

Alter Orient und Antike

Viele Erklärungen von Vorstellungen, die im Abendland herrschen, scheinen flüchtig oder äußerlich betrachtet auch im Abendland entstanden zu sein. Das ist aber oft nicht der Fall, sondern die Quelle, der Ursprung liegt in ferner Vergangenheit und wuchs aus dem Denken der Völker, die einst im Nahen Osten und den Mittelmeerländern lebten.

Manches, was sich der Mensch, der die Pestzeiten erleben mußte, für diese Krankheit als Ursache erdachte, geht so weit in die Vorzeit zurück, daß nur das Wissen um die Überlieferung jener Völker weiterhilft. Götter, die die Pest schicken, ja die Pest selbst sind, werden in der Literatur Mesopotamiens, Kleasiens, Ägyptens usw. beschrieben. Jedes Volk hatte vergleichbar seinen Pestgott. Und als Jahwe, der Gott der Israeliten, in Erscheinung trat, verdrängte dieser in deren Gebiet den Vielgötterglauben. Manches, was nicht zu verdrängen war — die Pest —, brachten nun Dämonen oder der Engel Jahwes über das Volk. Bis weit ins Altertum, ja bis zum Beginn des Christentums, als die Kirchenväter mit den sogenannten heidnischen, teuflischen Überlieferungen aufräumten, gab es alles nebeneinander. So ist es nicht erstaunlich, daß vieles ins abendländische Denken übergang.

"Bei Völkern einer höheren Kulturstufe, wie z. B. den semitischen Kulturen im antiken Orient, findet man die Auffassung, daß der Kranke keineswegs ein schuldloses Opfer ist, im Gegenteil: durch Leiden büßt er für seine Sünden, und seine Krankheit ist eine Strafe. ...

Im klassischen Griechenland nahm der Kranke eine ganz andere Stellung ein. ... War der Zustand eines Kranken hoffnungslos, seine Krankheit unheilbar, dann erschien der Arzt sowohl als auch dem Patienten eine Behandlung sinnlos ...; bei den griechischen Ärzten galt es als unethisch einem hoffnungslosen Fall beizustehen.

Also war der kranke Mensch auch im alten Griechenland mit einem Odium behaftet, nicht mit dem der Sünde, sondern mit dem der Minderwertigkeit. Dem Christentum blieb es vorbehalten, die Einstellung der Gemeinschaft dem Kranken gegenüber entscheidend zu ändern: Krankheit bedeutet Läuterung und führt zu Gnaden. Krankheit ist Leiden, und Leiden vervollkommen den Leidenden, sie steht der Seele nahe, entwickelt geistige Kräfte und richtet den Blick auf die Ewigkeit. Die Gesunden können an der Gnade des Leidens teilhaben, indem sie mit dem Kranken leiden, ...

Noch ist manche Vorstellung aus vorchristlicher Zeit nicht ganz überwunden: im Mittelalter und in der Renaissance werden Epidemien häufig als Heimsuchungen angesehen, die Gott der sündigen Menschheit geschickt hatte."¹

"Die Krankheit als anormaler Zustand ruft im Patienten ein unmittelbares und komplexes Erleben hervor, in dessen Struktur sich die Gefühle des Leidens, der Drohung, der Einsamkeit und des Schutzes oder der Zuflucht verweben.

Nach den uns heute zur Verfügung stehenden historischen Quellen ist die Deutung der Krankheit als Strafe eine der ersten. Ihr zufolge ist der Kranke ein Mensch, der vor den Göttern mit dem Leiden einer Krankheit deshalb bestraft wird, weil er das Sittengesetz übertreten hat.

Das Neue Testament bricht sehr entschlossen mit der Deutung der jeweiligen Krankheit als Strafe.

... zweite typische Deutung der Krankheit: Krankheit als Zufall.

Weder eigene Schuld noch der Entschluß einer erzürnten und gereizten Gottheit bewirken die Krankheit, nach der neuen Auffassung entsteht sie vielmehr aus einer *Notwendigkeit* der Natur.

Krankheit als Prüfung ... die Geduld wird geprüft, die Fähigkeit, das unvermeidliche Leiden ergehen und gefaßt zu ertragen."²

"Die Krankheit wird entweder als solche, scheinbar als einfaches Geschehnis, als Wirkung einer nicht erwähnenswerten oder nicht bekannten Ursache beschrieben, oder sie wird als Folge eines direkten Eingriffs übernatürlicher Wesenheiten dargestellt. Demzufolge ist auch die Therapie verschieden. ...

Zunächst scheinen die magischen Texte eine direkte Antwort zu geben. Totengeister oder böse Dämonen werden in großer Zahl als Krankheitsursache genannt. Sie *packen* den Menschen, *binden* ihn, oder *setzen sich an ihm fest*. Man dachte sie als übernatürliche übelwollende Mächte, die teilweise personifiziert wurden. Stets lagen sie auf der Lauer, um den Menschen zu überfallen und zu vernichten. Jedoch sind diese üblen Geister nicht die letzte Ursache des Phänomens Krankheit. ... Das Phänomen Krankheit ist einer der sinnfälligsten Berührungspunkte zwischen Mensch und Göttlichem. Denn die Erklärung für die Tatsache der Krankheit suchte der Babylonier in seiner ihm angeborenen Sündhaftigkeit oder in den sittlichen Verfehlungen, die er sich (seiner Meinung nach) hatte zuschulden kommen lassen. Für beides verhängten die Götter Strafe in Form von Krankheit. ...

Eine Strafe, die in dieser Form über den Menschen beschlossen ist, kann dann auf verschiedenen Weise wirksam werden. Der Gott selbst kann die Krankheit schicken, ... oder er befiehlt den Dämonen, sich des Menschen zu bemächtigen. Die Ursache einer Krankheit liegt also im Beschluß einer Gottheit, einen Menschen

¹ Sigerist, Krankheit, S. 80/82

² Entralgo, S. 285, 286, 287, 288, 292

für seine (potentiell immer vorhandene) Sünde zu bestrafen. Jene bösen Geister sind nur die Ausführungsorgane und somit die Ursache zweiten Grades in der Kausalkette der Krankheitsentstehung.

... Therapie ...

Dazu trachtet der Mensch zunächst folgerichtig, die Verfehlung, die Ursache ersten Grades seiner Krankheit, nichtig zu machen. Seine durch die Verfehlung befleckte kultische Reinheit war durch Reinigungskulte und besondere Sühneriten wiederherstellbar. Durch Opfer und Gebete suchte der Mensch die Gunst seines Gottes wiederzugewinnen.

Die zweite Maßnahme richtete sich gegen die bösen Mächte. Sie bestand in feindlichen Handlungen aller Art gegen den Dämon, Beschwörungen, Räucherungen, die den Geist zur Flucht zwingen sollen, Aufstellen von apotropäischen Figuren, Anlegen von Amuletten usw. ...

Die dritte Form der Therapie ist allein auf die Schäden gerichtet, die der Eingriff des Dämons im menschlichen Körper verursacht oder zurückgelassen hat. ... Für diese Heilmaßnahmen war der *Arzt* zuständig."³

Im einzelnen ist folgendem genauer nachzugehen (aber restlos alles, was in Frage käme, kann nicht zur Sprache kommen, sondern nur eine Auswahl, die angeführte Literatur bietet noch mehr dazu):

der mesopotamische Pestgott Erra (siehe dort) und Nergal (siehe dort);

Muršili (siehe dort) bat mit Gebeten um Befreiung von der Pest;

Jahwe (siehe dort) als Pestschicker und als -Veranlasser, er überläßt das Pestbringen gewissen Dämonen (siehe dort), zum Beispiel: die Plagen über Ägypten oder die Niederlage König Sanheribs (siehe auch Herodot);

Apollon (siehe dort) schießt die Pestpfeile ab und kann auch die Pest beenden (dazu auch: Homer (siehe dort) und Ovid (siehe dort).

"(zu Homer):

Krankheit und Heilung bleiben stets in das göttliche Walten eingebunden. Daß dieses Verständnis grundsätzlich auch für die Ilias angenommen werden muß, zeigt die Auffassung der Pest, die unter den Griechen vor Troja wütete (Il. 1, 10ff), als gottgesandte Krankheit (1, 48ff.). Sie ist fast in eine Schuld-Sühne.Kontinuität eingebunden und stellt eine von Apoll verhängte Kollektivstrafe dar, der man nur mit Sühneleistung begegnen konnte (vgl. Il. 1, 31).

(zu Hesiod):

Ähnlich wie die Sicht der Pest im ersten Gesang der Ilias faßt auch er Seuche und Unfruchtbarkeit als kollektive strafe für das Vergehen eines einzelnen Mitgliedes einer Gesellschaft auf (Erg 240ff.). Ursprünglich jedoch kannten die Menschen keine Krankheiten. Dies alles stammt erst aus der Büchse der Pandora als Rache für den Feuerdiebstahl des Prometheus (Erg. 90ff u. 113ff.).

(zu Thukydides):

(Literatur zur Pest des Thukydides S. 70/71)

Die detaillierte Darstellung der Seuche findet darin ihren eigentlichen Grund, daß Thukydides in ihr einen Präzedenzfall sah, den es lohnt, mit allen Auswirkungen für die Nachwelt festzuhalten. Von hieraus kann jemand, wenn wieder einmal derartiges eintreffen sollte (1, 22, 4), zu der für sinnvolles Handeln notwendigen Kenntnis gelangen."⁴

Hesiod

Erg 240ff

Oft ward die ganze Stadt gestraft für einen Verbrecher,
der sich zu Frevel verstieg und gottlose Taten verübte.
Denen entsendet Kronion vom Himmel zahllose Qualen,
Hunger und Krankheit zugleich, und ganze Völker vergingen.

Erg. 90ff

Vorher nämlich lebte die Stimme der Menschen auf Erden
unbehelligt und frei von Übel und elender Mühsal,
frei von beschwerlichen Leiden, die Tod den Sterblichen brachten.
Doch mit der Hand hob das Weib den mächtigen Deckel vom Tonfaß,
streute, was drinnen, heraus — dem Menschen zu leidvollem Kummer.

.

.

Krankheiten kommen bei Tag zu den Sterblichen, andere zur Nachtzeit.

Die gesamte Literatur auch der verwiesenen Stichworte steht hier, da sie meist übergreifend zu gebrauchen ist:

„Ps 91 (dazu:) Hier ist von der Pest gesagt, daß sie schleicht und die Seuche wird geradezu ein Dämon genannt. (dazu auch:) Hos 13, 14

³ Goltz, S. 6-9 (dort auch die Belege für die Feststellungen zu finden)

⁴ Cordes (Homer) S. 17, Hesiod S. 18, (Thukydides) S. 70-83, hier S. 80

goldene Bildnisse von Mäusen und Pestbeulen (zur Abwehr der Dämonen)
(zur Glocke als Dämonenabwehr)⁴⁵

Fraine, Jean de: Le "Démon du Midi" (Ps. 91 [90], 6), in: *Biblica* 40, 1959, S. 372-383
[daraus die zitierte deutsche Literatur notiert, sonst nichts Neues.]

Loretz, Oswald: *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt 1990
S. 56

Da eine umfassende Darstellung des Pantheons von Ugarit den hier zur Verfügung stehenden Raum bei weitem überschritte, soll im folgenden nur auf einige Aspekte der ugaritischen Götter-, Geister- und Dämonenwelt hingewiesen werden.⁸⁸

⁸⁸ Zum Pantheon von Ugarit und der bisherigen Diskussion über die Einwirkungen der kanaanäischen Götter auf die Bibel siehe u. a.

H. Gese, *Die Götterwelt Syriens im 2. Jahrtausend*, in: H. Gese – Maria Höfner – K. Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer* (1970) 94-172 [besitze ich, im Regal];

A. Cooper, *Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts*, in: L- R. Fisher, *Ras Shamra Parallels I-III*, *Analecta Orientalia*, Rom III (1981) 333-469;

F. B. Knutson, *Divine Names and Epithets in the Akkadian Texts*, in: L- R. Fisher, *Ras Shamra Parallels I-III*, *Analecta Orientalia*, Rom III (1981) 471-500;

P. Xella, *Gli antenati di dio. Divinità e miti della tradizione di Canaan*, Verona 1982;

M. Dietrich-O. Loretz, *Götterlisten als Memoranda für Opfer und Feste*, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Gütersloh II/3* (1988) 300-305;

J.-F. Healey, *The "Pantheon" of Ugarit: Further Notes*, *Studi epigrafici e linguistici*, Verona 5 (1988) 103-112.
S. 65

2.2.2 Götter, Göttinnen, Ungeheuer und Dämonen in Ugarit und in der Bibel

Die ugaritischen Texte gewähren uns Einblick in eine große Anzahl von Göttern und Göttinnen, Dienern und Boten der Götter, vergöttlichten Ahnengeistern und Dämonen.¹²⁵ Diese Welt kanaanäischer Religiosität spiegelt sich auch noch in den biblischen Texten wider, obwohl sie sich hauptsächlich durch einen scharf betonten Glauben an den einen Gott und Schöpfer Jahwe auszeichnen. Dieser unüberbrückbare Gegensatz zur kanaanäischen Götterwelt bestimmt die Schriften der Israeliten und Juden, und die Bibel ist sich selbst durchaus bewußt, daß sie erst im Widerstreit zu den Kanaanäern ihre eigenen Konturen gewinnt.

¹²⁵ Siehe zum ugaritischen Pantheon u.a.

H. Gese, *RelA* (1970) 94-172 [wie Anm. 88];

J. C. de Moor, *The Semitic Pantheon of Ugarit*, *keilalphabetischen Texte aus Ugarit* 2 (1970) 187-228;

D. L. Petersen-M. Woodward, *Northwest Semitic Religion: A Study of Relational Structures*, *Ugarit Forschungen*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 9 (1977) 233-248;

G. Del Olmo Lete, *La estructura del panteon ugaritico* (1986) 267-304.

S. 90

Dämonen²³³ und böse Geister haben auch die Ugariter geplagt. Gefahren bestanden von seilen der Toten, die in die Welt der Lebenden zurückkehrten und als Bedrohung empfunden wurden,²³⁴ sowie von Ungeheuern im Meer²³⁵ und zu Lande. Letztere werden von Göttern geboren, wie z.B. die beiden „lieblichen Götter" und „Fresser" in dem mythischen Text und Ritual M. Dietrich – O. Loretz – J. Sammartin, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit Teil I, Alter Orient und Altes Testament*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1.23: 58-59. Auch für die Ugariter war die Wüste der Tummelplatz für Dämonen verschiedenster Art, die zum Teil tiergestaltig waren.²³⁶ Der Vorläufer der Satansfigur, ein Wesen mit Hörnern und Schwanz, tritt in keilalphabetischen Texten aus Ugarit 1.114:19-20 auf.²³⁷

In den ugaritischen Beschwörungen wird versucht, die Dämonen unschädlich zu machen. Eine Reihe von Texten widmen sich diesem Thema (keilalphabetischen Texte aus Ugarit 1.82; 1.83; 1.108; RIH 78/20).²³⁸ Sie zeigen, daß die Ugariter Krankheiten und Unglück auf sie zurückgeführt haben. Mit Hilfe der großen Götter suchen die Beschwörer, die Gewalt der Dämonen einzudämmen.

Eine Liste solch niederer Dämonen wird in keilalphabetischen Texten aus Ugarit 1.102: 15-28 aufgeführt. Es wurde zwar u. a. der Versuch unternommen, diese Namen vergöttlichten Königen von Ugarit zuzuweisen,²³⁹ aber es dürften hier doch Dämonen, denen auch Opfer zuteil wurden (keilalphabetischen Texte aus Ugarit 1.106: 3-5), genannt werden.²⁴⁰

Im Alten Testament sind die Dämonen zurückgedrängt. Nur Reste des alten Dämonenglaubens sind noch in den offiziellen Schriften vorhanden. Die Israeliten kennen u.a. noch bocksartige Gestalten, die in der Wüste oder in Trümmern hausen (Jes 13,21; 34,14), die *sedim* (Dtn 32,17; Ps 105,37) und den Dämon *qtb* (Dtn 32,24; Hos 13,14; Ps 91,6²⁴¹). Sie werden auch als Götterwesen bezeichnet (1 Sam 28,13) und wüten wie die Pest (Ps 91,6).

²³³ H. Gese, *RelA* (1970) 171 [wie 88].

²³⁴ Siehe Abschnitt 2.4.3.

²³⁵ Siehe zu Leviathan Abschnitt 2.2.2.8.

²³⁶ Siehe z. B. keilalphabetischen Texte aus Ugarit 1.12,115-38; J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit NISABA. Religious Texts Translation Series*, Leiden (1987) 130-131.

²³⁷ Siehe zur Diskussion über diese Satans-Figur u. a. M. Dietrich-O. Loretz, keilalphabetischen Texte aus Ugarit 13 (1981) 95-96;

C. H. Gordon, *Hby*, Possessor of Horns and Tail, keilalphabetischen Texte aus Ugarit 18 (1986) 129-132; P.Xella, Un antecedente eblaita de "demone" ugaritico HBY?, *Studi epigrafici e linguistici*, Verona 3 (1986) 17-25.

²³⁸ J. C. de Moor-K. Spronk, More on Demons in Ugarit (keilalphabetischen Texte aus Ugarit 1.82), keilalphabetischen Texte aus Ugarit 16 (1984) 237-250;

J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit NISABA. Religious Texts Translation Series*, Leiden (1987) 175-190.

²³⁹ G. Del Olmo Lete, keilalphabetischen Texte aus Ugarit 18 (1986) 83-95.

²⁴⁰ A.Cooper, *MLK 'LM: "Eternal King" or "King of Eternity"?* (1987) 5, sieht in ihnen Dämonen, die Reseph untergeordnet sind.

²⁴¹ J. C. de Moor, 'O death, where is thy sting?', in: Gs. Craigie (1988) 100bis 107, findet den biblischen Dämon qtb bereits in Ugarit nachweisbar (keilalphabetischen Texte aus Ugarit 1.5 II 24: qzb). S. 95

Im Leben der Ugariter nahmen der Kult der Götter und die Verehrung der Ahnen eine zentrale Stellung ein. Ihre Religion und Riten sind durch die Vielzahl der Götter, deren Aufteilung in männliche und weibliche Gestalten und deren Gliederung in obere, himmlische und unterirdische, chthonische charakterisiert. Riten, Opferschau und magische Handlungen sind darauf ausgerichtet, den Willen der Götter zu erkunden und drohendes Unheil abzuwenden.²⁵⁶

²⁵⁶ Zusammenfassende Darstellungen der ugaritischen kultischen Texte bieten u.a.

H.Gese, [wie Anm. 88] (1970) 173-181;

A.Caquot, *Supplement au Dictionnaire de la Bible* 9 (1979) 1403-1411;

P.Xella, *I testi rituali di Ugarit Rom I* (1981);

M. deTarragon, *Le Culte à Ugarit d'après les textes de la pratique en cunéformes alphabétiques*, Paris (1980); ders., *Textes Ougaritiques II*(1989) 125-238;

Madeleine Kritikos, *Le culte à Ugarit*, *Le Monde de la Bible* 48 (1987) 36-37;

Marguerite Yon, *Les Instrument de culte en Mediterranee Orientale. Colloque Internationale "Cyprus between Hast and West"*. Nicosia 1985, Nicosia 1987;

M.Dietrich-O.Loretz, *Ugaritische Rituale und Beschwörungen, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Gütersloh II/3* (1988) 299-327.

Außerdem finden sich spezielle Hinweise über Beziehungen zur Bibel bei

R.Dussaud, *Les decouvertes de Ras Shamra* (1941) 178-185;

E. Jacob-H. Cazelles, *Supplement au Dictionnaire de la Bible* 9 (1979) 1437-1439;

B. A. Levine, *The Descriptive Ritual Textes from Ugarit: Some Formal and Functional Features of the Genre*, in: Fs. David Noel Freedman (1983) 467-475;

P.D. Miller, *Prayer and Sacrifice in Ugarit and Israel*, in: Fs. F. C. Fensham (1988) 139-155.

S. 116/117

Das Wegschicken des Ziegenbockes – auch Azazelbock genannt – sollte nicht als Opfer gedeutet werden, sondern als ein eliminatorischer Ritus, dessen Grundstruktur in der magischen Übertragung (kontagiöse Magie) und anschließenden Entfernung (Elimination) der sündhaften Materie durch einen dafür vorgesehenen Ersatz besteht.

Dieser biblische Ritus hat in einem hethitischen „Pestritual“ eine einprägsame Parallele, wobei jedoch bei den Hethitern auch eine Frau mit dem Ritus verbunden ist: Um eine im Heerlager wütende Seuche zu entfernen, hat jeder General des Königs einen farbig geschmückten Widder zu stellen. Man bindet die Tiere nachts vor den Zelten an und treibt sie bei Tagesanbruch aufs freie Feld hinaus. Nach der Beschreibung von Vorbereitungshandlungen heißt es dann im hethitischen Ritual KUB IX 32 (ergänzt nach Duplikaten):

¹⁸ „Dann legen die Generäle ihre Hände auf die Widder ...

²³ ... Die Generäle verneigen sich

²⁴ vor den Widdern, und der König verneigt sich vor der geschmückten Frau.

Darauf bringt man die Widder und die Frau, Brot und Bier mitten durch das Lager hindurch

²⁶ und treibt sie in die Steppe hinaus, man geht und läßt sie ins feindliche Gebiet hinein weglaufen, (so daß) sie zu keinem Ort von uns gelangen.

²⁸ Dabei spricht man jeweils ebenso: 'Siehe, was für Böses für Menschheit, Rinder, Schafe, Pferde, Maultiere

³⁰ und Esel dieses Lagers in ihm war, siehe, das haben jetzt diese Widder und die Frau aus dem Lager fortgebracht,

³² dasjenige Land, das sie antrifft, mag diese böse Seuche nehmen!'³³⁰

Den Sündenbockritus von Lev 16,10.21 f. hat man nicht nur mit dem hethitischen Eliminationsritus, sondern auch mit Eliminationsriten des antiken Mittelmeerraumes in Beziehung gesetzt.³³¹ Denn die alttestamentlichen Eliminationsriten (Lev 14,2b-8.48-53: kathar-tischer Ritus mit zwei Vögeln; Lev 16,10.21f.:

„Sündenbockritus“; Sach 5,5-11: Einschließung der „Bosheit“ im Epha-Maß und dessen Wegschaffung durch zwei weibliche Wesen mit Storchenflügeln ins „Land Sinear“) stehen religionsgeschichtlich in engem Zusammenhang auch mit den ionisch-griechischen *pharmakos*-Riten aus Kolophon, Abdera, Athen und

Massalia-Marseille, die jeweils die räumliche Entfernung des stofflich verstandenen Bösen, der *materia peccans*, zum Inhalt haben.

³³⁰ H.-M. Kummel, Ersatzkönig und Sündenbock, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Berlin 50 (1968) 310-311.

³³¹ B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart (1982) 211-212.

Weber, Otto: Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyriern (Der Alte Orient 7 H.4) Leipzig 1906 S. 6

Die wichtigsten dieser Sammlungen [Abschriften aus Assurbanipals Bibliothek] von Beschwörungsformeln sind die gegen die „bösen Utukki“, gegen die Pestdämonin Labartu, ...

S. 10

Die Zahl der Dämonen, deren Wirkungen den Menschen bedrohen, ist überaus groß. ... Gelegentlich aber schrecken sie nicht einmal vor den Göttern selbst zurück, wie die „Sieben“, die ... Herolde des Pestgottes Ura, ...

S. 12/13

Labasu und Achchazu, die mit der Labartu eine Trias bilden, sind gleichfalls Fieberdämonen. ...

Die bisher genannten Dämonen werden in den großen Serien von Beschwörungstexten, namentlich in den Utukki gewidmeten, fast stets zusammen und in ganz stereotypen Reihenfolge genannt, offenbar wegen ihrer vielfach gemeinsamen Züge. Ihre Namen sind sämtlich sumerisch, nur für einige, für die eine völlig entsprechende semitische Übersetzung möglich war, wird diese gebraucht.

S. 16

Die Einleitung einer anderen Beschwörung schildert die Wirkung des Pestdämons Namtar:

Der böse Namtar, der das Land wie Feuer verbrennt, der wie ein Aschakku dem Menschen sich naht, der über die Wüste wie ein Sturmwind dahinbraust, der wie ein Bösewicht den Menschen packt, der wie eine Plage den Menschen plagt, der Hände nicht hat, Füße nicht hat, bei Nacht umgeht, hat den Kranken abgeschält wie eine Zwiebel (?), hat seine Gelenke gebunden - - - - niedergeworfen, so daß er in seinem Bett dann des Nachts nicht schlafen kann. Seine Gestalt hat er niedergeworfen, seine Beine hat er ergriffen, sein Gott ist von ihm gewichen, seine Göttin hat sich aus seinem Leibe entfernt.

S. 36

Als Amulette dienten aber auch Bilder der abzuwehrenden Dämonen mit oder ohne beigeschriebener Formel. Wo solche Darstellungen mit Beischriften versehen waren, und zwar handelt es sich hier natürlich um Verwünschungen des Dämons, ist der Grundgedanke ohne weiteres klar, der Mensch soll durch das Amulett, das eine ununterbrochene Beschwörung darstellt, speziell vor dem darauf abgebildeten Dämon geschützt werden. Solche Amulette wurden mit Vorliebe gegen die kinderfeindliche Labartu Kindern um den Hals gehängt. Ein solches Amulett (vgl. die Abbildungen 8 und 9 bei Jeremias in AO I, 3² S. 31, 33), trägt die Inschrift (nach Weißbach, Jeremias I. c.):

Beschwörung, Labartu, Tochter Anus (ist) ihr Name erstens. Zweitens: Schwestern der Straßengötter. Drittens: Dolch, der das Haupt trifft. Viertens: Die das Holz entzündet. Fünftens: Göttin, deren Antlitz fahl ist. Sechstens: Handlangerin (?) ----- der Göttin Irnini. Siebtens: Beim Namen der Götter sei beschworen! Wie die Vögel am Himmel fliehe fort!

Die ersten sieben Zeilen enthalten die Anfangszeilen von 7 (!) Beschwörungsformeln gegen die Labartu. Die Schlußzeile ist als die eigentliche Verwünschung aufzufassen.

Temkin, Owsei: Beiträge zur archaischen Medizin, in: Kyklos. Jahrbuch für Geschichte und Philosophie der Medizin 3, 1930, S. 90-135

S. 99/100

Kathartische Befleckung entsprach dem *μίασμα*, und dieses tritt im Corpus Hippocraticum in einer Bedeutung auf, die es bis zum 19. Jahrhundert noch in verschiedenerlei Theorien behielt. Da ist von der Luft die Rede, die verunreinigt worden ist (*μειμασμένον*) durch krankmachende Miasmen (*μιάσματα*) und der die Ursache für die Entstehung von Krankheiten zugeschoben wird, vor allem der Pest⁷). Genaue Vorstellungen über das Wesen der Miasmen sind nicht anzutreffen — wenigstens für diese Zeit noch nicht, es ist die mehr oder weniger scharfe Vorstellung vom Vorhandensein krankmachender Agentien in der Luft. Um so bemerkenswerter ist es aber, daß die Anschauung von den Miasmen gerade in der Theorie über die Seuchen hervorgehoben wird; denn gerade für diese ist ja der Zusammenhang mit dem Wirken der Götter besonders nahe, wie schon das 1. Buch der Ilias und der Ödipus des Sophokles beweisen.

Bergdolt, Klaus: Leib und Seele. Eine Kulturgeschichte des gesunden Lebens, München 1999

S. 20

Auch in der Kulturgeschichte Mesopotamiens waren Gesundheit und Krankheit untrennbar mit Religion und Magie verbunden²⁶. Im Vergleich zu den Ägyptern erschien den Bewohnern des Zweistromlands das Leben im Jenseits eher düster²⁷, so daß die Sorge um die Gesundheit durch die Angst vor dem Tod akzentuiert wurde. Wie am Nil suchte man, durch Gebete oder magische Beschwörungen die Entscheidungen der Götter bzw. die Aktionen von Dämonen zu beeinflussen²⁸. Niemand zweifelte daran, daß Gesundheit und langes Leben von höheren Mächten vorherbestimmt waren, wobei der König — zu-

mindest im Babylon Hammurabis (um 1700 v. Chr.) - als irdischer Repräsentant der gesundheitsspendenden Heilgötter galt: «Die großen Götter, sie haben mich berufen. Ich bin der heilbringende Hirte, dessen Stab gerade ist»²⁹. Auf Gilgameschs verzweifelte Frage nach einem Weg zur Unsterblichkeit erklärt Utanapischtim, der König von Schuruppak, die Götter würden «das Bild des Todes zeichnen ... Sie haben Tod oder Leben zugeteilt, des Todes Tage aber nicht bekannt gemacht ...». So galt Nergal als tödlicher Seuchengott, «dessen Antlitz schön, dessen Mund fiebrig heiß, ein wütendes Feuer» war, der «Drache, der das Blut der Lebewesen verzehrt»³⁰.

Angesichts der zweifelhaften Jenseitserwartung war der Traum vom 1 körperlichen und seelischen Wohlergehen diesseitsorientiert und pragmatisch. «Mögen Schamasch und Marduk dir Gesundheit geben», lautete eine 'zur Zeit Hammurabis populäre Grußformel, und aus Assyrien erhielt sich die stereotype Floskel der königlichen Briefeschreiber: «Ninib und Gula sollen dem König, meinem Herrn, Glück und Gesundheit verleihen»³¹. Das auf einer spätbabylonischen Keilschrifttafel erhaltene Resümee eines Greises dürfte um 1000 v. Chr. an Euphrat und Tigris vielen zum Wunschtraum geworden sein: «Der Mondgott fügte meinem Leben viele glückliche Tage und Jahre hinzu und hielt mich 104 Jahre am Leben. Mein Augenlicht war gut bis zum Schluß, mein Hörvermögen ausgezeichnet, Füße und Hände waren gesund, meine Worte wohlgesetzt. Speise und Trank waren mir zuträglich, meine Gesundheit war gut und meine Sinne glücklich. Bei voller Gesundheit sah ich meine Ururenkel in vierter Generation, und so genoß ich zur Genüge mein hohes Alter»³².

Verehrte man die Götter sowie die Geister der Ahnen und respektierte man Tabus, Amulette und Zaubersprüche, konnte man sich der Sympathie der Unsterblichen und des Schutzes vor Dämonen relativ sicher sein³³. Allerdings mußte man im Alltag Vorsicht walten lassen. Dämonen und Totengeister, die in Ruinen oder hinter Bäumen, auf

S. 22

Kranke berührte, wurde unrein und war dadurch dem Angriff von Geistern ausgesetzt. Ein Sühneritual wurde notwendig, um die Gesundheit zu retten. Der Begriff der Ansteckung war dabei anfangs «rein geistig und in keiner Weise medizinisch» zu verstehen. Schon «durch einen Blick auf das Wasser unreiner Hände» konnten Gefahren heraufbeschworen werden!³⁹ Im letzten vorchristlichen Jahrtausend galt der Verlust der Gesundheit zunehmend auch als Beweis eines sündhaften Lebens. Infolge eines Meineids, Ehebruchs, einer rituellen oder sozialen Verfehlung schien der Kranke den Schutz der Götter verloren zu haben, worauf die Gesellschaft nicht selten mit Vorwürfen und Isolierung reagierte⁴⁰.

Der Verlust der Gesundheit hatte in Mesopotamien auch bereits bürokratische Konsequenzen: Ein Patient namens Iratti wurde von einem Mitbeamten beim König Asarhaddon «krank gemeldet»: «Da er sich nicht vorgestellt hat, sollte der König davon unterrichtet werden, daß er leidend ist. Deshalb möge der König, mein Herr, uns seinetwegen nicht tadeln ...»⁴¹. Es war - wie in allen frühen Hochkulturen - auch aus hierarchischen und kultischen Gründen wichtig, auf die Gesundheit zu achten.

Schließlich wurde die abendländische Gesundheitstradition auch durch die *altpersische* Religions- und Medizingeschichte beeinflusst. Das sechste Buch der Urfassung des *Avesta* («Wissen»), der nach der Lehre Zarathustras (vor 500 v. Chr.) als Offenbarung der obersten Gottheit Ahura Mazda galt, handelte in 35 Kapiteln von Krankheiten, aber auch Wegen zur Genesung. Die Geschichte der Menschheit, Kriege und Seuchen reflektierten nach mazdaistischer Lehre ebenso wie Krankheiten und Unglücksfälle den stetigen Kampf zwischen dem Guten und Bösen, zwischen dem Schöpfergott Ahura Mazda, «der das Glück schuf für den Menschen»⁴², und seinem Gegenspieler Angra Mainyu und dessen Zauberer Ahriman⁴³. Der Mensch sah sich als Spielball dieser Auseinandersetzung und war aufgefordert, zusammen mit Ahura Mazda gegen das Böse und die Dämonen zu kämpfen, indem er, entsprechend dem von Zarathustra tradierten Sittengesetz (*Asha*), sich um moralisch richtige Entscheidungen bemühte⁴⁴. Die Gesundheit hing wie in Ägypten und Mesopotamien eng mit religiösen Vorstellungen zusammen.

Ahura Mazda galt als mächtiger, wenn auch nicht allmächtiger Heilgott, der, sofern ihn der Kranke darum bat, seine Engel zu Hilfe schickte, vor allem den Nothelfer *Sraosha*. Der beim Trankopfer verwendete berauschende Saft *Haoma* versetzte den Gläubigen in orgia-

S. 24

Die Vorstellungen von Gesundheit und Krankheit waren auch in der vorklassischen Epoche Griechenlands eng mit religiösen Überlieferungen verbunden. Bezeichnenderweise fehlte in der griechischen Sprache ein Wort, das Gesundheit im rein «klinischen» Sinn umschreibt¹. Sehern, Sängern und Heilern wurden häufig magische, ja priesterliche Fähigkeiten zugeschrieben, Empedokles sah die Ärzte sogar «zu Göttern emporwachsen»². Gesundheit, Heilung und Glaube wurden einheitlich gesehen, der Zustand des Menschen hing - wie in Ägypten und Babylonien - vom Willen der Götter oder von Dämonen ab³. Wenn freilich bereits Homer von durchaus «rational» handelnden Wundärzten berichtet und die Bedeutung von «Priesterärzten» in der neueren Forschung zumindest relativiert wird⁴, darf man davon ausgehen, daß auch im frühen Hellas die Vorstellung der Krankheit als Strafe bzw. der Gesundheit als eines Geschenks der Götter «aufgeklärte» Therapieformen nicht ausschloß. Doch rühmte

sich auch die griechische Heilkunde eines göttlichen Ursprungs: Apollon galt seit alters als rettender Gott, ebenso Asklepios, dessen Aufstieg freilich erst im 6. Jahrhundert begann, als sein Kult auf Kos denjenigen des Apollon Kyparissios ablöste*. Daß der Zentaur Cheiron, sein Erzieher, als Meister der Chirurgie galt, verrät schon sein Name⁶. In einigen Versen der dem Epiker Arktinos (7. Jh.) zugeschriebenen *Iliupersis* erscheinen die homerischen Ärzte Machaon und Podaleirios als Söhne Poseidons, der sie in die ärztliche Kunst einwies⁷, und wenn Hygieia auch erst seit dem 5. Jahrhundert personifiziert und als Göttin verehrt wurde⁸, stand sie durchaus in der Tradition älterer Gottheiten. Auch die panhellenischen Spiele wurden von Gebeten und Opferungen begleitet. Gesundheit, körperliche «Form» und Sieg galten in Olympia als Geschenk des Zeus⁹.

Der Gedanke, daß Krankheiten durch Götter vorbestimmt wurden, konnte den Verlust von Gesundheit und Schönheit, wie in Mesopotamien und Persien, durchaus stigmatisieren¹⁰. Die Genesung suchte man in der Regel durch Gebete, aber auch durch magische Praktiken zu

S. 28

bereits von einer eigenständigen «Gesundheit des Geistes»³⁸, der attische Redner Isokrates (436-338) antithetisch sogar von der «Gesundheit des Leibes und der Gesundheit der Seele»³⁹. Vor allem akzentuierte Platons bekannte *Soma-Sema-Forme*⁴⁰ eine strikte Gegensätzlichkeit. Die Seele ist nicht nur, was ihre Würde und Gesundheit angeht, dem Körper überlegen, sondern dessen Gefangene. Ähnliche Auffassungen vertraten auch, sofern man den aus späterer Zeit stammenden fragmentarischen Zeugnissen glauben kann, die Pythagoräer. Einer ihrer bedeutendsten Vertreter, Philolaos aus Kroton, bezeichnete die Gesundheit immerhin als «Liebe zwischen Seele und Körper» und entschärfte so die antithetische Sichtweise⁴¹. Ähnlich widersprüchlich argumentierte der anonyme Verfasser der Hippokratischen Schrift *Von der Lebensweise*, nach dem die Seele nur im *wachen* Zustand dem Körper dient, während des Schlafes sich aber von ihm entfernt⁴².

In der homerischen Zeit schien die Gesundheit des Menschen durch natürliche wie übernatürliche Prozesse bedroht. Seuchen galten, wie erwähnt, als Strafen der Götter oder Aktionen von Dämonen. So rächte Apollon die Beleidigung seines Priesters Chryses durch Agamemnon, indem er Pestpfeile ins griechische Lager schickte, während Aias von Athene mit Wahnsinn geschlagen wurde⁴³. In der Odyssee wird der Protagonist von Dämonen heimgesucht⁴⁴. Wiederum senden und tilgen die *Götter* Krankheiten, während magische Beschwörungen den Gesundungsprozeß beschleunigen können⁴⁵. Nach dem römischen Schriftsteller Celsus (i.Jh. n.Chr.) behandelten die Ärzte der Ilias bevorzugt Kampfwunden und Verletzungen, während «innere» Krankheiten als Fata der Götter hingenommen wurden⁴⁶. Da letztere freilich nachhaltig in das trojanische Kriegsgeschehen eingriffen, hingen in der Regel *alle* Erkrankungen, ja Leben und Tod, Gesundheit und Gemütszustand von Griechen wie Trojanern von ihren Entscheidungen ab. Ärztliche Hilfe leisteten Helden wie Machaon und Podaleirios gleichsam nebenher und, wie Kudlien betont, «im wesentlichen empirisch-rational und dementsprechend vorwiegend mit natürlichen Mitteln»⁴⁷. Dies galt, wie gesagt, nur für die Wundbehandlung, doch symbolisieren die bei Homer beschriebenen Operationen auch die Wiederherstellung einer durch die Verletzung zerstörten körperlich-seelischen Einheit⁴⁸.

Die homerische Überzeugung, daß die Gesundheit vom Wohlwollen der Götter abhängt, wird bereits bei Hesiod (700 v. Chr.) relativiert. Er beschreibt krankheitserregende Übel, die «von allein», d. h. ohne Einflußnahme der Götter, die Menschen befallen, seitdem sich

S. 30

des Wassers oder des Landes oder infolge von Überanstrengung oder Folterung oder dergleichen. Die Gesundheit aber beruht auf der gleichmäßigen Mischung der Qualitäten»⁴. Alkmaion entwarf so eine plausible Gesundheitstheorie, mit deren Hilfe sich Störungen und Schwankungen des Befindens ohne metaphysische Argumente begründen ließen. Dem statisch-ontologischen Konzept von Gesundheitsstörungen wurde ein *dynamisches* gegenübergestellt⁵, das die fließenden Übergänge von Krankheit und Gesundheit mühelos erklärte. Erstaunlich früh beschrieb man auch die gesundheitlichen Folgen von Umwelteinflüssen und körperlicher Überbeanspruchung!

Alkmaions Theorien blieben keinesfalls Singular. Nach dem (allerdings späten) Zeugnis des Diogenes Laertius (275 n. Chr.) ließ der Philosoph Empedokles (5. Jh.) zwei der Stadt Selinunt benachbarte Flüsse austrocknen, woraufhin sich die Zahl der Kranken, Fehl- und Mißgeburten deutlich reduziert haben soll und eine Seuche zum Stillstand kam⁶. Ungeachtet der religiösen Tradition solcher Reinigungen⁷ galt die Veränderung bzw. Korrektur der Umwelt als effizientes Mittel, die Gesundheit der Bevölkerung zu sichern oder Seuchen einzudämmen. Sie wurde zu einer wichtigen Aufgabe der Obrigkeit. In der *Kyroupädie*, einem pädagogischen Roman Xenophons über den jungen Kyros (i. Hälfte 4. Jh.), mahnt Kambyzes seinen Sohn, «Vorsorge für die Gesundheit zu treffen». Als Feldherr trage er dabei auch für das Heer Verantwortung: «Wenn du vorhast, eine Zeitlang an demselben Ort zu bleiben, mußt du zunächst auf einen gesunden Lagerplatz achten. Kümmerst du dich hierum, so findest du ihn auch. Denn die Leute reden ja ständig über gesundheitsschädliche und gesunde Orte ...»⁸. Der Großkönig erinnert

seinen Sohn aber auch an die eigene Gefährdung: «Ferner darfst du nicht nur die Ortslagen betrachten, sondern mußt bemüht sein, *selbst* gesund zu leben». Kyros versichert hierauf, seine Gesundheit sorgfältig zu pflegen: «In erster Linie ... sehe ich zu, daß ich mich nicht überfülle, denn dies führt zu schlechter körperlicher Verfassung. Außerdem verwerte ich so meine aufgenommene Nahrung völlig. Ich denke, daß ich dabei eher gesund bleibe und Kraft schöpfe». Vater und Sohn unterstreichen im folgenden auch die Notwendigkeit von Leibesübungen⁹. Die Passage zeigt, wie die Vorstellung, daß sich der Zustand der Umwelt auf die Gesundheit auswirkt, zur Zeit Xenophons (430-355) - vielleicht bereits unter hippokratischem Einfluß¹⁰ - längst Allgemeingut war.

Obgleich man sich vergegenwärtigen muß, daß unser Wissen von den «Vorsokratikern» entweder aus späten Quellen stammt - der ge-
S. 41

verwandelt, welches an die übrigen Organe weitergegeben wird. Die Atmung sorgt indessen für die notwendige Abkühlung der Körpertemperatur. Interessant ist, wie der Anonymus, wohl um seiner Abhandlung intellektuelles Gewicht zu verleihen, den Stil Heraklits imitiert, dessen Hypothese einer Lebenskraft er teilweise übernimmt³⁹.

Trotz berechtigter Zweifel an der Einheit des ihm zugeschriebenen Werks tritt uns Hippokrates Ende des 5. Jahrhunderts als historisch faßbare Persönlichkeit gegenüber. Platon und Aristoteles erwähnen ihn mehrfach⁴⁰. Während in den «authentischen» Schriften⁴¹ nur eine auf Schleim, Galle und zuweilen Blut bezogene «Zwei- oder Dreisäftelehre» propagiert wurde, entwickelte erst Polybos in seinem Buch *Über die Natur des Menschen* die *Viersäftelehre*. Möglicherweise erweiterte man die Zahl der Säfte auch deshalb um die «Schwarze Galle», um dem «Vierschema» der Elementenlehre des berühmten Empedokles gerecht zu werden⁴².

Der individualisierende, ganzheitliche Charakter der Hippokratischen Gesundheitslehre wird nur verständlich, wenn man sich den geistigen Kontext der griechischen Kultur des 5. Jahrhunderts vergegenwärtigt. Der Bildhauer Polyklet schrieb über die Theorie der Menschendarstellung, der Historiker Thukydides analysierte die Motive des politischen Handelns, indem er psychologische Aspekte in den Vordergrund stellte, während Aischylos, Sophokles und Euripides in ihren Dramen Abgründe menschlicher Verstrickung und Schuld konstruierten. Bei Demokrit, Epikur und Euripides finden wir einen Verhaltenskanon, der auch morahsch-diätetische Aspekte des Lebens einschließt⁴³. Die *Pest des Thukydides* (430) machte zwar Massenerkrankung und Massensterben in Athen zum alltäglichen Phänomen, doch interessierte - vielleicht gerade unter diesem Eindruck - Intellektuelle und Künstler zunehmend auch das *Einzel*-schicksal⁴⁴. Der ganze Mensch, Psyche und Körper, stand im Mittelpunkt des Interesses.

S. 63

blühende Heilzentren. Im Jahre 420 v. Chr., am Tag der Mysterien von Eleusis, landete der Gott, so die attische Überlieferung, zusammen mit Hygieia und einer seiner Schlangen in Athen, wo ihn der Tragödiendichter Sophokles, der auch Priester des lokalen Heilheros Amyntos war, in seinem Tempel aufnahm. 413 wurde auch hier eine Kultanlage errichtet¹⁸.

Obgleich die frühesten Spuren einer Asklepios-Verehrung auf der Insel Kos in das 6. Jahrhundert zurückreichen, wurde das berühmte *Asklepieion* erst nach 400 v. Chr. gegründet. Die Insel war durch die hippokratische Ärzteschaft und den Heilkult Apollons bekannt geworden, der hier seit uralten Zeiten in einem Zypressenhain verehrt wurde. Die imposante mehrstufige Terrassenanlage, die erst im zweiten vorchristlichen Jahrhundert vollendet wurde und Pilger und Heilungssuchende aus dem ganzen Mittelmeerraum anzog, bestand ursprünglich aus Holz und wurde erst spät prunkvoll ausgebaut. Auf Kos mag sich erstmals die «naturwissenschaftlich»-humoralpathologisch orientierte Fraktion der griechischen Ärzteschaft mit dem aufblühenden Asklepios-Kult arrangiert haben, der spätestens im 4. Jahrhundert auch die kleinasiatische Küste erreichte¹⁹. In römischer Zeit erfreute sich auch die Pergamener Asklepios-Verehrung besonderer Blüte. Die letzte bedeutende Filialgründung erfolgte nach Livius und Ovid 293 v. Chr. auf der Tiberinsel in Rom²⁰.

Auch viele andere Götter halfen im Unglück und Krankheit. Schon in der mittelminoischen Periode (um 1600 v. Chr.) weihte man bestimmten, namentlich nicht bekannten Numina Gliedmaßen, wobei man sich apotropäische Wirkungen im weitesten Sinn (u. a. gegen Seuchen) erhoffte²¹. Von Paieon, dem homerischen Arzt der Götter²², leitete sich wahrscheinlich Apollons Rolle als Heilgott ab, der bei Homer Seuchen strafend verbreitet, aber auch wohlwollend beendet. Krankheit galt hier - Parallelen zu späteren vorsokratischen und hippokratischen Theorien sind unübersehbar! - als Störung der natürlichen Ordnung, sei es, wie im Fall der Pest, der staatlichen oder -bei individuellen Erkrankungen - der körperlichen Harmonie. Daß auch Hippokrates als Sproß des Asklepios galt, wurde bereits erwähnt²³. Als *heros iatros* (Heldenarzt) wurde er besonders in Attika eine wichtige Institution²⁴. Durch Handauflegen, Traumdeutungen und Erscheinungen, Analogiezauber und beschwörende Worte heilten viele Götter. Artemis hielt als «Eileithya» ihre Hand über die Gebärenden. Auch Hera (Hypercheiria) und Persephone erschienen in dieser Rolle, ebenso Epaphos, der Sohn der Io und des Zeus²⁵. Selbst der

S. 76

Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit lagen in der altitalischen und altrömischen Religion in der Macht zahlreicher *Numina*, welche die Macht über den Menschen unter sich aufteilten¹. Abwehr und

Schutz verbanden sich etwa im Kult der «Febris» auf dem Palatin, die ursprünglich ein Krankheitsdämon war. Auch der Kriegsgott Mars konnte die Gesundheit schützen, während Juno den Gebärenden beistand². Die Dioskuren halfen gegen die Pest, und Livius bestätigt die Verehrung des «Apollon Medicus»³, die freilich eher staatlich-öffentliche als private Züge trug. In den frühen Epochen Roms spielten Ärzte keine nennenswerte Rolle, obgleich das Wort «medicus» italischen Ursprungs ist und der «haruspex» der Königszeit seine anatomischen Kenntnisse mit höchster Wahrscheinlichkeit auch als Wundarzt nutzte⁴. Cato, der Censor, war - wie noch Plinius - davon überzeugt, daß das römische Volk jahrhundertlang ohne Ärzte gelebt habe, ja daß erst mit dem Aufkommen des Ärztestandes auch Krankheiten nach Rom gekommen seien⁵! Die Verehrung von *Salus* und *Valetudo* spielte eine bis heute nicht restlos geklärte Rolle und vermischte sich nach der Popularisierung griechischer Götter in Italien -etwa von Asklepios und Hygieia - zu neuen Kulturen⁶.

Cato (gest. 149 v. Chr.) gab in seinem Werk *De agricultura* einer bäuerlichen Naturmedizin den Vorzug und propagierte eine auf natürliche Lebensweise bauende Diätetik. Der legendäre Historiker, Politiker und konservative Volkserzieher griff dabei bewußt auf weitgehend erloschene Traditionen zurück. «Ein Mann, der nach alter Sitte mit eigener Hand arbeitete, der sich mit einfachem Abendessen, mit kaltem Frühstück, mit schlichter Kleidung und einem gewöhnlichen Wohnhaus begnügte ..., ein solcher Mann war eine Seltenheit, weil schon damals der römische Senat durch seine Größe sich nicht entsprechend der alten Sittenreinheit verhielt, sondern mit der Herrschaft über viele Länder und Völker manche fremden Gebräuche annahm und allerlei Lebensarten Zutritt gewährte», berichtete Plutarch. «Mit Recht bewunderten sie daher Cato, weil sie sahen, daß andere durch

S. 77

Anstrengungen entkräftet waren und durch Genüsse erschlaften, er hingegen von beiden unbesiegt blieb»⁷. Die naturverbundene Lebensweise der alten Römer stärkte wohl tatsächlich die Gesundheit und dürfte manche «Zivilisationskrankheit» verhindert haben. Wahrscheinlich beschränkte sich die altrömische Medizin dabei auf Hausmittel, chirurgische Handgriffe und magisch-religiöse Prozeduren. Gesundheit hatte dabei auch mit Ordnung zu tun, für die - innerhalb des Hauses - der Pater Familias, aber auch Frauen und Sklaven des Hauses zuständig waren.

Vom etruskischen Opferpriester abgesehen, gab es zunächst keinen Ärztestand. Götter schützten die Gesundheit, so die altitalische Göttin Carna, welche die Eingeweide gesund erhielt, aber auch Kinder vor krankheitsbringenden Dämonen bewahrte. «Bona Dea», eine geheimnisvolle Heilgöttin, der nur Frauen opfern durften, wurde als Fruchtbarkeitsgarantin verehrt, während Carmenta die herausragende Beschützerin im Wochenbett war und Mutunus Tutunus Frauen Fruchtbarkeit und Männern Potenz garantierte⁸. Um 293/91 wurde der Asklepios-Kult in der Stadt eingeführt. Ovid berichtete später von einem delphischen Orakelspruch, der die Römer mahnte, bei Seuchen Asklepios (und nicht Apollon!) um Befreiung anzuflehen. Dieser sei daraufhin in Gestalt einer Schlange von Epidauros nach Rom gelangt, wo ihm auf der Tiberinsel ein Heiligtum errichtet worden sei⁹. Aus Griechenland wurde auch die gesamte Einrichtung des Kultes übernommen, vor allem das Schlangensymbol, während die Tradition des Heilschlafs und der Traumheilung (Inkubation) in Rom vor dem ersten vorchristlichen Jahrhundert nicht sicher nachweisbar ist¹⁰. Vielfältige Votivgaben beweisen, daß Aeskulap ein echter Volksgott wurde, den im Notfall auch der Staat um Hilfe anrief: Anläßlich einer Epidemie um 180 v. Chr. flehte ihn jedenfalls der Konsul C. Calpurnius zusammen mit Apollon und Hygieia öffentlich um Beendigung der Seuche an¹¹. Cicero dagegen kritisiert bereits die in seiner Zeit umgreifende, an Epidauros orientierte Inkubationsmode und zieht ihr die Behandlung durch Ärzte vor¹², während der Schriftsteller Lukian (2. Jh. n. Chr.) im *Dialogus deorum* Asklepios sogar als «Giftmischer» verspottet¹³. Volk und Intellektuelle hatten, was die Heilkraft der Götter betraf, unterschiedliche Auffassungen. Die Tempelanlage der Fortuna Primigenia in Palestrina, die mit einer Orakelgrotte verbunden war¹⁴, erinnerte an griechische Kultorte wie das ebenfalls terrassenförmige Asklepios-Heiligtum in Kos, und wir dürfen davon ausgehen, daß Heilungssuchende, aber auch z. B. Kinderlose oder Men-

S. 78

sehen, die sich vom «Glück» verlassen fühlten, hier auf ähnliche Weise wie in Griechenland Rettung suchten. Als Sulla 82 v. Chr. die Stadt zerstörte, schonte er bezeichnenderweise den Tempelbezirk, in dessen Mittelpunkt eine von Cicero beschriebene Statue der Fortuna (mit Jupiter und Juno als Kindern) besonders von Sklaven und kleinen Leuten verehrt wurde¹⁵.

Catos Ablehnung der Ärzte und griechischen Gesundheitstheorien war Teil einer allgemeinen Abneigung gegen die Kultur der Griechen, die unter konservativen Römern sehr verbreitet war. «Wo dieses Volk mit seiner Literatur hinkommt, wird es alles zerstören, besonders dann, wenn es seine Ärzte schickt», warnte er seine Landsleute vergeblich¹⁶. Dabei polemisierte er weniger gegen die traditionelle Diätetik und «konservativen» Therapien (die ja auch in der römischen Volksmedizin eine Rolle spielten), sondern gegen professionalisierte Ärzte, die gegen Bezahlung arbeiteten. Nach Plutarch dachte der Censor an einen angeblichen Schwur des (für ihn wegen seiner griechischen Herkunft verdächtigen) Hippokrates, er werde niemals Barbaren, also z. B. Römer, behandeln. Da ihm Ärzte als wenig vertrauenswürdig galten, plädierte Cato für die Selbsthilfe. «Er hatte sich, wie er sagte, eine Sammlung von Rezepten gemacht, und nach diesen verordnete er Kuren und Diät für die Kranken seines Hauses. Vom Fasten hielt er nichts, sondern er gab ihnen Gemüse und etwas Fleisch von Enten, Tauben, oder Hasen zu essen; denn diese Speisen hielt er für leicht und

dem Kranken zuträglich ... Er versicherte, daß er durch diese Kur und Diät nicht nur sich selbst, sondern auch die Seinen immer gesund hielt»¹⁷. Auch der Philosoph Seneca (geb. 55 v. Chr.) bestätigt, daß die alte Medizin «nur die Kenntnis einiger Kräuter, die das Blut einer Wunde stillten und die Wunden sich schließen ließen», umfaßte¹⁸. Noch in einem Epigramm Martials (gest. 102 n. Chr.) zeigte sich die für konservative Römer charakteristische antiärztliche Stimmung: «Ich lag krank, aber du, Symmachus, kamst von 100 Schülern begleitet zu mir. 100 eiskalte Hände betasteten meinen Leib. Ich hatte kein Fieber, Symmachus, jetzt aber leide ich daran!»¹⁹.

Dagegen wurde der Einfluß der Umwelt auf die Gesundheit von den römischen Theoretikern immer wieder betont. In Varros (gest. 27 v. Chr.) Buch *Über die Landwirtschaft* finden sich Passagen, die den Bau gesunder Landhäuser und sonstige hygienisch-diätetische Fragen kommentieren und noch Autoren der Renaissance faszinierten. Durch die Renovierung von Soldatenunterkünften und mittels künstlicher Ventilationen gelang es dem Universalgelehrten sogar, auf Korfu eine

S. 79

Seuche zu stoppen, die das Heer des Pompeius bedrohte. In seinem epochalen, Augustus gewidmeten Werk *Über die Architektur* diskutierte auch Vitruv (i. Jh. v. Chr.) Fragen der Hygiene. Es ist günstig, wenn ein Wohnort hochliegt und weder Nebeln, Winden noch zu großer Kälte oder Hitze ausgesetzt wird. Wenn ihre Mauern dagegen «längs des Meeres stehen und nach Süden oder Westen gerichtet sind, wird eine Stadt nicht <gesund> sein, weil im Sommer die südliche Himmelsrichtung bei Sonnenaufgang warm, um die Mittagszeit aber glühend heiß wird». Ähnlich problematisch erscheint eine Lage nach Westen. «Daher werden die Menschen, die sich an solchen Plätzen aufhalten, durch den Wechsel von Erwärmung und Abkühlung krank»²⁰. Hitze mache die Bewohner weich und kraftlos, doch müsse andererseits z. B. darauf geachtet werden, daß Straßenzüge nicht zu Windkanälen würden. Windgeschützte Wohngebiete sind, so der römische Ingenieur, nicht nur für Gesunde empfehlenswert, sondern ebenso für Kranke, weil sie dann «durch die klimatischen Verhältnisse leichter geheilt werden»²¹.

Aus denselben Gründen empfiehlt der aus Cadix stammende Schriftsteller und Gutsbesitzer Columella (i. Jh. n. Chr.) in seinem Werk *De re rustica*, beim Kauf eines Grundstücks gesundheitlichen Fragen besondere Aufmerksamkeit zu schenken: «Wer sich anschickt, ein Gebäude zu errichten, muß dies nicht nur in einer gesunden Zone, sondern am *gesündesten* Platz dieser Gegend tun». Der Verehrer Vergils gibt detaillierte Anweisungen zur Lagerung des Weines im Keller, zur Verteilung des Brunnenwassers oder über die Verwendung verschiedener Wassersorten. Seine Beschreibung eines landwirtschaftlichen Musterbetriebs verbindet praktische Erfahrung mit der Sorge um Wohlergehen von Mensch und Tier²². Autoren wie Columella waren literarisch zweifellos von Cato und Vergil beeinflusst, welche die «*vita rustica*» zu einer für Leib und Seele besonders glücklichen und gesunden Lebensform hochstilisierten. Tatsächlich war es Absicht Vergils gewesen, durch die «*Georgica*» in den gebildeten Ständen der Augusteischen Zeit die Liebe zum Landleben und die Achtung vor der Bauernarbeit zu wecken, wozu auch - trotz oder gerade wegen ihrer erotischen Anspielungen - die in den «*Bucolica*» zusammengefaßten Hirtengedichte dienten. «Solch ein Leben führten dereinst die alten Sabiner, so wuchsen Romulus und Remus auf und die starken Etrusker, so erstarkte voll Macht in der Welt die strahlende Roma, sieben Burgen umfaßte geeint der Ring ihrer Mauer. Ehe die eiserne Zeit geherrscht und ein rohes, fühllos Geschlecht sich Stiere erschlug zu

S. 84

Pharao und Garant der *Ma'at*, zudem als Personifikation des Serapis-Asklepios⁴⁹. Nach Tacitus und Sueton⁵⁰ erntete Vespasian so in Ägypten als Wunderheiler (*thaumaturgos*) Ruhm. «Zwei Leute aus dem Volke, ein Blinder und ein Lahmer, traten vor sein Tribunal und flehten ihn um Heilung an. Sie sei ihnen von Serapis im Traum verheißen. Der Gott hätte ihnen prophezeit, Vespasian werde dem Blinden das Augenlicht wiedergeben, wenn er die Augen mit seinem Speichel benetze, und das Bein des Lahmen heilen, wenn er geruhe, es mit seiner Ferse zu berühren. Vespasian selbst glaubte kaum, daß die Sache glücken würde ... Endlich, auf Zureden seiner Freunde, unterzog er sich mitten in der öffentlichen Versammlung beidem, und siehe, der Erfolg blieb nicht aus»⁵¹. Die Kaiser unterlagen als oberste Priester beachtlichen Reinheitsvorschriften, ihre Erkrankungen kündigten auch öffentliche Katastrophen an. Mit ihrem Regierungsantritt erwartete man — durch ihre persönliche Lebenskraft — eine «Verjüngung» des Staates. Im *Panegyricus* des jüngeren Plinius erhofft sich das Volk, vertreten durch die vier Lebensalter, durch den Anblick des Imperators «Heil und Gesundheit» (*salutem sanitatemque*). Der Kaiser tritt als Helfer in «rebus fessis» auf, d. h. «für den in Erschöpfung gefallenen Staat», tröstet kranke Soldaten und nimmt bei der Spendenverteilung Rücksicht auf Behinderte. Seine Prosperität, sein Glück, seine Tugend erscheinen als «remedium et salus» für Kranke und Benachteiligte⁵².

Die Theorie römischer Diätetik propagierte - das Beispiel Senecas wurde bereits erwähnt - fast ausnahmslos die Ablehnung städtischer Hast und der mit dem «negotium» verbundenen *Adiaphora*⁵³. Auch Mythologie und Religion wurden in der Kaiserzeit neu entdeckt, wobei nicht selten weniger religiöse als literarisch-ästhetische Motive das Interesse des gebildeten Publikums erregten. Mit entscheidend war, daß man hier auch Entspannung, Förderung oder Wiedergewinnung der Gesundheit erwartete und den Streß von Amt und Stadt auszugleichen hoffte. Mythos und Dichtung lehrten, daß die Naturverbundenheit die Gesundheit erhielt und den Göttern wohlgefällig war. In Vergils *Aeneis* sitzen zwar Furien am Thron Jupiters und «harren seines Befehls, zu mehren die Furcht der bekümmerten Menschen, wenn er durch Seuchen und Tod die Völker

heimsucht»⁵⁴, doch preist Numanus, Schwager des Turnus, gegenüber Aeneas ebenso die vorbildliche Gesundheit der alten Latiner.

Gerne popularisierten die Literaten auch uralte magisch-religiöse Vorzeichen und Ratschläge. So drohen nach Vergil Dürren und Seu-

S. 85

chen, wenn ein gottesandter Komet blutrot am nächtlichen Himmel erscheint oder «des Sirius Glut aufflammt als trauriges Zeichen»⁵⁵. Trinkt man aus dem Quell Salmacis, wird man - so las man bei Ovid - zum Zwitter, genießt man das Wasser äthiopischer Seen, endete man toll «oder verfällt der Gewalt seltsamer Betäubung».

Auch der Fluß Gallus, «zwischen dem grünen Kybele und dem hohen Kelänä ... führt Wasser, das wahnsinnig macht»⁵⁶. Die Infektionsangst spielte stets eine große Rolle, glaubte man nun an die Theorie der Miasmen oder sah man die Götter im Spiel. «Welcher Ängstliche flieht nicht eines Kranken Berührung, aus Furcht, er könne von dem Übel angesteckt werden», konstatierte Ovid⁵⁷, der in den *Tristia* die alte These aufnimmt, daß Gesundheit von Leib und Seele sich gegenseitig bedingen. Ein krankes Gemüt wirke jedenfalls «ansteckend auf die Glieder»⁵⁸.

Es ist - gerade auch im Vergleich zu heute - bemerkenswert, wie häufig bei den großen römischen Schriftstellern das «gesunde Leben» thematisiert wurde. «Trägheit und unmäßiger Schlaf, von keinem gestört, das Spiel und ein Haupt taumelnd von reichlichem Wein, rauben dem Geist sämtliche Kraft - ohne jede Wunde», warnte Ovid. Der Dichter gibt uns aber auch Auskunft über die «alltägliche» Körper- und Schönheitspflege, über hygienische Maßnahmen, etwa Spülungen vor dem Geschlechtsakt oder die Zusammensetzung von Schönheitscremes⁵⁹. Ähnliche Hinweise lieferte auch Plinius in den medizinischen Kapiteln seiner *Naturgeschichte*⁶⁰. Wie es von Hofärzten vielleicht erwartet wurde, verfaßte auch Trajans Arzt Kriton (um 100 n. Chr.) ein vierbändiges Werk über die Kosmetik. In den *Amores* des Pseudo-Lukian wird der Schminkvorrat einer Römerin kritisch unter die Lupe genommen: «Da sind silberne Schüsseln, Krüge, Spiegel, eine Menge von Büchsen wie in einer Apotheke, Gefäße voll von heillosem Zeug...»⁶¹. Gesichtsmasken, wohlriechende Essenzen, Salben und Parfüms sowie Haartinkturen waren in republikanischer Zeit häufig in Gebrauch. Properz (50-15 v. Chr.) lobte demgegenüber die «natürliche Schönheit»⁶². Cicero bestätigt, daß man in vornehmen Häusern Gästen vor dem Essen anbot, ein Bad zu nehmen. Daß man sich vor den Mahlzeiten die Hände wusch, wird auch von Cato und Plautus berichtet⁶³. Nach dem Essen folgte in vornehmen Haushalten eine ein- bis zweistündige Siesta, die selbst in Caesars Heer eingehalten wurde⁶⁴. Varro, einer der gebildetsten Römer, betont in *De re rustica*: «Wenn ich einen Sommertag nicht durch meinen selbstverständlichen Mittagsschlaf unterteilen könnte, könnte ich hier nicht leben» - eine

S. 86

Anspielung auf das südliche Klima, dessen Hitze das Wohlbefinden beeinträchtigt⁶⁵. Selbst nach einfacheren Mahlzeiten gab es Früchte, Backwerk oder Süßigkeiten als Dessert, wobei Varro — an die Verdauung denkend - bemerkt: «Derjenige Nachtschisch ist besonders süß, der - nicht süß ist»⁶⁶. Ovid fordert eine tägliche Zahn- und Mundpflege, «damit die Zähne nicht gelb werden und der Atem keinen widrigen Duft annimmt». Bis in die Kaiserzeit hinein räucherte und schwefelte man zu Epidemiezeiten Wohnungen und Schlafgemächer⁶⁷. Lukrez erkannte, daß jede Gesundheitsmaßnahme und Diätetik individuell zu variieren sei, denn was für die einen richtig sei, könne für andere Gift bedeuten⁶⁸.

Aus der philosophischen und historischen Literatur, ja aus Komödien und Briefen ergibt sich so ein buntes Bild des römischen Alltagslebens. Plinius empfahl, nach dem Essen nicht zu ruhen, da dies zur Korpulenz führe. Auch Plautus konstatiert in den *Mostellaria*, «daß Schlaf nach dem Essen nicht gut ist»⁶⁹. Eine Passage der *An-nales* des Tacitus deutet sogar darauf hin, daß manche Römer regelmäßig ärztliche Kontrolluntersuchungen im Sinne eines modernen «Check-up» durchführen ließen. Andere spotteten offensichtlich über «diejenigen, welche, nachdem sie die Dreißig überschritten hatten, fremden Rat darüber nötig hatten, was ihrem Körper nütze oder schade»⁷⁰.

Wer dieses Alter erreicht hatte, hatte in Rom — vorsichtig geschätzt - eine weitere mittlere Lebenserwartung von 23 Jahren, wobei das Durchschnittsalter in der Stadt wie unter den Sklaven erheblich niedriger war. Die über Vierzigjährigen stellten nur sechs Prozent der Bevölkerung⁷¹. Alkoholismus war weit verbreitet, während das Rauchen noch unbekannt war! Man wußte, daß Ausschweifungen, «Bäder, Weine und die Liebe» die Gesundheit zugrunde richteten, aber auch, wie es in einer Grabinschrift hieß, «das Leben ausmachen», denn «auf die Jagd und zum Baden gehen, spielen und lachen: Das heißt richtig leben»⁷². Das aristokratische Ethos der Freien legte seit der republikanischen Zeit eine Tätigkeit im politisch-juristisch-militärischen Raum nahe, wobei man den eigenen Ehrgeiz befriedigte und den Ruhm der Familie mehrte. Der Tüchtige war so von vielen Verpflichtungen okkupiert, ja geradezu gehetzt⁷³. Der jüngere Plinius empfahl als ideale Entspannung des «homo politicus» Jagd und körperliche Übungen. Auch Spaziergänge in Parks, am Strand oder unter einem Porticus waren beliebt, während Intellektuelle wie der ältere Plinius «allein mit mir und meinen Büchern» bleiben wollten⁷⁴.

Sobel, Hildegard: Hygieia. Die Göttin der Gesundheit, Darmstadt 1990

S. 9-11 Hygieia und der Asklepioskult

Der Kult der Hygieia war eng mit dem Asklepioskult verbunden (W. Wroth, Hygieia, IHS 5, 1884, 82-101.). Letzterer soll hier nur soweit erwähnt werden, wie er zum Verständnis der Stellung Hygieias beiträgt.

In der Mythologie trat Asklepios (Roscher ML I (1884) 615 ff. s.v. Asklepios (Thraemer).) relativ spät in Erscheinung. Bei Homer wurde er nicht als Gott, sondern als Vater der heilkundigen Söhne Machaon und Podaleiros besungen. Apollon galt im Mythos als Vater des Asklepios, Koronis, eine thessalische Königstochter, als Mutter. Diese wurde von Artemis getötet, da sie sich einem Sterblichen zugewandt hatte. Apollo rettete den kleinen Asklepios, sein und der Koronis Kind, und brachte ihn dem heilkundigen Chiron zur Erziehung, bei dem er in den thessalischen Bergen aufwuchs. Dort in Thessalien scheint er zuerst als heilkundiger Heros verehrt worden zu sein und wurde mit der zum Heroenkult gehörigen Schlange als Attribut versehen. Trikkha könnte das älteste Heiligtum des Asklepios gewesen sein (A. Moustaka, Kulte und Mythen auf thessalischen Münzen (1983) 72.). Als Gott verehrt wurde er im Hieron von Epidauros, das sich nach und nach zu einem großen Kult- und Heilzentrum entwickelte. Die dort erwähnte Familie des Asklepios besteht aus seiner Gattin Epione, den Söhnen Machaon und Podaleiros und den Töchtern Akeso, Jaso und Panakeia (F. Koepf, Die attische Hygieia, AM 10,1885, 255-271. - Daremberg-Saglio III (1900) 321 s.v. Hygiea (Lechat).). Als im Jahre 420 vor Chr. in Athen eine Pest ausbrach, wurde der Kult des Asklepios auf Veranlassung des Priesters Sophokles dorthin übertragen (F. Kutsch, Attische Götter und Heilheroen, RGW 12,3 (1913).). Gleichzeitig trat dort jetzt zusammen mit Asklepios der Kult der Hygieia, der personifizierten Gesundheit, auf. Von dort verbreitete er sich über das ganze griechische und später römische Gebiet. Es scheint, daß es einen älteren selbständigen Kult der Hygieia schon vorher gab, da er nicht von Epidauros übertragen wurde und es auch in Titane ein sehr altes Agalma von ihr gab. Unter dem Einfluß des sich verbreitenden Asklepioskultes verschmolz der Kult der Hygieia mit diesem, wie auch die Kulte der Athena Hygieia und der anderen attischen Heilheroen, Amynos und Amphiaraios, darin aufgingen.

Gewisse Zeitströmungen müssen hierbei berücksichtigt werden. Es kann sein, daß die alten homerischen Götter nicht mehr alle religiösen Bedürfnisse der Bevölkerung befriedigen konnten, so daß ein Soter und eine Soteira, wie die Heilgötter schon bald genannt wurden, der den Krankheiten ausgelieferten Menschheit als Zuflucht und Rettung willkommen sein mußten (P. Nilsson, Greek Popular Religion (1940) 93. 121.). Die Gesundheit = Hygieia mußte als erstrebenswerter Idealzustand erscheinen, also als gleichberechtigt neben Asklepios treten. Zwar war die Göttin nominell Tochter, denn die Stelle der Gattin war durch Epione besetzt, hätte auch mehr Unterordnung bedeutet, aber in Wirklichkeit wurden die beiden Götter als Paar verehrt. Sie bildeten gewöhnlich eine Kultgemeinschaft, es wurden aber auch später für Hygieia eigene Tempel errichtet, so in Epidauros und in Pergamon (O. Deubner, Das Asklepieion von Pergamon (1938) 35. - Chr. Habicht, Die Inschriften des Asklepieions von Pergamon, AvP VIII, 3 (1969) 107-109. 133.). Hamdorf glaubt, neben der Verehrung der olympischen Götter habe eine mehr volkstümliche Götterverehrung bestanden. Mit Krankheiten und kleineren persönlichen Beschwerden habe sich die Bevölkerung gern persönlich an Asklepios und Hygieia gewandt (F. W. Hamdorf, Kultpersonifikationen (1964) 70.).

Hygieia trat zu Amynos und Amphiaraios, den Heilheroen, gleichermaßen wie zu Asklepios in Funktion und Beziehung, der Kult der Athena Hygieia verblaßte dagegen mehr und mehr. Hygieia ist nicht die einzige Personifikation, deren Kult um diese Zeit entstand. Ich erinnere an Tyche, Nike, Nemesis, Eros u. a. (Ders., 47ff.) Die Zahl der vergöttlichten Personifikationen vermehrte sich später in Rom in reicher Vielfalt.

In der griechischen bzw. hellenistischen Welt entstanden an geeigneten Orten zahlreiche Asklepios-Heiligtümer, die zugleich religiöse Zentren und Kurorte darstellten, in denen nach Opfer und Gebet durch Heilschlaf und auch durch Anwendung zeitgenössischer Arzneien Gläubige, die Hilfe suchten, behandelt wurden (A. Krug, Heilkunst und Heilkult (1985) 120-187.). Auf Wunderheilungen und deren ausufernde Berichte möchte ich hier nicht eingehen. Berühmte Asklepieien befanden sich in Epidauros, Korinth, Athen, Kos, Lebena, Paros, Delos, Piräus, Pergamon u. a.

Bedeutsam ist die Kultübertragung des Asklepios nach Rom anläßlich einer Seuche. Im J. 292 vor Chr. holte man den Gott in Gestalt einer Schlange von Epidauros auf einem Schiff an den Tiber (Livius X, 47, 7. - Roscher ML I (1884) 626 s.v. Asklepios (Thraemer).). Auf der Tiberinsel wurde die Schlange heimisch. Noch heute kann man dort das Relief eines Schiffsvorderteiles mit Aeskulapsschlange sehen, das die Römer zur Erinnerung an dieses Ereignis anbrachten. Der Kult der Hygieia wurde nicht nach Rom übertragen. Dort verehrte man die Valetudo = Gesundheit und die Salus = öffentliches Wohl und Wohl des Kaisers. Doch stattete man diese Göttinnen im Lauf der Zeit mit den Attributen der Hygieia aus, so daß sie ineinander übergingen. Römische Kaiserinnen und vornehme Damen ließen sich vorzugsweise als Hygieia darstellen. Apollo, der im Mythos der Vater der Asklepios war und auch als Heilgott galt, ebenfalls mit Schlange als Attribut, trat häufig in Beziehung zu Asklepios und Hygieia (Bieber, Proceedings, 91 „in Epidauros und Kos ersetzte Asklepios den älteren Heiler Apollo, seinen Vater, und übernahm Omphalos und Lorbeerkrone“.). Eine letzte Blüte bildete diese Verbindung in der Verehrung des gallischen Gottes Grannus, dargestellt als Apollo, und der Göttin Sirona als Hygieia, von denen mehrere archäologische Beweise vorhanden sind (G. Weisgerber, Das Pilgerheiligtum des Apollo und der Sirona in Hochscheid (1975). - R. Schindler, Landesmuseum Trier (1970) 333, Taf. 92.).

In römischer Zeit wurden Asklepios und Hygieia häufig von einem kleinen Kapuzenmännchen, dem Telesphoros, begleitet, der als Vollbringer identifiziert wird (Roscher ML V (1916) 309-325 s. v. Telesphoros (Schmidt). - R. Egger, Der hilfreiche Kleine im Kapuzenmantel, Öjh. 37, 1948, 90-111. - H. Usener, Götternamen (1894), (1903) 14, hebt die Dreieit Apollo Asklepios Hygieia und Asklepios Hygieia

Telesphoros hervor.). Hygieia allein wurde auch teilweise mit dem Erosknaben dargestellt, z. B. auf dem bekannten spätantiken Elfenbeindiptychon (H. Graeven, Heidnische Diptychen, RM 28,1913, 237, Taf. IV.).

Benedum, Christa: Asklepios – Der homerische Arzt und der Gott von Epidauros, in: Rheinisches Museum für Philologie 133, 1990, S. 210-226 (nichts zur Pest)

Weier, Egbert von: Seuchen und Pest im Alten Orient, in: Karenberg, Axel und Leitz, Christian (Hrsg.): Heilkunde und Hochkultur, Band 1, Münster 2000, S. 48-54

1. Einleitung

Wohl zu allen Zeiten hat es unter den Völkern, unter Menschen in bestimmten Gebieten, Massenerkrankungen gegeben. Die Gründe dafür sind vielfältiger Natur. In der Antike - und besonders im Alten Orient - waren aber die Ursachen solcher Epidemien meist unbekannt; man konnte ja nur ihre Auswirkungen registrieren. Die sich allmählich entwickelnde Heilkunde widmete sich zuerst hauptsächlich dem krankhaften Zustand beim einzelnen Menschen und suchte nach Abhilfe; einer Massenerkrankung hingegen stand man weitgehend hilflos gegenüber. Zwar ist verschiedenen Keilschrifttexten zu entnehmen, daß man etwa bei leichteren Ansteckungskrankheiten einfache Maßnahmen kannte, um eine weitere Ausbreitung zu verhindern - etwa indem man gesunde und kranke Menschen, die auf engem Raum zusammenlebten oder arbeiteten, voneinander isolierte oder gewisse Hygieneregeln anwendete. Bei schweren Epidemien mit tödlichem Ausgang aber gab es keine Rettung. Es sind einige Texte bekannt, in denen der Zustand von erkrankten Personen so beschrieben ist, daß die Symptome zum Beispiel auf eine Lungenpest hinweisen könnten. Auch Beulenpest hat man erwogen; bei solchen Beschreibungen handelt es sich um Einzelfälle ohne Hinweis auf eine Seuche.

2. Berichte über eine „Epidemie“

Die assyrische Eponymenliste verzeichnet für das Jahr 765 v. Chr. in der Amtszeit des Staatsbeamten Ninurta-mukinnische, Statthalter der Provinz Kir(r)uri, zwei Eintragungen, deren erste einen Kriegszug nach Hatarika betrifft; der zweite Eintrag, der bis in das Jahr 764, also bis in die Amtszeit des Sidqili, des Statthalters der Provinz Tuschhan, reicht, lautet: *mutanu ina mati* „Pest (war) im Lande“. - Ein ähnlicher Fall ist in der neubabylonischen Chronik für das 15. Jahr des assyrischen Königs Sargon II. (707 v. Chr.) notiert: „*mutanu* (Pest) war im Lande Assur“.

Hier begegnet uns das Wort *mutanu*, das die Wörterbücher wiedergeben mit „Todesfälle, Epidemie, Pest, Seuche“. Man versteht das akkadische Wort als eine Pluralform zu der gemeinsemitischen Wurzel *mutu* gleich „Tod“, wobei die besondere Pluralendung *-anu* eine bestimmte Mehrheit bezeichnet. Mit einer gewissen Vorsicht könnte man also übersetzen: „viele Tode(sfälle) in einem Land“ oder „viele Tode(sfälle) durch (eine bestimmte) Krankheit“.

In einem Kommentartext wurde das sumerische Wort *namgilimma* durch drei akkadische, in ihrer Bedeutung ähnliche Begriffe wiedergegeben: Niederwerfung, Vernichtung, Tode(sfälle). Das erste Wort „Niederwerfung“ meint auch „Niederwalzen“, „Einebnung“; besonders oft wird dieses Wort im Zusammenhang mit Flut und Überschwemmung, die alles „platt machen“, verwendet, wie der Sintflutbericht anschaulich schildert. Alle drei Wörter werden im Akkadischen meist mit dem Passiv konstruiert: Niederwerfung, Vernichtung, Tode(sfälle) „sind (da)“ oder „treten ein“, entstehen“ oder „werden bewirkt“. Im folgenden wird stets das akkadische Wort gebraucht und eine Übersetzung wie „Pest, Seuche, Epidemie“ vorläufig vermieden.

Mehrmals wird das konkrete Vorkommen von *mutanu* in akkadischen Schriftstücken erwähnt. So heißt es in einem altbabylonischen Brief:

Zu Lipit-Ishtar und Lu-Baba spricht: Folgendermaßen (sagt) Ahum: *mutanu* gibt es jetzt in der Stadt. Die *mutanu* sind (aber) nicht dem Gott Nergal (zuzuschreiben); die *mutanu* (rühren) von dem Gott Asaru her. Der Herold möge ausrufen: „Veranstaltet im Dorf für den Gott Asaru Versammlungen und versöhnt den Gott! Der Gott möge sich beruhigen während der Versammlungen für ihn!“

Auch in den in akkadischer Sprache geschriebenen Briefen, die in dem berühmt gewordenen Tontafel-Archiv in Teil el-Amarna in Ägypten gefunden wurden, ist mehrfach von *mutanu* die Rede. So heißt es etwa in einem Schreiben eines Offiziers an seinen Sohn, einen Beamten in Syrien-Palästina: „... Ich weiß, daß du gesagt hast: „Kein einziger von den Bewohnern der Stadt Sumura darf meine Stadt betreten. In Sumura sind (herrschen) *mutanu*. Sind *mutanu* unter den Menschen oder unter den Eseln? Was für *mutanu* unter den Eseln?““

In einem anderen Brief schreibt ein gewisser Biridija von Megiddo an den Pharao: „Die Stadt ist durch *mutanu* zu Ende gebracht“. - Und in einem weiteren Schreiben findet sich die Feststellung: „... es sind keine *mutanu* (mehr) in dem Gebiet; es ist (wieder) Wohlbefinden wie vorher“.

Schließlich ist noch ein Brief des babylonischen Königs Burraburiasch an den Pharao Amenophis IV. (Echnaton) zu nennen. Das Schreiben bezieht sich darauf, daß der Vater des jetzigen Pharao vom Vorgänger des jetzigen babylonischen Königs eine Prinzessin zur Frau erbeten hatte, die wohl auch nach Ägypten geschickt wurde. Anscheinend kam sie jedoch nicht in Ägypten an, denn der Pharao bat um eine andere Königstochter. Jetzt endlich hätten aber Boten die Nachricht gebracht, daß die erste Prinzessin „durch“ oder „während *mutanu* starb“.

Bei den hier aufgeführten Begebenheiten handelt es sich demnach um „Todesfälle“, die anscheinend nicht durch kriegerische Handlungen, sondern vielleicht durch eine örtlich begrenzte, epidemieartig auftretende Krankheit bewirkt worden sind. Wahrscheinlich war man sich damals sogar, wie der Brief des Offiziers zeigt,

einer Ansteckungsgefahr im Zusammenhang mit *mutanu* bewußt, ohne daß wir jedoch aus heutiger Sicht bestimmen könnten, welche Art von Krankheit oder welche Todesursache hier vorlag.

Nur in übertragenem Sinne schließlich ist *mutanu* in einem neuassyrischen Brief zu verstehen, den ein gewisser Itti-Schamasch-balatu an den König Assurbanipal schrieb. Es heißt darin: „Der König, mein Herr, weiß, daß ich ein toter Hund bin; in tausend ÜWÄ/»Ä(-Fällen) hat der König, mein Herr, mich am Leben erhalten“.

Aus dem oben zuerst genannten, altbabylonischen Brief war zu erfahren, daß im Falle von *mutanu* Bittgebete an den Gott gerichtet werden sollten, um *mutanu* aufhören zu lassen. In ähnlicher Weise begegnet *mutanu* auch in einem Beschwörungsritual, von dem jedoch leider nur das Ende erhalten ist. Das Beschwörungsgebet ist an den Gott Nergal und seine Gemahlin Ereschkigal gerichtet. Die folgende, durch einen Strich abgetrennte Zeile, die wie eine Unterschrift wirkt, leitet bereits das Ritual ein: „Die Beschwörung bei (oder: während?) *mutanu* [rezitierst du] vor einem Holzstoß“.

3. „Epidemie“ in der Vorzeichenwissenschaft

Von der altbabylonischen Zeit an, also seit dem Beginn des 2. Jahrtausends, wird *mutanu* in der Omenliteratur oft genannt. Einige Beispiele für Prognosen, die das Übel ankündigen:

mutanu werden im Land entstehen. - Schwere *mutanu* werden im Land entstehen und keiner wird mehr in das Haus eines anderen eintreten. - Plagen und *mutanu* werden im Land entstehen. - *mutanu* werden jeden Tag (oder, nach einem anderen Übersetzungsvorschlag: an einem Tag) entstehen.

Interessanter sind aber diejenigen Stellen in den altbabylonischen Omina, in denen *mutanu* in Verbindung mit Göttern gebracht wurde. Auch hier nur einige ausgewählte Beispiele:

Omen von Lugalgirra und Meslamta'ea von *mutanu* und Feuersbrünsten. - Omen von Lugalgirra und Meslamta'ea von *mutanu* im [Lande]. - Omen von Lugalgirra und Meslamta'ea, die an der Seite meiner Truppen gehen; - eine andere Deutung: *mutanu* werden im Land entstehen.

4. Krankheitsgötter in der sumerisch-babylonischen Religion

Die beiden Götter Lugalgirra und Meslamta'ea gelten als Erscheinungsformen des sumerisch-babylonischen Unterweltsgottes Nergal, der auch der Gott des Krieges und der Krankheiten ist. In einer Götterliste werden die verschiedenen Unterweltsgötter als „Nergal von ON“ verschiedenen Orten zugeordnet. Der betreffende Abschnitt beginnt: „(Der Gott Erra) ist der Nergal von Kutha; (der Gott) Meslamta'ea ist der Nergal von Babylon, und so weiter.“ - In einer anderen Götterliste werden die verschiedenen Nergal-Gestalten teilweise durch Funktionen charakterisiert: Nergal des Grabes; Nergal des Spähens; Nergal der Plage, und so fort (es folgen verschiedene Arten von Kopfkrankheiten). - Im Mythos muß der ursprüngliche Himmels Gott Nergal wegen Beleidigung des Boten der Unterwelt Königin Ereschkigal in die Unterwelt gehen. Nach der Version aus Teil el-Amarna wird Nergal von insgesamt 14 Dämonen begleitet, die er beim Betreten der Unterwelt an den 14 Toren postiert, damit niemand hinein- oder herausgehen kann. Von diesen Gestalten sind die Namen von 11 Dämonen als Wächter des 4. bis 14. Höllentores erhalten: Es sind Namen für verschiedene Geisteskrankheiten und Hautkrankheiten.

Faßt man bis zu diesem Punkt alles zusammen, was über *mutanu* aus den Keilschrifttexten zu entnehmen ist, dann ergibt sich daraus nur, daß *mutanu* zwar irgendetwas mit gehäuft auftretenden Todesfällen in einem Gebiet zu tun hat, daß aber die Übersetzung „Pest, Seuche, Epidemie“ weitgehend geraten ist. Ebenso ist aus dem bisher Gesagten für Nergal eigentlich auch nur die Funktion eines Krankheitsgottes herauszulesen, kaum die eines Seuchengottes.

Es ist eine Besonderheit der babylonischen Religion, daß fast alle großen Götter des Pantheons mit Gestirnen gleichgesetzt wurden, vielleicht, weil man glaubte, daß sich die göttliche Macht in den Sternen und Sternbildern besonders manifestierte. Die Sichtbarkeit der Gestirne ist ja fast ganzjährig gegeben und konnte daher als Allgegenwart des jeweiligen Gottes gedeutet werden. Dadurch, daß Nergal dem Mythos nach ursprünglich ein Himmels Gott war, ergab es sich fast von selbst, ihn mit einem Stern zu verbinden: „Nergal ist die Fackel der Götter“ heißt ein mittelbabylonischer Personennamen.

In den astrologischen Omina wird Nergal sehr oft mit dem Planeten Mars gleichgesetzt, dessen akkadischer Name *Salbatanu* lautet. In einem Kommentar wird dafür die folgende Erklärung geboten: „(Der) Stern *Salbatanu* ist der, der, dauernd *mutanu* bringt“.

Im Gegensatz zu dem Licht anderer Himmelskörper zeichnet sich für den irdischen Betrachter das Licht des Mars durch große Schwankungen aus - sowohl durch die Unregelmäßigkeit in seiner Leuchtkraft als auch durch den Wechsel der Farbe seines Lichts. Die geringe Helligkeit oder sogar seine Unsichtbarkeit galt als günstiges Zeichen, sein starkes Strahlen wurde dagegen als übles Vorzeichen gewertet. Einige Beispiele solcher astrologischer Omina:

Wenn der Mars lichtschwach ist: gut (es Zeichen); ist er lichtstark: feindliches Zeichen). - Der Mars flammt auf und vernichtet das Vieh. - Wenn der Mars aufleuchtet, geht das Vieh des Landes Amurru zugrunde. - Wenn das Aufleuchten des Mars gesehen wird, wird Fall(en) im Lande eintreten: Fall des Viehs.

Das „aufflammende“ Licht des Mars wird mehrfach als „Fall(en) des Feuers“ bezeichnet. Und Feuer bedeutet auch „Hitze, Glut“ und - in der Übertragung auf den Menschen - „Fieber“. Darüber hinaus wird das sich ausbreitende Feuer in den Texten oft als „Fressen (des Feuers)“ bezeichnet. So heißt es an vielen Stellen in den Omina: Nergal „frißt“ das Land oder „frißt“ im Land oder „frißt“ die Menschen.

Den gleichen Aspekt „Hitze, Feuer“ hat auch der kanaänische Gott Reschef, der mit dem babylonischen Gott Nergal gleichgesetzt wurde. Die Griechen identifizierten Reschef mit Apollo, der mit seinen Pfeilen ein

Massensterben im griechischen Heer vor Troja bewirkte. Im Alten Testament wird das Wort Reschef in der Pluralform verschiedentlich im Sinne von „Flammen“ gebraucht.

5. Der Pestgott Erra

Es war bereits von dem Götterduo Lugalgirra und Meslamta'ea, zwei Verkörperungen (Hypostasen) Nergals, die Rede. Die Gleichsetzung Meslamta'eas und Nergals scheint schon sehr alt zu sein und reicht vielleicht bis in die erste Hälfte des 3. Jahrtausends zurück. Dagegen hat der andere Gott, Lugalgirra, ursprünglich wohl nichts mit Nergal zu tun. Er scheint in der Überlieferung nur aufgrund einer Namensähnlichkeit mit ihm in Verbindung gebracht worden zu sein. Jedenfalls war durch die Namensformen Lugalgirra beziehungsweise Lugalirra eine Brücke zu einem anderen Gottesnamen geschlagen worden, der seit der Mitte des 3. Jahrtausends in Personennamen als theophores Element öfter erscheint: Gemeint ist der Gott Erra, oft auch Irra geschrieben. In einer späten Götterliste beginnt der Abschnitt über die Unterweltsgottheiten mit dem Eintrag: „Erra ist der Nergal von Kutha“. Schon der berühmte König Hammurabi von Babylon faßte im Prolog zu seinem Gesetzbuch die Götter Nergal, Meslamta'ea und Erra als praktisch identisch auf: „Das Netz der Feinde (gemeint ist hier und im folgenden Hammurabi), den sein Gefährte Erra seinen Wunsch erreichen ließ, der Kutha hervorragend machte, der alles Erdenkliche für Emeslam erweiterte“.

Was nun den Gottesnamen Erra angeht, so fällt auf, daß Erra bis zur früh-altbabylonischen Zeit allein in Personennamen vorkommt, erst etwa um 1800 v. Chr. taucht auch Nergal auf. Und bis zu eben jener früh-altbabylonischen Zeit sind alle mit Erra oder Nergal gebildeten Personennamen in ihren Aussagen über die beiden Götter positiv; zum Beispiel:

Erra ist Schöpfer - Erra ist meine Lebenskraft - Preise Erra - Erra ist stark - Erra ist Held -
Erra schuf - Erra gab - Geheimnis des Erra - Geschenk des Erra - Erra ist meine Stütze -
Erra ist Erhalter des Lebens.

Nergal ist mein Vater - Wir haben Nergal - Nergal ist Helfer - Nergal erhält gesund - Nergal ist Schöpfer - Nergal berief - Nergal ist Geber - Nergal gab.

Doch dann ändert sich die Sachlage. Denn nun tauchen Namen auf, die eine ganz andere Situation beschreiben. Man interpretiert sie als situationsbedingte Namen, das heißt, es handelt sich um Namen, die man Kindern gab, die in eine bestimmte Situation hineingeboren wurden, und aus denen man stichwortartig die Schilderung einer fürchterlichen Epidemie, ihren Höhepunkt und ihr Abflauen, herauslesen kann:

Hitze(-Fieber) des Erra - Erra ist Fesslet der Menschen - Erra hat gebrüllt - Erra tobt (die Wurzel des akkadischen Verbs *schegü* lebt im Mittelhebräischen und Jiddischen als *me-schugge* „verrückt“ weiter) - Erra ist beruhigt - Erra ist gesättigt.

6. Der Mythos vom Pestgott Erra

Unsere Kenntnis über den zerstörerischen Gott Erra können wir einem Mythos entnehmen, der durch Textfunde der letzten zwölf Jahre immer besser rekonstruiert werden kann. Von dem aus fünf Tafeln bestehenden Werk sind die Tafel I, IV und V vollständig; die Texte auf den Tafeln II und III können jetzt zu einem wesentlich größeren Teil wiederhergestellt werden.

Der Erra-Mythos ist das letzte große Werk der akkadischen Literatur; seine Entstehungszeit ist umstritten. Es ist unbekannt, wann der Dichter, der sich am Ende seines Werkes mit Namen nennt, gelebt hat. Offenbar bestand schon in der Antike die Tendenz, ihn möglichst alt erscheinen zu lassen. Eine in seleukidischer Zeit um 300 v. Chr. verfaßte Liste von Gelehrten machte den Autor gar zu einem Zeitgenossen des Königs Ibši-Sin von Ur, der am Ende des 20. Jahrhunderts v. Chr. lebte. Viele historische Ereignisse, die den Autor inspiriert haben könnten, wurden für die Datierung des Werkes herangezogen. Einen der letzten Versuche unternahm Wolfram von Soden, der als Abfassungsdatum die Zeit von 765-764 v. Chr. vermutete. Er berief sich unter anderem auf die eingangs vorgestellte assyrische Eponymenliste, die für diese beiden Jahre eine Pestepidemie notiert hatte. Nach dieser Liste hat im Jahr 763 eine totale Sonnenfinsternis stattgefunden, die durch moderne astronomische Berechnungen bestätigt worden ist. Da ein so wichtiges Ereignis aber in dem Mythos hätte erwähnt werden müssen, schloß von Soden daraus, daß die Dichtung unmittelbar davor vollendet worden sei. Heute vermeidet man es jedoch, aus den recht allgemein gehaltenen Schilderungen des Autors solch weitreichende Schlüsse zu ziehen. Die Entstehungszeit des Werkes könnte auch einige Jahrhunderte früher anzusetzen sein.

In dem Mythos wird folgendes geschildert: Der Gott Erra wird durch Ischum, seinen Wesir, Vertrauten und Ratgeber, besonders aber durch die Waffen des Ischum, im Schlaf gestört. Anscheinend noch nicht richtig wach, „fordert sein Herz von ihm, einen Kampf zu beginnen“. Er spricht zu seinen Waffen: „Bestreicht euch mit dem Gift des Todes!“ Zu den Sieben-Gottheiten sagt er: „Hängt eure Waffen um!“ Sein Herz spricht: „Ich will zu Felde ziehen. Du bist die Fackel, sie (die Menschen) werden dein Licht sehen. Du bist das Schwert und der Schlächter. Erra, stehe auf! Beim Einebnen des Landes - wie wird da dein Gemüt strahlen und dein Herz sich freuen!“

Dann werden in einer Rückblende die Sieben-Gottheiten vorgestellt: Anum, der Himmels Gott, begattete die Erde; sie gebar ihm sieben Götter, *Sibitti* (= Siebenzahl) nannte er sie. Als sie vor ihm standen, gab er ihnen ihre Bestimmung. Er rief den ersten und gab ihm den Befehl: „Wo immer du dich wild gebärdest und herumläufst, sollst du keinen Rivalen bekommen!“ - Zum zweiten spricht er: „Wie Girra (= das Feuer, auch: der Feuergott) brenne und versenge wie eine Flamme!“ - Zum dritten sagt er: „Du sollst dir die Miene (= Maske) eines Löwen aufsetzen, und wer dich sieht, soll zergehen!“ - Er sagt zum vierten: „Wenn du deine grausamen Waffen trägst, soll das Gebirge zerstört werden!“ - Zum fünften sagt er: „Wehe wie der Wind und

überblicke (= durchstreife?) den Erdkreis!" - Dem sechsten gab er den Auftrag: „Geh auf und ab und verschone niemanden!" - Den siebten belud er mit Schlangengift: „Vernichte das Leben!"

Nachdem Anum die Bestimmung aller *Sibitti* festgelegt hatte, gab er sie dem Erra: „Sie sollen an deiner Seite gehen. Sobald der Lärm der Menschen für dich unerträglich wird und dein Herz (dich) drängt, Vernichtung zu bringen, die Schwarzköpfigen (= die Menschen) sterben zu lassen und zu Fall zu bringen die Viehherden des Schakkan (ein Vegetationsgott), sollen sie (= die *Sibitti*) deine grausamen Waffen sein und an deiner Seite gehen!"

Die *Sibitti* sind in Wut und - ihre Waffen gezückt - sprechen sie zu Erra: „Erhebe dich, steh auf! Warum sitzt du wie ein lahmer Alter in der Stadt, sitzt du wie ein schwächliches Kind im Haus?" Mit immer stärkeren Argumenten bringen sie Erra dazu, den Kampf gegen die Menschen zu beginnen. Das letzte Hindernis ist Marduk, der König der Götter, der die Welt regiert. Erra gelingt es, Marduk zu überzeugen, die Herrschaft über die Welt für kurze Zeit ihm zu überlassen. Bis zu diesem Punkt kann man die Einleitung des Mythos ohne Schwierigkeit als die Beschreibung der Inkubationszeit einer schweren Epidemie verstehen, die nun ausbricht. Es kam, wie es kommen mußte. Nachdem Erra die Herrschaft übernommen hatte, verdunkelte sich die Welt, das Land wurde von Überschwemmungen heimgesucht, und die ganze kosmische Ordnung brach zusammen. Das Wüten der Epidemie wird aber in ihrem weiteren Verlauf nicht mehr als Krankheit beschrieben. Vielmehr ist jetzt die Rede von einem Aufstand in Babylon, der mit aller Härte niedergeschlagen wurde, wobei es zu einem entsetzlichen Blutbad kam. Wegen der vielen Leichen von Mensch und Vieh und wegen des vielen Blutes, das sich in die Flüsse ergoß, war das Wasser nicht mehr trinkbar. Eine Dürrekatastrophe kam hinzu. Und überall tauchten Nomadenhorden auf, die in die Städte einbrachen und sie zerstörten. Das Ausmaß der Katastrophe war so gewaltig, daß sogar die Götter versuchten, dem Wüten des Erra Einhalt zu gebieten. Ischum warf ihm vor, er habe durch seine Raserei die Menschen jeglicher Hoffnung beraubt.

Endlich hat sich Erra wieder beruhigt. In einer Rede vor den Göttern bedauert er, in seinem Zorn die Menschen, von denen ja das Wohl der Götter abhängt, beinahe ganz vernichtet zu haben. Ischum spricht versöhnliche Worte, und Erra zieht sich in seinen Palast zurück. Er gibt sogar Anweisungen, wie der angerichtete Schaden wieder zu beseitigen sei.

Wenn man versucht, aus dem Mythos etwas Genaueres über „Pest" oder „Seuchen" zu erfahren, stellt man fest, daß zwar viel über eine ungeheure Katastrophe zu hören ist, daß aber sonst die ganze Situation den fürchterlichen Folgen eines Krieges gleicht.

Der Verfasser des Mythos hat die Abgrenzung zwischen Krankheit, Seuche und Krieg fast völlig verwischt. Wie wir aus vielen medizinischen Texten und aus der Beschwörungsliteratur wissen, kann ein Arzt einem „einzelnen" Patienten durch Medikamente oder durch die Anwendung einer bestimmten Beschwörung Hilfe bringen. Aber bei Seuchen und Krieg steht der Mensch hilflos vor einem Berg von Toten, vor den Trümmern seiner Existenz und dem Elend auseinandergerissener Familien. So möchte man - gewissermaßen als Fazit - sich der traurigen Erkenntnis des Autors des Mythos anschließen, daß die schlimmste Form aller Seuchen, die die Menschen heimsucht, zu allen Zeiten der Krieg ist.

Literaturverzeichnis

Al-Rawi, F.N.H. und J.A. Black: The Second Tablet of „Ischum and Erra". Iraq 51 (1989) 111-122.

Cagni, Luigi: L'epopea di Erra. Roma 1969 (Studi semitici, 34). Soden, Wolfram von: Etemenanki vor Asarhaddon nach der Erzählung vom Turmbau

zu Babel und dem Erra-Mythos. Nachdruck in: Müller, Hans-Peter (Hrsg.): Bibel

und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram von

Soden. Berlin u.a. 1985, S.134-147. Weiher, Egbert von: Der babylonische Gott Nergal. Kevelaer 1971 (Alter Orient und

Altes Testament, XI).

Gradl, Felix: Das Buch Ijob, Stuttgart 2001

S. 89/90 zu 5, 7

„Ja, der Mensch schafft sich selber die Mühsal!" – nicht Gott, so der Unterton des Elifas. V, 7 ist kaum eindeutig übersetzbar. Entweder es handelt sich um einen Vergleich: Es liegt aber in der Natur des Menschen, sich Mühsal zu schaffen. So wie es zum Feuer gehört, dass Funken fliegen. Für Feuerfunken steht wörtlich Söhne des Reschef. Reschef (im mythologischen Bereich eine Unterwelts-Gottheit) steht aber auch für Siechtum und Hinfälligkeit. Auf Grund des Parallelismus könnte der Vers auch verstanden werden: Ja, der Mensch schafft sich selber die Mühsal, die Söhne des Schatten (=Mensch), wenn hochmütig sie sich gebärden. Das bedeutet eine indirekte Anspielung auf Ijob, dessen Verhalten (Äußerungen) als hochmütig qualifiziert werden.“

Müller, Wilhelm Max: Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893

S. 311/312 Rešeph mit 6 Abb.

Dann hat Rešeph, der Blitzgott sich einer ziemlichen Popularität zu erfreuen. Über Lexden, T. I s. u. S. 316 [weggelassen]. Die phönikischen Cylinder, Menant, Glypt. 204, 205, wohl dem 14. - 15. Jahrh. Angehörig, scheinen zu beweisen, daß der Gott in Phönikien auch in der ägyptischen Adoptierung seiner Tracht bekannt war, ägyptisch in Krone, Keule, Halsband und Schurz, wie Karn 43¹ und Bubastis 45 ihn vorstellen. Die

meisten Bilder geben ihm die Rüstung mit Speer, Schild und Keule, dazu eine asiatische Stirnbinde und darander Gazellenkopf, offenbar eine ältere und ursprünglichere Darstellungsweise. Neben diesen zwei Typen des beliebten Gottes besaß Phönikien noch andere, wie z. B. Den „Reseph mit dem Pfeil“ רֶשֶׁפֿ הַיָּרֵךְ der phönikischen Inschriften von Cypern, und ägyptischen Stellen bezeugen, daß man diese verschiedenen Kunsttypen als verschiedene Gottheiten verehrte, ebenso wie der Marienkult noch jetzt allerlei Marien unterscheidet. Bisher war die Aussprache des Namens fraglich.

Roeder, Günther: Ägyptische Bronzewerke, Glückstadt-Hamburg-New York 1937

S. 6/7 Mann mit oberägyptischer Krone und Waffen: Reschef 46 [Tafel mit 3 Ansichten von Reschef, 1 Kopie von vorn]

S. 6

Für den seltenen Typus des Reschef **46** ist das Schwingen der Lanze über dem Kopf in der rechten Hand sicher, während Schild und Waffen in der linken niemals erhalten sind¹. Die Krone ist bald die oberägyptische, bald die Bündelkrone; entweder allein (BRIT. Mus. 25096. 48452; beides ägyptisierende Arbeiten aus Syrien) oder mit Sonne, Widderhörnern und Straußenfedern (BERUN 12021)². Die in der linken Hand gehaltenen Waffen sind als Schild und Speer zu ergänzen nach dem Denkstein HILDESHEIM **1100**, auf dem auch der Name „Reschef“ (*rspw*) in der hieroglyphischen Beischrift gegeben ist.

Auch das Gewand ist nicht einheitlich. Im allgemeinen herrscht der Knieschurz vor, zuweilen in der Form des *Schento-Schurzes*; aber BERLIN 12621 gibt ein langes, über den Hüften gegürtetes Gewand von der Brust bis unter die Waden.

46 Schreitend. Vielleicht Vollguß. Patina: grüne Schicht, mit der Sandkörner verbunden sind.

Höhe 20cm ohne Zapfen. Tafel 2, a, b. Vergoldung: §603d.

Keine Fußplatte; unter jedem Fuß ein angegossener Zapfen. Rechte Hand geballt erhoben; in der Faust steckt der Rest einer über dem Kopf gehaltenen Keule o. ä. (rotbraunes Metall, ob Eisen?).

Linke Hand geballt vorgestreckt mit enger Durchlochung. Die Bewegung der Arme ist außerordentlich lebhaft; der ungewöhnliche Eindruck wurde noch gesteigert durch die schrägen Linien, mit denen die Lanzen den Körper und die Krone durchschnitten. Enger Knieschurz mit schmalen Gürtel: Abb. 24—26. Ober ägyptische Krone ohne Uräus; am unteren Rande läuft (vorn sicher, vielleicht auch hinten) ein schmaler, durch eine Linie abgegrenzter Streifen um. Augen ausgehoben und teilweise mit weißer Masse gefüllt.

An der Rückseite der Figur sind an der Krone, dem Rumpf, den Armen und Beinen gerade Linien zu erkennen: Abb. 24—26, die bei der Herstellung der einzelnen Teile des Wachsmodells in zweischaligen Gipsformen entstanden sind (§ 588a).

Die Figur ist von einem ägyptischen Bronzegießer in der in Ägypten üblichen Weise und in rein ägyptischem Stil hergestellt worden³. Sie verrät aber vorderasiatischen Einfluß¹, zuerst in der Person des dargestellten Gottes und in seinen Attributen: Kopfschmuck, umgestaltet zur oberägyptischen Krone; Waffen, bei ägyptischen Göttern nicht üblich; vielleicht liegt in der ungewöhnlichen Bewegtheit der Haltung die Nachwirkung eines fremden Stils. Ferner in der Form des Schurzes und in der Technik der Einlagen an ihm.

Der enge Knieschurz ist zur Hälfte gestreift und < hat einen auf der rechten Körperseite liegenden Überschlag (vergl. die abgerollte Zeichnung Abb. 27). Die Streifen laufen anders als sonst bei dem Knieschurz, nämlich wagerecht um den Körper herum, und auf dem Überschlag parallel zu seinem Rande. Der Schurz ist also umgelegt zu denken aus einem langen schmalen Tuch, das in der Längsrichtung farbig gestreift war.

[Es werden noch 5 phönizische, 3 hethitische und 1 spanischer Rescheph(e) beschrieben.]

Barnett, R. D.: Some Syrian Bronzes, in: The British Museum Quarterly Vol IX. No. 2 London 1934, S. 45-48 S. 46 mit Abb. Reschef [Kopie]

B.M. 25096 from near Tyre and B.M. 48452, almost certainly of North Syrian origin, illustrate the divergence of type between Teshub of the North Syrians and Reshef of the Phoenicians (PL XIII, nos. 2, 3, 4, heights 4! in. and 12! in. respectively), and are of interest as showing the cross-currents of ideas and *motifs* in the second millennium B.C. To the pointed hat of the bearded and moustachio'd Teshub we are to restore a pair of horns projecting each side, a Mesopotamian mark of godhead early transmitted to Anatolia. His similarity of style to the earlier reliefs of Senjirli dates him to the eleventh

century B.C. The other figure is beardless, and wears an Egyptian kilt and a hat chosen for its similarity of shape to the Syrian pointed type but one which in fact appears to be the Osirian hat of straw worn by ritual dancers in funerals. This figure was obviously made in Phoenicia where Egyptian influence was strongest, and as to its date, a somewhat similar figure has been excavated by the French at the Phoenician post of Ras Shamra dated about 1400-1200 B. C.

Simpson, William Kelly: Reshep in Egypt, in: *Orientalia*, Roma 29, 1960, S. 63-74 S. 72

4. Now that the nature of Reshep as a god of pestilence in his Canaanite home has been made clear by the recently acquired correspondence of Nergal-Reshep, there is a firmer basis for my earlier proposal that the gazelle ornament may be a symbol of his pestilential nature ⁽⁴⁾. Other interpretations of the symbol cannot be dismissed, however, and it may well be that the gazelle will have to be interpreted otherwise.

(4) *JAOS* 73 (1953) 88-89.

Simpson, William Kelly: New Light on the God Reshef, in: *Journal of the American Oriental Society* 73, 1953, S. 86-89 S. 88-89

Mit dem zweiten Punkt zu beginnen, die Gazelle (*Gazella dorcas*) scheint ein harmloses Geschöpf verglichen mit der Kobra und dem Geier zu sein, aber im ägyptischen Denken war dies nicht der Fall. Die Antilope und Gazelle wurden zeitweise als schädlich, verpestend und gefährlich betrachtet, und der Hintergrund, der mittelbar in den Sinn kommt, ist der vom cippi [Stele] des Horus, wo der junge Gott triumphierend auf Krokodilen stehend gezeigt wird, in den Fäusten presst er Skorpione, Schlangen, ein Löwe und eine Antilope oder Gazelle. Von den Gazellen wird gesagt, dass sie die Ernte herausreissen, wenn sie von der Wüste ins Ackerland kommen. Das Tier war auch, jedoch, als Geschöpf von Anukis in der dritten Periode von Oberägypten verehrt, und eine Gazelle brachte Glück für das Steinbrech-Unternehmen im Wadī Hamāmāt in der 11. Dynastie. Nie war die Gazelle allgemein unvorteilhaft dargestellt wie Bonnet anzeigte. Das betrifft nur den zweiten unserer Bestimmungen, es ist noch wünschenswert die Verbindung zwischen Reshef und der Gazelle festzustellen ...

... Reshef in Anatolien ein Hirsch [als Kopfschmuck], in Ägypten eine Gazelle, da es keine Hirsche gibt ... Wenn wir die pestartige und schädliche Eigenschaft dieses Tieren betrachten, erinnern wir uns an Reshefs Identifizierung mit Nergal in Mesopotamien, dem Gott der Pest.

Gazelle, in: *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*

Die Gazelle wurde in dem im 3. oberägyptischen Gau gelegenen Kamir als heiliges Tier der Anuket [griechisch Anukis] verehrt. „Herrin des Himmels, Fürstin der Götter“ in Gestalt einer Gazelle verehrt.

Matthiae, P.: Note sul dio Siriano Rešef, in: *Oriens Antiquus* 2, 1963, S. 27-43, S. 35 Tafel 14 [Rescheph mit Pfeil und Bogen]

Helck, Wolfgang: Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. (*Ägyptologische Abhandlungen*, 5) Wiesbaden (1962) 2. Auflage 1971 S. 450-454 Reschef

Unter Amenophis II. wird der Gott Reschef zum ersten Mal genannt, dabei aber auch gleich sehr betont. Königliche Stelen sprechen vom Pharao, dass er „wie Reschef durch die Furt des Orontes hindurchstürmt“; ebenso „jubeln Astarte und Reschef“ über Amenophis II., weil er die Pferde abzurichten versteht, Nach ihm schweigen die literarischen Texte über Reschef eine Zeitlang, und auch, als dieser Gott in der Ramessidenzeit wieder in der Literatur erscheint, ist das selten und steht in Verbindung mit dem König: Die Soldaten Ramses' III. werden als Reschefs bezeichnet.

...

Reschef erscheint also genau so wie in den literarischen Belegen der 18. Dynastie: als Herr der Pferde und Streitwagen.

Conrad, Diethelm: Der Gott Reschef, in: *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 83, 1971, S. 157-183 S. 161/2

Fruchtbarkeit der Äcker, der Viehherden und der Menschen, gewährleistet die Wohlfahrt der Stadt und des zu ihr gehörenden Landes, führt die Kriege und schützt das Recht. Obwohl er schon in sumerischer Zeit zwar vor allem auch ein Unterweltsgott ist²⁶, sorgt er aber gleichwohl für das Ganze seiner Stadt.

Einige dieser hier aufgezählten Funktionen, die den Gesamtcharakter eines sumerisch-akkadischen Stadt- und Staatsgottes ausmachen, lassen sich bei Nergal auch als einzelne nachweisen.

IOB Nergal Funktionen eines Sonnengottes hat (»Schamasch und .Vergal sind eins«) —• wie man lange annahm²⁷ —, wird heute bestritten, ebenso, daß diese Funktionen später auf das Unheilbringende der Sonne (Sommerhitze, Mittagsglut) reduziert worden sind. Sehr schwierig ist auch das Problem, ob Nergal vielleicht Funktionen eines Gottes der Fruchtbarkeit hat²⁸.

Was als Züge eines Wettergottes erscheint, seine in Hymnen vorkommende Bezeichnung als »Orkan«, »Sturm« und »Sturmflut«²⁹, läßt sich eher dem Wesen Nergals als eines Kriegsgottes zuweisen, als welcher er größere Bedeutung hat. Als solcher wird er gelegentlich mit Ningirsu-Ninurta gleichgesetzt³⁰. So finden sich in den Hymnen an Nergal auch Wendungen, wie sie sonst nur denen in Hymnen jener beiden Götter eigentümlich sind. Nergal berührt sich mit Ningirsu-Ninurta im Charakter eines »jungen Helden« (wie auch mit Marduk)³¹. So trägt er dann sehr oft das Epitheton *qarradu* »Held«³². Auch sein Ideogramm ^dU.GUR = akkadisch *namsaru* »Schwert« weist in diese Richtung. In den Hymnen ist sehr oft von den kriegerischen Handlungen des Nergal die Rede, besonders in der von F. M. Th. de Liagre Bohll herausgegebenen³³, wo er als *qarradu* (Z. 1), aber auch als der bezeichnet wird, der Bogen, Pfeil und Köcher trägt und das Schwert schwingt (Z. 4f.). Überhaupt feiert diese Hymne, soweit sie erhalten ist, nur die kriegerische Seite des Gottes.

Diese kriegerische Seite

²⁶ J. J. van Dijk, Sum. Götterlieder, II 15. 21—27.

²⁷ J. Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal, 1904, LSS I 6, 31; E. Dhorme, Les Religions de Babylonie et d'Assyrie, 1946, 40f.; F. Gössmann, Das Era-Epos, 1956, 67.

²⁸ So M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, I 1906, 473, 482, vgl. H. Zimmern, ZA 31 (1917/18), III f.; J. Böllenrücher, Nergal, 43f. Z. 13—22 (= J. J. van Dijk, Sum. Götterlieder, II 47). Nur in altbabylonischer Zeit gilt Nergal als »Schöpfer« (nur von Menschen) und als »lebenserhaltender« Gott.

²⁹ Vgl. auch J. J. van Dijk, Sum. Götterlieder, II 391 zu Z. 21 (TCL XV 26).

³⁰ J. J. van Dijk, Sum. Götterlieder, II 15. 22; M. Lambert, Or 32 (1963), 229.

³¹ P. Amiet, Glyptique, 173 mit Anm. 80. 176. Für Marduk vgl. L. Oppenheim, Or NS 19 (1950), 152; P. Amiet, Glyptique, 176 mit Anm. 91.

³² J. Böllenrücher, Nergal, 4. 8f.; K. Tallquist, Akkadische Götterepitheta, 1938, 162ff.

³³ F. M. Th. de Liagre Bohll, BiOr 6 (1949), 165—170, bes. 1681; vgl. Å. Sjöberg, ZA NF 20 (1961), 52 zu Z. 4 (TLB II 3).

Nergals zeigt auch ein altbabylonisches Siegel, auf dem er mit Schwert, löwenköpfiger Keule und Pfeilen im Köcher dargestellt ist als ein Kriegs- und Schutzgott³⁴.

Daß Nergal zu den großen, himmlischen Göttern gehört, zeigt die Identifizierung eines der obersten kassitischen Götter, des Schützers des Königshauses, Suqamuna³⁵, vielleicht ein Berg- und Kriegsgott³⁶, mit ihm. In hethitischen Texten wird Nergal als ^dU.GUR dem hattisch-hethitischen Kriegsgott šuli(n)katte gleichgesetzt³⁷. Auch in den churritischen Götterlisten³⁸ wird der kriegerische Charakter des ^dU.GUR besonders deutlich, auch wenn ^dU.GUR nur Ideogramm für einen churritischen Gott ist³⁹, da er mit allen möglichen Kriegsgöttern der verschiedenen Religionen des Alten Orient in Beziehung gebracht wird und diese auch untereinander⁴⁰. Es ist eine Eigenart der churritisch-hethitischen Religion, daß alle je übernommenen Kulte weitergeführt werden⁴¹, so daß gleichartige Götter —• nur eben verschiedener Herkunft — nebeneinander verehrt werden. In den churritischen Götterlisten werden nun viele dieser Götter aufgezählt, wobei ein gewisses System erkennbar ist, nämlich die Zusammenstellung und Abfolge von Wettergöttern — Kriegsgöttern — Schutzgöttern usw.⁴². Dabei erweist es sich, daß der Bereich der Kriegs- und Wettergötter einerseits und der Kriegs- und Schutzgötter andererseits nicht scharf

³⁴ E. Porada—F. Basmachi, Sumer 7 (1951), 66—68. Siehe aber auch RIA III, 1969,

³⁵ K. Balkan, Kassiten-Studien, I 1954, 118—122.

³⁶ H. Schmökel, Geschichte des Alten Vorderasien, Handb. d. Orientalistik, I 2, 3, 1957, 185 (allerdings ohne Beleg).

³⁷ E. Laroche, RHA 7 (1946/47), 31. 105; ders., RHA 13 (57) (1955), 112; C. G. von Brandenstein, Hethitische Götter nach Büdbeschreibungen in Keilschrifttexten, 1943, 77 f.

³⁸ C. G. von Brandenstein, Zum Churritischen in den Ras Schamra-Texten, ZDMG NF 16 (91) (1937), 555—576; E. Laroche, Tesub, Hebat et leur cour, JCS 2 (1948), 113 bis 138; ders., Le pantheon de Yazılıkaya, JCS 6 (1952), 115—123; H. Otten, Die Götter Nupatik, Pirinkir, Hesue und Hatui-Pisaisaphi in den hethitischen Felsreliefs von Yazılıkaya, Anatolia 4 (1959), 27—37; H. G. Güterbock, The god Suwaliyat reconsidered, RHA 19 (68) (1961), 1—18.

³⁹ E. Laroche, JCS 6 (1952), 120.

⁴⁰ Es sind beteiligt: Sulinkatte, Suwaliyat, Wurunkatte, Astabi, Tasmisu, Ninurta, Zababa u. a. Das diesen Kriegsgöttern gemeinsame Symboltier ist der Löwe, vgl. H. G. Güterbock, Hittite Religion, in: V. Perm, Forgotten Religions, 1950, 92; H. Otten, Die Religionen des alten Kleinasien, HdO I 8, I, 100; A. Ungnad, Subartu, 1936, 65.

⁴¹ Vgl. A. Goetze, Kiemasiens, 1957², 132; E. Akurgal, Kunst der Hethiter, 1961, 481, nennt dies: »geistigen Föderalismus« (nach A. Moortgart).

⁴² So schon C. G. von Brandenstein, Bildbeschreibungen, 78.

S. 172

universaler, oberster Gott. Außerdem erscheint Reschef auf dieser Darstellung auch als Schutzgott¹⁰⁶. Neben dem solaren Aspekt sind für Reschef auch die Züge eines Wetter- und Kriegsgottes nachzuweisen.

So erscheint in einem liturgischen Text aus Ugarit¹⁰⁷ ein *rsp sbl*, ein »Reschef der Armee« oder ein »Reschef, der Soldat«¹⁰⁸, was unzweifelhaft den kriegerischen Charakter des Reschef demonstriert. Ein

anderer Text aus Ugarit nennt einen *b'l hz rsp^{10a}*. Sogleich wird | man an den zyprischen *rsp* As¹¹⁰ erinnert, sowie an die Q^{sn} ^22 von Gen 49 23. Schien mit dem ugaritischen Text die Diskussion über die Übersetzung von *hs* als »Straße« oder »Pfeil« zugunsten von »Pfeil«¹¹¹ beendet, und Reschef als ein Gott gezeigt, dessen Waffe (auch) der Pfeil ist, der »Herr des Pfeiles«, der »Bogner«¹¹², so ist durch S. Iwry ein neuer Einwand gegen diese Auffassung gemacht worden¹¹³. Und zwar fragt S. Iwry, ob *hz* hier nicht »Glück« bedeuten könne. Er schließt dies aus einigen beschrifteten Pfeilspitzen¹¹⁴, die — nach ihm — zu Orakelzwecken gedient und so Glück gebracht hätten. *VI hz rsp* ist dann »Reschef, Herr des Glückes«. S. Iwry stützt seine

Meinung auf die Bedeutung von arabisch *hazwah* ~&{ }^, das »kleiner Pfeil«, aber auch »Glück« heißt. Weiter findet sich im Ugaritischen *h* anscheinend zweimal in der Bedeutung »glücklich« (UM 51: IV: 42 und 'nt V: 39), und zwar beide Male im Zusammenhang *hyt hzt* »glückliches Leben«. Dazu ist nun zu bemerken, daß die Übersetzung von *hyt hzt* »glückliches Leben« noch keineswegs anerkannt ist¹¹⁵.

Außer-

¹⁰⁶ R. Reitler, ZDPV 77 (1961), 901 Gegen R. du Mesnil du Buisson, Riv. d. Stud. Orient. 42 (1967), 349, der den Skaraboiden aus der 12. Dyn. stammend datiert (vgl. jedoch oben Anm. 102!) und in dem dargestellten Gott den Aschtar erblickt, der auch der Baal Gebal und Herr des »Reschef«-Tempels von Byblos sein soll, ibid. 345. 349f

¹⁰⁷ Ch. Virolleaud, PRU V, 1965, 71, Nr. 4 : 15.

¹⁰⁸ M. Liveraui, La preistoria dell'epiteto »Yahwe sebä'öt«, AION 17 (1967), 331—334, meint, daß in Silo ein *rsp sbl* ursprünglich verehrt worden sei, von dem Jahwe das entsprechende Epitheton entlehnt habe.

¹⁰⁹ PRU n> 1957 5^ Nr. j . 3

¹¹⁰ CIS I, 10 : 4 = KAI 32 : 4.

¹¹¹ Vgl. M. J. Dahood, Semitic Deities, 70.

¹¹² vgl. P. Matthiae, OrAn 2 (1963), 35. 41.

¹¹³ S. Iwry, JAOS 81 (1961), 27—34; neuerdings ebenso W. F. Albright, Yahweh, 121 mit Anm. 75.

¹¹⁴ Vgl. J. T. Milik—F. M. Cross, Jr., BASOR 134 (1954), 6, und J. T. Milik, BASOR 143 (1956), 3.

¹¹⁵ Vgl. dafür: C. H. Gordon, Ugaritic Literature, 1949, 23 und 32; dagegen: J. Aist-leituer, Die mythologischen und kultischen Texte, 31 und 40; ders., Wörterbuch der ugaritischen Sprache, 1967³, 106 (*hzt* = du hast Anteil!).

S. 182

lischen Ordnung, indem sie die Feinde und die Ungehorsamen strafen. Die Gleichsetzung von Reschef und Nergal gilt anscheinend für ganz Syrien-Palästina (einschließlich Zyperns), so daß man es in diesem Gebiet gewiß mit Reschef zu tun hat, wenn »Nergal« in akkadischer Keilschrift vorkommt¹⁹⁵.

Mit einiger Sicherheit ist zu sagen, daß Reschef(-MKL) in Beth-Schean, Thaanach, Megiddo, Beth Schemesch¹⁹⁶, Lachisch, Gaza, Byblos, Minet el-Beida und anderwo verehrt worden ist¹⁹⁷.

Zweifelloos ist diese Verehrung auf bestimmte Städte und Gebiete begrenzt, vielleicht auch an gewisse ethnische Gruppen der so stark zusammengewürfelten Bevölkerung von Syrien-Palästina gebunden. Aufgrund der oben aufgezählten Orte, an denen die Verehrung des Reschef belegt ist, kann man annehmen, daß sein Hauptverbreitungsgebiet — wenigstens im 2. Jt. v. Chr. — im Süden von Syrien-Palästina, in der Jesreel-Ebene und den angrenzenden Gebieten und an der Küste, zu suchen ist. Das vorliegende Material scheint zu bestätigen, daß Reschef — wie Baal-Hadad — oft Herr einer Stadt und damit auch oberster Gott des lokalen Pantheons ist. Reschef übt dabei die gleichen Funktionen wie Baal aus und nimmt örtlich dessen Stelle ein. Aber obwohl Reschef viele Züge des Baal aufweist, vor allem die des Wetter-, Fruchtbarkeits- und Kriegsgottes, ist nicht zu übersehen, daß er nicht einfach mit Baal-Hadad identisch ist.

P. Matthiae hat also ganz richtig festgestellt, daß Reschef nicht ein großer Gott des kanaanäischen Pantheons ist, der mit der Zeit einen niederen Rang eingenommen hat, sondern ein lokaler Gott von beträchtlichem Gewicht¹⁹⁸, der in seiner Stellung dann dem Baal vergleichbar ist. Das wird einer der Gründe sein, die das schillernde Wesen des Reschef verursacht haben, dazu kommen dann die weiteren Aspekte (als Sonnengott¹⁹⁹, als Unterweltsgott), die Reschef zusätzlich zu denen Baals aufzuweisen hat. Aber auch Reschef ist in seinem lokalen Bereich der Hauptgott, der höchste Gott, der Herr über alles, der die Stadt schützt, Fruchtbarkeit und Wohlfahrt bewirkt, die Kriege siegreich führt, das Recht schützt und die Ungehorsamen mit Tod und Seuche straft.

Damit wird ein Ergebnis bekräftigt, das auf andere Weise gewonnen worden war. Bei der Untersuchung des Altargesetzes, Ex 20:24-26,

¹⁹⁵ p Vattioni, AION NS 15 (1965), 49, gibt eine Liste des Vorkommens von Nergal in Syrien-Palästina. Vgl. dazu noch C. F. A. Schaeffer, AfO 21 (1966), 61 ff. (Zypern).

¹⁹⁶ Winton Thomas (ed.), Archaeology and OT Study, 1967, 119 und 317 (Megiddo).

¹⁹⁷ Vgl. D. Conrad, Altargesetz, 83. 98.

¹⁹⁸ P. Matthiae, OrAu 2 (1963), 41.

¹⁹⁹ Einen Sonnenaspekt kann Baal-Hadad im Einzelfall auch haben. Für Hadad in Hazor vgl. D. Conrad, Altargesetz, 93f.; für spätere Verbindungen von Hadad mit der Sonne: R. Dussaud, Hadad et le Soleil, Syria 11 (1930), 365—369.

Kaupel, Heinrich: Ps. 91 (Vulg.90: „Qui habitat in adjutorio Altissimi“) und die Dämonen, in: Theologie und Glaube 16, 1924, S. 174-179

In der alttestamentlichen Theologie ist die Dämonologie eines der schwierigsten Kapitel. Die Gründe dafür sind verschiedene. Einmal ist die Zahl der Stellen, wo überhaupt dämonische Wesen genannt werden, ziemlich gering. Die Stellen selbst bedürfen einer genauen Sichtung, weil zu unterscheiden ist, ob sie auf heidnische Anschauungen anspielen, die im Volksglauben stets wieder auftauchen, oder ob sie Bestandteile der legitimen Jahverreligion sind. Bei manchen zeigt eine auch nur flüchtige Betrachtung, daß ersteres zutrifft. Es sei hier hingewiesen auf die Seirim und Schedim, denen zu opfern ausdrücklich untersagt oder tadelnd als Mißbrauch hingestellt wird,¹ ferner auf die Is. 34, 14 genannte Lilith, die identisch ist mit der babylonischen lilitu oder ardat lili.² Niemandem, der sich in irgend einer Hinsicht mit der Dämonologie des Alten Testaments beschäftigt, entgeht es, daß in den ältesten Urkunden sehr wenig über Dämonen gesagt wird, während z. B. die literarischen Quellen für den Dämonenglauben Babylons dort zum ältesten Schrifttum gehören.³ Diese Tatsache wird als erhebliche Schwierigkeit von denen empfunden, die, wie überall, so auch in Israel als Anfang der Religion Polydämonismus zu statuieren geneigt sind, denen es als Dogma gilt, daß sich daraus die Entwicklung zu höheren Ideen vollzogen hat. Man empfindet ein gewisses Unbehagen über die Diskrepanz, die zwischen dem Tatsachenbefund im Alten Testament und schematischer Evolutionslehre offensichtlich wird. „Wir sind“, sagt Duhm, „von der vergleichenden Religionsgeschichte her gewohnt, in der reichen Fülle dämonistischer Elemente gerade die Merkmale des Anfangsstadiums einer Religion zu sehen.“⁴ Anstatt nun infolge der Feststellung dieser Lücke in den alttestamentlichen Religionsurkunden sich ernstlich zu fragen, ob sie nicht eine Unterminierung des Fundamentes darstellt, auf dem man aufbauen will, wird erklärt, es sei nur eine scheinbare Lücke vorhanden. Man ist keineswegs geneigt, auf die Lieblingsidee von einer geschlossenen Kette der Entwicklung zu verzichten. Wird immerhin zugegeben, daß direkte Hinweise auf eine reich entwickelte Dämonologie in den Büchern des Alten Testaments fehlen, so sollen um so mehr indirekte Angaben vorhanden sein. Wohlgerne, man legt Gewicht darauf, nachzuweisen, daß gerade solche Reste der dem Heidentum entstammenden Volksdämonologie in der alttestamentlichen Religion weiterwuchern, wenn auch oft in veränderter Form. Eine derartige Umwandlung wird u. a. beim „Engel“ Jahves“ angenommen, bei den Is. 6, 2 ff. erwähnten Seraphim und den Strafengeln.⁵ Selbst der Kultus schleppe Reminiszenzen an alte Dämonen mit sich bis in die späteste Zeit.⁶

Dementsprechend wird es einigermaßen verständlich, wenn von Duhm in gelegentlichen Bemerkungen, ausführlicher aber von Oesterley Ps. 91 als Schutzgebet gegen die Dämonen hingestellt wird.⁷

Besonders Oesterley unterläßt es nicht, mit dankenswerter Deutlichkeit auszusprechen, daß man „*priori*“ Polydämonismus in den Büchern des Alten Testaments vermuten müßte, da auch Reste des Animismus und Polytheismus sich dort fänden. Diese Bemerkung bekundet zur Genüge, mit welcher Einstellung an die Erklärung des Textes herantreten wird.

In unserer Untersuchung handelt es sich nur darum, ob Ps. 91 als Dokument dafür betrachtet werden kann, daß die erwähnten Behauptungen zutreffen.

V. 2: „Ich will sprechen zu Jahve: Mein Schutz und meine Feste bist Du, auf ihn werde ich vertrauen“ soll ein Protest sein gegen volkstümliche Methoden der Dämonenabwehr. Bei dieser Annahme findet die Terminologie der Psalmen keine Berücksichtigung. Denn der Vers ist stereotyp, meist bei den Bittgebeten als Einleitungsformel gebraucht, nicht nur inhaltlich, sondern geradezu wörtlich, wie die Pss. 7, 2; 11, 1; 25, 2; 31, 2; 46, 2; 57, 2 dartun.

Vor allem beziehen sich Duhm und ausführlicher Oesterley auf die Verse 3—6, in denen der volkstümliche Dämonenglaube unverkennbar hervortrete. Fast jedes dort vorkommende Substantiv wird als Beweis, dafür herangezogen.

Wenn gesagt wird, die Erwähnung eines Netzes deute auf irgend eine dämonische Methode der Beschwörung hin, so ist die Bedeutung des „Wortes in dem Zusammenhange klar genug; ist doch von dem „Netze des Vogelstellers“ die Rede. Wir treffen hier die Anwendung eines Bildes, das auch sonst den Psalmen wohl geläufig ist, um die List des Feindes und die Tücke des Unglücks zu bezeichnen. Der nach Formensprache und Inhalt sehr ähnliche Psalm 57 liefert dafür deutlich den Beleg.

Eine weitere Nichtbeachtung des Sprachgebrauches der Psalmen bekundet die Erklärung von V. 7. Die „Tausende“ und „Zehntausende“ will man als Dämonenscharen verstehen, wenngleich Oesterley zugibt, daß damit auch diejenigen genannt sein könnten, die nicht auf Jahve vertrauen. Die nächstliegende Auffassung gibt wiederum das Psalmenbuch selbst, und zwar Ps. 3. Dieser Psalm, der zu Eingang die zahlreichen Feinde und Widersacher erwähnt, läßt in V. 7 den Beter sagen: „Nicht will ich mich fürchten vor den Zehntausenden von Volk, die mich umlagern.“

Um „das bezaubernde Wort eines Magiers, einer Hexe“ in Ps. 91, 3 zu finden, wird die Lesart der LXX „von ränkevollem Gerede“⁸ benutzt, obwohl auch sie, falls sie den richtigen Urtext wiedergäbe,

keineswegs einen Zauberspruch anzunehmen erfordert. Zudem liegt keine Veranlassung vor, die masoretische Lesart „von der Pest des Verderbens“ nach der LXX zu emendieren.⁹

Die LXX ist nun vor allem Veranlassung geworden, in V. 5 und 6 die Erwähnung von Dämonen als zweifellos hinzustellen. Der hebräische Text nötigt in keiner Weise dazu, sondern er ergibt die ungezwungene Übersetzung:

„Nicht wirst du dich fürchten vor dem Schrecken der Nacht, vor dem Pfeil, der am Tage fliegt.

Vor der Pest, die im Dunkel schleicht, vor der Seuche, die am Mittag wüthet.“¹⁰

Allerdings muß Vers 6^b nach der LXX übersetzt werden: „von der Seuche und dem Dämonen des Mittags“ (Vulg. *daemonio meridiano*).¹¹ Aber daß diese Lesart eine getreue Wiedergabe des Urtextes ist,¹² wird weder durch Duhms nicht weiter begründete Behauptung, unter „Pest“¹⁴ und „Seuche“ seien ebenfalls Dämonen zu verstehen, noch durch Oesterleys Bezugnahme auf spätere rabbinische Erklärungen erwiesen.

Die Abweichung der LXX hat kaum ihren Grund in einem Mißverständnis, wenn der jetzige hebräische Text vorlag; denn die hier auftretende Verbalform ist zwar eine seltenere Bildung, die aber ihre Parallelen hat.¹³ Das Verbum wirkt hier nicht störend, sondern entspricht ganz dem Parallelismus, denn nur in der ersten Hälfte von V. 5 steht zum Ausdruck des Furchtobjektes ein Substantiv, dagegen in 5^b und 6^a ebenfalls Verben; man möchte fast annehmen, das Verbum in 6^b sei wegen des Gleichklanges mit den in 5^b gewählt. "

Die LXX hat freilich gleich dem späteren Judentum an Dämonen gedacht, aber nur, weil sie in bezug auf die Dämonologie sich von alexandrinischer Auffassung beeinflußt erweist. Übersetzt sie doch nicht bloß, wie Oswald meint,¹⁵ Worte dunkeler Bedeutung, sondern auch z. B. *elilim*, das im Hebräischen „Nichtse“ bedeutet, durch *daimonia*.¹⁶

Es ist mehr als wahrscheinlich, daß in ihre Übersetzung von V. 6b die im religiösen Denken der Griechen weitverbreitete Vorstellung von Dämonen, die in der Mittagszeit ihr Unwesen treiben,¹⁷ hineinspielt. Diese Vorstellung ist der alttestamentlichen Religion fremd. Wenn Oesterley für die gegenteilige Meinung zu den rabbinischen Erklärungen für „Seuche“ und „Pest“ seine Zuflucht nimmt, heißt das auf Methode verzichten. Denn die Dämonologie des nachbiblischen Judentums gestaltet sich mehr nach auswärtigen Quellen und fremdem Einfluß als nach biblischer Tradition.¹⁸ Im Alten Testament haben diese Wörter nie -eine Beziehung zum Dämonischen.¹⁹

Dem Bestreben, V. 1—7 gewissermaßen als Beschwörung gegen Dämonen zu interpretieren, ordnen sich, wie man wohl beachtet hat, V. 8 und 9 nicht ein. Weil ersterer von der „Vergeltung der Bösen“ spricht, wird er als Glosse betrachtet und auch V. 9 soll nicht in Ordnung sein.

Aber falls es der Psalm wirklich mit Abwehr der Dämonen zu tun hätte, müßte man urteilen, daß auch die folgenden Verse nicht in Ordnung seien. Denn der Schutz, den die Engel dem Beter angedeihen lassen werden, richtet sich gegen schädliche Mächte der Natur, besondere des Tierreiches. Oder sind unter Leu und Otter, jungem Löwen und Drachen Dämonen zu verstehen? Eine derartige Dämonisierung der Tierwelt läßt sich nicht einmal als babylonische Auffassung hinstellen, geschweige denn aus alttestamentlichen Schriften erweisen. Konsequenterweise wäre dann ja selbst der Vers „Auf deinen Händen werden sie dich tragen, damit du deinen Fuß nicht an einen Stein stoßest“ dementsprechend zu verstehen. Ohne Zweifel faßt aber dieser Vers das Versprechen des Schutzes gegen alles Unheil, das den Menschen treffen kann, in sich.

ps. 91 ist ein Bittgebet, ein Flehen um Schutz und Hilfe Gottes-gegen jedwedes Ungemach, das von feindlichen Mitmenschen und den Mächten der Natur kommen kann. Er ist einer der schönsten seiner Art; die formellen Vorzüge liegen besonders in der wirkungsvoll durchgeführten Personifikation der Pest und Seuche. Dieses dichterische Mittel mag auch dazu beigetragen haben, in dem Psalm Unheilsdämonen zu finden. Aber darin liegt ein Fehlschluß, wenn man wegen der Personifikation meint, der Dichter habe die schädlichen Kräfte der Natur als Dämonen aufgefaßt. Personifikation an sich ist nicht identisch mit dämonischen Vorstellungen, weil die unbelebte Natur auch nach ihrer freundlichen Seite personifiziert wird. So wird sie ps. 148, 8 und Dan. 3, 65 ff. wie alle lebenden Kreaturen zum Gotteslob aufgefordert.²⁰

Eine Bezugnahme des ps. 91 auf den hier und da im Volke wuchernden Dämonenglauben heidnischen Ursprungs muß demnach verneint werden. Wir wiesen darauf hin, daß für das gegenteilige Ergebnis die Voraussetzung einer schematischen Entwicklung der alttestamentlichen Religion von großem Einfluß war. Man begegnet manchmal der Behauptung, die Satansidee des alten Testaments sei allmählich aus Poly-dämonismus entsprungen.²¹ ps. 91 bietet dafür keine Anhaltspunkte, daß die legitime Religion über den Weg primitiver Dämonenfurcht zum Glauben an den Satan hat kommen können. Inwiefern Gründe dafür sprechen, bedarf jedesmal eingehender Untersuchung. Obige Darlegungen mahnen jedoch zu vorsichtiger Prüfung, ob nicht überhaupt oft die Auslegung der Stellen des alttestamentlichen Schrifttums, welche die Stationen dieses Weges anzeigen sollen, unter dem Einfluß der Entwicklungshypothese steht, die in der Untersuchung der Religion Israels mehr als einmal Irrwege gegangen ist.

¹ Lev. 17, 7; II. Chron. 11, 15.

¹ Vgl. A. Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orientes. 1916, S. 603 f.

* O. Weber, Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyriern. Leipzig 1906 (Alter Orient VII, 4). S. 5.

⁴ H. Duhm, Die bösen Geister im Alten Testament. Tübingen und Leipzig 1904, S. 1.

⁶ Duhm, a. a. O., SS. 65, 4ff, 15.

⁶ Neben einzelnen Bemerkungen bei Duhm (SS. 7, 56) besonders A. Jirku, Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament, Leipzig 1912, der alle Kultusvorschriften des Priesterkodex für ursprüngliche, vielleicht später nicht mehr verstandene Abwehrmaßregeln gegen die Dämonen hält. S. 96.

⁷ W. O. E. Oesterley, The Demonology in the Old Testament. Expositor 1907, 316—332; 527—544.

⁸ „a verbo aspero“ „ānō Aōyou“ Diese Differenz zwischen dem masoretischen Texte und der LXX hat darin ihren Grund, daß letztere statt -Ql angenommen hat -qr|.

¹⁰ Baethgen denkt an den giftigen Samumwind. Die Psalmen. Göttingen 1897, S. 281.

¹¹ LXX: oaii.wvww /^osat/A.ßQt.vov.

¹¹ Man rekonstruiert als hebräischen Text DHHH "JE^I statt Qinriü 'Oesterley sieht sogar in dem Gottesnamen vjj\$ (V. 1) ein Wortspiel zu -jjtf.

¹³ •) .',E!> von ~n\$. Darüber W. Gesenius, Hebräische Grammatik, § 67 q.

¹⁴ Hebräischer Text der Verse 5 — 6:

~inDD

¹⁵ J. H. Oswald, Angelologie. Paderborn 1889, S. 11.

¹⁶ W. W. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte. 1876 t>is 1878, I. S. 110 ff.

¹⁷ O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München 1906 (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V, 2) S. 759.

¹⁸ Dabei bleibt selbstredend die Möglichkeit, daß eine spätjüdische Erklärung im Einzelfalle von Wert sein kann, wenn sie im Alten Testamente Anhaltspunkte hat.

¹⁹ Vgl. Dt. 32, 24; Is. 28, 2; Osee 13, 14.

Theologie und Glaube. XVI. Jahrg.

12

⁸⁰ Vgl. A. Kirchner, Marduk von Babylon und Jesus Christus. München-Gladbach 1922, S. 95ff.'

⁸¹ So J. S c h e f t e l o w i t z, Die altpersische Religion und das Judentum. Gießen 1920, S. 5J. — B. Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments. 1905, Bd. I, S. 327 und auch W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin 1903, S. 31.

Landersdorfer, Simon: Das daemonium meridianum (Ps 91 [90], 6, in: Biblische Zeitschrift 18, 1929, S. 294-300

J. Böller bringt in seinem Buch »Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung" (Münster 1917) unter anderem auch reiches religionsgeschichtliches Material bei über die Krankheiten im Volksglauben und weist als Grund der oft recht merkwürdigen Volksgebräuche die weitverbreitete Anschauung nach, daß Krankheiten auf dämonischen Einfluß zurückzuführen seien. In diesem Zusammenhang kommt er auch auf den Dämonenglauben im Volke Israel zu sprechen, der noch in der Bibel an manchen Stellen durchschimmert, und sieht speziell in dem ps 91, 6 erwähnten ffnn\$ W 312p einen solchen Krankheitsdämon ².

Auf Grund der Übersetzungen kann es in der Tat kaum zweifelhaft sein, daß wir hier an einen Dämon zu denken haben: was Vulgata wiedergibt mit „ab incursu et daemonio meridiano". Auch Aquilas und Symmachus deuten wenigstens an, daß eine dämonische Kraft im Spiele sei. Ebenso bringt die Pesittho die gleiche Auffassung zum Ausdruck: tün~n Itfl fcnfü\$ «TOT; denn JttTn ist hier doch wohl mit „böser Geist" wiederzugeben. Nicht minder klar interpretiert das Targum den Vers im gleichen Sinn, und zwar ist daselbst gleich von einer Schar von Dämonen die Rede:

KfJTB:a •

Ähnlich geben auch die übrigen Übersetzungen, die ja meist auf einer der im Vorausgehenden genannten fußen, den Vers wieder.

Dieser nahezu einheitlichen Interpretation gegenüber, wie sie in den Übersetzungen zum Ausdruck kommt, bietet der Originaltext Schwierigkeiten. Denn es ist auf den ersten Blick klar, daß die gegebene Erklärung auf einer vom MT abweichenden Lesart beruht, indem man *Wl las statt Tlöl\ wobei dann StDp freilich die mannigfachste Deutung fand. Daß aber diese Lesart falsch ist, lehrt ein Blick auf den ersten Halbvers; dem ^bft¹ muß doch wohl im zweiten Glied ebenfalls ein Verbum entsprechen, und somit ist daselbst tlffi¹ zu lesen. Dieser Forderung wird die Pesittho gerecht; denn KfO entspricht genau dem ÄÄSiä des ersten Halbverses und lehnt sich zugleich an das hebräische 'jbiT¹ an, und wenn auch die beiden Verba weder der Bedeutung nach identisch sind noch auf den gleichen Stamm zurückgehen, so ist doch kaum zu zweifeln, daß der syrische Übersetzer den Gleichklang beabsichtigte, und er ist dabei auch insofern im Recht, als die beiden Stämme in letzter Linie doch wohl wurzelverwandt sind. Aber der Gedanke an einen Dämon schwebt auch ihm vor, wie schon oben bemerkt wurde; nur verfällt er nicht in den Fehler der übrigen Übersetzer, sondern er faßt 2op als »bösen Geist", der die Krankheit verursacht, und gibt es

darum mit KrW wieder. Denn die Bedeutung „Wind“ kann doch wohl dem ganzen Zusammenhang nach kaum in Frage kommen. Wohl bietet das Lexikon für TC auch die Bedeutung „wehen“; aber an sich heißt das Verbum „hin und hergehen“; die Bedeutung „wehen“ ist wahrscheinlich nur aufgenommen auf Grund unserer falsch verstandenen Stelle. Somit legt die syrische Übersetzung die Annahme nahe, daß man jedenfalls in der Zeit des späteren Judentums unter Süp, das eigentlich „Verderben, Seuche“ bedeutet, einen bösen Dämon verstand, der dem Menschen besonders zur Zeit der Mittagshitze nachstellte. Diese Auffassung wird bestätigt durch den Talmud, wonach die späteren Juden darin tatsächlich eine Bezeichnung für einen gefährlichen Krankheitsdämon sahen¹. Welcher Art dieser Dämon ist, das besagt der Zusatz D'HfiS "W, »der am Mittag verheert“. Man wird dabei zunächst an Krankheiten denken, welche durch tropische Hitze verursacht werden, etwa an den Sonnenstich. Wahrscheinlich aber ist die Malaria oder das Sumpffieber² gemeint, dessen Anfälle sich bekanntlich regelmäßig um die gleiche Tageszeit einzustellen pflegen. Der Gedanke an einen ursächlichen Zusammenhang zwischen der Sonnenhitze in der äußern Natur und der erhöhten Körpertemperatur mag in dieser Anschauung noch bestärkt haben. Der Talmud kennt aber nicht nur einen Mittags- oder Nachmittagsdämon, sondern auch einen Morgendämon, der ebenfalls den Namen Süp führt, und den er Dt 32, 24 erwähnt findet, wo ein "T^{ia}M aop, „ein giftiger Dämon“, genannt wird. Näheres erfahren wir über diesen Krankheitsdämon nicht. Es drängt sich aber von selbst die Vermutung auf, daß dieser 3Op am Ende identisch ist mit dem im Parallelglied zum "W Sbp genannten *frfp bsaü W: „dem im Dunkel schleichenden Verderben“. Denn daß "Q'l hier ebenfalls als personifizierter Krankheitsdämon zu betrachten ist, fordert, abgesehen vom Verbum "lbi"l% schon der Parallelismus. "HT bedeutet sonst „Seuche, Pest“. Es ist jedoch nicht ersichtlich, welche ansteckende Krankheit in ursächlichem Verhältnis zur Dunkelheit oder zur Nacht stünde, so daß diese Verbindung für sie besonders charakteristisch wäre. Im Hinblick auf die zweite Vershälfte liegt es nahe, entweder an die im Orient recht empfindliche und nicht selten besonders bei Unvorsichtigkeit die Gesundheit in ernster Weise gefährdende Nachtkälte bzw. an eine Krankheit als Folge einer solchen Erkältung zu denken, oder aber wieder an die Malaria, insofern sich deren regelmäßige Anfälle eben zur Nachtzeit wiederholen. Die Alten hätten dann in den ihrem Wesen nach gleichen Fiebererscheinungen zwei verschiedene Krankheiten gesehen, je nachdem sich die Anfälle im Laufe der Nacht oder während des Tages einstellten, und sie infolgedessen auch zwei verschiedenen Krankheitsdämonen zugeschrieben. Daß sie dann die beiden nach ihrer Meinung verschiedenen Krankheiten mit den natürlichen Temperaturgegensätzen, wie sie besonders im Orient zwischen Tag und Nacht bestehen, in ursächlichen Zusammenhang brachten, legte sich von selbst nahe.

Die Übersetzungen versagen in diesem Falle vollständig, da sie *T3*T zumeist falsch verstanden und mit TTpäffia (LXX), pflua (Aquila), negotium (Vulg.), tätén (Pes.) wiedergegeben haben; nur das Targum (litta »b3p3 *>1 titmo) und Symmachus (ouöe Xotuöv Zoepiy obeuovra) übersetzen es sinngemäß, bieten aber damit der oben vorgetragenen Auffassung auch keine Stütze. Trotzdem dürfte diese zu Recht bestehen, zudem der Gedanke eines nächtlichen und mittäglichen Krankheitsdämons sich auch anderweitig belegen läßt.

Im assyrischen Pantheon spielen nämlich die Zwillingsgötter Lugalgira und Sitlamtaea eine Rolle¹. Beide gelten als Erscheinungsformen des Pest- und Unterweltgottes Nergal und werden dadurch schon als Krankheitsgötter charakterisiert. Da Nergal als Lugalgira und Sitlamtaea mit dem Mond als Zwillingsmond betrachtet wurde und mau sich Schüttelfrost und Fieberhitze als vom zu- und abnehmenden Mond herrührend dachte², so liegt der Schluß nahe, in den beiden Gottheiten zwei Fieberdämonen zu sehen, welche ihrem Wesen nach etwa dem 131 und 3üp in ps 91 entsprechen dürften. Aber auch die andere Möglichkeit besteht, daß die beiden Dämonen die schädlichen Einwirkungen der äußern Temperatur personifizierten, der Hitze und Kälte, wie sich aus einer assyrischen Götterliste ergibt, die zugleich die Verbindung mit dem Westland herstellt.

Es handelt sich um den Text II R 54, 76 c d (V R 46, 22 a b). Dasselbst erfahren wir, daß die beiden genannten Krankheitsgötter im Westland Sarrabu (Sarrapu) und Birdu heißen. in R 68, 65 a b werden sie dann weiter noch als „Wüstendämonen“ bezeichnet¹. Besteht die oben vorgetragene Auffassung von *Q, l und 3ap zu Recht, so bekommen wir nunmehr folgende Gleichungen: büSO tan = Sitlamtaea = Birdu

"W¹ Slip = Lugalgira = Sarrabu. Diese Gleichungen werden gestützt durch die Etymologie der beiden westländischen Namen. Birdu erweist sich schon dadurch als echt westsemitische Bezeichnung, daß die Wurzel Tfl im Akkadischen, d. h. im Ostsemitischen, überhaupt fehlt. Im Westsemitischen bedeutet sie „kalt sein“ (vgl. TQ, KTQ „Hagel“). Wir haben demnach in Birdu eine Personifikation der Kälte zu sehen. Ein Krankheitsdämon, der in so enger Beziehung zur Kälte

steht, wie es hier der Name besagt, ist zugleich auch ein Nachtdämon, da im Orient die Nacht eben die Zeit der Kälte ist. Ist Birdu die Personifikation der Kälte, so muß Sarrabu oder Sarrapu der Repräsentant der Hitze sein, ein Schluß, der durch die Etymologie des Namens bestätigt wird. Allerdings ist die Deutung desselben keine ganz einheitliche und sichere. Einige denken an die Wurzel Splö „brennen“; wahrscheinlich aber liegt das biblische (Is 35, 7; 49, 10) l'itö vor, das vielfach mit Rücksicht auf das arabische „saräb“ mit „Luftspiegelung“ wiedergegeben wird, besser aber mit Zimmern * im Anschluß an die Versionen als Personifikation der glühenden Wüstenluft gefaßt wird. Jedenfalls handelt es sich also um eine Gottheit, welche die schädliche Einwirkung der tropischen bzw. subtropischen Hitze auf die Gesundheit repräsentiert, also im Gegensatz zu Birdu um einen Dämon des Tages. Wenn diese beiden Dämonen ausdrücklich als Wüstendämonen bezeichnet werden, so ist dies ohne weiteres verständlich; denn gerade in der Wüste sind die Temperaturgegensätze am stärksten, und in der Wüste hausen auch nach orientalischen Anschauung die Dämonen mit Vorliebe. Wir dürfen demnach mit großer Wahrscheinlichkeit in Lugalgira = Sarrabu ein Gegenstück zum daemonium meridianum des ps 91 (90) sehen, während Sitlamtaea = Birdu dem daemonium (negotium) perambulans in tenebris entspricht¹.

Einen weiteren Beleg für dieses Dämonenpaar bietet uns Mar Jakob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder². Derselbe sagt V. 71 f. von den Assyriern:

sollte« srv snbs qbn

d. h. „Den Assyriern gab er [der Teufel] an Stelle von Göttern die Elemente, so daß sie Hitze und Kälte anbeteten“. Da der Dichter unmittelbar nachher von Babel spricht, können unter Jtfnns wohl nur die Assyrier verstanden werden. Ob wir dabei an die alten Assyrier zu denken haben oder an die zeitgenössischen Bewohner des alten Assyrien, ist nicht klar ersichtlich; wahrscheinlich hat Mar Jakob die Reste des altheidnischen Götzendienstes im Auge, welche sich auf dem Stammgebiet des alten Weltreiches bis auf seine Zeit erhalten haben. Da ist es nun im hohen Grade merkwürdig, daß er außer Nisrok (V. 73; vgl. 4 Kg 19, 36) und Nanai, worunter jedenfalls die Stadtgöttin von Ninive, Istar, zu verstehen ist, nichts anderes zu berichten weiß, als daß man daselbst „die Elemente“ göttlich verehrt habe, die er dann näherhin als „Hitze“ und „Kälte“ erklärt. Der Schluß, daß die als Gottheiten personifizierten Temperaturgegensätze mit den oben genannten in der assyrischen Götterliste erwähnten Erscheinungsformen des Nergal identisch seien, läßt sich wohl kaum von der Hand weisen. Da weiter StHp auch in der Bedeutung „Schüttelfrost“ belegt ist, ebenso fctttart die Fieberhitze bezeichnet, wird man kaum umhin können, auch den hier genannten beiden Göttern die Funktion von Krankheits- bzw. Fieberdämonen zuzuerkennen, so daß wir also auch dieses Götterpaar den beiden oben gefundenen Gleichungen als weitere Glieder anfügen dürfen. Wir haben demnach folgenden Tatbestand: Für das assyrische Reich ist der Glaube an zwei Götter, die als Krankheitsdämonen im Zusammenhang mit der Mittagshitze und der Nachtkälte die regelmäßigen Malariaanfälle verursachen, inschriftlich bezeugt. Daß dieser Glaube nicht nur auf gelehrter Spekulation beruhte, sondern im Volke weit verbreitet und tief eingewurzelt war, ergibt sich aus der Erwähnung der beiden Gottheiten durch den syrischen Dichter Mar Jakob im 5. Jahrhundert n. Chr., selbst wenn wir annehmen, daß er damit nicht den noch zu seiner Zeit herrschenden Volksglauben berichtet, sondern rein Historisches referiert. Daß endlich die beiden Götter auch im Westland nicht unbekannt waren, sei es, daß sie von Assyrien aus dorthin gewandert oder umgekehrt vom Westland aus in Assyrien Eingang gefunden haben, bezeugt wiederum die assyrische Götterliste. Wenn wir nun in dem B¹lfiS¹¹ Htp des ps 91 mit ziemlicher Sicherheit einen Dämon sehen müssen, und zwar einen Dämon der Mittags- bzw. der Fieberhitze, und der ganze Zusammenhang für das parallele "jbrt¹¹ böJö "Qtt die Deutung auf einen Nachtdämon mit der gleichen Funktion gebieterisch fordert, so wird man schwerlich umhin können, auch dieses Dämonenpaar jenen bereits als identisch befundenen drei Paaren gleichzusetzen.

² S. 116f.

¹ M. Grünbaum, Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada, ZdmG XXXI (1877) 291.

⁸ Siehe B. Duhm, Die Psalmen (Freiburg 1899) 227; vgl. Böller a. a. 0.

¹ H. Zimmern, KAT³ 415; M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens 317.

¹ Zimmern a. a. 0.; die Belege S. 363 f.

¹ Zimmern a. a. 0. ² A. a. 0.

¹ Vgl. zum ganzen Abschnitt meine Schrift: Die Götterliste des Mär Jakob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder, Programm des Gymnasiums Ettal 1914, 67 (Festschrift für Hommel S. 112).

⁸ Siehe die vorige Anmerkung. Daselbst ist auch die nötige Literatur angegeben.

„Du brauchst dich nicht zu fürchten vor dem Schrecken der Nacht, Vor dem Pfeile, der am Tage fliegt, vor der Pest, die im Dunklen schleicht, Vor der Seuche, die um Mittag wütet.“

Duhm erklärt ohne Begründung, דָּבָר (Pest) und מַצָּח (Seuche) seien gewiß als Dämonen aufzufassen. Aus Oesterlys Darlegungen soll die Neigung, das „tausend“ und „zehntausend“ auf angreifende Dämonenscharen zu beziehen, nur erwähnt werden; denn der einfache Sinn des V. 7 kann nur sein, daß der Beter von dem furchtbaren Verderben, das etwa zur Zeit der Pest viele seiner Umgebung ergreift, verschont bleibt. Es ist ein unmethodisches Verfahren Oesterlys, das in Übereinstimmung mit Duhm unter Berufung auf rabbinische Deutungen auch מַצָּח entgegen den alttestamentlichen Stellen, in denen das Wort sonst vorkommt, zum Dämon stempelt. Denn der Dämonologie des nachbiblischen Judentums flossen aus den verschiedensten Quellen Elemente zu, die der biblischen Überlieferung fremd sind. Es läßt sich über die gekennzeichnete Beweisführung sagen, was Kortleitner von A. Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie, Leipzig 1866, bemerkt: „Quidquid in talmude de regno spirituum legitur, colligere vult, sed ita quaestionem magis confusam ac perplexam reddit quam illustrat³.“ Eine Berücksichtigung des ganzen Inhaltes unseres Psalmengebets läßt klar erkennen, daß es von dem Bewußtsein durchdrungen ist: man kann sich auf den Schutz Gottes verlassen gegen alle durch die Natur drohenden Gefahren. Werden doch auch bestimmte Tiere genannt, vor denen der Mensch sich fürchtet, und zwar nicht nur Schlangen, sondern auch Löwen. Sollten die sämtlich als Dämonen aufgefaßt sein? Eine so weitgehende Hineintragung des Dämonischen in die Tierwelt kennt nicht einmal die babylonische Auffassung, geschweige denn daß sie sich aus alttestamentlichen Schriften erweisen ließe. Konsequenter gedacht, wäre dann selbst der Vers: „Auf daß du deinen Fuß nicht an einen Stein stoßest“ dementsprechend zu verstehen. Ohne Zweifel enthält dieser Vers aber das Versprechen der Hilfe gegen alles Unheil, das den Menschen treffen kann. ps. 91 ist ein in kräftige Worte des Vertrauens gefaßtes Bittgebet, ein Flehen um Schutz und Hilfe Gottes gegen alles Ungemach, das von Mitmenschen und den Naturmächten kommen kann. Er ist einer der schönsten seiner Art; die formelle Schönheit erreicht ihren Höhepunkt in der wirkungsvoll durchgeführten Personifikation der unheimlichen Nacht, der Pest und Seuche. Eine Verkennung des dichterischen Mittels mag Veranlassung gewesen sein, in dem Psalm Unheilsdämonen erwähnt zu sehen. Aber er bleibt im Rahmen der Personifikation. In anderen Psalmen wird die freundliche Seite in derselben anschaulichen Weise personifiziert; so sind die Naturgewalten ebenso wie alle andere Kreatur zum Gotteslob aufgefordert, z. B. ps. 148, 8 und Dan. 3, 65 ff.⁴. ps. 19, 2 ff. läßt das ganze Weltall ein Preislied auf die Herrlichkeit Jahves anstimmen

Hugger, Pirmin: Jahwe meine Zuflucht. Gestalt und Theologie des 91. Psalms, Münsterschwarzach 1971 S. 185-190 Der fliegende Pfeil

Im // zum "Nachtschreck" wird ein Pfeil genannt, welcher "am Tage fliegt". Dieser Halbvers ist in seiner allgemeinen Aussage noch rätselhafter als der vorhergehende und die beiden folgenden. Es ist nicht zu erkennen, wer den Pfeil schießt und welcher Art der Schaden ist, den er anrichtet: ist j'^TI hier konkret gemeint oder ist, es reines Bildwort? In der Beantwortung dieser Frage gehen die Kommentare weit auseinander. Man kann die Meinungen in drei Gruppen zusammenfassen:

1. Konkret: der Pfeil meint Kriegsgefahren oder den Schuß eines Mörders aus dem Hinterhalt: Caquot 29f ("...au fidele qu'il ächappera aux hasards de la guerre"), Castellino 805 ("Una saetta, scoccata da un agguato, puo portare in un instante la morte") und Delitzsch 595.
2. Symbol der Krankheitsgeschosse, die von Jahwe (oder der glühenden Sonne) ausgehen; besonders der "Sonnenstich", hitzige Fieberanfälle und sonstige (durch die Sonne ausgelösten) Krankheiten: Nicolsky 20-22, Eerdmans 435, Podechard 134, Bentzen 491, Gunkel 404 ("...schwerlich das Geschoß eines menschlichen Bogens, sondern gewiß das eines dämonischen..."), Weißer 185, Schmidt 172, EB 203 und BK 638.
3. Symbol eines Dämons oder ein Dämon selbst: Dahood (331) denkt an Räsäf, de Fraine (375f) zieht zur Erklärung die rabbinische Tradition vom Dämon -S~J''''^y heran; ebenso beruft sich Wensinck (17) auf die Deutung des T: "den Pfeil des Todesengels, der am Tag geschossen wird."

In der Tat ist der Pfeil nicht nur ein Werkzeug, dessen man sich bei der Jagd und im Krieg bedient (RdV X 109; Meissner I 82f. 94f), sondern auch ein vom Menschen der alten Zeit bewundertes, geheimnisvolles "Wesen", das nicht selten als göttlich angesehen und verehrt wurde.

Hier ist vor allem die ägyptische Neith, die "Schreckliche" zu nennen, die - besonders im Totenkult - die Dämonen mit ihren Pfeilen abwehrt (Kees 102f); ursprünglich ist Neith einfach ein "Waffenmimen": die personifizierten "machtgeladenen Pfeile" (WdM 379. 359). Das oft hypostasierte Blitzbündel, bzw. Pfeil und Bogen, wird den Göttern als Emblem zugeordnet: Ningirsu, Ninurta (WdM 114f; die Rolle Ninurtas als Kriegsgott ist sekundär!), Tesub (WdM 209. 211. 201: "Telipinu) und Baal tragen das Blitzemblem (WdM 264. 270). Pfeil und Blitz sind austauschbar; die ao. Götter sind daher zunächst Wettergötter, und in der Interpretation des Blitzes als Gottespfeile werden sie zu Kriegsgöttern, deren vergiftete Pfeile Krankheiten und Seuchen auslösen. Der Kriegsbrauch des Vergiftens der Pfeilspitzen machte aus dem Symbol des Pfeiles ein Zeichen der Krankheitsübertragung. Asur und Marduk kämpfen mit Pfeil und Bogen (WdM 33. 44. 122; SAHG 250. 302) ebenso wie der hethitische Pestgott (und Kriegsgott!) Jarri, der "Herr des Bogens" (WdM 180); in Syrien schießt Astart, auf einem Pferd reitend mit dem Bogen (WdM 251). Ist sie für den Pfeil von ps 91 verantwortlich? Auch Baal und Anat befassen sich mit dieser Waffe (WdM 268. 242f. 280) ebenso wie

Räsäf, der den Blitz- und Seuchenpfeil besitzt (WdM 305). Im altarabischen Bereich ist Quzah der Gewittergott, der die Hagelpfeile von seinem Bogen entsendet (WdM 462); auch Wadd, der Gott der Liebe, trägt Köcher und Bogen. Ningirsu, der "in der Schlacht wie der Blitz dahinfährt", wird geradezu "nie ermüdender Pfeil" genannt (SAHG 177. 276). Das Pfeilorakel (Ez 21,26f) und der Analogiezauber mit Pfeilen (2 Rg 13, 14-19) waren auch in der Volksreligion Israels gern geübter Brauch; die Rolle, die Astart und Räsäf allerdings dabei spielen, wird vom AT verschwiegen. Doch war Räsäfs Beliebtheit in der Volksreligion Israels größer als man nach den vagen Andeutungen des AT vermuten dürfte. Sein Wesen ist ambivalent: Er ist (besonders im ramessidischen Ägypten: Helck 485-489), der beliebte, Segen und Heil spendende, wie auch der gefürchtete Gott der Pest und des Krieges (vgl. Mulder 87f). Sein Name in ugaritischen und aramäischen Belegen sowie einer Karatepeinschrift (s. Mulder 87) ist Rsp-hs "Pfeil-Räsäf"/"Blitz-Räsäf". Im AT lebt dieser Gott, fast völlig "entmythologisiert" fort als "Flamme" (Ct 8, 6), "Blitz" (Ps 76, 4), "Seuche" (Dt 32,24; Hab 3,5; ps 78,48; Hi 5,7), selbst als "Vogel" (fliegender Gott!, Sir 43, 13. 17). Diese Stellen sind besprochen bei Caquot, de'mons 54-65). Zur Archäologie s. : P.Matthiae, Note sul dio siriano Resef: OrAnt 2(1963)27-43.

125 ירל wird in der Literatur des AT im Zshg. mit Jagd und Krieg häufig genannt; aber auch als Bildwort spielt es eine mehrschichtige Rolle: Die "Pfeile Jahwes":

Dt 32, 42: Meine Pfeile, berauscht sind sie von Blut. . .

ps 64, 8: Da trifft sie (die Frevler) Gott mit dem Pfeil, plötzlich sind sie verwundet.

ps 7,4 und ps 120, 4 machen dieselbe Aussage vom Krieger Jahwe, der gegen seine (und des Frommen) Gegner kämpft.

Sach 9, 14: Jahwe erscheint über ihnen (den Griechen) es schnellt sein Pfeil wie der Blitz.

2 Sm 22, 15: Er schoß seine Pfeile und zerstreute sie, blitzen ließ er und verwirrte sie.

(vgl. ps 18, 15; 144, 6 und Hab 3, 11)

124) Zum Pfeilschießen als Handlung des Verfluchens s.Hempel 25 und 36, Anm. 7. Dazu die Stelle aus einem aramäischen Staatsvertrag des 8. Jh. (AfO 8(1932)11 Z. 19): ". . .wie zerbrochen wird der Bogen und die Pfeile da, so soll zerbrochen werden. . ." (sc. die Kriegsmacht des Vertragspartners).

125) Andere Wörter und Umschreibungen hierfür sind: "Jf TJ (1 Sm 20, 36f; 2 Rg 9,24), 71^Xi>ü (akkad. ispatum, ug 'tpt), JI V b ~] i (Hi 41, 20), (Thr 3, 13).'" ~

v rT |v

ps 77, 18: Die Wolken ergossen das Wasser, das Gewölk ließ erdröhnen die Stimme, deine Pfeile schwirrten daher.

(V. 18: // Blitze)

ps 38, 3: Deine Pfeile sausten nieder gegen mich, und deine Hand lastet schwer auf mir.

Hi 6, 4: Die Pfeile Saddajs stecken in mir, es trinkt mein Geist ihr Fiebergift, die Schrecken Gottes rüsten sich wider mich.

Dt 32, 23f: Ich häufte wider sie die Plagen auf, verbrauchte meine Pfeile gegen sie: Hunger, Pestglut und giftige Seuchen, den Zahn wilder Tiere hetzte ich auf sie, mitsamt dem Gift derer, die im Staube schleichen.

Ez 5, 16f: Sende ich (Jahwe) die schmerzvollen Pfeile des Hungers...

dann zerbreche ich den Stab eures Brotes, Ich entsende gegen dich Hunger und wilde Tiere, Pest und Blut schleiche sich bei dir ein, das Schwert bringe ich über dich.

Die "Pfeile Jahwes" haben an diesen Stellen zunächst dieselbe Bedeutung wie in der ganzen alten Welt (s. Gunkel 404): Symbolwort für den von Gott gesandten Blitz, der in die Schlacht eingreift und die Feinde auseinandertreibt; sodann Symbol der Krankheit wie der schweren Seuche, die wie ein giftiger Pfeil im Fleisch des Menschen sitzt. Schließlich wird das Bild dahingehend ausgeweitet, daß jedwedes von Gott gesandte Übel im Bild des Pfeiles poetisch dargestellt wird.

Die Pfeile als Bild wort im menschlichen Bereich:

Js 49,2: Er machte mich zu einem erlesenen Pfeil, in seinem Köcher verbarg er mich.

ps 127, 4: Wie Pfeile in der Hand des Helden, so sind Söhne - in der Jugend gezeugt.

Jr 9, 7: Seine Zunge ist wie ein gewetzter Pfeil, Trug redet sein Mund.

ps 57, 5: Ihre Zähne sind Speer und Pfeile. . .

ps 64,4: Wie Pfeile rüsten sie eine bittere Rede zu.

Pr 25, 18: Wie Hammer, Schwert und scharfer Pfeil -so, wer wider seinen Nächsten spricht als falscher Zeuge.

Hier hat die Metapher eine positive und negative Bedeutung. Der Pfeil ist Symbol des Sieges, aber auch Bild der Verleumdung, der bösen Rede und des falschen Zeugnisses: Wie ein abgeschossener Pfeil nicht wieder zurückgeholt werden kann, so kann auch eine in Umlauf gesetzte Verleumdung nicht wieder aus der Welt geschafft werden; sie macht sich selbständig wie ein Pfeil.

Weder 'l1)' ^ noch OöT spezifizieren die Aussageintention von J/ H . V. 6 könnte mit ^^T und i~& £ in Verbindung mit Dt 32, 23f, Ez 5, 16 und Hi 6, 4 einen Hinweis geben: V" T1 als Einleitung zu dem Gedanken an die verheerenden Krankheiten. Dies wäre dann allerdings zu V. 5a schlecht "ausbalanciert", da

dort sicher keine Krankheit gemeint ist. V.5b muß eine eigenständige Aussage sein, da ein assoziativer Übergang zu V. 6 schwer zu vollziehen ist. In diesem Zshg. entfallen die "menschlichen Angriffe" des bösen Wortes, da deren Kontexte stets klarer und eindeutiger sind. Außerdem war hiervon bereits in V. 3 die Rede. Was die Gottespfeile betrifft, so dürften als Seuche und Krankheit auch diese entfallen, da auch hier die Kontexte unmißverständlich [J/T] spezifizieren.

In ps 38 wird ^H durch den anschließenden V. 4 geklärt: Die Gottespfeile der Krankheit sind zur Bestrafung des Sünders gesandt. Etwas weiter in seinem Sinn, aber auch von Krankheit ist Thr 3, 12f die Rede (nach V. 4; Krankheit vielleicht nur eines der Bilder in diesem Lied nach der Nennung des allg. "Leides" in V. 1):

Den Bogen spannte er und stellte mich auf
als Ziel für den Pfeil.

Meine Nieren traf er
mit den Söhnen des Köchers.

Auch in Hi 6, 4 (s.V.Gf) und Dt 32, 23f wird das Rätsel des f Ü sofort gelöst: Krankheit, von Gott gesandt!
In Ez 5, 16 erfüllen die ny 1 H ""Sri! diese Funktion.

-

126 Abzulehnen ist weiterhin der Gedanke an den Blitz und den oft vermuteten
127 Sonnenstich . Was bleibt, ist |^rj als Symbolwort des Krieges wie auch des
hinterhältigen Angriffs eines Mörders. Dies belegen zwei ao. Stellen:

Krt 116f: Deinen Pfeil (hzk) sollst du nicht fliegen lassen gegen die Stadt, einen Schleuderstein (nicht)
von deiner Hand gegen die Burg.

Ahikar 126: Spanne nicht deinen Bogen und schieße nicht deinen Pfeil auf den Gerechten, damit nicht der
Gott ihm zu Hilfe kommt und ihn auf dich zurückfallen läßt.
(s.a. Spruch 128; AOT 460)

S. 190-193

3. Die im Dunkel schleichende Pest

Nachdem übermächtige Kräfte genannt sind - das Erschreckende, das die Nacht mit sich bringt und sich wie ein Alp auf den Menschen legt, eine Waffe, die (im Ggs. zum Schwert), nicht mehr von Menschenhand beherrscht, wie ein aktives Wesen handelt (^OV-) -> Kräfte also, die der Mensch noch sichtbar erfassen kann, werden in V. 6 ^5^1 und -^?jj. aufgeführt, denen unsichtbar und unangreifbar der Mensch ausgesetzt ist. Es sind Krankheiten, vor denen nur Gott allein bewahren kann.

Zur atl. und ao. Medizin s. Humbert; Barrois II 185-193; F.Küchler, Beiträge zur Kenntnis der assyrisch-babylonischen Medizin, Lp 1904; Meissner II 283-323. Die pauschale Behauptung, daß im AO (und daher auch im Volksglauben Israels) sämtliche Krankheiten auf dämonische Einflüsse zurückgeführt worden seien, ist irrig. Man wußte sehr genau zu unterscheiden hinsichtlich der Ursache einer Krankheit (natürliche oder "dämonische") als auch ihrer Heilung: medizinische Heilversuche (Medikament, operative Eingriffe) oder magische Praktiken (rituelle Beschwörungen, Zauberhandlungen); bisweilen vermischen sich auch beide Metho-

126) V^Tl im Sinne von Blitz stets - außer Sach 9, 14 - im Plural. Der Gedanke, daß der hosäh vom Blitzschlag verschont bleibt, wäre einmalig im AT. Wenn nicht ein anderer Gott, sondern Jahwe allein für den Blitz zuständig ist, warum sollte dann noch eigens gesagt werden, daß der hosäh davor bewahrt bleibt?

12V) Ein Beweis von dem "geteilten //" in ps 121, 6 her schlägt nicht durch. De Praine (377) sieht den Sonnenstich in ^~<<?,i? angedeutet. ps 121,6 läßt den Sonnenstich erkennen, ps 91 dagegen ist weiter, allgemeiner.

den. "Un certain nombres d'affectations sont trop manifestement lides ä des causes physiques pour que l'on songe ä les expliquer par une Intervention imme"-diate des puissances surnaturelles: telles sont les maladies de peau, causdes par uns alimentation döfectueuse. . ." (Barrois II 187). Das betrifft auch Fieber, Augenkrankheiten und Sonnenstich, der keineswegs eine "dämonische" Ursache hat, wie 2 Rg 4, 18-20 zeigt (auch ps 121,6 ist sehr "vernünftig" in seiner Aussage; man darf weder hier noch in ps 91, 5(6) einen den Sonnenstich verursachenden Dämon postulieren). Selbst dort, wo Nergal die personifizierte glühend- feindliche Sonnenhitze ist, bedarf es keines Mittelwesens, sondern Nergal "verursacht" den Fieberausbruch (WdM 109f). Gewiß wird das Fieber häufig den Dämonen zugeschrieben (bes. dem Asakku), aber auch dem Zauberer (Maqlü VI, 10f et passim), der Sünde (vgl. Lv 26, 16; Dt 28,22), und natürlichen Ursachen. (RLA III 61). In Um Text 75 wird Baal vom Fieber befallen, dessen Ursache der Sumpf ist (WdM 269). Die Grenze, wo der Gott die Krankheit bewirkt oder selbst ist, bleibt unscharf. So bewirkt Irra, der von Enlil wie ein wildes Tier über die Menschen gesandt wird, die Seuche, aber er ist sie nicht (vgl. WdM 63-66). Dämonen als Krankheitsursachen sind also im gesamten AO "keine zwingende Vorstellung" (WdM 47). i~! ist eindeutig die "Pest"; jedwede cj. von (dem semantisch sehr weiten)

1 f~fo

•HTpj> her ist abzulehnen . Wenn wir die Stellen nach formalen und materialen Gesichtspunkten ordnen, so kommen wir zu folgenden Ergebnissen:

Außer ps 91, 6 und Hab 3, 5 wird die Pest nie als eigenständig handelndes Wesen genannt. Stets ist es Jahwe, der die Pest in der Hand hat und sie dann "entsendet" (Lv 26, 25; Ez 5, 17; 14, 19.21; 28, 23; Am 4, 10), mit ihr die Menschen "schlägt" (Ex 9, 15; Nm 14, 12; Jr 21,6), sie unter ihnen "wüten", an ihnen "haften" läßt (Dt 28, 21; 2 Sm 24, 15; 1 Rg 8, 37); sogar das Vieh "überliefert" er der Pest (Ps 78, 48 cf.). Nur das Canticum Habacuc (Hab 3, 5) spricht wie ps 91, 6 von der Pest

129 als einem persönlichen Wesen, das zu Jahwes Gefolgschaft gehört :

Vor ihm einher schreitet Däbār, seinen Schritten folgt Räsāf.

128) I.Löw (Die Flora der Juden III (W/Lp 1924), 513; ebenso KB 202) sieht in

""OT von ps 91,6 den "Stachel" und in il?}} den "Dorn". J.Blau (Über homonyme und angeblich homonyme Wurzeln: VT 7(1957)98) lehnt dies mit Recht ab. ^5."! ist stets die "Pest" und ^1?|?. eine ähnliche Krankheit, vielleicht nach ara'b. 4*4=3», die "Pocken". In Ho 13, 14 und ps 91, 6 sind nach Blau "Pest und Pocken die Boten des Todes par excellence".

129) Der Hochgott des AO wird von kleineren Göttern, die oft hypostasierte Eigenschaften dieses Gottes sind, begleitet. So heißt es in der 11. Tafel des Gilgameschepos: (Z. 99-100) von Irras Begleitung:

Dieser Däbār ist (neben Räsāf, dem kanaanäischen Pestgott) die Pest, einer von Jahwes "schlimmen Sendboten". Wenn in ps 91 nicht Räsāf, sondern Däbār genannt wird, so dürfte das nicht ohne Grund sein (s.u.); jedenfalls wird der hosāh darauf aufmerksam gemacht, daß die Pest - sei sie nun "nur" eine Krankheit oder gar ein Gott neben (bzw. unter) Jahwe - für ihn kein Gegenstand der Furcht sein sollte.

Daß ""liTI sich gut an ^TI, das Symbol des Krieges anschließt, zeigen die Reihen, in denen dieses Wort auftritt. Bei Jr und Ez findet sich ""i^7] regelmäßig in den Gottesdrohungen, wie es ja schon in Salomos Weihegebet (1 Rg 8, 31) in Verbindung mit der "Feindnot" zu den Zuchtruten Jahwes gezählt wird. Die 20 Prophetenstellen teilen sich folgendermaßen auf:

Schwert, Hunger, Pest: Jr 14, 12; 21, 9; 24, 11; 21, 8.13; 29, 18f; 32, 36;

38, 2; 42, 11; 44, 13; Ez 6, 11; 12, 16; 14, 21

(+ wilde Tiere)

Schwert, Pest, Hunger: Jr 34, 11- Ez 1, 15

Schwert, wilde Tiere, Pest: Ez 33,27; 28,23 (+Hunger) Pest, Schwert, Hunger: Jr 21, 1; Ez 6, 12

Pest, Hunger, Schwert: Ez 5, 12

Krieg, Hunger, Pest: Jr 28, 8

Schullat und Chanisch ziehen vor ihm her
als Herolde über Berg und Tal.

Wie sehr aber Personifikation und Hypostasierung sich durchdringen und abwechseln, zeigt SAHG 334.

Wenn im selben Gebet an Istar eindeutig von göttlichen Wesen die Rede ist (335: "Möge ich (als Helfer) bekommen den guten Schutzgeist, der vor dir steht, die Schutzgöttin, die hinter dir einhergeht. ."), so heißt es zuvor (334) in einem mehrfachen//:

Vor dir steht der Schutzgeist, hinter dir die Schutzgöttin,

zu deiner Rechten ist die Gerechtigkeit,

zu deiner Linken das, was gut ist.

Ständig sind zu deinen Häupten

Erhörung, Gewährung und Freundlichkeit.

Deine Seiten sind allzeit umflossen

von Leben und Gesundheit.

Neben der klassischen Dreizahl (Krieg, Hungersnot und Epidemien) findet sich bisweilen auch die Zweizahl (so etwa Ez 28, 23; "Ich sende in seine Gassen Pest und Blut" und ps 78, 48: "Der Pest überlieferte er ihr Vieh, der Seuche (ihre Herden)" und die Vierzahl (Ez 14, 21 und 28, 23). In ps 91 liegt eine Mischform vor: die drei gleich konstruierten Halbverse 5b/6a/b (in der Form a/b/a von Objekt/Verb/Zeitbestimmung) entsprechen der Zweizahl: Krieg und Krankheit, wobei allerdings die Krankheit in zwei // Begriffen aus gefaltet wird.

S. 193-195

4. Die am Mittag verwüstende Seuche

Die Etymologie und semitische Verwandtschaft von V?^ ist außerordentlich kompliziert; semitistische Ableitungen entsprechen nicht immer den Lautgesetzen ^n zen . Die drei Stellen, an denen -^1?fe außer ps 91 vorkommt, sind:

Dt 32,22-24:

Ho 13, 14:

Denn Feuer entfachte sich in meinem Zorn,
und brannte bis hin zu den Tiefen der Scheol.

Ich häufte wider sie die Plagen auf,
verbraachte meine Pfeile gegen sie:

Den Hungertod und das Gift (die Gluten?) Räsāfs,
und den bitteren Qätāb.

Den Zahn wilder Tiere und das Gift derer, die im
Staube schleichen;

draußen rafft das Schwert hinweg,
und drinnen die Furcht. . .
Wo ist, o Tod, dein Däbär,
und wo, o Unterwelt, dein Qätäb?

Drohend fragt Jahwe die Unterwelt, ob die beiden Übel "Däbär" und "Qätäb" bereitstehen, um Efraim zu vernichten: "Mitleid verbirgt sich vor meinem Blick" !

130) Die Wurzel qtb hat keine Belege in den westsemitischen Inschriften, auch nicht im Ugaritischen. KB, Levy und Zorell (qadaba?) stellen SVfc. zu $\text{q}^{\text{3}}\text{x}\text{B}$ "abschneiden", das (wohl) zu einer Nebenentwicklung geführt hat: "stechen". $\text{q}^{\text{3}}\text{i-jyäs}$ (un) ist im äg. Arab. der "Stich" (beim Nähen), und $\text{q}^{\text{3}}=\text{Q}>\text{r}\&>$ im Syrischen (mit dissimiliertem "r") der "Erdstern" oder "Borzeldorn" (*Tribulus terrestris* L. = $\text{u}^{\text{3}}\text{lJaS}$, *£J3o&* "Dorn"). Die früheste Bezeugung dieses semasiologischen Zweiges ist das vctVirjov_m (3. "Tod, wo ist dein Stachel. . .") (Ho 13, 14; vgl. 1 Kor 15, 55f). Dazu paßt auch die rabbinische Deutung des Qätäb als des "Hinraffenden". In den folgenden beiden Versen steht dann der von Jahwe gesandte "Wüstenwind" und das assyrische "Schwert".

Js 28,2:

Einen Gewaltigen und Starken (schickt) der Herr, gleich Hagelwetter, (gleich) verheerendem Sturm, gleich dem Schauer gewaltig fließender Wasser wirft er zu Boden mit Macht.

Jahwe schickt die Assyrier gegen Samaria; der Kontext spezifiziert das fragliche Wort. Wie CTIT durch "Ha zu "Hagelwetter" festgelegt wird, so auch $\text{q}^{\text{3}}\text{y}_\text{V}$ (Sturm) durch $\text{i}^{\text{3}}\text{l?f}$. Dieses iTfjb tritt // zu $\text{*}[\text{V}]$ ($\text{D}^{\text{3}}^{\text{32}}$) auf. // zu (Ho 13; ps 91) und in Syndesen mit $\text{*T}^{\text{3}}\text{?}/>$ (Dt 32) und $\text{*}>\text{y}_\text{V}$ (Js 28).

In Ho 13 und ps 91 erscheint dieses Wort als deutliches Gegenstück zu wobei es vorerst dahingestellt sein mag, ob damit eine Krankheit oder ein Krankheitsdämon gemeint ist. Die Gegenüberstellung zu Räsäf in Dt 32 läßt schon deutlicher ein "Wesen" erkennen, das zu den schlimmen Boten zählt, die in Jahwes Auftrag die Erde heimsuchen (vgl. Hab 3, 5). In Js 28 dagegen könnte $\text{q}^{\text{3}}\text{i-jyäs}$ der Name eines Dämons oder auch Partizip eines Verbs $\text{tL}^{\text{3}}\text{p}$ sein.

Unter den vorgeschlagenen Etymologien von $\text{H}^{\text{3}}\text{~*f}|\>$ ist die Verknüpfung mit akkad. qatäpum und arab. $\text{q}^{\text{3}}\text{JOJ}$ ("abschneiden", "abschlagen") noch immer die beste. Diese Bedeutung bildet gewissermaßen das arithmetische Mittel zwischen den vier atl. Stellen, die die Annahme eines Homophons zweier Wurzeln ebenso verhindern ("Stachel" als Begriff und als Name einer Krankheit neben dem Verbalsinn "abschneiden", "hinwegraffen") wie die doch unsichere Vereinheitlichung auf

131

"Stachel" von den alten Versionen oder gar von dem //-Schluß bei Js 28 her.

Daß $\text{q}^{\text{3}}\text{V'ji}$ primär etwas mit dem heißen Wind oder Wirbelwind zu tun hat (Nicolsky 18; Eerdmans 435; Wensinck 17; Caquot, dōmons 67; s.a. VT 7(1967)102-104),

131) S. Anm.130. Aq' gibt $\text{n}^{\text{3}}\text{~}\&\text{j}>$ in ps 91 mit $\text{q}^{\text{3}}\text{TO}$ $\text{J}^{\text{3}}\text{au}$ wieder: "vom Stich (Biß)", was sich auch bei Hie findet: "a morsu". Sym'bietet $\text{G u}^{\text{3}} \text{ } \text{c o} \gg \text{ } \text{q}^{\text{3}} \text{ } \text{^*} \text{ } \text{<x}$ ("Zusammenprall", "Ansturm" = $\text{G-ou-TtT-o}^{\text{3}}\text{wt q}$. "incursus" Vg). Wie es von 3. ">>(5 zu dem "incursus" dieser Übersetzerlinie kommen konnte, ist unklar. Wahrscheinlich Hegt jene "interpretierende Übersetzung" vor, die schon im T angedeutet ist: "a caterva daemonum, qui grassantur in meridie" (Übers, der LP).

l' •*

läßt sich aus S nicht beweisen, da hier $\text{q}^{\text{3}}\text{-u}^{\text{3}}\text{i}$ ebenso gut als "Dämon" aufgefaßt werden kann, was bei der Abhängigkeit dieser wie der G-Version von jüdischen

132 Dämonenspekulationen nicht zu verwundern ist

Wir haben allen Grund, bei der traditionellen Auffassung zu bleiben und in US T? £ > eine der Pest ähnliche Epidemie zu sehen, die ein ganzes Volk hinwegraffen kann; nicht zuletzt weist auch der Fortgang dieses Gedankens in V. 7f (besonders auch das textkritisch erschlossene "Verwesung") auf die Deutung "Seuche" hin.

Reshef im Alten Testament

Deut 32, 24

Hungertod, verzehrendes Fieber, tödliche Pest und den Zahn wilder Tiere hetze ich auf sie, samt dem Gifte staubkriechender Schlangen.

1 Chron 7, 25

[Stamm Ephraim]

Weitere Söhne von ihm waren Rephach und Rescheph, dessen Sohn war Telach, sein Sohn Tachan.

Ps 76, 4

Dort zerbrach er die Brandpfeile des Bogens, Schild, Schwert und Kriegswaffe,

Ps 78, 48

Ihr Vieh übergab er der Pest, ihre Herden den Seuchen.

Job 5, 7

sondern der Mensch erzeugt die Mühsal, wie junge Adler, die allzu hoch fliegen.

Cant 8, 6

Leg mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deinen Arm! Denn stark wie der Tod ist die Liebe, die Leidenschaft hart wie die Unterwelt. Ihre Gluten sind Feuergluten, lodernde Blitze.

Hab 3, 5

Vor ihm her zieht die Pest, die Seuche folgt seinen Schritten.

Wenn im Alten Testament das hebräische Wort Reschef benutzt wird, ist nicht der syrische Gott gemeint, sondern meist eine Eigenschaft, die von diesem Gott bekannt ist.

Im Deuteronomium 32, 24 und bei Habakuk 3,5 wird Reschef als personifizierte Pest gebraucht.

Wer hat einen Bogen? In der folgenden Umschau bei den Nachbarvölkern führt die Suche sicher zu einem Gott. Als Gott aber nicht mehr bei den Israeliten verehrt, sondern als Eigenschaft, die zu erläutern ist.

Reschef in der Gestalt des alten Getreidegottes läßt die Ernte gedeihen oder verderben. Also zeigt er sich als 3. Reiter, der Hunger bringt.

Spiegelberg, W : Eine Ršp (ršp) Stele, in: Zeitschrift für Assyriologie 13, 1898, S. 120-122

Schretter, Manfred K.: Alter Orient und Hellas. Fragen der Beeinflussung griechischen Gedankengutes aus altorientalischen Quellen, dargestellt an den Göttern Nergal, Rescheph, Apollon, Innsbruck 1974
S. 97

Der Rest von Tf. III und Tf. IV enthält eine lange Rede Isums, in der er Erra ob seines Verhaltens Vorwürfe macht; er beschreibt die Katastrophe, die er in Babylon verursachte. Marduk ist voll Trauer über das Schicksal seiner Stadt, ebenso, wie die anderen Götter, deren Städte Erra verwüstet hat.

In Tf.V ist Erra schließlich zufriedengestellt. Er sieht ein, daß er wahllos war in seiner Wut. Isum beruhigt ihn und er kehrt in das Emeslam zurück. Er beruft Isum und gibt ihm Anweisungen, die das Wohl der Bevölkerung betreffen. Er spricht seinen Segen über Babylon und sagt seine Wiedererrichtung und Wohlfahrt voraus. Für alle Zukunft will Isum den Preis Erras singen, der, so fährt die Erzählung fort, einmal von Wut gepackt, die Länder und ihre Bevölkerung zerstören wollte, doch schließlich von Isum beruhigt wurde, so daß der Rest verschont blieb.

Nach E. Reiner, op.c., S. 46 standen dem Dichter eine Reihe von Erra-Texten zur Verfügung, deren Themen, das Wüten von Seuchen, sich um das Zusammenspiel von Erra und Isum rankten; daraus erklärt sich die lose Komposition der Dichtung. Trifft dies zu, so wird dadurch die Bedeutung und Verbreitung Nergal - Erras (zu dieser Verbindung im Erra-Epos s.o. S.54f.) als Seuchengott noch unterstrichen.

Es gibt verschiedene Erklärungen dafür, warum Nergal zum Seuchengott wurde. Nach Tallqvist, Götterepitheta S. 395 kann Nergal als Herr über das Leben dieses auch zerstören; Jean, Rel. Sum. S. 91, glaubt, daß er als Unterweltsfürst für die Bevölkerung seines Reiches Sorge; die panbabylonistische Schul erklärt diesen Zug Nergals damit, daß er ursprünglich der Gott der glühenden Sonnenhitze gewesen sei.

Wir werden jedoch kaum fehlgehen, darin einen speziellen, wenn auch wichtigen Zug Nergals als eines unheilträchtigen Gottes zu sehen. Dazu kommt die gedankliche Einheit von Pest, Hunger und Krieg, wie wir sie aus dem Erra-Epos in gleicher Weise wie aus dem biblischen Sprachgebrauch kennen. Parallel zu biblischen Anschauungen ist auch, daß Dämonen im Gefolge der Pest erscheinen: Surpu IV 100: *galle narntaru im-me-du puzrati*

S. 111

Im syrisch-palästinischen Raum entspricht Nergal der nordwestsemitische Gott Rescheph: Die akkadische Übersetzung (RS 20.24 Nougayrol, Ugaritica V nr. 18, Z. 26, vgl. p. 57) zur ugaritischen Götterliste UM 17 gibt *rsp* mit Nergal (GIR~. UNU.GAL) wieder. Der Verfasser der akkadischen Tafel ging so vor, daß er im mesopotamischen Bereich nicht bekannte Gottheiten des Ugaritischen durch akkadische Gottheiten ersetzte. Es scheint weniger ein theologischer Text nach Art der babylonischen Götterlisten gewesen zu sein als vielmehr ein Archiv-

exemplar für den praktischen Gebrauch. (Vgl. die in der akkadischen Fassung den Gottheiten folgenden Zahlen.) Den Beginn nehmen die großen Götter ein, den Schluß bilden kleinere Hilfs-gottheiten, unter denen auch Äsp-Nergal genannt ist (vgl. Weidner AfO 18, 1957/58, 170). Damit wurde die schon lange vermutete Gleichsetzung von Rescheph und Nergal endgültig bestätigt. '

Die Gleichsetzung Rsp - Nergal läßt sich, weniger zwingend, auch auf anderen Gebieten verfolgen: Matthiae, Note 32ff. sieht in dem im Siegel A 919 des Louvre dargestellten Gott auf Grund der Ikonographie des Siegels einen syrischen Gott, wohl Rescheph, während die Siegellegende lautet:

i-ri-ia-an-ni,

mār wa-te ' . . . '! ni

j ^L ->• wavad Nergal

"Iriani, Sohn des[j , Diener Nergals"

Häufig wird in diesem Zusammenhang auch der Amarna-Text EA 35, ein Brief des Königs von Zypern an Amenophis IV., herangezogen, in dem jener dartut, daß er kein Kupfer liefern könne: Z. 13f. *sum-ma i-na mati~'ia qa.ti ' Nergal I>eli -ia gab-bal ameluta sā mati-ia i-du-uk u % e-pi^~is ert ia-nu*

"weil in meinem Lande Pestilenz (wörtl.: die Hand Nergals meines Herrn) alle Leute meines Landes getötet hat und es niemanden gibt, das Erz zu bereiten", und ib. Z. 37 ff.

S.131

3) Rescheph im Alten Testament

Der Seuchenaspekt des Wortes *}u i geht deutlich aus der Verwendung im Alten Testament hervor. Nach Auskunft von Köhler, Lex. 91 1b (s. Nr. 3) bedeutet *}\ @~ "Brand = Seuche". An Stellen für diese Bedeutung führt Köhler Ha 3,5; Ps 78,48; Dt 32,24 und, fraglich, Hi 5,7, an.

Die Stelle Ha 3,5 lautet:

: ~i ^ "7 j, ~1 "7 1(21 KJi'1 1 a l 1 "V l ' i E "7

"Vor ihm her geht Seuche, und hinter ihm drein zieht die

Pestglut." LXX: npo npoaüJTtou aütoü itop e\5a e ra l AdyoSj

xal efeXe(5ae tat , ev ueöiAous ndöes ciütoö.

Der textkritische Apparat bietet: Für ev ue6(e)LXOL s der Hss AQ ev ue6ais in W* (variiis modis correctus), eis ucöict in B,S (+ vS^c) , e i s Tiai6piav LC; für öL noöes der Hss AQW KKTÖ no6as in BSLC. Origenes : xa\ egeXeuaeTaL eis ueöi'« ('A.itinvov, S, 0, E'

•netevov) MaTa ndöas autoü. 'AXXos. xcTi H a T a nd6as

aÜTou axoXoudtiaei TCX yeyi-CTTa TÜv neTETvüv (sie in textu

S.137-139

Diese Zusammenstellung kann uns nicht weiterbringen, da in diesem Falle offensichtlich, eine Verwechslung von z;?- "Fäulnis" und cj . 2[p (vgl. 'iyi') "Schlauch" vorliegt (s. Köhler, Lex. 908b).

Ein Hinweis von D. S. Margoliouth, der ib. S. LXXIV zitiert ist, scheint wert, nicht vergessen zu werden: Er weist darauf hin, daß das Pers. *parwas* sowohl "flight, flying" als auch "light, splendor" bedeutet; Margoliouth ist der Meinung, daß der betreffende Teil des Textes eine Rückübersetzung syr. und pers. Übersetzungen der LXX ' sei. Diese Meinung wurde weiterhin nicht akzeptiert, doch scheint es nicht ausgeschlossen, daß dieses seltene, der Vergessenheit ausgesetzte Wort T13"i über den nachweislich in nachexilischer Zeit in die Susiana führenden Traditionskanal diesen Bedeutungswandel erfahren hätte. Träfe dies zu, wäre damit auch eine weitere Stütze für die bisher nicht faßbare Grundbedeutung "leuchten; Flamme" der Wurzel *rsp* gewonnen (vgl. samarit. *rsp*, Caquot, Demons 64 Anm. 1, s.u.).

Ps 76,4:

: d'yd d n d n"? d • n~ini J:>, d r,op~•da~ ~ju n d c LXX: exer auveTpi<|)ev Ta xpctTn töv togtov,

oitXov neu poucpaiav Mal io A EUOV .6 i ai|>oiAuci.

(B fügt in der zweiten Vershälte ein: exei, auvxXaet ra ne par a)

Symmachus: ewet auvtpu^EL TOUS oluvous, TQ TO^eupaTa. Vulg. : *Ib-i oonfregit potentias arcuurn, sautum, gladium et ~be~l lum.*

P. Joüon, MFB VI 1913, 192, hat eine verlockende Emendation vorgeschlagen, die auch in den textkritischen Apparat von BHK aufgenommen ist: Er ändert "•'san in "i NE;CK "Köcher und Bogen". Es ist dies jedoch ein tiefer Eingriff in den

Konsonantentext, der überdies schon, wenn diese Emendation richtig ist, den Alten Übersetzern in verderbter Form vorgelegen sein müßte. Wir werden also zu prüfen haben, ob es nicht doch eine Erklärung für den vorliegenden Text gibt. Der Gott Rescheph trug, wie wir aus den Belegen aus Ugarit und aus Ägypten wissen, Züge eines Schlachtengottes, ein Aspekt, der sich bis ins- 4. Jh. auf Zypern erhalten hat (CIS 10,4 rn *jId-i). Konnten wir bisher den Aspekt des Seuchengottes in - was nicht verwunderlich ist - entstellter Form wiederfinden, so legt dieser Psalm nahe, darin den Aspekt des Schlachtengottes zu suchen. Die Lösung liegt, so glaube ich, darin, in n u p 'stui einen verkürzten Vergleich zu sehen: Gleichwie die
1 g-j •

Rescheph-Dämonen, die in der Luft umherschwirrend , verderbenbringende Macht haben, so können die Pfeile des Bogens Tod bedeuten; daraus wird durch Verkürzung "die verderbenbringenden Kräfte (im Bild von Rescheph) des Bogens". In diesem Sinne ist die Übersetzung von LXX, ta Kpa-rn τὸν το' κύβν sehr treffend. Caquot, Demons 62 Anm. 2 spielt mit dem Gedanken, darin in Anschluß an die Übersetzung von A. Weiser 'die Blitze des Bogens' eine mythologische Darstellung zu sehen: In den Wolken erscheinen Blitze, die Pfeile eines Gottes.

Caquot, o.c.63f. faßt die Daten, die das AT für Rescheph liefert, in dem Bild von einem Wesen zusammen, das in der Atmosphäre wohnt, beflügelt, feurig und angetan mit bösen Kräften. Soweit können wir Caquot folgen. Er fährt jedoch fort, daß in der Vorstellung eines Alten Israeliten von Reschenh wohl das Bild eines Blitzstrahles oder des Wetterleuchtens am ehesten zutraf; das AT gestatte, in Rescheph den alten Gott der Atmosphäre, den Herrn des Blitzes, ähnlich wie Hadad oder Ba'al, d.h. kraft der natürlichen Gegebenheiten dieser Gegend den Herrn des Regens, den Spender der Fruchtbarkeit, den großen Gott zu sehen. Diese Auffassung wird z.B. schon von Beer, RE A 1,1914, 620ff. und, im Wesentlichen auf nicht mehr allgemein als beweiskräftig anerkannte Daten der Ikonographie gestützt (vgl. Stadelmann, Gottheiten 54), von Vincent, RB 37,512ff. vertreten. Aus den Texten jedoch geht ein derartiger Aspekt Reschephs kaum hervor (vgl. jedoch Conrad, ZAW 83, 157ff.).

In ps 78,48 übersetzt LXX *joj-i mit nüp. Für diesen Verwendungsbereich von "nun ist aufschlußreich Ct 8,6: ISTIT-^S D M N D I N •? - "7 E C rn n D •> i D ' m : n ~> n a n "7 m ID K "> D a i n ~ s t u n

LXX: Qes ye ig er (ppayl öa en\ inv xapöiav aou,

US a<ppayt6ot eitX τὸν ὄπαλῶν aou'

o t i xpaTcua üs SdvcitOs äy^itl s

axAnpos us \$6ns Cn^os'

uepi'itTepa a ü t n s ttepi'icTEpa itupos, <p A o y e S a ü t f i s ' Für nupoj" bieten S (pAoyos; S V fügen avöpaxes nopos ein. 'A.: Äayitaöes aÜTris Xapitdöes itupos Hier: lampades eins lampades ignis I . : at öppal aütns öpu«\ uupLVoi. 8': au i'vSpaxe s aÜTrJs an i'vdpax es uupds Vulg. : *Pone me u t signaaulum super cor tuum, ut*

signaculum super brahium tuum: Quia fortis est

ut mors dilectio, dura staut infernus aemulatio

lampades eius lampades ignis atque flammarum, Der Kontext scheint zu gebieten, hier ^ui" mit "Flamme" oder ähnlich zu übersetzen; auch der Übersetzer des LXX-Textes konnte sich dem nicht widersetzen, doch kannte er, wie UEP L'IT epa zeigt, keine Entsprechung "Feuer" für 'iiu- : Es ist der Versuch, die ihm bekannte Bedeutung "Flügelgeschöpf" in den Zusammenhang einzupassen.

Caquot, Demons 63, erklärt die Stelle durch "*metonymie mythologique*":

Rescheph muß den Charakter oder das Attribut dessen besessen haben, was er, nachdem er einfaches Wort geworden war, enthalten hat; mindestens zwei Bilder haften dem

Terminus 'iCJ~ nach Caquot an, das des Vogels und das der Flam-

19)

me, J

Rescheph ist der Gott der fiebrigen Seuchen, und sein Name konnte zu deren Bezeichnung verwendet werden. Wenn also in seinem Zusammenhang von Feuer die Rede ist, so meint das wohl nicht das Naturphänomen Feuer, sondern, wie wir es schon bei Nergal-Erra gesehen haben, Fieber, Seuche. Rescheph hat

die Eigenschaft, fieberige Seuchen zu verursachen, er hat das Aussehen eines Flügeldämons.

Ct 8,6 spricht eine sehr bilderreiche Sprache: Die Liebe

S. 152

sehr stark zerstörten, mythologischen Fragment PRU II 1,3, das kaum anders als "Herr des Pfeiles, Rescheph" zu verstehen ist. Durch diese Stelle wird auch bestätigt, in Pfeil und Bogen ein Kriterium der Ikonographie zur Identifizierung von Rescheph zu sehen (vgl. Matthiae, Note 37). In diesem Zusammenhang wird auch $\text{D} \cdot \text{'in} \cdot \text{o s n}$ Gen. 49,23 "Pfeilschützen" genannt (Dahood, StudSem 1,70).^{35^}

Es sei schon hier darauf hingewiesen, daß der Bogengott nett' eSoxnv der Griechen Apollon ist, der auf Zypern mit Rescheph identifiziert wird. Aus Tamassos stammt der bilingue Text, Masson, Inscripti-
ons Nr. 216 (S. 226 ff.; Lit. s. ib.) :

a) $[\text{ijc}]^{\wedge} \text{ n'pBS m} \cdot > \text{'7 lu} + 6 \text{ D d'a 1}$

$\text{a} \rightarrow \text{'7} \sim \text{a inp3} \text{'7 n i}^{\wedge} \text{D} \text{'7 10} + \text{'7 n 2}$
ÜB /!T> ÜJK TK "7DO ^'IN1 >Π 3N =]ü"l"7 >:11K"7 ...]l DGDl 4
B D m i) 11 i m K m J n D m n ^ 5 TI i •> "7 p s n 6

- b) 1) a-ti-fi-a-se // o-nu-to-ne-to
2) ke-ne, a-pa-sa-so-mo-se. o-sa
3) wa-wo-ee. to-i.-a-[po-lo } -ni-to-i
4) a-la-si-o-ta-i. i-tu-ka-i

'A(v)6pLOE ovu, TOV e6tü/Kev Ai^aaupos ö Sa/yä J os TÜU ' A u itdX (X) uj v L TU
i / 'AXaaoöJTal L(v) TUXCXL.

In diesem Text entspricht also einem $\text{cmn}^1?$ « imi im griechischen Text ' Aito'XXuv ' AXaa L UTOS . Dies ist ein vom Namen Alasia gebildetes Adjektiv; zu Versuchen, es mit dem besonders aus Arkadien bekannten Ortsnamen 'AXn'aLov bzw. mit dem Epitheton Apollons "Heleitas" zusammenzustellen, s. Masson I.e. 228. Die Frage nach der Lokalisierung von Alasia, ob auf Zypern oder in Nordsyrien, ist noch umstritten (s. F.G. Meier, Cypern 174 Anm. 5 zu Kap. 1), doch scheint die Identifizierung Alasias mit Zypern den Vorrang zu verdienen. (Diese Meinung vertritt u.a. CAD, s. ib. 3,36b ad EA 35,14: "let. from Cyprus"). Eine wichtige Stütze für diese Ansicht ist die Tatsache, daß der Beiname Alasiotas sich noch Jahrhunderte, über jene Zeit hinaus erhalten konnte, als der Name Alasia

S. 174-182-196

D. APOLLON

1) Apollon Smintheus

Entscheidende Kenntnis über Apollon als Seuchengott vermittelt der Beginn der Ilias. Das altbekannte Thema der Ilias ist die $\gamma\text{'ivi},s$ 'AxiXrjos • $\text{Vs} \cdot 8$ fragt der Dichter TI'S T '5p atpuE deüv epiöi, guvenne ucJxeaöai,; und gibt Vs. 9f. die Antwort

Antoüs xa\ Albs üt,ds'ö yäp BaaiAfH xo^^^S voüaov avf» aTpatov Spae xaxriv . . . , und das hier angedeutete Ereignis schildert Homer Vs. 43ff. Die Pestilenz im Lager der Griechen bildet nicht nur das Thema der ersten Hälfte des ersten Gesanges, sondern sie ist das auslösende Element für das Grundthema des Epos. Daß Homer an dieser Stelle einen nebensächlichen Zug aus dem Wesen des Gottes herausgegriffen hätte, ist nicht sehr wahrscheinlich. In seinem Gebet Vs. 37ff. ruft der von Agamemnon schmachvoll abgewiesene Apollonpriester Chryses seinen Gott mit der Epiklese $\text{ZVUV-}\&\text{EUS}$ an; seine Bitte lautet: Teioetav Aavctol E u a ödxpua oolai BeAeaaiv. SiiivSeus ist nach Frisk, Wb. II 750, ein vorgriechisch-kleinasiatisches Wort; überliefertes oyis (auug) läßt es als wahrscheinlich erscheinen, daß api'vdos zu den mit dem Suffix - vft - gebildeten vorgriechischen Lehnwörtern im Griechischen zu zählen ist. Nach Polemon (Schol. II. 1,39) ist das Wort mysisch, die zweite Variante des Schol. nennt die Kreter, in deren Dialekt das Wort für Maus ayi'vdos gelautet habe (vgl. auch Steier, Maus, RE 14, 1930, 2396f.)-

Aus den antiken Berichten lassen sich zwei Wege erkennen, die die Alten zur Erklärung des Beinamens Sminthios bzw. Smintheus beschritten¹⁻¹ : Strab. 13.1. 48, Schol. II. 1,39 (b) und All. nat. 12,5 (b) berichten, daß kretische Kolonisten auf ihrem Weg ein Orakel mitgebracht hätten, sie sollten dort eine

Stadt gründen, wo ihnen die 'Erdgeborenen' (ynYevets) begegneten. Am Hellespont nun hätten ihnen Mäuse des Nachts die Lederriemen ihrer Waffen zerbissen: Darin, so heißt es, sahen sie die 'Erdgeborenen' und gründeten die Stadt.

Diesem Aition liegt die Beobachtung zugrunde, daß die Mäuse - sie sind ja Nagetiere - alles nur Erdenkliche zerfressen, und es mag nicht selten vorgekommen sein, daß sie ihre Zähne auch an Waffen erprobten. Als zweiter integrierender Bestandteil gehört hierher, daß die Mäuse Yiyeve^es g^e~ nannt werden: Im Altertum war die Ansicht verbreitet, daß sich die Ägypter die Mäuse aus Erde entstanden gedacht hätten; man könne nach der Nilüberschwemmung allerorts Mäuse im Boden stecken sehen, deren oberer Teil schon fertig, deren hinterer

Teil aber noch Erde sei (Steier I.e. mit Stellenangaben; 21 Paus. 8,29.4 wird dasselbe für Indien erzählt ¹⁾).

Der Stoff der Erzählung von Nagetieren, die entscheidend in bewaffnete Expeditionen eingreifen, ist sehr weit verbreitet. Hdt. 2.141 bringt sie mit dem Zug Sanheribs gegen Ägypten in Verbindung, Beispiele von China bis zu den Indianern sind beigebracht worden (vgl. Krappe, AfR 33, 43ff. ; Lang, CR 15, 319f.). Wir haben es mit einem Märchenmotiv zu tun, das sekundär mit Apollon Smintheus verbunden wurde. Es ist jedenfalls nicht geeignet, die Homerstelle, zu deren Aufhellung es das Schol. vorbringt, zu erklären, ja, es schafft geradezu Verwirrung, da man nach dem Gesagten annehmen dürfte, Apollon würde die Griechen nicht mit Seuche, sondern mit jenen Mäusen strafen, die die Waffen untauglich machen.

Ein zweites Motiv liegt Schol. II. 1,39 (a) zugrunde: Nach einer Erzählung Polemons schickt der Gott, von seinem Priester Krinis in Chryse erzürnt, Mäuse auf die Felder, die die Ernte vernichten. Vom Oberhirten Ordes gastlich aufgenommen vernichtet der Gott durch Bogenschüsse die Mäuse. Krinis gründet ein Heiligtum und nennt den Gott Smintheus, weil in seinem Dialekt die Mäuse ayi'vdoi heißen. Eine Variante dazu stellt Ail. nat. 12,5 (a) dar; danach \imrden die noch unzeitigen Felder der Aioler und Troer von Myriaden von Mäusen heimgesucht. Durch Opfer an Apollon Smintheus seien sie von der Plage befreit worden, und der Weizen sei ihnen ohne Ernte in gewohntem Ausmaß zugekommen. Nach der Gründungssage der Sminthia in Rhodos (Athen. 3,S. 74f, 10,S. 445a; Apoll.l.ex.Hom. S. 143 Bekker) wurde dieses Fest für Apollon und Dionysos zum Dank dafür gefeiert, daß sie die Mäuse, üble Schädlinge für ihre Weinberge, vertilgten.

Diese Erklärungsversuche beruhen auf der Tatsache, daß Feldmäuse in großer Zahl gewaltigen Flurschaden anrichten können.

Die Deutung als übelabwehrender Gott der Fluren wurde auch von modernen Forschern wieder aufgenommen. So sieht Fauth, Apollon 442, im 'kretisch-mykenischen' Apollon Smintheus den Vernichter der Mäuse und Vertilger von Verheerung und Krankheiten bringendem Ungeziefer (s. dort auch Lit.). Für Nilsson, Rel. 534f., ist Smintheus der Abwehler der Feldmäuse, die an der Ernte viel größeren Schaden anstellten, als wir uns denken. Er stellt ihn zusammen mit Apollon Parnopios, den Abwehler der Heuschrecken, und sieht darin einen übelabwehrenden Gott, der agrarische Bräuche angenommen hat, um Schädigung der Saaten abzuwehren (vgl. o.e. 534 Anm. 1 eine kurze Übersicht über die Hauptrichtungen der modernen Erklärung).

Diese Erklärung des Apollon Smintheus ist plausibel; Nilsson, l.c., kann so Smintheus in ein größeres Konzept Apollons als eines Unheil bringenden bzw. Unheil abwehrenden Gottes einreihen. Die Daten, daß der Unheil bringende Apollon in besonderem Maße Seuchengott ist, daß II. 1,42 Chryses den Gott bittet, die Griechen mit Seuche zu schlagen, daß die Erklärung in Schol. zu II. 1., 39 (a), der Gott habe die Plage durch Bogenschüsse beseitigt, offensichtlich nur äußerlich angekleistert ist, berechtigen jedoch, noch weitere Erklärungsversuche zu prüfen.

Eine Möglichkeit der Erklärung, die die Anrufung des Chryses zu Beginn der Ilias mit berücksichtigt, ergibt sich daraus, daß der Kult des Smintheus im wesentlichen auf die kleinasiatische Westküste und die vorgelagerten Inseln beschränkt ist und ein Zentrum seiner Verehrung die Troas zu sein scheint

(vgl. Wernicke, RE 2, 1895, 68f.); letzteres kann allerdings durch Homer hervorgerufen sein: Chryses hätte also einzig seinen Lokalgott angerufen. Zu totemistischer Deutung gab das Kultbild des Gottes •*Anlaß: Auf Münzen aus Alexandria-Troas hält der Gott eine Maus in der Hand (RE 2,69), Strab. 13. 1.48 berichtet über Chryse "xou tb auußoxov to tnv eTupotriTa toö Svouaios aüev, 6 uOs, ÜTtcjxe L xa t tij) it o 6 i tou foctvou . Jlkona 6' eativ epya (epyov) ToQ üapi'ou"; über Hamaxitos , wo weiße Mäuse unter dem Altar gehalten wurden, berichtet Ail.nat. 12.5 xa\ itapa T ip Tpi'itoöi toü ' AudXXtüvo s e a T n x e uüs. Auf Grund dieser Angaben nahmen manche Forscher an, Smintheus sei ursprünglich die Maus selbst gewesen, und es wurden daraus entsprechende Konsequenzen gezogen (zuletzt H. Gregoire, R. Goossens, M. Mathieu, Askloprios, Apollon Smintheus et Rudra. 1950. Vgl. Sechan, Grandes divinites 216; Nilsson, Feste 142 Anm. 2, abgelehnt von Nilsson, Rel. 534f.). Es ist zu prüfen, ob nicht die von Strab. I.e. beschriebene Form des Götterbildes - von Skopas sicher in griechischer Form umgebildet -eine Reminiszenz an den hethitischen Brauch sein könnte, Götter auf Tieren stehend darzustellen.

Bei der Erörterung dieser ganzen Frage scheint es wichtig, Klarheit darüber zu erhalten, ob Apollon den Smintheus als selbständigen Gott analog zu Hyakinthos in sich aufgesogen hat oder ob Smintheus Beiwort Apollons ist. Anhaltspunkte für die erstgenannte Möglichkeit könnten sich daraus ergeben, daß das vorgriechische Wort IpiVSeus, eine substantivische Ableitung, in Lindos allein mit Dionysos erscheint (Nilsson, Feste 307f.); die älteste Erwähnung dieses Namens, der in Knossos bezeugte Personenname *si-mi-te-u* (s. Heubeck, Gymn. 76, 1969, 525), scheint dem zu widersprechen: Theophore Personennamen sind zusammengesetzte Namen oder Ableitungen, die Identität von Gottes- und Personennamen kann ausgeschlossen werden. So scheint, wenigstens in Knossos, Smintheus kein Gott gewesen zu sein.

Eine andere Erklärung sieht in Apollon Smintheus einen Pestgott. Denn "die Pest ist vorwiegend eine Krankheit der Ratten und anderer Nagetiere, bei denen sie, durch Flöhe und Beißereien übertragen, in einigen Herden in Zentralasien, Afrika und Südamerika in Form von chron. Infektionen endemisch vorkommt. Zunehmende Virulenz der Erreger führt zeitw. zu seuchenhaftem Sterben, an das sich dann nicht selten, durch Flöhe u.a. übertragen, Erkrankungen bei Menschen, zunächst meist Beulenpest, anschließen." Beispiele dafür, daß Ratten oder Mäuse ' als Pesttiere angesehen werden, wurden z.B. von Krappe, AfR 33,43ff., und von Trenesenyi-Waldapfel, Acta 15, 343ff., beigebracht (vgl. Steier, Maus.RE 14, 2403f.). Es wäre also durchaus denkbar, daß Apollon als Gott der Mäuse, da er ja gerade zu Beginn der Ilias als Seuchengott erscheint, von Chryses als Pestgott angerufen wurde. Das Urteil, diese Erklärung sei "allzu naiv rationalistisch" (Sigerist, Anfänge 582] scheint unbegründet.

Schwierigkeiten jedoch bereitet, daß der Beweis dafür, daß es sich zu Beginn der Ilias um Pest handelt, nicht zu führen ist; Kollath, Epidemien 51, erinnert daran, daß die sog. Pest in Athen während des Peloponnesischen Krieges keine Pest war, ebenso wie bei den Schilderungen des Hippokrates, Aretaios und Galen die unverkennbaren Bubonen der Beulenpest fehlen. Die erste nachweisliche Pest sei die erstmals 542 n.Ch. in Pelusium auftretende 'Julianische Pest', die die Chronisten eingehend beschreiben und der sie einen neuen Namen geben, *pestis inguinaria* od. *buboniaa*. Aus älterer Zeit fehlen eigene Namen für Pest sowohl im altorientalischen wie im griechischen und römischen Altertum.

Die von Kollath geforderten Pestbeulen sind aber mit einiger Wahrscheinlichkeit im AT bezeugt ': ^ss? gibt Köhler, Lex. 723a als "Geschwüre (am After; Pestbeulen?)" wieder. Dt. 28,27 heißt es: •• ^i^m aOsyai o'-iia i •> n tiu m,T³ HDD^ "es schlage dich Jahveh mit ägyptischem Geschwür und mit Beulen und mit schwärendem Ausschlag..." LXX vernachlässigt die Kopula "T in D'^ssui : itaTaSai ae xupios ev eAxei, Alyuutij) ev rats eöpaig xou <\>üpq äypi-'^; Vulg. (*perautiat te Dominus uloere Aegypti, et partem oorporis, per quam steraora egerunturj saabie quoque et ...*) faßt ^sy offenbar als 'Hämorrhoiden' auf, was, wie wir sehen werden, kaum das Richtige trifft. 1 S 5,9 gehen die alten Übersetzungen über den Text hinaus: D OBS; D,T? i-uiani "und es wurden ihnen Beulen aufgebrochen" gibt LXX als Mal eitaTaSav aufous EIS ras f6pas avTÖv und fügt

noch an: xa'i enounoav EKUTOLS 01 eöpas. Vulg. übersetzt: *et aomputresaebant prominentes extales eoTum. Inieruntque Gethaei aonsilium, et feoerunt sibi sedee pelliæas.* Die Übersetzungen decken sich also mit dem hebr. Text weder im Inhalt noch im Umfang. 1 S 5,12 bietet: D'^Dsa iDn iriD K'1? iffIN n ^ iij js«n i "und die Menschen, die nicht starben, wurden durch Beulen geschlagen", LXX HOL o L CÖIVTES xal ouk äito-SavdvTes eitAnYriaav eis Tas eöpas, Vulg.: *virique, qui rnortui non fuerant, percutiebctntur in secretiori pai-te natium ...* Könnte an diesen Stellen q-'^DS; auch allgemein als 'Geschwür, Beule' verstanden werden - soviel geht jedoch aus diesen Stellen hervor, daß es sich um eine seuchenartige, meist tödliche Krankheit handelt - so gibt 1 S 6,4 ein wichtiges Indiz, darin Pestbeulen zu sehen: in T 'nn^y n eD ni uni •> ^sy ntiion D •> ntu "7 s ^ic ~DDQ inr.K'i (Antwort auf die Frage nach Hilfsmitteln gegen diese Seuche) "und sie sagten: Fünf goldene Beulen und entsprechend der Zahl der Philisterfürsten fünf goldene Mäuse", ib. Vs. 5: tmniLDn DD^TIDB •»D'PS" DD^'/EJB -D^S D n'ESI TTKH JIK "So macht Bilder eurer Beulen und Bilder eurer Mäuse, die das Land verderben". LXX übersetzt: xa"i etuav xa-r' äpi.dybv TÜV aaTpanüv TÜV äXXo = (puXuv uevTE eöpas xP^{uo}cJF₅ ••" Origenes fügt hinzu: xai uevie yuas xpucoljs, Vs. 5: nai, yüs xP^{uo}ao^s ouoL'aiya TÜV puöV uuüv TÜV 6iaqj^e L p o v TÜV tnv ynv (Origenes: itoi-naeTe opotwya töjv e'öpuv upäiv Kai). Vulg.: *Juxta numerum provinoiarum Phili-Btinorum quinque anos auveos facietis, et quinque mures aureos: ... Faoietisque similitudines an o rum vestvorum, et eimilitudines muvium, qui demoliti sunt terram.*" Diese Abbildungen sind als Art Votivgaben zu deuten; die Abbildungen der Beulen sind zu erklären als Gabe für die Heilung von der durch die Mäuse verursachten Krankheit, der Pest. Die Deutung als Mäuseplage, \vie sie schon von einem nachexilischen Redaktor des Buches aufgegriffen wird (R. Kittel in Kautzsch I 416) - seine Einschübe sind deutlich erkennbar - scheitert daran, daß bis dahin nirgends von einer 7) Mäuseplage die Rede ist'. Kittel i.e. erklärt die Doppelheit der Plagen bzw. Votivgaben daraus, daß sie aus zwei unabhängigen Berichten über dasselbe Ereignis entnommen seien. Der Deutung dieser Stellen als Pestbeulen widerspricht auch nicht D •'in a in I S 6, 17 und ib. 11, nach Köhler, Lex. 351f. "Schwären, Geschwüre", mhb. "an Hämorrhoiden leidend": Während in LXX zu I S 6,11 dieses Wort überhaupt nicht berücksichtigt ist (Origenes fügt xai ras eiJtovas TÜV eöpiov auraiv an) , gibt LXX zu I S 6,17 G'-mo durch eöpai wieder, das ^ss entsprechende Äquivalent; dadurch sind Zweifel an der Ursprünglichkeit dieser Stelle berechtigt. Hämorrhoiden sind überdies weder eine sich seuchenhaft ausbreitende noch tödliche Krankheit. Die in Wirklichkeit in der Leistengegend auftretenden Pestbeulen können verschieden lokalisiert werden: Bei manchen Darstellungen des Hl. Sebastian wurden sie aus Gründen der Scham im Bereich des Knies dargestellt. Wenn wir hier in den Abbildungen der Mäuse die Pesttiere, in denen der Beulen die Pestbeulen zu sehen haben - Sicherheit allerdings ist nicht zu gewinnen -, Pest also im palästinischen Raum um die Jahrtausendwende nachweisbar ist, so gewinnt die Ansicht, die in Apollon Smintheus einen Pestgott sieht, wesentlich an Wahrscheinlichkeit (vgl. Pietsch-mann, Geschichte der Phönizier, 228). Die Bedeutung der Maus als Pesttier im ägyptischen Bereich scheint aus Herodot rekonstruierbar (vgl. Wiedemann, Herodots zweites Buch 510 ff., Krappe, AfR 33,44, Bonkamp, Bibel 443). Hdt. II 141 berichtet, daß ein geschichtlich nicht bezeugter Priesterpharao Sethos, ein Priester des Hephaistos, die Krieger beleidigt habe, die ihm beim Anrücken Sanheribs gegen Ägypten die Hilfe verweigerten. In seiner Not habe der Priester seinem Gotte geklagt, der ihm in einem Tempelschlaf Streiter versprach; mit einem Heer von Krämern und Handwerkern zog er nach Pelusion. In der Nacht überfielen Mäuse das Lager Sanheribs und zernagten Köcher und Bogen und die Griffe der Schilde, so daß das Heer die Flucht ergreifen mußte. Noch jetzt stehe das Standbild dieses Königs in diesem Tempel mit einer Maus in der Hand und der Inschrift "Schau auf mich und sei gottesfürchtig". Über Sanheribs Zug gegen Jerusalem berichtet 2 K 19,35f. und die Parallelstelle 2 C 32,20f. In 2 K 19,35 heißt es: "Und es geschah in dieser Nacht, daß der Engel Jahvehs sich aufmachte und im Lager der Assyrer 185 000 Mann schlug, und als man sich am Morgen aufmachte, da waren sie alle tote Leichname." Die Erzählung des Herodot wird, obwohl ihr sagenhafte Züge anhaften, gerne auf die Ereignisse des Jahres 701 bezogen, als Sanherib seinen Feldzug nach

Palästina unternahm. Trifft dies zu, so ist die Seuche, von der das AT spricht, bei Herodot durch das Motiv von den Mäusen, die die Waffen zernagen, ersetzt; dies ist am leichtesten daraus zu erklären, daß Herodot die bildhafte Ausdrucksweise seiner Quelle für Pest, die zu dieser Zeit in Griechenland nicht mehr bekannt war (vgl. die alten Erklärungen zu II. 1,39), in das ihm bekannte Motiv von den zernagenden Mäusen umbog. Da also, wie es scheint, im ägyptisch-palästinischen Raum die Pest und die Vorstellung von der Maus als Pesttier bekannt war, ist es erlaubt, in Smintheus, entsprechend dem Gebet des Chryses, einen Pestgott zu sehen; da darüber hinaus jedenfalls schon Herodot die Vorstellung von der Maus als Pesttier offenbar nicht mehr geläufig war, ist es nicht von der Hand zu weisen, mit Oestrup, Smintheus 862ff., in dieser Vorstellung ein Beispiel zu sehen, welches "den Zusammenhang und die Verbindung der homerischen Kulturepoche mit den Kulturen der altorientalischen Völker" dartut (ib. 870).

Die Erklärung des Wesens und der Funktion des Smintheus geht also mannigfache Wege: Die Erklärung der Alten, Smintheus sei der Gott jener Mäuse, die bei bewaffneten Expeditionen eingreifen - ein weitverbreitetes Motiv - ist nicht zielführend. Wenig plausibel erscheint auch jene moderne Deutung, die diesen Gott aus totemistischen Vorstellungen erklären will: Zu totemistischen Vorstellungen gehört die entsprechende Gesellschaftsstruktur; dafür fehlen jegliche Anhaltspunkte. Die alte Erklärung des Smintheus als Gott der die Fluren vernichtenden Mäuse wurde neuerdings insbesondere von Nilsson vertreten; wenn man beachtet, daß der Gott an der kleinasiatischen Westküste und besonders in der Troas weit verbreitet war, so läßt sich diese Deutung mit dem Gebet des Chryses in der Ilias vereinbaren, in dem dieser den Gott bittet, Seuche in das Griechenlager zu schicken: Chryses würde den Hauptgott der Gegend, Smintheus, bitten, als Seuchengott Apollon die Griechen heimzusuchen. Naheliegender allerdings ist, daß er den Gott mit jener Epiklese anruft, die seinem Anliegen entspricht, also als Pestgott. Da die Vorstellung der Maus als Pesttier sich für den ägyptisch-palästinischen Raum wahrscheinlich machen läßt, darf auch Apollon Smintheus als Pestgott erklärt werden, eine Funktion, die, wie im Folgenden weiter dargestellt werden soll, bei Apollon in alter Zeit nicht unbedeutend war.

2) Apollon als Seuchengott - das Attribut des Bogens a) Bedeutung und Funktion von

Als Seuchengott versendet Apollon die Krankheit mit seinem Bogen. Dieser ist das ständige Attribut, solange der Gott verehrt wird, er ist aber in späterer Zeit funktionslos; nie wird der Bogen - was zu erwarten wäre - ausgesprochene Kriegs- 8) oder Jagdwaffe. ' Im Gegenteil: .Oft wäre im homerischen Epos Anlaß, daß Apollon als Kriegsgott mit seinen Pfeilen in die Kämpfe eingreifen könnte, er bedient sich jedoch Zaubermittel: Er läßt die Rüstung vom Leibe fallen, er lenkt den Pfeil. Zu Apollon als Helfer im Streit vgl. Wernicke, RE 2,11f. Apollon ist kein Jagdgott; wenn er gelegentlich als Beschützer der Jagd auftritt, so ist das nicht primär (vgl. Wernicke I.e. 10) Mit seinem silbernen Bogen tötet Apollon vielmehr die Söhne der Niobe. Die Söhne der Iphimedeia verdarb Apollon. Er tötet den Eurytos , weil er ihn zum Bogenschießen herausforderte. In der Szene, in der Hekabe Hektor beweint, wird dessen Leichnam mit einem verglichen, der soeben von den Pfeilen Apollons ereilt wurde. Durch den Pfeil des Apollon wird der Steuermann des Menelaos vom Leben abberufen. Ebenso bringen die Geschosse Apollons und der Artemis den Bewohnern der Insel Syrie den Tod in der Szene, wo Eumaios von seiner Heimat erzählt. Diese Funktion als 'Todesgott' erklärt Nilsson, Rel. 541, aus der allenthalben im Volksglauben verbreiteten Ansicht, daß Krankheit von unsichtbaren Geschossen verursacht sei, die Zauberer oder übernatürliche Wesen versenden. Der Untersuchung des Seuchenaspektes Apollons ist es also förderlich, seine Verbindung mit dem Bogen näher zu beleuchten.

Um den Frevel an seinem Priester Chryses zu rächen, sendet Apollon II. 1,43ff. mit seinem Bogen die Seuche in das Lager der Griechen; Vs. 53 heißt es:

evvfjyap PEV äva arpaTov ÜXETO xnAa \$eolo. Die Geschosse sind hier also als xfjAct bezeichnet. KrjAa wird heute allgemein mit "Pfeile, Geschosse" wiedergegeben. H. Rupe, Homer Ilias, übersetzt den angeführten Vers: "Schon neun Tage durchflogen das Heer die Geschosse des Gottes".

Nicht so einheitlich sind die Erklärungen der Alten Kommentatoren. Die wesentlichen Punkte sind bei Hesych zusammengefaßt. Hesych. 2488f. s.v. xfjAa: ßeAn Seiet, anneta (A53) guAct' ödev xal xaAdnous xal xri Atove l ov . nai tepct äyaAuaTa . xai uupeXos. Hesych sieht also in xfjAa (a) göttliche Geschosse, (b) Zeichen, (c) ein zu xäAov "Holz" gehörendes Wort; die tepa äyaAuaTa sind wohl hierher zu rechnen, und (d) Feuerglut, Fiebergut. Den Bedeutungen (a) und (b) ist Suda 1502 s.v. xfiAa zuzuordnen: ßeAn. öTE 6e anuetct. In Etym.m, 510,21 und ib. 45 überschneiden sich diese Erklärungsversuche; besonderes Gewicht ist auf die Herleitung von uf\ä aus xai'ü) gelegt. Der Gebrauch von MfjAa zur Benennung des Blitzes ist gesondert erwähnt. Merkwürdig sind die Versuche, «nAa von "nUL herzuleiten".

Die moderne Forschung nimmt bloß die erste von Hesych angegebene Bedeutung \vieder auf. Pokorny, Wb. I 532f. führt MfjAa s.v. 3. Tee l- "dünner Schaft, Pfeil, steifer Halm" auf. Frisk, Wb. I 838 deutet "tiAa als "Pfeile, Geschosse" (der Götter); über HfjAa verfügen nur Zeus und Apollon. Frisk stellt xnAa zu dem Großteil dem Altindischen entstammenden Wörtern der Bedeutung "Rohr, Pfeil", jedoch alle, wie Frisk selbst ausführt, im Gegensatz zu wfiXa mit kurzem a-Vokal. Neben diesem linguistischen Bedenken, daß alle diese Wurzeln kurzes a haben, stellen sich auch bedeutungsmäßig Schwierigkeiten in den Weg. Mag immerhin noch das 'Rohr' oder der 'Pfeil' für die xrxAa Apollons zutreffen, Zeus schleudert keinen Pfeil und keine Lanze, sondern den Donnerkeil oder den flammenden Blitz. Sodann muß die Frage dringend beantwortet werden, warum eben nur Zeus und Apollon über xnAa verfügen; hätten die xnAa einen Zusammenhang mit der Bedeutung 'Pfeil', 'Rohr' oder 'Schaft', dann müßten wenigstens auch Ares, der Kriegsgott, und Athene, die so gerne mit der Lanze dargestellt wird, über xnAa verfügen; sie bezeichnen aber eine "Waffe", die ausschließlich Apollon und Zeus zukommt.

Diese Schwierigkeiten rechtfertigen es, jene Erklärungsversuche der Alten auf ihren Wahrheitsgehalt zu untersuchen, die xrxAa mit xaiw in Verbindung bringen.

Da gegen die Proportion hom. xnAe'os "brennend, lodernd" < ""KOI faAe'o s (Pokorny, Wb. I 595 s.v. 2. keu-) = xn Aov < *xäf aAov formal wohl kaum etwas eingewendet werden kann, scheinen die Bedenken der Indogermanisten gegen eine Verbindung von xnAa mit xaito, abgesehen von den metrischen Schwierigkeiten, die aber gleichfalls für xnXe'os zutreffen, wohl semasiologischer Natur zu sein.

KaiTu kommt von 'xctjioj, att. wau (Frisk, Wb. I 756f., Schwyzer, Gramm. 265f.), idg. * keu- (. :kiu-, '/;«-) , Pokorny, Wb. I 595 "anzünden, verbrennen". Auf die Schwachstufe *xaf- läßt sich eine große Anzahl von Formen zurückführen: xaöya, xauyaT L'cio, waüais, xauai,uos (weitere Ableitungen s. Frisk, Wb. I 757).

Neben der Schwachstufe *xaf- gibt es noch alte Bildungen, die offenbar Reste einer urgriechischen Hochstufe 'xn?-sind. In *"-e-xnf-a müssen wir einen alten hochstufigen Wurzelaorist sehen (vgl. Schwyzer, Gramm. 745 mit weiteren Einzelheiten, Frisk, Wb. I 757). Die Hochstufe ist auch vertreten durch xnAeos "brennend, lodernd", durch xniiJ6ns oder KTIQJELS "duftend", (delph. xnua, dessen Bedeutung nicht gesichert ist), wodurch urgriech. *xnf- neben "waf-gesichert ist. Idg. Hü- der Schwundstufe liegt im Baltischen vor in küles "Brandpilz, Flugbrand, Staubbrand des Getreides", külele "brandig werden" und lett. küla "altes, dürres vorjähriges Gras" (Frisk. I.e.).

KnAeos ist nach Frisk, Wb. I 839 nur in der Formel nupl xnAe'<j), zweisilbig, immer am Versende bezeugt (II. 8,235, II. 18,346, II. 22,374.512; Od. 8,435, Od. 9,328) außer II. 8,217 und II. 15,74, wo es 7tup\ xnAeifp lautet.

Beispiele, in denen J bei Homer nicht mehr wirksam ist, sind zwar bezeugt, s. Schwyzer, Gramm. 229, doch bilden jene Fälle, in denenf spurlos geschwunden ist, eine junge Schicht (ib. 246). Die Kontraktion in xnAeos muß jedoch des Versmaßes wegen schon vor der Konzeption dieser Formel erfolgt sein; der bei Frisk, I.e. zitierte Versuch, *xn.paAeciv nOp sei ursprünglich am Versende gestanden wie aC-ödyevov itOp, besitzt wenig Oberzeugungskraft. Es wird sich daher empfehlen, ein urgriech. hochstufiges *"-ke (u) -Ao/a- mit Schwund des zweiten Bestandteiles des Langdiphthongs anzunehmen. Dieser Schwund ist zwar

selten, aber immerhin belegt in Zfiv aus idg. *dje(u)om oder Böv aus idg. *'g^o(u)m (Schwyzer, Gramm. 200). Zur Ableitung - Ao/ct-s. Schwyzer, Gramm. 483 (Nr. 10 a 2) . KnAe'os ist dann eine Ableitung von xnAa mit dem Suffix - eos . Der Vergleich mit Zrjv und Btūv deutet ebenso auf ein hohes Alter des Wortes wie es schon aus der obigen Formel erkennbar war. Auch nep i'xnAos der Odyssee und die Hesychglosse xnAo'v' Snpo'v sind daraus leicht erklärbar. Als Bedeutung ist für xnAa wohl "Flamme, Brand; das Brennende" anzunehmen. Wie nun xnAeos nur in der festgefügtten Verbindung itupl xnAeij am Versende mit Synizese vorkommt, steht xnAct in fester Fügung mit i L cpauaxopcvos tu a xfjAa in II. 12,280 und Hom. h. Ap. 266. Die Bildung von i L tpaiJaxouai, mit Präsensreduplikation und ax-Erweiterung von der Wurzel *(paf- "Licht, Glanz" bzw. "scheinen, leuchten" ist völlig durchsichtig, so daß die Grundbedeutung "aufleuchten, aufblitzen lassen" trotz des späteren großen Bedeutungsumfanges dieses Wortes feststeht (idg. *bha-, bhō-, bhf- "glänzen, leuchten, scheinen", Pokorny, Wb. II 104f.). Es bedeutet also ii<pau0xo'yevoS tct S. HfjAa ursprünglich "wenn (Zeus) seine Brände (=Blitze) aufleuchten läßt". In ähnlich ursprünglicher Bedeutung steht n L tpcnJaxoya i auch in II. 21,333, wo Hera ihren Sohn Hephaistos zu rascher Hilfe gegen den Skamander ruft: āAA 'eudyuve TdxicfTa, unpaxJaxeo ötpAdya noAArfv. Mit dieser Deutung der Formel uiipauaxo'yevoS ra S xnAa, die sich auf die etymologische Grundbedeutung stützt, wird ihre Konsolidierung von selbst in die frühe Zeit der epischen Tradition hinaufgerückt.

Schon bei Homer umfaßt der Begriffsinhalt von II <pau*axoyai, ein außerordentlich weites Spektrum, von 'aufleuchten lassen' bis zu 'melden' und 'sprechen', vgl. II. 15,96f.: taüia 6e.xoi\ peTa naaiv āxovJaeai ā-ōavaro i a t, v, /ola, Zeus xaxa epyci iticpauaxeTai.- ... (Vgl. II. 10,202, Od. 12,165, Od. 22,131 = 247, dann II. 10, 477f., Od. 2,44).

Die Waffe des Zeus ist der Blitz. Neben der Vorstellung des Blitzes als Donnerkeil kennt das Griechische auch den Blitz als leuchtende Erscheinung. In seiner Bedeutung ähnlich den xfiAa kann aeAas aufgefaßt werden, das II. 8,75ff. mit ðai'opai verbunden ist. Etym.gr. unterscheidet āreponri und xepauvos : āreponri ist n u p o Aaut ouaa xai itp o (pdavouaa xnv βpovTtfv, während xepauvos als .. xat,'uv xti v y?i v» HTOL itūp .. beschrieben wird. 'AaTepoun, das man gelegentlich mit ia-rnp zusammenstellt (vgl. Frisk, Wb. I 170), bedeutet also vor allem das Aufleuchten des Blitzes, den Lichteffect, wie z.B. II. 153f. Die Waffe des Zeus, der den Donnerkeil schleudert, ist xepauvo's , der zur Erde sengend und zerschmetternd niederfährt (vgl. II. 14,414ff.); aber auch er ist glühend und aufleuchtend: Er trägt das Epitheton āpyn's in II. 8,133: gpoviriaas 6'apa öetvby āepfj x'āp yflta xepauvov. So ist mit allen Ausdrücken für 'Blitz' das Leuchten, Glühen und Brennen verbunden, wozu xfjAct 'Feuerbrand' die adäquate Apposition ist: Die wichtigste Belegstelle dafür ist Hes. theog. 706ff.: Zuv ð'aveyoi, evoai'v te xovi'tjv t'eaepapaY (*Cov βpovrrfv Te aiepoTiriv re xa\ atSaAdevTa xepauvov, x n X a i o s p e y a X o i o ...

"Zugleich wirbelten Winde Erdbeben auf und Erdstaub,

Donner und Blitz und lodernden Keil,

die Feuerbrände des großen Zeus."

So kann diese Stelle als Bestätigung für die Bedeutung "Brand", "Flamme" für xnXa gelten.

In diesen Blitzvorstellungen entdeckte Lesky, Saeculum 6,48, Gemeinsamkeiten zwischen orientalischen und griechischen Vorstellungen. Lesky stützt sich auf ein Bruchstück aus dem "Sang Ulikummi", das er nach Otten wiedergibt: "Der Blitz, der mächtig glüht, den soll man aus dem Schlafgemach hervorbringen". Die Vorstellung von der im Schlafgemach des Wettergottes aufbewahrten Blitzwaffe findet Lesky am Schluß der aischyleischen Orestie (Euro. 826ff.) wieder; er gibt die Übersetzung von Droysen-Nestle: "Auf Zeus vertrau' ich; was bedarfs der Worte noch? Von den Göttern weiß nur ich den Schlüssel des Gemachs,

in dem der Blitzstrahl eingeschlossen ruht. Weiter führt Lesky mit Verweis auf Nilsson, Rel. 366 Anm. 3 (= 3. Aufl. S. 392 Anm. 3) aus, daß die Vorstellung vom Blitz als geschmiedeter Waffe in der Form der Blitzblume vorderasiatischer Herkunft sei: Der dreigabelige Blitz in der Hand des churrit.-heth. Tesub habe in seiner Verdoppelung durch die Assyrer die für das Griechische charakteristische Form ergeben.

Nur an zwei Stellen kommt die Formel n i cpauaxduevoS tu a xriXa vor (II. 12,280 und Hom.h.Ap. 266). An beiden Stellen bietet sie, wenn xnAa als Geschoße oder Pfeile übersetzt wird, der Interpretation nicht zu überwindende Schwierigkeiten.

Zunächst im Hymnus auf den Pythischen Apollon: Nachdem das Schiff in Krisa gelandet ist, steigt der Gott an Land: 440ff.: evft'ex vnös opouaev avaß exctepY° £ 'AudXXuv. äcJTtept, ei,6dpevoß pea q) nvciT i ' touß 6'āno noXXcu ait i všap i'6e s

ΗΥΤΟΥΤ ο , aeXas 6'ets οὔπαυov Txeν' s S 6'aōUTOV xdTeöuae 6ia ipiitdöuv ep i τ
i'ywv . evd'ap' o Y° cpXoya öate niipauaxouevos ta a xfjXa, itaaav 6e Kpi'anv
xdtexev oeXas' . . . "Fort aus dem Schiff nun stürmte der Herrscher Apollon,
der Schirmherr;

Gleich einem Sturm, der am Mittag erstrahlt, entsprühten ihm zahllos
Funken; sein Glänzen erreichte den Himmel. Was nie noch
betreten, Das nun betrat er; am Wege stand Dreifuß bei kostbarem
Dreifuß.

Hier nun entbrennt er die Flamme, gibt Zeichen mit seinen Geschossen -Glanz
umflutet ganz Krisa. ..."

(Obers. Weiher, Hymnen 57)

Nicht bloß, daß mit der Wiedergabe "gibt Zeichen mit seinen Geschossen"
o.a.der Gang der Erzählung unerträglich unterbrochen wird - unmittelbar
vorher und nachher ist von Glanz und Feuerschein die Rede -, sondern es
bleibt überhaupt unverständlich, was hier mit "Zeichen durch Geschosse"
gemeint sein könnte. Man griff nach der Gewaltlösung, der Dichter habe den
Halbvers aus II. 12,280 entlehnt (vgl. Ebeling, Lex. 781b). Sicher ist der
Hymnus nach der Ilias anzusetzen, immerhin aber hat ihn Lesky mit guten
Gründen noch in das 7. Jh.

91 datiert . Es ist noch nie bewiesen worden, daß der Strom
der epischen Überlieferung zur Gänze in Homer aufgegangen und dort ein für
alle Male festgelegt wurde, so daß die Späteren, Hesiod und die Verfasser
der Hymnen, nur aus ihm hätten entlehnen können; im Gegenteil: Wie die
neuere Homerforschung lehrt ' , konnten alle Dichter aus der Tradition der
'oral poetry' gleichermaßen als dem altererbten Überlieferungsschatz der
Rhapsoden schöpfen, so daß es nicht verwunderlich ist, daß nicht der
Dichter des Apollonhymnus, sondern, wie wir sehen werden, Homer die Wendung
unpassend verwendet hat.

Für den pythischen Hymnos ergibt sich, wenn wir den xnAa die Bedeutung
"Brände" belassen, ein glatter Sinn: Der Gott begibt sich ins Adyton und
"hier nun facht er an die Flamme, aufleuchten lassend seine Brände (xrjXa)"
(Vs . 444f.) . Daß Vs. 444 nur eine Aussage sein will, ist klar ersicht-
lich, da durch die partizipiale Unterordnung ausgesagt wird, daß cpAdya öate
durch nt-cpauaxdyevoς xa S xnAa zustande kommt.

Auch II. 1,53 sind die xfjAa έeoTo nicht einfach Pfeile oder Geschosse, sondern stellen die Brände
des Pestgottes, die hitzige Seuche dar.

Allbekannt ist das düstere Bild (II. 1,43ff.), wo der zürnende Gott mit Köcher und Bogen
vom Olymp herniedersteigt, um die Pest ins Griechenlager zu senden; abseits von den Schiffen
läßt er sich nieder und sendet seine Pfeile ins Lager. Zunächst wendet er sich gegen die Maultiere
und die schnellen Hunde, dann aber richtet er seine Pfeile gegen die Griechen selbst:

Unaufhörlich lodern die Scheiterhaufen der Toten. Damit ist das Bild abgeschlossen, und der
Dichter fährt fort: Vs. 53f. Έvvfjyap pev äva axπαTov οix^{ετο} xfjAa -öeoto / TTJ ÖExatri.,.
Bisher wurden die Geschosse des Gottes als έe'An (Vs. 42.51), öicTioi' (Vs. 46) und los (Vs.
48) bezeichnet; nun aber werden die Geschosse, die alles verursachten, xnAa "Brände" =
"Fieberpfeile" genannt: "Neun Tage flogen die Fieberpfeile des Gottes

121 nach dem Lager, ..." / Der Dichter steigert also die Aussage,
und so sind xfiAa in der Bedeutung "Brände, Fieberpfeile" als Waffen des nuptpdpos öeo's wohl
treffender als der farblose Ausdruck "Geschosse" (vgl. öeiTviccra und Ta xauaeus aiTia in
Schol. zu xrjAa). Zu vergleichen ist auch die Parallelstelle, II. 1,382ff.:

fixe 6'eit' 'ApyeLOLOL xaxbv έeAos'oi 6e vu Aaoi övtjaxov enaaauTep oi, Ta
ö'etituxeTO xrjAa ^eoto naviri äva atpaibv eüpuv 'AxctiQv' ...

Es ist hier dieselbe Vorstellung von der hitzigen Seuche tragend, wie wir sie im
altmesopotamischen Bereich bei Nergal und im syrisch-palästinischen Raum bei Rescheph schon ange-
troffen haben.

Beachtenswert ist der Kontrast dieser Szene zu jenem Bild,
das im Pythischen Hymnos entworfen ist; gleichzeitig erhebt sich die Frage nach der Funktion
von xnAa "Brände, Fieberpfeile" des Apollonhymnos, ob also eine Übersetzung "Fieberpfeile"
im Hymnos gerechtfertigt ist.

Diese Szene schildert eine Epiphanie des Gottes, wobei starker Nachdruck auf die Erwähnung
des Glanzes gelegt ist, ein besonders bei epischer Epiphanie typischer Zug (vgl.
Pfister, Epiphanie, RE Suppl. 4, 1924, 31Sf.). Der Eindruck, den diese
faszinierende Erscheinung hervorruft, ist Furcht: ib. 445ff. ... ai
6'öXdaufav

Kp i o a L uv aXoxoi xctXX i'guvo i TG duyaTpes

Qoifßou Uno piufjs' pey⁰¹ Y^p 6eos eußaA' exdaTij).

Damit sind beide Charakteristika für das Numinose gegeben, daß es nämlich etwas Anziehendes (*faseinosum*) und etwas Schaudervolles (*tremendum*) zugleich ist (vgl. R. Otto, Das Heilige pass, bes. 56f.); Im mesopotamischen Bereich ist die Paarung von Glanz und Schrecken in dem numinosen Begriff sum. *melam*, akkad. *melammu* "Schreckensglanz(maske)" ausgedrückt.

KnXa sind so in der vorliegenden Stelle jene Waffe des Gottes, die das numinose Gefühl des *tremendum* auslöst; Parallelen zu den mesopotamischen 'Götterwaffen' *abubu* und *kasusu* sind unverkennbar.

Diese Interpretation stützt sich einzig auf den vorliegenden Text. Es ist zu beachten, daß der Dichter dieses Hymnus noch in der epischen Tradition steht; so ist das Bild vom Funken sprühenden Stern in II. 4,75ff. von Athene gebraucht (vgl. Gemoll, Hymnen 175). Es ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß solchen formelhaften Wendungen durch Assoziation ein bestimmter, in der epischen Tradition vorgebildeter Sinn anhaftete, daß also it i cpauaxo'uevos τ a a xrxAa, als Wendung in Verbindung mit Zeus ausgebildet, wie II. 12,280 an den Blitz erinnern will. Diese Verwendung ist aber nur dadurch möglich, daß Apollon schon im Besitz der xfxXa ist, die natürlich bei ihm primär nicht den Blitz, sondern die Fieberbrände meinen.

Die Kenntnis um die xfxXa als Fieberpfeile Apollons und darüber hinaus das Bewußtsein um Apollon als Seuchengott ist regressiv: Spätestens seit Apollon das Orakel in Delphi besaß, mußte er sein frühere's Wesen ändern; denn hier ist er Mittelpunkt einer Wallfahrtsstätte, wo die Menschen in ihrer Not Rat und Hilfe suchen. Als helfender, Rat und Auskunft erteilender Gott darf er nicht mehr Krankheit und Pest über die Menschen bringen. Diese Polarität in seinem Wesen wird in Oedipus Rex des Sophokles deutlich sichtbar, wo alte Blutschuld, die über dem Land liegt, ihre Sühne fordert; durch die Pest soll sie getilgt werden, und Apollon als Pestgott sollte sie zugleich schicken, aber auch wieder abwehren, denn an ihn, den Heilgott, wendet sich das hilfeschende Volk mit seinem König. So wird eingangs, wo der Priester in der Exposition die Verheerungen der Pest schildert, der Name des Gottes, der sie sendet, nicht genannt;

27ff.: ev 6'6 Tiupipopos

axrJ4)Ct£ sXonJVEi, Xoipbs EX^LÖTOS» TtoXtv, ücp' o3 xevoOTdi, 6üya Kaöpetov' ue'yas 6' "A t, 6n£ aTevayUoTs xa\ yooiz itXouTi'?eTai. Ansprechend übersetzt Wilamowitz, Oedipus 25:

"Pest ist im Land. Der grause Jäger schießt mit gift'gen Fieberpfeilen in das Volk. Da wird das Haus des Kadmos stamme s leer, und unter Seufzern, unter Grabgesängen bevölkert sich das schwarze Totenreich."

(Übers. Wilamowitz, Oedipus 25)

Wenn auch der Name des itupcopos Ssds nicht genannt ist, wird man doch in erster Linie an Apollon selber denken müssen. Aber Apollon kann es nicht mehr sein, und so wird später im Chorlied 190ff. auch der Urheber der Pest genannt:

"ApEtiJ TE TOV uaXEpdv, os vöv 5x<xAXo£ äaiti'öuv

(pXeyet- U£ TÜEP ißdn to s ävTLa?tüV,

uaX u'aauTO v öpaunva vwTifaai idtpas

aioupov, sl'i' ES pEyav

SaXayov 'AucpixpiTas

E"t¹⁰ES TOV äudgevov opuov Qprixiov MXuöuva.

"Ares, nicht der erzbewehrte, Ares mit der lohen Flamme geht um; es weckt sein Kommen Wehgeschrei und Totenklage.

Unserm Land den Rücken kehrend, fahr' er hin, tief zum Meeresgrunde, wo das Schloß Amphitrites raget, fahr' er hin, fern zum Thrakerstrande, wo die See brandend scheucht den Schiffer."

(Obers. Wilamowitz, o.e. 39)

In vollkommener Polarität stehen dann Vs. 204ff. die Geschosse Apollons (ῥε'Xea) , die den bösen Pestgott vertreiben sollen, zu den Pfeilen, die in der Ilias selber Pestglut in das Lager der Griechen trugen: Auxei ' avctC, ra TE aa XP^{uo} aTpo'tpuv äi ' äyHuXäv SEXoiu' av äöduar' e v 6ctT etö-Sa i upoiaöevta ...

"Von der goldgeflecht'nen Sehne schick', Apollon, deine Pfeile; ihren Schutz, der nie bezwungenen Überwinder alles Bösen, mögest du auch uns gewähren..."

(Übers. Wilamowitz, I.e.)

Am Ort der Mantik und Kathartik, dem Wallfahrtsort Delphi, sind die todbringenden Pfeile zu "nie bezwungenen Überwindern alles Bösen" geworden. Schon 159ff. werden Athene, die Zeustochter, Artemis, die Landesherrin, und ῥotῥos Ixaῥo'Xos angerufen als die TpiaaoX äXef i'yopo i, , die drei 'Nothelfer'. Die Hilfe, die der Gott bietet, besteht in erster Linie in Entsöhnung und Weissagung. Und so hat Wilamowitz, GldH I 319 Anm. 2, wohl recht, wenn er die Bedeutung 'rein' für cpoiῥos erst für den delphischen Gott anerkennt; auch darin muß man ihm rechtgeben, wenn er cpotῥaCeiv und cpoi-ῥds in den Bereich der mantischen Ekstase verweist; man kann folgernd noch hinzufügen, daß es sich bei den beiden letzteren Ausdrücken um junge Bildungen handelt.

Erhebliche Schwierigkeiten der Deutung von xfiXa bietet H. 12,280. Es handelt sich um den ungewöhnlich ausführlichen Vergleich in der Teichomachie, wo der Steinhagel von beiden Seiten mit dem Niederfallen der Schneeflocken an einem Winter tag verglichen wird:

TÜJVÖ', üs TE vicpdöEs x'°°f iiTiTuai öapeLcu

fl U a t i x¹-Uepi.'v, STE T' upexo u n t u e t a ZEUS 280 vicpepsv, ivftp tSico ia i it i qmuax dp E vo s TOI a xnXa' .-. 287 fis TÜV äutpo TEP UOE XL'öOI, IICOTÖIVTO öauetaif, ..

Die Schwierigkeit besteht darin, daß die Schneeflocken keine xfiXa sind, ob man nun unter xnXa sich Pfeile vorstellt oder die genuine Waffe des Zeus, die Blitze. Schneeflocken sind eben niemals Geschosse, trotz der Versuche einer solchen Interpretation durch antike Kommentatoren (vgl. Zitate bei Ebeling, Lex. 781b.) .

Nach II. 17,547ff. scheint Homer die Vorstellung gekannt zu haben, daß der Winter durch ein Gewitter eingeleitet wird: Hier geht der Regenbogen, den wir mit sommerlichen Gewittern verbinden, dem eisigen Winter, der die Arbeit der Menschen beendet und den Herden zusetzt, voraus; demnach können auch Blitz und Donner den Wettersturz mit darauf folgendem Schneefall einleiten. Anstatt des Regenbogens ist der Blitz das Zeichen des Winters. Für II. 12,279ff. ergibt sich folgende Übersetzung: "... an einem Wintertag, wenn der Berater Zeus den Menschen seine flammenden Blitze aufleuchten läßt, und es zu schneien beginnt; wenn er dann die Stürme beruhigt hat, schüttet er in einem fort herunter, bis er zudeckt die Gipfel der hohen Berge ...".

Diese Wiedergabe ist sicher etwas gezwungen, aber es unterliegt kaum einem Zweifel, daß in der Wortverbindung u L cpauaxdpevos ta a xrxXa eine alte Formel der 'oral poetry' vorliegt, die verwendet wird, wenn der Gott im Gewitter in Erscheinung tritt. Demnach bleibt die ursprüngliche Bedeutung "wenn (der Gott) seine Brände aufleuchten läßt" bestehen. Die formelhafte Verwendung büßt notwendig an ursprünglicher Aussagekraft ein und verliert immer mehr den ursprünglichen Sinn, so daß Sinnwidrigkeiten unvermeidbar werden. So ist es nicht verwunderlich, wenn xfjXa später einfach als 3eAri der Götter verstanden werden.

Wohl schon archaisierend gebraucht Pindar, P 1,12 xfUa, wobei nicht zu entscheiden ist, ob der Dichter darin nur mehr göttliche Waffen oder noch die Brände gesehen hat. Die Stelle lautet (Vs. 10ff.) :

tas "ApnSj Tpaxetav äveuSe Ai

äxydv, laivei xapöiav i,, xfjAa 5e xaY öououvüjv -&e'X-yei- cppevas, äptpi' TE AUTOL-öa aojiTqi ῥaöuxdXituv TE Moi,aSv

In den maßgeblichen Lexika (Stephanus, Liddell-Scott-Jones, Pape) wird xflXa auf cpdpyiYS in Vs. 1 bezogen. Die Auffassung des Schol., wonach xriAa für MnAnyaxa stünde, scheidet aus, da eine solche Zusammenziehung weder sprachlich möglich ist, noch nach Ausweis der Überlieferungsgeschichte und des Versmaßes im Text gestanden sein kann. Der Erklärungsversuch τοι ünb uouaiKfls deXYVata ist offensichtlich aus dem Text abgelesen (deXYEL (ppe'vas) und führt kaum weiter. Einen Anhaltspunkt bietet die Aussage des Schol., daß "Geschosse" eine übliche Metapher für "die

bezaubernden Leidenschaften der Musik" sei. Man möchte sich sträuben, dieses für unsere Ohren harte Bild anzuerkennen, wäre es nicht 0 9,5 eindeutig bezeugt. 0 9,5ff:

äXXa vOv ExaTagdXcov Moiaäv äito to^{uv}

Ai'a TE q>oi v L xocртеpoitav aeyv dv T' eit i've i\ia l

äxpuTnpiov "AXiöos

Toiotaöe BeXeacri,v, ...

Aber jetzt von der Musen fernhintreffendem Bogen

Lasse zu Zeus gelangen, dem purpurblitzenden, und zum

Heiligen Berghaupt von Elis solch

Vortreffliche Pfeile, ...

(Übers. Werner, Pindar 69ff.)

Als spätes Beispiel dieser Metapher sei Vs. 10 der Argonautica unter dem Namen des Orpheus aus der Kaiserzeit angeführt (s. Lesky, GGrL 867f.): Vs. 7ff.:

Nüv Y " P öol, AuKoepe, cpi'Xov peXos äeiöovTL Suuos eioTpuvei. Xegau, Tauep ouioTE

updaftsv f(ppaa', öTöv BaKXolo v.a\ 'AitdXXuvog svöktos 10) XEVTpu EXauvdpevos

cppLMüJösa MfjX' eu i tpauax o v dvriTo'üs ävöpijSito ia L v , ...

"Jetzt nämlich, Lykoerges , drängt mein Sinn, daß ich als Sänger eines holden Liedes dir sage, was nie zuvor ich kundgetan habe, wenn, durch den Stachel des Bacchus und des Herrschers Apollon getrieben, ich den sterblichen Menschen 'Geschosse' zeigte, die schaudern lassen,..". KflXa sind diesem Dichter offenbar Verse, die den Zuhörer nachhaltig beeindruckten; daß er den ursprünglichen Sinn des Wortes wohl nicht mehr kannte, zeigt die 1. ps. eit {, cpauaxov, was in alter Zeit, als nur Zeus und Apollon über xnXa verfügten, Anmaßung göttlicher Befugnisse gewesen wäre. Bemerkenswert ist, daß selbst in so später Zeit die Wortverbindung K?iXa it icpauaxe i v noch festgefügt war.

In diesem Abschnitt der ersten Pythischen Ode, in dem die Macht der Musik am klarsten gepriesen ist (Thummer, Gedichte I, 88), erstreckt sich die Ordnung des Zeus von der göttlichen Musik Apollons bis zum gewalttätigen Ares; aber selbst über ihn behält die Musik die Macht.

An exponierter Stelle, zu Beginn des Gedichts und am Ende der Antistr. a sind die Attribute Apollons genannt, die goldene Phorminx und (für den Bogen) die xnXa : Auch sein Wesen ist von den Höhen bis zu seinen Tiefen durchmessen, und so können die xnAct als Attribute des Musenführers Apollon zu Machtmitteln der Musik werden.

Zugleich reiht sich diese Stelle in jene Tendenz, durch die der Seuchenaspekt des Gottes verdrängt wurde; hier allerdings wird Apollon nicht so sehr zum Garanten des Heils, wie wir das bei Sophokles kennengelernt haben, Pindar ist mehr am Musenführer Apollon gelegen, und er versteht es, diesem auch jene dunkelste Seite im Wesen des Gottes unterzuordnen. Wir dürfen mit Thummer, Religiosität 85, übersetzen: "Auch der gewaltige Ares läßt die starrende Schärfe der Lanze beiseite und stimmt sein Herz mild unter dem Einfluß der Zaubertöne; deine Geschosse besänftigen auch den Sinn der Himmlischen durch die Kunst Apollons und der in faltige Gewänder gehüllten Musen."¹⁵)

Ein Aufschluß über die genaue Bedeutung von KrjXa ist aus dieser Stelle nicht mehr zu gewinnen. Soviel jedoch kann gesagt werden, daß diese Stelle in keinem Fall der Grundbedeutung "Brände", weiters "Fieberpfeile" bzw. "Blitzwaffe" für xfjXa widerspricht.

Es konnte gezeigt werden, daß formal eine Herleitung des Wortes xnAa von höh,'u "brennen" möglich ist. Die Prüfung der Textstellen ergab, daß die Bedeutung "Brand" für xfjXa sich dem Kontext einfügt und darüberhinaus besonders durch Hes. theog. 706ff und Hom.h.Ap.440ff. bestätigt wird. In der Hand des Zeus sind xrUa die immer feurig vorgestellten Blitze, während die xfjAa des Apollon ursprünglich die Seuchenbrände sind. Schon mit dem Einsetzen der literarischen Zeugnisse tritt uns dieses Wort, mitbedingt wohl durch das Zurücktreten des Seuchenaspektes bei Apollon, rezessiv entgegen, so daß diese Götterwaffe schon im Altertum schließlich bloß mehr als "Geschosse" verstanden wurde.

S. 214

Trotz verschiedener Bestrebungen, aus später dem Apollonkreis zugehörenden Elementen die Existenz Apollons für das Mykenische zu postulieren (vgl. Wiesner, Olympos 25; Webster, Mykene 67f.)> sind wir über das erstmalige Auftreten Apollons im griechischen Raum im Unklaren. Es bot sich schon

Gelegenheit, auf Argumente hinzuweisen, die dafür sprechen, daß im Mykenischen Apollon tatsächlich noch nicht existierte. Sollte dies zutreffen, so reiht sich auch der Umstand, daß Apollon den Bogen führt, in die Reihe jener Argumente, die diesen Gott als .orientalisch erscheinen lassen: in nachmykenischer Zeit muß jenes Ressentiment gegen den Bogen aufgekommen sein, im Alten Orient jedoch war er immer Königswaffe; gerade in diesem Bereich bieten sich Parallelen: für Nergal und Rescheph, die Seuchengötter, ist der Bogen die typische Waffe.

Die Vorstellung, daß die Seuche durch Pfeile verbreitet wird, kann zwar bei Nergal nicht nachgewiesen werden; auch bei Rescheph fehlen Textbelege, wenngleich hier Seuchepfeile, da ja Rescheph als Hypostase des Seuchenbrandes zugleich auch den Bogen führt, nicht ausgeschlossen sind. Gut bezeugt ist aber, besonders im AT, die enge Verbindung von "Pest, Hunger und Krieg" (z.B. Jer. 14,12: "denn durch Schwert, Hunger und Pest werde ich sie vertilgen", \^eitere Stellen s. Kautzsch II 820 s.v. Pest); vgl. die o. angeführte Nergalstelle Unger, Bel-Harran-beli-ussur 27. Die wesentlichen Elemente, die enge Verknüpfung mit dem Bogen, die gedankliche Einheit von Waffe und Seuche und die enge Assoziation von Pest, Hunger und Krieg, sind für die Gedankenwelt des Nergal wie des Rescheph gesichert. Bei Apollon waren nun durch mindere Bewertung des Bogens die Voraussetzungen gegeben, daß hier die Seuchenbrände die Form von Pfeilen annehmen konnten; im altorientalischen Bereich hätte die hohe Einschätzung dieser Waffe eine solche Entwicklung kaum erlaubt.

Die Pfeile als Symbol der Seuche lassen sich auch im Christentum weiter verfolgen: Es besteht kein Zweifel, daß der Hl. Sebastian der Pfeile wegen zum großen Pestheiligen geworden ist. Eine Abbildung in der Kallistuskatakomba (5. Jh.) zeigt ihn noch in römischer Gewandung in der Art der früh-

Fulco, William J.: The Canaanite God Rešep (American Oriental Society 8), New Haven 1976

Xella, Paolo: Le deu Rashap à Ugarit, in: Annales archeologiques arabes syriennes 29/30, 1979/80, S. 145-162

Xella, Paolo: Resheph, in: Toorn, Karel van der / Becking, Bob / Horst, Pieter W. Van der: Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden 1995, Sp. 1324-1330

Simpson, William K.: Reschef, in: Lexikon der Ägyptologie, 1984, S. 244-246

Keel, Othmar – Uehlinger, Christoph: Götinnen, Götter und Gottessymbole (Quaestiones disputatae 134) Freiburg 1992
S. 76

Da sich neben einer Göttin mit diesen Attributen auf ägyptischen Stelen des Neuen Reiches die Beischrift *qdš* „Heiligkeit“ findet, hat sich für diese Darstellungen die Bezeichnung .Qudschu-Typ' eingebürgert.²⁸ Auf den ägyptischen Stelen steht die Göttin in der Regel auf einem Löwen (vgl. Abb. 4) und wird von zwei Göttern, meistens Reschef und Min, flankiert. In Palästina ist das Stehen auf dem Löwen seltener belegt, z.B. auf einem Bronzanhänger aus Akko (Abb. 70) und auf zwei jüngst auf Tel Harasim gefundenen Terrakottaplaketten.»

S. 102

Anstelle Amuns ist es hier ein asiatischer Gott, der das Krummschwert präsentiert. An der Stirn des Gottes scheint ein Gazellen- oder Capridenkopf angebracht zu sein. Auch der obere Teil des Krummschwertes ist evtl. als Capridenkopf gestaltet. Dies würde erlauben, den Gott als Reschef zu identifizieren (vgl. Keel u.a. 1990: 195-204.302-304). Reschef überrascht allerdings in dieser Rolle, da er in Ägypten als Pest- und Heilgott fast nur auf privaten Stelen zu finden ist. Aber vielleicht muß man Reschef doch, wie einige, allerdings viel jüngere phönizische Inschriften des 4.-2. Jhs. aus Zypern suggerieren, mit Mekal identifizieren (vgl. aaO. 201 Anm. 148). Er würde dann auf unserem Rollsiegel als Stadtgott von Bet-Schean dem Pharao Ramses u. den Sieg präsentieren. Die Siegesmacht des Pharao wird durch den gespannten Bogen vergegenwärtigt, mit dem er Pfeile in einen Kupferbarren als Zielscheibe hineinjagt (vgl. auf der monumentalen Stele den Bogen in der Hand des Pharao).

S. 130

§ 66. Wie Ba'al-Seth erscheint auch der zweite anthropomorphe Gott auf den Pyramidenstumpfsiegeln, der Gott auf dem Horntier, öfter allem auf Skarabäen und ähnlichen Siegelamuletten. Sorgfältig ausgeführte Stücke erlauben, das Horntier als Gazelle und den Gott als *Reschef* zu identifizieren (**Abb. 137a-b**; Schumacher 1908: 86 Abb. 124, 3. R. von oben, 2. von links; Keel u.a. 1990: 141-143.195-201. 412f). Schon in der SB-Zeit werden Ba'al-Seth und Reschef in ihrer ägypto-kanaanäischen Gestalt gelegentlich gemeinsam dargestellt (ebd. 303 Fig. 66f). Das ist auch auf Skarabäen der EZI der Fall, wo sie nun aber in beherrschender Stellung als geflügelter Gott auf dem Löwen und Gott auf der Gazelle erscheinen (**Abb. 138a-b**). Einen Reschef, ganz in der Tradition der SB-Zeit mit Handwaffe in der erhobenen Hand und einem Schild, zeigt wahrscheinlich eine kleine Bronze aus dem Bereich des Heiligtums in Megiddo Areal BB Str. V B (ca. 1050-975; **Abb. 139**). Bei diesen und ähnlichen Figuren muß man allerdings fragen, ob es sich um Erbstücke aus der SB-Zeit oder um Produkte der EZ I handelt; selbst wenn letzteres der Fall sein sollte, stehen sie in der Tradition der SB-Zeit (vgl. Negbi 1974). Für die EZ I typisch sind nicht der Waffen schwingende Reschef und der kämpfende Ba'al-Seth, sondern Darstellungen dieser Götter, die sie dominierend auf Tieren stehend zeigen (Keel u.a. 1990: 413). Ba'al-Seth auf dem Löwen und Reschef auf der Gazelle dürften auch der Mehrzahl der einheimischen, teilweise vielleicht philistäischen Siegel zum Vorbild gedient haben, die eine nicht näher identifizierbare Gottheit zeigen, die auf einem ebenfalls nicht näher zu definierenden Tier steht (Shuval 1990: 136-140 Nr. 27-37).

Lipinski, Edward: Egypto-Canaanite Iconography of Reshef, Ba'al, Horon, and Anat, in: Chronique d'Égypte 71, 1996, fasc. 142, S. 254-262

Pomponio, Francesco – Xella, Paolo: Les dieux d'Ebla. Étude analytique des divinités à l'époque des archives royales du IIIe millénaire, Münster 1997
S. 313-315

Rasap est parmi les divinités les plus importantes et populaires de la tradition religieuse de la Syro-Palestine et ce n'est pas une surprise de le trouver dans le panthéon d'Ebla avec un rôle de premier plan. Ce dieu est déjà attesté à Abu Salabikh (comme dnè-ûrugal: cf. A. Alberti, SEL 2, 1985, p.20; P. Mander, PAS, p.42) et dans la Mari présargonique (D. Charpin, M.A.R.I. 5, 1987, p.92-93), où sa popularité reste importante aux époques postérieures aussi (cf. J.-M. Durand, MROA II/1, p. 197 ss.). Rasap est documenté ensuite à Ugarit et à Ras Ibn Hani à l'âge du Bronze Récent, ainsi que dans les mondes araméen et phénico-punique; ses traces se suivent encore dans l'Ancien Testament, où il est devenu une sorte de génie aux ordres de YHWH (pour une mise au point documentaire et bibliographique, voir dernièrement P. Xella, s.v., ds DDD, 1324-1330).

En résumant les traits majeurs de sa personnalité à travers les différentes époques et cultures, notre attention est surtout retenue par la continuité de ses aspects chthoniens (cf. son identification traditionnelle à Nergal et sa fonction de gardien des Enfers), ainsi que par l'ambivalence radicale de ses pouvoirs: dieu guerrier et maître redoutable des épidémies, toujours prêt à frapper avec son arc et ses flèches empoisonnées, mais en même temps dieu capable de pardonner et d'épargner ses maux à ses fidèles. De toute façon, cette divinité était en général plus crainte que vénérée, d'où sa présence limitée dans l'onomastique personnelle (quatre formes nominales seulement à Ebla).

La documentation éblaïte dont on dispose actuellement est relativement abondante, mais elle ne suffirait pas à esquisser le caractère de Rasap sans l'ensemble des données auxquelles on vient de faire allusion et qui proviennent d'époques et de civilisations différentes. Sur cette toile de fond, par contre, il est possible d'entrevoir quelques d'éléments (l'aspect guerrier, la dimension chthonienne) qui semblent s'insérer dans ce que nous savons de sa morphologie. Un quartier («porte») d'Ebla était dédié à Rasap, qui est par ailleurs un des dieux possédant le plus grand nombre de manifestations topiques (une caractéristique que l'on retrouve aussi à Ugarit). L'on rencontre le dieu localisé surtout à Adani (M. Bonechi, RGTC 12/1, P-18 ss.; ARES 2, p.124 ss.) et à Duneb (Tunip), qui étaient vraisemblablement les deux centres principaux de son culte; le dieu était en outre vénéré à Saza et dans une série de localités mineures. Le Rasap de Gunu(m) mérite un discours à part, car ce dernier terme ne se réfère pas à une ville, mais à un endroit sacré (litt.: «jardin»), peut-être à mettre en rapport avec

l'au-delà et à localiser probablement aux environs du complexe palatin ou à l'intérieur de celui-ci (cf. P. Xella, N.A.B.U. 1995/4, p.80-81).

Rasap avait comme parèdre fixe la déesse Adamma, étudiée dernièrement par F. Pomponio (SEL 10,1993, p.3-7; cf. *supra*, s.v.). En ce qui concerne les sacrifices, les cérémonies et les offrandes présentées à Rasap par le roi et les plus hauts personnages de la dynastie et du royaume (un personnel cultuel assez important est aussi attesté), le dieu est destinataire d'une vaste série de biens, matériaux, objets et armes (assez fréquentes par ailleurs: haches, couteaux, poignards, javelots, etc.), outre des victimes animales, sans qu'on puisse identifier quelques aspects typiques ou particuliers de son culte. On a toutefois l'impression que la vénération pour ce dieu était plus complexe et avait des formes plus articulées que dans le cas des autres divinités. Un examen plus analytique et attentif des données disponibles pourrait sans doute fournir des résultats nouveaux et intéressants. Ra-sap est parfois associé dans les mentions à Enki (ce qui confirme la nature chthonienne de Rasap) et à NIdabal: une donnée qui montre son rang très élevé à l'intérieur du panthéon et est confirmée par un texte qui fait état du don des statues à Rasap d'Adani effectué comme «offrande» (nī-dug) par le roi, la reine et Ebla. Si les hypothèses émises par P. Matthiae à propos de la nécropole royale d'Ebla à l'époque des dynasties amorrites (P. Matthiae, UF 11, 1979, p.563-569; id., CMAO 1, 1986, p.335-362; voir aussi F. Baffi Guardata, PdP 46, 1991, p.394-409) sont correctes, Rasap aurait été un dieu d'importance primordiale y compris après la destruction de la ville par les souverains d'Akkad, en gardant remarquablement ses fonctions chthoniennes.

Rasap gehört zu den wichtigsten und beliebtesten Gottheiten in der religiösen Tradition der syro-palästinensischen und es ist keine Überraschung für ihn im Pantheon dlībla finden mit einer führenden Rolle . Dieser Gott ist bereits bezeugt in Abu Salabikh (DNE - ūrugal als: . . Vgl. A. Alberti , SEL 2 , 1985, S.20 ; P. Mander , PAS , S.42) und in der Pre- Sargonic Mari (D. Charpin , MARI 5 , 1987, S.92 -93) , wo seine Popularität bleibt zu späteren Zeiten auch hoch (siehe J.-M. Durand, MROA II / 1, p . 197 ff .) . Rasap wird dann in Ugarit und Ras Ibn Hani in der Spätbronzezeit sowie in Aramäisch und phönizische - punische Welten dokumentiert noch in seine Fußstapfen treten im Alten Testament , wo er eine Art von Genie YHWH Aufträge (für ein Update Dokument und Literatur Punkt , vgl. zuletzt P. Xella , sv ds DDD, 1324-1330) .

In einer Zusammenfassung der wichtigsten Merkmale seiner Persönlichkeit durch verschiedene Epochen und Kulturen, ist unsere Aufmerksamkeit vor allem durch die Kontinuität seiner chthonic Aspekte (vgl. seine traditionelle Identifikation mit Nergal und seine Funktion als Wächter der Unterwelt) verwendet wird, und durch die radikale Ambivalenz ihrer Befugnisse und furchterregenden Krieger Gott Master Epidemien , immer bereit, mit seinem Bogen und vergiftete Pfeile schlagen , aber gleichzeitig Gott kann vergeben und speichern seine Sorgen , seine Anhänger . Jedenfalls war diese Gottheit im allgemeinen Angst, dass verehrt , damit seine begrenzte Präsenz in den persönlichen Onomastik (nominal vier Formen nur Ebla) .

Eblaite die Dokumentation derzeit verfügbar ist relativ reichlich , aber es ist nicht genug, um den Charakter Rasap ohne all die Daten, die wir nur nach und kommen aus verschiedenen Epochen und Kulturen zu skizzieren. Auf diesem Hintergrund durch die Nachteile , ist es möglich , Einblick in einige Elemente (der Krieger Aspekt der chthonic Dimension) , die in das, was wir wissen von seiner Morphologie passen scheinen .

Ein Viertel (" Tür ") d " Ebla wurde Rasap , was auch einer der Götter mit der größten Anzahl von aktuellen Ereignissen gewidmet (ein Feature, das auch in Ugarit gefunden wird.) ??Die lokalisierte Gott begegnet insbesondere Adani (Mr. Bonechi , RGTC 12/1 , P-18 ss , .. ARES 2 , S.124 ff) und Duneb (Tunip) , die wahrscheinlich waren die beiden wichtigsten Zentren seiner Verehrung der Gott war . Saza und auch verehrt in einer Reihe von kleineren Bereichen des Rasap Gunu (m) verdient eine besondere Erwähnung , weil dieser Begriff nicht auf eine Stadt beziehen, sondern ein heiliger Ort (wörtlich " Garten ") vielleicht mit dem Jenseits verglichen werden , und suchen Sie wahrscheinlich auf der ganzen Schlossanlage oder darin (vgl. P. Xella , NABU 1995/4 , S.80 -81) .

Rasap wurde behoben als Gemahlin Göttin Adamma kurzem studierte von F. Pomponio (SEL 10.1993 , S.3 -7 , siehe oben , s.v. .) . In Bezug auf die Opfer , Zeremonien und Opfergaben präsentiert Rasap durch den König und die höchsten Persönlichkeiten der Dynastie und das Reich (eine beträchtliche persönliche Verehrung bezeugt wird) , ist dem Gott einer breiten Palette von adressierten Waren , Materialien, Gegenstände und Waffen (auch durchaus üblich, Äxte, Messer , Dolche , Speere , etc..) , zusätzlich zu den tierischen Opfer , aber wir einige typische oder spezifische Aspekte seines Kults identifizieren können. Es wurde jedoch das Gefühl, dass Verehrung für den Gott komplexer war und hatte mehr artikuliert Formen wie in dem Fall von anderen Gottheiten . Eine analytische und sorgfältige Prüfung der verfügbaren Daten könnten wahrscheinlich neue und interessante Ergebnisse. Ra - sap manchmal in Verweise auf Enki (das bestätigt die chthonic Natur Rasap) und Nidabal verbunden : Daten, die seinen hohen Rang in den Pantheon zeigt und durch einen Text, der die Gabe bezieht sich bestätigt Statuen Rasap Adani durchgeführt als "Geschenk" (Ni-Einbaum) durch den König , die Königin und Ebla . Wenn die Annahmen von P. gemacht Matthiae über die königliche Nekropole Debla die Amoriter Dynastien (P. Matthiae , UF 11 , 1979, S.563 -569 , id, MCAD 1 , 1986, S.335 -362 , . Siehe F. Baffi Guardata , POP 46 , 1991 S.394 -409) richtig ist, war Rasap ein Gott von größter Bedeutung , auch nach der Zerstörung der Stadt durch den Herrscher von Akkad , halten seine bemerkenswert chthonic Funktionen .

Choi, John H.: Resheph YHWH ŠĒBĀ'ŌT, in: Vetus testamentum 54, 2000, S. 17-27

Niehr, Herbert: Zur Entstehung von Dämonen in der Religionsgeschichte Israels. Überlegungen zum Weg des Rešep durch die nordwestsemitische Religionsgeschichte, in: Die Dämonen. Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, herausgegeben von Armin Lange, Hermann Lichtenberger und K. F. Diethard Römheld, Tübingen 2003, S. 84-107
S. 95

Wie aus den vorangehenden Abschnitten deutlich wurde, hat der nord-westsemitische Gott Raspu / Resep zu tun mit der königlichen Nekropole (Ebla, Ugarit), mit dem Eingang zur Unterwelt (Ugarit) sowie mit Seuchen und Krankheiten (Ugarit), aber auch mit dem Schutz vor diesen Krankheiten (Ebla, Ugarit, Phönizien). Desweiteren begegnet Raspu als Kriegs- und Schutzgott (Ugarit, Ägypten, Phönizien, Sam'al). In keiner der hier genannten Kulturen lässt sich Resep als Dämon nachweisen. Die Dämonisierung des Resep findet sich erstmals im Alten Testament. P. Xella hat darauf hingewiesen, dass es nicht berechtigt sei, von einer Ambivalenz des als Unterwelts-, Seuchen-, Pest-, Kriegs- und Schutzgott konzipierten Gottes Raspu zu sprechen. Die

furchtbar erscheinende Macht des Gottes Resep ruft vielmehr bei den Menschen Furcht vor ihm bzw. Dankbarkeit, wenn er sie vor den Auswirkungen seiner Macht bewahrt, hervor.
S. 101-103

Für die Stellung des nach Yehud rezipierten Gottes Resep ist deshalb die Konstruktion des Götterhimmels im nachexilischen Yehud zu berücksichtigen. War während der Spätbronze- und der Eisenzeit das „normale“ nordwestsemitische Pantheon durch einen vierfachen Aufbau bestimmt, so zeigt sich für die nachexilische Zeit der Ausfall der beiden mittleren Stufen des himmlischen Thronrates. D. h. die größeren aktiven Gottheiten, wie etwa Baal in Ugarit, und die Handwerkergottheiten fielen vollkommen aus, so dass nur noch der höchste Gott, JHWH, und die Botengottheiten übrig blieben. In einer derartigen Konstruktion haben größere eigenständige Gottheiten keine Möglichkeit des Überlebens mehr. Trotzdem kann man nicht immer auf sie verzichten. Im Falle der Rezeption des Gottes Resep kann man diesen Prozess von zwei Seiten her beobachten. Von Seiten des ehemaligen Gottes Resep her liegt der Anknüpfungspunkt für dessen Dämonisierung in der seit Ebla und Ugarit zu beobachtenden Eigenart des Gottes, der sowohl Heil wie Unheil mit sich bringt. Wenn man den Heilaspekt des Resep wegnimmt und auf einen anderen Gott wie z. B. JHWH in seiner Funktion als Arzt überträgt, dann bleibt nur noch ein negativ besetzter Resep zurück. Wird dieser dann noch depotenziert und entdivinisiert, dann lässt sich von einem Dämon sprechen. Von der Seite des Gottes JHWH aus gesehen bedeutet dies, dass JHWH durch einen rein negativ konnotierten Dämon Resep auch entlastet wird. Somit muss man Krankheiten an Menschen und Vieh, Pest und Seuchen nicht mehr auf JHWH zurückführen, sondern hierfür steht Resep als Dämon zur Verfügung. Dies bedeutet positiv, dass JHWH seinerseits exklusiv Züge einer Heilgottheit auf sich ziehen und insofern zu „JHWH, dem Arzt“ werden kann.

Dieser letzte Punkt lässt sich sowohl inschriftlich wie auch ikonographisch weiter ausführen. Dies haben P. Xella und A. Nunn für Phönizien, Syrien und Transjordanien gezeigt. Beiden Forschern zufolge lässt sich ein bedeutender Umschwung in den antiken Religionen der Levante ab dem 5. Jh. v. Chr. ausmachen. Dieser Umschwung ist dadurch gekennzeichnet, dass die „religiösen Erwartungen des Einzelnen nun nicht mehr durch die bereits überlebten traditionellen Kulte befriedigt [werden]; das Individuum fühlt sich isoliert, dem sozialen Kontext fremd, sich selbst überlassen.“⁸⁷ Daraus resultiert folgender Sachverhalt: „Das Individuum fühlt sich unwiderstehlich von Gottheiten angezogen, die ihm näher stehen, die barmherziger und seinen Wünschen nach Hilfe geneigter erscheinen. Die Errettung vor dem Tod, die Heilung von Krankheiten, die Linderung physischer Schmerzen und der Schutz der eigenen Nachkommenschaft sind die schlichten, aber fundamentalen Inhalte seiner Bitten. Immer vordringlicher wird der Anspruch an die Gottheit, sich vor allem um die existentiellen Probleme des einzelnen zu kümmern und nicht mehr nur um das Wohl des Staates oder der Gemeinschaft als ganzer.“⁸⁸ Diese anhand der inschriftlichen Quellen gewonnene Erkenntnis lässt sich in Phönizien, Syrien und Transjordanien auch anhand des Wandels des figürlichen Motivschatzes während des 6. bis 4. Jh. v. Chr. demonstrieren. Hierbei zeigt sich, dass Kampfbilder mit Besiegten oder kriegerischen Göttern völlig verschwinden. Desweiteren wird deutlich, dass zahlreiche Bilder sich als Ausdrucksformen für Schutz verstehen lassen.⁸⁹ „Der göttliche Schutz nimmt die Bedeutung umfassender göttlicher Allgegenwart im Sinne individueller Nähe an, die an die Stelle der hierarchischen Götterwelt tritt. Vorgänge wie die Erlangung von Wohlstand und persönlicher Sicherheit oder die Heilung von einer Krankheit werden zunehmend als Einzelillustrationen göttlichen Beistands verstanden, die aus dem Gesamtzusammenhang nicht mehr herauslösbar sind.“⁹⁰

Der in Palästina durch sidonische Vermittlung auftretende Gott Resep wird also im Alten Testament deswegen rezipiert, weil jetzt einem neu konzipierten Dämon Resep zumindest eine kleine Rolle im Gesamtgefüge der Religion in Yehud zukommt. Diese negative Rolle des Resep verweist dann implizit auch auf die positive durch „JHWH, den Arzt“ wahrgenommene Rolle. Dies zeigt noch 11Q11 V, da hierin zunächst eine Heilung durch Raphael genannt wird (Z. 1—3), an die sich als neuer Text eine Beschwörung an Resep anschließt (Z. 4—13).

Damit ist aber das Ende der Rezeption des Gottes Resep noch nicht erreicht, bzw. die Resep-Rezeption noch nicht vollständig geklärt.

Sehr interessant ist eine über die LXX direkt aus Ägypten ableitbare Tradition in der Gestaltung des biblischen Resep. Die LXX-Übersetzungen von Dtn 32,24, Hi 5,7, Sir 43,17 u. a. m., die allesamt die Vorstellung vermitteln, dass es sich bei Resep um einen Vogel handelt,⁹¹ ebenso die Nennung der „Feuerflügel“ (Cant 8,6) und des Resep in Sir 43,18 haben ihren Hintergrund in der ägyptischen Religion und Ikonographie, in der der semitische Gott Resep hin und wieder den Göttern Montu und Horus assimiliert wurde. Diese Assimilierungstendenzen beginnen schon im Neuen Reich,

setzen sich aber im 1. Jt. v. Chr. bis in die Ptolemäerzeit fort. Alexandrien als Herkunftsort der LXX scheint also das Übermittlungsglied im Hinblick auf die Konzeption des Resep als eines Vogels bzw. eines Raubvogels gewesen zu sein.⁹²

Die Rezeptionsgeschichte dieser Vorstellung lässt sich dann weiter nachzeichnen bis in den babylonischen Talmud, in dem die Rede ist von „Dämonen, die auf Dächern wohnen“, und deren Name als Rišpe angegeben wird. Hier zeigt sich deutlich die Traditionslinie von Ägypten über die Septuaginta in Dtn 32,24 bis hin zum babylonischen Talmud.

Frey-Anthes, Henrike: Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von „Dämonen“ im alten Israel (Orbis Biblicus et Orientalis 227) Fribourg-Göttingen 2007
S. 16

Die Psalmenstudien *Mowinckel* [*Mawinckel, Sigmund*, 1921, Psalmenstudien, Buch I: Buch I, Awän und die individuellen Klagepsalmen, Photomechan. Nachdr. d. Ausg. Oslo 1921-1924, Amsterdam 1961.

- *der s.*, 1923, Psalmenstudien, Buch 3, Kultprophetie und prophetische Psalmen, Photomechan. Nachdr. d. Ausg. Oslo 1921-1924, Amsterdam 1961.

- *ders.*, 1953, Religion und Kultus, Göttingen.] haben in der alttestamentlichen Forschung zu vielfacher Reaktion geführt.⁴⁷

⁴⁷ *Vorländer*, 1974, 250£, verbindet ebenfalls den auch im Alten Testament bezeugten „Dämonenglauben“ mit der „Magie“ und schließt sich *Mowinckel* Deutung an. Er bringt die „Bildkreise“ für die „Feinde“ in den „individuellen Klagepsalmen“ mit mesopotamischen Dämonenvorstellungen in Verbindung und sieht sowohl im „Bild vom angreifenden und belagernden Heer“, als auch im „Bild von der Jagd“ und im Bild von den wilden Tieren eine Übernahme von „mesopotamischen Dämonenschilderungen“, die ebenfalls immer in „Scharen“ auftreten (252-256) und nicht „ohne Zustimmung der Götter“ agieren. So ist es möglich, dass auch „der Beter in den Psalmen einerseits die Krankheit auf Jahwe zurückführen und andererseits böse Mächte als deren Ursache annehmen kann“ (259). Namentlich bekannte Dämonen macht *Vorländer* nicht nur in Ps 91 aus (287-291; s. 3.1.2.3) aus, sondern u.a. auch in Lev 17,7; Jes 13,21; 34,12 (*se'irim*), Jes 34,12 (Lilit), Ps 106,37; Dtn 32,17 (*sedfm*) und Gen 4,7 („Auf-]lauerer“), in Lev 16 (Azazel), in Resep, im „Mittagsdämon QTB „Pfeil“, in Ex 12,23, dem „Pestdämon“ sowie 2Kön 19,35 sowie dem „Todesboten“ in Spr 16,14, den er mit „mesopotamischen Unterweltdämonen“ vergleicht. Daneben sieht er „hinter einer großen Zahl von Kultvorschriften Abwehrritten gegen Dämonen“. Dass es sich „bei den Texten, die von Magie und Dämonenglauben handeln“, vor allem um späte Texte handelt, ist überlieferungsgeschichtlich zu erklären: „In einer früheren Redaktionsstufe wurde neben den Fremdgöttern auch alles sonstige Nichtjahwistische radikal getilgt, während man in späterer Zeit unbefangener von Dämonen und anderen Mächten reden konnte“ (264).

S. 110-143 Integration depotenziierter Götter: Rešep

S. 110/1 Religionsgeschichtlicher Kontext

Die ältesten Belege für den Gott stammen aus dem 3. Jt. aus Ebla. Besonders prominent tritt Rešep in Ugarit auf. In Ägypten spielt Rešep vor allem seit dem Neuen Reich eine Rolle. In Anatolien findet sich der Gott ebenso wie in der phönizischen Kultur: Auf Zypern wird der ugaritische Bogenschützengott mit Apollon verbunden und wirkt bis in die phönizisch-punische Religion Karthagos hinein. Es soll daher im Folgenden zunächst ein Überblick über Vorkommen und Funktion des Gottes im Alten Orient gegeben werden, um anschließend seinen Spuren im Alten Testament zu folgen.

S. 141-143 Zusammenfassung

Der Gott Resep verkörpert über seine vielfältigen Erscheinungen und Funktionen einen religionsinternen wie religionsübergreifenden Pluralismus im Alten Orient: Er findet sich in Personen- und Ortsnamen, als Teil verschiedener Pantheoi, als chthonischer und krankheitsbringender Gott, als Kriegsgott und besonders als Schutzgott. In mythologischen oder epischen Texten hingegen scheint er so gut wie keine Rolle zu spielen.⁸⁰⁹ In Ebla und Ugarit hat Rešep einen chthonischen Charakter. Als Gott der Unterwelt fungiert er zusätzlich in Ugarit. Schutz vor Krankheiten gewährt er in Ebla, Ugarit und Phönizien. Als astralisierter Kriegsgott tritt er in Ugarit und Sam'al auf, als Schutzgott in Ugarit, Ägypten, Phönizien und Sam'al. Der ikonographische Befund aus Vorderasien und Ägypten zeigt, dass Rešep hauptsächlich im privaten Bereich aktiv ist.⁸¹⁰ Verfügt Rešep in älterer Zeit noch über einen ambivalenten Charakter als Kriegs-, Schutz- und Krankheitsgott, so treten seine kriegerischen Attribute im 1. Jt. zurück und lassen die menschenfreundlichen Züge Rešeps hervortreten sowie Ansätze eines Schutzgedankens erkennen (s. 2). Damit ist Rešep Teil einer Entwicklung, die am Ende der Bronzezeit wohl nicht nur in Phönizien beginnt und schließlich die gesamte Achämenidenzeit prägt: Der *smiting god* verschwindet und es vermehrt sich auch die Zahl der Bildformen, während sich die der Bildtypen verringert. Eine Identifizierung der Götter wird so erschwert, andererseits aber tritt ihr Schutzcharakter stärker hervor: „Dabei geht es nicht um Monotheismus (...) Es geht vielmehr um die Beziehung der Menschen zu ihren Göttern, um das, was die Menschen von ihren Göttern erwarten. Es ist uns klar, dass die Menschen seit eh und je Schutz von ihren Göttern erwarten. Sicherlich neu für diese Epoche ist jedoch die

Verselbständigung des Schutzgedankens und die Schaffung oder die Übernahme von Bildern, die vor allem um dieses Thema kreisen."⁸¹¹ Diese Einschätzung stützt die unter Kapitel 2 gemachten Beobachtungen.⁸¹²

So ist die spezifische Rezeption des Gottes durch die Texte der Hebräischen Bibel bereits durch die Transformationsprozesse im alten Orient in gewisser Weise vorgegeben: In Hab 3,5 trägt ַשׁרַי noch recht starke Züge eines Kriegsgottes, ist aber als solcher bereits deutlich Jahwe untergeordnet. Im Zusammenhang mit Krieg und Krankheit steht der Begriff in Dn 32,23 und Ps 76,4. Während in Hab 3,3-5 und Dtn 32,24 ⁿ immerhin noch als Subjekt eines Verbs und als (personales) Instrument Jahwes angesprochen werden kann, wird er in Ps 78,48, Hi 5,7, Hld 8,6 zur Naturgewalt. In Ps 76,4 ist Rešep zu seinem Attribut (Pfeile) degradiert und wird von Jahwe zerstört. Vollständig entpersonalisiert ist Rešep in Sir 43,17. Eine Anspielung auf Rešep findet sich möglicherweise in Ps 91 (s. 3.1.2.3), der in seiner Qumran-Rezeption Rešep wieder als Dämon auffasst.⁸¹³ Die Depotenzierung des Gottes vollzieht sich damit schleichend, indem Rešep in steigendem Maß entpersonalisiert wird.⁸¹⁴

Die biblischen Texte scheinen die Integration des Gottes Rešep nicht als direkte Gefährdung für die Jahwe-Religion anzusehen. Trotzdem fällt auf, dass sie Attribute des Gottes zwar aufnehmen, ihn aber instrumentalisieren und depotenzieren. An keiner Stelle wird die Göttlichkeit Rešeps erwähnt. Statt dessen dient die Integration des Gottes Rešep der Hervorhebung der Macht Jahwes. Insbesondere in Hab 3 dient Rešep als Folie, auf der sich Jahwe um so deutlicher als Gott Israels abheben kann: Rešep gehört zum Gefolge Jahwes, der aber selbst die Rolle des Herrn der Pfeile und des Wagenlenkers innehat. Rešep ist zum Fußvolk degradiert und dient als Diener Jahwes theologischen Interessen, nämlich der Betonung der Herrlichkeit Jahwes. Indem Rešep als ein Krankheit verursachender Gott einen seiner negativen Züge behält, wird Jahwe von negativen Eigenschaften entlastet. Zusätzlich kann angesichts einer Theologie, die sich angesichts „überlebte(r) traditionelle(r) Kulte“⁸¹⁵ durch eine verstärkte individualisierte Gottesbeziehung auszeichnet, Jahwe selbst zum Arzt werden (s. 6.2). Nicht Rešep heilt, sondern der Gott Israels. Ähnlich geschieht dies bei der Übertragung der Kriegsattribute. Besonders der Pfeil tritt jetzt in den Vordergrund: Nicht Rešep ist Kriegsgott, sondern Jahwe, der Rešep mit eigenen Waffen schlägt. Eine schützende Funktion Rešeps, wie sie sich ikonographisch im Attribut des Schilds ausdrückt, gibt es nicht im Alten Testament. Statt dessen schützt Jahwe vor Bedrohungen, die mit Rešep im Zusammenhang stehen. Die integrierend-depotenzierende Rezeption Rešeps erweist sich damit als besondere theologische Leistung innerhalb der alttestamentlichen Theologie⁸¹⁶: Der Gott Rešep wird zu einem Begriff und verliert seine Göttlichkeit, nicht aber die mit ihm verbundenen Bedeutungsnuancen. Insofern könnte man den Vorgang der Integration Rešeps in die Texte der Hebräischen Bibel eine Lexemisierung nennen, die mit einer teilweisen, aber nicht völligen Desemantisierung einhergeht.

Lipiński, Edward: Resheph. A Syro-Canaanite Deity (Studia Phoenicia XIX) Leuven-Paris-Walpole 2009
Resheph wird Herr des Pfeiles genannt, so auch Jarri.

smiting god – der mit der Pest befallende Gottesname Er trägt eine Kopfbedeckung, die der Krone von Oberägypten ähnelt. Von einem Loch an der Spitze der Krone hängt eine Quaste. Es gibt auch Kronen mit Hörnern oder Hörner ohne Kopfbedeckung.

Resheph bringt die Pest in die Königsfamilie von Keret.

Auch in der Bibel Deut 32, 23-24, Hab 3, 3-5, Ps 78, 48 im hebräischen steht hier für Pest Resheph.

Resheph im Plural wird in der Bibel als Pfeile wiedergegeben.

Westendorf, Wolfhart: Seuchen im Alten Ägypten, in: Karenberg, Axel und Leitz, Christian (Hrsg.): Heilkunde und Hochkultur, Band 1, Münster 2000, S. 55-69

1. Einleitung

Das Alte Ägypten ist uns aus der Bibel als das von Seuchen und Plagen heimgesuchte Land bekannt, die Moses mit Hilfe seines Gottes über die Ägypter bringen ließ, bis der verstockte Pharao ihn und sein Volk endlich ziehen ließ.

Dasselbe Grundmuster findet sich in den altägyptischen medizinischen Texten wieder: Sofern dort die Seuchen Erwähnung finden, ist die Begründung für ihre Entstehung im Walten von göttlichen oder dämonischen Mächten gesehen - und mit entsprechenden Mitteln gegen sie vorgegangen worden, also mit Versuchen der Einflußnahme auf die Götter- und Dämonenwelt mit Hilfe der Religion oder des Zaubers.

Bevor wir auf die Erfahrungen mit den Seuchen und die Äußerungen über sie im Alten Ägypten näher eingehen, wollen wir einen kurzen Blick in die moderne ärztliche Literatur werfen und definieren, womit wir uns auseinandersetzen wollen:

Das Sammelwort „Seuche“ (das sich von „siech“ herleitet) wird im allgemeinen mit dem Begriff „Epidemie“ (also: im Volk verbreitet) gleichgesetzt, worunter man eine massenhaft und plötzlich auftretende, schwere und ansteckende Infektionskrankheit versteht, die infolge ihrer großen Verbreitung eine Gefahr für die Allgemeinheit darstellt und die in örtlicher oder zeitlicher Begrenzung in größerem Ausmaß gehäuft auftritt. Als Sonderformen werden genannt:

(1.) Die Endemie, eine in bestimmten, örtlich begrenzten Regionen auftretende Infektionskrankheit (Ortseuche, Landesekrankheit), also gleichsam zum gesundheitlichen Charakter einer bestimmten Gegend gehörend und keiner zeitlichen Begrenzung unterworfen.

(2.) Die Pandemie, die eine außerordentlich weit verbreitete Epidemie bezeichnet (unter Umständen die ganze Erde überziehend), eine Seuche mit zeitlicher, aber ohne örtliche Begrenzung.

Es versteht sich, daß wir für unsere Zwecke mit den Begriffen Epidemie und Endemie auskommen werden, da das Auftreten von Seuchen stets auf bestimmte Gebiete begrenzt bleibt.

2. Die ägyptischen Wörter für Seuche

Die ägyptischen Wörter für Seuche, mitunter auch mit dem synonym verstandenen Begriff „Pest“ übersetzt, sind abgeleitet von einer Wurzel *jad*, die folgende Begriffe umfaßt:

matt, krank, schwach, elend, gewalttätig; quälen, schädigen -dazu die Substantiva: Schädigung, Plage, Elend, Unheil.

Belegt sind diese Begriffe ab dem Milderen Reich (2000 v. Chr.), was aber natürlich nicht heißt, daß es derartige Katastrophen davor nicht gegeben hätte, sondern daß wir mangels schriftlicher Zeugnisse auf die Paläopathologie angewiesen sind, also die Untersuchung von menschlichen Überresten, deren Ergebnisse durch neueste Forschungsmethoden bis in die prädynastische Zeit (vor 3000 v. Chr.) zurückreichen. So ist es zum Beispiel in jüngster Zeit gelungen, mit Hilfe von immunologischen und molekularbiologischen Testmethoden, vor allem durch Antigen-Antikörper-Tests, wesentliche Nachweise über zwei der wichtigsten chronischen Infektionskrankheiten in der Vorgeschichte zu gewinnen: über die Tuberkulose (Sandison 1980) und die Bilharziose (Lambert 1966).

Als Begründung für das Fehlen solcher Berichte ist auch eine Eigenart der ägyptischen Geschichtsschreibung in Betracht zu ziehen: Als mit der historischen Wahrheit übereinstimmend wurden in der Regel nur solche Ereignisse für die Ewigkeit festgehalten, die dem vorgegebenen Schema der Weltordnung, der ägyptischen Maat, entsprachen, wozu zwar Heroen-Taten des Königs im Inneren und Äußeren des Reiches zählten, nicht aber kriegerische Niederlagen, Königsmord oder Chaos, Empörungen und Seuchen unter der Bevölkerung.

3. Die hygienischen Verhältnisse im Niltal

Wenn wir uns die Situation vorstellen, in der das Volk am Nil gelebt hat, so müssen wir uns heute beinahe wundern, daß es überhaupt überlebte und zu einer Großmacht des Alten Orients werden konnte: Der Nil, neben der Sonne der große Lebensspender für die Ägypter, war ja nicht nur der Wasserlieferant für das tägliche Leben, sondern zugleich auch die große Kloake, die alles aufnehmen mußte, was nicht in der Wüste verscharrt wurde: So konnte der Nil-Reisende vor gar nicht so langer Zeit beobachten, wie am Ufer die Menschen ihre Ausscheidungen in den Nil entleerten oder ihre Abfälle ins Wasser warfen und nicht weit davon entfernt das Trinkwasser aus dem Fluß geschöpft wurde oder die Menschen badeten. In den Klagen über die chaotischen Zustände im Lande während einer schwachen Königsherrschaft, den sogenannten „Mahnworten“ oder „Admonitions“ 2, 6 und 10 (Gardiner 1909), heißt es: „Viele Leichen werden im Fluß begraben - der Fluß besteht aus Blut, und (doch) trinkt man aus ihm“.

Die Lage wurde noch bedrohlicher, wenn sich der Nil im Zuge der Überschwemmung aufstaute und seine Fließgeschwindigkeit dann rapide abnahm, so daß in der Hitze ein optimaler Nährboden für allerlei Krankheitskeime entstand.

Es ist also nur allzu verständlich, wenn das allgemeine Wort für „Seuche“ in erster Linie in Verbindung mit der jährlichen Nilüberschwemmung auftrat, und zwar mit dem bezeichnenden Zusatz „Seuche des Jahres“ oder „jährliche Seuche“.

4. Die Krankheitsgöttin Sachmet

Der früheste Beleg des Wortes „Seuche“ begegnet in der Geschichte des Sinuhe 44-45 (Gardiner 1916) (Mittleres Reich), wo es in einem Hymnus auf den König heißt: „Die Furcht vor ihm zieht durch die Fremdländer wie vor der Sachmet im Jahre der Seuche“. Zweierlei ist hierbei bezeichnend: einmal der Hinweis auf das Ausland, das auch bei der „jährlichen Seuche“ eine Rolle spielt (natürlich eine negative!), sodann die Erwähnung der Göttin Sachmet (Sternberg 1984), auf die wir ständig in Verbindung mit Seuchen stoßen werden, so daß wir diese Göttin zunächst etwas eingehender betrachten wollen. Sachmet, die Mächtige, wie ihr Name sich übersetzen läßt, ist eine Löwin mit ambivalentem Charakter: Sie ist die Herrin über Krankheit, Krieg und Tod, die ihre Boten aussendet, um strafend einzugreifen, wenn irgendwo gegen die Ordnung verstoßen wird. Sie kann aber ebenso den Schutz für den Sonnengott und den König übernehmen und wird in ihrer scheinbaren Unberechenbarkeit gefürchtet und verehrt. Es gibt besondere Rituale zur Besänftigung der Sachmet, die in den Tempeln des Landes gewissenhaft durchgeführt wurden und letztlich zu ihrer Umwandlung in die freundliche Katze Bastet (Otto 1975) führen.

Ihre Priester, die Sachmet-Priester, sind oft in Personalunion zugleich Ärzte. So heißt es in der Glosse zum Fall I des Papyrus Smith (Breasted 1930), in der vom Messen des Pulses die Rede ist: „Was diese folgenden Körperstellen anbetrifft, auf die Sachmet-Priester oder irgendein Arzt seine Hände oder seine Finger legen, und zwar auf den Kopf, auf den Hinterkopf, auf die Hände, auf die Stelle des Herzens, auf die beiden Beine: es ist das Herz, dem sein Messen bzw. Untersuchen gilt“. Während im Papyrus Smith, dessen Entstehungszeit wir in das Alte Reich zurückverlegen, der Sachmet-Priester sogar vor dem Arzt genannt wird, ist im später aus solchen Glossen von Lehrtexten kompilierten Gefäßbuch des Papyrus Ebers (Wreszinski 1913) die Reihenfolge Arzt, Sachmet-Priester und Zauberer geschrieben, also eine Verlagerung des Schwergewichts auf den Arzt, zugleich aber eine Erweiterung auch auf den Zauberer als einen in der Medizin Tätigen.

Die Rolle des Sachmet-Priesters ist in den letzten Jahren gezielt untersucht worden (Känel 1984, Engelmann und Hallof 1996) und hat wegen seiner Verbindung mit der Medizin und vor allem mit den Seuchen zu seiner Einschätzung als einem „frühen Repräsentanten der Hygiene und des Seuchenschutzes“ geführt. Dazu sei bemerkt, daß die Begeisterung für den Sachmet-Priester etwas über das Ziel hinausgeschossen zu sein scheint: So ist zum Beispiel bei den Seuchensprüchen des Papyrus Smith zwar die Göttin Sachmet ständig erwähnt; von der behaupteten Tätigkeit des Sachmet-Priesters aber an keiner Stelle die Rede! Auch kann der Verfasser dieses Beitrages nicht sehen, daß der Sachmet-Priester hier den Schutz erlangt, der „für jeden in der Seuchenbekämpfung Tätigen unerlässlich ist: seine eigene Immunität“ (Engelmann und Hallof 1996, S. 117-118). Was als „klar zum Ausdruck gebracht“ sein soll, nämlich daß der Sachmet-Priester sich als vor der Seuche geschützt betrachtet, entpuppt sich bei einem Vergleich mit den sonstigen Zaubersprüchen in der Medizin als der Wortlaut des Zauberspruches, den ein anonymen Arzt oder Zauberer oder Priester seinem Patienten in den Mund legt.

5. Die Seuchensprüche des Papyrus Smith

Doch betrachten wir diese Seuchensprüche etwas näher: Es sind acht an der Zahl, sie stehen auf der Rückseite des Papyrus Smith (Breasted 1930), sind von demselben Schreiber geschrieben, stehen aber offensichtlich in keinem Zusammenhang mit den chirurgischen Lehrtexten der Vorderseite. Die Spruchsammlung hat keine gemeinsame Überschrift, sondern beginnt mit dem ersten Spruch für das Abwehren des Hauches der Seuche des Jahres.

Obwohl vom Nil und von der Überschwemmung nicht die Rede ist, dreht es sich doch eindeutig um die Folgen einer katastrophalen Überschwemmung. Man muß sich das Dilemma der Ägypter einmal vor Augen halten, die den Nil als ihren Großen Lebenserhalter verehren - und gleichzeitig die Kehrseite dieser Medaille fürchten. Bestand doch die Gefahr, daß bei der Anwendung der Seuchensprüche durch die Magie zugleich das Fluten des Nils bedroht und damit ein Ende seiner Wohltaten herbeigeführt wurde. - Sehr viel deutlicher ist der Text des Nil-Hymnus (Abfassung Mittleres Reich, Niederschriften Neues Reich); hier ist von drei Stadien der Nil-Überschwemmung die Rede (Westendorf 1981):

- (1.) wenn die Überschwemmung zu gering ausfällt;
- (2.) wenn die Überschwemmung in der „normalen“, also üblichen Weise erfolgt;
- (3.) wenn die Überschwemmung ungebändigt und maßlos auftritt.

Positiv ist nur der Fall 2 bewertet, denn er bringt dem Land die erhofften Ernten. Wenn der Nil „den Geizigen spielt“ (Fall 1), also zu geringe Wassermengen bringt, folgen Hungersnöte und viele Menschen sind vom Tode bedroht. Wenn aber das Land unter der Last der Wassermassen versinkt (Fall 3), gehen ebenso die Menschen zu Grunde, jetzt infolge der Seuche des Jahres, die den Bezirk Theben in ein Sumpfgebiet verwandelt hat.

Daß es sich bei den Seuchensprüchen um eben diese Situation der Nil-Überschwemmung handelt, wird durch die Verwendung des Begriffs „Jahr“ („das sich Verjüngende“) deutlich, mit der die ägyptische Jahreszählung des Kalenders beginnt und die wiederum durch das Einsetzen der Nilschwelle mit dem Bauernjahr und durch den Frühaufgang der Sothis (Sirius) mit dem astronomischen Jahr gekoppelt ist. Eindeutig als Göttin beziehungsweise Dämonin determiniert, tritt diese Jahres-Bezeichnung einmal auf: „Nicht soll die Jahres-Göttin an mir vorbeistreichen, um gegen mein Gesicht zu wüten“ (Westendorf 1999, S. 745 = pSmith Rs 19,18-20,8). Worin die Seuche konkret besteht, wird an keiner Stelle gesagt. Wahrscheinlich waren es mehrere Erkrankungen, die sich im Krankheitsbild zusammenfanden. Wir können an Amöben-Ruhr denken und an Salmonellen, also Typhus und Paratyphus; auf die Pest kommen wir noch zurück.

Die Einzelheiten, die wir über die altägyptischen Vorstellungen aus den Seuchen-Sprüchen erfahren, lassen sich kurz zusammenfassen:

- (I.) Die Einwirkung auf den Menschen wird als „Hauch“ empfunden, denn der 1. Spruch trägt die Überschrift: Spruch für das Abwehren des Hauches der Seuche des Jahres. Die Plage selbst kann auch als „Bitternis“ bezeichnet werden und ist „etwas, das irgendein übler Hauch herbeigeweht hat“.
- (II.) Die Dämonen, die hier feindlich wirken, werden als „landfremd“ bezeichnet, das heißt sie dringen von außen über die Grenze nach Ägypten ein (hier also vom Süden aus Nubien). Die Wendung „von außen eindringend“ wird in der Medizin häufig für unerklärbare Krankheitserscheinungen verwendet und bezeichnet den außermenschlichen Raum der Götter und Dämonen.
- (III.) Als Herrin über diese Dämonen wird Sachmet genannt, die sich ihrer als Boten bedient.
- (IV.) Die Methoden der Bekämpfung sind grundsätzlich nur magisch, in keinem Fall erfolgen begleitende medizinische Behandlungen; dabei kann die abwehrende Wirkung in der Formulierung des Spruches oder in der zusätzlichen Zaubertätigkeit gesehen werden.

A) im Zauberspruch:

- (1.) der Patient wird mit dem Falkengott Horus (Schenkel 1980), dem Sproß der Sachmet, identifiziert (die ihren eigenen Sohn doch nicht umkommen lassen wird).
- (2.) Horus, der Sproß der Sachmet, wird als Helfer gegen die Dämonen gewonnen.
- (3.) Der Patient identifiziert sich mit etwas aus der Mythologie, das als „Unberühr-bar/Abscheulich“ bezeichnet wird (vielleicht Teile der zerstückelten Osiris-Leiche) und hält so die Dämonen von sich fern.
- (4.) der Patient beruft sich darauf, daß er schon einmal dem großen Wüten entkam, gleichsam immun geworden ist.

B) durch Zauber-Begleithandlungen:

(1.) Der Patient wird mit mythologisch bedeutsamen Objekten bestachen oder bekleidet (Geier-Federn, Zweig des Keuschbaums, Binde um den Hals, auf die Götterbilder gemalt sind).

(2.) der Patient muß den Spruch rezitieren, indem eine Pyrethrum-Pflanze in seiner Hand ist.

Zwei der Sprüche verdienen noch besondere Beachtung:

Der 6. Spruch nennt in der Überschrift „das Reinigen der Fliege“. Offenbar hat der Patient eine Fliege verschluckt, von der schädliche Wirkungen ausgehen. Der Spruch endet mit den Worten: „Nicht soll sein Leib Schaden nehmen, nachdem die Fliege als sein Ausfluß aus ihm herausgekommen ist und dem Erdgott Akeru überantwortet ist“. - Ob hier erste Ahnungen von der Gefährlichkeit der Fliegen und Mücken als Überträger von Krankheiten sichtbar werden?

Der 7. Spruch behandelt das „Reinigen von beliebigen Dingen von der Seuche“; nach dem Spruch wird als Begleithandlung veranlaßt, daß mit einer Reihe von Pflanzen, die mit einer Binde zusammengehalten sind, an den betreffenden Dingen vorbeigestrichen wird. Und schließlich wörtlich: „Ein Fernhalten der Seuche ist das und ein Abwehren des Vorbeistreichens der Dämonen an irgendwelchen eßbaren Dingen, ebenso an den Betten“. - Hier möchte man von einer (wenn auch nur magisch vollzogenen) Desinfektion von Gegenständen des täglichen Lebens sprechen, die durch die Keime der Seuche gefährdet sind.

6. Das jahreszeitliche Auftreten der „Seuche des Jahres“

Hier beenden die medizinischen Texte die Nachrichten über die Seuche des Jahres. Aber zum Glück erfahren wir noch aus einem anderen Text-Corpus weitere Einzelheiten. Es handelt sich um die von Christian Leitz (1994) vorbildlich bearbeiteten Kalender der Tagewählerei, also der für das ganze Jahr geltenden Aussagen über jeden einzelnen Tag des Jahres hinsichtlich seiner zu erwartenden günstigen oder ungünstigen Auswirkungen, jeweils unter Berücksichtigung mythologischer Konstellationen und realer Erfahrungen aufgestellt. Leitz gelang eine zeitliche Festlegung der Seuche des Jahres, und zwar eine 60-tägige Spanne vom 24.9. bis 22.11., das heißt: Die Auswirkungen der Seuche kommen erst etwa zwei Monate nach Beginn der Nilschwelle zur Wirkung, wenn der Nil schon wieder abzuschwellen beginnt. Auch Leitz muß feststellen, daß die Seuche sich nicht mit einer bestimmten Krankheit identifizieren läßt, sondern daß es sich in der Regel um mehrere gleichzeitig auftretende Krankheiten handelt.

Aber eine interessante Einzelheit soll noch erwähnt werden: Wir finden dort (S. 205-206), daß am 15.

November vor dem Auftreten von Ratten gewarnt wird; und bezeichnenderweise tritt auch hier wieder die Göttin Sachmet in Verbindung mit der Jahres-Seuche auf, so daß der Schluß naheliegt, daß hier die Ratte als verantwortlich für die Seuche hingestellt wird, und zwar wird die Pest, die ursprünglich eine Tierkrankheit war, vom Rattenfloh auf den Menschen übertragen. Aus Schilderungen der Überschwemmung erfahren wir, daß Unmassen von Mäusen und Ratten durch das steigende Wasser aus ihren Löchern vertrieben wurden und entweder ertranken und so mit ihren im Nil treibenden Kadavern die Seuchengefahr vermehrten oder sich an das Ufer retteten und sich auf die menschlichen Behausungen stürzten. So ist der Vermutung von Leitz wohl zuzustimmen, daß die durch Ratten übertragene Beulenpest eine der gefährlichsten Krankheiten der Jahres-Seuche war.

Und noch etwas gehört vielleicht hierher: Unter den sogenannten Hausmitteln des Papyrus Ebers 840-853 (Wreszinski 1913) stehen an erster Stelle zwei Rezepte, „um Flöhe im Haus zu beseitigen“ und ein wenig später ein Rezept „für das Verhindern, daß Mäuse an irgendwelche Dinge herankommen“. Wenn man bedenkt, daß die Übersetzung des ägyptischen Wortes für „Maus“ gar nicht so eindeutig ist und unter Umständen auch „Ratte“ bedeuten kann, dann bekommen diese scheinbar so harmlosen Hausmittel möglicherweise sogleich einen erheblichen medizinischen Charakter im Sinne der prophylaktischen Hygiene gegen Seuchengefahren. Dasselbe gilt für die beiden Haus-Rezepte, die verhindern sollen, daß eine Fliege beißt oder eine Mücke sticht. Über die Rolle der Fliege haben wir etwas in den Seuchensprüchen gefunden, und über den Schutz gegen Mücken durch Fischernetze berichtet Herodot II, 95 (Hoepli 1969). Ob es sich dabei allerdings um die Malaria-Mücke handelt, bleibt dabei offen.

Aber dürfen wir diese biedereren Hausmittel des Papyrus Ebers wirklich so überfrachten und sie zur Seuchen-Prophylaxe hochstilisieren (wie ähnlich oben vor der Überbewertung des Sachmetpriesters als Seuchenbeauftragten gewarnt wurde)? Es mag zur Not noch angehen, ein Räucher-Rezept zur Verbesserung des Geruchs des Hauses und der Wäsche unter Hinweis auf den Seuchenspruch heranzuziehen, der von der Reinigung von Lebensmitteln und Betten während der Seuche sprach. Selbst wenn dasselbe Mittel, das zur Geruchsverbesserung des Hauses und der Wäsche dient, auch als Lutschbonbon für die Verbesserung des Mundgeruchs empfohlen wird, kann man bei weitherziger Auslegung noch argumentieren, daß dieser Bonbon vielleicht auch als Hustenmittel gedient haben könnte (wenn auch jeder Hinweis auf eine sekundäre Verwendung fehlt, was sonst durchaus der Fall ist).

Aber wenn unter den Hausmitteln eine Art Vogelscheuche zur Abschreckung der Weihe auf dem Felde erscheint (pEbers 848), so hört doch jeder medizinische Aspekt auf. Lassen wir also den Alten Ägyptern ihre Haus-Rezepte, die schlicht dazu dienten, ihnen das Leben angenehmer zu gestalten, und sei es auch nur bei der gewiß angenehmen Vorstellung, daß die Haare der Nebenbuhlerin nach Anwendung eines entsprechenden Rezeptes (pEbers 474 und 475) auszufallen beginnen.

7. Die aus Vorderasien eingeschleppten Seuchen

Nach diesem Exkurs kehren wir zu den Seuchen zurück und wenden uns nach den aus dem Süden nach Ägypten kommenden Gefahren nun den aus dem Norden, also Asien, drohenden Seuchen zu.

Hier kann man in leichter Abwandlung mit Faust sagen: „Bei Euch, ihr Seuchen, kann man das Wesen gewöhnlich aus dem Namen lesen". Die Ägypter nannten nämlich diese Seuche, in der die Lepra erkannt wurde (Bardinet 1988), die „Asiaten-Krankheit". Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, daß man diese Seuche als eine aus dem Ausland, hier dem Raum Palästina-Syrien, nach Ägypten eingeschleppte einordnete. Die medizinischen Papyri Hearst (Wreszinski 1912) und London (Leitz 1999) enthalten je eine Beschwörung; niedergeschrieben sind diese Texte am Anfang und am Ende der 18. Dynastie (zum Beginn der Neuen Reiche, 1550 bis 1350 v. Chr.). Die sprachliche Form des Krankheitsnamens (wörtlich: „die von den Asiaten") weist ebenfalls auf das Neuägyptische, ist mithin eine Neubildung in der sonst noch Mittelägyptisch schreibenden medizinischen Literatur. Historisch befinden wir uns in der Zeit des Ägyptischen Imperiums mit der größten Ausdehnung seiner Geschichte: Im Nordosten war der Euphrat erreicht worden. Die Voraussetzungen für einen intensiveren Kontakt mit den Fremdländern in dieser Region waren gegeben.

Im Unterschied zu' den Seuchensprüchen des Papyrus Smith, die keinerlei medizinische Behandlung enthielten, sind den Beschwörungen der Asiaten-Krankheit noch Angaben beigegeben, aus denen man Versuche einer Therapie herauslesen kann. Zunächst der ältere Text im Wortlaut (pHearst 170):

Beschwörung der Asiaten-Krankheit: Wer ist kenntnisreich wie Re? Wer ist ebenso kenntnisreich? Etwa dieser Gott, der den Leib mit Holzkohle ankohlt? Ergriffen werde dieser „Oberste Gott"! Wenn Seth dich ebenso beschwört, wie er das Meer beschworen hat, du Asiaten-Krankheit, dann sollst du dich nicht regen, überhaupt nicht regen, im Körper des NN, geboren von der NN.

Es werde dieser Spruch viermal gesprochen über frischem Moringa-Öl (und) Kochresten (?) eines Kessels (vielleicht: Kesselstein). Sie (die Krankheit) werde damit beschworen (und) versiegelt mit Siegelsteinen von *schefelut-MMetial*. So weit der Text, nun einige kommentierende Worte: Mit dem „Obersten Gott" ist der fremde Gott mit seinem heimischen Titel angeredet, der in seiner eigenen Sprache unter dem Namen Eljön verehrt wurde; dieser fremde Gott ist es, der den Körper mit Holzkohle ankohlt, was auf das Erscheinungsbild der Lepra zutreffen würde (Bardinet 1988). Dem fremden Gott wird nun der oberste ägyptische Gott Re als kenntnisreicher, also erfahrener in der Bekämpfung dieser Krankheit, gegenübergestellt. Der ägyptische Gott Re bedient sich als Helfer des Gottes Seth (te Velde 1984), dessen ambivalente Rolle gerade im Neuen Reich durchaus positiv zu werten ist, zumal Seth als Gott des Chaos auch der Gott des Auslandes ist, hier also „als Spezialist" am rechten Platz ist. Seths ungebändigte Kraft hat das Meer in seinem Wüten beschworen, so wird er auch diese Krankheit beschwören, das heißt: unwirksam machen. Der Patient ist hier mit dem Formular „NN, geboren von der NN" genannt, das heißt beim aktuellen Rezitieren der Beschwörung müssen die betreffenden Namen eingesetzt werden. Welche Assoziationen die genannten Materialien haben, die bei der Beschwörung eine Rolle spielen, kann nur geraten werden. Vielleicht stehen die Kochreste eines Kessels mit dem Ankohlen des Körpers in irgendeiner Verbindung. Ob schließlich das Versiegeln der Krankheit nur magisch erfolgen soll oder durch Auflegen der genannten Materialien auf den Körper abgeschlossen werden soll, bleibt unklar.

Der andere Text steht im Papyrus London Nr. 20 [32]; er wirft noch mehr Fragen auf, da der Zauberspruch in der Sprache von Kreta geschrieben ist, also wohl in luvischer Sprache. Hier der Wortlaut:

Beschwörung der Asiaten-Krankheit in der Sprache von Kreta: *Sent kappuijementrik ra* (so etwa mag der kretische Wortlaut geklungen haben). Es werde dieser Spruch gesprochen über Abschaum/Hefe (?) in gegorenem Zustand, Urin, - (es folgt eine zerstörte Gruppe, die eine weitere Droge oder die Drogenverarbeitung „werde gemischt" enthalten haben mag, und schließlich:) werde daran gegeben. Hier haben wir also eindeutig eine medizinische Behandlung im Anschluß an den kretischen Zauberspruch, dessen Übersetzung uns einstweilen noch dunkel bleibt.

Diese beiden Sprüche weisen der Lepra eindeutig die Herkunft aus dem Raum nordöstlich von Ägypten zu, was auch weitgehend der heutigen Ansicht entspricht (Wolf 1982 und 1986). Doch in der Antike galt Ägypten als das Ursprungsland der Lepra. Hierfür ließen sich auch weitere Hinweise auf diese Krankheit in Ägypten heranziehen: In der koptischen Medizin, also in der Sprache der christianisierten Ägypter, kommen vereinzelt zwei Wörter für Lepra vor (*sobeh* und *seh*), die sich über das spätägyptische Demotische bis ins Neuägyptische zurückverfolgen lassen, dort als *sebeh* und *sehedy* belegt. Das letztere *sehedy* geht noch weiter zurück und führt in der klassischen Medizin der Ägypter auf eine Erscheinung, die bei Brandwunden auftritt und dort als *sehedy* „das hell Gefärbte" bezeichnet wird. Interessant ist nun, daß bei einer der Beschwörungen gegen Verbrennungen (Papyrus London Nr. 43 [55]) der Krankheitsdämon mit den Worten „Der du den Leib mit Kohle angekohlt hast" angeredet wird, also mit eben derselben Wendung, die bei der Beschwörung der Asiaten-Krankheit dem Obersten Gott der Semiten beigelegt wird.

Schon in einem weiteren Fall hat Ebbeil (1939) das Auftreten der Lepra in der klassischen Medizin der Ägypter vermutet: Unter den Lehrtexten des Papyrus Ebers, die sich mit Geschwüren und Geschwülsten befassen, befinden sich zwei Texte, in denen die Krankheit dem Mondgott Chons als Urheber zugewiesen wird (pEbers 874 und 877). Schon dieser Umstand ist ungewöhnlich in der sonst völlig frei von Mythologie und Zauber gehaltenen Textgruppe. Der erste Fall (874) behandelt eine „Geschwulst des Chons", sie hat viele Geschwülste gebildet, in denen Luft zu sein scheint; sie pflegt eine Verletzung zu bewirken, die sich glättet und Narben bildet. Jede Körperstelle, an der sie sich befindet, steht unter Druck. Das abschließende Verdikt lautet: Du sollst nichts dagegen unternehmen! - Eine medizinische Behandlung soll also unterbleiben, aber ein Zauberspruch wird (873d) rezitiert, in dem offenbar der Mondgott angefleht wird, den Kranken den Tagesbeginn erleben zu lassen, das heißt, das Schicksal des Kranken wird hier in Parallele gesetzt mit dem Lauf des Sonnengottes, der die Gefährdungen der Nacht und der Unterwelt übersteht und als Vorbild und Garant für die Überwindung von Tod und Krankheit gilt.

In dem anderen Fall (877) liegt eine „Schwellung des Chons-Gemetzels“ vor. Das hier beschriebene Gemetzel wird offenbar auf die Sichel des Mond-Gottes zurückgeführt, der dem Kranken die wie Wunden oder Verletzungen aussehenden Erscheinungen beigebracht hat. Infolgedessen wird auch hier der Arzt vor einer Behandlung gewarnt: Hüte dich, es handelt sich um einen Zauber! - Es folgen unter derselben Überschrift noch zwei Sonderformen der Schwellung des Chons-Gemetzels: Auch wenn du sie an seinen beiden Achseln, an seinen beiden Oberarmen, an seinen beiden Leisten und an seinen beiden Oberschenkeln findest, indem Eiter darin ist, sollst du nichts dagegen unternehmen! - Lediglich im zweiten Sonderfall (Schwellungen, die dem Druck der abtastenden Hand nachgeben und dabei Wasser absondern) ist eine medikamentöse Behandlung empfohlen. - Ebbell hat in diesem Fall die *Lepra mutilans* erkennen wollen mit ihren zwei Arten von Ausschlag und Blasen.

Der Nachweis der Lepra an Mumien aus der pharaonischen Zeit ist bisher nicht gelungen. Wahrscheinlich sind die Lepra-Toten auch gar nicht mumifiziert, sondern rasch in der Wüste verscharrt oder in den Nil geworfen worden. Die frühesten Befunde stammen aus christlicher Zeit von einem Friedhof auf der Insel Bigge an der Südgrenze in Oberägypten (Störk 1980). Wie sich die Gesellschaft den Aussätzigen gegenüber verhielt, wissen wir nicht. Es heißt zwar in der *Lehre des Amenope* 24, 9-11 (Neues Reich, 20. Dynastie): Lache nicht über einen Blinden und verspötte nicht einen Zwerger; schmähe nicht den Zustand eines Lahmen; verhöhne nicht einen Mann, der von Sinnen ist (Grumach 1972) - jedoch vom Aussätzigen ist hierbei nicht die Rede.

(Bilharziose und andere Seuchen weggelassen.)

Literaturverzeichnis

- Bardinet, Thierry: Les papyrus medicaux de l'Egypte pharaonique. Paris 1995.
- Bardinet, Thierry: Remarques sur les maladies de la peau, la lepre, et le châtiment divin dans l'Egypte ancienne. *Revue d'Egyptologie* 39 (1988) 3-36.
- Breasted, James Henry: The Edwin Smith Surgical Papyrus. 2 Bde. Chicago 1930.
- Ebbell, Bendix: Die ägyptischen Krankheitsnamen. X. Hämaturie. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 62 (1927) 16-18.
- Ebbell, Bendix: Die alt-ägyptische Chirurgie. Die chirurgischen Abschnitte der Papyrus E. Smith und Papyrus Ebers (Skripter utgitt av Det Norske Videnskap-Akademi i Oslo, II. Hist-Filos. Klasse. 1939 No. 2). Oslo (1939) 84-86 und 88-90.
- Edwards, I.E.S.: Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom. 2 Bde. London 1960 (Hieratic Papyri in the British Museum, IV).
- Engelmann, Heinz und Jochen Hallof: Der Sachmetpriester, ein früher Repräsentant der Hygiene und des Seuchenschutzes. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 23 (1996) 103-143.
- Ferguson, A.R.: Bilharziosis. *Cairo Scientific Journal* 4 (Alexandria 1910).
- Gardiner, Alan H.: Notes on the Story of Sinuhe. Paris 1916 (besonders S. 170).
- Gardiner, Alan H.: The Admonitions of an Egyptian Sage. Leipzig 1909 (besonders S. 26-27).
- Goedicke, Hans: Seuche. In: *Lexikon der Ägyptologie*, V (1984), Sp. 918-919.
- Grapow, Hermann, Hildegard von Deines und Wolfhart Westendorf: *Grundriß der Medizin der Alten Ägypter*. 9 Bde. Berlin 1954-1973.
- Grumach, Irene: *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*. Berlin 1972 (Münchner Ägyptologische Studien, 23).
- Hoeppli, R.: *Parasitic Diseases in Africa and the Western Hemisphere*. Basel 1969 (besonders S. 50 und S. 56, Fußnote 1; *Acta Tropica Supplementum*, 10).
- Jonckheere, Frans: *Le Papyrus Medical ehester Beatty*. Brüssel 1947 (La Medecine Egyptienne, 2).
- Jonckheere, Frans: *Une Maladie Egyptienne. ʿL'hématurie parasitaire*. Brüssel 1944 (La Medecine Egyptienne, 1).
- Känel, Frederique von: *Les pretres-ouäb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket*. Paris 1984 (Bibliotheque de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sciences religieuses, 87).
- Knudtzon, Jorden Alexander: *Die El-Amarna-Tafeln*. 2 Bde. Leipzig 1915. Neudruck Aalen 1964.
- Lambert, C.R.: Die Bilharziose. CIBA-Symposium Basel 14 (1966) 3-13. Leite, Christian: *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*. London 1999 (Hieratic Papyri in the British Museum, VII).
- Leite, Christian: Tagewählerei. Das Buch *hlt nhh ph.wy dt* und verwandte Texte. 2 Bde. Wiesbaden 1994 (Ägyptologische Abhandlungen, 55).
- Nunn, John F.: *Ancient Egyptian Medicine*. London 1996 (besonders S. 73).
- Otto, Eberhard: Bastet. In: *Lexikon der Ägyptologie*, I (1975), Sp. 628-630.
- Sandison, A.T.: *Diseases in Ancient Egypt*. In: Cockburn, Aidan und Eve Cockburn (Hrsg.): *Mummies, Disease, and Ancient Cultures*. Cambridge 1980 (besonders S. 31).
- Schenkel, Wolfgang: Horus. In: *Lexikon der Ägyptologie*, III (1980), Sp. 14-25.
- Sigerist, Henry E.: *A History of Medicine*. Bd. 1. Oxford 1951 (besonders S. 65 und 224).

Sternberg, Heike: Sachmet. In: Lexikon der Ägyptologie, V (1984), Sp. 323-333. Störk, Lothar: Lepra. In: Lexikon der Ägyptologie, III (1980), Sp. 1007-1008. Velde, Herman te: Seth. In: Lexikon der Ägyptologie, V (1984), Sp. 908-911. Westendorf, Wolfhart: Der „lastende“ Nil und „die Seuche des Jahres“. Beiträge aus und zu den medizinischen Texten V. Göttinger Miszellen 49 (1981) 77-83. Westendorf, Wolfhart: Handbuch der altägyptischen Medizin. 2 Bde. Leiden u.a. 1999 (Handbuch der Orientalistik, 36).

Wolf, Jörn Henning (Hrsg.): Aussäte - Lepra - Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel. 2 Bde. Würzburg 1982 und 1986. Wreszinski, Walter: Der Londoner medizinische Papyrus (Brit. Museum Nr. 10059) und der Papyrus Hearst. Leipzig 1912 (= Wreszinski, W.: Die Medizin der Alten Ägypter, II). Wreszinski, Walter: Der Papyrus Ebers. I. Teil: Umschrift. Leipzig 1913 (= Wreszinski, W.: Die Medizin der Alten Ägypter, III).

Haas, Volkert: Hethitische Heilverfahren, in: Karenberg, Axel und Leitz, Christian (Hrsg.): Heilkunde und Hochkultur, Band 2, Münster o. J. (2002), S. 22-48

S. 42-46 Die Beulenpest

Bei den Krankheiten (hethitisch) *henkan-* und *hinkan-* (auch mit der Bedeutung „Tod“) handelt es sich um Epidemien - den Typhus, den Milzbrand und die Beulenpest.

Die Ursache: Als der hethitische Großkönig Suppiluliuma I. (um 1320-1290 v. Chr.) dem Gipfel seiner Macht zustrebte, erhielt er zu seiner Verwunderung ein Schreiben von Anchesenamun, der Witwe des Pharaos Tutanchamon (in hethitischen Texten Nipchururiya). Die Königinwitwe teilt Suppiluliuma mit, daß ihr Gemahl verstorben sei, sie selbst aber keinen Sohn habe, der den Thron besteigen könnte. Da sie keinen ihrer Untertanen zum Ehemann nehmen wolle, solle ihr Suppiluliuma einen seiner Söhne zum Gemahl geben. Nach anfänglichem Mißtrauen sendet der hethitische König seinen Sohn Zannanza, der jedoch auf dem Wege nach Ägypten ermordet wird. Den Mord lastet Suppiluliuma dem inzwischen auf den Thron gelangten neuen Pharaos Eje an und eröffnet einen Rachefeldzug gegen das „Grenzgebiet des Landes Ägypten“, das heißt der unter ägyptischer Hoheit stehenden Biq'a-Ebene in Syrien. Von dort hat das hethitische Heer eine epidemische Krankheit in das Hethiterland eingeschleppt.

Beschreibung der Pest: In vier verschiedenen Gebetsversionen schildert Mursili die verheerende Epidemie und bittet die Götter diesem von ihnen verhängten Elend ein Ende zu bereiten. Wie beim Eintritt aller Katastrophen wird die Ursache des Zornes der Götter durch die Befragung der Orakel ermittelt, doch vergeblich. Mursili befragt die Orakel nach ungesühnten Verbrechen aus der Regierungszeit seines Vaters Suppiluliuma. In dem ersten Gebet verweisen sie auf einen von Suppiluliuma vor seiner Thronbesteigung begangenen Dynastiemord an einem bereits designierten Thronfolger Tuthaliya:

Und weil das Land dahinstirbt, so fiel [mir] die Sache mit dem Tuthaliya, dem Jungen, dem Sohn des (Großkönigs Tuthaliya), aufs Gewissen. Auch eine Orakelanfrage veranstaltete ich bei der Gottheit. [Und da] wurde die Sache mit dem Tuthaliya, dem Jungen, von der Gottheit auch festgestellt. ... Mein Vater ist infolge des Mordes an Tuthaliya [gestorben]. Auch die Prinzen, Herren, Obersten über Tausend und Würdenträger, die [auf die Seite meines Vaters] getreten und darin verwickelt waren, starben infolge [dieser] Angelegenheit. Auch über das Hatti-Land kam diese Angelegenheit, und auch das [Hatti]-Land begann infolge [dieser] Angelegenheit dahinzusterben; und das Hatti-Land [siechte] dahin. Und jetzt wurde die Epidemie noch [schlimmer]; das Hatti-Land wurde von der Epidemie [schwer] bedrückt und es schrumpfte zusammen. Ich aber, Mursili, [euer] D[iener], [kann] nun der Pein [im Herzen] nicht [Herr werden], und in der Seele werde ich der Angst nicht [Herr].

Um die Epidemie zum Stillstand zu bringen, so berichtet Mursili, ließ Suppiluliuma den für die Katharsis eines Hauses oder einer Stadt geeigneten „Ritus des Blutes“ ausführen: „Und mein Vater hat danach das Ritual des Blutes [gemacht; für Hattusa aber hat er keines [gemacht]].“ Da das Ritual nur zur Katharsis oder Entsühnung für den Palast, nicht aber für die Stadt Hattusa und das Land vollzogen worden war, wütete die Epidemie weiter. Später dann unterzog Mursili, wenn auch vergeblich, die Stadt diesem Ritual. Eindringlicher noch ist die Epidemie in der zweiten Version geschildert:

Das ist es, was ihr (Götter) getan habt: In das Hatti-Land habt ihr eine Epidemie hineingelassen: Und das Hatti-Land wurde von der Epidemie schrecklich bedrückt. Und daß es zur Zeit meines Vaters und zur Zeit meines Bruders dahinstarb, und daß es, seit ich der Priester der Götter wurde, jetzt weiterhin auch vor mir dahinstirbt, das ist nun das zwanzigste Jahr. Und das Sterben, das im Hatti-Lande herrscht, vom Hatti-Land wird die Epidemie noch immer nicht genommen. Ich aber werde der Pein im Herzen nicht Herr; in der Seele aber werde ich der Angst nicht mehr Herr.

In diesem zweiten Gebet geben die neuerlich befragten Orakel als mögliche Ursache den Rachefeldzug Suppiluliumas gegen ägyptisches Territorium an. Auch hier wird ein Zusammenhang zwischen dem Euphrat und der Epidemie gesehen: „Die Riten für den Euphrat machte ich im Hinblick auf die Epidemie zum Gegenstand einer Orakelanfrage“.

In einer dritten Version ist in leider stark beschädigtem Kontext von der Infektion selbst die Rede:

[Wenn ein Mann] ein Kind zeugt, so [steckt er (?)] es [mit den Symptomen (?)] der Seuche [an] ... [Wenn er aber] bei jemandem bleibt, so [steckt (?)] er [ihn ebenfalls mit den Symptomen der] Seu[che an].

In diesem Gebet hält Mursili den Göttern vor Augen, daß kaum noch Brotbäcker am Leben seien, so daß die täglichen Opferrationen nicht mehr gewährleistet sind - ein Motiv, das auch in dem oben erwähnten Mythos vom gefräßigen Hedammu erscheint und den Göttern zeigen soll, daß auch ihr Wohlergehen von der opferbereiten Menschheit abhängig ist.

Bei der von Mursili geschilderten Epidemie handelt es sich wegen ihrer hohen Ansteckungsgefahr und langen Dauer wahrscheinlich bereits um die in Europa seit dem 8. Jahrhundert bekannte und gefürchtete „Syrische Pest“, die in den südslawischen Ländern als die „Türkische Pest“ bekannt war. Für den syrisch-kanaanäischen Raum sind Epidemien im 16. und 14. Jahrhundert auf Grund zweier ägyptischer Papyri bezeugt; nämlich dem Londoner Medizinischen Papyrus (circa 1500 v. Chr.) und dem Papyrus Hearst (circa 1350 v. Chr.). Sie enthalten Beschwörungen gegen die „asiatische Krankheit“. Die beschriebenen Symptome - eine Schwarzfärbung des Körpers (durch Blutungen), wie von Holzkohle stammend und (im Papyrus Hearst) eine rötliche Färbung des Urins - sind in der Wissenschaft kontrovers - entweder als Beulenpest oder als Lepra - gedeutet worden.

Massengräber fanden sich in der Kanaanäersiedlung der 13. Dynastie (circa 1720-1710 v. Chr.) in Teil el Dab'a im Ostdelta des Nil. Die Art der Bestattung - willkürlich in flache Erdgruben ohne Einbauten und Beigaben hineingeworfene Leichen - lassen vermuten, daß die Stadt von einer Epidemie, der „asiatischen Krankheit(P)“, heimgesucht worden war.

Rituale gegen Epidemien: Die Seuchenbekämpfung erfolgt im wesentlichen magischrituell. Belegt ist lediglich das Verlassen der verseuchten Städte: Ein Kaufmann aus der Hafenstadt Tyrus berichtet in einem Brief, daß er seinen Sohn beim Ausbruch der fieberigen Epidemie (babylonisch *li'bū*) auf die Höhen außerhalb der Stadt gebracht habe. Ein Ritual gegen die „//^»-Krankheit des Berges“ (in babylonischer Sprache) fand sich in den Tontafelbibliotheken von Hattusa. Auch ein hethitischer König evakuiert seine Tochter Apadda aus der Stadt Asusuha, in welcher eine Epidemie wütet.

Die aus Hattusa überlieferten Rituale gegen Epidemien betreffen zumeist das hethi-tische Heerlager. Die Verfasser dieser Rituale stammen allesamt aus einer „Ritualschule“ im Lande Arzawa, im Westen Anatoliens. Die zentrale Handlung ist ein eliminatorischer Ritus mit einem Ziegenbock, die sich bereits in syrischen Ritualen aus der Mitte des 3. Jahrtausends und nach der hethitischen Zeit noch im 1. Jahrtausend v. Chr. in Palästina sowie im Buch *Leviticus* (16,10 und 21-28) des Alten Testaments als der „Sündenbockritus“ wiederfindet.

Das Ritual des Ashella, „wenn das Jahr schlimm ist und im Heerlager eine Epidemie entsteht“, dauert eine Nacht und drei Tage. Während dieser Zeit versucht der ritualkundige Priester den Pestgott aus dem Heerlager zu locken: „Sowie der Tag zur Nacht wird“ wird für jeden der Heerführer ein Widder als Substitut und Vehikel der Pestmiasmen bereitgestellt. Für den König aber ist eine schön bekleidete und geschmückte Frau vorgesehen, welche wohl - in Parallelität zu anderen Ritualen - als Braut für den Pestdämon vorgesehen ist. Die mit bunten Wollfäden und mit einem Ring aus Eisen und Blei versehenen Widder binden die Heerführer über Nacht vor ihren Zelten an. Der das Ritual ausführende Priester bietet sie der Gottheit, welche die Epidemie verursacht, an: „Die Gottheit, die sich erzürnt (von uns) abwendet, und die diese Epidemie bewirkt, siehe, für dich habe ich diese Widder angebunden, laß dich dadurch besänftigen!“ Parallel zu den Widdern als Substitute der Heerführer sitzt die Frau vor dem Zelt des Königs. Während der Nacht übertragen sich nun die an dem König und den Heerführern haftenden pathogenen Stoffe auf die Frau und die Widder, welche dadurch zu Vehikeln der Epidemie geworden sind. Bei Tagesanbruch berühren die Heerführer ihre Widder und preisen sie der Gottheit an: „Die Gottheit, die diese Epidemie bewirkt hat, siehe, jetzt stehen die Widder da, die sind in Bezug auf Leber, Herz und Geschlechtsteile fett. So sei der Gottheit nun das Fleisch der Menschen fortan zuwider, und künftig sei zufrieden mit diesen Widdern!“ Daraufhin treibt man die Widder und die Frau durch das Heerlager hindurch, damit sich die dort haftenden Krankheitsstoffe auf diese weiterhin übertragen. Die auf diese Weise infizierten Widder und die Frau treibt man in die Steppe: „Sie gehen in das Gebiet des Feindes hinein.“ Dabei spricht man so: „Siehe, was für ein Übel dieses Heerlager für Menschen, Rinder, Schafe, Pferde, Maultiere und Esel ist, siehe, aus dem Heerlager haben es diese Widder und diese Frau nun weggebracht. Wer sie antrifft, jenes Land soll diese böse Epidemie an sich nehmen!“ Am zweiten Tage finden Schlachtopfer statt: Man treibt sechs Widder und sechs Ziegenböcke in die Steppe und opfert sie dort mit Broten und Bier der Gottheit. Nach diesem Opfer folgt ein kathartischer Ritus: Nachdem sich die Heerführer mit (desinfizierendem) Salzwasser die Hände gewaschen haben, folgt ein Durchschreitungs- beziehungsweise Abstreifzauber, bei dem sie durch zwei Feuerstellen hindurchgehen. Am Ende des zweiten Tages opfert man nochmals zwei Ziegenböcke und stellt Brote und Wein bereit. Am nächsten Morgen des dritten Tages treibt man einen Ziegenbock, einen Widder und ein Schwein in die Steppe, um sie dort der Gottheit zur Ablenkung als Schlachtopfer darzubringen; dabei spricht man die Gottheit an: „Die Gottheit, die diese Epidemie im Heerlager bewirkt hat, eben jene Gottheit soll nun essen (und) trinken. Dem Lande Hatti und dem Heerlager von Hatti gegenüber soll sie nun zufriedengestellt sein und soll sich ihnen (wieder) freundlich zuwenden!“ Fröhlich am vierten Tag beenden weitere Schlachtopfer in der Steppe die Ritualhandlungen: Ein Stier für den Wettergott, ein unbesprungenes Schaf für den Sonnengott und drei gewöhnliche Schafe für die „sämtlichen Götter“.

In der sehr kurz gehaltenen Anweisung des Rituals des Uhamuwa ist der Eliminationsritus nicht erwähnt, vielleicht aber vorausgesetzt. Das Ritual wird mit einem einzigen Widder ausgeführt. Auch hier ist die erste Ritualhandlung das Schmücken desselben mit einem Gebinde, das man aus bunter Wolle flicht und mit dem man den Widder „umkränzt“. Ohne daß noch weitere Ritualhandlungen, wie ein zu erwartender Übertragungsritus, erwähnt würden, wird der geschmückte Widder „auf den Weg des Feindes“, also ins Feindesland, getrieben, wobei man folgendermaßen spricht:

Welche Gottheit des Feindeslandes diese Epidemie verursacht hat, nun, siehe, diesen umkränzten Widder haben wir dir, der Gottheit, zum Zwecke (deiner) Zufriedenheit hergetrieben. Und wie das Geflochtene stark ist und mit diesem Widder harmoniert (?), so mögest du, welche Gottheit diese Epidemie auch verursacht hat, mit dem Hatti-Land (ebenso) harmonieren (?). So wende dich nun dem Hatti-Land zum Heile zu! Hier werden also Kranz und Widder in Analogie zueinander gesetzt; wie nämlich Kranz und Widder harmonieren, ebenso soll der Gott mit dem Hatti-Land harmonieren.

In dem Ritual des Dandanku, des „Schwarzen“ (der Name ist als Reduplikation des luwischen Adjektivs *danku-* „schwarz, dunkel“ zu erklären), gegen eine Epidemie im Heer werden ein Köcher mit dreißig Pfeilen und ein Bogen benötigt. Im Verlauf des Rituals wird der Pestgott Jarri aufgefordert, seine Pestpfeile nicht mehr gegen das Hatti-Land, sondern gegen das Feindesland zu richten: „Danach aber spannen sie den Bogen und legen einen Pfeil (darauf). Die (übrigen) Pfeile aber schüttet er vor sich hin und spricht: 'Gottheit, beschieße mit diesem Pfeil das Feindesland. Sobald du in das Hatti-Land kommst, soll dir der Köcher verschlossen sein; der Bogen soll dir weggelassen sein!'“ Es liegt also die gleiche Vorstellung zugrunde wie in der Ilias, wo Apollo seine Pestpfeile in das Heerlager des Agamemnon schießt.

- Auer, Theodor Wilhelm: Die Pharaonen des Buches Exodus, Regensburg 1951
- Becher, Ilse: Antike Heilgötter und die römische Staatsreligion, in: Philologus. Zeitschrift für das klassische Altertum, Bd. 114, 1970, S. 211-255
- Bernheim, Frederick u. Zener, Ann Adams: The Sminthian Apollo and the Epidemic Among the Achaeans at Troy, in: Transactions of the American Philological Association 108, 1978, S., 11-14
- Bodenheimer, F. S.: Materialien zur Geschichte der Entomologie, Bd. 1, Berlin 1928
- Böcher, Otto: Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe, Stuttgart 1970
- Böllentrücker, Josef: Gebete und Hymnen an Nergal. Leipziger Semitistische Studien I, 6, 1904
- Borger, Rykle: Historische Texte in akkadischer Sprache, in: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte, herausgegeben von Otto Kaiser. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Band 1, Gütersloh 1984
- Brandenburg, Dietrich: Medizinisches bei Herodot, Berlin 1976
- Braumüller, Otto von: Krankheit und Tod bei Homer, in: Jahresbericht Kaiser Wilhelm Gymnasium, Berlin 19, 1879
- Brentjes, Burchard: Zur „Beulen“-Epidemie bei den Philistern in 1. Samuel 5-6, in: Das Altertum 15, 1969, S. 67-74
- Bröcker, Walter: Theologie der Ilias, Frankfurt 1975
- Bulas, Kasimierz: Les illustrations antiques de l'Iliade, Lemberg 1929
- Buresch, Karl: Klaros, Leipzig 1889
- Burkert, Walter: Rešep-Figuren, Apollon von Amyklai, in: Grazer Beiträge 4, 1975, S. 51-79
- Canaan, Taufik: Aberglaube und Volksmedizin im Land der Bibel, Hamburg 1914
- Cordes, Peter: Iatros. Das Bild des Arztes in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles, Stuttgart 1994
- Crawford, Raymond: Plague and Pestilence in Literature and Art, Oxford 1914
- Deubner, Otfried: Hellenistische Apollgestalten, Diss. München, Athen 1934
- Dietrich, Manfred und Loretz, Oswald: Ugaritische Rituale und Beschwörungen, in: Religiöse Texte, herausgegeben von Otto Kaiser. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments Band 2, Gütersloh 1988
- Döller, Johannes: Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, in: Alttestamentliche Abhandlungen 7, 2-3, Münster 1917
- Duhm, Hans: Die bösen Geister im Alten Testament, Tübingen/Leipzig 1904, S. 53
- Duhm, Bernhard: Die Psalmen, in: Marti, Karl: Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, Bd. 14, Freiburg / Leipzig / Tübingen 1922
- Ebstein, Wilhelm: Die Medizin im Alten Testament, Stuttgart 1901
- ders.: Die Medizin im Alten Testament und im Talmud, Stuttgart 1903
- Eising, Hermann: Die ägyptischen Plagen, in: Lex tua veritas. Festschrift für Hubert Junker 1961, S. 75-87
- Entralgo, Pedro Lain: Das Erlebnis der Krankheit als geschichtliches Problem, in: Antaios II, 1961, S. 285-98
- Esser, Albert M.: Homer, Ilias und die Heilkunde, in: Das Humanistische Gymnasium 39, 1928, S. 170ff
- Evans, Arthur J.: Mycenaean Tree and Pillar Cult and its mediterranean relations, in: Journal of Hellenic Studies 21, 1901, S. 99-204
- Friedreich, Johann Baptist: Realien in der Iliade, Erlangen 1856
- Furtwängler, Adolf: Zu Pythagoras und Kalamis, in: Sitzungsberichte d. phil.-hist. Kl. d. K. B. Aka. d. Wiss. München, Abh. 1907, Heft 1, S. 157-169 (im Zusammenhang mit Reisch und Studniczka beizuziehen)
- Ganszyniec, R.: Apollon als Heilgott, in: Arciv für Geschichte der Medizin 15, 1923, S. 33-42
- Godley, A. D.: Homeric quaedam. Smintheus, in: Classical Review 15, 1901, S. 194 (dazu Ergänzungen im selben Jahrgang von James Hope Moulton S. 284, A. T. C. Cree S.284/5 und A. Lang S. 319/320)
- Goltz, Dietlinde: Studien zur altorientalischen und griechischen Heilkunde. Therapie - Arzneibereitung - Rezeptstruktur. Sudhoffs Archiv, Beihefte, H. 16, Wiesbaden 1974

Greßmann, Hugo: Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905
 ders.: Der Zauberstab des Moses und die eherne Schlange, in: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 23, 1913, S. 18-35
 ders.: Jerusalems wunderbare Rettung (Die Bibel im Spiegel Ägyptens), in: Protestantenblatt 1916, S. 789-793
 Grimm, J.: Die literarische Darstellung der Pest in der Antike und in der Romania, in: Freiburger Schriften zur rom. Phil. 6, München 1965 (Rezension: Heinz Willi Wittschier, in: Romanistisches Jahrbuch 19, 1968, S. 190-194)
 Grohmann, Josef Virgil: Apollo Smintheus und die Bedeutung der Mäuse in der Mythologie der Indogermanen, Prag 1862
 Hagen, Benno von: Die Pest im Altertum, Jena 1939
 Helck, Wolfgang: Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr. Erträge der Forschung, Band 120, Darmstadt 1995
 Herkenne, Heinrich: Das Buch der Psalmen, in: Feldmann, Franz u. Herkenne, Heinrich: die Heilige Schrift des Alten Testaments, Bonn 1936
 Herodot: Historien. Herausgegeben von Josef Feix, 2 Bände München/Zürich 1988
 Hesiod: Werke in einem Band. Aus dem Griechischen von Luise u. Klaus Halluf, Berlin/Weimar 1994
 Homers Ilias - Gesamtkommentar. Herausgegeben von Joachim Latacz. Faszikel 1: Text und Übersetzung - 1. Gesang, Faszikel 2: Kommentar - 1. Gesang, München/Leipzig 2000
 Honko, Lauri: Krankheitsprojekte, in: FF Communications, ed. for the Folklore Fellows by W. Anderson, Helsinki 1959
 Hostmannshoff, H. F. J.: Epidemie und Anomie. Epidemie in der griechischen Welt (800-400 v. Chr.), in: Medizinhistorisches Journal 27, 1992, S. 43-65
 Hugger, Pirmin: Jahwe meine Zuflucht. Gestalt und Theologie des 91. Psalms. Münsterschwarzacher Studien, Band 13, Münsterschwarzach 1971
 Jouanna, Jacques: Die Entstehung der Heilkunst im Westen, in: Die Geschichte des medizinischen Denkens. Antike und Mittelalter. Herausgegeben von Mirko D. Grmek, München 1996, S. 28-80
 Jirku, Anton: Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament, Leipzig 1912
 Irmscher, Johannes: Götterzorn bei Homer, Leipzig 1950
 Kaiser, Otto: Krankheit und Heilung nach dem Alten Testament, in: Medizin, Gesellschaft und Geschichte, Bd. 20, Stuttgart 2001, S. 9-43
 Kerenyi, Karl: Apollon. Studien über antike Religion und Humanität, Düsseldorf 2. A. 1953
 Krappe, Alexander Haggerty: Apollon Smintheus and the Teutonic Mýsing, in: Archiv für Religionswissenschaft 33, 1936, S. 40-56
 Kraus, Hans-Joachim: Psalmen. 2. Halbband Psalmen 60-150, in: Noth, Martin: Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchen 1978
 Krause, Paul: Versuch einer neuen Deutung der "Pest des Homer", in: Medizinische Welt 7, 1933, S. 1157-58
 Kretzbacher, Leopold: Die Pfeile des erzürnten Gottes, in: Heimat im Volksbarock. Kulturhistorische Wanderungen in den Südalpenländern, Klagenfurt 1961
 Krüger, Ingeborg: Illustrierte Ausgaben von Homers Ilias und Odyssee vom 16. bis ins 20. Jahrhundert, Diss. Tübingen 1971
 Krug, Antje: Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike, München 1984
 Kudlien, Fridolf: Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen. Von Homer bis Hippokrates, Zürich/Stuttgart 1967
 Kullmann, Wolfgang: Das Wirken der Götter in der Ilias, in: Dt. Akad. d. Wiss. Schr. d. Sek. Altertumswiss. H.1, Berlin 1956
 Kutsch, Ferdinand: Attische Heilgötter und Heilheroen, in: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 12, 3, 1913
 Landersdorfer, S.: Das Daemonium meridianum, in: Biblische Zeitschrift 18, 1929, S. 294-300
 Lang, Andrew: Custom and Myth, London 1884 repr.
 Lee, Ardie C. C.: The Context and Function of the Plagues Tradition in Psalm 78, in: Journal for the Study of Old Testament 48, 1990, S. 83-89
 Leschhorn, Ilona-Eva: Der Gesundheits- und Krankheitsbegriff in der griechischen Antike von Homer bis Demokrit, Diss. Aachen 1985
 Lorenz, Günther: Apollon – Asklepios – Hygieia. Drei Typen von Heilgöttern in der Sicht der vergleichenden Religionsgeschichte, in: Saeculum 39, 1988, S. 1-11
 Mai, Angelo: Homeri Iliadis pictura antiqua, Romae 1835 (Zeichnung: Apollon Pestpfeile vor Troja schießend)
 Mannhardt, Wilhelm: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, 2 Bde, Berlin 1904/05
 McCarthy, Dennis J.: Moses's Dealings with Pharaoh, in: Catholic Biblical Quarterly 27, 1965, S. 336-347
 Meinhold, Johannes: Die Jesajaerzählungen. Jesaja 36-39, Göttingen 1898
 Mellinkoff, Ruth: The Horned Moses in Medieval Art and thought, California Studies in the History of Art 14, Berkeley/Los Angeles/London 1970
 Neustatter, Otto: Mice in Plague Pictures, in: Journal of Walters Art Gallery 4, 1941, S. 104-113
 Nicolsky, Nicolaj: Spuren magischer Formeln in den Psalmen, in: Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 46, 1927, S. 14-29

Oestrup, J.: Smintheus. Zur homerischen Mythologie, in: Orientalische Studien. Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag, herausgegeben v. Carl Bezold, 2. Band Gießen 1906

Overbeck, Johannes: Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der Bildenden Künste bei den Griechen, Leipzig 1868

ders.: Griechische Kunstmythologie. Besonderer Teil 3. Band 5. Buch: Apollon, Leipzig 1889

Pfeiff, Karl Arno: Apollon. Die Wandlung seines Bildes in der griechischen Kunst, Frankfurt a. M. 1943

Philostratus, Flavius, der Ältere: Werke, 1. Bändchen, übers. v. Friedrich Jakobs, Stuttgart 1828

Preller, Ludwig: Griechische Mythen, Band 1: Theogonie, Leipzig 1854, Band 1, 3 Leipzig 1872

ders.: Griechische Mythologie, Berlin 1894

Rahner, Hugo: Griechische Mythen in christlicher Deutung, Basel 1984

Reisch, Emil: Kalamis, in Jahreshefte des österreichischen Archäologischen Instituts in Wien, Band IX, 1. Heft, 1906, S. 199-268

Rhode, H.: Medizin und Naturwissenschaft in Herodots Geschichte, in: Therapeutische Berichte 7, 1930, S. 338 ff.

Riede, Peter: Im Netz des Jägers. Bilder von Bedrängnis und Schutz in den Individualpsalmen des Alten Testaments. Diss. Tübingen 1997

Roberts, J. J.: Erra - Scorched Earth, in: Journal of Cuneiform Studies 24, 1971, S. 11-16

Sandart, Joachim von: Iconologia Deorum oder Abbildung der Götter / Welche von den Alten verehrt worden, Nürnberg 1680

Schefold, Karl u. Jung, Franz: Die Sagen von den Argonauten, von Theben und Troja in der klassischen und hellenistischen Kunst, München 1989 (mit Abbildungen: Apollo Pestpfeile schießend)

Schildenberger, Johannes: Psalm 78 und die Pentateuchquellen, in: Lex tua veritas. Festschrift für Hubert Junker, Trier 1961

Schroer, Silvia: „Im Schatten deiner Flügel“. Religionsgeschichtliche und feministische Blicke auf die Metaphorik der Flügel Gottes in den Psalmen, in Ex 19, 4; Dtn 32, 11 und in Mal 3, 20, in: „Ihr Völker alle, klatscht in die Hände“. Festschrift für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag. Rainer Kessler, Kerstin Ulrich, Milton Schwantes, Gary Stansell (Hrsg.), Münster 1997

Schwartz, F. L. W.: Der Ursprung der Mythologie dargelegt an griechischer und deutscher Sage, Berlin 1860

Schwenn, Friedrich: Gebet und Opfer, Heidelberg 1927

Shrewsbury, J. F. D.: The Plague of the Philistines, London 1964

Sieenthal, Wolf von: Krankheit als Folge der Sünde, Heilkunde und Geisteswelt 2, Hannover 1950

Sigerist, Henry Ernst: Sebastian - Apollo, in: Archiv für Geschichte der Medizin 19, 1927, S. 301-17

ders.: Krankheit und Zivilisation. Geschichte der Zerstörung der menschlichen Gesundheit, Berlin 1952

Sobel, Hildegard: Hygieia. Die Göttin der Gesundheit, Darmstadt 1990

Stadelmann, Rainer: Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten. Probleme der Ägyptologie, 5. Bd., Leiden 1967

Stolz, Fritz: Das erste und zweite Buch Samuel, Zürich 1981

Studniczka, Franz: Kalamis. Ein Beitrag zur griechischen Kunstgeschichte, in: Abhandlungen der königl. sächsischen Gesell. der Wiss., 54. Band, Nr. 4, Leipzig 1907

Thalhofer, Valentin: Erklärung der Psalmen, Regensburg 1904

Visser, Marinus Willem de: Die nicht menschengestaltigen Gottheiten der Griechen, Leiden 1903

Volz, Paul: Das Dämonische in Jahwe, Tübingen 1924

Weier, Egbert von: Der babylonische Gott Nergal. Alter Orient und Altes Testament Bd. 11, Kevelaer 1971

Weinreich, Otto: Antike Heilungswunder, in: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten VIII. Band, 1. Heft, Gießen 1909

ders.: Heros Propylaios und Apollon Propylaios, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung, 38, 1913, S. 62-72

Weiser, Artur: Psalm 91. In Gottes Schutz, in: Deutsche Theologie 2, 1935, 72-180

Welcker, Friedrich Gottlieb: Seuchen von Apollon, in: Kleine Schriften, 3. Teil, Bonn 1850

ders.: Griechische Götterlehre. Bd. I., Göttingen 1857

???Welcker, Apollon als Heilgott, in: Archiv für Geschichte der Medizin 15, 1923, S. 33-42

Wellhausen, Julius: Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen 1871

Wegner, Gottfried: Tractatus curiosus Historico - Physicus, de rattis, Damno trulentoque inter mures populo, quo Neostadium Eberswaldense, in Mesomarchia Brandenburgica Oppidum ..., Gedani 1699 (S. 56/7 Apollo Smintheus zusammen mit der Bibelerzählung)

(Zenger) Psalmen 51-100. Übersetzt und ausgelegt von Frank-Lothar Hossfeld u. Erich Zenger. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, herausgegeben v. Erich Zenger, Freiburg/Basel/Wien 2000

Helbig, M. W.: Sur la question Mycénienne, in: Mémoires de l'Institut national de France. Académie des inscriptions et belles-lettres, 35, 2, 1896, S. 291-373
S. 303-307 mit Abb. 8 und 9 (Reshef)

Il faut, en outre, tenir compte de quatre figurines de guerriers en bronze, trouvées en Phénicie et possédées par le Louvre. Nous connaissons la provenance précise de deux de ces figurines. L'une (fig. 6 [nicht kopiert]) a été découverte près de Tortosa (Antarados), l'autre (fig. 7[nicht kopiert]) près de Latakiah (Laodicea). Quant aux deux autres (fig. 8, 9[kopiert]), nous savons seulement qu'elles ont été dans la Phénicie septentrionale. Il est clair ces deux dernières figurines et celle de Tortosa tenaient dans la main gauche un bouclier et dans la main droite élevée une lance; la même restauration semble probable pour le guerrier de Latakiah. Les quatre bronzes provenant de la Phénicie offrent une analogie frappante avec deux exemplaires trouvés dans des couches « mycéniennes » plutôt récentes du Péloponnèse, l'une à Mycènes (fig. 10 [nicht kopiert]), l'autre à Tirynthe (fig. 11 [nicht kopiert]). La pose en est la même. L'habillement de tous ces guerriers ne consiste qu'en un pagne, sur l'arrangement duquel nous parlerons plus tard et dont le Lord supérieur est entouré d'une ceinture. Les deux figurines trouvées dans le Péloponnèse sont pourvues du même bonnet conique que deux des phéniciennes. Leur art, pourtant, est plus avancé. Trois des bronzes phéniciens (fig. 6, 8, 9) sont exécutés avec le naturalisme grossier, propre aux arts primitifs qui se développent sans être influencés par des modèles étrangers d'un style bien marqué. Dans la figurine de Latakiah (fig. 7), il y a, spécialement dans le rendu des genoux et des muscles des mollets, une façon raide de styliser qui semble déterminée par l'influence de l'ancien art chaldéen. Les figurines trouvées dans le Péloponnèse, au contraire, révèlent un style plus souple et qui, par la rondeur de ses formes, se rapproche déjà considérablement de la nature. Dans ces conditions, rien n'empêche d'attribuer les bronzes phéniciens à des phases plus anciennes, les péloponnésiens à une phase plus récente du même développement artistique et de considérer, avec M. Tsoundas, ces derniers comme fabriqués et importés par les Phéniciens.

Si cette supposition était exacte, il en résulterait que les Phéniciens trafiquaient avec les habitants du Péloponnèse au moins vers la fin du développement « mycénien ».

Shulman, A R : Reshef on hoeseback?, in: Newsletter pf the society for the study of Egyptian antiquities, 7/4, 1977, S. 13-17 [Reshef ist wahrscheinlich nicht beritten]

Shulman, A R : The cult statue „Reshef, he who hears prayers“, in: Bulletin of the Egyptological-Semibar, 6, 1985, S. 89-106 mit 18 Abb.

Cornelius, Izak: The Iconography of the Canaanite Gods Reschef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500-1000 BCE), Friebourg/Göttingen 1994

S. 32/33 [typische Darstellung von Rescheph, Kopie des Fotos]

RR7 0/C 10569. Oriental Institute, University of Chicago. Athribis (cf inscription), bought in Memphis.

Object: Limestone stela, 25 (h) x 17 (w) cm, with rounded top, four lines of inscription. *Date:* 19th-20th dynasties (c 1300-1100).

Published: Simpson 1951-1952 185-186. *Literature:* Cooper 1987 4-5; Drawer in CAM II/2 51; Fulco 1976 14 (E29); Fuscaldo 1974 119; Gese 1970 143 fig 11*; Givon 1980 146-147; Gray 1964 pi 19; Gubel 1980 7-8; Helck 1971 452 no 15; Keel 1980b 199-200 fig 302*, in Keel/Shuval/Uehlinger 1990 197-198 fig 30b*; Pope 1970 185; Pritchard 1969b 164, 305 no 476; Rollig in Haussig 1965 306; Simpson in LdA V 1984 245; Seeden 1980 pi 137:1*; Spalinger 1978 516; Stadelmann 1967 70; Thompson 1970 148; Vernus 1978 56-57; Weippert 1988 311 fig 3.55:4*; Welten in Galling 1977 107.

Description: A barefooted figure is striding to the right. The legs are shown with the knees in detail, but without a base-line. It wears the white Egyptian crown, with the head of a gazelle in profile. There are two very large streamers wrapped around and attached slightly below the tip of the crown. These are hanging down behind the right arm, nearly reaching down to the seam of the kilt. The beard is not Egyptian, but the thicker curved Asiatic type. Around the neck is a broad collar. The short knee-length kilt is fastened by a thick belt. Across the chest are two (thinner) bands. There is no religious symbolism involved in these bands, but they are common to warriors. They served to fasten weapons (like a quiver on RR20) or only the kilt (as on BR5) but could only indicate that warriors are involved (Pope 1970). Perhaps the bands are without weapons because the axe has been taken from them. The kilt is decorated with a border along the seam and four cords with tassels hanging between the legs and two pairs standing out on either side. The figure is brandishing a large fenestrated battle-axe with two sockets or eyes in the right hand. On the right arm hangs the enigmatic "lute" [Keule], which is seen above on RR2. Here it is much smaller and in a different position on the arm. It is no weapon, but a musical instrument, decorated with two cords with tassels as on RR20. The left hand holds a rectangular shield with a rounded top and a long spear. The spear rests on the ground. It is depicted in full with rim and rounded top. Inscriptions are seen in front of the face and on the sides of the legs.

Identification: This is a classic example of a Reshef stela. The figure is typical of Reshef and can positively be identified as this god according to the accompanying inscription, [inscription]

Inscription [für die Umschrift fehlen die Buchstabenbezeichnungen]: *ršpw qšb.f nšr cš dj.f n.k'nh snb nb r*nb n k; n vfb hr hntj frtj nb km-k; mrr-i* swr mf-hrw* = "Reshef when he multiplies, the great god. May he give to you (all) life and all health daily, and for the £5 of the purification priest of Horus, the first one of Khetj, lord of Athribis, loved one of Re^c, Sul, the justified".

Pope, Marvin H.: und Röllig, Wolfgang: Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier, in: Götter und Mythen im Vorderen Orient, herausgegeben von Hans Wilhelm Haussig, Stuttgart 1965, S. 217-312 S. 305/6

Rešep. Dieser kanaan. Gott der Seuchen spielt als Unterweltsgottheit in den ugar. Mythen keine besondere Rolle. Im → Keret-Epos wird ihm die Vernichtung eines Fünftels der Familie des Königs zur Last gelegt. Sonst erscheint er nur als theophores Element in Personennamen und in Opferlisten, wo er in einem Text dem babylon. → Mes. Nergal gleichgestellt wird (vgl. AfO 18 (1957/8) 170). Bei den Griechen wurde er mit Apollo identifiziert und erscheint so auch in phön.-griech. Bilinguen aus Zypern (KI 34; CIS I 89). Etymologisch bezeichnet sein Name „Feuer“ oder „Seuche“ (hebr. *rešep*), doch dürfte der Name *rašap*, *rušpan* oder *rušpon* gelautet haben (vgl. Mel. Syr. I (1939) 275); er hat sich noch im Ortsnamen 'Arsuf, dem seleukidischen Apollonia, erhalten. Im AT wird das Wort im Plural verschiedentlich von Flammen gebraucht, so Cant. 8, 3 für die unauslöschbaren Flammen der Liebe; ps. 78, 48 handelt es sich um Blitze; ps. 76, 4 werden *rišpe qešet* „Pfeile, Flammen des Bogens“ genannt, und Hiob 5, 7 dürften die „Kinder des Rešep“ Funken sein. Dagegen steht Deut. 32, 24 *rešep* parallel zu Hunger und Seuche und Hab. 3,5 mit *deber* „Pest“ (→ Dämonen) fast personifiziert als Begleiter Jahwes bei seiner Erscheinung als Vernichter.

In den aram. Staaten Syriens wurde R. auch im 8. Jh. v. Chr. weiter verehrt. Er wird als einer der Götter, die dem König Panammu beistanden, in der Hadad-Inschrift aus Zencirli erwähnt. Ferner neben Baal als *ršp sprm* in der phön. Inschrift vom Karatepe (Kol. 11 1 Off.), was mit „R. der Vögel“ übersetzt werden kann; hierzu paßt, daß auf einem am gleichen Ort gefundenen Orthostatenrelief ein Gott mit einem Vogel in der Hand dargestellt ist (Belleten 12 (1948) Tf. CXXI Abb. 8; Tf. CXXII Abb. 9). Eine Übersetzung „R. der Ziegenböcke“ ist an sich auch möglich, da der Helm des Gottes gehörnt erscheint, doch ist dies Wort für Ziegenbock bisher nur spät belegt (s. A. Alt, ThLZ 75 (1950) 513—523). Interessant sind noch einige Erscheinungsformen des Gottes in phön. Inschriften aus Zypern: *ršp hs* (CIS 110, 3f.), was mit „R. des Blitzes“ übersetzt werden kann, oder mit „R. des Pfeiles“, vgl. b'l *hz ršp* „Herr des Pfeiles, Rešep“ in einem mythologischen Fragment aus Ugarit (PRU II Nr. 1, 3) und die oben zitierte Stelle ps. 76, 4. Zum *ršp mkl* → Mikal; zu Verbindungen mit Melqart s. d. Noch nicht sicher geklärt ist *ršp 'ljit* (NE S. 421 f., 3f.).

Ikonographie. Darstellungen des R. sind bisher nur aus Ägypten bekannt, wo der Gott mit anderen semit. Gottheiten zur Zeit des Neuen Reiches populär wurde. Eine Stele aus dieser Zeit (Abb. 13) zeigt ihn in einem kurzen Rock, der mit Troddeln geschmückt ist und durch gekreuzte Schulterriemen gehalten wird. Auf dem Kopf trägt er eine hohe konische Krone mit einem Emblem in Gestalt eines Gazellenkopfes vorn und zwei langen Bändern hinten. Er steht in Kampfstellung, Schild und Speer in der Linken, die Rechte mit einer Streitaxt erhoben. Die Stele von Beisan für *mkl* (→ Mikal) zeigt eine sehr ähnliche Darstellung (ANEP487).

[P./R-]

A. Caquot, Sur quelques demons de l'Anoient Testament, Semitica 6 (1956) 53—68; B. Grdseloff, Les debuts du eulte de Rechef en Egypt (1942); J. Leibovitch, ASAE 48 (1948) 435-444; W. K. Simpson, JAOS 73 (1953) 86—89; Contenau, CPh. 92; M. Dahood, Stud. Sem. I (1958) 83—86; W. K. Simpson, OrNS 29 (1960) 63—74; S. Iwry, JAOS (1961) 31.

Gese, Hartmut: Die Religionen Altsyriens, in: Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und Mandäer, von Hartmut Gese, Maria Höfner, Kurt Rudolph (Religionen der Menschheit, herausgegeben von Christel Matthias Schroder Bd. 10,2) Stuttgart 1970, S. 1-232

S. 141-143

6. Rešep³⁰²

In der ugaritischen Pantheonliste entspricht *Rešep* in der akkadischen Version dem Gott der Unterwelt, der Seuche und des Krieges, *Nergal*, der aber auch Herr des Lebens und der Fruchtbarkeit sein kann³⁰³. Eben solche Funktionen kommen auch *Rešep* zu, der in Personennamen als theophores Element vorkommt³⁰⁴ und, nach den ugaritischen Opferlisten zu urteilen, eine starke kultische Berücksichtigung fand.

Nach den Personennamen wurde der Gottesname wohl *Rašap* ausgesprochen, daneben findet sich in *Mari*- und *Terqat*-Texten die Form *Rušpan*. Statt *Easap* ist auch die Aussprache *Irsap*³⁰⁵ möglich. *Rasap* mag auf ursprüngliches *Rasp* zurückgehen, man vergleiche hebräisch *räsāp*, phönizisch *Rasop*, *Rasp* heißt „der, welcher brennt“, bezeichnet das Feuer, die Flamme, den Brand, damit auch die Seuche³⁰⁶, ein Name, der zu den oben angegebenen Funktionen paßt. Vielleicht ist *Rešep* im byblichen Gottesnamen *h'j-tlw*, „der glühend Erscheinende“, ins Ägyptische übersetzt³⁰⁷. Nach einer phönizisch-griechischen Bilingue des 4. Jahrhunderts aus *Idalion* (Zypern)³⁰⁸ wird *Rešep* dem *Apollo* gleichgesetzt, und das seleukidische *Apollonia*, nördlich Jaffa, trägt den arabischen Namen *Arsuf*. Die Identifikation mit *Apollo* erklärt sich nach dem Gesagten ohne Schwierigkeit. Ein gewisser solarer Charakter ergibt sich auch aus dem „feurigen“ Wesen des Gottes, jedenfalls kann er in Ugarit als Pförtner der Sonnengöttin bezeichnet werden, wenn die Sonne untergeht, also den Bereich der Unterwelt betritt³⁰⁹.

Leider erfahren wir aus der mythischen Literatur Ugarits wenig über das Wesen des Gottes. Nach CTA 14, 18 f. hat er, d.h. die Seuche, ein Fünftel der früheren Familie *Kerets* vernichtet, und in der Götterversammlung, die zur Hochzeit *Kerets* kommt, erscheint auch *Rešep*³¹⁰. Als Hauptkultzentrum *Rešeps* wird in Ug. V, III 7, 31 *bbt* angegeben. Dieser Name kommt zwar als unerklärter Gottesname in ugaritischen Texten vor, bedeutet hier aber sicherlich einen Ort³¹¹. Auffällig ist, wieviele besondere Erscheinungsformen des Gottes *Rešep* schon in den ugaritischen Texten auftreten³¹². Zum

Teil handelt es sich dabei um Benennungen nach berühmten Kultorten, wie im Fall von *rsp bbt*. Daneben gibt es aber besondere Formen der *Resepfunktionen*, so einen *rsp sbi*, *Resep* des Heeres³¹³, einen *rsp hgb*, *Resep* der Heuschrecke (?) *¹⁴, einen „*Glücksresep* (*b'l hz rsp*)³¹⁵“, der auch in einer phönizischen Inschrift des 4. Jahrhunderts aus *Kition* auftritt (*rsp hs*)³¹⁶. Es gibt also die verschiedensten *Resepgottheiten* entsprechend den einzelnen Kulte und auch den besonderen Gefahren bzw. Errettungen, die die Gottheit bewirken kann.

Eine große Rolle scheint der *Resepkult* in *Byblos* gespielt zu haben, wo der Obeliskentempel dem *Resep* geweiht war, wahrscheinlich auch der Vorläufer dieses Tempels³¹⁷. In der Spätbronzezeit läßt sich geradezu ein Obeliskenkult in *Byblos* nachweisen, und im Zusammenhang damit scheinen die Hunderte von kleinen Bronzestatuetten zu stehen, die aller Wahrscheinlichkeit nach *Resep* abbilden, und auch die Weihgeschenke an Waffen, die ja zu dem kriegerischen Gott passen³¹⁸. Die *Resepstatuetten* gehören demselben Typ des jungen kriegerischen Gottes, mit einem Schurz und einem an die oberägyptische Krone erinnernden Helm bekleidet, an, dem wir schon bei den *Bcfal*-statuetten begegnet sind. Es ist, falls die Statuetten keine weiteren Einzelheiten zeigen, die dargestellte Gottheit nicht sicher zu bestimmen³¹⁹. Allem Anschein nach ist der *Resepkult* von *Byblos* in der Spätzeit in einen *Adonis*-kult übergegangen, wobei *Resep* den Todesaspekt des *Adonis* repräsentiert. Vielleicht hatte *Resep* vorher wesentliche Seiten der Vegetationsfunktion *Ba'als* als Afoßgestalt mit übernommen. Der *Resepkult* läßt sich für das 1. Jahrtausend nicht nur durch die schon zitierten phönizischen Inschriften belegen. Hinzu kommen aramäische Inschriften, punische Zeugnisse und schließlich spätantike Angaben über den *Apollo*kult, der über ganz Syrien verbreitet ist. Es läßt sich schwer feststellen, welche Züge der *Resepkult* im einzelnen gehabt hat.

Besonders gut sind wir über den *Resepkult* in Ägypten informiert. Von *Amenophis II.* wird *Resep* zusammen mit seiner Begleiterin 'Astarte, der „reitenden Göttin“, als reitender bzw. fahrender Kriegsgott übernommen und ist so Vorbild für die kriegerische Tüchtigkeit des Königs. Zur Zeit *Amenophis III.* tritt *Resep* in der Königstheologie wieder zurück. Während in der *Ramessidenzeit* *Ba'al* die kriegerischen Qualitäten im Königsdogma vertritt, spielt *Resep* in der Frömmigkeit der Privatleute eine größere Rolle. Hier tritt seine Funktion als Heilgott hervor; zusammen mit der Fruchtbarkeitsgöttin *Qadsu* oder auch in einer Triade mit *Min* abgebildet, scheint er insbesondere erotische Funktionen gehabt zu haben³²⁰.

Ikonographisch ist die ägyptische Form der Darstellung *Reseps* weithin festgelegt. Er trägt einen Schurz und eine oberägyptische Krone (bisweilen mit Bänderschmuck), an deren Stirnseite ein Gazellenkopf angebracht ist. Mit der Rechten schwingt er eine Streitaxt, in der Linken hält er Schild und Speer³²¹. Etwas friedlicher erscheint er neben *Qadsu*, hier hält er in der Rechten den Speer, in der Linken das Lebenszeichen; *Qadsu* reicht ihm Schlangen, dagegen dem *Min* Lotusblüten³²².

Aus *Eeth Sean* kommt eine aus dem 15. Jahrhundert stammende Stele³²³, die einen thronenden Gott mit Wj-Szepter und Lebenszeichen darstellt, der einen konischen Helm mit Bänderschmuck und zwei Hörnern an der Stirnseite trägt. Der Inschrift nach handelt es sich um den Gott von *Beth Sean* namens *Mikal*TM. Ein *Resep-Mikal* ist aus phönizischen Inschriften des 4. Jahrhunderts v. Chr. aus *Idalion* (Zypern) bekannt³²⁵, wo er im griechischen Text als *Apollon* von *Amyklai* bezeichnet wird. Offenbar ist hier *Mikal* nach einem Ortsnamen interpretiert worden. Nach einer etwa gleichzeitigen Inschrift aus *Kition*³²⁶ hat es hier einen Tempel des *Mikal* gegeben. Ikonographisch ist *Mikal* auf der Stele aus *Beth Sean* wohl dem *Resep* ähnlich, aber durch die Hörner anstelle des Gazellenkopfes in der ägyptischen Form deutlich unterschieden. Man wird also gut daran tun, *Mikal* nicht von vornherein als Beinamen *Reseps* zu deuten. Immerhin mag er als Gott von *Beth Sean* mit dem ungesunden Klima dieser Stadt verbunden gewesen sein³²⁷, so daß er ein *resepantiger* Gott ist, der später mit *Resep* zu einer Doppelgottheit verschmolzen werden konnte. Der Name *Mikal* wird von Vincent³²⁸ von *jkl* „können“, „vermögen“ hergeleitet und als Epitheton einer lokalen *Ba'aHoim* aufgefaßt.

302 A. Caquot, Sur quelques demons de l'Ancien Testament (Reshep, Qeteb, Deber): Semitica 6, 1956, S. 53 ff.; B. Grdseloff, Les debuts du culte de Reshep en Egypte, 1942; J. Leibovitch, Quelques nouvelles representations du dieu Reshep: ASAE 39, 1939, S. 145 ff.; ders., Un nouveau dieu egypto-canaanéen: ASAE 48, 1948, S. 435 ff.; P. Matthiae, Note sul dio siriano Resep: OrAn 2, 1963, S. 27 ff.; W. K. Simpson, New Light on the God Reshep: JAOS 73, 1953, S. 86 ff.; ders., Reshep in Egypt: OrNS 29, 1960, S. 63 ff.; Stadelmann, Gottheiten, S. 47 ff.; H. I. Vincent, Le Ba'al cananéen de Beisan et sa parenté: RB 37, 1928, S. 512 ff.

303 CTA 29, 27 = Ug. V, I 18, 26.

304 Vgl. Nougayrol: Ug. V S. 57; Huffmon, Names, S. 263.

305 Vgl. Ug. V S. 520.

306 Vgl. Hi 5, 7 „die Söhne des Feuers“, die Funken, HohL 8, 6 „die Feuerfluten“ der Liebe, ps 76, 4 „die Flammen des Bogens“, die Pfeile, Hab 3, 5 (im Gefolge Jahwes) die Seudie.

307 Stadelmann, Gottheiten, S. 8 Anm. 2, siehe oben S. 46 f. 308 KAI 39.

309 PRU II 162, vgl. Dahood S. 70.

310 CTA 15 II 6. Leider ist PRU II I, wo *Resep* auftaucht, so schlecht erhalten, daß sich über den mythologischen Inhalt des Textes wenig sagen läßt.

311 M. C. Astour, Two Ugaritic Serpent Charms: JNES 27, 1968, S. 13 ff., S. 20, schlägt *Babite* im Zagrosgebirge vor.

312 Vgl. die Übersicht Ug. V S. 606. 313 PRU V 4, 15.

314 PRU V 5, 2. Virolleaud denkt an die Gazelle, *hgb* begegnet häufig in Personennamen, die Bedeutung ist noch unbekannt.

315 PRU II 1,3.

316 KAI 32, 3. Man übersetzt für gewöhnlich „*Rlitzresep*“, vgl. jedoch S. Iwry, New Evidence for Belomancy in Ancient Palestine and Phoenicia: JAOS 81, 1961, S. 27 ff.

317 Siehe oben S. 46 f.

- 318 Vgl. E. J. Wein, *R. Opificius*, 7000 Jahre Byblos, 1963, S. 22 f.
 319 Aufstellung bei Stadelmann, Gottheiten, S. 50 ff.
 320 Stadelmann, Gottheiten, S. 56 ff.; W. Heidi, Zum Auftreten fremder Götter in Ägypten: OrAn 5, 1966, S. 1 ff., S. 4 ff.
 321 Z. B. ANEP Nr. 476.
 322 ANEP Nr. 473 f.
 323 ANEP Nr. 487.
 324 Vokalisation unsicher.
 325 KAI 38, 2; 39, 3; 40, 5, ferner CIS I 91, 2 und 94, 5.
 326 KAI 37 A 14, B 5.

Burkert, Walter: Rešep-Figuren, Apollon von Amyklai und die „Erfindung“ des Opfers auf Cypern, in: Grazer Beiträge 4, 1975, S. 51-79
 S. 56

Rešep erscheint auf Siegelbildern auch mit Pfeil und Bogen

P. Matthiae in Oriens Antiquus 2, 1963, S. 27-43

L- Mildenberg Ant Kunst Beih 9 (Festschrift H. Bloesch) 1972, 78-80
 S. 73/4

Rešep ist der Gott der Pest, in Ugarit mit Alasia wie im Alten Testament. Er wird mit dem sumerisch-babylonischen Nergal, dem Gott der Unterwelt, gleichgesetzt, und ist doch seinem Namen nach, als der 'Brennende', eher ein Gott der Sonnengluten. Er heißt 'Herr des Pfeils' in Ugarit, 'Rešep vom Pfeil' im hellenistischen Cypern – ein erstaunliches Zeugnis für religiöse Kontinuität durch die dunklen Jahrhunderte hindurch; ...

Wahrscheinlich ist damit seine gefährliche Funktion als Pestgott angesprochen. Daß der Gott der furchtbaren Krankheit auch die Macht hat, die Seuche zu vertreiben, daß der Vernichter auch retten kann, ist selbstverständlich. Für die ägyptischen Pharaonen ist Rešep vor allem der starke Krieger; merkwürdig die Doppelfunktion des Paians, Seuchenheilung und Siegesmacht, hier wiederkehrt.

Day, John: New light on the mythological background of the allusion to Resheph in Habakuk III, 5, in: Vetus Testamentum 29, 1979, S. 353-355 [eventuell nur zitieren]

Conrad, Diethelm: Der Gott Reschef, in: Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 83, 1971, S. 157-183
 S. 180

Deshalb ist es falsch, von der anscheinend so eindeutigen Etymologie von *ršp* aus das Wesen von Reschef bestimmen zu wollen. Die Etymologie stammt zudem von den Bedeutungen, die das Wort רֶשֶׁף im AT [Anm. Dtn 32, 24 Hi 5, 7 Ps 76, 4 Ps 78, 48 Cant 8, 6 Hab 8, 3] hat: »Brand, Flamme, Seuche« und darf nicht ohne weiteres zur Erklärung des Charakters des Reschef, gar dessen Pestgottcharakters, herangezogen werden. Es ist sowohl W. D. van Wijngaarden als auch A. Caquot zuzustimmen¹⁸⁹, daß רֶשֶׁף im AT – sofern eine Erinnerung an den alten syrischen Gott überhaupt noch vorhanden ist – nur noch eine depotenzierte Form des alten Gottes ist, dessen ursprünglicher Charakter eines Wetter-, Blitz- und Kriegsgottes nur noch eben erkennbar ist. Der militante Charakter des israelitischen Glaubens, der allem Anschein nach an gewissen Orten noch in Berührung mit dem Reschef-Kult gekommen ist und der alles Nichtjahwistische auszugrenzen versucht hat, hat die bedrohenden Züge des Gottes Reschef (als Kriegsgott) verwendet und daraus den dem Willen und Befehl Eloahs unterworfenen Dämonen Reschef gemacht, Hab 3 5. Letzten Endes ist aber das Wort, das den alten zum Dämonen degradierten Gott Reschef bezeichnet, zu einem Appellativum abgeschliffen und! bedeutet nur noch allerlei, was Unheil bringt: Feuer, Flamme usw.

Haas, Volkert: Hethitische Berggötter, Mainz 1982
 S. 27

die Krieger bzw. Pestgötter Zababa und Šulinkatte
 S. 105

Während man sie [Dämonene] in Babylonien als eine nur schädliche Dämonengruppe empfand, die im Gefolge des Pestgottes Erra Tod und Verderben verbreitet, war man sich in Kleinasien ihrer auch positiven Eigenschaften sicher und hat sie zuweilen kultisch verehrt. Als Begleiter und Gefolge des Pestgottes Erra, der in hethitischen Texten noch in seiner älteren Namensform Jarri erscheint, waren sie den Hethitern gleichwohl bekannt.

S. 107

Während der Zeremonien des Frühlingsfestes für das Gebirge Puskurunuwa gehörten, wie wir sahen, zu den ersten Kulthandlungen im Gebirge Opfer für die »Siebengottheit des Berges«. Opfergaben bringt man der Siebengottheit während eines Festrituals für den Berg Ziwana dar. Hier werden dem Berge selbst, dem Wettergott des Berges, dem Pestgott Jarri und mit ihm der »Siebengottheit des Berges« Trankopfer dargebracht. Wahrscheinlich hat man den Göttern die Opfer vor ihren Stelen zubereitet. Opfergaben für sie sind schließlich während des Herbstfestes im Gebirge Sidduwa vorgesehen: »Am nächsten Morgen bringt man den Sidduwa (als Statuette), dickes Brot, Vorratsgefäße und die Kultsteine herbei. Ein danna-Gebäck bricht man, ein Rind (und) ein Schaf (opfert man) dem Sidduwa, ein Schaf dem Wettergott, ein Schaf dem Sonnengott, ein Schaf der Schutzgottheit, einen Ziegenbock der Siebengottheit.«

Stadelmann, Rainer: Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten, Leiden 1967

S. 47-52 Rašap in Syrien/Palästina

S. 49

Der Name Rašap offenbart die ursprüngliche Funktion dieses Gottes. Er ist ein Gott der Feuersglut, des Blitzes und der Seuchen und man kann auf Grund dieser unheilvollen Mächte der Vermutung von Albright zustimmen, daß Rašap ein Gott der Unterwelt gewesen sei. Als solcher zeigt er deutlich verwandte Eigenschaften mit dem mesopotamischen Unterweltsgott Nergal. Auch dieser ist neben seiner Eigenschaft als Gott der Seuchen, der Pest und des Todes gleichzeitig ein Gott des Krieges und der zerstörenden Gewalten der Natur. Er heißt bezeichnenderweise auch „Gott des Feuers“, der „wütende König“ und „der, welcher verbrennt“ (vgl. dazu die entsprechende Bildung Rušpan von Rašap) und ist in dieser Gestalt identisch mit der glühenden Sommersonne, die alles Leben auf Erden zu verbrennen droht. Trifft meine Vermutung zu, daß der im AR genannte Gott des Libanon H'j-tJ'w, „der glühend Erscheinende“, eigentlich Rašap ist, dann dürfen wir auch in Rašap die Verkörperung der „verbrennenden Sommersonne“ erkennen.

S. 50/51 Der Rašap-Typus

Von vielen Beispielen dieser Art greife ich als ein besonders markantes ein Fundstück aus Ras Schamra heraus, das als Typus für die Gruppe von Darstellungen gelten soll, die ich Rašap zuweisen möchte. Das Stück ist 17,9 cm hoch und wird von den Ausgräbern in das 14. Jahrhundert datiert. Der Gott ist in weitausschreitender Haltung dargestellt, linkes Bein nach vorn. In der erhobenen Rechten schwingt er wohl das Sichelschwert oder eine Keule. An eine Lanze ist auf Grund der Fausthaltung weniger zu denken; vermutlich hielt er Lanze und Schild in der vorgestreckten Linken, ähnlich wie auf ägyptischen Reliefs. Von seiner Bekleidung ist kaum noch etwas zu erkennen. Auf anderen Bronzen, z.B. der des Hildesheimer Rašap (Hildesheim Nr. 46) trägt der Gott einen engen, kurzen Knieschurz, der aus einem langgestreiftem Tuch gewickelt ist und durch einen schmalen Gürtel gehalten wird. Ein ähnlicher Schurz findet sich noch bei einer Statuette des Seth-Amun in Kopenhagen und ist sicherlich nicht ägyptisch sondern syrisch. Die Brust ist mit einem silbernen Korsolet umhüllt, auch die Beine waren mit Silber bedeckt; den erhobenen rechten Arm schmückt ein goldenes Armband. Seine Krone entspricht der Form nach der oberägyptischen, war aber den Spuren nach mit dünnen Goldplättchen überzogen. Da auf beschrifteten Stelen und Denkmälern ausschließlich Rašap diese Kopfbedeckung trägt, meine ich in den Bronzen dieser Art den ursprünglichen Rašap-Typus erkennen zu können.

S. 52-56 Rašap und MKL

Wir können also feststellen, daß Rašap in Syrien/-Palästina vornehmlich ein Gott ist, der die Verderben und Unheil bringenden Mächte der Natur verkörpert. Er sendet den Gluthauch der Sommersonne, Seuchen und Pest, gilt jedoch offensichtlich auch als Helfer und Retter vor dem von ihm gesandten Unheil. Diese Eigenschaften lassen ihn sowohl als Kriegsgott "wie auch als Unterweltsgott erscheinen.

S. 56-76 Rašap in Ägypten

S. 57

Der reitende Kriegsgott Rašap ist nicht immer leicht von der reitenden Kriegsgöttin Astarte zu unterscheiden, besonders wenn die Darstellung zerstört ist und die Beischriften fehlen. Doch dürften Darstellungen des Rašap zu Pferd bzw. auf dem Streitwagen nicht minder häufig gewesen sein, als die der reitenden Astarte. Ein Reliefbruchstück aus Sai in Nubien ist sicher dem reitenden Rašap zuzuordnen. Erhalten ist nur der Kopf des Pferdes, sowie ein Teil des Schildes des Gottes. Die Beischrift nennt eindeutig Ršp = Rašap. Ein weiteres Bruchstück einer Stele mit einer im Streitwagen fahrenden Gottheit, von der nur Gesicht, Oberkörper und Arm erhalten sind, befand sich unter den Fundstücken aus dem Sachmetheiligtum im Totentempel des Sahure in Abusir. Das Gesicht ist bärtig, es muß sich also um einen Gott handeln; die Beischrift: h[^]st nb hr tbwj-k „jegliches Fremdland ist unter Deinen Sandalen“ ist ein Ausspruch, den der Gott zum König spricht. Rašap hält in der einen Hand die Zügel, in der anderen wieder Schild und Speer. Betrachten wir einmal die Waffen des Gottes, so können wir feststellen, daß er als reitender, bzw. fahrender Kriegsgott jeweils Schild und Speer in einer Hand hält, ...

S. 63

Die beiden Stelen legen den Schluß nahe, daß Rašap auch auf den folgenden Privatstelen als Heilgott angebetet wird. Das kriegerische Aussehen des Gottes Rašap ist dabei zum Teil durch die ältere Darstellungsweise der 18. Dynastie bestimmt; sie paßt jedoch trefflich auch auf den Übel und Krankheit abwehrenden Charakter des Gottes, da man sich Krankheiten personifiziert in Gestalt böser Dämonen vorgestellt hat. Es ist vielleicht kein Zufall, daß diese Art von Rašapstelen kurz nach der Amarnazeit aufkommen, als Vorderasien und wohl auch Ägypten jahrzehntelang von einer verheerenden Pest heimgesucht wurden. Rašap, der Pestgott, der die Seuche geschickt hatte, wird als Retter und Helfer gegen sie angerufen.

S. 68

Mit der folgenden Stele kommen wir schon an das Ende der 19. Dynastie. Der Stifter: Hsw-nb.f ist vielleicht identisch mit dem Hsw-nb.f, von dem mehrere Ostraca aus dem ersten Jahre Siptah's auf uns gekommen sind. Jedenfalls ist der Name Hsw-nb.f in Der el-Medineh für diese Zeit gut belegt. Die Stele ist in einer Zeichnung bei Wilkinson op. cit. taf. LV gegeben ohne Angabe der Herkunft, noch wo sie sich jetzt befindet (BM ?). Dargestellt ist Rašap in der beschriebenen Haltung, weit ausschreitend mit Speer und Schild in der Linken, während er in der Rechten die vorderasiatische Keule schwingt. Über die Schulter hängt ein mit Pfeilen

gefüllter Köcher. Dies deutet sofort auf den „Rašap der Pfeile“, der in Cypern in späterer Zeit verehrt wurde. Vielleicht besteht auch eine Verbindung zwischen dem Pestgott Rašap mit den Pfeilen und dem verderbliche Pfeile entsendenden Apollo. Die Tatsache, daß Rašap in hellenistischer Zeit und schon eher auf Cypern dem Apollo gleichgesetzt wurde, macht eine solche Vermutung durchaus glaubhaft. Auf der Stele befindet sich über und hinter Rašap eine Beischrift, „Rašap, der große Gott, der Herr des Himmels“.

Lipinski, Edward: Resheph. A Syro-Canaanite Deity, Leuven 2009

S. 263 Conclusion

The proper names, attested all along a period of about 2,500 years, leave little doubt that Resheph was a Syro-Canaanite protective deity. Offerings made to Resheph's weapons, his iconography, and his assimilation to war-gods, like Nergal and Montu, indicate that he was conceived as a military god, threatening with death and war, chasing away and "smiting" the human and demoniac enemies of his worshippers. In the Late Bronze Age he appears also as a god who can spread disease and plague. This aspect of his personality is most likely due to the introduction of bow and arrows in his weaponry, assuming of course that poisoned arrows were then used. How these darker features of his nature can be conciliated with his role of protective deity is not evident. They are never explained by a "sin" committed by his worshippers against him, although they imply that the god is "angry" for some reason. This reason can simply be unknown to the people affected by god's anger, as Mesopotamian prayers often state explicitly.

This negative side of Resheph's activity subsisted in biblical poetry, and Alexandrian translators of the Bible, probably influenced by Resheph's assimilation to hawk-like Egyptian deities, regarded his name as a designation of mischievous birds of prey. This conception spread to other Jewish milieus and the Reshephs finished by being regarded as evil birds nesting on roofs.

The view that Resheph was a god of the underworld or, on the contrary, a weather-god responsible for lightening finds no support in texts and in iconography. Resheph's identification with Nergal, the god of Kutha, took place in the mid-third millennium B.C., when the latter was not yet regarded as a chthonic or half-chthonic deity.

His relations with Adamma, probably a Mother-goddess of a "substrate" pantheon, appear as complementary in the sense that she opposes her life-bringing touch to the most apparent functions of her consort, threatening with death and war, but basically protecting and keeping alive his devotees.

Wikipedia: In Ugarit war Reschef ein wichtiger Gott. Er trug den Beinamen tgr špš, Pförtner der Sonne. Die zahlreichen Versuche, die levantinischen Bronzefiguren eines schreitenden Gottes einer bestimmten Gottheit, insbesondere Ba'al oder Reschef zuzuschreiben, müssen als gescheitert gelten. Ein Schild könnte Reschef kennzeichnen, auch hier ist die Beweislage nach Klingbeil aber unzureichend. Reschef wurden Opfer in Gärten dargebracht (ršp gn).

smite (v.)

Old English smitan "to hit, strike, beat" (strong verb, past tense smat, past participle smiten), from Proto-Germanic *smitanan (cf. Swedish smita, Danish smide "to smear, fling," Old Frisian smita, Middle Low German, Middle Dutch smiten "to cast, fling," Dutch smijten "to throw," Old High German smizan "to rub, strike," German schmeißen "to cast, fling," Gothic bismeitan "to spread, smear"), perhaps from PIE root *(s)mei- "to smear, to rub," but original sense in Germanic seems to be of throwing. Sense of "slay in combat" (c.1300) is originally Biblical, smite to death, first attested c.1200.

Origin of SMITE

Middle English, from Old English smītan to smear, defile; akin to Old High German bismīzan to defile

First Known Use: 12th century

Origin:

before 900; Middle English smiten, Old English smītan; cognate with German schmeissen to throw, Dutch smijten

From Middle English smiten, from Old English smītan ("to daub, smear, smudge; soil, defile, pollute"), from Proto-Germanic *smītaną ("to throw"), from Proto-Indo-European *smeyd- ("to smear, whisk, strike, rub"). Cognate with Saterland Frisian smieta ("to throw, toss"), West Frisian smite ("to throw"), Low German smieten ("to throw, chuck, toss"), Dutch smijten ("to fling, hurl, throw"), Middle Low German besmitten ("to soil, sully"), German schmeißen ("to fling, throw"), Danish smide ("to throw"), Gothic 𐍂𐍄𐍅𐍄𐍅𐍄𐍅𐍄𐍅𐍄 (bismeitan).

Die zuständigen Namen, bestätigt während einer Periode von über 2500 Jahre, lässt keinen Zweifel dass Rešeph eine syrisch-kanaanäische Schutz gewährende Gottheit war. Opfer an Rešeph's Waffen gemacht, seine Ikonographie und seine Angleichung an Kriegsgötter wie Nergal und Montu, war ein Anzeichen, dass er sich als kriegerischer Gott vorstellt, mit Tod und Krieg drohend und mit der Pest menschliche und dämonische

Feinde seiner Verehrung befehlend. In der späten Bronzezeit erscheint er auch als ein Gott, der Seuche und Pest verbreitet. Dieser Teil seiner Persönlichkeit hat am wahrscheinlichsten den Bogen und Pfeil als seine Bewaffnung eingeführt, vorausgesetzt natürlich, dass der vergötterte Pfeil dann benutzt wurde. Wie diese denkbaren Eigenschaften seiner Natur mit der Rolle der beschützenden Gottheit ausgeglichen werden kann, ist nicht klar.

Sie sind nie durch eine Sünde erklärt, die durch seine Verehrer gegen ihn verunehrt wurde, obwohl sie andeuten, dass der Gott verärgert ist wegen irgendeines Grundes. Dieser Grund kann der Bevölkerung einfach unbekannt sein beeinflusst durch den Zorn des Gottes, wie mesopotamische Gebete oft ausdrücklich feststellen.

Diese negative Seite von Rešep's Tätigkeit bestand in biblischer Dichtung weiter und bei alexandrinischen Übersetzern der Bibel, wahrscheinlich beeinflusst durch Rešep's Angleichung an falken-gestaltige ägyptische Gottheiten, sein Name ist als Bestimmung von schädlichen Raubvögeln beobachtet. Diese Auffassung bereiteten sie im jüdischen Bereich aus und die Rešep's endeten durch Beobachtung als böse Vögel, die Nester auf dem Dach bauen.

Die Sicht, dass Rešep ein Gott der Unterwelt oder im Gegenteil ein Wettergott verantwortlich für das Blitzen war, findet in der Literatur und in der Kunst keine Bestätigung.

Gressmann, Hugo: *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, Berlin-Leipzig 1927

S. 81 Nr. 270 Kadesch, Rescheph und Anath [Kopie gesamt und Kopie Rescheph allein]

In der Mitte des oberen Streifens steht die nackte Göttin Kadesch, wahrscheinlich die Hauptgöttin der Stadt Kadesch am Orontes (D 4), von vorn gesehen, auf einem nach rechts schreitenden Löwen, mit Blumengewinden und, wie es scheint, Schlangen in den auswärts gespreizten Armen. So ist sie die Herrin der Tiere und der Pflanzen; nach der Beischrift »die Herrin des Himmels«. Ihr Name, der auch in palästinischen Ortsnamen enthalten ist, ist von dem der »Kedesche«, der kultischen Dirne, schwerlich zu trennen. Vgl. Nr. 271—276. Links steht der ägyptische Fruchtbarkeitsgott »Min« von Koptos (C 7), der ursprünglich ithyphalisch war (vgl. Nr. 272), mit zwei hohen Federn auf dem Kopfe und mit einer Geißel in der erhobenen Rechten. Hier ist Min wahrscheinlich mit einem syrischen Gott verschmolzen. Zur Rechten der Göttin steht Rescheph, einer der Hauptgötter Syriens; er hält in der einen Hand die Lanze, in der anderen das Lebenszeichen. Das lang herab wallende Haar wird von einem Stirnband gehalten; an der Stirn sitzt ein Gazellenkopf. Nach dieser Darstellung würde man ihn einen Jagd- und Kriegsgott nennen; die Beischrift besagt: »Rescheph, der große Gott, der Herr des Himmels und Herrscher der Neunheit.« Vgl. Dtn. 32, 24; Ps. 76, 4; 78, 48; Hab. 3, 5; Cnt. 8, 6; Job 5, 7 und Nr. 346 bis 351. Im unteren Streifen sitzt im Angesicht ihrer Verehrer die Göttin Anath (die Unterschrift unter dem Bilde ist danach zu ändern), »die Herrin des Himmels und Gebieterin der Götter«. Auch sie ist wie Rescheph als Kriegsgottheit dargestellt. In der Rechten hält sie Schild und Speer, in der Linken die »Beilkeule«: eine Verbindung des Streitbeils mit der Keule, die bisweilen auch von Rescheph getragen und von Semiten als Tribut dargebracht wird; vgl. WALTHER WOLF, *Die Bewaffnung des altägyptischen Heeres*, Leipzig 1926, S. 37 f., 68. Anath ist für Palästina in Bēsan, in den Elephantintexten (Texte S. 434) und in zahlreichen Ortsnamen bezeugt.

S. 99/100 Nr. 346-351 weitere Rescheph- Abbildungen mit Beschreibung

Orientalische Zeitschriften Abkürzungen

A A AS	Les annales archéologiques arabes syriennes.
AfO (Beih.)	Archiv für Orientforschung (Beihefte).
AION	Annali dell Istituto Universitario Orientale di Napoli.
ALASP(M)	Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas (und Mesopotamiens),
Münster. AnOr	AnalectaOrientalia.
AoF	Altorientalische Forschungen.
AO	Sigle de tablettes au Musée du Louvre.
AOAT	Alter Orient und Altes Testament, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
ARM(T)	Archives royales de Mari (Textes), Paris.
ArOr	Archiv OrientāM.
AS	Assyriological Studies, Chicago.
ASGM	Atti del Sodalizio Glottologico Milanese.
ASJ	Acta Sumerologica Japanensia.
AuOr	Aula orientalis.
BaM	Baghdader Mitteilungen.
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
BBVO	Berliner Beiträge zum Vorderen Orient, Berlin.
BeO	Bibbia e Oriente.
Bibl	Biblica.
BiOr	BibliothecaOrientalis.

CivCatt	La civiltà cattolica.
CMAO	Contributi e materiali di archeologia Orientale.
FAOS	Freiburger altorientalische Studien, Freiburg i. Br.
HSAO	Heidelberger Studien zum Alten Orient, Heidelberg
HSS	Harvard Semitic Series.
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
JCS	Journal of Cuneiform Studies.
JNES	Journal of Near Eastern Studies.
JSS	Journal of Semitic Studies.
MSL	Materialen zum sumerischen Lexikon, Roma.
MVN	Materiali per il Vocabolario Neo-sumero, Roma.
N.A.B.U.	Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires.
OA	Oriens Antiquus.
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis.
OIP	Oriental Institute Publications, Chicago.
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta.
Or(NS)	Orientalia (Nova Series).
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung.
OrSuec	Orientalia suecana.
PdP	Laparola del passato.
QuSem	Quadern! di Semitistica, Firenze.
RA	Revue d'assyriologie et d'archéologie Orientale.
RAI	Rencontre Assyriologique Internationale.
RHR	Revue de l'histoire des religions.
RHA	Revue hittite et assyriologique.
RSF	Rivista di studi fenici.
RSO	Rivista degli studi orientali.
SEb	Studi eblaiti.
SEL	Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico.
SMS	Syro-Mesopotamian Studies.
SMSR	Studi e materiali di storia delle religioni.
SSR	Studi storico-religiosi.
StPhoen	Studia Phoenicia.
UBL	Ugaritisch-Biblische Literatur (Münster).
UF	Ugarit-Forschungen
VO	Vicino Oriente
VT (S)	Vetus Testamentum (Suppl. to)
ZA (NF)	Zeitschrift für Assyriologie (Neue Folge)
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins

1. Livre Reszef / Maciej Münnich Publication: Lublin Wydawnictwo Kul 2011 . 1 vol. (414 p.) 24 cm
Studia historico-biblica ; 3 Availability: Copies available: in-8 [200.822] (1), Actions: Add to cart
2. Chapitre Two faces of Resheph in Egyptian sources of the New Kingdom / Maciej M. Münnich Publication: . [19 p.] Availability: Click on the title for more information [200.260 (361)]
Actions: Add to cart
3. Article de périodique Resheph - God of the Netherworld? / Münnich Maciej M.
Publication: . [24 p.] Availability: Click on the title for more information [201.60] Actions: Add to cart
4. Article de périodique Resheph and YHWH SEBA'OT / Choi John H. Publication: . [12 p.] Availability: Click on the title for more information [406.01] Actions: Add to cart
5. Chapitre Zur Entstehung von Dämonen in der Religionsgeschichte Israels: Überlegungen zum Weg der Resep durch die nordwestsemitische Religionsgeschichte / Niehr Herbert
Publication: . [24 p.] Availability: Click on the title for more information [099.201] Actions: Add to cart

6. Chapitre Winged Reshep: Egyptian Iconographic Evidence / López Grande Maria José Publication: . [8 p.] Availability: Click on the title for more information [211.093] Actions: Add to cart
7. Article de périodique The Reminiscences of the Deities of Death in the Old Testament / Brenová Klára Publication: . [8 p.] Availability: Click on the title for more information [201.60] Actions: Add to cart
8. Article de périodique The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Baal: A Rejoinder / Cornelius Izak Publication: . [11 p.] Availability: Click on the title for more information [260.221] Actions: Add to cart
9. Article de périodique Egypto-Canaanite Iconography of Reshef, Ba'al, Horon, and Anat / Lipinski Edward Publication: . [9 p.] Availability: Click on the title for more information [214.01] Actions: Add to cart
10. Livre The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al / Cornelius Izak Publication: Fribourg | Göttingen Éditions universitaires de Fribourg / Universitätsverlag Freiburg | Vandenhoeck & Ruprecht 1994 . 298 p. 24 x 16 cm Orbis Biblicus et Orientalis - OBO ; 140 Availability: Copies available: in-8 [381.261] (1), Actions: Add to cart
11. Article de périodique Les statuettes de bronze mycéniennes au type dit du "dieu Reshef" dans leur contexte égéen / Gallet de Santerre Hubert Publication: . [23 p.] Availability: Click on the title for more information [166.31] Actions: Add to cart
12. Chapitre New Gleanings on Resheph from Ugarit / Yadin Yigael Publication: . [16 p.] Availability: Click on the title for more information [025.IWRY] Actions: Add to cart
13. Article de périodique The Cult Statue "Reshep, He Who Hears Prayers" / Schulman Alan R. Publication: . [18 p.] Availability: Click on the title for more information [217.148] Actions: Add to cart
14. Article de périodique Un dieu syrien à Thermon / Rolley Claude Publication: . [2 p.] Availability: Click on the title for more information [166.31] Actions: Add to cart
15. Article de périodique Deux ex-voto chypriotes reconstitués / Hermant Antoine Publication: . [3 p.] Availability: Click on the title for more information [050.950] Actions: Add to cart
16. Chapitre Reshep at Zagazig: A New Document / Schulman Alan R. Publication: . [11 p.] Availability: Click on the title for more information [210.302] Actions: Add to cart
17. Article de périodique H'yt3w di Biblo = Rasap? / Scandone Matthiae Gabriella Publication: . [6 p.] Availability: Click on the title for more information [260.522] Actions: Add to cart
18. Article de périodique Le dieu Rashap à Ugarit / Xella Paolo Publication: . [18 p.] Availability: Click on the title for more information [260.80] Actions: Add to cart
19. Article de périodique Resheph in Egypt / Givéon Raphaël Publication: . [7 p.] Availability: Click on the title for more information [211.09] Actions: Add to cart
20. Livre The Canaanite God Resep / Fulco William J. Publication: New Haven American Oriental Society 1976 . 71 p. 25 x 18 cm American Oriental Series ; 8 Availability: Copies available: in-8 [200.341 (8)] (1), Actions: Add to cart
21. Article de périodique Las divinidades asiáticas en Egipto: Reshep y Qadesh en Deir el-Medina / Fuscaldó Perla Publication: . [22 p.] Availability: Click on the title for more information [201.800] Actions: Add to cart
22. Article de périodique Der Gott Reshef / Conrad Diethelm Publication: . [27 p.] Availability: Click on the title for more information [406.00] Actions: Add to cart
23. Article de périodique Le dieu Reseph et ses épithètes / Van den Branden Albert Publication: . [28 p.] Availability: Click on the title for more information [260.73] Actions: Add to cart
24. Article de périodique Il dio Resheph / Vattioni Francesco Publication: . [36 p.] Availability: Click on the title for more information [201.450] Actions: Add to cart
25. Article de périodique Note sul dio siriano Resef / Matthiae Paolo Publication: . [17 p.] Availability: Click on the title for more information [201.44] Actions: Add to cart
26. Article de périodique Kleinfunde aus Gaza / Reitler Rudolph Publication: . [6 p.] Availability: Click on the title for more information [300.51] Actions: Add to cart
27. Article de périodique Reshep in Egypt / Simpson William Kelly Publication: . [12 p.] Availability: Click on the title for more information [201.43] Actions: Add to cart
28. Article de périodique Sur quelques démons de l'Ancien Testament (Reshep, Qeteb, Deber) / Caquot André Publication: . [16 p.] Availability: Click on the title for more information [260.353] Actions: Add to cart
29. Article de périodique New Light on the God Reshef / Simpson William Kelly Publication: . [4 p.] Availability: Click on the title for more information [201.100] Actions: Add to cart
30. Article de périodique Une stèle du dieu Reshef à Cambridge / Janssen Jozef M.A. Publication: . [4 p.] Availability: Click on the title for more information [214.01] Actions: Add to cart

31. Livre Les débuts du culte de Rechef en Égypte / Grdseloff Bernhard Publication: Le Caire Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire (IFAO) 1942 . 43 p. 23 x 16 cm Availability: Copies available: in-8 [229.440] (1), Actions: Add to cart