIBNER 1935/36: 161, Abb.2); WILLIAMS-FORTE 1981: 140, Nr.86.

Auf der Ebene der Erzählung in 2Kön 4 zeigt die Reaktion Gehasis (V.32b), dass dieser von der von ihm aufgetragenen Handlung, den Stab Elischas auf das Gesicht des Knaben zu legen, offensichtlich eine Wirkung erwartet hatte. Bis zu diesem Punkt könnte die Erzählung nach allen Informationen, die man bis dahin bekommen hat, auch mit dem Erfolg der Aktion Gehasis enden. Immerhin handelt Gehasi auf Geheiß Elischas und verwendet zudem den Stab dessen, der bereits in der Exposition der Erzählung als „heiliger Gottesmann“ (אִישׁ אֱלֹהִים קָדוֹשׁ) eingeführt wurde und dessen Verheißung an die Schunemiterin genauso eingetroffen ist. Oder anders formuliert: Die Storyline der Erzählung suggeriert, dass es sich bei der von Gehasi durchzuführenden Aktion um ein *special instrument ritual* handelt, das entscheidende Handlungselement also der Stab ist, der über die Figur des Gottesmannes die unmittelbarste Rückbindung zur Gottheit hat.

Dass die damit verbundene Erwartungshaltung hinsichtlich der Wirksamkeit des Rituals im Fortgang der Erzählung konterkarriert wird und die Wiederbelebung erst dem Gottesmann gelingt, hat theologische Implikationen. Die Erwartungshaltungen an ein *special instrument ritual* werden so narrativ unterminiert und rücken die Person Elischas stärker in den Vordergrund, sowohl was seine Besonderheit anlangt – sein Gebet und seine Handlung führen zum Erfolg – als auch was seine Grenzen anlangt – der Gottesmann muss selbst zur Tat schreiten, es reicht nicht aus, den Diener mit seinem Stab zu schicken. Die Handlungsfähigkeit des Gottesmannes ist offenbar mit dessen Person verbunden und kann nicht einfach delegiert werden⁶⁹⁷.

Abzüglich der als spätere Bearbeitung angenommenen Abschnitte lässt sich der Ablauf der Totenerweckung folgendermaßen veranschaulichen:

Eintreffen und Vorbereitung

Und Elischa kam zum Haus,
und er schloss die Tür hinter ihnen beiden.

33 וַיָּבֹא <אֵלִישָׁע הַבִּיתָה>⁶⁹⁸
וַיִּסְגֵּר הַדֶּלֶת בְּעַד שְׁנֵיהֶם

⁶⁹⁷ Auf derselben Linie liegt die Antwort, Elias auf das Ansuchen Elischas, er möge doch zwei Anteile von dessen Geist erhalten (2Kön 2,9f.). Die Übertragung liegt offensichtlich nicht in der Verfügungsgewalt Elias. Dass Geist (רוּחַ) mit der besonderen Handlungsfähigkeit in Zusammenhang steht, zeigt die Akklamation durch die Prophetensöhne (V.15). Erst nachdem Elischa dasselbe Wunder vollbringen kann wie sein Meister ist klar, dass der Geist Elias auf Elischa ruht. Die Nachfolgeerzählung in 2Kön 2 bringt diese Übertragung mit Jahwe in Verbindung, indem sie Elischa bei der Teilung des Jordanwassers nach Jahwe fragen lässt (2Kön 2,14) und damit gewissermaßen den genauen Zeitpunkt der Inspiration festhält.

⁶⁹⁸ Mit STIPP 1987: 269, T 5. S.o. Anm.680.

Ritueller Akt I (verbal):

und er betete zu Jahwe.

וַיִּתְפַּלֵּל אֶל־יְהוָה:

Ortswechsel:

Und er stieg hinauf⁶⁹⁹

וַיַּעַל 34

Ritueller Akt II (manuell):

und legte sich auf das Kind.

וַיִּשְׁכַּב עַל־הַיֶּלֶד

Und er legte seinen Mund auf seinen Mund

וַיִּשֶׁם פִּיו עַל־פִּיו

und seine Augen auf seine Augen

וַעֲיִנָּיו עַל־עֵינָיו

und seine Hände auf seine Hände.

וַכַּפְּיוֹ עַל־כַּפְּיוֹ⁷⁰⁰

Und er beugte sich über es.

וַיִּגַּהַר עָלָיו

Resultat:

Und das Fleisch des Kindes wurde warm.

וַיַּחַם בֶּשֶׂר הַיֶּלֶד:

Nach der hier gebotenen Analyse erfolgt die Totenaufweckung also in mehreren Schritten. Nachdem die Schunemiterin Elischa am Karmel den Tod ihres Sohnes kommuniziert hat (V.28), machen sich beide auf den Weg (V.30b). Mit dem Eintreffen am Haus beginnt ein Ritual, in dessen Verlauf verschiedene Aktionsarten einander ablösen. Dass Gebet und Handlung Teile eines umfangreicheren rituellen Komplexes sind, erscheint vor dem Hintergrund verschiedener aus dem Alten Vorderen Orient bekannter Rituale nicht ungewöhnlich⁷⁰¹.

Hinsichtlich der auffälligen Handlung, die Elischa in V.34 am toten Kind vornimmt, hat bereits Anfang des 20. Jh.s Samuel DAICHES einen Vergleich mit mesopotamischen Beschwörungstexten unternommen⁷⁰². Inzwischen wurde von Bob BECKING⁷⁰³ das von DAICHES für seine Untersuchung herangezogene Material einer Evaluation unterzogen

⁶⁹⁹ Mit SCHMITT, A (1975: 5) interpretiere ich וַיַּעַל zu Beginn von V.34 als Hinaufsteigen zum Obergemach. In V.21 steigt die Schunemiterin dort hinauf (עָלָה, Qal.Waw-Impf.Sg.3.f.), um ihren toten Sohn auf das Bett des Gottesmannes zu legen (שָׁכַב, Hiph.Waw-Impf.Sg.3.f. + Suff.Sg.3.m). Konsequenterweise wird dann וַעֲיִנָּיו in V.33a so zu verstehen sein, dass Elischa die Tür hinter sich und der Schunemiterin verschließt, bevor er zu Jahwe betet. Vgl. SCHMITT, A 1975: 7. R. SCHMITT beseitigt das Problem, indem er das Suffix pl.3.m in seiner Übersetzung stillschweigend auf Elischa allein bezieht: „Er ging hinein und schloß die Tür *hinter sich*.“ (SCHMITT, R 2004: 239; Kursivierung von mir).

⁷⁰⁰ Qere, vgl. BHS.

⁷⁰¹ Beispielsweise enthalten die oben Kapitel II genannten Beschwörungsserien bisweilen ziemlich komplexe „Liturgien“, in denen eine solche Verbindung zwischen oralen Riten und manuellen Riten miteinander offen zutage tritt. Vgl. auch BECKING 1996: 53f. Es ist also auch hier nicht notwendig, V.33b als späteren „theologisierenden“ Nachtrag zu werten. Gegen SCHMITT, H-C 1972: 93f. (ihm folgt WÜRTHEIN 1984: 290.294). Die Vorbehalte sind dieselben wie o. Anm.643. Zur Kritik vgl. auch STIPP 1987: 283, Anm.24. Gegen die Annahme einer Theologisierung hat sich zuletzt auch R. SCHMITT (2004: 241) ausgesprochen.

⁷⁰² DAICHES 1908. Die von DAICHES beigebrachten Beispiele waren: CT 16, 11: vi 5-10 (= UL 4: 179'-181'; s. GELLER 2007: 117); II R 17, Obv. ii: 66-71 (= ASKT 11, ii: 66-71; aus der ersten Teiltafel der sog. zi-pà Beschwörungen; vgl. auch die Bearbeitung von BORGER 1969: 8f. § XVIII: 139-144); CT 16, 2: 65-79 (= UL 3: 54-62; s. GELLER 2007: 102f.); CT 16, 7: 266-269 (=UL 3: 182f.; s. GELLER 2007: 108).

⁷⁰³ BECKING 1996.

und um neue Textbelege bereichert⁷⁰⁴. Von den insgesamt drei von BECKING neu beigebrachten Textstellen sei an dieser Stelle ein Beispiel herausgegriffen⁷⁰⁵. Es entstammt der neuassyrischen Beschwörungsserie gegen die *utukkū lemnūtu*, die „bösen Uttuku-Dämonen“⁷⁰⁶. Der Beispieltext gehört zur Einleitung einer gegen derartige Dämonen gerichteten Beschwörung (UL 5: 183-196) und liefert eine Beschreibung, auf welche Weise ein Mensch vom Übel befallen wurde. Subjekt der folgenden Sätze ist der Dämon, der das Wohlergehen des Menschen durch folgende Handlungen bedroht:

- ¹⁸⁶ šu-ni in-ra šu-a-ni-šè im-mi-in-gar
 qa-as-su im-ḥaṣ-ma ana qa-ti-šú iš-kun
¹⁸⁷ gīr-ni in-ra gīr-a-ni-šè im-mi-in-gar
 še-ep-šú im-ḥaṣ-ma ana še-pi-šú iš-kun
¹⁸⁸ sag-gá-ni in-ra sag-gá-a-ni-šè im-mi-in-gar
 qaq-qa-su im-ḥaṣ-ma ana qaq-qa-di-šú is-kun

¹⁸⁶) Seine Hand schlug er und legte (sie) auf seine Hand. ¹⁸⁷) Seinen Fuß schlug er und legte (ihn) auf seinen Fuß. ¹⁸⁸) Seinen Kopf schlug er und legte (ihn) auf seinen Kopf.

(UL 5: 186-188)⁷⁰⁷

Texte wie das eben angeführte Beispiel zeigen, dass nach mesopotamischer Vorstellung diverse Krankheiten auf die Berührung göttlicher Wesen, entweder wie hier durch einen Dämon oder aber durch eine sonstige Gottheit, zurückzuführen sind. Entsprechend ist in medizinisch-diagnostischen Omentexten immer wieder die Wendung *qāt* GN („Hand von Gottheit XY“)⁷⁰⁸ als Diagnose für ein bestimmtes Krankheitsbild zu finden, an welche sich häufig eine Prognose über den weiteren Krankheitsverlauf anschließt⁷⁰⁹. Obgleich 2Kön 4,8-37* keine Auskunft über die Ursache der Krankheit gibt, könnten derartige Vorstellungen durchaus einen passenden religionsgeschichtlichen Hintergrund liefern⁷¹⁰.

⁷⁰⁴ Vgl. BECKING 1996: 38-47.

⁷⁰⁵ Die beiden anderen von BECKING (1996: 44-47) angeführten Beispiele sind eine Beschwörung gegen den weiblichen Dämon *ardat-lilī*, (*ardat-lilī* Rev. Col. II: 6'-15'; Bearbeitung: LACKENBACHER 1971: 146f.) sowie eine Beschwörung gegen einen nicht genau spezifizierten Dämon („*tablette de l'etlu*“ Col. II: 1-10; Bearbeitung: LACKENBACHER 1971: 126). Vor allem die Deutung von letzterem bereitet Schwierigkeiten. LACKENBACHER (1971: 152-154) dachte bei *etlu* an einen jungen Mann, dessen Leben widrig verlaufen war und der deswegen nach seinem Tod zum Dämon wurde. BECKING (1996: 46) sieht den in Col. I: 1-23 genannten *etlu* als eines der Opfer eines namenlosen Dämons.

⁷⁰⁶ Eine kritische Edition der Serie durch M. J. GELLER ist vorgesehen. Vgl. vorläufig GELLER 2007. Für Verweise auf die ältere Literatur s. BECKING 1996: 39, Anm.13.

⁷⁰⁷ CT 16,16 vi: 7-11. Vgl. BECKING 1996: 44. Vgl. jetzt GELLER 2007: 126f. (Transliteration) und 213f. (engl. Übers.).

⁷⁰⁸ Vgl. die Liste bei LABAT, TDP: XXII-XXIII; Vgl. auch die Zusammenstellung bei HEEBEL 2000: 53-54.

⁷⁰⁹ Zur Diagnose vgl. HEEBEL 2000: 47-57; zur Prognose vgl. HEEBEL 2000: 62-68.

⁷¹⁰ Vgl. BECKING 1996: 48.

Immerhin erfährt man 2Kön 4,19 schon etwas über das Krankheitsbild, das im weiteren Verlauf der Ereignisse zum Tod des Kindes führen sollte. Der Ausruf ראשי ראשי macht die Annahme wahrscheinlich, dass es sich dabei um eine Erkrankung eben dieses Körperteils handelt⁷¹¹. Derselbe Ausruf begegnet in der *Protasis* eines Omens der medizinisch-diagnostischen Serie SA.GIG (Akk. *sakikkū*)⁷¹²:

šumma(diš) *muhhu*(u gu) *muhhu*(u gu) *iltanassi*(gù-gù-si) *qāt* (šu) *ili* (dingir) [x]
 Wenn er wiederholt »der Schädel, der Schädel!« schreit: Hand des Gottes^(?) ...
 (MLC 2639: 8')⁷¹³

Ein Teil der auf MLC 2639: 8' (= SA.GIG III: 17) abgebrochenen *Apodosis* lässt sich mithilfe einer im British Museum aufbewahrten Tafel (BM 33424) rekonstruieren. Die betreffende Passage (SA.GIG III: 17) ist allerdings trotz des relativ deutlichen Schriftdukts, nur schwer verständlich⁷¹⁴. Leider ist das Ende der Zeile auch auf BM 33424 nicht vollständig erhalten geblieben, sodass man möglicherweise auch eine Prognose im Hinblick auf den weiteren Krankheitsverlauf erfahren hätte.

Im Hinblick auf das spezifische Gepräge der von Elischa durchgeführten Handlungen sei an dieser Stelle folgendes bemerkt:

⁷¹¹ Zumeist wird ein Sonnenstich vermutet. So zuletzt wieder BECKING 1996: 36, Anm.6. Im Blick auf den letztlich schnell voranschreitenden und schließlich letalen Krankheitsverlauf wäre auf folgenden Eintrag auf der 16. Tafel der diagnostischen Omenserie SA.GIG zu verweisen: diš u₄ l-kám gig-ma sag-du-su kú-šú ud-da-tab-ba šu dingir ad-a-ni gam „Wenn er einen Tag lang krank ist und sein Kopf ihn schmerzt: Hitzeschlag; Hand des Gottes seines Vaters; er wird sterben.“ (SpTU I: 37,1). s. HEEBEL 2000: 171).

⁷¹² Vgl. o. S.73, Anm.244. Für weitere Beispiele zu Erkrankungen des Kopfes s. LABAT, TDP: 18-31. Im vorliegenden Fall handelt es sich um die 3. Tafel der Serie, die gleichzeitig die 1. Tafel der zweiten Unterserie ist. Der hier zitierte Text MLC 2639 (= TDP 18: 8') enthält die Zeilen 3-113. Mittlerweile lässt sich Anfang und Ende der 3. Tafel aufgrund zweier weiterer Textzeugen (BM 33424 und BM 46139) weitgehend wiederherstellen (vgl. HEEBEL 2000: 133). Fotografien beider Textzeugen (bei HEEBEL 2000: 113, Siglum A und B) finden sich publiziert bei SCURLOCK & ANDERSEN 2005 [s. dort den nicht mit Seitenzahlen versehenen Bildteil zwischen S.778 und S.779].

⁷¹³ Kopie: GOETZE 1948: 305-308; Bearbeitung: LABAT, TDP: 18. (Unter Berücksichtigung der neuen Textzeugen wäre TDP 18: 8' = SA.GIG III: 17).

⁷¹⁴ Unter Beiziehung der beiden Textzeugen TDP 18: 8 (MLC 2639) und BM 33424 liest JoAnn SCURLOCK (SCURLOCK & ANDERSEN 2005) die betreffende Zeile als: DIŠ UGU UGU GÜ.GÜ-si ŠU ^d60 AŠ DINGIR šá ŠÀ „If he keeps crying out: “the top of my head, the top of my head!” “hand” of Anu because he is the god inside.“ (SCURLOCK & ANDERSEN 2005: 521f.). Eine Autopsie der Tafel, die ich im Mai dieses Jahres bei einem Besuch im British Museum durchführen konnte, hat gezeigt, dass vor allem die Lesung der beiden letzten Zeichen und damit auch die von SCURLOCK gebotene Übersetzung alles andere als sicher ist. Ebenso unsicher ist, ob der Anfang der Apodosis mit SCURLOCK tatsächlich als šu ^d60 „Hand des ^dAnu“ zu lesen ist. PD Dr. HEEBEL hat mich freundlicherweise darauf aufmerksam gemacht, dass eine „Hand des ^dAnu“, noch dazu in der Schreibung ^d60, sonst nirgends belegt ist (per Email am 20.10.2009). HEEBEL denkt an die Wendung šu dingir „Hand des Gottes“, der darauf folgende, senkrechte Keil wäre dann Kurzschreibung für *ana* in der auch sonst belegten Funktion als Einleitung für eine nachfolgende Krankheitsbegründung (vgl. HEEBEL 2000: 58f.), die sich jedoch bislang unserem Verständnis entzieht. Für seine Hilfs- und Auskunftsbereitschaft sei Herrn Dr. HEEBEL an dieser Stelle herzlich gedankt.

Ein Vergleich, den BECKING zwischen den von ihm zusammengestellten Beschwörungstexten und 2Kön 4,34 anstellt⁷¹⁵, zeigt zunächst, dass in allen Fällen jeweils drei Körperteile genannt werden, wiewohl keiner der mesopotamischen Beschwörungstexte ein exaktes Pendant zur in 2Kön 4,34 beschriebenen Trias Mund, Augen, Hände bietet. Eine nicht zu vernachlässigende Differenz besteht weiters darin, dass in den mesopotamischen Texten jeweils von einer negativen Einflussnahme auf eine Person die Rede ist, während Elischa durch sein Ritual gerade das Umgekehrte bewirkt. In dieser Hinsicht ist es auch zutreffend von einem „*mirror-ritual*“ oder einem „*counter-ritual*“ zu sprechen, „whereby the person who cures the sick reaches the opposite effect by using the same means.“⁷¹⁶ Der besondere Charakter von 2Kön 4,8-37* ist allerdings wesentlich davon bestimmt, dass Elischa nicht einfach ein Ritual vollzieht um eine Kranken wieder gesund zu machen, sondern dadurch einen Toten (vgl. V.20) wieder ins Leben zurückbringt⁷¹⁷. Angesichts der Schwierigkeit der hier geschilderten Aufgabe ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass Elischa im Zuge des Rituals zu Jahwe betet (V.33b). Im Vergleich zu 1Kön 17,24-27 wird allerdings weder der Inhalt des Gebetes⁷¹⁸ weiter ausgeführt noch findet sich ein Verweis, dass Jahwe in irgendeiner Weise auf das Gebet reagiert hätte⁷¹⁹. Der Fokus der Erzählung liegt vielmehr auf der Person des Gottesmannes Elischa, der das wohl auch in den Augen der antiken Hörer/Leser Außergewöhnliche vollbringt: Die Erweckung eines Toten!

III.2.4.8 Der Tod im Topf (2Kön 4,38-41).

Die Wegnotiz über die Rückkehr Elischas zum Gilgal in V.38a bildet die Überleitung zu den beiden nun folgenden Anekdoten 2Kön 4,38-41.42-44⁷²⁰. Abgesehen von V.38a wird Elischa in den folgenden Episoden an keiner Stelle mehr namentlich erwähnt,

⁷¹⁵ Vgl. BECKING 1996: 48, mit einer entsprechenden Tabelle.

⁷¹⁶ BECKING 1996: 48. Gegen diese Deutung von BECKING hat R. SCHMITT (2004: 248) den Einwand erhoben, dass im Unterschied zu den als Parallele angeführten mesopotamischen Ritualen in 2Kön 4 gerade kein Exorzismus vorliege. Im Text sei nirgends von einer dämonischen Einwirkung als Ursache für die tödlich verlaufende Krankheit des Knaben die Rede. Das *tertium comparationis* im vorliegenden Fall ist allerdings nicht welche Ursache man mittels der beschriebenen Handlung bekämpfen wollte, sondern die Analogie zum Vorgang selbst, jedoch mit gegensätzlichem Ergebnis: Die Berührung durch den bösen Dämonen bringt Krankheit, die Berührung mit dem heiligen Gottesmann (V.9) erweckt zum Leben.

⁷¹⁷ Ein in dieser Hinsicht vergleichbares Ritual aus der mesopotamischen keilschriftlichen Literatur ist mir nicht bekannt. Zwar können bisweilen die Götter (vgl. z.B. Inanna in der Unterwelt) oder Heroen bzw. deren Boten (vgl. Gilgamesch, Enkidu und die Unterwelt) in die Unterwelt hinabsteigen und von dort auch wieder wohlbehalten zurückkehren, grundsätzlich ist die Unterwelt für den antiken mesopotamischen Menschen *mātu lā târu*, das „Land ohne Wiederkehr“ (Sum. *ku-r-nu-gi*).

⁷¹⁸ Vgl. dagegen 1Kön 17,21

⁷¹⁹ Im Unterschied dazu hält 1Kön 17,22a explizit fest, dass Jahwe Elija erhört (שָׁמַע).

⁷²⁰ Zu den möglichen redaktions- und kompositionsgeschichtlichen Implikationen s.o. S.170.

sondern es begegnet stattdessen die Bezeichnung „Gottesmann“ (V.41.42), was bisweilen Anlass zu der Vermutung gegeben hat, dass die Anekdoten ursprünglich von einem anonymen Gottesmann gehandelt haben, bevor sie im Zuge der Überlieferung mit der Person Elischas in Zusammenhang gebracht wurden⁷²¹.

Zudem situiert V.38 die nun folgenden Ereignisse im Milieu der „Prophetensöhne“ (בְּנֵי הַנְּבִיאִים), die vor Elischa „sitzen“⁷²². Aus V.38 erfährt man überdies, dass Hunger im Land herrscht⁷²³. Der unmittelbare Anlass für das Eingreifen des Gottesmannes ist aber nicht der Hunger der Leute, sondern die Tatsache, dass ein offenbar ungenießbares Rankengewächs, durch Unkenntnis zubereitet und dieser Irrtum erst beim Essen bemerkt wird. Dieser Umstand wird von den Betroffenen dem Gottesmann zur Kenntnis gebracht, und die damit eröffnete Problemsituation wird im Folgenden durch das Eingreifen des Gottesmannes behoben (V.41): Er lässt sich zunächst Mehl geben, wirft dieses in den Topf und erteilt danach die Anweisung, das Essen unter dem Volk auszu- teilen. Das Ergebnis der Handlung ist verblüffend: „Da war nichts Schlechtes mehr im Topf.“

Auffällig ist, dass durch das Hineinwerfen von Mehl die Speise mit einem Mal wieder genießbar wird. Dieses Ergebnis wird vorher durch kein Wort angekündigt. Die Reden des Gottesmannes enthalten ausschließlich Handlungsanweisungen an die umstehenden Personen, deren Ausführung zwar vorausgesetzt, aber nicht eigens berichtet wird.

W. THIEL hat darauf hingewiesen, dass unter allen Elischa zugeschriebenen Taten diese zwar am ehesten den Eindruck einer „natürlichen“ von reiner Sachkenntnis geleiteten Handlung macht. Demnach hätte Elischa das Essen bloß mit Mehl gestreckt, was aber trotzdem nur schwerlich ausreichen dürfte, ein zuvor völlig unverträgliches Essen

⁷²¹ Vgl. STIPP 1987: 445. OTTO 2001: 225, Anm.325. Anders dagegen SCHMITT, H-C (1972), der innerhalb der von ihm postulierten „Wundergeschichtensammlung“ neben 4,38-41* noch 4,1-7* und 6,1-7* zu einer besonderen Gruppe zusammenfasst, für die er zum einen die ursprüngliche Lokalisierung beim Gilgal, und zum anderen den ursprünglichen Bezug zu Elischa annimmt („Gilgalerzählungen“). Vgl. SCHMITT, H-C 1972: 156-158. 2Kön 4,42-44 sei von der vorhergehenden Wundergeschichte abhängig, was darauf schließen lasse, dass es sich dabei um ein redaktionelles Produkt handle, welches er im Folgenden seiner „Gottesmannbearbeitung“ zuordnet (vgl. SCHMITT, H-C 1972: 99-101).

⁷²² Die Wendung לֹפְנֵי יֵשֶׁב scheint hier in jedem Fall eine autoritative Stellung Elischas innerhalb der als בְּנֵי הַנְּבִיאִים bezeichneten Gruppierung zu implizieren, und meint wohl „als Schüler sitzen vor ...“; deutlicher in dieser Richtung 2Kön 6,1. H.-C. SCHMITT (1972: 165f.) hat in diesem Zusammenhang an das Abhalten ekstatischer Übungen gedacht, wie sie bei den islamischen Derwischen zu finden sind. Ob eine solche Interpretation zutrifft bleibt fraglich. Vgl. auch OTTO 2001: 227, Anm.328.

⁷²³ Das Hungermotiv an dieser Stelle passt allerdings nicht recht zu V.41, wo der Gottesmann scheinbar problemlos Mehl verlangen kann. Wie in der Zeit der Dürre so plötzlich Mehl verfügbar sein soll, hat auch WÜRTHWEIN (1984: 295) angemerkt, hält diese Frage aber in anbetracht einer solchen Wundergeschichte für nicht angemessen.

genießbar zu machen⁷²⁴. Der äußerst drastische Ausruf „Der Tod ist im Topf, Gottesmann!“ (מות בסיר איש האלהים), der das Problem auf eine geradezu lebensbedrohliche Situation hin zuspitzt, zeigt, dass zumindest dem alttestamentlichen Verfasser nicht an einer „natürlichen“ Erklärung gelegen war, und verleiht dem Eingreifen des Gottesmannes dadurch seinen besonderen, d.h. wunderhaften Charakter⁷²⁵.

Aus mesopotamischen Texten ist bekannt, dass Mehl verschiedener Art im Rahmen einer Vielzahl von Ritualen als Ingredienz eine wichtige Rolle gespielt hat⁷²⁶. Die Kürze der im Rahmen von V.41 gebotenen Schilderung erlaubt jedoch kaum Rückschlüsse hinsichtlich der eventuellen Einbindung in einen rituellen Kontext.

Die Erzählung rückt wiederum ganz den Gottesmann in den Vordergrund. Allein sein Handeln vermag die aussichtslose Situation zu ändern. Dass Jahwe der eigentliche Bewirker sei, wird nirgends explizit festgehalten. Allerdings wird es kein Zufall sein, dass der Hilferuf an den „Gottesmann“ gerichtet ist, was nahelegt, dass der Erfolg der Handlung mit der durch diese Bezeichnung ausgedrückten Gottesbeziehung des Akteurs in Zusammenhang steht.

III.2.4.9 Die Speisung der hundert Leute (2Kön 4,42-44).

Die sehr kurz gehaltene Erzählung steht mit der vorhergehenden in enger Verbindung. Beide Anekdoten lassen neben dem übergreifenden Motiv des Hungerleidens bzw. Hungerstillens auch sprachliche Gemeinsamkeiten erkennen⁷²⁷. Im Detail ist die Problematik aber eine andere: War zuvor zwar genügend Essen vorhanden, dieses aber nicht genießbar, ist jetzt zwar genießbare Nahrung vorhanden, jedoch zu wenig.

Die zwanzig Brote und der Beutel Getreide, die ein Mann aus Baal Schalicha dem Gottesmann mitbringt, reichen offensichtlich nicht aus, um hundert Mann satt zu machen. Der explizite Hinweis auf dieses Missverhältnis zwischen Angebot und Nachfrage durch den Diener des Gottesmannes (V.43aγ) stellt das Problem besonders deutlich heraus.

Im Gegensatz zu 2Kön 4,38-41 reagiert der Gottesmann diesmal nicht mit einer Handlung. Er gibt seinem Diener – trotz dessen Einwandes – erneut den Auftrag, dem

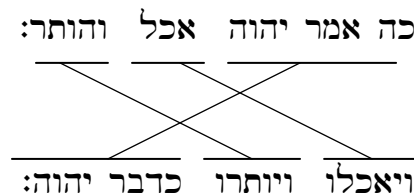
⁷²⁴ Vgl. THIEL 1990: 370. Gegen HOBBS 1985: 53. Sein Kommentar zu V.41: „Such a use of flour would absorb any excessive salt in the stew.“

⁷²⁵ So auch THIEL 1990: 370. Vgl. auch WÜRTHEIN 1984: 295.

⁷²⁶ Vgl. MILANO 1993-1997: 31.

⁷²⁷ Vgl. THIEL 1990: 373.

Volk zu essen zu geben (V.43bα)⁷²⁸, und begründet dies mit einem durch die Botenformel eingeleiteten Spruch (V.43bβ). V.44 berichtet sodann, dass die Anweisung des Gottesmannes auch ausgeführt wird⁷²⁹ und vermerkt abschließend in Entsprechung zur Ankündigung deren Eintreffen. Eine Gegenüberstellung von Botenspruch und Erfüllungsvermerk zeigt besonders deutlich deren exakte Entsprechung.



Die formale Seite reflektiert so sehr eindrücklich, was die Erzählung aussagen will: Es ist das Wort Jahwes⁷³⁰, das hundertprozentig in Erfüllung geht. Nicht etwa eine Handlung des Gottesmannes, wie das in der vorherigen Anekdote der Fall war, behebt hier das Problem, vielmehr bietet allein und ausschließlich das Wort Jahwes die Garantie dafür, dass der Gottesmann den Diener mit einer offenkundig unmöglichen Aufgabe betrauen kann.

III.2.4.10 Die Heilung Naamans und die Bestrafung Gehasis in 2Kön 5*.

Hier wird Elischa auf den Plan gerufen, als sich dieser durch ein Schreiben des aramäischen Königs mit der für ihn schlechthin unlösbaren Aufgabe konfrontiert sieht, den aramäischen Heerführer Naaman von dessen Hautkrankheit zu heilen (V.6)⁷³¹. Der israelitische König reagiert verzweifelt und vermutet, der aramäische König wolle durch eine derartige Forderung nur eine Auseinandersetzung vom Zaun brechen (V.7).

An diesem Punkt der Erzählung ist Elischas großer Auftritt gekommen. Als er davon erfährt, dass der König in seiner Verzweiflung seine Kleider zerrissen hat, lässt er ihm folgendes ausrichten (V.8aγ.b):

⁷²⁸ Vgl. V.42b.

⁷²⁹ Die Interpretation von R. SCHMITT (2004: 272), wonach die Austeilung des Essens (V.44: ויתן לפניהם) einen ritualsymbolischen Akt darstelle, vermag ich nicht nachzuvollziehen.

⁷³⁰ Gegen WÜRTHWEIN (1984: 296), der auch hier anscheinend selbstverständlich die Botenformel und die Wortereignisformel als theologische Bearbeitung ausscheidet.

⁷³¹ Verglichen mit 2Kön 2,2-15.19-22.23-25; 2Kön 4,1-7.8-37*.38-41.42-44 fällt im Zusammenhang mit der Heilung Naamans das andersgeartete Milieu auf: Elischa agiert auf höchster politischer Ebene. Abgesehen von dem auch sonst im Laufe der Überlieferung beigelegten Gottesmantitel wird er zusätzlich als Prophet bezeichnet und in Samaria ansässig vorgestellt (אשר בשרמון; V.3), wo er ein eigenes Haus zu bewohnen scheint (V.9). Zudem erscheint im Gegensatz zu 2Kön 3* sein Verhältnis zum israelitischen König auch nicht gespannt.

למה קרעת בגדיך יבא־נא אלי וידע כי יש נביא בישראל

Warum hast du deine Kleider zerrissen? Er (*sc.* Naaman) soll doch zu mir kommen und erkennen, dass es einen Propheten in Israel gibt.

Wenn er dem israelitischen König an dieser Stelle so generös seine Hilfe anbieten kann und der aramäische Heerführer sich anschließend samt Gefolge zum Haus des Propheten begibt (V.9), unterstreicht das die Schlüsselposition, die Elischa im Rahmen der vorliegenden Erzählung inne hat und legt damit die textinternen Autoritätsverhältnisse offen: Elischas prophetische Autorität steht über der des Königs und ebenso über der des aramäischen Heerführers, der den Propheten zunächst nicht einmal von Angesicht zu Angesicht zu sehen bekommt, sondern lediglich von einem Boten darüber unterrichtet wird, was er hinsichtlich seiner Erkrankung unternehmen soll (V.10b):

הלוך ורחצת שבע-פעמים בירדן וישב בשרך לך וטהר⁷³²:

Geh! Und du sollst dich siebenmal im Jordan waschen. Dann wird dir dein Fleisch wiederhergestellt und du sollst rein sein.

Der soeben zitierte V.10b liest sich wie eine – wenn auch nur sehr kurze – Ritualanweisung (V.10b α) mit anschließendem Heilungsversprechen (V.10b β), beides Elemente, die so auch in den keilschriftlich überlieferten Ritualtexten zu finden sind. Das auffälligste Merkmal der Handlung, die Naaman zur Beseitigung seiner Hautkrankheit unternehmen soll, ist deren siebenmalige Wiederholung⁷³³. Die Wiederholung – sei es die wiederholte Rezitation von Gebeten resp. Beschwörungen und/oder die wiederholte Durchführung einer Handlung – ist ein in den einschlägigen mesopotamischen Texten häufig anzutreffendes Element ritueller Handlungen⁷³⁴. Man braucht es allerdings nicht bei dieser allgemeinen Feststellung bewenden zu lassen. Im Blick auf das keilschriftliche Material, begegnet siebenmaliges Untertauchen in einem Fluss als ri-

⁷³² Zumeist punktiert man im Anschluss an STADE & SCHWALLY (1904: 199) יָטָהֵר anstelle des Imp. יִטְהַר um einen glatteren Text zu erhalten. Vgl. SCHMITT, H-C 1972: 212, Anm.107; WÜRTHWEIN 1984: 297, Anm.6; FRITZ 1998: 28. Eine derartige Emendation ist allerdings nicht zwingend. Die Konstruktion in V.10b β lässt sich auch als Finalsatz mit koordinierter Fortführung interpretieren. Siehe dazu STIPP 1987: 301, Anm.8 im Anschluss an KUHR [1929] 1968: 46, Anm.3.

⁷³³ Gerne wird in diesem Zusammenhang auf die Sieben als magische Zahl oder dergl. verwiesen- vgl. z.B. WÜRTHWEIN 1984: 300; LEHNART 2003: 388, Anm.89.

⁷³⁴ Ähnlich äußert sich auch R. SCHMITT im Blick auf die in V.14 berichtete Ausführung der Handlung: „Die siebenmalige Wiederholung der rituellen Waschung ist ein gängiger Topos bei ritualsymbolischen Akten und dient wohl – neben der numinosen Qualität der Siebenzahl als Symbolisierung der kosmischen Ordnung – auch der Demonstration ihrer Wirksamkeit.“ (SCHMITT, R 2004: 225f.). Leider bietet er keine Beispiele, um diese Behauptung zu untermauern.

tuelles Element etwa im Kontext eines *Namburbi*-Rituals, welches das durch das Auftreten von *kattaru*-Pilz angezeigte Unheil abwehren sollte⁷³⁵:

- Rs 1 diš *ka-tar-ru ina é na ina bar iz-zi ina im-mar-tu i-gál*¹
2 *ibila lú úš-ma bu-šu-šu : mim-mu-šu : dan-nu ti-qé*¹
3 *ana <ḫul>*⁷³⁶ *ka-tar šu-tu-qí ina qud-di ša* ^{giš}*ma-nu ka-tar*
4 *ta-ḫal-la-aš-ma gi-izi-lá tuš-ba-a'-šú mun* ^{šim}*li*
5 *im-babbar im-gú ḫe-ḫe-ma ugu-šú te-si-ir máš-gal bur-ru-qá*
6 *ina igi mul-mul kud-is-ma mu-uḫ-ra* ^d*imin-bi dingir-meš gal-meš*
7 *ḫul an-na-a pu-uṭ-ra dug*₄*-ga-ma*
8 *níg-na* ^{šim}*li ina pe-en-ti* ^{giš}*kiši*₁₆ *dub*
9 ^{uzu}*zag-lu nu-al-še*₆*-gá* ^{uzu}*šà* ^{uzu}*sag-du*
10 [*u kur-sin*]-*na-a-ti*⁷³⁷ *ina zag íl-ši zì-da zú-lum-ma*
11 [^{zi}][*eša*₁ *ina gùb-šú íl-ši ana gú id du-ma a i-kab-ba-aš-ma*
12 [*túg-su i-š*]*aḫ-ḫaṭ*⁷³⁸ *ana ma-ḫir-ti i-ṭeb-bu-ma*
13 [^{uzu}*zag-lu šà*]⁷³⁹ [*sag*]-*du*₁ [*u*₁ *kur-sin-na-a-ti ú-maš-šar*
14 [*ana qid-da-ti*]⁷⁴⁰ [*i*¹-*ṭeb*¹-*bu*¹-*ma*¹ *zì*]-*da*₁ *zú-lum-ma* [^{zi}][*eša* *ú*]-*maš-šar*⁷⁴¹
15 [*7-šú ana qid-da*]-*tu*⁷⁴² *7-šú ana ma-ḫir*¹-*tu*¹ [*i-ṭeb-bu-ma il-lam-ma*]⁷⁴³
16 [*i-pu-uš* ^d*É-a ip-šur* ^d*É-a*¹ [*dug*₄-*ga*]⁷⁴⁴
17 [*eš-re-t*]*i id šu-šu-ru a*-*ki*¹ [*i*¹]-*[qab-bi]*⁷⁴⁵
18 [*id mu-úḫ*]-*ri-in-ni*⁷⁴⁶ *id pu-uš-ri-in*¹-*ni*¹
19 [*at-ti id*]⁷⁴⁷ *tu-ul-li-li-in-ni*
20 [*at-ti id m*]*u*¹-*úḫ*¹-*ri lum-ni*⁷⁴⁸
21 [*mi-il na-aq-bi*]⁷⁴⁹ *li-li-kam*-ma lum-ni lit-bal*
22 [*dug*₄-*ga-ma ḫ*]*ul-šú*⁷⁵⁰ *du*₈ *lú-bi túg id-du-ú nu íl-ši*¹

⁷³⁵ K.157+2788, Rs.1-27 (|| KAR 20, Vs. i: 15'-20' || LKA 116, 5-24). Ergänzungen nach diesen beiden Textzeugen. KAR 20 und LKA 116 wurden bereits von EBELING 1954a: 136-141 (Nr.9 und Nr.10) bearbeitet. K.157+2788 wurde unter Beiziehung der beiden anderen Textzeugen von R. CAPLICE (1971: 140-147, Nr.48) bearbeitet (Foto: CAPLICE 1971: Tab III-IV). Eine Neubearbeitung mit Partiturnumschrift und Übersetzung findet sich bei MAUL 1994: 354ff. Für den hier zitierten Abschnitt s. MAUL 1994: 359-361. Für Einzelheiten sei auf diese Bearbeitung verwiesen.

⁷³⁶ Fehlt in K.157+2788, kann aber nach KAR 20, Vs. i: 16' ergänzt werden.

⁷³⁷ LKA 116: 10: *u kur-sin-na-ti-šú*.

⁷³⁸ LKA 116: 12: *i-ša-aḫ-ḫaṭ*

⁷³⁹ LKA 116: 13: ^{uzu}*zag-lu šà*

⁷⁴⁰ LKA 116: 13: *ana qid-da-ti*

⁷⁴¹ LKA 116: 14: [^{zi}*eša* *ú-maš-šar*.

⁷⁴² LKA 116: 14: *7-šú ana qid-da-ti*

⁷⁴³ Vgl. LKA 116: 15.

⁷⁴⁴ LKA 116: 15: *i-pu-uš* ^d*É-a ip-šur* ^d*É-a* *dug*₄-*ga*.

⁷⁴⁵ LKA 116: 16: *dug*₄-*ga*.

⁷⁴⁶ Vgl. LKA 116: 17.

⁷⁴⁷ Vgl. LKA 116: 18.

⁷⁴⁸ LKA 116: 18: *at-ti id tam-ḫu-ri lum-ni*.

⁷⁴⁹ Ergänzt nach LKA 116: 19.

23 [lú-bi si-sá]-ma⁷⁵¹ ana é ^{lú}kurun-na ku₄-ma
 24 [kannu u^{du}]^gnam-zi-tú⁷⁵² i-lap-pat-ma
 25 [^dSiriš ù^{din}gir]Nin-giz-zi-da lip-šu-ru-nin-ni du[g₄-ga]

- Rs 1 Wenn *katarru*-Pilz am Haus eines Mannes an der (Außen)seite der Wand
 nach Westen hin vorhanden ist:
 2 der Erbsohn des Mannes wird sterben und seine Habe (Var.: seinen Besitz)
 wird ein Starker wegnehmen.
 3 Um (das Übel) von *katarru*-Pilz abzuwenden: mit einer Axt aus *e'ru*-Holz
 kratzt du den *katarru*-Pilz
 4 ab und verbrennst ihn mit einer Fackel (wörtl. lässt eine Fackel darüber
 entlanggehen). Salz, Wacholder
 5 Gips (und) *qadūtu*-Putz vermischt du und schmierst es darauf. Einen
 Ziegenbock mit blitzenden Augen
 6 schlachtest Du vor den Plejaden. „Nehmt an, Sebeti, große Götter!
 7 Jenes Übel löst!“ sprichst du. Und
 8 eine Räuchergefäß(füllung) Wacholder schüttetest du auf Holskohle aus
 Kameldorn.
 9 Das ungebratene Schulterblatt, Herz, Kopf und
 10 Klauen hebt er in seiner Rechten hoch, Mehl, Datteln
 11 (und) *šasqû*-Mehl hebt er in seiner Linken hoch. Ans Flussufer geht er und
 stellt sich ins Wasser. Und
 12 sein Gewand streift er ab, flussaufwärts taucht er unter und
 13 lässt das Schulterblatt, Herz, Kopf und Klauen los;
 14 flussabwärts taucht er unter und lässt das Mehl, die Datteln (und) das *šasqû*-
 Mehl los.
 15 Siebenmal flussabwärts, siebenmal flussaufwärts taucht er unter. Dann steigt
 er heraus und
 16 „Ea hat (es) gemacht, Ea hat (es) gelöst“ spricht er.
 17 „Du bist recht, Fluss! Ordnung bringen deine Wasser“ spricht er.
 18 „Fluss, nimm mich an! Fluss, löse mich!
 19 Du, Fluss, hast mich gereinigt!
 20 Du, Fluss, nimm mein Übel entgegen!
 21 Die Flut des Quellwassers möge kommen und mein Übel wegtragen!“
 22 spricht er und sein Übel wird gelöst sein. Jener Mensch soll das Gewand, das
 er getragen hat, nicht (mehr) anziehen.
 23 Jener Mensch macht sich geradewegs auf und ins Haus des Schankwirtes tritt
 er ein
 24 Ständer und Gärbottich berührt er und
 25 „Siriš und Ningišzida mögen mich lösen!“ spricht er.

⁷⁵⁰ LKA 116: 19.

⁷⁵¹ LKA 116: 20: lú-bi iš-ši-ra-am-ma

⁷⁵² LKA 116: 21: ^lka¹-an-nam ù nam-zì-tam.

Das Motiv des siebenmaligen Untertauchens im Fluss wird auch in einer Ritualanweisung zur Linderung eines Skorpionstichs vorgeschrieben⁷⁵³.

15' *ana ud-da ħul gír-tab pa-ra-si 7 še kù-babbar*

16' *ú-kur-ra lú ti ana ka-šú gar-an-ma*

17' *qà-du šá ka-šú ana id ur-rad-ma 7-šú i-tè-bu*

18' *ina igi 7-i te-bi-šú⁷⁵⁴ šá ka-šú ana id šub-ma*
[abgebrochen]

15' Um die Folgen des Übels eines Skorpions zu lösen: Sieben Körner Silber

16' (und) Ammi nimmt der Mann; er legt (das) in seinen Mund und

17' geht mit dem, was in seinem Mund (ist) zum Fluss hinunter und taucht siebenmal unter.

18' Wenn er das siebte Mal untertaucht, soll er, was in seinem Mund ist, in den Fluss werfen und
[abgebrochen]

In beiden hier vorgestellten Beispielen soll mit dem Untertauchen im Fluss das durch das jeweilige Omen angezeigte Übel vom Menschen abgewaschen werden, sodass dieser gereinigt aus dem Fluss steigen kann. In beiden Fällen ist aber das siebenmalige Untertauchen nur eines von einer Mehrzahl von Handlungselementen (Gebet, Opfer etc.) und mit der Verwendung verschiedener Ingredienzien verbunden.

Im Blick auf 2Kön 5,10b ist zu bemerken, dass in der Anweisung an Naaman nur von der siebfachen Wiederholung *einer* Handlung die Rede ist. Elischa spricht kein Gebet und gibt Naaman auch keine Anweisung ein Gebet oder dergl. zu sprechen. Zudem unterbleibt eine explizite Rückbindung der von Naaman durchzuführenden Handlung an die Gottheit⁷⁵⁵.

Wenngleich Elischa im Folgenden auch nicht unmittelbar an der Heilung beteiligt ist, so ist er aber dennoch derjenige, der die dafür notwendigen Anweisungen zu geben

⁷⁵³ CT 38, 38 (Rm 2, 149): 15'-18' (|| Rm 2, 566: 9'-11'). Die Ritualanweisung findet sich im Anschluss an eine Beschwörung, die nach Ausweis der Rubrikzeile ebenso der Linderung eines Skorpionstichs diene. Beides ist im Zusammenhang der 24. Tafel der Omenserie *šumma ālu* überliefert, die Omina in Bezug auf Skorpione behandelt. Die enge Zusammengehörigkeit von *Welterschließungs-* und *Weltbewältigungsstrategien* wird dadurch unterstrichen. Die neueste Bearbeitung des Rituals stammt von MAUL 1994: 344-347, der für den bis dahin unpublizierten Text Rm 2, 566 eine Kopie angefertigt hat (MAUL 1994: 543). Vgl. auch die Bearbeitung von CAPLICE 1965: 120-122 (Nr.7). Hinsichtlich der Ritualanweisung in Rm. 2, 149 Rs.: 15ff. hat bereits J. HEHN (1907) bemerkt: „Diese Vorschrift erinnert natürlich unmittelbar an 2 Kön. 5,10.14, wo erzählt wird, daß Na‘aman zur Heilung seines Aussatzes sich siebenmal im Jordan waschen muß.“ (HEHN 1907: 36). Erwähnt sei zudem ASKT 11, iii: 1-6, eine der sog. zi-pà-Beschwörungen. Dort wird Marduk gebeten durch zweimal siebenfaches Besprengen mit Wasser einen Dämon auszutreiben. Für eine Bearbeitung mit Übersetzung vgl. BORGER 1969: 9f. (§ XIX). Vgl. auch UL 1: 38'-39'.

⁷⁵⁴ Auf der Kopie von CT 38, 38 fehlt -šú. Vgl. CAPLICE 1965: 121; MAUL 1994: 346, Anm.13.

⁷⁵⁵ Vgl. auch WÜRTHEIN 1984: 300.

vermag. Deren Ausführung wird jedoch erst in V.14 berichtet. Im Zusammenhang der Erzählung fungieren die V.11-13 als ein retardierendes und damit spannungsteigerndes Moment. Der Aramäer zeigt sich zunächst über ein derartiges Benehmen von Seiten Elischas erbost. Interessant ist, dass man aus seinem Munde erfährt, wie er sich eine adäquate Behandlung vorgestellt hätte (V.11):

וַיֹּאמֶר הִנֵּה אִמְרָתִי אֵלַי יֵצֵא יְצוֹא וְעֹמֵד וְקָרָא בְּשֵׁם־יְהוָה אֱלֹהָיו וְהִנִּיף יָדוֹ
אֶל־הַמָּקוֹם וְאָסַף הַמִּצְרָע:

Und er sagte: „Siehe, ich habe bei mir gesagt: Sicherlich wird er herauskommen und sich hinstellen und den Namen seines Gottes Jahwe anrufen. Und er wird seine Hand über der (kranken) Stelle bewegen und die Hautkrankheit wegnehmen.“

Naaman zeigt sich darüber enttäuscht, dass er – zumal als angesehener aramäischer Kriegsheld – den Propheten nicht einmal zu Gesicht bekommen hat. Jedenfalls scheint er fest damit gerechnet zu haben, dass Elischa an ihm eine rituelle Handlung vornimmt, welche neben der Anrufung der entsprechenden Gottheit auch eine bestimmte Gestik beinhaltet. Das entspricht folgendem Handlungsschema:

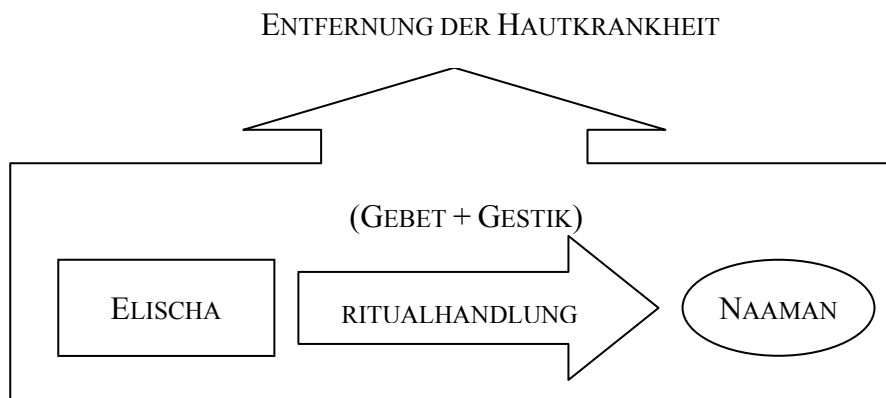


Abb.10: Handlungsschema von 2Kön 5,11.

Elischa soll demnach als die dafür qualifizierte Person an seinem Klienten ein Ritual vollziehen, mit allem was dazugehört. Eben das ist aber nicht der Fall. Naaman zweifelt daran, warum ihm dann gerade ein Bad im Jordan Heilung bringen sollte, wo ihm doch die Flüsse⁷⁵⁶ aus dem Gebiet um Damaskus bei weitem besser erscheinen (V.12)⁷⁵⁷. Die Rede der Diener in V.13 bringt deutlich zum Ausdruck, dass die Pointe der Erzählung gerade mit der Diskrepanz zwischen der Erwartungshaltung Naamans und der tatsäch-

⁷⁵⁶ Zur Lokalisation der Flüsse *Ab/mana* und *Parpar* s. WÜRTHWEIN 1984: 300, Anm.23.

⁷⁵⁷ In mesoptoamischen Beschwörungen finden sich gelegentlich Verweise auf den rituellen Einsatz von Wasser aus Euphrat und Tigris. Vgl. den schon erwähnten Text ASKT 11, iii: 1-6. BORGER 1969: 9f. (§ XIX). Dieselbe Beschwörung begegnet UL 1: 38'-39'.

lichen Anweisung Elischas verbunden ist. Frei nach dem Motto „Nützt es nicht, so schadet es auch nicht!“ empfehlen sie ihrem Herrn der scheinbar zu einfachen Anweisung Elischas nachzukommen. Indem Naaman schließlich nun doch ausführt, was Elischa ihm aufgetragen hat, wird er von seiner Hautkrankheit befreit (V.14), ohne dass der Prophet dafür nur einen Finger gerührt hätte. Elischas Anweisung erweist sich trotz ihrer Einfachheit und entgegen aller Vorbehalte als die wirksame Maßnahme.

Auffällig ist gerade die Unkompliziertheit der Handlung ohne jedes weitere *rituelle setting*. Naaman als Patient ist zugleich auch der Akteur. Garant für die Wirksamkeit der Handlung ist allein das Wort Elischas, dem als Wort eines Propheten allerdings eine besondere Autorität beigelegt wird, wie der Einwand von Naamans Dienern zeigt (V.13). Die folgende Abbildung soll das verdeutlichen.

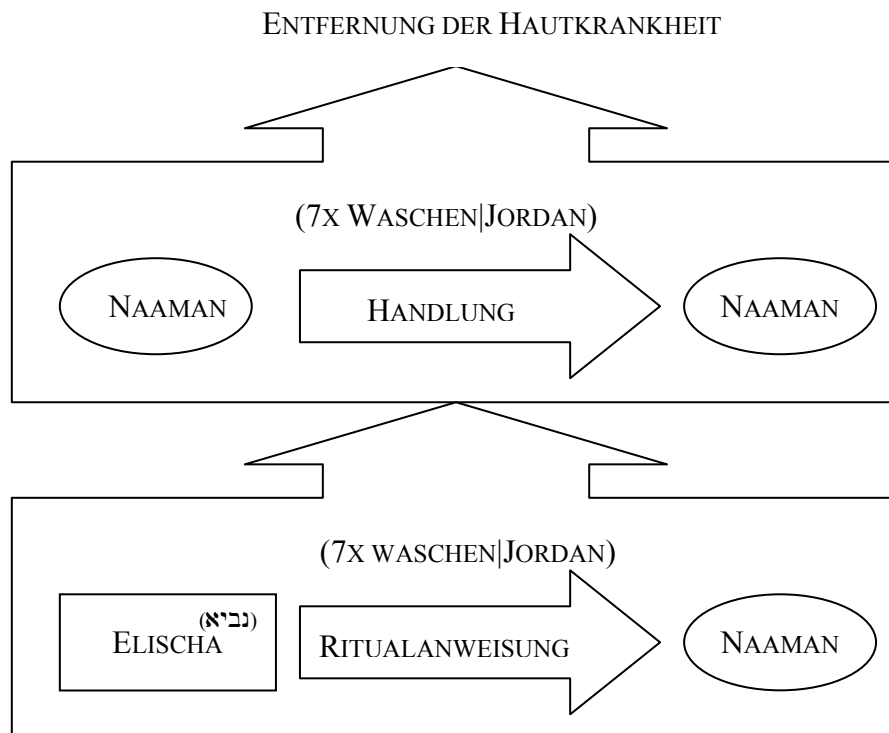


Abb.11: Strukturelle Beschreibung der Heilung Naamans..

V.14aß hält explizit fest, dass Naaman sich an die Anweisung Elischas bzw. des Gottesmannes gehalten hat⁷⁵⁸, wobei es keine Rolle spielt, dass im Unterschied zur Anweisung in V.10, wo Naaman den Auftrag erhält sich zu waschen (רחץ), in V.14 nun davon die Rede, dass Naaman siebenmal untertaucht (טבל).

⁷⁵⁸ Unabhängig davon, ob man mit H.-J. STIPP (1987: 307) der Septuaginta (mit Ausnahme von 6^L) folgt, die anstelle des Gottesmantitels den Eigennamen bietet, gibt es keinen Grund die Entsprechungnotiz als späteren Einschub zu werten.

Folgen V.1-14 einem klaren Duktus, der auf die Heilung Naamans in V.14 hin zuläuft, so erhält die Erzählung ab V.15 zwei neue Impulse⁷⁵⁹: Zum einen präsentiert sich V.15a im vorfindlichen Zusammenhang von 2Kön 5 als das erzählerische Gegenstück zu V.8, weicht allerdings inhaltlich davon ab, indem über die anhand der Heilung gewonnene Erkenntnis hinausgegangen wird⁷⁶⁰. Naaman gelangt nunmehr nicht nur zu der Erkenntnis, „... dass es einen Propheten in Israel gibt“, sondern er weiß jetzt „... dass es auf der ganzen Erde keinen Gott gibt, außer in Israel.“ Die bisherigen Geschehnisse werden so zum Ausgangspunkt für eine Bekehrung Naamans und die daraus resultierenden Konsequenzen im Hinblick auf den Bereich der persönlichen Frömmigkeit kritisch reflektiert (V.17-19a), wobei eine monotheistische Tendenz unverkennbar ist, die im Folgenden aber keine Rolle mehr spielt⁷⁶¹.

Einen zweiten Impuls liefern V.15b-16 – Naaman will Elischa dazu bewegen, ein Geschenk von ihm anzunehmen, was dieser beharrlich ablehnt – und setzen damit die Entwicklungen der V.20-27 in Gang. Die Darstellung von der Habgier Gehasis und seiner Bestrafung ist fest mit der gesamten vorhergehenden Erzählung verzahnt. In dieser Hinsicht bilden V.5b.15b-16.20-23.26 ein Verklammerungssystem⁷⁶². V.5b weiß davon zu berichten, dass Naaman diverse Reichtümer nach Israel mitbringt (זהב; כסף; חליפות בגדים) und bereitet damit geschickt V.15b-16 vor. V.20 greift V.15b-16 auf, wo Gehasi beschließt sich sozusagen ein Stück vom Kuchen abzuschneiden, den sein Meister sich hat entgehen lassen. Von der Umsetzung dieses Entschlusses berichten die V.21-24; durch eine Lüge kann sich Gehasi einen Teil der von Naaman mitgeführten Kostbarkeiten (זהב; כסף; חליפות בגדים; vgl. V.5b)⁷⁶³ erschwindeln und lässt sie zu sich nach Hause bringen.

⁷⁵⁹ Ob damit zugleich ein Indiz vorliegt, das Anlass zu einer literarischen Schichtung gibt, ist in der Forschung bisweilen recht unterschiedlich beurteilt worden. Mit weitgehender Einheitlichkeit der Erzählung rechnen u.a. COHN, R L 1983, STIPP 1987: 312-319, ROFÉ 1988: 126-131, COGAN & TADMOR 1988: 66-68, SMELIK 1988, MOORE 1990: 71-84. Dass V.14 das Ende einer ursprünglichen Erzählung war, die anschließend zwei Erweiterungen erfahren hat, vertreten SCHMITT, H-C 1972: 78-80 sowie in modifizierter Form WÜRTHWEIN 1984: 296-303 und FRITZ 1998: 27ff. HENTSCHEL (1985: 22-24) gelangt zu dem Ergebnis, dass eine Grunderzählung (V.1-3.10b.14) in insgesamt 5 Schritten ausgestaltet und um einen nachexilischen Zusatz (V.18) erweitert worden sei. Für eine Entstehung in zwei Schritten votieren GRAY 1970: 502-510 und THIEL 1995: 71-75 (Grundschrift: mit V.1-4.5* (bis וילך).6-15a.17aß.b-19a; ihm folgt OTTO 2001: 230, Anm.345). Abgesehen davon, wie das literarkritische Urteil im Einzelnen ausfällt, lässt sich im Hinblick auf die für vorliegende Arbeit interessanten Phänomene die Handlungskompetenz Elischas den beiden oppositionellen Themenbereichen *Heilung* und *Bestrafung* zuordnen.

⁷⁶⁰ Vgl. STIPP 1987: 314f.

⁷⁶¹ Von einem exklusiven Monotheismus kann allerdings nicht die Rede sein. Vgl. dazu THIEL 1995: 74f.

⁷⁶² Vgl. STIPP 1987: 319.

⁷⁶³ Da חליפות בגדים in V.23 syntaktisch nachklappt wird es zumeist als spätere Glosse angesehen. Vgl. z.B. SCHMITT, H-C 1972: 214, Anm.117. WÜRTHWEIN 1984: 298, Anm.13.15; STIPP 1987: 315. Von

Für die vorliegende Arbeit ist v.a. V.26-27 von Interesse. Hier tritt wieder die gefährliche, Unheil bringende Seite Elischas zutage⁷⁶⁴. Elischa erscheint als allwissende Person, der man nichts vormachen kann. Er stellt seinen Diener zur Rede, und obwohl ihn dieser belügt (V.25), weiß er genauestens über dessen Machenschaften Bescheid (V.26)⁷⁶⁵. Elischas Reaktion bleibt jedoch nicht nur auf Vorhaltungen beschränkt, sondern er greift zu einer drastischen Maßnahme und stößt einen Fluch gegen seinen Diener aus, der sofortige Wirkung zeigt (V.27):

וצרעת נעמן תדבק-בך ובזרעך לעולם ויצא מלפניו מצרע כשלג:

„... so soll der Aussatz Naamans dir und deiner Nachkommenschaft anhaften in Ewigkeit!“ Und er (*sc.* Gehasi) ging hinaus aussätzig wie Schnee.

Im Gegensatz zur Bestrafung der 42 Knaben (2Kön 2,23-24) gibt es bei der Verfluchung keinen wie auch immer gearteten Bezug auf Jahwe. Auch seine offensichtliche Allwissenheit in V.26 wird nicht explizit auf Jahwe zurückgeführt.

III.2.4.11 Das schwimmende Eisen (2Kön 6,1-7).

Die Episode spielt wieder im Milieu der בני הנביאים. Sie präsentiert Elischa als Vorsteher der Prophetengemeinschaft, den man um Erlaubnis bittet, dem Bau eines größeren Versammlungsraumes zuzustimmen (V.2)⁷⁶⁶. Indem Elischa der höflichen Bitte, er möge seine Schüler doch begleiten, nachkommt und sich mit ihnen zum Jordan begibt (V.3f), wird erzähltechnisch vorbereitet, dass Elischa dort auch anwesend ist, wenn man im Folgenden seiner Hilfe bedarf.

V.5 schildert die Problemsituation, die es im Folgenden zu lösen gilt: Beim Fällen der Bäume fällt einem der Schüler das eiserne Werkzeug in den Fluss, und dieser wendet sich an den Gottesmann, wobei der Umstand, dass das Werkzeug nur ausgeliehen ist, die Problematik noch zusätzlich steigert. Wenn V.6 anstelle des Eigennamens nun die Bezeichnung „Gottesmann“ verwendet, signalisiert das bereits, dass das scheinbar aussichtslose Problem vielleicht doch irgendwie zu lösen sein wird. Die Hilfestellung des Gottesmannes sieht folgendermaßen aus:

da kann man freilich die Vermutung anstellen, ob die Erwähnung der Gewänder auch in V.22 bzw. V.5b auf dieselbe Hand zurückgeht. Aufgrund des Satzbaus geben sich dort allerdings keine syntaktischen Indizien für einen derartigen Eingriff zu erkennen.

⁷⁶⁴ Vgl. 2Kön 2,23-24.

⁷⁶⁵ Zur Übersetzung von V.26 vgl. SCHMITT, H-C 1972: 214f.

⁷⁶⁶ Zur Wendung לִפְנֵי יֵשׁבִי s.o. Anm.722.

Der Hilfesuchende muss ihm zunächst zeigen, wo das Eisen ins Wasser gefallen ist⁷⁶⁷. Aus dem Kontext geht hervor, dass im Folgenden der Gottesmann Subjekt sein muss (V.6bβγ):

Und er schnitt Holz ab	ויקצב-עץ
und warf es dorthin	וישלך-שמה
und brachte das Eisen zum Schwimmen.	ויצף הברזל:

Ein Stück frisch abgeschnittenes Holz wird als Hilfsmittel verwendet, um das Eisen zum Schwimmen zu bringen. Dass Elischa hier vielleicht mit einem Holzstab zu Werke geht, um das versunkene Eisenteil aus dem Jordan zu fischen, wird durch den Wortlaut (וישלך-שמה) ausgeschlossen⁷⁶⁸. Mehr Wahrscheinlichkeit besitzt sicherlich die Annahme, dass der hier beschriebene Akt einem Analogiegedanken verpflichtet ist: Wie das Holz auf dem Wasser schwimmt, so soll auch das Eisen auf dem Wasser schwimmen⁷⁶⁹. Doch bietet der Text selbst keine Antwort auf die Frage, wieso gerade diese Handlung zum Erfolg führt. Entscheidend ist vielmehr, dass Elischa, der Gottesmann da ist, der offensichtlich weiß, mit welchen Mitteln er das Unmögliche möglich machen kann.

III.2.4.12 Die Irreführung der Aramäer (2Kön 6,8-23)

Im Vergleich zur vorhergehenden Perikope (2Kön 6,1-7) hebt sich 2Kön 6,8-23 dadurch ab, dass sie nicht mehr im Umfeld der „Prophetensöhne“ (בני הנביאים) spielt, sondern vor dem Hintergrund militärischer Auseinandersetzungen zwischen Israel und Aram. Man erfährt, dass die Angriffspläne des aramäischen Königs, der in der Erzählung – wie auch der König von Israel – namenlos bleibt, durch den Gottesmann mehrfach vereitelt werden (V.8-10). Offensichtlich hat der Gottesmann Kenntnis über die vom aramäischen König gemeinsam mit dessen Beratern getroffenen Entscheidungen und gibt diese an den israelitischen König weiter, der so die notwendigen Vorsichtsmaßnahmen treffen kann. Wie genau der Gottesmann von den Plänen des Aramäerkönigs erfährt, wird nicht weiter erläutert. Dem Aramäerkönig ist dieser Umstand allem Anschein nach

⁷⁶⁷ V.6a: Aufforderung/Frage des Gottesmannes an den Diener → V.6bα: Ausführung.

⁷⁶⁸ Mit THIEL (1990: 370) gegen derartige rationalisierende Erwägungen bei GRAY (1970: 511) und HENTSCHEL (1977: 77).

⁷⁶⁹ Vgl. THIEL 1990: 370; R. SCHMITT (2004: 274) sieht darin einen ritualsymbolischen Akt in Form eines Analogiezaubers. Auf die Bedeutung von Analogiehandlungen im Rahmen mesopotamischer Rituale wurde bereits in Kapitel II aufmerksam gemacht. Vgl. etwa *Šurpu* VII.

nicht bekannt. Erst nachdem der aramäische König eine undichte Stelle in den eigenen Reihen vermutet, wird er über den wahren Sachverhalt informiert (2Kön 6,12):

וַיֹּאמֶר אֶחָד מֵעֲבָדָיו לֹא אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ כִּי־אֵלִישָׁע הַנְּבִיא אֲשֶׁר בְּיִשְׂרָאֵל
יֵגִיד לַמֶּלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶת־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תִּדְּבַר בַּחֹדֶר מִשְׁכַּבְּךָ:

Und einer von seinen Dienern sagte: Nein mein Herr, oh König! Sondern Elischa, der Prophet, der in Israel ist, teilt dem König von Israel die Dinge mit, die du in deinem Schlafzimmer sprichst.

Elischas Wissen um die geheimsten Pläne des aramäischen Königs wird hier ausdrücklich mit seiner Funktion als Prophet (נביא) in Zusammenhang gebracht. Als solcher versorgt er den israelitischen König mit verteidigungspolitisch relevanten Informationen⁷⁷⁰ und wird von daher zu einem strategisch wichtigen Faktor, den der aramäische König im Folgenden denn auch zu eliminieren versucht, indem er zunächst Dotan als Aufenthaltsort Elischas ausfindig macht (V.13), um dann Truppen zu seiner Ergreifung dorthin zu schicken (V.14)⁷⁷¹.

Dass Propheten als Divinationsspezialisten in Sachen Kriegsplanung eine Rolle gespielt haben, ist auch in 1Kön 22* belegt, wo vor Beginn eines Feldzuges ein entsprechendes prophetisches Kriegsorakel eingeholt wird⁷⁷², allerdings mit dem Unterschied, dass dort Israel der Aggressor ist, während Elischas prophetische Fähigkeiten in 2Kön 6,8-23* verteidigungspolitischen Interessen dienen.

Es sei nur daran erinnert, dass auch in Mesopotamien Divinationsspezialisten selbstverständlich bei der Planung militärischer Unternehmungen involviert waren, wie eine Anzahl von an den Sonnengott *Šamaš* gerichteten Anfragen aus der Regierungszeit *Asarhaddons* und *Assurbanipals* belegt⁷⁷³. Gegenstand solcher Anfragen waren u.a.

⁷⁷⁰ Als Fremdbezeichnung findet sich נביא im Rahmen der Elischa-Überlieferung in 2Kön 3,11; 5,3.13; und 9,1. Im Zusammenhang der Erzählung von der Heilung Naamans kann Elischa sich auch selbst Prophet nennen (2Kön 5,8). In allen Fällen agiert Elischa auf politischer Ebene.

⁷⁷¹ Weil die Lokalisierung Elischas in Dotan in der Elischa-Überlieferung singulär ist, hat H.-C. SCHMITT (1972: 155f.) vermutet, dass die Erzählung ursprünglich von einem dort ansässigen anonymen Gottesmann gehandelt habe und erst sekundär auf Elischa übertragen wurde. Ihm folgt WÜRTHWEIN 1984: 306. Beweisen lässt sich das freilich nicht. In der Kommentarliteratur wird bisweilen auf die strategisch bedeutsame Lage Dotans hingewiesen (vgl. MONTGOMERY 1951: 381; SWEENEY 2007: 308f.) und Elischa in diesem Zusammenhang gelegentlich auch als eine Art Leiter des israelitischen Nachrichtendienstes vorgestellt, der dann den König über feindliche Truppenbewegungen informiert hätte (vgl. MONTGOMERY 1951: 381) oder, wie GRAY (1970) vermutet, einen „*efficient intelligence service*“ eingerichtet hätte (GRAY 1970: 513), wobei weibliche israelitische Gefangene – wie das Mädchen 2Kön 5,2 – als Agent in Spitzenhörschen tätig gewesen wären (vgl. GRAY 1970: 515f.). Gegen eine derartige Deutung haben H.-C. SCHMITT (1972: 155) und WÜRTHWEIN (1984: 305, Anm.7) zurecht ihre Bedenken angemeldet.

⁷⁷² Den verwickelten literarkritischen Verhältnissen dieses Kapitels braucht an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen zu werden. Als Problemanzeige vgl. die ausführliche Diskussion bei STIPP 1987: 176-229.

⁷⁷³ Vgl. STARR 1990.

auch verschiedene Aspekte militärischer Taktik. So wandte man sich an Šamaš, um zu erfahren, ob die assyrische Armee eine bestimmte Festung einnehmen würde⁷⁷⁴. Aber ebenso gut konnte der assyrische König den Sonnengott darüber befragen, ob der Feind eine militärische Unternehmung plante, oder die Sicherheit der eigenen Truppen gewährleistet sei⁷⁷⁵. Wie die Texte zeigen, erhielt man die Antwort auf derartige Anfragen mittels einer Opferschau⁷⁷⁶. Da die Antwortmöglichkeiten auf ja oder nein beschränkt waren, mussten die Fragen entsprechend sorgfältig formuliert sein.

Natürlich ist Elischa in 2Kön 6,8-10 gerade nicht als Opferschauer präsentiert, sondern als Gottesmann resp. Prophet und ob für die in 2Kön 6,8-10 geschilderte Situation ein königlicher Auftrag an Elischa anzunehmen ist, hinsichtlich der militärischen Pläne der Aramäer eine Gottesbefragung durchzuführen, ist aus dem Text nicht zu ersehen, weil die Erzählung ein gänzlich anderes Interesse verfolgt, nämlich Elischa als eine in ihren Fähigkeiten einzigartige Gestalt zu charakterisieren. Der Titel Gottesmann, der in dieser Erzählung in MT bewusst parallel zum Prophetentitel gebraucht wird, lässt eine Vorstellung erkennen, wonach diese Fähigkeiten nicht für jedermann zugänglich waren, sondern einer speziellen Gottesbeziehung zugeschrieben wurden. Propheten gibt es viele, aber nicht jeder kann auch Gottesmann genannt werden.

Welche Möglichkeiten diese spezielle Gottesbeziehung Elischas mit sich bringt, wird im weiteren Verlauf der Perikope narrativ entfaltet, wenn die vom aramäischen König zur Ergreifung Elischas entsandten Truppen des Nachts die Stadt umstellen. Dass der aramäische König ein gewaltiges Heer samt Reiterei und Streitwagen (סוסים ורבב) losschickt (V.14), nur um eines Mannes habhaft zu werden, bestätigt den wunderhaften Charakter der Erzählung, der bereits in der mit den Mitteln der Literaturkritik ältesten erreichbaren Fassung vorhanden ist.

Wie H.-J. STIPP überzeugend darlegen konnte, bleiben die literarkritischen Probleme auf den Bereich der V.15-17 beschränkt⁷⁷⁷. Hier wird erzählt, dass Elischa den ob der militärischen Übermacht verängstigten Diener beruhigen muss. Die Funktion des Ein-

⁷⁷⁴ Vgl. z.B. STARR 1990: 10-11 (Nr.7).

⁷⁷⁵ Vgl. z.B. STARR 1990: 7 (Nr.5), 11 (Nr.9).

⁷⁷⁶ Vgl. dazu o. Kapitel II.2.2, S.71f.

⁷⁷⁷ Vgl. STIPP 1987: 329-335. Bei den weitergehenden literarkritischen Vorschläge von H.-C. SCHMITT (1972: 91-93) und E. WÜRTHWEIN (1984: 304-307) spielt wiederum das von ihnen implizit vorausgesetzte Magieverständnis hinein. Nach H.-C. SCHMITT (1972: 93) erfolgte das Wachstum in drei Stufen: *Grundschrift*: 2Kön 6,8-15a. וירדו אלי in 18aα.19.21(mit ursprünglichem Titel Gottesmann statt Elischa).22-23a.; *Gottesmannbearbeitung*: V.23b.24aα; *Jahwebearbeitung*: v.15b-17.18(ohne וירדו אלי).20. WÜRTHWEIN (1984: 304-307) rechnet mit einer *Grundschrift* 2Kön 6,8-10*.11-14aα.18aα(nur וירדו אלי).19.21-23a und *Erweiterungen* in 6,10*(ab והזהירה). 14aβ-17.18*(ohne וירדו אלי) 20.23b.

schubes geht aus dem Inhalt deutlich hervor: Elischa soll als von himmlischen Streitmächten umgeben präsentiert werden, die allerdings nicht jeder sehen kann. Erst auf das Gebet Elischas hin öffnet Jahwe dem Diener (נער) Elischas die Augen.

וַיֵּרָא וְהִנֵּה הָהָר מָלֵא סוּסִים וּרְכָב אֵשׁ סְבִיבַת אֵלִישָׁע:

Und er sah, und siehe der Berg war voll feuriger Pferde und Wagen ringsum
Elischa.

(2Kön 6,17bß)

Der Anfang des Einschubs in V.15 kann allerdings nicht mehr genau bestimmt werden⁷⁷⁸.

Sobald das Heer der Aramäer sich Elischa nähert, schreitet dieser zur Tat (V.18). Als Strategie zur Lösung der Problemsituation greift Elischa zum Gebet, mit folgendem Wortlaut:

הִךְ-נָא אֶת-הַגּוֹי-הַזֶּה בְּסִנּוּרִים

Schlag doch dieses Volk mit Blindheit!

(2Kön 6,18aß)

Elischa handelt indem er sein Anliegen verbalisiert und Jahwe dazu auffordert in dem von ihm gewünschten Sinn zu intervenieren. Dem imperativisch formulierten Gebet Elischas (הִךְ-נָא) kommt Jahwe sofort nach (וַיַּכֵּם), wobei explizit festgehalten wird, dass Jahwe, der das implizite Subjekt von V.18b ist, „gemäß dem Wort Elischas“ (כְּדִבְרֵי אֵלִישָׁע) gehandelt hat. Die Besonderheit der Gottesbeziehung Elischas wird unterstrichen, zumal dadurch eine Umkehrung der üblichen Verhältnisse stattfindet. In der Interaktion zwischen Jahwe und Mensch ist es im Normalfall der Mensch der „nach dem Wort Jahwes“ handelt⁷⁷⁹.

⁷⁷⁸ Vgl. STIPP 1987: 334f. Das Problem ließe sich allerdings durch die im Apparat der BHS vorgeschlagene Emendation von מוֹשֵׁרֶת zu מוֹמָחֶרֶת oder שִׁחָרָה im fraglichen Vers leicht beseitigen. Für diese gängige Konjektur haben sich jüngst S. OTTO (2001: 225) auch B. LEHNART (2003: 394) entschieden (vgl. LEHNART 2003: 394, Anm.109 mit Verweisen auf die Literatur). Der Einschub, dessen Ende durch den textsyntaktischen Bruch zwischen V.17 und V.18 deutlich erkennbar ist (es ist zunächst nicht klar wer das Subjekt in V.18 ist), wäre dann auf V.15b-17 zu begrenzen; die erwähnte Konjektur vorausgesetzt, bietet V.18 jedenfalls einen nahtlosen Anschluss an V.15a. Die Figur des Dieners (נער) des Gottesmannes bliebe dann auf den Einschub beschränkt.

⁷⁷⁹ Für die Wendung, dass Jahwe etwas „gemäß dem Wort von N.N.“ (כְּדִבְרֵי N.N.) getan habe, finden sich gerade einmal zwei Belege (Ex 8,9 und Ex 8,27). Davon ist die Formulierung, dass Jahwe die Stimme oder das Gebet bestimmter Personen erhört (N.N. שָׁמַע בְּקוֹלֵי) zu unterscheiden, wenngleich auch dort unglaubliche Dinge bewirkt werden (vgl. Jos 10,14).

Wenn Elischa Jahwe dazu bringt, die Soldaten mit Blindheit⁷⁸⁰ zu schlagen, so handelt er aus der Perspektive der Aramäer betrachtet ganz so wie ein Hexer, der mit seinem Tun dem Opfer physischen Schaden zufügt. Soweit sich anhand des einschlägigen mesopotamischen Materials sagen lässt, können sich auch der Schadenszauberer bzw. die Schadenszauberin an die Götter wenden⁷⁸¹. „Das spiegelbildliche Verhältnis zwischen Schaden- und Abwehrzauber schließt auch die Durchführung der jeweiligen Rituale vor den Göttern ein.“⁷⁸² Die Frage, ob jemand Hexer oder Hexe ist, hängt damit wesentlich von der Perspektive ab. Beide, der *āšipu* und der Schadenszauberer arbeiten mit den gleichen Mitteln. Im Unterschied zu den mitunter äußerst elaborierten Abwehrritualen des mesopotamischen *āšipu*, die Wort- und Handlungskomponenten kombinieren, bleibt die Handlung Elischas in 2Kön 6,18 allein auf das Wort beschränkt. Der Erzählung zufolge kann so Elischa das mit Blindheit geschlagene aramäische Heer über seine Identität und den Aufenthaltsort täuschen und anschließend mitten nach Samaria führen, wo er erneut Jahwe zur Intervention auffordert. Diesmal soll Jahwe den Aramäern die Augen öffnen, was auch sofort eintritt⁷⁸³.

Das Ende der Perikope ist bekannt. Die Aramäer finden sich plötzlich in Samaria wieder, der israelitische König ist offenbar begierig, die sich ihm bietende Chance zu nutzen und die feindlichen Truppen abzuschlachten (V.21), wird allerdings von Elischa eines besseren belehrt, der Anweisung gibt, die Kriegsgefangenen mit Essen und Trinken zu versorgen (V.22). Anstelle von Mord und Totschlag gibt es ein großes Bankett und zudem wird festgehalten, dass weiterhin keine aramäischen Streifscharen nach Israel kamen (23b).

Rituelle Elemente finden sich in 2Kön 6,8-23* demnach in den beiden Verbalhandlungen Elischas, in denen dieser Jahwe zum Eingreifen auffordert. Der Darstellung der

⁷⁸⁰ Heb. סְנוּרִים meint, wie sich aus dem Zusammenhang erschließen lässt, eine Form der Blindheit (vgl. auch Gen 19,11). In einem Artikel hat W. VON SODEN (1986) auf die Parallele zu einer in Keilschrifttexten belegten Krankheitsbezeichnung hingewiesen: *sinnūru* und die vermutlich diesem Lexem zuzuordnenden Formen *sinnurbu* (**sinnurmū*), *sinlurmū* (*sillurmā*). Bei dem Wort handelt es sich um ein Lehnwort noch unbekannter Herkunft. In der Schreibung ^d*xxx-lu-ur-ma-a* begegnet das Wort als Krankheitsbezeichnung, sowohl für Tag- oder Nachtblindheit. Vgl. ausführlich dazu STOL 1986. STOL zitiert BAM 516 ii 30f.: „If a man does not see anything during the day, (but) sees everything during the night: *sinlurmā* ...; if a man sees everything during the day, (but) does not see anything during the night: *sinlurmā*. Eine solche partielle Sehstörung passt durchaus zum Kontext der Episode in 2Kön 6,8-23.

⁷⁸¹ Zum mesopotamischen Schadenszauberglauben vgl. die Einleitung in SCHWEMER 2007a: 1-7 und ausführlich SCHWEMER 2007b.

⁷⁸² SCHWEMER 2007b: 251.

⁷⁸³ Formal ist die Szene in V.20 in Analogie zu V.18 gestaltet: Aufforderung: פָּקֹחַ (Imp.) → Ausführung וַיִּפְקֹחַ (Waw-Impf.). Als Unterschied zu V.18, wo Elischas Rede an Gott als Akt des Betens eingeführt wird (פָּלַל), fällt auf, dass Elischa in V.20 eine derartige Qualifikation der Sprachhandlung fehlt. Elischa spricht einfach zu Jahwe (וַיֹּאמֶר אֶל יְהוָה), wohlgemerkt nicht weniger erfolgreich!

Erzählung entsprechend werden die darin geäußerten Ziele Elisas unmittelbar erfüllt. Die besondere Beziehung Elisas zu Jahwe wird damit narrativ entfaltet.

III.2.4.13 Die wunderbare Rettung Samarias (2Kön 6,24-7,20)

Durch 2Kön 6,24aα ist die etwas ausführlichere Erzählung 2Kön 6,24-7,20 an die vorhergehende Perikope angeschlossen. Schauplatz der Erzählung ist Samaria, das vom aramäischen König belagert wird. Der aramäische König wird V.24 mit Ben-Hadad identifiziert, während der israelitische König anonym bleibt⁷⁸⁴. 2Kön 6,25-29 erzählen von den drastischen Auswirkungen der Belagerung auf die Stadt, angefangen von mit der Nahrungsmittelknappheit verbundenen Preissteigerungen (V.25-27) bis hin zum Kannibalismus (V.28-29)⁷⁸⁵.

In weiterer Folge passt das offenbar fromme Verhalten des Königs, der ob der Hungersnot bereits das Trauergewand angelegt hat (V.30), nicht wirklich zur offenen Feindseligkeit Elisas gegenüber, die zudem auch sonst in der Erzählung durch nichts motiviert ist⁷⁸⁶. Die V.31.32b-33aα sind von daher als eine spätere königsfeindliche Bearbeitung zu beurteilen⁷⁸⁷. Innerhalb dieser Ergänzung wird deutlich, dass Elisa bereits im Voraus über das Kommen des königlichen Boten weiß (בִּטְרָם), sodass er entsprechende Vorsichtsmaßnahmen ergreifen kann⁷⁸⁸. Woher er dieses Wissen hat, bleibt in der Erzählung unbeantwortet.

An der Rettung der Stadtbevölkerung vor dem sicheren Hungertod ist Elisa insofern beteiligt, als er auf die klagende Frage des Königs (V.33b) hin einen mit der Botenformel eingeleiteten Jahwespruch verkündet.

שָׁמְעוּ דְּבַר-יְהוָה כֹּה אָמַר יְהוָה כַּעַת מָחָר סֵאֵה-סֶלֶת בַּשֶּׁקֶל
וּסְאִתִּים שְׁעִרִים בַּשֶּׁקֶל בַּשְּׁעֵר שְׁמֹרֹן:

„Hört das Wort Jahwes! So spricht Jahwe: »Morgen um diese Zeit (wird) ein Sea Weizen bei einem Schekel und zwei Sea Gerste bei einem Schekel (stehen) im Tor Samarias.«“

(2Kön 7,1aβ.b)

⁷⁸⁴ Aufgrund der Einordnung in den literarischen Kontext der Königebücher wird er implizit mit Joram von Israel gleichgesetzt.

⁷⁸⁵ Aufgrund der unterschiedlichen Reaktionen des Königs auf den Hilferuf der Frau (vgl. V.27 und V.28a) wäre zu erwägen, ob V.28-30 einer Erweiterung zuzuschreiben sind. Vgl. STIPP 1987: 256.

⁷⁸⁶ Das trifft auch dann zu, wenn man V.28-30 als Erweiterung ansieht. Die Aussage des Königs wäre nur dann sinnvoll, wenn der König Elisa auf irgendeine Art und Weise für das Unglück verantwortlich sieht. Dann aber wäre zu erwarten, dass das in der Erzählung doch wohl näher ausgeführt wird.

⁷⁸⁷ Mit STIPP 1987: 357. Ähnlich LEHNART 2003: 396. LEHNART rechnet nur 2Kön 6,31.32b als Zusatz. Für die redaktionsgeschichtliche Einordnung weist er darauf hin, dass Elisa in V.31 den König als Bezeichnung „Mördersohn“ (בֶּן-הַמֹּרְדֵּחַ) bezeichnet, was er als Anspielung auf 1Kön 21,19 versteht.

⁷⁸⁸ Dass die Anweisung sich zu verbarrikadieren im Nachfolgenden keine Funktion in der Erzählung mehr hat, wäre ein weiteres Indiz für die literarische Uneinheitlichkeit.

Angesichts dessen, dass die Notsituation in der Hauptsache ja als Folge der Belagerung durch die Aramäer präsentiert wird, erscheint eine derartige Verheißung natürlich äußerst unwahrscheinlich, zumal die Erzählung den Eindruck vermittelt, der israelitische König verfüge über keine militärischen Mittel, die Belagerung und damit auch die Hungersnot aus eigener Kraft zu beenden. Dem königlichen Adjutanten, der Zweifel an dem von Elischa verkündigten Jahwewort hegt, konfrontiert der Gottesmann, wie Elischa in 2Kön 7,2 bezeichnet wird, mit folgendem Wort:

הנכה ראה בעיניך ומשם לא תאכל:

„Siehe, du wirst es mit deinen eigenen Augen sehen, aber du wirst davon nicht essen!“

(2Kön 7,2b*)

Die Ansage hier ist im Unterschied zu 2Kön 7,1 nicht explizit als Jahwewort eingeführt. Seine Autorität erhält es vielmehr dadurch, dass derjenige, der diese Worte spricht, als Gottesmann bekannt ist.

2Kön 7,4ff. erzählt in mehreren Szenen, wie die von Elischa resp. dem Gottesmann angekündigten Dinge auch tatsächlich eintreffen. Die für die Befreiung von der Belagerung entscheidende akustische Täuschung, die das aramäische Heer dazu veranlasst Hals über Kopf ihr Lager zu verlassen, wird explizit auf das Eingreifen Gottes zurückgeführt (2Kön 7,6). Die Plünderung des verlassenen Heerlagers der Aramäer führt dann auch zur von Elischa angekündigten Preissenkung, wofür ebenfalls die Entsprechung zum Wort Jahwes (כדבר יהוה) festgehalten wird (V.16). V.17a erzählt, dass der königliche Adjutant, nachdem er zur Aufsicht über das Tor beordert worden ist, von den Menschmassen zu Tode getrampelt wird. V.17b präsentiert den Tod des Adjutanten als Erfüllung der Ankündigung des Gottesmannes (כאשר דבר אל-הים). Eine diesbezügliche Erweiterung wird man in V.18-20 sehen. Sie bietet im Wesentlichen eine Wiederholung von V.1-2 und unterstreicht dadurch, dass der Tod des Adjutanten die Strafe für dessen Unglauben ist⁷⁸⁹.

⁷⁸⁹ Bisweilen wird der Umfang der Erweiterung mit V.17b-20 bestimmt. Vgl. STIPP 1987: 256f.; LEHNART 2003: 397. Als Abschluss der Erzählung ist zumindest die Erfüllungsnotiz in V.17bα ebenso gut geeignet wie V.17a. Da bereits für die erste Ankündigung ein entsprechender Erfüllungsvermerk vorhanden ist (V.16 Ende), fügt sich V.17b hervorragend in dieses Schema von Verheißung und Erfüllung.

III.2.4.14 Elisas große Taten (2Kön 8,1-6)

Die in sich einheitliche Episode⁷⁹⁰ setzt zumindest die Erzählung von der Auferweckung des toten Sohnes der Schunemiterin (2Kön 4,8-37) voraus⁷⁹¹. Die an Gehasi gerichtete Bitte des Königs (V.4), er möge ihm doch über „all die Großtaten, die Elischa vollbracht hat“ (כל־הגְּדֻלּוֹת אֲשֶׁר־עָשָׂה אֵלִישָׁע) erzählen, verrät überdies Kenntnis anderer Überlieferungen, in denen Elischa als Vollbringer besonderer Taten auftritt.

Nur in der die Vorgeschichte erörternden Einleitung der Erzählung begegnet Elischa selbst als handelnde Person, indem er der Frau, deren Sohn er zum Leben erweckt hatte, folgenden Ratschlag gibt:

קוּמִי וּלְכִי אִתִּי⁷⁹² וּבֵיתְךָ וְגוּרִי בְּאֶשֶׁר תִּגְּדִירִי כִּי־קָרָא יְהוָה לָרֶעֶב וְגַם־בָּא
אֶל־הָאָרֶץ שֶׁבַע שָׁנִים:

„Mach dich auf und geh, du und dein Haus, und lass dich als Fremde nieder, wo du das kannst! Denn Jahwe hat eine Hungersnot herbeigerufen und sie wird auch in dieses Land kommen sieben Jahre lang.“

(V.1aα₂b)

Die zitierte Rede Elisas macht deutlich, dass Jahwe für die siebenjährige Hungernot verantwortlich zeichnet. Eine Begründung für die Hungernot wird nicht gegeben. Ebenso wenig wird erwähnt, wie Elischa von Jahwes Plänen Kenntnis erlangt hatte. Die Glaubwürdigkeit des Wortes des Gottesmannes ist hier wohl auch im Blick auf 2Kön 4,8ff. einfach vorausgesetzt. Es wird lediglich festgehalten, dass die Frau entsprechend handelte und nunmehr bei ihrer Rückkehr den König hinsichtlich ihres Eigentums um Rechtsbeistand anruft.

In der übrigen Erzählung begegnet Elischa als Person, *über* deren Großtaten Gehasi bzw. die Frau dem König erzählen können, was allerdings nicht heißen muss, dass hierbei der Tod Elisas vorausgesetzt wäre⁷⁹³.

Dass die Erzählung, wenn von den Großtaten (גְּדֻלּוֹת) Elisas die Rede ist, auf die Auferweckung des toten Sohnes der Schunemiterin rekurriert, unterstreicht den außergewöhnlichen Charakter, der einem derartigen Ereignis aus der Sicht des Erzählers

⁷⁹⁰ Vgl. STIPP 1987: 359. Ebenso LEHNART 2003: 398.

⁷⁹¹ Der Einschub 2Kön 4,13-15 verstärkt die Verbindung und wird derselben Hand zuzuschreiben sein, die 2Kön 8,1-6 in den Kontext der Königsbücher eingefügt hat. Vgl. o. S.127.

⁷⁹² Zum *K^etib* אִתִּי als Element einer spezifisch israelitischen Form des Hebräischen (*Israelian Hebrew*) vgl. RENDSBURG 2002: 37f. Sollte damit ein Nordreichdialekt Elisas wiedergegeben werden? Es ist zudem auffällig, dass dasselbe *K^etib* auch in 2Kön 4,16.23 begegnet, einmal im Mund Elisas und einmal in der Rede des Ehemannes der Frau, was zusätzlich für die enge Verbindung zwischen beiden Texten spricht. Wenn die Einfügung in 2Kön 4,13-15 auf den Verfasser von 2Kön 8,1-6 zurückgeht, ist gut möglich, dass dieser auch diese sprachliche Eigenart Elisas übernommen hat.

⁷⁹³ Vgl. STIPP 1987: 476, Anm.8. Vgl. auch LONG 1991: 98 und LEHNART 2003: 399.

beizumessen ist. Zudem fällt auf, wie selbstverständlich hier von der Totenerweckung als einer Tat Elisas gesprochen wird, für die der Sohn der Frau dem König als lebender Beweis dienen soll⁷⁹⁴. Dass sich der König, die Geschichte auch von der betroffenen Frau selbst erzählen lässt und sich offenbar dadurch animiert sieht für die Rückerstattung ihres Besitzes inklusive Ertrag zu sorgen, impliziert, dass er die Erzählung für glaubwürdig hält. In dieser Hinsicht propagiert 2Kön 8,1-6 am Beispiel der wohl außergewöhnlichsten Tat Elisas zugleich die Glaubwürdigkeit der Elischa-Überlieferung überhaupt.

III.2.4.15 Die Kriegshilfe für König Joasch (2Kön 13,14-20).*

Die Perikope findet sich im Anschluss an den dtr. Königsrahmen für Joasch (2Kön 13,10-13). Der mittlerweile unheilbar erkrankte Elischa tritt hier zum letzten Mal lebend in Aktion. Auffallend ist – ähnlich wie im Falle von 2Kön 5 – das offensichtlich gute Verhältnis zum israelitischen König, der Elischa einen Krankenbesuch abstattet⁷⁹⁵ und seiner Verzweiflung Luft macht. Der in diesem Zusammenhang gebrauchte und wohl als Ehrentitel zu deutende Ausdruck *אבי רכב ישראל ופרשיו* verweist deutlich in den militärischen Bereich⁷⁹⁶, dem auch das im folgende beschriebene Ritual zuzuordnen ist. Dessen Schilderung fällt im Vergleich zum Großteil der bisher im Rahmen der Elischa-Überlieferung besprochenen Handlungen sehr detailliert aus.

Wie die nebenstehende Gliederung der Perikope unschwer erkennen lässt, umfasst das Ritual zwei Teile. Die Initiative dabei geht jeweils von Elischa aus, der dem König die entsprechenden Anweisungen erteilt (V.15aß, 16aα₂, 17a*.bα*;18a*.bα*).

⁷⁹⁴ Insgesamt viermal wird darauf hingewiesen: Einmal in V.1 und dreimal in V.5.

⁷⁹⁵ Zumeist wird angenommen, dass die Identifizierung mit Joasch auf einen redaktionellen Eingriff zurückgeht. So schon NOTH 1957: 84, Anm.4; ebenso SCHMITT, H-C 1972: 82; WÜRTHEIN 1984: 365; dagegen STIPP 1987: 360, Anm.5. Auch ohne dessen explizite Nennung würde allein die Stellung nach dem Königsrahmen suggerieren, dass es sich beim König von Israel in V.14 um den zuvor genannten Joasch handelt.

⁷⁹⁶ Vgl. dazu SCHMITT, H-C 1972: 175f.

TEIL I:

Vorbereitung I:

Redeeinleitung
Befehl
Ausführung

15 ויאמר לו אלישע
קח קשת וחצים
ויקח אליו קשת וחצים:

Vorbereitung II:

Redeeinleitung
Befehl
Ausführung
+ Geste

16 ויאמר למלך ישראל
הרכב ידך על-הקשת
וירכב ידו
וישם אלישע ידיו על-ידי המלך:

Vorbereitung III:

Redeeinleitung
Befehl
Ausführung

17 ויאמר
פתח החלון קדמה
ויפתח

Zeichenhandlung I:

Redeeinleitung
Befehl
Ausführung

ויאמר אלישע
ירדה
ויורד

Deutung:

Redeeinleitung
Deutung

ויאמר
חץ-תשועה ליהוה וחץ תשועה בארם
והכית את-ארם באפק עד-כלה:

TEIL II:

Vorbereitung IV:

Redeeinleitung
Befehl
Ausführung

18 ויאמר
קח החצים
וחקח

Zeichenhandlung II:

Redeeinleitung
Befehl
Ausführung

ויאמר למלך-ישראל
הך-ארצה
ויך שלש-פעמים ויעמד:

Reaktion:

19 ויקצף עליו איש האלהים

Deutung:

Redeeinleitung
Deutung

ויאמר
להכות חמש או-שש פעמים
אז הכית את-ארם עד-כלה
ועתה שלש פעמים תכה את-ארם:

Im ersten Teil (V.15-17) lässt Elischa nach einer Reihe von Vorbereitungen (V.15-17a) den König einen Pfeil aus dem nach Osten hin geöffneten Fenster abschießen (V.17b α). Die damit verbundene Deutung (V.17b $\beta\gamma$) qualifiziert diese Handlung gewissermaßen als eine zeichenhafte Vorwegnahme des totalen Sieges über die Aramäer. Der Ausspruch „Pfeil des Sieges von Jahwe und Pfeil des Sieges über Aram!“ besitzt in diesem Zusammenhang geradezu beschwörungshaften Charakter⁷⁹⁷. Handlung und Wort bilden eine Einheit. Bei der im Zuge der Vorbereitungen zum Abschießen des Pfeils berichteten Handlung (V.16b) Elischas – Elischa legt seine Hände auf die Hände des Königs – wird man an einen die Handlung begleitenden Berührungsgestus denken müssen⁷⁹⁸.

Im zweiten Teil des Rituals lässt Elischa den König nun die Pfeile nehmen und damit auf den Erdboden schlagen. Dass der König dabei nur dreimal aufschlägt, erweist sich im Hinblick auf die in V.19 darauf bezogene Deutung als verhängnisvoll: Der König wird nur dreimal über Aram siegen können, während er – hätte er den Vorgang fünf oder sechsmal wiederholt – den Gegner vernichtend geschlagen hätte. Eine „Beschwörungsformel“ wie im ersten Teil findet sich nicht.

Im Kontext der Königsbücher ersetzt diese der zweiten Zeichenhandlung angeschlossene Deutung (V.19a α_2) die erste totale Siegesverheißung (V.17b $\beta_2\gamma$) und korrigiert sie im Hinblick auf die Analennotiz in 2Kön 13,25, die davon zu berichten weiß, dass Joasch in drei siegreichen Schlachten von Ben-Hadad diejenigen Städte wieder zurückerobern konnte, die unter der Herrschaft seines Vaters Joahas an Hasael verloren gegangen waren. Von daher wertet man die V.18-19 gern als einen sekundären Nachtrag⁷⁹⁹. Die Zusammengehörigkeit von Schießen und Schlagen in 2Kön 13 konnte O. KEEL mit Verweis auf Beispiele aus der ägyptischen Ikonographie, in denen ebenfalls beide Motive nebeneinander begegnen⁸⁰⁰, glaubhaft machen. Wie auch immer

⁷⁹⁷ Vgl. SCHMITT, H C 1972: 175: „13,17b $\gamma\delta$ ist weniger Orakel als Zauberspruch.“ Schmitt hat überdies auf die metrische Gestaltung des Spruchs (2+2/2+2) hingewiesen (vgl. SCHMITT, H-C 1972: 81). Vgl. auch BARRICK 1985: 360.

⁷⁹⁸ Vgl. z.B. WÜTHWEIN 1984: 365; OTTO 2001: 222. SCHMITT, R 2004: 277. Eine andere Interpretation hat vor einiger Zeit W. Boyd BARRICK (1985) vorgeschlagen. Die in V.16a beschriebene Tätigkeit des Königs (הִרְכִּיב יָד עַל קֶשֶׁת) meine eine bestimmte Technik beim Spannen des Bogens, und von daher sei Elischas Tätigkeit in V.16b nicht als Segenshandlung oder dergl. aufzufassen, sondern vielmehr als Hilfe beim Einhängen der Sehne. Allerdings erweist sich Barricks Argumentation als nicht haltbar. Für eine ausführliche Auseinandersetzung vgl. KARNER 2007.

⁷⁹⁹ So u.a. SCHMITT, H C 1972: 81. WÜTHWEIN 1984: 365f.; STIPP 1987: 360.

⁸⁰⁰ Vgl. KEEL 1974: 113-121. Eine der von Keel als Parallelen für 2Kön 13,14-19 beigebrachten Darstellungen, zeigt, wie der Pharao im Rahmen des Sed-Festes agiert (vgl. KEEL 1974: 190, Abb. 57). Im Unterschied zu 2Kön 13,18 schlägt er allerdings nicht mit einem Pfeilbündel, sondern mit einem Stab, und nicht auf den Boden, sondern in die Luft. Zum Schlagen mit einem Pfeilbündel

die literarkritische Entscheidung ausfällt: Dass den 2Kön 13,14-19 beschriebenen Handlungen die Vorstellung einer Art Kriegsritual zugrunde liegt, ist nicht von der Hand zu weisen. Für den dort beschriebenen Umgang mit Pfeilen in rituellem Zusammenhang lässt sich als nächstliegende Parallele im Bereich des Alten Vorderen Orient auf das bereits vor einiger Zeit von Brigitte MENZEL (1981) publizierte neuassyrische Ritual »König gegen Feind« (K.3438a+9912//K.9923//K.10209) verweisen⁸⁰¹. Einen ausführlichen Vergleich beider Texte habe ich bereits an anderer Stelle vorgelegt⁸⁰². Soweit im Rahmen der vorliegenden Untersuchung notwendig, werden dort gemachten Ausführungen im Folgenden wiederholt.

Zur besseren Orientierung bieten die nachfolgenden Seiten eine syllabische Umschrift und Übersetzung. Die Zeilenzählung richtet sich zunächst nach K.3438a+9912. Die K.3438a+9912, Rs. 16 einsetzende Lücke wird durch K.10209, Rs. 11' fortgesetzt. K.10209, Rs.1-10' = K.3438a+9912, Rs.8-16. K.9923 läuft ab Vs.11 weitestgehend mit K.3438a+9912, Vs.1' parallel. Eine Übersetzung der auf K.9923, Vs. 1-10 erhaltenen Zeichenreste lohnt nicht. Schreibvarianten werden im Folgenden nicht notiert. Für Details sei auf die genannten Bearbeitungen bei MENZEL und DELLER verwiesen⁸⁰³.

verweist KEEL auf die Nubier, die in zwei der Belagerungsbilder von Ben Hasan Pfeilbündel gegen die Angreifer schwingen (s. KEEL 1974: 113, Anm.2). In Auseinandersetzung mit der Argumentation von SCHMITT, der für Abtrennung der V.18-19 noch zusätzlich ins Feld führt, dass in V.19 die anstelle von Elischa die Bezeichnung „Gottesmann“ verwendet wird (vgl. SCHMITT, H C 1972: 81, der diese Verse seiner „Gottesmannbearbeitung“ zuschlägt), sieht er eine redaktionelle Bearbeitung erst ab 18bß* (beginnend mit ויעמר שלש פעמים) am Werk, und rechnet mit einem ursprünglich V.17bßγ analogen Wort Elischas in Bezug auf den Vorgang des Schlagens: „Ein Schlag des Sieges von Jahwe, ein Schlag des Sieges gegen Aram, du wirst Aram schlagen bis zur Vernichtung!“ (KEEL 1974: 120). Selbst wenn die genannten Beispiele an einigen Punkten von der Darstellung in 2Kön 13,14-19 abweichen, muss man dem Vorschlag von KEEL dennoch zugestehen, dass er die der literarkritischen Abtrennung von V.18-19 zugrundeliegende inhaltliche Spannung der beiden Verheißungen zumindest ebenso plausibel behebt wie die anderen literarkritischen Lösungsmodelle.

⁸⁰¹ Vgl. MENZEL 1981b: T82-T89: K.3438a+9912 = MENZEL 1981b: Nr.39; K.9923 = MENZEL 1981b: Nr.40; K.10209 = MENZEL 1981b: Nr.41. Vgl. auch DELLER 1992b. Bislang wurden noch keine Autographien der Keilschrifttafeln publiziert.

⁸⁰² Vgl. KARNER 2006.

⁸⁰³ Vgl. o. Anm.801.

Transliteration

K.3438a+9912

Vs [Anfang weggebrochen]

- 1' [ina ig]i dingir-[meš i-za-zu]
2' [hi-it-p]a-a-ni ú-ḥa-at-ṛtu-pu¹
3' [ina igi din]gir-meš^dsa-ra-a-nu i-kar-ru-ru
4' [lú¹nar ? N]I² qar-du : ir-ub ú-šá-áš-mir
5' [kab-t]u bu-un-nu-ú i-za-mur
6' ^dsa-ar-ra-na-a-te pa-ni-šú-nu
7' ina ugu lú¹kúr i-šak-ku-nu
8' ú-ḥab-bu-bu i-raq-qu-du
9' lú¹kur:gar-ra-meš mi-lu-li qab-lu-ú
10' i-za-mu-ru lú¹ur-mí-meš ia-ru-ru-tú
11' ú-saḥ-ḥu-ru mi-il-ḥu i-ma-al-lu-ḥu
12' ṛlugal¹ giš¹pan ina igi^dutu ú-ma-la¹ (Text: AD)
13' ina ugu qaq-qa-ri gar-an TA* ugu qaq-qa-ri
14' i-ma-taḥ-ú-né ú-mal-lu-ú
15' giš¹šil-ta-ḥu TA* ugu giš¹gigir šá^dMAŠ.MAŠ
16' (blank) i-na-áš-šú-u-n[é]

- Rs 1 [síg]-meš eme-šú i-lab-bu-ṛné¹
2 [lú¹<a>-sig₅ ša dingir-meš ina šu^{II}lugal gar-an¹
3 [lu]gal giš¹pi-laq-ṛqù¹ ina maš-sil-šú ṛil¹
4 ^dgiš¹šil-ta-ḥu i-maḥ-ḥar 3-šú ú-ša-ṛaṣ-bar¹
5 i-na-šiq a-na lú¹a-sig₅ i-da-an
6 ina šu^{II}lú¹šá É HÚB šá^dMAŠ.MAŠ gar-an
7 ina ugu giš¹pan ú-šar-kab
8 lú¹šá É HÚB šá^diškur lú¹šá igi é-gal
9 lú¹2-u TA* ṛgašan¹ du-na-ni i-rak-ku-bu
10 giš¹šil-ta-ḥa-šú-nu ú-šar-ku-bu
11 la ú-še-ṣu-ṛú¹-né giš¹banšur-meš
12 hi-it-pa-a-ni ú-pa-su-ku
13 giš¹gigir-meš i-šab-bat i-saḥ-ḥur
14 lú¹šá É HÚB šá^dMAŠ.MAŠ šá^dAš-šur a-lik
15 i-qab-bi giš¹[š]il-ta-ḥu ina lib-bi lú¹kúr
16 [ú-še-ṣu-ú-ne] ṛ3-šú¹ i-lab-bu-né

[Rest der Rs von K.3438a+9912 abgebrochen]

Übersetzung⁸⁰⁴.

K.3438a + K.9912:

Vs.

- 1' Vor das Angesicht der Götter treten sie hin.
- 2' Sie bringen *hitpu*-Opfer dar.
- 3' Vor das Angesicht der Götter stellen sie ^d*sarrānu*-(Puppen) hin.
- 4' Der *nāru*-Musiker singt (das Lied) „Kriegerisch marschierte er ein; er ließ toben [die Waffen], der Vornehme, von schöner Gestalt“.
- 5' Sie richten die Gesichter der ^d*sarrānu*-(Puppen) auf den „Feind“.
- 6' Sie summen. Sie tanzen.
- 7' Die *kurgarrû*-Mimen singen (das Lied): „Mein Spiel ist der Kampf!“
- 8' Die *assinnû*-Mimen respondieren mit Wehklage.
- 9' Sie reißen sich (die Kleider vom Leib?)
- 10' Der König spannt den Bogen vor dem Angesicht des ^d*Šamaš*.
- 11' Er legt (den Bogen) auf den Erdboden.
- 12' Sie heben (ihn) vom Erdboden auf.
- 13' Sie spannen (ihn).
- 14' Sie nehmen einen Pfeil vom Streitwagen des ^d*Nergal*.
- 15' Sie umwickeln seine Spitze mit Wolle.
- 16' Der „Bogenschütze der Götter“ legt (den Pfeil) in die Hand des Königs.

Rs. 1 Der König hebt das Stilet an seiner Hüfte hoch.

- 2 Er nimmt den Pfeil entgegen.
- 3 Er lässt (ihn) dreimal herumwirbeln.
- 4 Er küsst (ihn).
- 5 Er gibt (ihn) dem Bogenschützen.
- 6 Dieser legt (ihn) in die Hand des „Feldpriesters des ^d*Nergal*“.
- 7 Er lässt (den Pfeil) auf dem Bogen „reiten“.
- 8 Der „Feldpriester des ^d*Adad*“, der Palastvorsteher, der „Stellvertreter“ fahren mit (dem Streitwagen der) ^d*Bēlet-dunāni*
- 9 Sie lassen ihren Pfeil „reiten“.
- 10 Sie schießen aber (noch) nicht.
- 11 Sie räumen die Tische mit den *hitpu*-Opfern weg.
- 12 Er (der König?) packt die Streitwagen.
- 13 Er wendet.
- 14 Der Feldpriester des ^d*Nergal* befiehlt: „(Pfeil) des ^d*Aššur*: Geh hinfort!“
- 15 Sie schießen den Pfeil in das Herz des Feindes.
- 16 Sie fahren dreimal herum.

[Rest der Rs von K.3438a+9912 abgebrochen]

⁸⁰⁴ Für eine zusammenhängende Umschrift vgl. KARNER 2006: 179-183.

Fortsetzung nach K.10209, Rs.11ff.

- Rs. 11' 3-šú^{giš} šil^l-ta-^lhu^l i^l-^lmat^l-[tu-hu]
12' lúšá GEŠTU^{II} GEŠTU^[II] u[?] ka-šú i-pat-t[i]
13' dingir-meš i-šá xx []
14' lugal du-ma-qé^l ul-la^l
15' a-ri-a-te ú-še-el-lu-né
16' lugal i-^lqar^l-rib^{lú} kúr-šú kur-ad
17' ki-ma lugal^{lú} kúr-šú ik-ta-šad
18' du-ma-qé i-na-áš-ši
19' ^{giš}balag ina nag-la-bi-^lšú^l e-lal
20' ina igi dingir-meš il-lak udu-siskur-meš e-pu-šú
21' ^lqaq^l-qu-ru i-na-šiq
22' ^le^l-rab uru a-na ma-dak-te up-pa-áš
23' [a-n]a qer-si er-rab nap-tu-nu gar-šú
24' lugal i-had-du
-

Die einzelnen Handlungen sind im Text minutiös festgehalten⁸⁰⁵. Das Ritual wird über weite Strecken im Beisein der „Götter“ (*ina igi dingir-meš*) vollzogen, womit die bestimmte Gottheiten repräsentierenden Götterstatuen resp. -emblem gemeint sind⁸⁰⁶. Vor ihnen werden zunächst *hitpu*-Opfer⁸⁰⁷ dargebracht⁸⁰⁸. Um welche Götter(bilder) es sich handelt, ist an dieser Stelle nicht explizit festgehalten. Im Lauf des Rituals werden ^d*Aššur*, ^d*Adad* und ^d*Nergal* zumindest namentlich erwähnt. Ebenfalls mit dem Gottesdeterminativ versehen, sind die offensichtlich anthropomorph vorzustellenden ^d*sarrānāte*⁸⁰⁹. Mit der ^d*Bēlet-dunāni*, bei der es sich vielleicht um eine Ištar-Gestalt handelt⁸¹⁰, begegnet auch eine weibliche Gottheit.

⁸⁰⁵ Zum Folgenden vgl. MENZEL 1981a: 57f.

⁸⁰⁶ Vgl. K.10209, Rs. 13. Dort räumt man die Götterbilder weg.

⁸⁰⁷ *hitpu* ist nach AHW 349b eine Art Schlachtopfer für die Monatstage 6/7, 13/14, 20/21, 27/9. Nach CAD H: 207b meint es das Schlachten eines Opfertieres „probably by a specific technique“; vgl. dazu auch MENZEL 1981b: T85.

⁸⁰⁸ Eine weitere Opferhandlung vor den Götterbildern nimmt der König dann auch gegen Ende des Rituals vor.

⁸⁰⁹ Die Bedeutung ist bislang nicht ganz klar. Nach MENZEL (1981b: T85) handelt es sich dabei um anthropomorphe „Puppen“; zumindest haben sie „Gesichter“ (K.3438a+K.9912, Vs. 6). Zum möglichen Aussehen der *sarrānāte* vgl. auch MENZEL 1981b: 55*f., Anm.685. Vgl. auch DELLER 1992a 296f. Danach wäre ^d*Bēlet-dunāni* ein Epitheton der kriegerischen Ištar. In diesem Zusammenhang legt DELLER mit Verweis auf Reliefdarstellungen aus dem Nordwestpalast Assurbanipals nahe, dass am königlichen Streitwagen über dem Joch gelegentlich angebrachte Zierscheiben mit Darstellungen der kriegerischen Ištar versehen werden konnten und auf diese Weise die Realpräsenz der Gottheit mit dem Streitwagen des Königs unmittelbar verknüpft war.

⁸¹⁰ Vgl. MENZEL 1981a: 57 mit Anm.684 (s. MENZEL 1981b: 55*).

Fortsetzung nach K.10209, Rs.11'

- Rs. 11' Sie heben dreimal den Pfeil auf.
12' Der „Ohrenmann“⁸¹¹ öffnet die Ohren und seinen Mund (d.h. den Mund des Feindes).
13' Die Götter nehmen sie weg.
14' Der König legt den Schmuck ab.
15' Sie halten die Schilde hoch.
16' Der König tritt heran. Er besiegt seinen Feind.
17' Wenn der König seinen Feind besiegt hat,
18' legt er den Schmuck (wieder) an.
19' Er hängt das Stilett⁸¹² an seine Hüfte.
20' Er geht vor das Angesicht der Götter. Sie bringen (Schaf)Opfer dar.
21 Er küsst den Erdboden.
22' Beim Betreten der Stadt errichtet er ein Feldlager.
23' Er tritt in die Weinlaube ein. Er veranstaltet eine Mahlzeit.
24' Der König freut sich.
-

Im Hinblick auf die am Ritual beteiligten Personen, lassen sich mehrere Akteure identifizieren: Ein Kultsänger (^{lú}nar = akk. *nāru*)⁸¹¹, zwei Gruppen von Kultschauspielern oder dergl. (^{lú}kur-gar-ra-meš = akk. *kurgarrû*⁸¹²; ^{lú}ur-mí-meš = akk. *assinû*⁸¹³), der König (^{lú}gal = akk. *šarru*), der „Bogenschütze der Götter“ (^{lú}a-SIG₅ ša dingir-meš = akk. *māru dam(mu)qu* ^(?) ša ilāni)⁸¹⁴, der „Feldpriester des ^dNergal“ (^{lú}šá É HÚB šá ^dMAŠ.MAŠ), der „Feldpriester des ^dAdad“ (^{lú}šá É HÚB šá ^diškur)⁸¹⁵, der „Palastvorsteher“ (^{lú}šá igi é-gal), dessen „Stellvertreter“ (^{lú}2-u, akk. *šaniu*) und der „Ohrenmann“ (^{lú}šá GEŠTU^{II})⁸¹⁶. Neben diesen explizit genannten Akteuren wird im Verlauf der Ritualbeschreibung bisweilen die 3.Pl. gebraucht, ohne dass man an den betreffenden Stellen die Akteure genau bestimmen könnte. Von daher erscheint es

⁸¹¹ Sofern diese Ergänzung in K.3438a+9912, Vs. 4 korrekt ist.

⁸¹² Es handelt sich um ein sum. Lehnwort; ihre genaue Funktion ist bislang unklar; vgl. AHW 510, mit einer für solche Fälle typischen Eintrag: „ein Kuldiener“.

⁸¹³ Ihre genaue Funktion ist ebenfalls unklar; vgl. AHW 75b: „etwa »Buhlknabe (im Kult)«“.

⁸¹⁴ Zur Bezeichnung und Funktion des ^{lú}a-SIG₅ ša GN = *māru dam(mu)qu ša GN* als „Bogenschütze des Gottes N.N.“ vgl. MENZEL 1981a: 244; vgl. auch MENZEL 1981b: T27.

⁸¹⁵ Vgl. K. DELLER (1992a: 295f. und 1992b: 345), der überlegt, ob die als ^{lú}šá É HÚB (*ša GN*) nicht mit der aus anderen Ritualtexten bekannten Bezeichnung ^{lú}sanga gleichzusetzen ist. B. MENZEL (1981a: 270) hat die Gleichung ^{lú}šá É HÚB (*ša GN*) = *kizû* ? und von da aus die Übersetzung als „Wagenlenker des Gottes XY“ vorgeschlagen; vgl. dazu auch MENZEL (1981b: T85f.). Die Bedeutung kann nicht zweifelsfrei geklärt werden. Jedenfalls erscheint der ^{lú}šá É HÚB im vorliegenden Text in Zusammenhang mit dem Streitwagen (^{GIŠ}GIGIR = *narkabtu*) einer Gottheit (^dNergal bzw. ^dAdad).

⁸¹⁶ MENZEL (1981b: T89) hält mit Berufung auf die Inspektion der Stelle durch R. BORGER die Lesung ^{lú}šá GEŠTU^{II} GEŠTU^{II} für die wahrscheinlichste. Zu den mit K.10209, Rs. 12 verbundenen epigraphischen und philologischen Problemen s. MENZEL 1981b: T89. Vgl. dagegen DELLER (1992b: 345); seine Lesung für K.10209, Rs. 12f. ist: LÚ šá ŠÁ UD 'x' KA-šú 'i'-pat-t[i] / DINGIR.MEŠ x x šá x x [] (DELLER 1992b: 343).

durchaus denkbar, dass noch andere als die explizit genannten Akteure als im Rahmen dieses Rituals mitwirkende Personen gedacht sind⁸¹⁷.

Den Mittelpunkt des rituellen Geschehens bildet die Tötung des „Feindes“ (^{lú}kúr = akk. *nakru*) des assyrischen Königs mittels Pfeil und Bogen⁸¹⁸. MENZEL denkt dabei an ein aus Holz oder Ton gefertigtes Bild des Feindes. Es besteht aber immerhin die Möglichkeit, dass im Rahmen dieses Rituals, auch eine reale Person, vielleicht ein Gefangener des assyrischen Königs zu Tode gebracht wurde⁸¹⁹. Bogen und Pfeil sind jeweils Gegenstand verschiedener Verrichtungen von verschiedenen am Ritual beteiligten Personen, in deren Zusammenhang auch der König immer wieder in Aktion tritt: Er spannt den Bogen. Der Ausdruck *ina pān* ^dŠamaš ist dabei vielleicht so zu verstehen, dass der König das unter freiem Himmel tut⁸²⁰. Er bekommt vom „Bogensützen der Götter“ einen besonders präparierten Pfeil überreicht und vollführt damit eine Reihe von Gesten, bevor er ihn wieder zurückgibt.

Schließlich wird auf das Kommando des „Feldpriesters des ^dNergal“ (^{lú}ša É ḪÚB ša ^dMAŠ.MAŠ) der Pfeil offenbar von einem der auf dem Streitwagen der ^dBēlet dunāni befindlichen Personen auf den Feind abgeschossen. Nicht ganz klar ist, ob sich der König mittlerweile auch auf einem Streitwagen befindet. Der Ausdruck *ša* ^dAššur *alik* ist anscheinend direkt an den Pfeil gerichtet und funktioniert als Schießbefehl: „(Pfeil) des ^dAššur: Geh hinfort!“. Der Pfeil als Waffe wird somit gleichzeitig mit dem assyrischen Reichsgottes ^dAššur in Verbindung gebracht⁸²¹. Erst nachdem der Pfeil auf

⁸¹⁷ Man darf in diesem Zusammenhang sicherlich nicht vergessen, dass derartige Aufzeichnungen von Personen verfasst wurden, die mit den damals gebräuchlichen Gepflogenheiten bestens vertraut waren. Obschon die Aufzeichnungen in solchen Fällen sehr ausführlich waren – man hatte ja sicherzustellen, dass beim Vollzug auch kein Fehler passierte – musste man sicherlich nicht alles aufschreiben, sondern konnte sich in Standardsituationen ohne weiteres auf die Erfahrung verlassen.

⁸¹⁸ Vgl. MENZEL 1981b: T85.

⁸¹⁹ Vgl. in dieser Richtung auch die Bemerkung von MAUL 1997: 211.

⁸²⁰ Vgl. MENZEL 1981b: T85. Vgl. auch die Übersetzung von DELLER (1992b: 344). In diesem Zusammenhang scheint folgende Bemerkung von K. DELLER interessant: „Neben dem mobilen Palast, dem Königszelt, ist nicht etwa ein »Tempelzelt« aufgeschlagen; der Kult findet unter freiem Himmel statt. Die Götterstandarten sind ebenso ungeschützt wie das Heer auf dem Marsch und in der Schlacht“ (DELLER 1992a: 292).

⁸²¹ Die gesamte soweit beschriebene Szenerie erinnert sehr stark an zwei Darstellungen, die schon von O. KEEL 1974 im Zusammenhang mit 2Kön 13,14ff. erwähnt wurden. Die eine findet sich auf einem Rollsiegel Ramses II. aus Bet-Schean (s. KEEL 1974: Abb.27): Sie zeigt auf der rechten Seite den nach links gewandten stehenden Pharao, mit Pfeil und Bogen auf eine Zielscheibe schießend, deren Form an einen Ochsenhautbarren erinnert. In der Mitte des Bildes sieht man zur Rechten und zur Linken eines Pfahles, auf dessen Spitze die bereits von drei Pfeilen durchbohrte Zielscheibe angebracht ist, je eine Person mit auf dem Rücken gefesselten Armen. Ganz ähnlich ist die zweite Darstellung auf einem Goldblattfragment des Pharao Eje (s. KEEL 1974: Abb.28): Dort schießt eine Person (der Pharao?), diesmal auf einem Streitwagen fahrend, ebenfalls mit Pfeil und Bogen, wiederum auf eine

den Feind abgeschossen wurde, sowie nach einigen weiteren Verrichtungen⁸²², tritt der König heran und „besiegt“ den Feind⁸²³. Danach stellt er sich vor die Götterbilder hin und man führt Opferhandlungen durch. Der durchwegs militärischen Konnotation des Rituals entspricht auch das Errichten eines Feldlagers beim Betreten der Stadt, wobei zu fragen wäre, ob es sich dabei um eine assyrische Stadt oder etwa eine belagerte feindliche Stadt handelt⁸²⁴. Den überlieferten Abschluss des Rituals bildet ein Festmahl.

Insgesamt lässt sich das Ritual gewissermaßen als eine Simulation des Kampfgeschehens charakterisieren, wobei der assyrische König in seiner Eigenschaft als „Statthalter des Gottes Aššur“⁸²⁵ als oberster Kriegsherr auftritt und den Triumph über seine Feinde rituell darstellt.

Trotz der vorhandenen textlichen Unsicherheiten⁸²⁶ wird man an dieser Stelle also nicht fehl gehen, K.3438a+9912//K.9923//K.10209 als eine Art „Kriegsritual“ anzusprechen, welches klar im königlichen Bereich zu verorten ist. Über seinen genauen Platz im offiziellen assyrischen Kult erhält man explizit leider keine Auskunft. Es lassen sich allenfalls Vermutungen anstellen⁸²⁷. Ebenfalls nicht sicher zu klären ist, ob das Ritual an eine bestimmte Lokalität gebunden war, oder aber hier ein „mobiles“ Ritual vorliegt, das nach Bedarf an verschiedenen Örtlichkeiten ausführbar war⁸²⁸, vielleicht wenn der Assyriekönig einen Feldzug plante⁸²⁹.

Zielscheibe, die in ihrem Aussehen im Wesentlichen der soeben beschriebenen entspricht und unter welcher ebenfalls zwei Personen mit auf dem Rücken gefesselten Armen abgebildet sind.

⁸²² Es ist mir nicht ganz klar, wie der auf K.10209, Rs. 11 beschriebene Vorgang zu deuten ist. Was soll „Sie heben den Pfeil dreimal auf“ heißen, wenn dieser zuvor ins Herz des Feindes geschossen wurde? Wird der Pfeil dreimal herausgezogen und wieder ins Herz gestoßen? Wie die Umschrift erkennen lässt, ist das zweite Zeichen der Verbalform beschädigt und die letzten beiden Zeichen ergänzt. Vielleicht ist also auch ein anderes Verb zu lesen.

⁸²³ Man könnte fast versucht sein zu sagen, er gibt dem Feind den Rest. Für *kašādu ša nakri* denkt MENZEL (1981b: T89) an eine Siegespose, etwa in der Art, dass der König dem am Boden liegenden Feind seinen Fuß in den Nacken setzt. Interessant ist auch, dass er sich zuvor seiner Schmuckstücke entledigt.

⁸²⁴ Vgl. MENZEL 1981b: T89.

⁸²⁵ Zur mit dieser Eigenschaft verbundenen Mittlerfunktion zwischen der Welt der Götter und der Welt der Menschen, vgl. MAUL 1997.

⁸²⁶ Vgl. dazu insgesamt MENZEL 1981: T85f (zu K.3438a +9912) und T.89 (zu K.10209).

⁸²⁷ Im einem neuassyrischen Festkalender (LKA 37: Vs, 10) ist der 23. *Šabātu* als „Tag (den man) »Schlacht« nennt“ bezeichnet, was sich zumindest gut mit den im vorliegenden Ritualtext beschriebenen Handlungen in Einklang bringen ließe. Vgl. MENZEL 1981b: 55*, Anm.681.

⁸²⁸ MENZEL 1981a: 57.

⁸²⁹ Vgl. MENZEL 1981a: 57; und MENZEL 1981b: 55*, Anm.681.

Im Vergleich zu den in 2Kön 13,15-19 geschilderten Vorgängen stechen natürlich sofort die weitaus größere Anzahl der am rituellen Geschehen beteiligten Personen⁸³⁰ und die insgesamt sehr viel komplexere und umfangreichere „Choreographie“ des neuassyrischen Rituals hervor. Was aber diese im Vergleich zum Ritual „König gegen Feind“ zu beobachtende Detailarmut in der biblischen Überlieferung angeht, wird man sich jedoch ins Bewusstsein rufen müssen, dass man es hier mit zwei unterschiedlichen literarischen Genera zu tun hat, die für vollkommen verschiedene Zwecke verfasst wurden. Während ein Ritualtext wie K.3438a+9912//K.9923//K.10209 eine bestimmte Abfolge und die ordnungsgemäße Durchführung der das Ritual konstituierenden Einzelhandlungen sicherstellen will, ist die Prophetenerzählung in 2Kön 13,14ff. mit einer ganz anderen Absicht weitererzählt und schließlich niedergeschrieben worden. Nichtsdestotrotz bleiben die in den jeweiligen Texten ausgedrückten Inhalte und Vorstellungen als literarischer Niederschlag religionshistorischer Phänomene der vergleichenden Betrachtung zugänglich. Auf dieser phänomenologischen Ebene lassen sich durchaus bemerkenswerte Parallelen feststellen:

- In beiden Fällen besitzt die Person des Königs eine tragende Rolle für das Geschehen: In 2Kön 13 nimmt er, den Anweisungen Elisas folgend, persönlich die Zeichenhandlung vor. Im assyrischen Text ist die Person des Königs ebenfalls aktiv am kultischen Geschehen beteiligt. Er spannt zunächst den Bogen und empfängt den besonders präparierten Pfeil, der im weiteren Verlauf dem Feind ins Herz geschossen wird.
- Die zeichenhafte Überwindung des Feindes steht in beiden Fällen im Mittelpunkt, wobei in beiden Fällen ähnliche Mittel zur Anwendung kommen: Man schießt einen Pfeil ab, um damit den Gegner zu treffen, entweder indem man in die Richtung schießt, aus welcher der Feind droht, oder auf den personifizierten Feind.
- In beiden Fällen ist die eigentliche Zeichenhandlung durch eine Reihe von Vorbereitungen gekennzeichnet. Die dabei verwendeten Waffen sind hierbei Gegenstand bestimmter Verrichtungen des Königs resp. anderer am Geschehen beteiligter Personen. An einem Punkt reichen die Gemeinsamkeiten sogar fast bis zur völligen Übereinstimmung hinsichtlich der Verwendung bestimmter Fachtermini⁸³¹.

⁸³⁰ In 2Kön 13,14ff. sind nur Elischa und der König explizit als Akteure genannt, während im Vergleichstext neben dem assyrischen König noch sieben weitere Einzelakteure und zwei Gruppen von Kultaktanten auftreten.

⁸³¹ Vgl. Akk. *šiltāhu ina* ^{giš}pan *šarkubu* (wörtl.: „den Pfeil auf dem Bogen »reiten lassen«“; vgl. K.3438a+9912, Rs.7//9923, Vs.23 und K.3438a+9912, Rs.10f.//K.10209, Rs.4f.) mit Heb. *harkēb yād*

- In beiden Fällen wird auf das Kommando (Imp.!) eines Offizianten hin geschossen, und die damit verbundene Durchführung ausdrücklich zum Namen der jeweils zuständigen Gottheit in Bezug gesetzt. Für den israelitischen König ist es Jahwe, der den Pfeil zum Siegespfeil macht, für den Assyriekönig ist es der Reichsgott Aššur, dessen Pfeil auf den Feind abgeschossen wird, und der damit dem König den Sieg über „seinen Feind“ bringt. Die jeweilige Gottheit fungiert dabei als Garant für die Wirksamkeit der Handlung.

Was die erste Zeichenhandlung in 2Kön 13,15-17 anlangt, bietet das neuassyrische Ritual „König gegen Feind“ die bislang nächstliegende mir bekannte Parallele zu 2Kön 13,14ff. Zudem erregen im Hinblick auf die zweite Zeichenhandlung des israelitischen Königs (2Kön 13,18) folgende Passagen Aufmerksamkeit:

^{giš}šil-ta-ḫu i-maḥ-ḫar 3-šú ú-šá-aš-bar¹

Er (sc. der König) empfängt den Pfeil; *dreimal* lässt er (ihn) herumwirbeln.

(K.3438a+9912, Rs. 4)

3-šú ^{giš}šil-ta-ḫu i-mat-[tu-ḫu]

Dreimal heben sie⁸³² den Pfeil auf.

(K.10209, Rs. 11)

An beiden Stellen wird mit dem *Pfeil* hantiert und diese Tätigkeit wird zudem *dreimal* wiederholt. Das weckt nun freilich Assoziationen, sowohl im Hinblick auf 2Kön 13,18 als auch hinsichtlich der ikonographischen Belege des schlagenden Pharaos, auf welche O. KEEL aufmerksam gemacht hat. Außer an den eben genannten Stellen begegnet die dreimalige Wiederholung einer Handlung im assyrischen Ritual noch an einer weiteren Stelle⁸³³, und zwar unmittelbar im Anschluss an das Abschießen des Pfeils. Ich gebe hier den Passus in seinem Kontext wieder.

¹⁴ lúšá É ḪUB ša ^dMAŠ.MAŠ šá ^dAš+šur a-lik

¹⁵ i-qab-bi ^{giš}šil-ta-ḫu ina lib-bi lúkúr

¹⁶ [ú-še-ṣu-ú-né]⁸³⁴ [3¹šú¹ i-lab-bu-né

[Rest der Rs. auf K.3438a+9912 abgebrochen]

¹ al qāšat (wörtl.: „die Hand auf dem Bogen »reiten lassen«“; vgl. 2Kön 13,16a). Zur Deutung vgl. ausführlich KARNER 2007.

⁸³² Gemeint sind wohl die Aktanten, die zuvor den Pfeil abgeschossen haben; es handelt sich dabei mutmaßlich um die auf dem Wagen der ^dBēlet-dunāni fahrende Besatzung, die aus dem „Feldpriester des ^dAdad“, dem „Palastvorsteher“ und dem „Stellvertreter“ besteht (vgl. K.3438a, Rs.8-9).

⁸³³ Es auch zu bemerken, dass diese drei Belege die einzigen Stellen sind, an denen dieser neuassyrische Ritualtext die Wiederholung einer Handlung verlangt.

⁸³⁴ Ergänzt nach K.10209, Rs.10.

Der „Feldpriester des ^d*Nergal*“ befiehlt: „(Pfeil) des ^d*Aššur*, Geh hinfort!“
Den Pfeil schießen sie⁸³⁵ ins Herz des Feindes. *Dreimal* fahren sie herum.

(K.3438a, Rs. 14-16)⁸³⁶

Den Anschluss bildet die vorhin als zweites zitierte Stelle, wo ja der Pfeil Gegenstand einer dreimal wiederholten Tätigkeit⁸³⁷ ist. Wie erwähnt, konnte Othmar KEEL (1974) von ikonographischen Beobachtungen ausgehend die Zusammengehörigkeit beider in 2Kön 13,14-20* geschilderten Vorgänge plausibel machen⁸³⁸. In dieser Hinsicht kann zumindest der Umstand, dass im Rahmen des soeben besprochenen neuassyrischen Rituals nach Abschießen des Pfeils nochmals mit (einem) Pfeil(en) hantiert wird, nur als eine Bestätigung dessen empfunden werden. Ob allerdings die Dreizahl der Wiederholung des Schlagens mit den Pfeilen auch im Rahmen des ursprünglichen Rituals, welches als ein religionsgeschichtliches Phänomen des Alten Israel in der Erzählung 2Kön 13,14ff. seine Spuren hinterlassen hat, ein konstitutives Handlungselement war, lässt sich angesichts seiner Integration in den vorliegenden literarischen Kontext nicht mehr feststellen.

Eine direkte Abhängigkeit zwischen der im biblischen Text verarbeiteten Vorstellung und dem neuassyrischen Ritual „König gegen Feind“ ist freilich nicht zu behaupten. Auch wird man in diesem Zusammenhang der Überlegung Rechnung tragen müssen, dass „die Vorstellung von einem so einfachen Ritus in Israel spontan entstanden ist.“⁸³⁹ Der Umstand jedoch, dass das Nordreich im Verlauf seiner Geschichte sich immer wieder mit der Expansionspolitik des assyrischen Reiches konfrontiert sah, lässt es aber auch nicht unbedingt unwahrscheinlich erscheinen, dass die Vorstellung eines derartigen Rituals seinen Weg mit den Assyriern nach Israel gefunden hat. Die Annahme scheint zumindest ebenso plausibel wie eine Übernahme aus Ägypten. In jedem Fall wird man hierin einen weiteren Beleg dafür sehen können, dass die rituelle Verwendung von Pfeil und Bogen im Königs kult ein im Alten Vordenen Orient verbreitetes Phänomen war⁸⁴⁰.

⁸³⁵ Vgl. das o. Anm.832 Gesagte.

⁸³⁶ Ergänzungen nach K.10209, Rs. 9-10;

⁸³⁷ Wie bereits im Zusammenhang mit der Übersetzung (s.o. Anm.822) bemerkt wurde, bereitet das Verständnis dieser Handlung Schwierigkeiten. Ich hatte Ende Mai dieses Jahres die Gelegenheit im British Museum die Tafel persönlich in Augenschein zu nehmen, konnte aber über die von MENZEL und DELLER erreichte Lesung nicht hinauskommen.

⁸³⁸ Vgl. o.S.224, Anm.800

⁸³⁹ KEEL 1974: 121.

⁸⁴⁰ Vgl. ähnlich SCHMITT, R 2004: 278f.

Was lässt sich hinsichtlich der Wirkungsweise des in 2Kön 13,14ff. geschilderten zweiteiligen aus den Motiven des Schlagens und des Schießens bestehenden Rituals sagen? Zum ersten Teil zumindest soviel, dass durch die explizite Rückbindung des Pfeils an Jahwe Jahwe als der eigentliche Initiator und Garant für den im Spruch angekündigten Sieg verstanden wurde. Im rituellen Geschehen kommuniziert Elischa dem israelitischen König Jahwes Beschluss über den Ausgang künftiger militärischer Auseinandersetzungen. Wie in diesem Zusammenhang der Berührungsgestus vor dem Pfeilschuss zu interpretieren ist, lässt sich schwer sagen. Vermutlich soll die Berührung als sinnenfälliger Ausdruck des göttlichen Beistandes für den König verstanden werden: Elischa führt stellvertretend für Jahwe dem König die Hand beim Schießen⁸⁴¹.

Der zweite Teil des Rituals – zumindest auf der Ebene des Endtextes – zeigt jedoch, dass der Erfolg des Rituals ebenfalls von der richtigen Durchführung abhängig gedacht wird. Der König hätte das Ritual nur *richtig* vollziehen müssen, und d.h. fünf- oder sechsmal schlagen müssen.

Ungeachtet der Frage, ob das Element des Schlagens ursprünglich Bestandteil eines hinter den in 2Kön 13,15-19 geschilderten Vorgängen zu vermutenden israelitischen Königsrituals war, was – wie gezeigt – keineswegs unwahrscheinlich ist, und ob dieses zweite Element von einem analog zu 2Kön 13,17 gestalteten Spruch begleitet war, was sich allenfalls vermuten lässt⁸⁴²: Im Zusammenhang von 2Kön 13,15-19 wird die zweite Handlung des Königs als eine rituelle Fehlleistung präsentiert, die das in der ersten Handlung antizipierte Ritualziel aufhebt, wie V.19aß in wörtlicher Aufnahme von V.17by eindeutig feststellt:

V.17by		V.19aß
והכית את־ארם ... עד־כלה	↔	אז הכית את־ארם עד־כלה
„Und du wirst Aram schlagen ... bis zur Vernichtung“		„... dann hättest du Aram geschlagen bis zur Vernichtung.“

Der Sieg wird also gerade nicht mehr עד־כלה gelingen! Von daher lässt sich die zweite Handlung auch nicht als eine Konkretion des göttlichen Willens interpretieren⁸⁴³.

Natürlich liegt die Pointe der Erzählung gerade darin, dass Elischa resp. der Gottesmann den König nicht im Vorfeld darüber informiert hat, wie das Ritual richtig durchzuführen

⁸⁴¹ Mit SCHMITT, R 2004: 277.

⁸⁴² Vgl. auch SCHMITT, R 2004: 277.

⁸⁴³ Gegen SCHMITT, R 2004: 277: „Der zweite Teil des Rituals dient der Konkretion des göttlichen Willens und besitzt daher auch eine mantische Komponente. Dies wird insbesondere daran deutlich, daß anstelle der Beschwörungsformel nun ein Deutewort tritt.“

gewesen wäre. Literarisch geschickt erfährt der Leser erst gemeinsam mit dem König, dass dreimal zu wenig ist. Vor dem Hintergrund des in den mesopotamischen Ritualen häufig anzutreffenden Elements der Wiederholung von Handlungen mag der antike Hörer/Leser der Erzählung nicht weniger erstaunt gewesen sein als der Religionsgeschichtler heute, dass gerade fünf oder sechs Wiederholungen richtig gewesen wären und nicht etwa drei oder sieben⁸⁴⁴.

III.2.4.16 Die Gebeine Elisas erwecken einen Toten (2Kön 13,20f.)

Die an die Erzählung von Elisas letzter Tat angeschlossene Episode bildet den Abschluss der Elisa-Überlieferung⁸⁴⁵. Der Inhalt ist schnell erzählt: Nach dem Tod Elisas machen marodierende moabitische Streifscharen das Land unsicher (V.20). Ein solcher Übergriff auf israelitisches Territorium ereignet sich während eines Begräbnisses, sodass man den Verstorbenen in Eile in das Grab Elisas wirft und die Flucht ergreift. Dort kommt der Tote mit den Gebeinen Elisas in Berührung und wird daraufhin wieder lebendig (V.21).

Die wunderhafte Anekdote verfolgt ganz offensichtlich die Absicht, den Ruhm Elisas noch zusätzlich zu steigern, indem nicht nur er zu seinen Lebzeiten, sondern über den Tod hinaus selbst noch seine Gebeine wundertätig sind, ein Motiv, das sich in Heiligenlegenden unterschiedlicher Religionen und Zeiten findet⁸⁴⁶.

Warum die Berührung mit den Gebeinen Elisas dazu führt, dass ein Toter wieder zum Leben erweckt wird, wird in der Anekdote nicht thematisiert. Für sich genommen zeigt sie nicht mehr als dass man über die Gebeine Elisas hinsichtlich ihrer Eigenschaften andere Vorstellungen unterhalten konnte als das für die sterblichen Überreste anderer Menschen der Fall war. Ein expliziter Bezug auf Jahwe fehlt, was umso auffälliger ist, als hier den Gebeinen eine Wirkung zugeschrieben wird, die – da gerade der Tod als ein dem Menschen unausweichliches Schicksal galt – eine Durchbrechung der göttlich inaugurierten Weltordnung darstellt, eine Durchbrechung, die im Alten Vorderen Orient

⁸⁴⁴ In dem mir bekannten mesopotamischen Ritualtexten bin ich auf keine Ritualanweisung gestoßen, in welcher die fünf- oder sechsmalige Wiederholung einer Handlung, sei es nun die Rezitation einer Formel oder irgendeine manuelle Verrichtung, erwähnt würde. Auch im Alten Testament ist die in 2Kön 13,19 geforderte fünf- oder sechsmalige Wiederholung singulär.

⁸⁴⁵ Zu den Problemen hinsichtlich der genauen literarischen Abgrenzung der beiden in 2Kön 13,14-21* verarbeiteten Traditionen vgl. KARNER 2006: 163-166.

⁸⁴⁶ Vgl. SHEMESH 2008: 35; SHEMESH verweist auf mittelalterliche christliche Heiligenlegenden und jüdische Heiligenlegenden; Vgl. SHEMESH 2008: 35, Anm.139 und 140 für weitere Literatur.

zwar nicht undenkbar war, aber in der Regel doch auf die direkte Einwirkung einer Gottheit zurückgeführt wurde⁸⁴⁷.

R. SCHMITT wendet sich auch hier gegen die Vorstellung einer dynamistischen Kraftübertragung:

„Die Wundertätigkeit der Gebeine dürfte daher auch hier auf der besonderen Gottesbeziehung des *ʾiš hāʾēlōhīm* beruhen und nicht auf dynamistischen oder verwandten Vorstellungen. Auch der verstorbene Gottesmann ist immer noch ein Mittler zwischen Mensch und Gott.“⁸⁴⁸

Was SCHMITT nicht erwähnt ist, dass in 2Kön 13,20f. die Bezeichnung Gottesmann gerade nicht verwendet wird. Die Bemerkung hat allerdings insofern ihre Berechtigung, als sie darauf aufmerksam macht, dass eine derartige Wirkung der Gebeine eines Toten begründungsbedürftig ist, um für den Hörer bzw. Leser plausibel zu sein.

Deutlich wird das, wenn man sich die Handlungsstruktur von V.21 vergegenwärtigt:

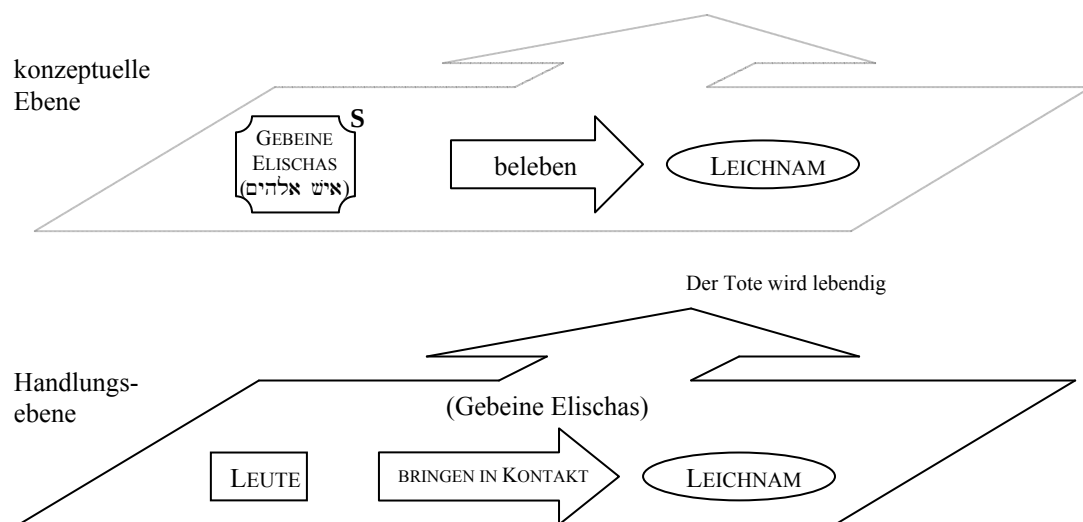


Abb.12: Strukturelle Beschreibung der Erweckung durch die Gebeine Elisas.

Hinsichtlich der kognitiven Repräsentation dieser Handlung fällt auf, dass weder die Gebeine Elisas noch der Leichnam qua der ihnen zugeschriebenen ontologischen Eigenschaften der selbständigen Ortsveränderung fähig sind (Leichen und Knochen können sich für gewöhnlich nicht bewegen). Dass das auch die vom Erzähler geteilte Auffassung ist, zeigt die Erzählung indem sie erörtert, dass der Leichnam nicht selber

⁸⁴⁷ Vgl. aus dem Bereich der Elischa-Überlieferung etwa 2Kön 5,7. In den mesopotamischen Gebeten findet sich bisweilen *muballit mītam* (^{lū}ūš) „der den Toten belebt“ als Epitheton der jeweils angerufenen Gottheit. (Vgl. z.B. die Gebete Madānu 1: 13 [MAYER 1976: 461] Marduk 28: 1; [MAYER 1976: 464].)

⁸⁴⁸ SCHMITT, R 2004: 254.

aktiv handelt, sondern als Ergebnis einer vorhergehenden Handlung mit den Gebeinen Elischas in Berührung gekommen ist (V.21a).

Auf der Handlungsebene betrachtet ist der Kontakt mit den Gebeinen Elischas demnach das Ergebnis einer Handlung, die als solche nicht einmal intendiert war. Da ausdrücklich festgehalten wird, dass der Mann mit den Gebeinen Elischas in Berührung gekommen ist, wird man zudem den Kontakt als notwendige Voraussetzung für die Wiederbelebung interpretieren müssen. Zwar ist in der knappen Schilderung der Vorgänge nirgends *expressis verbis* festgehalten, dass der ins Grab Elischas geworfene Mann auch tatsächlich tot ist. Trotzdem setzt zumindest die Erzählung voraus, dass der Mann auch wirklich tot war⁸⁴⁹, weil sie darauf hinausläuft, dass dieser wieder lebendig wird (וַיְחַי). Auf der konzeptuellen Ebene wird der Vorgang der Wiederbelebung zwangsläufig als Aktivität seitens der Gebeine repräsentiert, da kein anderer Akteur expliziert wird. Dadurch entsteht allerdings ein Konflikt im Blick auf die im Normalfall der sterblichen Überresten von Menschen zugeschriebenen Handlungsfähigkeit (AGENCY), was seitens des Rezipienten innerhalb des je eigenen konzeptuellen Referenzrahmens eine Suche nach möglichen Begründungsszenarien auslöst⁸⁵⁰.

Eine solche Begründung bietet in der Tat die in den einzelnen Elischa-Überlieferungen narrativ entfaltete besondere Gottesbeziehung Elischas, die in der mit der Person Elischas verbundenen Bezeichnung **אִישׁ הָאֱלֹהִים** ihren theologischen Kristallisationspunkt hat. Man wird die hier mit den Gebeinen verbundene Vorstellung jedoch nur schwerlich anders als im Sinne einer Kraftübertragung interpretieren können. Die besondere Gottesbeziehung Elischas bleibt hier nicht auf die Ebene ritualsymbolischer Kommunikation beschränkt, sondern wird geradezu als eine dem Gottesmann inhärente Dynamis verstanden, die noch seinen sterblichen Überresten anhaftet und spontan und völlig unbeabsichtigt aus sich heraus wirksam werden kann.

⁸⁴⁹ Vgl. auch Y. SHEMESH 2008: 34: „The reasonable reader has no doubt that if we are reading about the burial of an unnamed person, he is in fact dead.“

⁸⁵⁰ Dass der moderne Exeget denselben kognitiven Prozessen unterworfen ist und innerhalb des eigenen konzeptuellen Referenzrahmens nach Begründungsstrategien sucht, zeigen die Interpretationen, die mit dem Begräbnis eines Scheintoten rechnen und so den auf der konzeptuellen Ebene angesiedelten Konflikt in der kognitive Repräsentation der Erzählung mit ihrem konzeptuellen Referenzrahmen abgleichen.

KAPITEL IV

AUSWERTUNG UND SCHLUSS

Die Analyse der Elija-Elischa-Überlieferung in Kapitel III hat bestätigt, was bereits in der Einleitung zu dieser Untersuchung vermutet wurde: Das Gros der Elija-Elischa-*Erzählungen* zeigt gattungsbedingt nur wenig Interesse an einer genauen Schilderung der jeweiligen Handlungen⁸⁵¹.

Deutlich wird das vor allem im Vergleich zu den aus Mesopotamien bekannten *Ritualtexten*, die neben dem zu rezitierenden Wortlaut häufig auch relativ detaillierte Handlungsanweisungen überliefern und somit eine verhältnismäßig genaue Rekonstruktion des jeweiligen rituellen Handlungsvollzugs ermöglichen, sowie gelegentlich auch Rückschlüsse bezüglich der damit verbundenen Vorstellungen bzw. der Erwartungshaltung im Blick auf die Wirksamkeit der Handlung.

Dabei hat sich gezeigt, dass in einer grundsätzlich theistisch gedachten Welt im Blick auf die im Ritual angestrebte Situationsveränderung idealtypisch zwei Strategien unterschieden werden können: Zum einen ist das die *Wiederholung göttlichen Handelns*, zum anderen die *Bitte um göttliche Intervention*. Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass beide Formen nicht im Sinne eines Entweder – Oder interpretiert werden dürfen. Als legitime Strategien ritueller Lebensbewältigung stehen sie gleichberechtigt nebeneinander und können nicht gegeneinander ausgespielt werden. Von daher ist es unangemessen hinsichtlich des Phänomens rituellen Handelns und der damit verbundenen Vorstellungen, wie es sich aus den mesopotamischen Texten erheben lässt, generell von einem Automatismus (*ex opere operato*) zu sprechen, wie man umgekehrt die im Ritual angestrebte Situationsveränderung auch nicht monokausal auf die direkte göttliche Intervention zurückführen kann. Für den mesopotamischen Menschen galt in dieser Hinsicht: *tertium datur!*⁸⁵²

⁸⁵¹ Vgl. in dieser Hinsicht auch SCHMITT, R 2004: 294.

⁸⁵² Im Blick auf die mesopotamischen Vorstellungen lässt sich somit der von L. LÉVY-BRUHL vorgenommenen Charakterisierung der „primitiven Mentalität“ als „prälogisch“ durchaus etwas abgewinnen: „Wenn ich sie [sc. die primitive Mentalität] prälogisch nenne, will ich damit nur sagen, daß sie sich nicht wie unser Denken vor allen Dingen darum bemüht, Widersprüche zu vermeiden.“ (LÉVY-BRUHL [1910] 1978: 9). Bedauerlicherweise hat man LÉVY-BRUHL, was sein Verständnis von „prälogisch“ anbetrifft, häufig missverstanden. Zur Position LÉVY-BRUHLs vgl. oben Kap. I.1.4, S.15f.

Die Elija-Elischa-Erzählungen bieten im Blick auf die Frage, nach der Aufnahme von *Elementen ritueller Handlungen*⁸⁵³ – wie sie sich anhand des einschlägigen Textmaterials für das antike Mesopotamien rekonstruieren lassen – ein differenziertes Bild. In einigen Fällen lässt sich das in den Erzählungen überlieferte Bild vom Wirken Elijas bzw. Elischa relativ gut in das Kapitel II umrissene Bild mesopotamischer Ritualpraxis einordnen, in anderen Fällen wiederum sperrt sich das Material dagegen.

Elemente ritueller Weltvergewisserung

Elemente aus dem Bereich der *rituellen Weltvergewisserung* sind noch deutlich in der Erzählung von der Opferprobe in **1Kön 18,19-40*** zu erkennen. In der literarischen Umsetzung wird die Opferhandlung jedoch von ihrem gewöhnlichen Sitz in der Religion, Jahwe das zu geben, was ihm als Gott zusteht, herausgelöst. Die Erzählung lässt den Akt der rituellen Weltvergewisserung des Menschen zu einem Selbsterweis Jahwes werden.

Elemente ritueller Welterschließung

Relativ große Konvergenzen bestehen hinsichtlich dessen, was im Blick auf die mesopotamische Ritualpraxis als Strategien *ritueller Welterschließung* bezeichnet wurde. **2Kön 3,4-27*** und **2Kön 8,7-15** fungiert Elischa als Spezialist in Sachen Divination, den man aufsuchen kann, um eine Jahwebefragung durchzuführen (דרש). Auch wenn der Vorgang der Befragung nicht ausführlich geschildert wird, geht aus der Darstellung doch deutlich hervor, dass Elischa über das notwendige *Know How* verfügt, das ihn dazu befähigt, ein Jahweorakel einzuholen. 2Kön 3,15 weist deutlich auf ein mittels Musik induziertes Orakel; weniger deutlich ist das rituelle Verfahren im Zusammenhang der Jahwebefragung bezüglich der Genesung des aramäischen Königs (2Kön 8,7-15) zu erkennen, doch lassen sich immerhin Indizien beibringen, die an die Durchführung einer der Opferschau vergleichbaren Handlung denken lassen.

Im Bereich der Elija-Überlieferung wird die Praxis ritueller Welterschließung in der Erzählung von der Befragung des Baal von Ekron (2Kön 1,1-17*) thematisiert, deren theologische Pointe – wie gezeigt – darin besteht, dass die Befragung des Baal gerade nicht stattfindet, sondern durch das Einschreiten Elijas verhindert wird. Anstelle des in Auftrag gegebenen Baalorakels bezüglich seiner Genesungschancen erhält der

⁸⁵³ *Nota bene:* es geht im Folgenden um *Elemente(!)* ritueller Handlungen.

israelitische König ein aus seiner Sicht ebenso unerbetenes wie ungünstiges Jahwewort, das in Form eines mit einem Scheltwort (V.6a) verbundenen Drohwortes (V.6b) gestaltet ist. Es sei nochmals betont, dass damit keine generelle Kritik oder gar Ablehnung der Praxis ritueller Welterschließung verbunden ist.

Auch im Verlauf der Erzählung von der Belagerung Samarias (**2Kön 6,24-7,20***) erschließt ein von Elischa auf die resignierende Anfrage des Königs hin verkündetes Jahwewort die künftige Preisentwicklung der Nahrungsmittel, ohne dass Näheres darüber ausgesagt wird, wie Elischa davon Kenntnis erlangt hat. Die Einleitung des Spruches durch die Botenformel macht allerdings deutlich, dass der solcherart verkündete Inhalt die Autorität Jahwes in Anspruch nimmt. Dementsprechend erläutert auch der Rest der Erzählung, wie Jahwe selbst durch eine akustische Täuschung dafür sorgt, dass letzten Endes auch eintrifft, was Elischa als sein Bote und in seinem Namen angekündigt hat. Im Unterschied zu 2Kön 3* und 2Kön 8,7-15 finden sich keine Hinweise auf eine rituelle Handlung mittels welcher der Gottesmann von Jahwe ein Orakel eingeholt hat, was es nahelegt, hierin eine Form des in der alttestamentlichen Prophetie häufiger belegten Phänomens intuitiver Mantik zu erblicken, für welches es bekanntlich auch im Mesopotamien religionsgeschichtliche Parallelen gibt⁸⁵⁴. Im Unterschied zu den Formen der rituellen Welterschließung liegt die Initiative hier bei der Gottheit.

Die Ankündigung der Geburt eines Sohnes an die Schunemiterin (**2Kön 4,8-17***) wird man ebenfalls dem Bereich der Welterschließung zuordnen können, auch hier ohne jede weitere rituelle Verumständung. Die Verheißung und der Erfüllungvermerk bleiben ohne expliziten Bezug zu Jahwe. Wie die Erzählung deutlich macht, beruht die Erwartungshaltung hinsichtlich des Eintreffens der Ankündigung einzig auf der Autorität Elischas, der allerdings von der Schunemiterin bereits zuvor als „heiliger Gottesmann“ (אִישׁ אֱלֹהִים קָדוֹשׁ) erkannt wurde, was nahelegt, dass das Wissen über zukünftige Dinge mit der dadurch ausgedrückten besonderen Gottesbeziehung zusammenhängend vorgestellt wurde. In der ältesten mit den Mitteln der Literarkritik erreichbaren Fassung der Erzählung bleibt die Ankündigung zudem unmotiviert⁸⁵⁵; auf dieser Stufe konfrontiert Elischa die Schunemiterin lediglich mit dem ihm als Gottesmann offenbar zugänglichen Wissen, dass sie binnen eines Jahres einen Sohn haben

⁸⁵⁴ Neben den einschlägigen Texten aus Mari aus dem 2.Jt. v.Chr. hier vor allem an die neuassyrischen Prophetien zu denken.

⁸⁵⁵ Vgl. auch SCHMITT, R, 2004: 243.

werde. Als Auftakt für den Fortgang der Erzählung war das ausreichend. Erst der Einschub (V.13-15) deutet diesen Akt der *Welterschließung* als Belohnung für die Gastfreundschaft der Frau und verlagert dessen Aussage weg vom welterschließenden Aspekt hin zu einer motivierten und damit intendierten Situationsveränderung, oder anders formuliert: aus dem Orakel wird ein wirkmächtiges Wort, durch das der Gottesmann seine Dankbarkeit erweist.

In **2Kön 4,42-44** sind die Botenformel und der Erfüllungsvermerk, dass alles nach dem Wort Jahwes eingetroffen ist, ein deutlicher Hinweis, dass Jahwe als Garant und gleichzeitig auch als Bewirker der wundersamen Nahrungsvermehrung vorgestellt wurde. Auf der Handlungsebene ist es der Gottesmann, der dem Mann aus Baal-Schalischa einen Auftrag gibt, der – wie dem Leser/Hörer durch dessen Rückfrage unmissverständlich kommuniziert wird – der Alltagserfahrung zuwiderläuft. Erst durch den expliziten Verweis auf Jahwe wird die Handlungsebene mit der konzeptuellen Referenzebene kurzgeschlossen und plausibilisiert durch die Rückbindung an Jahwe den Erfolg des Unterfangens, der in der Erzählung dann auch explizit festgehalten wird.

Wie schon in 2Kön 4,42-44 dient die Botenformel auch in **1Kön 17,7-16*** als Begründung, dass diesmal Elija die Witwe in Sarepta mit einer widersinnigen, ja ungeheuren Forderung konfrontieren kann. Wieder evoziert die Botenformel die konzeptuelle Rückbindung an Jahwe als Akteur.

Aus der Perspektive der in Kapitel I.4 vorgestellten und Kapitel II adaptierten kognitiven Theorie ritueller Handlungsformen stellt die Botenformel einen Bezug zwischen Handlungsebene und konzeptuellem Referenzrahmen her, wobei Jahwe in der Rolle des AKTEURS begegnet und damit das Eintreffen der darin angekündigten Ereignisse plausibilisiert. Gleichzeitig erfolgt dadurch eine Legitimation des Sprechers auf der Handlungsebene, insofern er als Gesandter Jahwes agiert.

Elemente ritueller Weltbewältigung

Welcher Befund ergibt sich hinsichtlich der Aufnahme von Elementen ritueller Handlungen, die in Kapitel II dem Bereich der *rituellen Weltbewältigung* zugeordnet wurden?

Deutliche Übereinstimmungen hinsichtlich eines gemeinsamen religionsgeschichtlichen Hintergrundes zeigen sich zwischen **2Kön 13,14-19*** und dem K.3438a+9912||K.9923||

K.10209 überlieferten neuassyrischen Ritual „König gegen Feind“. Elischa erscheint hier in der Funktion des Ritualfachmanns, der dem israelitischen König als dem Ritualherrn die für die Durchführung der Handlung notwendigen Anweisungen gibt. Die Tätigkeit des Königs bleibt auf den manuellen Aspekt der Ritualhandlung beschränkt, während Elischa sich sowohl *manueller* als auch *verbaler* Handlungskomponenten (*Berührungsgestus* + *Siegesorakel*) bedient. Wenn das dreimalige Schlagen mit den Pfeilen anschließend als eine rituelle Fehlleistung seitens des Königs interpretiert wird, die dann entsprechende Auswirkungen auf die Erwartungshaltung hinsichtlich des Erfolgs des Ritual als Ganzes zeitigt, lässt das eine Vorstellung erkennen, welche dem richtigen Vollzug der Handlung den entscheidenden Stellenwert beilegt⁸⁵⁶.

Für den Großteil der in den Elija-Elischa-Erzählungen überlieferten Handlungen haben sich allerdings weitaus weniger Konvergenzen finden lassen, wenngleich dieser Befund aus altorientalistischer Perspektive immer nur ein vorläufiger sein kann⁸⁵⁷. Wie aus der Kapitel III angestellten Untersuchung und den in diesem Zusammenhang beigebrachten Vergleichstexten hervorgeht, bleiben die Konvergenzen in der Regel auf die Aufnahme einzelner *Elemente ritueller Handlungen* beschränkt.

Für den Dürrespruch in **1Kön 17,1** finden sich in mesopotamischen Ritualen keine Parallelen. Das Ausbleiben von Regen kann in Mesopotamien zwar als eine Konsequenz göttlichen Zorns interpretiert werden⁸⁵⁸, eine Beschwörung mit einer entsprechenden Zielsetzung sucht man jedoch vergebens, was vermutlich damit zu erklären ist, dass es sich hierbei um einen eindeutigen Fall von Schadenzauber handelt, der zudem in seinen Auswirkungen nicht nur auf ein bestimmtes Individuum begrenzt ist, sondern eine ganze Gemeinschaft in Mitleidenschaft zieht. Dass ein Hexereivorwurf durchaus naheliegend war, lässt sich am Vorwurf Ahabs an Elija, er sei der „Verderber

⁸⁵⁶ Das trifft auch dann zu, wenn der Wutausbruch des Gottesmannes mit der Erklärung, wie es richtig gewesen wäre (2Kön 13,19), derjenigen Hand zuzuschreiben ist, die 2Kön 13,14-19* in den Kontext der Königebücher integriert hat und so auf redaktionsgeschichtlicher Ebene die drei Siege, welche 2Kön 13,25b Joasch gegenüber Ben Hadad b. Hasael zuschreibt, in „nur“ drei Siege verwandelt. Was sonst als beachtenswerter Erfolg für einen Nordreichkönig zu feiern wäre, wird so in subversiver Weise seines Glanzes beraubt. Vgl. KARNER 2006: 193-195.

⁸⁵⁷ Die immer weiter fortschreitende Erschließung bislang noch unpublizierter Quellen sowie neue Textfunde könnten das jederzeit verändern.

⁸⁵⁸ Vgl. etwa den folgenden Passus aus dem „etiological Myth of the »Seven Sages«“, der am Beginn der dritten Tafel der Beschwörungserie *bīt mēseri* überliefert ist (REINER 1961: 3):

¹⁴ pirig-gal-nun-gal šà kiš^{ki}-ta ù-tu-du-da ^diškur an-ta

¹⁵ šúr-ḥuṣ-a mu 3-kam-ma im-šèg ú-šim kur-ta nu-un-gál-la

¹⁶ min ša qí-rib ki-ši ib-ba-nu-ú dim ina an-e ú-šá-zi-zu-ma

¹⁷ 3 mu-meš zu-un-na u ur-qí-tam ina kur la ú-šab-šu-ú

„Piriggalnungal, der in Kisch geboren wurde, der den Gott Ischkur/Adad im Himmel erzürnte, so dass dieser im Lande drei Jahre lang keinen Regen und kein Gewachs sein liess“ (BORGER 1974: 192)

Israels“ (עֵכָר יִשְׂרָאֵל) ablesen (1Kön 18,17). Die Schwurformel (חִי יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל) ist ein Element, das u.a. auch im Kontext mesopotamischer Beschwörungen begegnet⁸⁵⁹ und die Wirksamkeit im Blick auf das intendierte Ergebnis plausibilisiert, indem innerhalb des vom Sprecher und Adressaten geteilten konzeptuellen Referenzrahmens auf einen als gültig vorausgesetzten Vorstellungsinhalt, nämlich die Existenz der jeweiligen Gottheit, verwiesen wird. Dass das in 1Kön 17,1 angekündigte Ausbleiben von Tau und Regen letztlich auf das göttliche Eingreifen Jahwes zurückzuführen wäre, lässt sich angesichts des schmalen Textbefundes allerdings nicht erhärten⁸⁶⁰. Erst auf der Ebene der Dürrekomposition ist Jahwe derjenige, der nach drei Jahren Regen geben will (1Kön 18,1bβ). Das sagt genaugenommen aber auch nicht mehr, als dass Jahwe als Gottheit in der Lage ist, eine Periode der Regenlosigkeit zu beenden, heißt aber noch lange nicht, dass er auch als deren Verursacher zu gelten hat. Der in der Ankündigung der Regenlosigkeit auf die Schwurformel folgende Relativsatz (אֲשֶׁר עָמַדְתִּי לִפְנֵי) liefert immerhin ein Indiz dafür, dass die Wirkmächtigkeit des Spruchs mit der darin bekundeten besonderen Gottesbeziehung Elijas in Zusammenhang steht⁸⁶¹, ohne dass das Verhältnis zwischen der performativen Wirksamkeit des von ihm ausgesprochenen Wortes und direkter göttlicher Intervention genauer bestimmt würde⁸⁶².

Auch für die Handlung, die Elija gemeinsam mit dem israelitischen König und dem Diener in **1Kön 18,41-46*** zur Wiederbringung des Regens durchführt, fehlen Parallelen im mesopotamischen Bereich⁸⁶³. An Elementen rituellen Handelns lassen sich jedoch mit einiger Sicherheit die besondere Körperhaltung Elijas sowie die siebenfache Wiederholung der Tätigkeit des Dieners Elijas indentifizieren. Möglicherweise gehört auch das Mahl des Königs als fester Bestandteil zum Ritual. Ob 1Kön 18,40b

⁸⁵⁹ Vgl. CAD N2: 393b, s v *nīšu* A. z.B. *nīš ilī rabūti lu tamāti* „Beim Leben der großen Götter sei beschworen“; oder *zi-ka lu tame zi Ea [zi Mar]duk lu tame*. „Bei deinem Leben, beim Leben von Ea, beim Leben von Marduk sei beschworen.“

⁸⁶⁰ Mit BECK 1999: 184f. Gegen SCHMITT, R 2004: 257f. Nach SCHMITT dürfe der Dürrespurch nicht im Sinne einer Selbstwirksamkeit verstanden werden, sondern als Wort des von Jahwe autorisierten Mittlers, das das göttliche Eingreifen antizipiert. SCHMITTS Interpretation ist das Ergebnis seiner einseitigen Betonung der direkten göttlichen Intervention im Zusammenhang ritualsymbolischer Handlungen.

⁸⁶¹ Aus dem Bereich der mesopotamischen Mythologie wäre etwa an die Gestalt des Adapa im Mythos *Adapa und der Südwind* vergleichbar. Dieser kann als treuer Diener Eas allein durch sein Wort die Flügel des Südwindes brechen. Für eine aktuelle Bearbeitung des Textes vgl. IZRE'EL 2001. Eine abschließende und eindeutige Interpretation des Textes ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt unmöglich. Deutlich scheint allerdings, dass die Wirksamkeit des Fluches, den *Adapa* gegen den Südwind ausspricht, irgendwie mit seiner engen Beziehung zu Ea in Zusammenhang steht.

⁸⁶² Insofern spiegelt sich hier das wider, was bereits Kapitel II im Anschluss an D. SCHWEMER im Blick auf die Wirksamkeit mesopotamischer Rituale festzustellen war. Vgl. oben 106f.

⁸⁶³ Auf das Fehlen von mit 1Kön 18,41-46* vergleichbaren altvorderorientalischen Parallelen für Regenzauber hat auch R. SCHMITT (2004: 260) hingewiesen.

(כִּי-קוֹל הַמּוֹן הַנֶּשֶׁם) den Reflex einer für das rituelle Geschehen konstitutiven Verbalhandlung darstellt, muss offenbleiben. Eine direkte Bezugnahme auf Jahwe als Bringer des Regens fehlt jedenfalls⁸⁶⁴. Wenn allerdings 1Kön 18,46 festhält, dass die Hand Jahwes über Elija kommt, wird dadurch auf konzeptueller Ebene dessen Gottesbeziehung dahingehend expliziert, dass Elija – zumindest zeitweilig – von Gottes Macht erfüllt sein kann und dann zu außergewöhnlichen Dingen fähig ist.

In mehreren Fällen haben sich aus den Erzählungen sowohl verbale als auch manuelle Ritualelemente erheben lassen, sowie der Gebrauch spezifischer Gegenstände.

Die zentralen Handlungen im Zusammenhang der Totenerweckungen (**1Kön 17,20f.** und **2Kön 4,33-34**) umfassen jeweils eine *verbale Komponente*, in Form von an Jahwe gerichteten Gebeten, sowie eine *manuelle Komponente*, in denen der Körper resp. Körperteile des Ritualaktanten als Ritualmedien dienen.

Im Vergleich der beiden Erzählungen fällt auf, dass in der Elischa-Überlieferung der manuellen Komponente mehr Beachtung geschenkt wird, während die Verbalhandlung nur summarisch erwähnt wird. Demgegenüber liegen bei der aller Wahrscheinlichkeit nach von der Elischa-Überlieferung abhängigen Erzählung von der Totenerweckung durch Elija die Verhältnisse genau umgekehrt. Die manuelle Ritualkomponente wird knapp geschildert, wobei die dreimalige Wiederholung des Vorgangs ein auch häufig in mesopotamischen Ritualanweisungen anzutreffendes Ritualelement darstellt; der Wortlaut des Gebetes (1Kön 17,21), in welchem sich Elija auf der Handlungsebene hinsichtlich des intendierten Ritualziels an die Gottheit wendet, und die Feststellung, dass Jahwe das Anliegen erhört (V.22), lassen zudem deutlich werden, dass auf der konzeptuellen Ebene Jahwe als der entscheidende Akteur hervorgehoben wird. Im Rahmen eines theistischen Weltbildes wird dadurch diese Durchbrechung der in der Schöpfung angelegten Ordnung plausibilisiert.

Wieso es dann überhaupt noch einer manuellen Komponente bedarf resp. welche Funktion dem dreimaligen Aufliegen hinsichtlich der Wiedererweckung des Knaben zukommt, wird vom Text nicht problematisiert. Erneut zeigt sich die auch im Blick auf die mesopotamische Ritualpraxis wahrgenommene, typische Spannung zwischen per-

⁸⁶⁴ Das gilt zumindest für die älteste rekonstruierbare Fassung der Episode, die fragmentarisch bleibt. Im Zusammenhang der mutmaßlichen Dürrekompensation wird von 1Kön 18,1bß her klar, dass Jahwe den Regen geben will. Für den Verfasser der Dürrekompensation stand 1Kön 18,40ff. dazu offenbar nicht im Widerspruch.

formativer Wirksamkeit der rituellen Handlung bzw. Beschwörung und dem Handeln der Gottheit als freier Person, die nicht einfach nach der einen oder anderen Seite aufgelöst werden kann.

Wie schon erwähnt, weiß auch die Elischa-Erzählung (2Kön 4,8-37*) von einem an Jahwe gerichteten Gebet des Gottesmannes zu berichten; das Augenmerk gilt dort allerdings stärker der manuellen Komponente der Handlung (V.34). Wie gezeigt wurde, spiegelt diese ähnliche Vorstellungen wider, wie sie sich in mesopotamischen Beschwörungen im Blick auf die diverse Krankheiten verursachende Berührung böser Dämonen finden lassen, allerdings mit umgekehrter Wirkung.

Festzuhalten bleibt: Sowohl in der Elischa- wie auch in der Eljaversion der Erzählung ist es der physische Kontakt mit dem Ritualaktanten und dessen an die Gottheit gerichtetes Gebet, die zusammengenommen zu einem in jeder Hinsicht – sowohl für den heutigen als auch für den antiken Menschen – außergewöhnlichen Ritualziel führen: der Erweckung eines Toten! Erst im Blick auf ein Ritualziel, das die gewohnte und sowohl nach israelitischem wie mesopotamischem Wirklichkeitsverständnis göttlich inaugurierte Ordnung der Welt durchbricht, wird die Erzählung über den Vollzug einer Ritualhandlung als *Wundererzählung* wahrgenommen und unterstreicht als solche die Besonderheit dessen, der auf der Handlungsebene als Akteur beteiligt ist.

Die literarische Umsetzung betont hier die besondere Beziehung zu Gott, die im Titel „Gottesmann“ (אִישׁ הָאֱלֹהִים) ihren theologisch prägnanten Ausdruck findet. Er hebt sich von den Mitmenschen nicht nur durch sein Wissen hinsichtlich der adäquaten Maßnahmen ab, sondern ihm eignet im Blick auf das Wesen seiner Person besondere Qualität. *Qua* seiner besonderen Gottesbeziehung wird der Gottesmann gewissermaßen als von der Macht Gottes „imprägniert“ vorgestellt und kann diese auch durch physischen Kontakt mitteilen. Der deutlichste Beleg dafür findet sich in der nur kurzen Anekdote 2Kön 13,21, wo selbst noch die Gebeine Elischas über dessen Tod hinaus wirksam bleiben (vgl. 2Kön 13,20f.).

Eine verbale Komponente und der Einsatz spezifischer Ritualmittel begegnet zudem in der Anekdote von der Heilung der Quelle in Jericho (**2Kön 2,19-22**). Mit dem durch die Botenformel als Rede Jahwes stilisierten Spruch wird die Handlung insgesamt an Jahwe als den eigentlichen Akteur des heilbringenden Geschehens rückgebunden. Auf der Handlungsebene realisiert Elischa damit Jahwes eigenes Handeln in Wort und Tat.

Die in **2Kön 2,23f.** erzählte Verfluchung der spottenden Knaben zeigt ebenfalls ein Nebeneinander von manueller (Anblicken) und verbaler Komponente (Fluch). Ersteres

könnte ein Reflex des u.a. in der mesopotamischen Beschwörungsliteratur anzutreffenden Konzepts des „bösen Blicks“ sein, mittels dessen Hexen ihre Opfer schädigen konnten. Das Fluchwort selbst ist zwar nicht überliefert; seine Wirksamkeit wird aber durch den Bezug auf Jahwe plausibilisiert.

Auch im Zusammenhang der Erzählung von der Heilung Naamans (**2Kön 5**) finden sich nach der Vorstellung, die Naaman bezüglich der rituellen Behandlung durch Elischa artikuliert, sowohl eine manuelle wie eine verbale Komponente (vgl. 2Kön 5,11). Neben der Anrufung der Gottheit erwartet Naaman einen bestimmten Gestus des Ritualspezialisten⁸⁶⁵. Die letztlich den gewünschten Erfolg bringende Handlung widerspricht dieser Erwartungshaltung. Die Handlungskomponente, das siebenmalige Untertauchen im Jordan, nimmt ein Element auf, das sich auch im Zusammenhang mesopotamischer Eliminationsriten nachweisen lässt.

Im Fall des als Vergleichstext herangezogenen *Namburbi*-rituals zur Befreiung von durch das Auftreten von *kattaru*-Pilz angezeigtem Unheil erfolgt durch die Beschwörung eine Rückbindung an den konzeptuellen Referenzrahmen, innerhalb dessen die Beseitigung des Übels auf das Eingreifen verschiedener Gottheiten sowie des Flusses selbst zurückgeführt wird. Im rituellen Vollzug wird so auch der kosmologische Ort sowie die Funktion des Flusses als desjenigen, der das Unheil davonzutragen vermag, vergegenwärtigt. Wie gezeigt unterbleibt in der alttestamentlichen Erzählung eine derartige explizite Rückbindung der Handlungsebene an die Gottheit als Bewirker. Eine verbale Komponente in Form eines an die Gottheit gerichteten Gebets resp. einer entsprechenden Beschwörung fehlt. Ebenso fehlt eine theistische Rückbindung hinsichtlich des AKTEURS; es ist gerade nicht der Gottesmann, sondern Naaman, der Akteur und zugleich Patient der Handlung ist. Durch die Skepsis Naamans (V.11f.) wird zudem die Vorstellung unterlaufen, die Wasser des Jordan hätten hinsichtlich des intendierten Ziels eine andere Qualität als die Wasser anderer Flüsse⁸⁶⁶. Als Garant für die Wirksamkeit der Handlung bleibt allein das Wort des Propheten.

⁸⁶⁵ Es lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob die in 2Kön 5,11 geäußerte Erwartung („Und er wird seine Hand über der Stelle schwingen“) eine Berührung seitens des Gottesmannes voraussetzt oder eine spezifische Geste meint. Aus der Verwendung des Verbs 𐤀𐤍 in der priesterlichen Opferterminologie ergibt sich dafür kein eindeutiger Befund. Deutlich wird Ex 20,25 und Dtn 23,26; 27,5 Kontakt zwischen dem Objekt der Handlung und den dafür verwendeten Instrumenten resp. Werkzeugen vorausgesetzt. Im Falle von 2Kön 5,11 könnte also auch eine Berührung mit der Hand gemeint sein; auch hier wären also Kontakt mit dem Gottesmann und dessen Gebet zwei konstitutive Elemente der von Naaman angenommenen Ritualhandlung.

⁸⁶⁶ Vgl. im Unterschied dazu UL 1: 38'-39': ^{38'}én d'asar-alim-nun-na [dumu sag erdiu]^{ki}-ga-ke₄ a kù-ga a sikil-[l]a a dadag-ga / d'amar-utu mar₅ reš-tu-ú ša eri₄-du₁₀ a-meš el-lu-ti a-meš eb-bu-ti a-meš nam-ru-ti ^{39'}a imin a-rá imin ^{id}idigna ^{id}buranun a ba-

In dem Maße, in dem in der literarischen Umsetzung einzelne Handlungselemente ihrer konzeptuellen Referenzen beraubt werden, findet gewissermaßen eine Form literarischer *Deritualisierung* statt, derer sich die Erzählung bedient, um eine theologische Aussage zu machen: Dass die zu einfache Anweisung des Jahwepropheten sich entgegen alle Erwartungshaltung als wirksam erweist, demonstriert, dass der Gott Israels, mit dem der Gottesmann verbunden ist, nicht nur innerhalb sondern auch jenseits konventioneller Formen ritueller Weltbewältigungsstrategien wirkt.

Die Bestrafung Gehasis (**2Kön 5,19-27**) zeigt Elischa hingegen wieder in der Rolle des Akteurs. Als Gottesmann (vgl. V.20) werden ihm sowohl hellseherische Fähigkeiten (V.26) zugeschrieben als auch die Fähigkeit, Gehasi mit dem Aussatz Naamans zu schlagen, wobei allein das Wort des Gottesmannes dafür ausreichend ist. Im Unterschied zur Verfluchung der Knaben in 2Kön 2,23f. wird das Fluchwort selbst nicht zu Jahwe in Beziehung gesetzt. Indem die Rückbindung an Gott nicht mehr über das Element der Handlung, sondern über den Akteur erfolgt, verschiebt sich der Fokus der Erzählung: Entscheidend ist nun nur noch, wer den Fluch ausspricht.

In der Erweiterung der Erzählung von der versuchten Befragung des Baal von Ekron (**2Kön 1,9-14.15b-16**) ist ebenfalls nur ein Wort Elijas ausreichend, um Feuer vom Himmel auf die Soldaten des Königs herabfallen zu lassen. In einer ins Groteske gesteigerten Szene wird demonstriert, dass Elija wahrhaft ein Gottesmann und als solcher selbst einer militärischen Übermacht überlegen ist. In dieser Hinsicht hat die Episode ein Seitenstück in der Elischa-Überlieferung, und zwar in der Erzählung von der Irreführung der Aramäer (**2Kön 6,8-23**). Auch hier erweist sich der Gottesmann angesichts der ihm nachstellenden militärischen Übermacht als der eindeutig Überlegene. Allerdings wendet sich der Gottesmann hierbei direkt an Jahwe, um ein ganzes Heer mit Blindheit zu schlagen bzw. dessen Blindheit wieder aufzuheben.

Nur eine manuelle Handlungskomponente unter Zuhilfenahme von bestimmten Ingredienzien resp. Gegenständen findet sich in der Erweiterungsschicht zu 2Kön 4,8-37*, wonach die von Gehasi mithilfe des Stabes Elisas durchgeführte Handlung hinsichtlich des Zustandes des toten Sohnes der Schunemiterin ergebnislos bleibt (**2Kön**

ni-sù a ba[ni]-siki-l-la a ba-ni-dadag / a-meš imin a-di imin a-meš i-di-ig-lat a-meš pu-rat-ti kù-meš šu-luḥ u[l]-lil-šu ub-bi-ib-šu-ma (GELLER 2007: 94) „BESCHWÖRUNG. Marduk, erstgeborener Sohn von Eridu! Heiliges Wasser, reines Wasser, glitzerndes Wasser, Wasser siebenmal siebenmal reines Tigriswasser (und) Euphratwasser verspreng! Heilige ihn, reinige ihn.“

4,29-30a.31-32), bei der Entgiftung des Essens (2Kön 4,38-41*) und im Zusammenhang der kurzen Erzählung vom schwimmenden Eisen (2Kön 6,1-7).

Eine der Handlung Gehasis (2Kön 4,29.31) vergleichbare Verwendung eines stabartigen Gegenstandes konnte anhand einschlägiger Textbeispiele aus der mesopotamischen Beschwörungsliteratur sowie einem auch in der Glyptik belegten Motiv nachgewiesen werden. Bei der Verwendung im Kontext mesopotamischer therapeutischer Rituale wird dabei dessen apotropäische Wirkung mit einer entsprechenden Rückbindung an den konzeptuellen Referenzrahmen vergegenwärtigt. In der literarischen Umsetzung im Zusammenhang der Erzählung von der Totenerweckung in 2Kön 4,7-38 wird durch die Tatsache, dass es sich dabei um den Stab des Gottesmannes handelt, die Wirksamkeit der Handlung suggeriert. Dass die so erzeugte Erwartungshaltung im weiteren Erzählverlauf konterkariert wird, ist theologisch bedeutsam, insofern nicht nur die besondere Handlungsfähigkeit des Gottesmannes herausgestellt wird, sondern auf subtile Weise auch dessen Begrenztheit: Seine Macht kann der Gottesmann nicht einfach an einen Dritten übertragen⁸⁶⁷.

2Kön 4,41 wirft Elischa Mehl in den Topf mit der giftigen Speise, die daraufhin genießbar wird. Mehl ist zwar als Opfer- und Ritualmaterie sowohl im Alten Testament wie auch in mesopotamischen Texten belegt; eine Erklärung für dessen Verwendung im Zusammenhang der von Elischa durchgeführten Handlung ist damit allerdings nicht gegeben⁸⁶⁸. 2Kön 6,6 kann der Gottesmann mithilfe eines zu diesem Zweck abgeschnittenen Holzstückes ein eisernes Schneidewerkzeug zum Schwimmen bringen. Die Handlung in 2Kön 6,1-7 ließe sich geradezu als Musterbeispiel für das FRAZER'sche *law of similarity* interpretieren. Dass hier eine Form des Analogiegedankens vorliegt, der – wie gezeigt wurde – in der mesopotamischen Ritualpraxis ebenfalls einen

⁸⁶⁷ Auf derselben Linie liegt auch die Antwort Elias auf das Ansuchen Elischas, er möge doch zwei Anteile von dessen Geist erhalten (2Kön 2,9f.). Es liegt offensichtlich nicht in der Verfügungsgewalt Elias, der Bitte Elischas einfach nachzukommen. Dass Geist (רוח) mit der besonderen Handlungsfähigkeit in Zusammenhang steht, zeigt die Akklamation durch die Prophetensöhne (V.15). Erst nachdem Elischa dasselbe Wunder vollbringen kann wie sein Meister, ist auch wirklich klar, dass der Geist Elias auf Elischa ruht.

⁸⁶⁸ Auch eine Interpretation im Sinne eines begrifflichen Realismus, wonach die weiße Farbe (*weiß* = *rein*) und die Flüssigkeiten absorbierende Eigenschaft des Mehls (*Absorbtion* = *Elimination*) im rituellen Akt eine symbolische Ausweitung der Bedeutung erfahre (vgl. SCHMITT, R 2004: 161) vermag hier nicht zu überzeugen. Vor allem der Gleichung *Absorbtion* = *Elimination* ist nicht ohne weiteres evident. Im Ritual *Šurpu* z.B. wurde der Mensch zunächst mit Mehl abgerieben, wobei man sich die offensichtlich absorbierende Eigenschaft des Mehls zunutze machte; das Mehl sollte die dem Menschen anhaftende Verunreinigung aufnehmen (*Absorbtion*). Die *Elimination* des Unheils erfolgte dann erst durch die Verbrennung des damit kontaminierten Mehls.

wichtigen Stellenwert innehat, scheint auch in der Tat naheliegend zu sein, selbst wenn der Text hierüber keine Auskunft gibt.

Vor allem was das in 2Kön 6,1-7 geschilderte Ergebnis anlangt, lässt sich erneut ein eklatanter Bruch mit der Erfahrungswelt des Menschen feststellen, der als solcher auch vom altvorderorientalischen Menschen wahrgenommen wurde und seiner Vortstellung von einer durch die Götter geschaffenen Weltordnung zuwider lief. Für einen Menschen – gleich ob im alten Israel oder in Mesopotamien – lag ein solches Ergebnis, wie das auch hinsichtlich der Totenerweckungen der Fall war, schlicht und einfach jenseits dessen, was er mittels der ihm zu Gebote stehenden rituellen Weltbewältigungsstrategien zu erreichen suchte. Ebenso verhält es sich hinsichtlich eines Rituals, um ein Gericht genießbar zu machen, das man aufgrund der als bekannt vorausgesetzten toxischen Wirkung einer der Zutaten im Normalfall gerade nicht verzehrt hätte⁸⁶⁹.

Insofern die jeweilige Handlung und die dabei eingesetzten Mittel sowohl nach modernem wie nach antikem Weltverständnis als zur Erreichung des Ergebnisses ungeeignet erkannt werden, wird das erzählte Geschehen als etwas Außergewöhnliches wahrgenommen. Aus einer kognitiven Perspektive betrachtet, liefert in der erzählerischen Umsetzung das Handlungselement des AKTEURS, dem als Gottesmann ein besonderer Status hinsichtlich seiner Handlungsmöglichkeiten zugeschrieben werden kann, den Deutehorizont, wobei in einem wechselseitigen Prozess dieses außergewöhnliche Ergebnis als *Wundertat* plausibilisiert und umgekehrt die Wahrnehmung des AKTEURS als *Gottesmann* verstärkt wird.

Negativbefunde

Hinsichtlich eines Vergleichs mit der mesopotamischen Ritualpraxis unergiebig zeigten sich die Erzählung von der Berufung Elischas (1Kön 19,19-21)⁸⁷⁰ und die Anekdote von der Vermehrung des Öls der Witwe (2Kön 4,1-7)⁸⁷¹. In dieser Hinsicht ebenfalls

⁸⁶⁹ Wie 2Kön 4,39 deutlich macht ist es die Unkenntnis die Ursache für die Zubereitung.

⁸⁷⁰ Die Handlung, mittels welcher Elischa als Diener Eljas berufen wird, lässt sich sicherlich als ein symbolischer Akt verstehen. Allerdings ist es aufgrund der Kürze der Schilderung nicht möglich zu entscheiden, ob darin auch eine rituelle Handlung im Sinne der Kapitel II.1 getroffenen Definition vorliegt, da die Perikope weder für Elia als Akteur noch für den Mantel als dem bei der Handlung eingesetzten Instrument Hinweise auf eine entsprechende konzeptuelle Rückbindung vorhanden sind. Eine solche Rückbindung ließe sich allenfalls im Zusammenhang mit 1Kön 19,1-18* erschließen, da sich 1Kön 19,19-21 von daher als die Ausführung der von Jahwe befohlenen „Salbung“ Elischas präsentiert.

⁸⁷¹ Die Einschätzung von R. SCHMITT, wonach die „**magischen Elemente** in dieser Wundergeschichte [...] stark reduziert [sind]“ (SCHMITT, R 2004: 270), ist demnach zu korrigieren. Der etwa von E. WÜRTHEIN (1984: 288) bemerkte, „stark miraculöse“ Charakter der Erzählung ist gerade dadurch bedingt, dass sich keine Elemente ausmachen lassen, die als Reflex einer rituellen Weltbewältigungsstrategien interpretiert werden könnten.

unergiebig blieb die Episode über Elijas wunderbare Versorgung am Bach Kerit (1Kön 17,2-6*)⁸⁷².

Von Ritualspezialisten und Gottesmännern

Wie im Vorhergehenden gezeigt wurde, bleiben die Parallelen zwischen den für Mesopotamien rekonstruierten Formen rituellen Handelns und den in den Elija-Elischa-Erzählungen überlieferten Handlungen in der Regel auf einzelne Elemente beschränkt, wobei hinsichtlich deren Auswahl kein festes Schema zu erkennen ist.

Von dem in Kapitel I.4 vorgestellten und in Kapitel II weiterentwickelten kognitiven Ansatz her kommend, der auf die ritualspezifische konzeptuelle Rückbindung der konstitutiven Handlungselemente abhebt, lässt sich hinsichtlich der Elija resp. Elischa zugeschriebenen Taten – wenn auch nicht generell so doch tendenziell – eine Verlagerung der konzeptuellen Rückbindung auf das Handlungselement des AKTEURS(AGENT) beobachten, die in der Bezeichnung „Gottesmann“ (אִישׁ הָאֱלֹהִים) einen prägnanten Ausdruck gefunden hat.

Ein an der Darstellung der Elija-Elischa-Erzählungen orientierter Befund lässt dabei erkennen, dass das Konzept des „Gottesmannes“ mitunter eine wesenhaft inhärente Qualität der als solcher bezeichneten Person impliziert, die in einer Begabung durch Jahwe gründet und gemeinsam mit dessen anhand der Elemente ritueller Handlungsformen phänomenologisch noch fassbaren Wirksamkeit in Sachen ritueller Weltbewältigung⁸⁷³ das spezielle Charisma eines Gottesmannes ausmacht. Dass Möglichkeiten und Grenzen der mit diesem Konzept des Gottesmannes verbundenen Handlungsfähigkeit im Verlauf der Überlieferung in unterschiedlichem Maße reflektiert wurden, konnte insbesondere anhand von 2Kön 4,8-37* demonstriert werden.

Ein mesopotamischer Ritualspezialist wie z.B. der *āšipu* ist im Vergleich dazu ein mehr oder weniger erlernbarer Beruf. Zwar ist auch für diesen die konzeptuelle Rückbindung mit einem Bezug auf die für die rituelle Weltbewältigung zuständigen Gottheiten, v.a. Enki/Ea und Asaluḫi/Marduk, feststellbar. Diese Gottesbeziehung muss allerdings im rituellen Vollzug je neu verbalisiert und hergestellt werden, wenn sich der *āšipu*

⁸⁷² Hier ließen sich allerdings Konvergenzen zu einem auch aus Mesopotamien bekannten Mythologem hinweisen.

⁸⁷³ Die Elemente ritueller Handlungsformen in den Elija-Elischa-Erzählungen sind in dieser Hinsicht als ein literarischer Reflex rituellen Handelns zu interpretieren.

beispielsweise als Gesandter der Gottheit vorstellt⁸⁷⁴. Die dafür notwendige Beschwörung ist ein wesentlicher Teil seines Fachwissens. Autorität und Legitimation des *āšipu* hängen im Vergleich zum *אִישׁ הָאֱלֹהִים* weniger an Vorstellungen von einer göttlichen Begabung, sondern primär an seinem Fachwissen und der Beherrschung der einschlägigen Fachliteratur, was in einer entsprechenden Ausbildung vermittelt wurde⁸⁷⁵. Es hat sich gezeigt, dass sowohl in der Elija- wie auch der Elischa-Überlieferung Elemente aus den Bereichen der rituellen Weltbewältigung sowie der rituellen Welterschließung zu finden waren. Besonders deutlich ist das in der mit Elischa verbundenen Überlieferung zu erkennen, der einerseits prophetische Aufgaben wahrnimmt und als Orakelspezialist tätig wird⁸⁷⁶, andererseits aber auch in Zusammenhängen agiert, die Reflexe ritueller Weltbewältigung bieten⁸⁷⁷. Wie in Kapitel II.2.4 kurz dargelegt, gibt es in Mesopotamien für die verschiedenen Bereiche ritueller Handlungsformen jeweils spezialisierte Gelehrtenberufe (*bārû*; *āšipu*, etc.), die in einer langen Ausbildungstradition stehen. Trotzdem zeigt sich etwa im Blick auf die im sog. „Leitfaden der Beschwörungskunst“ (KAR 44) angeführten Textcorpora, dass der *āšipu* neben seiner zentralen Tätigkeit als Spezialist in Sachen ritueller Weltbewältigungsstrategien hinaus – zumindest in der Theorie – auch mit Werken der Omenliteratur vertraut war⁸⁷⁸ und damit ein ähnlich breites Aufgabenspektrum hatte wie es in den biblischen Erzählungen für Elija und vor allem für Elischa überliefert ist⁸⁷⁹. Zudem ist der mesopotamische *āšipu* – wie schon erwähnt – in der Regel ebenfalls nicht an einen

⁸⁷⁴ Vgl. etwa die entsprechenden Formeln in Beschwörungen des von A. FALKENSTEIN sog. Legitimationstyps. Vgl. z.B. UL 3: 7-9 (GELLER 2007: 100): ⁷⁾ gá-e lú^den-ki-ga me-en / šá^{dé}-a a-na-ku ⁸⁾ gá-e lú^dam-gal-nun me-en / šá^dam-ki-na a-na-ku ⁹⁾ gá-e lú^dkin-gi-a a-na-ku „Ich gehöre zu Ea, ich gehöre zu Damkina, ich bin der Bote Marduks.“; UL 3: 100-101 (GELLER 2007: 105): ¹⁰⁰⁾ én gá-e lú^d-mu⁷-mu⁷ sangá-mah^den-ki-ga me-en / a-ši-pu šá-an-gam-ma-hu šá^{dé}-a a-na-ku ¹⁰¹⁾ naga-tu¹⁶ [er]idu^{ki}-ga me-en / ra-am-ku ša eri⁴-du¹⁰ a-na-ku „BESCHWÖRUNG: Ich bin der Beschwörungspriester, der Oberpriester des Ea, der gebadete von Eridu bin ich“. Zu den einzelnen Beschwörungstypen, s.o. S.84f.

⁸⁷⁵ Vgl. zuletzt in ähnlicher Weise R. SCHMITT (2008: 6f.): „The difference between the religious phenotypes *’iš hā’ēlōhīm* and *āšipu* [sic!] lies in their dissimilar sources of legitimacy: the *’iš hā’ēlōhīm* got his legitimacy through his special man-god relationship while the *āšipu* [sic!] from his year-long specialist education standing in a tradition centuries-old.“

⁸⁷⁶ Vgl. z.B. 2Kön 3*; 2Kön 6,8-23*; 2Kön 6,24-7,20*; 2Kön 8,7-15.

⁸⁷⁷ Vgl. z.B. 2Kön 2,19-22; 2Kön 4,8-37*; 2Kön 13,14-20*. Freilich kann es zu Überschneidungen der verschiedenen in Kapitel II unterschiedenen Bereiche kommen. Als für den damaligen Menschen selbstverständliche Formen von Lebensbewältigung sind diese drei Bereiche der rituellen Weltvergewisserung, -erschließung und -bewältigung zwar zu unterscheiden, können aber nicht getrennt werden und bleiben aufeinander bezogen.

⁸⁷⁸ Für Text und Übersetzung s.o. S.127.

⁸⁷⁹ Ob die fehlende Spezialisierung eines religionsgeschichtlichen Phänotypus Gottesmann mit „einer im Vergleich zu Mesopotamien wenig differenzierten Gesellschaft ohne institutionelle Ressourcen zur Ausbildung einer nach Funktionen hoch differenzierten Priesterschaft“ (SCHMITT, R 2004: 295f.) in Zusammenhang zu bringen ist, wäre von daher zu überdenken.

Tempel gebunden⁸⁸⁰ und interagiert schichtenübergreifend mit einer ähnlich breiten Klientel wie sie sich aus den Erzählungen um Elija und Elischa erheben lässt⁸⁸¹.

In all dem liefert der mesopotamische *āšipu* in der Tat ein religionsgeschichtlich aufschlussreiches Vergleichsmoment⁸⁸². Gerade vor diesem Hintergrund scheint es umso bemerkenswerter, dass in Mesopotamien – soweit ich das Material überblicke – mit den in der biblischen Überlieferung mit den Namen Elija und Elischa verbundenen Wundererzählungen unmittelbar vergleichbares Material bislang fehlt, das in analoger Weise über einen bestimmten Ritualspezialisten und dessen Wundertaten erzählt, die die gewohnte, auch nach mesopotamischen Wirklichkeitsverständnis göttlich inaugurierte Ordnung der Welt durchbrechen⁸⁸³.

Die Elemente ritueller Handlungen in den Elija-Elischa-Erzählungen lassen noch den mit Mesopotamien gemeinsamen kultur- und religionshistorischen Kontext durchscheinen. Im literarischen Genus der Erzählung werden die für die kognitive Repräsentation des Phänomens rituellen Handelns konstitutiven Rückbindungen der Handlungselemente an den religiösen konzeptuellen Referenzrahmen in Richtung einer exklusiv gedachten Gottesbeziehung des Akteurs transzendiert. Diese literarische Transformation rituellen Handelns transformierte auch Elija und Elischa und war gleichzeitig der Geburtshelfer für ein neues Konzept: **אִישׁ הָאֱלֹהִים**.

⁸⁸⁰ S.o. S.108.

⁸⁸¹ Vgl. auch SCHMITT, R 2004: 295.

⁸⁸² Das lässt sich nicht zuletzt an den in Kapitel III dieser Arbeit immer wieder beigebrachten Vergleichsmaterialien ersehen, die dem Corpus des *āšipu* zuzurechnen sind.

⁸⁸³ An einzelnen Stellen der Elija-Elischa-Überlieferung wäre vielleicht ein Vergleich mit mythologischen Texten gewinnbringend. Vgl. in dieser Richtung etwa den Hinweis auf den *Adapa*-Mythos (s.o. Anm.861, S.244). Ein solcher Vergleich muss jedoch einer eigenen Studie vorbehalten bleiben.

ABKÜRZUNGEN

Die Abkürzungen folgen SCHWERTNER, S M 1994. *Theologische Realenzyklopädie: Abkürzungsverzeichnis*. 2., überarb. Aufl. Berlin/New York: Walter de Gruyter, sowie Redaktion der RGG⁴ (Hg) 2007. *Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG⁴*. Tübingen: Mohr Siebeck. (UTB 2868).

Ergänzend bzw. davon abweichend werden folgende Abkürzungen verwendet:

ADRC	<i>Ashur Dream Ritual Compendium</i> [zitiert nach BUTLER, S A L 1998. <i>Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals</i> . Münster: Ugarit-Verlag. (AOAT 258)]
AGS	KNUDTZON, J 1893. <i>Assyrische Gebete an den Sonnengott für Staat und königliches Haus aus der Zeit Asarhaddons und Asurbanipals</i> . 2 Bde. Leipzig: Pfeiffer.
AMD	<i>Ancient Magic and Divination</i> . Groningen 1999ff.
ASKT	HAUPT, P 1882. <i>Akkadische und Sumerische Keilschrifttexte</i> . Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung. (AB 1).
BAM	KÖCHER, F 1963-1980. <i>Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen</i> , 6 Bde. Berlin [u.a.]: de Gruyter.
BBR	ZIMMERN, H 1901. <i>Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion</i> . Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung.
BMS	KING, L W 1896. <i>Babylonian magic and sorcery being "The prayers of the lifting of the hand."</i> London: Luzac & Co.
BPOA	<i>Bibliotheca del Próximo Oriente Antiguo</i> , Madrid 2006ff.
BWL	LAMBERT, W G 1982. <i>Babylonian Wisdom Literature</i> . Oxford: Clarendon Press.
CunMon	<i>Cuneiform Monographs</i> . Groningen 1992ff.
COS	HALLO, W W & YOUNGER, K L (Hg) 1997-2002. <i>The Context of Scripture</i> , 3 Vols. Leiden: E. J. Brill.
CT	<i>Cuneiform Text from Babylonian Tablets in the British Museum</i> . London 1896ff.
ETCSL	BLACK, J A, CUNNINGHAM, G, EBELING, J, FLÜCKIGER-HAWKER, E, ROBSON, E/, TAYLOR, J & ZÓLYOMI, G 1998-2006. <i>The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature</i> , Oxford: Faculty of Oriental Studies. [Online unter: URL: http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/]
<i>Enūma Eliš</i>	TALON, Ph 2005. <i>Enūma Eliš: The Standard Babylonian Creation Myth</i> . Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. (SAACT IV)].
GAAL	<i>Göttinger Arbeitshefte zur Altorientalischen Literatur</i> , Göttingen 2000-2003.
GAG	VON SODEN, W 1995. <i>Grundriß der akkadischen Grammatik</i> . 3. ergänzte Aufl. Rom: Biblisches Institut. (AnOr 33).
GBAO	<i>Göttinger Beiträge zum Alten Orient</i> , Göttingen 2008ff.
GesL	GESENIUS, W [1915] 1962. <i>Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament</i> . bearbeitet von Frants BUHL. 17. Aufl. Nachdruck. Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer.
HKL	BORGER, R 1967-1975. <i>Handbuch der Keilschriftliteratur</i> , Bd.I-III. Berlin: de Gruyter.

KBL ³	KÖHLER, L & BAUMGARTNER, W 1967-1995. <i>Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament</i> . 5 Bde. 3. Aufl. Leiden: E J Brill.
LKA	EBELING, E (Hg) 1953. <i>Literarische Keilschrifttexte aus Assur</i> . Berlin: Akademie Verlag.
<i>Ludlul</i>	<i>Ludlul bēl nēmeqi</i> : zitiert nach BWL).
<i>Maqlû</i>	MEIER, G 1937. <i>Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû</i> . Berlin: E. F. Weidner im Selbstverlag. (AfO.B 2). Zeilenzählung nach ABUSCH & SCHWEMER 2008 (= TUAT.NF 4: 128-186); siehe die Zeilenkonkordanz TUAT.NF 4: 134f.
MesCiv	<i>Mesopotamian Civilisations</i> , Winona Lake, IN 1989ff.
MZL	BORGER, R 2003. <i>Mesopotamisches Zeichenlexikon</i> . Münster: Ugarit (AOAT 305).
PSBA	<i>Proceedings of the Society of Biblical Archeology London</i> . 1878/79-1918.
IV R ²	RAWLINSON, H C 1891. <i>The Cuneiform Inscriptions of Western Asia</i> . vol IV. 2 nd Ed. London: Trustees of the British Museum.
<i>Šurpu</i>	REINER, E 1958. <i>Šurpu: A collection of Sumerian and Akkadian incantations</i> . Graz: Selbstverlag des Herausgebers. (AfO.B 11).
SAA	<i>State Archives of Assyria</i> . Helsinki 1987ff.
SAACT	<i>State Archives of Assyria Cuneiform Texts</i> . Helsinki 1997ff.
SAALT	<i>State Archives of Assyria Literary Texts</i> . Helsinki 2001ff.
SAAS	<i>State Archive of Assyria Studies</i> . Helsinki 1992ff.
TDP	LABAT, R 1951. <i>Traité akkadien de Diagnostics et Prognostics médicaux</i> , 2 Bde. Paris [u.a.]: Acad. Internat. d'Histoire des Sciences [u.a.]. (Collection des travaux de l'Académie internationale d'histoire des sciences 7).
UL	<i>Utukkū Lemnūtu</i> : zitiert nach GELLER, M J 2007. <i>Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations</i> . Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project. (SAACT 5).

LITERATURVERZEICHNIS

1. Textausgaben für den biblischen Text

- ELLIGER, K & RUDOLPH W (Hg) 1990. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 4. verbesserte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- FREEDMAN, D N 1998. *The Leningrad Codex: A Facsimile Edition*. Grand Rapids: Eerdmans.
- RAHLFS, A (Hg) 1979. *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- SPERBER, A (Hg) [1959-1973] 1992. *The Bible in Aramaic*, 4 vol. Neuauflage. Leiden [u.a.]: Brill.
- WEBER, R (Hg) 1994. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*. 4. verbesserte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

2. Hilfsmittel und elektronische Datenbanken

- BAUER, H & LEANDER, P [1922] 1965. *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Erster Band: *Einleitung – Schriftelehre – Laut- und Formenlehre*. Nachdruck. Hildesheim: Ohlms.
- BIBLEWORKS, LLC 1992-2003. *BibleWorks™ for Windows*. Version 6.0.
- BLACK, J A, CUNNINGHAM, G, EBELING, J, FLÜCKIGER-HAWKER, E, ROBSON, E/, TAYLOR, J & ZÓLYOMI, G 1998-2006. *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, Oxford: Faculty of Oriental Studies. [abgk. ETCSL] [URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>].
- BORGER, R 1967-1975. *Handbuch der Keilschriftliteratur*, Bd. I-III. Berlin: de Gruyter.
- 2003. *Mesopotamisches Zeichenlexikon*. Münster: Ugarit (AOAT 305). [abgk. MZL].
- FRICKE, K D & SCHWANK, B 1971. *Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien: herausgegeben von den Deutschen Bischöfen, dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Evangelischen Bibelwerk*. Katholische Bibelanstalt, Württembergische Bibelanstalt: Stuttgart
- GESENIUS, W 1908. *Hebräische Grammatik*. Völlig umgearbeitet von E. Kautzsch. Leipzig: F. C. W. Vogel. [abgk. GesK].
- [1915] 1962. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 17. Aufl. berab. von Frants BUHL. Nachdruck. Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer. [abgk. GesL].
- 1987-2009. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Lfg. 1-5. 18. Aufl. bearb. und herausg. von Herbert DONNER. Berlin & Heidelberg: Springer. [abgk. GesL¹⁸].
- HARDMEIER, C 2003. *Textwelten der Bibel entdecken: Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. (Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der Hebräischen Bibel 1,1).
- KREUZER, S, VIEWEGER, D et al 2005. *Proseminar I. Altes Testament: Ein Arbeitsbuch*. 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- KÖHLER, L & BAUMGARTNER, W 1967-1995. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. 5 Bde. 3. Aufl. Leiden: E J Brill. [abgk. KBL³].

-
- LISOWSKY, G 1981. *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*. 2.Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- OPPENHEIM, A L, GELB I J, LANDSBERGER, B, JACOBSEN, T, REINER, E et al (Hg) 1956ff. *The Assyrian Dictionary of the University of Chicago*. Chicago/Glückstadt: J. J. Austin. [abgk. CAD].
- RIEMSCHEIDER, K 1988. *Lehrbuch des Akkadischen*. 5. Aufl. Leipzig: Verlag Enzyklopädie.
- STECK, O H 1993. *Exegese des Alten Testaments: Leitfaden der Methodik*. 13. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- UNIVERSITY OF PENNSYLVANIA MUSEUM OF ARCHAEOLOGY AND ANTHROPOLOGY, BABYLONIAN SECTION. [2006]. *The Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary* (ePSD). [URL: <http://psd.museum.upenn.edu/epsd/>].
- UTZSCHNEIDER, H & NITSCH, S A 2001. *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung: Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*. Güterloh: Chr. Kaiser.
- VON SODEN, W 1958-1981. *Akkadisches Handwörterbuch*, 3 Bde. Wiesbaden: Harrassowitz. [abgk. AHw].

3. Außerbiblische Quellen und Sekundärliteratur

- ABUSCH, T 1974. Anti-Witchcraft Literature: Texts and Studies Part I: The Nature of Maqlû: Its Character, Divisions, and Calendrical Setting. *JNES* 33/2, 251-262.
- 1987-1990. s v Maqlû. *RLA* 7, 346-351.
- 2002. *Mesopotamian Witchcraft: Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*. Leiden [u.a.]: Brill [u.a.]. (Ancient Magic and Divination 5).
- ABUSCH, T & SCHWEMER, D 2008. 3. Das Abwehrzauber-Ritual Maqlû («Verbrennung»), in *TUAT.NF* 4: 128-186.
- ABUSCH, T & VAN DER TOORN, K (eds) 1999. *Mesopotamian magic: Textual, historical, and interpretative perspectives*. Groningen: Styx Publ. (Ancient Magic and Divination 1).
- ALBERTZ, R 1991. s v Magie II. *TRE* 21, 691-695.
- ALBRIGHT, W F 1942. A Votive Stele erected by Ben-hadad I of Damascus to the god Melcarth. *BASOR* 87, 23-29.
- ALKIER, S 1995. Unmögliche Möglichkeiten: Zur Erzählabfolge von 1 Kön 16,29-18,46. Eine semiotische Lektüre. in GRÜNWALDT & SCHRÖTER 1995: 184-195.
- ANGERSTORFER, A 1989. s v עֲרֵב 'oreb. *ThWAT* VI: 366-368.
- AULD, A G 2004. The Deuteronomists and the Former Prophets, or "What Makes the Former Prophets Deuteronomistic?", in SCHEARING, L S & MCKENZIE, S L (Hg), *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, 185-192. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOT.Sup 268).
- AUSTIN, J L 1962. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press.
- 1972. *Zur Theorie der Sprechakte (How to do Things with Words)*. Dt. bearb. von Eike von Savigny. Stuttgart: Reclam. (Universal-Bibliothek ; 9396/98).
- BARRETT, J 2000. Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences* 4/1, 29-34.
- BARRICK, W B 1985. Elisha and the Magic Bow: A Note on 2 Kings 13:15-17. *VT* 35/3, 355-363.

-
- BECK, M 1999. *Elia und die Monolatrie: Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriptprophetischen Jahwe-Glauben*. Berlin, New York: de Gruyter. (BZAW 281.)
- BECKING, B 1996. 'Touch for Health...': Magic in II Reg 4:31-37 with a Remark on the History of Yahwism. *ZAW* 108/1, 34-56.
- BELL, C M 1992. *Ritual theory, ritual practice*. New York [u.a.], Oxford Univ. Press.
- 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- BENZINGER, I 1899. *Die Bücher der Könige*. Freiburg, Leipzig, Tübingen: Mohr. (KHC 9).
- BERTHOLET, A [1926/27] 1978. Das Wesen der Magie, in PETZOLDT 1978: 109-134.
- BIGGS, R D 1967. ŠĀ.ZI.GA: *Ancient Mesopotamian Potency Incantations*. New York: Augustin. (TCS 2).
- BILY, L 1997. s v Tylor, Sir Edward Burnett. *BBKL* XII, 774-779. [URL: http://www.bautz.de/bbkl/t/tylor_e_b.shtml; Zugriff am 05.10.2008]
- BLACK, J, CUNNINGHAM, G, ROBSON, E & ZÓLYOMI, G 2004. *The Literature of Ancient Sumer*. Oxford: Oxford University Press.
- BLAKE, I M 1967. Jericho (Ain es-Sultan): Joshua's Curse and Elischa's Miracle: One possible Explanaion. *PEQ* 99, 86-97.
- BLUM, E 1997. Der Prophet und das Verderben Israels: Eine ganzheitliche historisch-kritische Lektüre von Regum XVII-XIX. *VT* 47, 277-292.
- 2005. Notwendigkeit und Grenzen historischer Exegese: Plädoyer für eine alttestamentliche Exegitik, in JANOWSKI, B (Hg), *Theologie und Exegese des Alten Testaments/der Hebräischen Bibel: Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven*, 11-40. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- BÖCK, B 1999. Babylonische Divination und Magie als Ausdruck der Denkstrukturen des altmesopotamischen Menschen, in RENGGER, J (Hg), *Babylon: Focus Mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne. 2. Internationales Collquium der Deutschen Orientgesellschaft 24.-26. März 1998 in Berlin*, 409-425. Saarbrücken: SDV. (CDOG 2).
- 2000. *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie*. Wien: Selbstverlag des Instituts für Orientalistik. (AfO Beiheft 27).
- 2003. 'When You Perform the Ritual of Rubbing': On Medicine and Magic in Ancient Mesopotamia. *JNES* 63, 1-16.
- 2007. *Das Handbuch Muššu'u „Einreibung“*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Biblioteca del Próximo Oriente antiguo 3).
- BÖHL, F M Th 1936. Die fünfzig Namen des Marduk. *AfO* 11, 191-218.
- BORGER, R 1964. s v Geheimwissen. *RLA* 3, 188-196.
- 1969. Die erste Tafel der zi-pà-Beschwörungen (ASKT 11), in RÖLLIG, W (Hg), *lišān mithurti: Festschrift Wolfram Freiherr von Soden zum 19. VI. 1968 gewidmet von Schülern und Mitarbeitern*, 1-22. Kevelaer: Butzon & Bercker. (AOAT 1).
- 1974. Die Beschwörungsserie Bīt mēseri und die Himmelfahrt Henochs. *JNES* 33, 183-196.
- 2000. Šurpu II, III, IV und VIII in „Partitur“, in GEORGE & FINKEL 2000: 15-90.
- BOTTERO, J 1977. Les noms de Marduk, l'écriture et la 'logique' en Mésopotamie ancienne, in DE JONG ELLIS, M (Hg), *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, 5-28. Hamden, Conn.: Archon Books. (Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 19).
- 1987-1990. s v Magie A (Mesopotamien). *RLA* 7, 200-234.
- BUTLER, S A L 1998. *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*. Münster: Ugarit-Verlag. (AOAT 258).

-
- CAPLICE, R 1965. Namburbi Texts in the British Museum: I. *Or.* 34, 105-131. Tab. XV-XVIII.
- 1967a. Namburbi Texts in the British Museum: II. *Or.* 36, 1-38. Tab. I-VI.
- 1967b. Namburbi Texts in the British Museum: III. *Or.* 46, 273-298. Tab. LVIII-LXII.
- 1970. Namburbi Texts in the British Museum: IV. *Or.* 39, 111-151. Tab. I-IX.
- 1971. Namburbi Texts in the British Museum: V. *Or.* 40, 133-183. Tab. II-XVIII.
- 1973. Further Namburbi Notes. *Or.* 42, 508-517. Tab. XL.
- 1974a. An Apotropaion against Fungus. *JNES* 33, 345-349.
- 1974b. *The Akkadian Namburbi Texts: An Introduction*. Los Angeles: Undena Publications. (SANE 1,1).
- CAVIGNEAUX, A 2008. Jean Bottéro: 31.08.1914-15.12.2007. *RA* 98, 161-164.
- CIRAOLO, L & SEIDEL, J (eds) 2002. *Magic and divination in the ancient world*. Leiden [u.a.]: Brill [u.a.]. (Ancient Magic and Divination 2).
- COGAN, M & TADMOR, H 1988. *II Kings: a new translation with introduction and commentary*. New York [u.a.]: Doubleday. (AncB 11).
- COHN, R L 1983. Form and Perspective in 2 Kings V. *VT* 33, 171-184.
- CONROY, C 1996. Hiel between Ahab and Elia-Elisha: 1 Kgs 16,34 in Its Immediate Literary Context. *Bib* 77, 210-218.
- CROSS, F M 1973. The Themes of the Book of Kings and the Structure of Deuteronomistic History, in Ders., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, 274-289. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CRÜSEMANN, F 1997. *Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes: Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1 Kön 17 – 2 Kön 2)*. Gütersloh: Kaiser. (KT 154).
- CRYER, F H 1994. *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment*. Sheffield: JSOT Press. (JSOT.S 142).
- CUNNINGHAM, G 1997. „Deliver me from evil“: *Mesopotamian incantations 2500 - 1500 BC*. Rom: Ed. Pont. Inst. Biblico. (Studia Pohl: Series maior 17).
- 1999. *Religion and Magic: Approaches and Theories*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.
- DAICHES, S 1908. Zu II. Kön IV, 34: Elišas Handlung durch babylonische Beschwörungstextstellen erklärt) *OLZ* 11, 492f.
- DAN, Y 1971. s v Magic. *EJ* 11, 703-715.
- DAVIES, T W 1969 [1898]. *Magic, Divination, and Demonology Among the Hebrews and Their Neighbors*. Reprint. Kessinger Publishing Company Ktav.
- DAXELMÜLLER, C & THOMSEN, M L 1982. Bildzauber im Alten Mesopotamien. *Anthropos* 77, 27-64.
- DELLER, K 1992a. Einleitung, in PONGRATZ-LEISTEN, DELLER & BLEIBTREU 1992: 291-298.
- 1992b. Neuassyrische Rituale für den Einsatz der Götterstreitwagen, in PONGRATZ-LEISTEN, DELLER & BLEIBTREU 1992: 341-346.
- DE PURY, A, RÖMER, T & MACCHI, J-D (Hg.) 2000. *Israel Constructs its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOT.S 306).
- DE TARRAGON, J M 1995. Witchcraft, Magic, and Divination in Canaan and Ancient Israel, in *CANE* 3, 2071-2081.

-
- DIETRICH, W 1972. *Prophetie und Geschichte: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (FRLANT 108).
- DONNER, H 2000. *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Teil 1: *Von den Anfängen bis zur Staatengründungszeit*. 3., durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (ATD.Erg. 4/1).
- DONNER, H 2001. *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Teil 2: *Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen*. 3., durchges. und erg. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (ATD.Erg. 4/2).
- DRIVER, T F 1991. *The Magic of Ritual: Our Need for Liberating Rites that Transform Our Lives and Our Communities*. San Francisco: Harper.
- DURKHEIM, E 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: la système totémique en Australie*. Paris: F. Alcan. (Travaux de l'Année Sociologique).
- 1981. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- EBELING, E 1931. *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, I: *Texte*. Berlin: de Gruyter.
- 1953. *Die akkadische Gebetsserie „Handerhebung“: von neuem gesammelt und herausgegeben*. Berlin: Akademie der Wissenschaften zu Berlin. (Institut für Orientforschung, Veröffentlichung 20).
- 1954a. Beiträge zur Kenntnis der Beschwörungsserie Namburbi. *RA* 48, 1-15. 76-85. 130-141. 178-191.
- 1954b. Eine assyrische Beschwörung, um einen entflohenen Sklaven zurückzubringen. *OrNS* 23, 52-56.
- 1955. Beiträge zur Kenntnis der Beschwörungsserie Namburbi. *RA* 49, 32-41. 137-148. 178-192.
- 1956. Beiträge zur Kenntnis der Beschwörungsserie Namburbi. *RA* 50, 22-33. 86-94.
- EDZARD, D O 1987-1990. s v Literatur: §§ 1-3. *RLA* 7, 35-48.
- EISING, H 1984. s v מַעֲלָה *mælah*. *ThWAT* 4, 911-913.
- EVANS, V [2009]. *How Words Mean: Lexical Concepts, Cognitive Models and Mental Construction*. Oxford: Oxford University Press. (forthcoming).
[Die Einleitung (S.1.-26) ist als Leseprobe abrufbar unter: <http://www.vyvevans.net/LCCMchapter1.pdf>]
- EVANS-PRITCHARD, E E [1937] 1977. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Repr. from sheets of the 1st ed. Oxford: Clarendon Press.
- FALKENSTEIN, A 1931. *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung, literarisch untersucht*. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung. (LSSt.NF 1).
- 1950. Sumerische religiöse Texte. *ZA* 49, 80-150.
- FARBER-FLÜGGE, G 1973. *Der Mythos "Inanna und Enki" unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me*. Rome: Biblical Institute. (StP 10).
- FARBER, W 1989. *Schlaf, Kindchen schlaf!: Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale*. Winona Lake: Eisenbrauns. (MesCiv 2).
- 1995. Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia, in *CANE* 3: 1895-1909.

-
- FINKEL, I L 1988. Adad-apla-iddina, Esagil-kin-apli, and the Series SA.GIG, in LEICHTY, E, DE ELLIS, M J & GERARDI P (eds), *A Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs*, 143-159. Philadelphia: The University Museum. (Occasional Publications of the Samuel Nah Kramer Fund 9).
- 1999. On Some Dog, Snake and Scorpion Incantations, in ABUSCH & VAN DER TOORN 1999: 213-250.
- FOHRER, G 1958a. s v Elia. *RGG* 2. 3. Aufl., 424-427.
- 1958b. s v Elisa. *RGG* 2. 3. Aufl., 429-431.
- 1966. Prophetie und Magie. *ZAW* 78/1, 25-47.
- 1968a. *Elia*. 2. überarb. und erw. Aufl. Zürich: Zwingli Verlag. (AThANT 53).
- 1968b. *Die symbolischen Handlungen der Propheten*. 2. überarb. und erw. Aufl. Zürich: Zwingli Verlag. (AThANT 54).
- 1977. *Die Propheten des Alten Testament*, Bd.7: *Prophetenerzählungen*. Gütersloh: Mohn.
- FRAZER, J G 1928. *Der Goldene Zweig (The Golden Bough): Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*. Abgekürzte dt. Ausgabe, übers. durch H von Bauer. Leipzig: C L Hirschfeld Verlag.
- FREEDMAN, S M 1998. *If a City is set on a Height: The Akkadian Omen Series "Šumma Alu ina Mēlê Šakin"*, Vol 1: *Tablets 1-21*. Philadelphia: Samuel Noah Kramer Fund. (Occasional publications of the Samuel Noah Kramer Fund 17).
- FREEDMAN, S M 2006. *If a City is set on a Height: The Akkadian Omen Series "Šumma Alu ina Mēlê Šakin"*, Vol 2: *Tablets 22-40*. Philadelphia: Samuel Noah Kramer Fund. (Occasional publications of the Samuel Noah Kramer Fund 19).
- FREVEL, C 1995. *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs: Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*, 2 Bde. Frankfurt a. Main: Athenäum. (BBB 94,1+2).
- FRITZ, V 1996. *Das erste Buch der Könige*. Zürich: Theol. Verlag. (ZBK.AT 10,1).
- 1998. *Das zweite Buch der Könige*. Zürich: Theol. Verlag. (ZBK..AT 10,2).
- GELLER, M J 1985. *Forerunners to Uduḡ-hul*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. (FAOS 12).
- 2000. Incipits and Rubrics, in GEORGE & FINKEL 2000: 225-258.
- 2007. *Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project. (SAACT 5).
- 2009. Incantations within Accadian medical texts, in LEICK, G (ed.), *The Babylonian world*. Paperback Edition, 389-399. New York [u.a]: Routledge.
- GEORGE, A R & FINKEL, I L 2000. *Wisdom, Gods, and Literature: Studies in Assyriology in Honor of W. G. Lambert*. Winona: Lake: Eisenbrauns.
- GERSTENBERGER, E 1980. *Der bittende Mensch: Bitritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- GRAY, J 1970. *I & II Kings: A Commentary*. 2nd fully revised Edition. London: SCM Press. (OTL).
- GRÜN WALDT, K & SCHROETER, H (Hg) 1995. *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch*. Reinbach-Merzbach: CMZ-Verlag. (Hermeneutica 4).
- GRÜN WALDT, K 1995a. Elia zeitgeistlich – Eine kleine Forschungsgeschichte, in GRÜN WALDT & SCHROETER 1995: 17-26.
- 1995b. Von den Ver-Wandlungen des Propheten. Die Elia-Rezeption im Alten Testament, in GRÜN WALDT & SCHROETER 1995: 43-54.
- GUNKEL H 1966. *Genesis übersetzt und erklärt*. 7. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (HK 1).
- GUINAN, A 1997. Divination, in *COS* 1, 421-426.

-
- HALLO, W W (ed) 1997. *The Context of Scripture*, Vol 1: *Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden: E. J. Brill. [abgk. COS 1].
- HEEBEL, N P 2000. *Babylonisch-assyrische Diagnostik*. Münster: Ugarit. (AOAT 43).
- HEHN, J 1907. *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament: Eine religionsgeschichtliche Studie*. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung. (LSSt II, 5)
- HENTSCHEL, G 1977. *Die Elija-Erzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung*. Leipzig: St. Benno Verlag. (EthS 33).
- 1984. *1 Könige*. Würzburg: Echter Verlag. (NEB 10).
- 1985. *2 Könige*. Würzburg: Echter Verlag. (NEB 11).
- HERMANN, J 1910. Die Zahl zweiundvierzig im AT. *OLZ* 13, 150-152.
- HJELDE, S 2006. *Sigmund Mowinckel und seine Zeit: Leben und Werk eines norwegischen Alttestamentlers*. Tübingen: Mohr Siebeck. (FAT 50).
- HOBBS, T R 1985. *2 Kings*. Waco, Texas: Word Books. (WBC 13).
- HORSTMANSHOFF, H F J, & STOL, M (Hg) 2004. *Magic and rationality in ancient Near Eastern and Graeco-Roman medicine*. Leiden: Brill.
- HORTON, R 1970. African Traditional Thought and Western Science, in WILSON, B (Hg), *Rationality: Key concepts in the social sciences*, 131-171. Oxford: Blackwell.
- HOUTMAN, C 1996. Säkularisation im Alten Israel? *ZAW* 108, 408-425.
- HRUŠKA, B 1969. Das spätbabylonische Lehrgedicht „Iannas Erhöhung“. *ArOr* 37, 473-522.
- HUBERT, H & MAUSS, M 1904. Esquisse d'une théorie générale de la magie. *ASoc* 7 (1902-1903), 1-146.
- HUNGER, H 1968. *Babylonische und assyrische Kolophone*. Kevelaar: Butzon & Bercker. (AOAT 2).
- HUNGER, H & PNGREE, D 1999. *Astral Sciences in Mesopotamia*. Leiden [u.a.]: Brill. (HdO I/44).
- HUMPHREY, C & LAIDLAW, J 1994. *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon Press.
- IZRE'EL, S 2001. *Adapa and the South Wind: Language Has the Power of Life and Death*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns. (MesCiv 10).
- JANOWSKI, B 2001. Das Biblische Weltbild: Eine methodologische Skizze, in JANOWSKI, B & EGO, B (Hrsg), *Das biblische Weltbild und seine Altorientalischen Kontexte*. Tübingen: Mohr Siebeck. (FAT 32).
- JEAN, C 2006. *La Magie neo-assyrienne en Contexte: Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project. (SAAS 17).
- JEFFERS, A 1996. *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*. Leiden, NY, Cologne: Brill.
- JEPSEN, A 1934. *Nabi: soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*. München: Beck.
- 1953. *Die Quellen des Königsbuches*. Halle/Saale: Niemeyer.
- JIRKU, A 1923. *Altorientalisches Kommentar zum Alten Testament*. Leipzig: Deichert'sche Verlagsbuchhandlung.
- [1914] 1966. Materialien zur Voksreligion Israels. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1914 (A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung W. Scholl), in JIRKU, A, *Von Jerusalem nach Ugarit: Gesammelte Schriften*, 163-296. Graz: Akad. Druck- und Verlagsgesellschaft.

-
- KAISER, O 1994. *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments*, Bd. 2: *Die prophetischen Werke*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn.
- KARNER, G [2003]. „Ein Siegespfeil von Jahwe“: *Untersuchungen zu 2Kön 13,14-20 unter Berücksichtigung altorientalischen Vergleichsmaterials*. Wien: unpubl.
- 2006. „Ein Siegespfeil von Jahwe“: Eine neuassyrische Parallele zu 2Kön 13,14-20. *WZKM* 96, 159-195.
- 2007. „Lege deine Hand an den Bogen“: Zum Verständnis von 2 Kön 13,16. *OTE* 20/2, 365-386.
- KEEL, O 1974. *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament: ikonographische Studien zu Jos 8,18-26; Ex 17,8-13; 2 Kön 13,14-19 und 1 Kön 22,11*. Freiburg/Schweiz: Univ.-Verl. (OBO 5).
- KING, L W 1896. *Babylonian magic and sorcery being "The prayers of the lifting of the hand."* London: Luzac & Co. [abgk. BMS].
- KIPPENBERG, H G 1997. Émile Durkheim (1858–1917), in MICHAELS 1997: 103-119.
- 1998. s v Magie. *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 4, 85-98.
- KITTEL, R 1900. *Die Bücher der Könige*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (HK 1,5).
- KNAUF, E A 2000. Does „Deuteronomistic Historiography“ (DtrH) Exist?, in DE PURY, RÖMER & MACCHI (Hg) 2000: 388-398.
- KÖCHER, F 1966. Die Ritualtafel der magisch-medizinischen Tafelserie «Einreibung». *AfO* 21, 13,-20.
- KÖCKERT, M 2003. Elia: Literarische und religionsgeschichtliche Probleme in 1Kön 17-19, in OEMING, M & SCHMID, K (Hg), *Der eine Gott und die Götter: Polytheismus im antiken Israel*, 111-144. Zürich: Theologischer Verlag.
- 2006. „Gibt es keinen Gott in Israel?“: Zum literarischen, historischen und religionsgeschichtlichen Ort von II Reg 1, in BECK, M & SCHORN, U (Hg), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum: Festschrift für Hans-Christoph Schmitt zum 65. Geburtstag*, 253-271. Berlin [u.a.]: de Gruyter. (BZAW 370).
- KOHL, K-H 1997. Edward Burnett Tylor (1832-1917), in MICHAELS 1997: 41-60.
- KREBERNIK, M 1984. *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla: Untersuchungen zur ältesten keilschriftlichen Beschwörungsliteratur*. Hildesheim [u.a.]: Olms. (Texte und Studien zur Orientalistik 2).
- KREINATH, J, SNOEK, J & STAUSBERG, M & (eds) 2006. *Theorizing Rituals*, Vol.1: *Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts*. Leiden u.a.: Brill.
- KUENEN, A 1890. *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung*. I,2: *Die historischen Bücher des alten Testaments*. Leipzig: O. R. Reisland.
- KUHR, E [1929] 1968. *Die Ausdrucksmittel der konjunktionslosen Hypotaxe in der ältesten hebräischen Prosa: Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen*. Reprographischer Nachdruck. Hildesheim: Olms. (BSPL 7).
- KUNSTMANN, W G 1932. *Die babylonische Gebetsbeschwörung*. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung. (LSSSt.NF 2).
- LABAT, R 1951. *Traité akkadien de Diagnostics et Prognostics médicaux*, 2 Bde. Paris [u.a.]: Acad. Internat. d'Histoire des Sciences [u.a.]. (Collection des travaux de l'Académie internationale d'histoire des sciences 7). [abgk. TDP].
- LACKENBACHER, S 1971. Note sur l'Ardat-lili. *RA* 65, 119-154.

-
- LAMBERT, W G & PARKER, S B 1966. *Enuma Eliš: The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text*. Oxford: Blackwell.
- LAMBERT, W G 1962. A Catalogue of Texts and Authors. *JCS* 16, 59-77. [Online unter URL: <http://www.jstor.org/1359154>; Zugriff am 20.04.2009].
- 1967. Enmeduranki and Related Matters. *JCS* 21, 126-138. [Online unter URL: <http://www.jstor.org/stable/1359367>; Zugriff am 20.04.2009].
- 1982. The Hymn to the Queen of Nippur, in VAN DRIEL, G (ed) *Zikir Šumim: Assyriological studies presented to F. R. Kraus on the occasion of his 70. Birthday*, 173-218. Leiden: Brill. (SFSMD 5).
- 1998. The Qualifications of Babylonian Diviners, in MAUL, S M (Hg), *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994: tikip santakki mala bašmu*, 141-158. Groningen: Styx (CunMon 10).
- 2007. *Babylonian Oracle Questions*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns. (MesCiv 13).
- LANG, B 1998. s v Ritual/Ritus. *HRwG* 4, 442-458.
- LANGACKER, R W [1997] 1998. The contextual basis of cognitive semantics, in NUYTS, J & PEDERSON, E (eds), *Language and conceptualization*, 229-252. Reprint. Cambridge: Cambridge University Press. (Language, Culture, and Cognition 1).
- LANGACKER, R W 2001. Discourse in Cognitive Grammar. *Cognitive Linguistics* 12/2, 143-188.
- LANTIER, R 1927. Nachruf auf Henri Hubert. *RH* 156, 441.
- 1928. Hommage à Henri Hubert, *RAr* 2, 289-292.
- LAWSON, E T & MCCAULEY, R N [1993] 1996. *Rethinking Religion: Connecting Culture and Cognition*. Reprinted paperback edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- LAWSON, E T & MCCAULEY, R N 2002. The Cognitive Representation of Religious Ritual Form: A Theory of Participants' Competence with Religious Ritual Systems, in PYYSIÄNEN & ANTONEN 2002: 153-176.
- LAWSON, E T 2006. Cognition, in KREINATH, SNOEK & STAUSBERG 2006: 307-319.
- LEICHTY, E 1970. *The Omen Series šumma izbu*. Locust Valley: Augustin. (TCS 4).
- LEIDERER, R 1990. *Anatomie der Schafsleber im babylonischen Leberorakel*. München: Zuckschwerdt.
- LENZI, A 2008. *Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. (SAAS 19).
- LEVIN, C 1982. *Der Sturz der Königin Atalja: Ein Kapitel zur Geschichte Judas im 9.Jh.v.Chr.* Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk. (SBS 105).
- LINDBLOM, J 1962. *Prophecy in Ancient Israel*. Oxford: Blackwell.
- LINTON, D [1975], *The Series Sag-gig-ga-meš and Related Incantations*. unpubl. Master of Arts Thesis, Dept of ancient History and Achaelogy, University of Birmingham.
- LIVINGSTONE, A 1986. *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*. Oxford: Clarendons Prsss.
- LONG, B O 1991. *2 Kings*. Grand Rapids: Eerdmans (FOTL 10).
- MALINOWSKI, B 1973. *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften*. übers. v. Eva Krafft-Bassermann. Fischer: Frankfurt am Main.
- MARETT, R R 1915. s v Magic (Introductory). *ERE* 8, 245-252.
- [1909] 1997. *The Threshold of Religion*, ed by Bryan S Turner. Reprint. London: Routledge/Thoemmes Press. (The Early Sociology of Religion 7).

-
- MARIN, L 1976. *Semiotik der Passionsgeschichte: Die Zeichensprache der Ortsangaben und Personennamen*. aus d. Franz. v. Siegfried Virgils. München: Kaiser. (BEvTh 70).
- MARTIN, L H 2005. Towards a Cognitive History of Religions. *Rever* 4, 7-18. [Online unter URL: www.pucsp.br/rever/rv4_2005/p_martin.pdf Zugriff am 28.01.2007]
- MAUL, S M 1994. *Zukunftsbewältigung: Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*. Mainz: von Zabern. (BaF 18).
- 1997. Der assyrische König – Hüter der Weltordnung, in: WATANABE, K. (ed), *Priests and Officials in the Ancient Near East: Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), March 22-24, 1996*, 201-214. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- 2003-2005. s v Omina und Orakel. A. Mesopotamien. *RLA* 10, 45-88.
- 2004. Die ‘Lösung vom Bann’: Überlegungen zu altorientalischen Konzeptionen von Krankheit und Heilkunst, in: HORSTMANSHOFF & STOL 2004: 79-95.
- MAYER, W 1976. *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen „Gebetsbeschwörungen“*. Rome: Biblical Institute Press. (StP.SM 5).
- MAYER, W R & SALLABERGER, W 2003-2005. s v Opfer. A. I. Nach schriftlichen Quellen. Mesopotamien. *RLA* 10, 93-102.
- MCCAULEY, R N & LAWSON, E T 2002. *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2007. Cognition, religious ritual and archaeology, in: KYRIAKIDIS, E (ed), *The Archaeology of Ritual*, 209-254. Los Angeles: Cotsen Institute fo Archaeology Publications.
- MCKENZIE, S L 1991. *The Trouble with Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*. Leiden u.a.: Brill. (VT.S 42).
- MEIER, G 1937. *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*. Berlin: E. F. Weidner im Selbstverlag. (AfO.B 2).
- 1966. Studien zur Beschwörungssammlung Maqlû: Zusammengestellt nach hinterlassenen Notizen. *AfO* 21, 70-81.
- MEIBNER, B 1934. Siegelzylinder mit Kranheitsbeschwörungen. *MAOG* 8, 14-26
- 1935/36. Neue Siegelzylinder mit Kranheitsbeschwörungen. *AfO* 10, 160-162.
- MENSCHING, G 1938. *Vergleichende Religionswissenschaft*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- MENZEL, B 1981a. *Assyrische Tempel*, Bd 1. Rome: Biblical Institute Press. (StP.SM 10).
- 1981b. *Assyrische Tempel*, Bd 2. Rome: Biblical Institute Press. (StP.SM 10).
- METZLER, K A 2002. *Tempora in altbabylonischen literarischen Texten*. Münster: Ugarit. (AOAT 279).
- MEYER, J W 1987. *Untersuchungen zu den Tonlebermodellen aus dem Alten Orient*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (AOAT 39).
- MEYER, M & MIRECKI, P (eds) 1995. *Ancient Magic and Ritual Power*. Leiden: Brill. (Religions in the Greco-Roman World 129).
- MICHAELS, A (Hg) 1997. *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: Beck.
- MIDDLETON, J 1987. s v Magic (Theories of Magic). *The Encyclopedia of Religion* 9, 81-89.
- MILANO, L 1993-1997. s v Mehl. *RLA* 8, 22-31.
- MILLER, J M 1966. The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars. *JBL* 85, 441-454.

-
- MILLER, J M & HAYES, J H 2006. *A History of Ancient Israel and Judah*. 2nd Edition. Louisville: Westminster John Knox Press.
- MONTGOMERY, J A 1951. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*. Edinburgh: Clark. (ICC).
- MOORE, R D 1990. *God Saves. Lessons from the Elisha Stories*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOT.S 95).
- MOWINCKEL, S [1921] 1961. *Psalmenstudien I: Awän und die individuellen Klagepsalmen*. Nachdruck. Amsterdam Verlag P. Schippers.
- 1953. *Religion und Kultus*. übers. v. Albrecht Schauer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- MÜRMEI, H 1997. Marcel Mauss (1872-1950), in MICHAELS 1997: 211-221.
- NOEGEL, S B 2004-2005. Rezension zu Rüdiger Schmitt, *Magie im Alten Testament* (AOAT 313; Münster: Ugarit-Verlag, 2004). *JHS* 5, [Online unter URL.: <http://www.arts.ualberta.ca/JHS/reviews/review191.htm>, Zugriff am 24.01.2007]
- 2007. *Nocturnal Cyphers: The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East*. New Haven, CT: American Oriental Society. (AOS 89).
- NÖTSCHER, F 1928. Haus und Stadtomina der Serie *šumma ālu ina mēlê šakin*. *Orientalia* 31, 3-78.
- 1929. Die Omen-Serie *šumma ālu ina mēlê šakin* (CT 38-40). *OrSP* 39-42, 3-247.
- 1930. Die Omen-Serie *šumma ālu ina mēlê šakin* (CT 38-40): Fortsetzung. *OrSP* 51-54, 2-243.
- NORIN, S 1979. Jô-Namen und J^hô-Namen. *VT* 29, 87-97.
- NOTH, M [1943] 1957. *Überlieferungsgeschichtliche Studien: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*. 2. unveränder. Aufl. Tübingen: Niemeyer.
- 1954. *Geschichte Israels*. 2. verbesserte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- OPPENHEIM, A L 1956. *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*. Philadelphia: American Philosophical Society. (TAPhS 46/3).
- 1964. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilisation*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- 1969. New Fragments of the Assyrian Dream Book. *IRAQ* 31, 153-165.
- OTTO, S 2001. *Jehu, Elia und Elisa: Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Eila-Elisa-Erzählungen*. Stuttgart: Kohlhammer. (BWANT 152).
- PARPOLA, S 1983. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal, Part II: Commentary and Appendices*. Kevelaer: Butzon & Bercker. (AOAT 5/2).
- 1993. *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. Helsinki: Helsinki University Press. (SAA 10).
- PEDERSÉN, O 1986. *Archives and Libraries in the City of Assur: A Survey of the Material from the German Excavations, Part II*. Uppsala: Almqvist & Wiksell. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Upsaliensia 8).
- PETTERSON, O 1978 [1957]. Magie – Religion: Einige Randbemerkungen zu einem alten Problem, in PETZOLDT 1978: 313-324.
- PETTINATO, G 1971. *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*. Heidelberg: Carl Winter. (AHAW.PH 1).

-
- PETZOLDT, L (Hg.) 1978. *Magie und Religion: Beiträge zu einer Theorie der Magie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (WDF 337).
- PLÉ, Bernhard 1992. Levy-Bruhl, Lucien. *BBKL* IV, 1580-1589.
[URL: http://www.bautz.de/bbkl/1/Levy_Bruhl.shtml; Zugriff am 05.10.2008]
- PLÖGER, O 1937. *Die Prophetengeschichten der Samuel- und Königsbücher*. Inaugural-Dissertation. Greifswald: Buchdruckerei Hans Adler.
- PONGRATZ-LEISTEN, B, DELLER, K & BLEIBTREU, E 1992. Götterstreitwagen und Götterstandarten: Götter auf dem Feldzug und ihr Kult im Feldlager. *BaM* 23, 291-356.
- PYYSIÄNEN, I 2002. Introduction: Cognition and Culture in the Construction of Religion, in PYYSIÄNEN & ANTONEN 2002: 1-13.
- PYYSIÄNEN, I & ANTONEN, V (eds) 2002. *Current Approches in the Cognitive Science of Religion*. London, New York: Continuum.
- RATSCHOW, C H 1955. *Magie und Religion*. 2. Aufl. Gütersloh: Bertelsmann.
- 1991. s v Magie I. *TRE* 21, 686-691.
- REINACH, S 1927. Henri Hubert. *RAr*.(5.Ser.) 26, 176-178.
- REINER, E 1958. *Šurpu: A collection of Sumerian and Akkadian incantations*. Graz: Selbstverlag des Herausgebers. (AfO.B 11).
- 1961. The Etiological Myth of the "Seven Sages". *OrNS* 30, 1-11.
- RENDSBURG, G A 2002. *Israelian Hebrew in the Book of Kings*. Bethesda: CDL Press.
- RITTER, E K 1965. 'Magical Expert' (= *Āšipu*) and 'Physician' (= *Asû*): Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine, in GÜTERBOCK, H G & JACOBSEN, T, *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Sevent-Fifth Birthday. April 21, 1965*, 299-321. Chicago: University of Chicago Press. (AS 16).
- RÖLLIG, W 1987-1990. s v Literatur: § 4. *RLA* 7, 48-66.
- RÖMER, T & DE PURY, A 2000. Deuteronomistic Historiography (DH): History of Research and debated issues, in DE PURY, RÖMER & MACCHI (Hg) 2000: 24-141.
- RÖMER, T 2005. *The so-called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*. London: T & T Clark.
- ROFÉ, A 1988. *The Prophetic Stories: The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible. Their Literary Types and History*. Jerusalem: The Magnes Press.
- RUWE, A 2002. Rezension zu OTTO, S 2001. *Jehu, Elia und Elisa: Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Eila-Elisa-Erzählungen*. Stuttgart: Kohlhammer. (BWANT 152). *OLZ* 97/3, 381-386.
- SAHLINS, M D [1976] 1981. *Kultur und praktische Vernunft*. übers. von Brigitte Luchesi. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SALLABERGER, W & HUBER VULLIET, F 2003-2005. s v Priester. A. I. Mesopotamien. *RLA* 10, 617-640.
- SALLABERGER, W 2003-2005. s v Pantheon. A. In Mesopotamien. *RLA* 10, 294-308.
- 2007. s v Ritual. A. In Mesopotamien. *RLA* 11, 421-430.
- 2008. *Das Gilgamesch-Epos: Mythos, Werk und Tradition*. München: Verlag C. H. Beck. (Beck'sche Reihe : Wissen 2443).
- ŠANDA, A 1911- *Die Bücher der Könige*, 1. Halbband: *Das erste Buch der Könige*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. (EH 9,1).
- 1912. *Die Bücher der Könige*, 2. Halbband: *Das zweite Buch der Könige*. Münster: Aschendorff. (EH 9,2).
- SCHMITT, A 1975. Die Totenerweckung in 2 Kön 4, 8-37: Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung. *BZ* 19, 1-25.

-
- 1976. *Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt: Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament*. 2. Aufl. Stuttgart: Verlag .Katholisches Bibelwerk
- 1977. Die Totenerweckung in 1 Kön. XVII 17-24: Eine form- und gattungskritische Untersuchung. *VT* 27/4, 454-474.
- 1982. Zum Thema „Entrückung im Alten Testament. *BZ* 26, 34-49.
- SCHMITT, H-C 1972. *Elisa: traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- SCHMITT, R 2001. Magiethorien und die Religionen des antiken Vorderen Orients. *MARG* 13, 309-332.
- 2004. *Magie im Alten Testament*. Münster: Ugarit. (AOAT 313).
- 2008. The Problem of Magic and Monotheism in the Book of Leviticus. *The Journal of Hebrew Scriptures* 8, (1-12). [Online unter URL: http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article_88.pdf; Zugriff: 27.06.2009]
- SCHRAMM, W 1981. ka-inim-ma. *RA* 75, 90.
- 2001. *Bann, Bann!: Eine sumerisch-akkadische Beschwörungsserie*. Göttingen: Seminar f. Keilschriftforschung. (GAAL 2).
- 2008. *Ein Compendium sumerisch-akkadischer Beschwörungen*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen. (GBAO 2).
- SCHNEPEL, B 1997. Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973), in MICHAELS (Hg) 1997: 302-308.
- SCHWEMER, D 2004. s v Ritus/Ritual: II. Religionsgeschichtlich, 1. Alter Orient. *RGG* 7, 4. Aufl., 549-550.
- 2007a. *Rituale und Beschwörungen gegen Schadenzauber*. Wiesbaden: Harrassowitz.. (KAL 2 – WVDOG 117).
- 2007b. *Abwehrzauber und Behexung: Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- SCURLOCK, J & ANDERSEN, B R 2005. *Diagnosis in Assyrian and Babylonian Medicine: Ancient Sources, Translations, and Modern Medical Analyses*. Urbana [u.a.]: University of Illinois Press.
- SCURLOCK, J 1999. Physician, Exorcist, Conjurer, Magician: A tale of Two Healing Professionals, in ABUSCH & VAN DER TOORN 1999: 69-79.
- 2002. Some Thoughts on Ancient Mesopotamian Magic and Religion. *BiOr* 59, 468-481.
- 2006. *Magico-medical Means of Treating Ghost-induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*. Leiden [u.a.]: Brill [u.a.]. (Ancient Magic and Divination 3).
- SEEBAB, H 1982a. s v Elia I. *TRE* 9, 498-502.
- 1982b. sv Elisa. *TRE* 9, 506-509.
- SHEMESH, Y 2008. The Elischa Stories as Saints' Legends. *Journal of Hebrew Scriptures* 8, (1-41). [Online unter URL: http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article_81.pdf; Zugriff: 11.09.2009]
- SIGRIST, M 1993. Gestes symboliques et rituels à Emar, in QUAEGEBEUR, J (ed), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East: Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*. 381-410. Leuven: Peeters Press en Departement Oriëntalistiek.
- SMELIK, K A D 1988. Das Kapitel 2. Könige 5 als literarische Einheit. *DBAT* 25, 29-47.
- SMEND, R 1971. Das Gesetz und die Völker: Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte, in WOLFF, H W (Hg), *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, 494-509. München: Kaiser.

-
- 1975. Das Wort Jahwes an Elia: Erwägungen zur Komposition von 1 Reg. XVII-XIX. *VT* 25, 525-543.
- 1986. The Deuteronomistic Elijah: A Contribution to the Old Testament Portrayal of the Prophets, *OTE* 4, 28-45.
- SNOEK, J 2006. Defining 'Rituals', in: KREINATH, SNOEK & STAUSBERG 2006: 3-14.
- SØRENSEN, J 2007. *A Cognitive Theory of Magic*. Lanham, New York [u.a.]: AltaMira Press. (Cognitive Science of Religion Series).
- SÖDERBLOM, N 1926. *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*. dt. Ausg., 2. neubearb. Aufl. Leipzig: Hinrichs.
- 1966. *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte: Nachgelassene Gifford-Vorlesungen von Lars Olof Jonathan Nathan Söderblom*. 2. Aufl. München: Reinhardt.
- STADE, B & SCHWALLY, F 1904. *The Books of Kings*. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung. (SBOT 9).
- STARK, R 2001. Reconceptualizing Religion, Magic, and Science. *RRelRes* 43, 101-120.
- STARR, I 1990. *Queries to the Sungod: Divination and Politics in Sargonid Assyria*. Helisinki: University of Helisinki Press. (SAA 4).
- STECK, O H 1968. *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (WMANT 26).
- STIPP, H J 1987. *Elischa – Propheten – Gottesmänner: Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2-7*. St. Ottilien: EOS Verlag. (ATSAT 24).
- 2002. Rezension zu OTTO, S 2001. Jehu, Elia und Elisa: Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen. Stuttgart: Kohlhammer. (BWANT 152). *ThLZ* 127, 1042-1045.
- STOL, M 1986. Blindness and Night-Blindness in Akkadian. *JNES* 45, 295-299.
- STOLZ, F 1997. Bronislaw Kaspar Malinowski (1884-1942), in MICHAELS 1997: 247-263.
- SUNDERMEIER, T 1998. s v Ritus: I. Religionswissenschaftlich. *TRE* 29, 259-265.
- SWEENEY, M A 2007. *I & II Kings: A Commentary*. Louisville, KY.: Westminster John Knox Press. (OTL).
- TALLQVIST, K L 1895. *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennicae. (Acta Societatis Scientiarum Fennicae 20, 6).
- TALON, Ph 2005. *Enûma Eliš: The Standard Babylonian Creation Myth*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. (SAACT IV).
- TAMBAIAH, S J [1970] 1995. Form und Bedeutung magischer Akte: Ein Standpunkt, in KIPPENBERG, H G & LUCHESI, B (Hrsg), *Magie: Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1990. *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press. (The Lewis Henry Morgan Lectures 1981).
- TEISSIER, B 1984. *Ancient Near Eastern cylinder seals from the Marcopoli collection*. Berkeley: University of California Press.
- THEIBEN, G 1974. Urchristliche Wundergeschichten: ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien. Gütersloh: Mohn. (StNT 8)
- THENIUS, O 1873. *Die Bücher der Könige*. 2. Aufl. Leipzig: Verlag von S. Hirzel. (KEH 9).
- THIEL, W 1990. Sprachliche und thematische Gemeinsamkeiten nordisraelitischer Propheten-Überlieferungen, in ZMIJEWSKI, J (Hg), *Die alttestamentliche*

-
- Botschaft als Wegweisung: Festschrift für Heinz Reinelt*, 359-376. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- 1991. Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen, in EMERTON, J A (ed), *Proceedings of the 13th Congress of the IOSOT, held in Louvain, Belgium, Aug. 27.-Sept. 1., 1989*, 148-171. Leiden: Brill. (VT.S 43).
- 1995. Zu Ursprung und Entfaltung der Elia-Tradition, in GRÜN WALDT & SCHROETER 1995: 27-39.
- 1999a. s v Elia I. *RGG* 2. 4. Auf., 1209-1211.
- 1999b s v Elisa. *RGG* 2. 4. Aufl., 1218-1220.
- 2000. *Könige (1Kön 17,1-24)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (BK.AT 9/2,1).
- 2002. *Könige (1Kön 18)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (BK.AT 9/2,2).
- 2007. *Könige (1Kön 18,27-19,1)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (BK.AT 9/2,3).
- THOMSEN, M L 1987. *Zauberdiagnose und Schwarze Magie in Mesopotamien*. Kopenhagen: Museum Tusculanum Press. (CNI Publikations 2).
- TIMM, S 1982. *Die Dynastie Omri: Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (FRLANT 124).
- TYLOR, E B [1871] 1994a. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, vol. 1. Reprint. London [u.a.]: Routledge/ Thoemmes Press. (The collected works of Edward Burnett Tylor 3).
- [1871] 1994b. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, vol. 2. Reprint. London [u.a.] : Routledge/ Thoemmes Press. (The collected works of Edward Burnett Tylor 4).
- VAN BINSBERGEN, W & WIGGERMANN, F 1999. Magic in history: A theoretical perspective, and its application to ancient Mesopotamia, in ABUSCH & VAN DER TOORN (eds) 1999: 3-34.
- VAN DIJK, J 1985. *Early Mesopotamian Incantations and Rituals*. New Haven & London: Yale University Press. (YOS XI). [abgk. YOS XI].
- VAN SETERS, J 2006. Rez. zu RÖMER 2005 *The so-called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*. London: T & T Clark.. *Review of Biblical Literature*, [6 Seiten]. [online unter URL: http://www.bookreviews.org/pdf/5258_5538.pdf, Zugriff am 17.08.2009]
- VEIJOLA, T 1975. *Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*. Helsinki. (STAT Ser.B 193).
- 1977. *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Helsinki: Suomalainen Tiedakatemia (STAT Ser.B 198).
- VOLK, K 1995. *Inanna und Šukaletuda: Zur historisch-politischen Darstellung eines sumerischen Literaturwerkes*. Wiesbaden: Harrassowitz. (SANTAG 3).
- VON DER OSTEN, H H 1934. *Ancient oriental seals in the collection of Mr. Edward T. Newell*. Chicago: University of Chicago Press. (OIP 22).
- VON OPPENHEIM, M Freiherr. 1962. *Tell Halaf*, Bd. IV: *Die Kleinfunde aus historischer Zeit*. bearb. u. hrsg. von Barthel Hrouda. Berlin: de Gruyter.
- VON SODEN, W 1986. Hebräische Problemwörter. *UF* 18, 341-344.

-
- WAARDENBURG, J J 1999. *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theory of Research. Introduction and Anthology*. Berlin, New York: de Gruyter.
- WAGNER, S 1977. s v דָּרַשׁ. *ThWAT* 2, 313-329.
- WALKER, C & DICK, M 2001. *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian Mīs pī Riutal*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project. (SAALT 1).
- WALTON, J H 2006. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- WAX, M & WAX, R [1968] 1978. Der Begriff der Magie: Mit Stellungnahmen von M. Ames, R. G. Armstrong, W. J. Goode, E. Norbeck, I. Paulson u. R. H. Useem, in PETZOLDT 1978: 325-384.
- WEIPPERT, H 1985. Das deuteronomistische Geschichtswerk: Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung. *ThR* 50, 213-249.
- WELLHAUSEN, J 1899. *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*. 3. Aufl. Berlin: Reimer.
- WESSELING, K-G 2001. s v Frazer, Sir James George. *BBKL* XVIII: 457-467. Und online unter URL: http://www.bbkl.de/f/frazer_j_g.shtml; [Zugriff am 05.10.2008].
- WESZELI, M 2007. s v Rabe(nvögel). *RLA* 11, 210-213.
- WHITE, M C 1997. *The Elijah Legends and Jehu's Coup*. Atlanta/ Georgia: Scholars Press. (BjSt 311).
- WIGGERMANN, F A M 1992. *Mesopotamian Protective Spirits The ritual texts*. Groningen: Styx Publications. (CunMon 1).
- WILLIAMS-FORTE, E 1981. Zylinder- und Stempelsiegel der neuassyrischen Periode, in THE LANDS OF THE BIBLE ARCHAEOLOGY FOUNDATION, *Archäologie zur Bibel: Kunstschätze aus den biblischen Ländern*, 139-146. Mainz: Philipp von Zabern.
- WIBMANN, H 1997. James George Frazer (1854-1941), in MICHAELS 1997: 77-89.
- WÜRTHWEIN, E 1984. *Die Bücher der Könige: 1.Kön. 17–2.Kön. 25*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (ATD 11,2).
- 1994a. *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk*. Berlin/New York: de Gruyter. (BZAW 227).
- [1973] 1994b. Die Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel, in WÜRTHWEIN 1994a: 118-131.
- [1989] 1994c. Zur Opferprobe Elias I Reg 18,21-39, in WÜRTHWEIN 1994a: 132-139.
- 1994d. Tradition und theologische Redaktion in I Reg 17-18, in WÜRTHWEIN 1994a: 102-117.
- 1994e. Erwägungen zum sog. deuteronomistischen Geschichtswerk: Eine Skizze, in WÜRTHWEIN 1994a: 1-11.
- ZENGER, E (Hg) 1998. *Einleitung in das Alte Testament*. 3. neu bearb. und erw. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer. (Studienbücher Theologie 1,1).
- 2004. *Einleitung in das Alte Testament*. 5. gründlich überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart: Kohlhammer (Studienbücher Theologie 1,1).
- 2008. *Einleitung in das Alte Testament*. 7. durchges. und erweiterte Auflage. mit einem Grundriss der Geschichte Israels von Christian Frevel. Stuttgart: Kohlhammer (Studienbücher Theologie 1,1).
- ZGOLL, A 2003a. Für Sinne, Geist und Seele: Vom konkreten Ablauf mesopotamischer Rituale zu einer generellen Systematik von Ritualfunktionen, in ZENGER, E (Hg), *Ritual und Poesie: Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient*

-
- im Judentum und im Christentum*, 25-46. Freiburg [u.a.]: Herder. (Herders Biblische Studien 36).
- 2003b. *Die Kunst des Betens: Form und Funktion, Theologie und Psychagogik in babylonisch-assyrischen Handerhebungsgebeten zu Ištar*. Münster: Ugarit. (AOAT 308).
- 2003c. Audienz – Ein Modell zum Verständnis mesopotamischer Handerhebungsrituale: Mit einer Deutung der Novelle vom Armen Mann von Nippur. *BaghM* 34, 173-195.
- 2006. *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien: Traumtheorie und Traumpraxis im 3.-1. Jahrtausend v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens*. Münster: Ugarit-Verlag. (AOAT 333).
- 2007. *s v Religion. A. In Mesopotamien*. *RLA* 11, 323-323.
- ZIMMERN, H 1901. *Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion*. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung. (AB 12).
- 1915/1916. Zu den „Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts“. *ZA* 30, 184-229.

ABSTRACT

In den Erzählungen über das Wirken von Elia und Elischa (1Kön 17-2Kön 13) werden diese mit diversen wundersamen Ereignissen in Verbindung gebracht. Im Hinblick auf viele dieser Ereignisse und Handlungen wird gerne auf deren „magischen“ Charakter hingewiesen.

Kapitel I der Arbeit bietet zunächst einen Überblick über zentrale Positionen der anthropologisch-ethnologischen Forschung sowie signifikante Stimmen im Rahmen der Magiediskussion in den Fachgebieten der Alttestamentlichen Wissenschaft und der Altorientalistik. Aus der Auseinandersetzung damit wird in der vorliegenden Untersuchung die Konsequenz gezogen, auf eine Unterscheidung zwischen Magie, Religion (und Wissenschaft), wie sie im Verlauf der religionswissenschaftlichen Diskussion zum Thema Magie häufig vorgenommen wurde, zugunsten eines umfassenderen Verständnisses ritueller Handlungen zu verzichten. Hinsichtlich der Interpretation und Erklärung ritueller Handlungsformen hat die relativ junge Disziplin der kognitiven Religionswissenschaft (*Cognitive Science of Religion*) mit ihrem Ansatz eine Reihe neuer und durchaus bemerkenswerter Perspektiven eröffnet. Die zentralen Aspekte der bislang umfassendsten kognitiven Theorie zur Form religiöser Rituale, wie sie von E. Thomas LAWSON und Robert N. MCCAULEY vertreten wird, werden kurz umrissen. Das von LAWSON und MCCAULEY innerhalb ihrer Theorie entwickelte System zur Beschreibung ritueller Strukturen vermag auch für vorliegende Studie wichtige Impulse zu liefern.

Diese Impulse aufgreifend und weiterführend widmet sich Kapitel II der Beziehung zwischen Weltbild und rituellem Handeln im antiken Mesopotamien. Nach einem Überblick zu den Bereichen der rituellen Weltvergewisserung und der rituellen Welterschließung wird diese Beziehung innerhalb des dritten und für diese Studie interessantesten Bereichs der rituellen Weltbewältigung als wechselseitiger Zusammenhang zwischen Handlungsebene und konzeptuellem Referenzrahmen näher dargestellt. Im Blick auf die im Ritual angestrebte Situationsveränderung lassen sich anhand einer exemplarischen Analyse keilschriftlicher Ritualtexte idealtypisch zwei Strategien unterscheiden – die Wiederholung göttlich präfigurierten Handelns einerseits und die Bitte um göttliche Intervention andererseits –, die allerdings nicht im Sinne eines Entweder – Oder interpretiert werden dürfen.

Vor diesem Hintergrund werden in Kapitel III die Elia-Elischa-Erzählungen einer Untersuchung unterzogen. Unter entsprechender Berücksichtigung des literarischen Kontextes der Königebücher und des deuteronomistischen Geschichtswerks gilt das Hauptaugenmerk der Aufnahme und literarischen Umsetzung von Elementen ritueller Handlungen, wie sie sich im Vergleich einschlägiger Texte aus der mesopotamischen keilschriftlichen Tradition rekonstruieren lassen.

In der Auswertung (Kapitel IV) ergibt sich hinsichtlich der Aufnahme ritueller Handlungselemente in die Elia-Elischa-Erzählungen ein differenziertes Bild. Soweit erkennbar, lassen die Elemente ritueller Handlungen noch den gemeinsamen kultur- und religionsgeschichtlichen Kontext durchscheinen. Im literarischen Genus der Erzählung werden die für die kognitive Repräsentation ritueller Handlungen konstitutiven Rückbindungen der Handlungselemente (Akteur, Handlung, Patient) an den religiösen konzeptuellen Referenzrahmen in Richtung einer exklusiv gedachten Gottesbeziehung des Akteurs transzendiert.

LEBENS LAUF

Persönliche Daten

Name: Gerhard KARNER
Geburtsdatum: 02.06.1978
Geburtsort: Wien

Schul Ausbildung

09/1984 – 06/1988 Grundschule in Wiesfleck (Bgld.).
09/1988 – 06/1996 Bundesgymnasium und Bundesrealgymnasium in Oberschützen.
06/1996 Matura am BG/BRG Oberschützen.

Akademischer Werdegang

10/1996 – 06/2004 Studium der *Evangelischen Fachtheologie* an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
10/1997 – Studium der *Altsemitischen Philologie und Orientalischen Archäologie* am Institut für Orientalistik der Universität Wien.
08/1999 – 10/1999 Mitglied der amerikanisch-österreichischen Grabungskampagne des Instituts für Orientalistik der Universität und Archaeos Inc. im Rahmen der Syrian-Polish Excavations at Tell Arbid (Nordsyrien).
10/2000 – 05/2006 Studienassistent am Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
10/2000 – 01/2008 Tutor für Biblisches Hebräisch an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
06/2004 Sponsion zum *Magister theologiae* (Mag. theol.).
10/2004 – Doktoratsstudium der Evangelischen Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
06/2006 – 11/2007 DOC-Stipendiat der *Österreichischen Akademie der Wissenschaften*.
06/2006 – *Research Associate* am Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
12/2007 – 9/2009 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Altes Testament der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.
10/2009 – Dozent für Althebräisch an der Philosophischen Fakultät und Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Wien, den 27.12.2009