

COMMENTATIONES

Der Seraph in der Hebräischen Bibel und in Ägypten*

(TAB. LI)

Ludwig D. MORENZ – Stefan SCHORCH

I. Der Seraph in der Hebräischen Bibel

So groß der Bekanntheitsgrad und wie umfangreich die semantischen und ikonographischen Anlagerungen der über griechische (σεραφίμ) bzw. lateinische (*seraphim*) Transkriptionen ins Abendland eingedrungenen Seraphim auch sind – die ursprüngliche Bedeutung des hebräischen Wortes שרפים [*š'rápīm*] ist noch immer nicht ergründet. Diese Ungewißheit bezieht sich sowohl auf die etymologische Ableitung der hebräischen Belege (1.), als auch auf deren Semantik (2.) und ikonographische Relevanz (3.) und kulminiert in der Frage, ob die insgesamt sieben alttestamentlichen Belege für ein Nomen *šārāp* im masoretischen Text¹ ein und dasselbe Wort oder verschiedene, aber homonyme Wörter enthalten.

I.1. Zur etymologischen Ableitung von hebr. *šārāp*

Wenn auch der Etymologie eines Wortes nur ein sehr begrenzter Aussagewert in bezug auf seine Semantik zukommt², so scheint doch die Bedeutung von Versuchen einer Etymologisierung dort zuzunehmen, wo es um die Frage geht, ob homonyme Belege semantisch identisch und auf ein Lexem zurückzuführen oder aber verschiedene Lexeme anzusetzen sind. Das zeigt sich für die Untersuchung der Belege zu hebr. *šārāp* etwa an der

* Abkürzungen:

- Gard.* = Verweis auf „Sign-list“ in Gardiner, *Gramm.*³
GesB = W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Leipzig 1915), bearbeitet von F. Buhl.
GesMD = dass. (Berlin u. a. 1987 ff.), bearbeitet von R. Meyer und H. Donner.
KBL = L. Köhler – W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Leiden 1967-1995).

¹ Num 21,6; 21,8; Dtn 8,15; Jes 6,2; 6,6; 14,29; 30,6.

² Auf diesen innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft besonders von J. Barr betonten Grundsatz bezieht sich auch O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* (Stuttgarter Bibelstudien 84/85; Stuttgart 1977) 71: „Etymologische Deutungen können nur stützende Funktionen haben ...“

Tatsache, daß die Protagonisten einer semantischen Verbindung der Belege aus dem Pentateuch mit den Belegen aus dem Jesajabuch diese auch etymologisch gleichsetzen: „Der Name *sārāp* dürfte damit zusammenhängen, daß sie [sc. die Schlangen] mit ihrem Gift ihr Opfer zu brennen vermögen.“³ – Die sich hier aussprechende Überzeugung dehnt eine erste mögliche etymologische Ableitung von der Wurzel *ŠRP* „verbrennen“ auf alle Belege der Hebräischen Bibel aus⁴.

Indes sind auch andere etymologische Ableitungen möglich: Häufig wurden die Seraphim von Jes 6 mit arab. *šarufa* „hochgestellt, adlig, edel ... sein“⁵ verbunden⁶, und es scheint, daß die Ablehnung dieser Erklärung (wenn die Frage überhaupt thematisiert wurde) sich wiederum immer nur auf das Postulat einer semantischen Gleichsetzung aller Belege berief⁷.

Nur selten bedacht wurde eine weitere mögliche Ableitung, nämlich die von einer Wurzel *ŠRP* „(ein)saugen, trinken“. Von Bedeutung erscheint sie im Lichte der Beobachtung, daß die Vulgata (und anscheinend auch zwei hebräische Bibelhandschriften) sie in Jes 14,29 voraussetzen⁸, wo sich *šārāp m' ṓpēp* mit *absorbens volucrem* übersetzt findet. Die Bezeugungen einer Wurzel dieser Bedeutung im rabbinischen Hebräisch⁹ sind mit akkadischen¹⁰, aramäischen¹¹, arabischen¹² und äthiopischen¹³ Belegen zu einem gemeinsemitischen Etymon zusammenzustellen¹⁴.

Neben diesen möglichen semitischen Ableitungen ist für die Seraphen von Jes 6 noch die Übernahme eines ägyptischen Wortes *sfr(r)* bzw. *sr(r)f* „Greif“ vorgeschlagen worden¹⁵. Auf sie wird später noch zurückzukommen sein.

³ Keel, *Jahwe-Visionen* 74. Lange vor Keel hat diese Auffassung etwa bereits Franz Delitzsch, *Biblischer Commentar über den Propheten Jesaja* (Leipzig 1879) 101 geäußert.

⁴ Unklar ist, inwieweit die hebr. Wurzeln *ŠRP* „verbrennen“ und *ŠRB* „glühend, trocken sein“ (vgl. *šarāb* „glühende Wüstenluft“; s. u. Anm. 24) etymologisch zusammenhängen.

⁵ H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart* (Wiesbaden 1977) 425.

⁶ So z. B. Gesenius in seinem *Handwörterbuch* (Leipzig 1810-12) 1098: „Viel passender scheint dagegen die Ableitung von *šarufa* edel, vornehm seyn ...“

⁷ Wie etwa Delitzsch schreibt: „Und andererseits ist es unwahrscheinlich, daß zwischen dem Namen dieser Himmelswesen und dem Schlangen-Namen שרפים Num 21,6 keinerlei Zusammenhang bestehe ...“ (*Biblischer Commentar* 99).

⁸ Siehe U. Rütterswörden, „*šārāp*“, in: *ThWAT* VII, 889.

⁹ Vgl. Rütterswörden, *ThWAT* VII, 889. Belege finden sich bei J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* (Berlin/Wien 1924) Bd. 4, 613 s. v.

¹⁰ Siehe *AHW* II, 1028a, s. v. *sarāpu*.

¹¹ Jüd.-bab.-aram. *ŠRP* „einschlürfen“ (Levy, *Wörterbuch* Bd. 4, 613 s. v.); syr. *SRP* „suxit, sorpsit, absorpsit“ (C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum* [Halle 1923] 500 s. v.).

¹² *šariba* „trinken“ (Wehr, *Arabisches Handwörterbuch* 421 s. v.).

¹³ *šaraba* bzw. *saraba* „drink“ (W. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez* [Wiesbaden 1987] 533 s. v.)

¹⁴ Die Möglichkeit, daß die Bedeutung „Schlange“ diesem Etymon entstammt, wurde u. E. bisher nicht genügend bedacht.

¹⁵ Siehe zuletzt M. Görg, „Die Funktion der Seraphen bei Jesaja“, *BN* 5 (1978) 28-39, passim.

Deutlich gezeigt hat sich damit u. E., daß für etymologische Überlegungen hier keineswegs ohne weiteres die „stützende Funktion“¹⁶ in Anspruch genommen werden kann, welche ihnen Keel u. a. im Hinblick auf die Einheitlichkeit der Belege doch beizumessen scheinen. Vielmehr muß mit der Möglichkeit mehrerer homonymer Wörter verschiedener etymologischer Ableitung gerechnet werden, so daß die genaue semantische Analyse jedes Belegs von um so größerer Wichtigkeit ist.

1.2. Zur Semantik der Belege in der hebräischen Bibel

Zunächst unterscheiden sich die Belege im Pentateuch von denen im Jesajabuch dadurch, daß die סֶרָפִים des letzteren anscheinend durchgängig geflügelt vorgestellt werden, wohingegen im erstgenannten Textkorpus von Flügeln zumindest nicht die Rede ist. Demgegenüber sind die Belege des Pentateuch im Hinblick auf die Prädikation der *š'rāpīm* als Schlangen sehr viel sicherer als das Jesajabuch: In Num 21,6 und Dtn 8,15 ist *šārāp* adjektivisches Attribut¹⁷ oder aber Apposition zu *nāhās* „Schlange“, in Num 21,8 steht *šārāp* für *nāhās*¹⁸. Andererseits ist der geflügelte Seraph von Jes 14,29 zwar die Frucht einer Otter (*šəp̄a'*) aus der Wurzel einer Schlange (*nāhās*), doch sollte man „das hier gebrauchte Bild nicht so pressen, daß der *šārāp* eine Schlange sein muß ...“¹⁹. Auch in Jes 30,6 ist zugunsten der Schlangengestalt bestenfalls die Stellung im Parallelismus anzuführen²⁰. Deutlich ist, daß mit *šārāp* in allen bisher behandelten Belegen schreckenerregende und die menschliche Existenz bedrohende Wesen bezeichnet sind, welche mit Ausnahme von Jes 14,29 im Kontext von Bedrohungen im Wüstenland stehen.

Es bleiben die beiden Belege in Jes 6, wo die *š'rāpīm* zur Sphäre des sich Jesaja in einer Theophanie zeigenden Gottes gehören. Sie haben drei Flügelpaare, Hände und Füße; über ihre Gestalt wird aber nichts gesagt.

Die beiden letztgenannten Belege werden von Septuaginta und Vulgata als Eigennamen aufgefaßt und heben sich auch dadurch von den anderen Belegen, bei welchen verschiedene Übersetzungen der Bezeichnung er-

¹⁶ Vgl. oben Anm. 2.

¹⁷ So Rütterswörden, *ThWAT* VII, 889.

¹⁸ Vgl. den Auftrag in V. 8 mit dem Bericht über seine Ausführung in V. 9:

V. 8 $\text{וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה עֲשֵׂה לְךָ סֶרֶף}$ Und JHWH sprach zu Mose: Mache dir einen *šārāp* ...

V. 9 $\text{וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כַּדְּבַר יְהוָה}$ Und Mose machte eine kupferne Schlange ...

¹⁹ Rütterswörden, *ThWAT* VII, 888.

²⁰ Wenn man in diesem dem ersten Synonymenpaar *lābī' w'-lāyis mēhām* „Löwe und knurrender Leu“ (wir leiten *mēhām* als part. von der Wurzel *NHM* „knurren“ ab; s. auch H. Wildberger, *Jesaja* [BK X/1-3; Neukirchen-Vluyn 1972-1982] 1158) ein zweites *'āp' ē w'-šārāp m' š-pēp* „Otter und geflügelter Seraph“ gegenübergestellt sieht. Zwingend erscheint dies keineswegs.

scheinen, deutlich ab: Die Septuaginta übersetzt $\eta\sigma$ außerhalb von Jes 6 zweimal mit $\sigma\phi\iota\varsigma$, einmal mit $\alpha\sigma\pi\iota\varsigma$ und gibt $\eta\sigma$ in der Verbindung $\sigma\phi\iota\varsigma \eta\sigma$ wohl zweimal als zu $\sigma\phi\iota\varsigma$ gestelltes *part. act.* wieder²¹. Wichtig ist, daß die Septuaginta $\eta\sigma$ hier immer mit einer Schlangengestalt verbindet, wohingegen die Frage, ob die Übersetzer teilweise aus einer vom masoretischen Text verschiedenen hebräischen Vorlage übersetzten, in diesem Rahmen ohne wesentlichen Belang ist.

Die Vulgata ist in ihren Wiedergaben von $\eta\sigma$ weniger einheitlich als die Septuaginta: Nur einmal übersetzt sie ausdrücklich „Schlange“²², zwei Verse zuvor wird dieses Wort mit der Wurzel $\dot{S}RP$ „verbrennen“ in Verbindung gebracht²³. Demgegenüber scheint das lateinische Äquivalent zum masoretischen $\eta\sigma$ $\eta\sigma$ in Dtn 8,15 *serpens flatu adurens* nicht von dieser Wurzel, sondern von $\eta\sigma$ „glühende Wüstenluft“²⁴ abgeleitet. Die Ableitung von $\dot{S}RP$ „einsaugen, trinken, (verschlingen)“, auf der offenkundig die Übersetzung von Jes 14,29 beruht, wurde bereits erörtert²⁵. In Jes 30,6 übersetzt die Vulgata *regulus*, was als Pendant zum griechischen $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\iota\sigma\kappa\omicron\varsigma$ eher eine Eidechsenart denn eine Schlange bezeichnet.

Es ergibt sich, daß die beiden Belege für $\dot{s}r\dot{a}p\dot{i}m$ in Jes 6 sich jedenfalls durch ihren Kontext von den anderen alttestamentlichen Bezeugungen abheben. Zudem fehlt eine Prädizierung als Schlange nicht nur in Jes 6, sondern ist im Gegensatz zu den Belegen des Pentateuch auch sonst im Jesajabuch nicht eindeutig nachzuweisen. Die alten Versionen fassen das Wort in Jes 6 bereits als Eigennamen auf und begnügen sich daher mit Transkriptionen²⁶. Diese eine präzise semantische Bestimmung sehr erschwerende Sonderstellung der Belege aus der Jesaja-Vision gibt Anlaß zu der Frage, ob die Gestalt der Seraphim auf den Wegen vergleichender Ikonographie entschlüsselt werden kann.

I.3. Ikonographische Parallelen

Während früher eher davon ausgegangen wurde, daß die genannten Mischwesen vorwiegend menschengestaltig vorzustellen seien²⁷, scheinen

²¹ Num 21,6: $\tau\omicron\upsilon\varsigma \sigma\phi\epsilon\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon\varsigma \theta\alpha\nu\alpha\tau\omicron\upsilon\nu\tau\alpha\varsigma$; Dtn 8,15: $\sigma\phi\iota\varsigma \delta\alpha\kappa\nu\omicron\nu$.

²² Num 21,8: *serpens*.

²³ Num 21,6: „... (misit Dominus) ... ignitos serpentes“.

²⁴ *GesB* 863 s. v. – In *KBL* (z. B. 3. Aufl., 1523 s. v.) haben die Bearbeiter sich u. E. irrtümlich von dieser Bedeutungsnuance zugunsten der Wiedergabe als „Sonnenhitze“ getrennt. Vgl. auch oben Anm. 3.

²⁵ Siehe oben S. 366.

²⁶ Vgl. Hieronymus' Kommentar ad loc.: „Seraphim autem praeter hunc locum, in scripturis canonicis alibi legisse me nescio ...“ (In *Esaiam* III, vi, 2.3. Text nach CChr.SL 73, 85f. – Das vollständige Zitat s. u. S. 371 f.).

²⁷ So etwa noch P. Welten, „Mischwesen“, in: *BRL*⁷ 227: „Menschengestaltige, geflügelte Wesen, nach Jes. 6,„ Saraphen ..., gleichzusetzen mit geflügelten Genien ...“.

unterdessen die die Seraphim mit den ägyptischen Uräus-Schlangen verbindenden Ausführungen Keels²⁸ weitreichende Akzeptanz gefunden zu haben²⁹. Keels Hauptargument zugunsten seiner These ist ein ikonographisches: „Throne waren im alten Orient stets so hoch, daß der Thronende, dessen Füße auf einem Schemel aufruhten, seine Umgebung überragte oder ihr mindestens ebenbürtig war. ... Das Problem [sc. daß von den Seraphim hier gesagt wird, sie stünden über Gott³⁰] löst sich, wenn wir an die geflügelten Uräen denken, die sich schützend über einem Gott oder König aufrichten oder über ihm schweben.“³¹ Völlig stringent wirkt diese Argumentation nicht, und in einer späteren Gemeinschaftsarbeit mit Ch. Uehlinger erscheint sie auch abgeschwächt: „Nur theriomorphe oder Mischwesen können über Jahwe 'stehend' vorgestellt werden; menschengestaltige Wesen über dem thronenden, anthropomorph vorgestellten König Jahwe würden massiv gegen die altorientalische Hofetikette verstoßen.“³² Dieser notwendigen, aber das Überzeugungspotential der Keelschen These insofern einschränkenden Relativierung, als bei „Mischwesen“ durchaus nicht nur an Schlangen gedacht werden muß, ist ein Fakt zur Seite zu stellen, welcher Keels Verbindung eines ikonographischen mit dem textlichen Befund ins Zwielflicht rückt: Keel selbst hat darauf aufmerksam gemacht, daß sechsflügelige Uräen ikonographisch nicht bezeugt sind³³. Demgegenüber können die Befürworter menschengestaltiger Seraphim zumindest auf die Darstellung eines sechsflügeligen Genius verweisen³⁴. Weitere archäologische Entdeckungen mögen hier der einen oder der anderen Seite weiteres und besseres Illustrationsmaterial an die Hand geben – einstweilen ergibt sich auch aus ikonographischer Perspektive eine Bilanz, die der Unsicherheit einer etymologischen und semantischen Einheitlichkeit der Belege entspricht: Das Postulat, die Seraphim seien von Schlangengestalt gewesen, steht auf einer sehr schmalen Basis.

Da die bisherigen Ausführungen gezeigt haben dürften, daß die *š'rā-p̄im* in Jes 6 zunächst losgelöst von anderen Belegen zu betrachten sind,

²⁸ *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* 46-124.

²⁹ „Diese Deutung [sc. als geflügelte Schlangen] ist opinio communis geworden“ (Rüterswörden, *ThWAT* VII, 887), wozu Rüterswörden aber eine vorsichtige Einschränkung stellt: „Trotz Keels einleuchtender Deutung sei doch noch die Alternative offengehalten, die von der Menschengestalt der Serafen ausgeht“ (ebd. 882).

³⁰ So Keels Verständnis, welches jedoch eine andere, ebenso gut mögliche und unter manchen Gesichtspunkten vorzuziehende Interpretation des Textes ausblendet; s. dazu unten S. 371 f.

³¹ Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* 111.

³² O. Keel - Ch. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Göttersymbole* (Questiones disputatae 134; Freiburg 1992) 312.

³³ „Ich akzeptiere die sechsflügeligen Uräen Jesaja's, auch wenn sie in der Kunst nirgends zu finden sind“ (Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* 193 Anm. 157).

³⁴ S. die Erörterungen bei Rüterswörden, *ThWAT* VII, 890. Eine Abbildung findet sich bei Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* 77 Abb. 28.

sollen nun Überlegungen zum Verständnis dieses Textes und der Funktion der Seraphim in ihm angestellt werden.

1.4. Die Vision Jesajas

In Jes 6 wird eine Vision geschildert – es ist daher berechtigt, das Bild aus seiner literarischen Beschreibung zu rekonstruieren. Ob dafür freilich archäologisch konkret belegte Bildvorlagen ausreichen, erscheint zweifelhaft: Zu deutlich sind die Spuren literarischer und sprachlicher Motive und Gestaltung im Text, ohne daß sich eine entsprechende ikonographische Parallele eindeutig nachweisen ließe³⁵.

So hat J. C. Greenfield auf die lange Vorgeschichte des sich in der Theophanieschilderung Jes 6 etwa durch die Rede von einem „hohen und erhabenen Thron“ (*kissē' rām w'-niššā'*) manifestierenden Motivs hingewiesen: Im babylonischen Epos *Enūma eliš* wird Marduk als von alle anderen Götter überragender Körpergröße (I 99: *ullūma ina ilāni sūtur lān[šū]*) und auf einem „fürstlichen Sitz“ (IV 1: *parak rubūti*) thronend beschrieben. Eine überdimensionale Konzeption Ba'als und seines Thrones steht auch hinter einem ugaritischen Text, in dem der designierte Nachfolger Ba'als als Haupt des Pantheons daran scheitert, daß er für den Thron zu klein ist³⁶. In ähnlich riesenhaften Ausmaßen scheint der thronende JHWH hier vorgestellt³⁷.

Die Frage ist nun, wo man den Standort des Thrones zu lokalisieren hat³⁸. Eine gewisse Einigkeit besteht unter den Exegeten darüber, daß JHWH nicht im Allerheiligsten (*š'ḥīr*) thront, denn dann würde man einen Hinweis auf die Cherubim erwarten³⁹. Ob man ihn sich indes im Hauptraum (*hēkāl*) sitzend vorstellen darf, erscheint nicht nur aus theologischen Gründen zweifelhaft, sondern stößt auch auf die Schwierigkeit, daß der

³⁵ An dieser Stelle ist daher u. E. auch Keels methodischer Zugang zu kritisieren: Trotz der vielen neuen Einsichten, welche er eröffnete, erscheint es durchaus nicht sicher, daß Sprache und Bild in einem so festen Zusammenhang stehen, wie ihn Keel gegeben sieht. Vergessen werden darf nämlich keineswegs, daß Texte nicht nur Bilder, sondern auch andere Texte und damit viel komplexere Vorstellungen assoziieren können, als es die Auflösung eines Textes in Bilder je vermöchte.

³⁶ *p'nh ltmgy n hām* „his feet do not reach the footstool,
rīsh lymgy apsh his head does not reach its (*scil.* the throne's) top.“
(CTA 6 [= KTU 1,6], I 59-61; Übersetzung J. C. Greenfield, „Ba'al's throne and Isa. 6:1“, in: A. Caquot et al. [edd.]: *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor* [AOAT 215; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1986] 195).

³⁷ So vor Greenfield beispielsweise auch schon Wildberger, *Jesaja* 244.

³⁸ Unwichtig erscheint hierbei, ob das geschilderte Heiligtum der Jerusalemer Tempel oder dessen himmlisches Gegenbild ist.

³⁹ Vgl. Wildberger, *Jesaja* 246f. Ähnlich auch Keel: „Jesaja hat nicht einfach den Debir sich öffnen und den sonst unsichtbaren Jahwe dort thronen gesehen ... Sonst würde in Vers 2 von den Kerubim die Rede sein, wie Wildberger richtig bemerkte“ (*Jahwe-Visionen und Siegelkunst* 70).

hēkāl ja als von „seinen Gewandsäumen“ (*šulāw*)⁴⁰ erfüllt geschildert ist. Auflösbar sind diese Schwierigkeiten nur, wenn man zunächst annimmt, daß mit *hēkāl* hier der Tempel in seiner Gesamtheit bezeichnet ist⁴¹. Wenn nun aber die „Gewandsäume“, d. h. der untere Teil der äußersten Hülle seiner Verkörperung, den Tempel anfüllt, so müssen Thron und Thronender sich über dem Tempel befinden⁴².

Indem das Bild soweit beschrieben ist, stellt sich die Frage, wo die Seraphim anzusiedeln seien: Wirklich über dem sich in schwindelnde Höhen erhebenden JHWH? – Im hebräischen Text ist an dieser Stelle durchaus unklar, ob sich das Suffixpronomen in *mim-ma'al lō* „über ihm“⁴³ auf den thronenden Herrn (**dōnāy*, V. 1b) oder auf den Tempel (*ha-hēkāl*, V. 1c) bezieht, ohne daß uns eine neuere exegetische Arbeit bekannt wäre, die diese Schwierigkeit thematisiert. Hieronymus, welcher *Seraphim stabant super illud* (sc. *templum*)⁴⁴ übersetzt, war sich des Problems hingegen bewußt, wie seinem Kommentar der Übersetzung zu entnehmen ist:

„Hoc quod nos, sequentes alios interpretes et Hebraicam ueritatem, in qua scriptum est memmallo, id est ἐπάνω αὐτοῦ, quod Latine dicitur super illud, uertimus, LXX transtulerunt: in circuitu eius, ut non super templum stare Seraphim, sed in circuitu Domini describantur. Rursum ubi nos

⁴⁰ In Ermangelung eines besseren Vorschlages bleiben wir bei dieser Übersetzung. Die Interpretation des hebräischen Textes rückt hier noch einmal die Möglichkeiten und Grenzen des ikonographischen Zugangs von Keel plastisch vor Augen: Einerseits nämlich lehren uns die überlieferten Bilder, daß es lang wallende Gewandsäume im Alten Orient nicht gegeben zu haben scheint (vgl. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* 62-64), andererseits aber ist eine bildhafte Realisierung dessen, was Keel auf Grund dieser Tatsache dem Text entnimmt („Die Säume signalisieren die schwache und gefährdete Randzone einer Persönlichkeit“ – ebd. 67), kaum denkbar. Hier vermag auch die (u. E. überdies sehr fragwürdige) Unterscheidung zwischen Denk- und Sehbildern („Bei allem Realismus ist das altorientalische Bild viel stärker ein Denk- als ein Sehbild“ – ebd. 69) nur insofern einen Ausweg zu weisen, als sie letztlich den Blick zurück auf Texte lenkt.

⁴¹ Das ist auch meist üblich; vgl. *KBL* 235 s. v.; *GesMD* 274 s. v.; Wildberger, *Jesaja* 245f.

⁴² So schon Raschi ad loc.: „*w'-šulāw* [‘Und seine Säume’] d. h., wie *šulē ham-m'īl* [‘die Säume des Mantels’] in Ex 28, ‘sein Unterstes’. Ich sah ihn sitzend auf einem Thron – im Himmel, und seine Füße (waren) im Tempel; der Schemel seiner Füße (befand sich) im Heiligtum.“ Ähnlich versteht auch K. Koch – als einziger unter den uns bekannten modernen Exegeten, welche sich hierzu äußerten – den Text: „Jahwäs Thron erhebt sich in riesigen Höhen über dem Tempel, so hoch, daß nur der Gewandsaum das irdische Gebäude erreicht und ausfüllt“ (*Die Profeten* 1 [Stuttgart 1995] 215). Innerhalb der Hebräischen Bibel findet sich diese Konzeption bei Tritojesaja vielleicht am deutlichsten in Worte gefaßt: „Der Himmel ist mein Thron (*kis'ī*) und die Erde der Schemel für meine Füße (**dom raglāy*)“ (*Jes* 66,1), nachzuweisen ist sie aber auch an vielen anderen Stellen (s. z. B. die Ausführungen bei C. Westermann, *Das Buch Jesaja Kapitel 40-66* [ATD 19; Berlin 1968] 327f.).

⁴³ Gegen den Vorschlag, **amad mim-ma'al lō* wie **amad 'al* als „stehen bei“ (z. B. Ex 18,13; 1 Kön 22,19; Jer 36,21; vgl. H. Ringgren, „**amad*“, in: *ThWAT* VI, 198) aufzufassen, spricht unseres Erachtens die Inkompatibilität von *mim-ma'al lō* und **al*: Ersteres hat in allen bisher bezugten Belegen die eindeutig lokale Bedeutung „oberhalb von“.

⁴⁴ Daß *illud* sich hier nicht, wie F. Feldmann, *Isaias 1-39 lateinisch und deutsch* (Bonn 1940) 52 und Keel (*Jahwe-Visionen und Siegelkunst* 110 Anm. 210) meinen, auf den Thron (*solium*), sondern auf den Tempel bezieht, lehrt nicht nur der Zusammenhang des lateinischen Textes, sondern auch Hieronymus' eigener Kommentar (s. u.).

diximus quod unus de Seraphim uelaret faciem et pedes eius, per quod intellegitur Dei, in Hebraeo scriptum habetur phanau et raglau quod potest interpretari et eius et suam, ut Seraphim iuxta Hebraei sermonis ambiguitatem et faciem pedesque Dei, et suam faciem ac pedes operire dicantur, ... Seraphim autem praeter hunc locum, in scripturis canonicis alibi legisse me nescio, qui stare dicuntur super templum, uel in circuitu Domini.⁴⁵

Tatsächlich könnte dieses Textverständnis nicht nur der Szene zu einer stimmigen Ikonographie verhelfen (die Seraphim stehen auf dem Tempel, also am Fuße des JHWH-Thrones), sondern auch der vermittelnden Funktion der Seraphim, wie sie in V. 6f. zum Ausdruck kommt, gerecht werden. Zudem paßt unser Befund vorzüglich zu dem, was sich über den ägyptischen *sfr/srf* aus den bekannten wie aus bisher unbeachteten Originalquellen erfahren läßt.

II. Der ägyptische *srf/sfr*

Im folgenden wird noch einmal das aus dem Mittleren Reich stammende ägyptische Vergleichsmaterial zum hebräischen Seraphen vorgelegt, wobei zu den bekannten betexteten Bildern aus den mittelägyptischen Gräbern von Beni Hassan und El-Berscheh noch zwei u. E. wichtige und anscheinend bisher gänzlich unbeachtete Belege aus den Sargtexten kommen.

II.1. Der *srf* als ein mythologisches Tier in zwei Sargtexten

Die erste fragliche Passage gehört zu Spruch 1006 der Sargtexte und ist nur in pGardiner II, der vermutlich aus dem frühen Mittleren Reich (bzw. der Ersten Zwischenzeit⁴⁶) stammt, belegt. Der Tote identifiziert sich hier mit *Sj3*, der hypostasierten (schöpfergöttlichen) Erkenntniskraft und stellt sich so in besondere Beziehung zu dem Schöpfer- und Sonnengott (Re-)Atum von Heliopolis. In dem gleich dem vorherigen und dem nachfolgenden durch *jnk* „ich“ eingeleiteten Abschnitt CT VII, 222 k-m heißt es:

Ich bin dein (sc. des Re-Atum) Vater/Ebenbild^a inmitten deines *hm*-Schreins/Sanktuars^b:

nachdem ich den *srf* () an den Thron des Himmels gegeben habe,

nachdem ich wiederholt habe^c deine Ba-Gestalt^d durch^e deine (äußere) Stärke^f.

⁴⁵ In *Isaiam* III, vi, 2.3. (CChr.SL 73, 85f.).

⁴⁶ Eine wirklich genaue Datierung ist für diesen Papyrus bisher nicht etabliert. Als Textzeuge ist er überlieferungsgeschichtlich interessant, weist er doch viele nur einmalig belegte Sprüche aus dem Korpus der Sargtexte auf. Eventuell handelt es sich um sakral-exklusives Textgut, doch fehlen textexterne Daten über Herkunft, Funktion usw. ganz.

Kommentar:

a) *tj*, determiniert mit Gotteszeichen, meint hier eventuell *tjr*, wobei man die Bedeutung dieses Wortes etwa mit „Zeichen, Figur, Gestalt, Abbild“ umreißen kann (vgl. *Wb* V, 239f.). Alternativ und u. E. wahrscheinlicher kann man  als gelegentlich in den Sargtexten belegte Schreibung für *jt* „Vater“ erklären⁴⁷. Hierbei könnte es sich um eine besondere, nur aus El-Berscheh belegte Schreibvariante⁴⁸ handeln.

b) *Hm* bezeichnete ursprünglich den Schrein unterägyptischen Typs und bedeutet hier „Schrein, Sanktuar“⁴⁹. Das Determinativ (*Gard.*, A 35) dürfte einer Verwechslung mit dem homonymen *hmj* „umstürzen, usw.“ entsprungen sein, begegnet aber schon in Pyr. 1139b, Version M.

c) *Whm* „wiederholen“ könnte sich hier auf die Bezeichnung des Toten als Ebenbild des Atum in CT VII, 222k beziehen. *Rdj.n=j* und *whm.n=j* sind als parallele Verbformen im *sdm.n=f* zu interpretieren.

d) Hier ist nur ein Ba-Vogel geschrieben. Ba-Mächtigkeit bzw. -Gestaltfähigkeit wird häufiger durch drei Ba-Vögel ausgedrückt⁵⁰.

e) Wir verstehen das *n* hier als Defektivschreibung für *jn*⁵¹, wobei auch die Möglichkeit von einfachem *n* offen ist. Als Ba des Gottes Atum wurde der Gott Schu bezeichnet. Ob sich also dieser Vers auf Schu bezieht?

f) Das hier ausgedrückte Verhältnis von Ba-Macht bzw. -Gestalt(-fähigkeit) zu *wsr.t*-Stärke (vgl. besonders *Wb* I, 363, 3 und 4) ist nicht ganz klar. Hier steht: *whm.n=j b2-k n wsr.t=k*. *Wsr.t* kommt in diesem Spruch noch einmal kurz darauf, in CT VII, 222p, vor. Auch ohne genauere Begriffsbestimmung sei zumindest darauf hingewiesen, daß *wsr* eher auf äußerlich-sichtbare Macht zielt. Ein „Emblem“ dieser Stärke mag der *srf* sein.

Festzuhalten ist, daß in dem Sargtext-Spruch 1006, CT VII, 222i, die phonetisch geschriebene Form *srf* vorliegt, deren Determination durch ein vierfüßiges Tier⁵² eine entsprechende semantische Bestimmung ermöglicht⁵³. Das demgemäß vierfüßige und wohl mythologische Tier *srf* gehört

⁴⁷ Vgl. J. F. Borghouts, *The Magical Text of Papyrus Leiden J 348* (OMRO 51; Leiden 1971) 87 Anm. 141.

⁴⁸ S. auch CT IV, 45f.; CT VI 194f.; die Lesung wird durch CT I, 49b mit den Varianten B 15 C und B 3 Bo gesichert, wo die Paralleltexthe klar *jt* „Vater“ stehen haben.

⁴⁹ Vgl. P. Spencer, *The Egyptian Temple: A Lexicographical Study* (London 1984) 104-108. Demnach ist *hm* nur in den Pyramidentexten und dann ab der XVIII. Dynastie belegt. Insofern bildet dieser Beleg aus dem frühen Mittleren Reich ein wichtiges Bindeglied.

⁵⁰ Zu den komplexen ägyptischen Vorstellungen vom Ba vgl. E. Wolf-Brinkmann, *Versuch einer Deutung des Begriffes „b1“ anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reiches* (Freiburg 1968), und L. V. Zabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts* (SAOC 34; Chicago 1968).

⁵¹ Vgl. E. Edel, *Altägyptische Grammatik* (AnOr 34 und 39; Rom 1955 und 1964) § 756.

⁵² Das Fehlen der Flügel kann leicht dadurch erklärt werden, daß es sich hier nicht um die bildhaften Hieroglyphen, sondern das stärker kursive Sakral-Hieratisch handelt. Zudem sollte wohl durch das Determinativ das Wesen *srf* nicht individuell, sondern generell als (mythologisches) vierfüßiges Tier charakterisieren.

⁵³ Während R. O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts* (Warminster 1973-1978), Bd. III, 108f. das ägyptische *srf* nicht wiedergibt, übersetzt P. Barguet, *Les textes des sarcophages*

zu dem Thron des Himmels und zu dem Gott Atum, wobei ihm vermutlich Wächterfunktion zukam⁵⁴.

Ein weiteres Mal begegnet der *srj*, hier allerdings nicht mit (mythologischem) Tier, sondern mit dem menschlichen Gotteszeichen determiniert, in Spruch 393 der Sargtexte, der nur aus El-Berscheh überliefert ist. Am Ende des allerdings schwer verständlichen Spruches⁵⁵ heißt es (CT V 67 d-f):

<i>wḏ' = j šnwt m psḏwt</i>	Ich trenne/richte den Hofstaat unter den Leuchtenden (?),
<i>mj 'k srj mj pr srj</i>	wie eintritt der <i>srj</i> , wie herausgeht der <i>srj</i> .

Für *srj* sind hier zwei Schreibvarianten belegt: In B 2 L^a wird *srj* mit dem Zeichen  determiniert, während bei B 2 L^b das Zeichen ⁵⁶ steht. Wahrscheinlich ist letzteres (d. h. Kohlenpfanne mit Flamme) richtig und bezeichnet den *srj* als den „(Ver-)brennenden, Heißen“, während ersteres als Verschreibung erklärt werden kann, bei welcher der Schreiber an das graphisch ähnliche *z/snf* „Blut“ dachte. Auffällig ist, daß der *srj* über die sich an das erste Determinativ knüpfenden Vorstellungen hinaus wie schon in Spruch 1006 (Thron des Sonnengottes) auch in Spruch 393 im Zusammenhang mit Licht bzw. Wärme genannt wird (hier durch das Wort *psḏwt* vermittelt). In Verbindung beider Sprüche kann man den *srj* folglich als ein machtvolles mythologisches Wesen mit Bezug zum Sonnengott fassen, das Hitzekraft hat.

II.2. Bildliche Darstellungen und symbolische Aspekte des *srj* in ägyptischen Gräbern des Mittleren Reiches

Die aus dem sprachlichen Text erhaltene Information läßt sich durch mit Beischrift verbundene Bilder anschaulicher machen und präzisieren. In den in zeitlicher Nähe zu dem besprochenen Sargtext 1006 liegenden Gräbern des frühen Mittleren Reiches von Beni Hassan begegnet unter zoologisch mehr oder weniger einwandfrei bestimmbareren Tieren der Wüste – wahrscheinlich der Ostwüste⁵⁷ – in einem Register mit einer Jagddarstel-

égyptiens du Moyen Empire (Paris 1986) 543 „Greif“, ohne aber die Verbindung zum Srafen herzustellen.

⁵⁴ Götterthronen hatten in Ägypten üblicherweise keine Schutz- und Machtsymbole, wohl da sich die Gottheit nicht zu schützen brauchte (vgl. zusammenfassend K. Kuhlmann, „Thron“, in: *LÄ VI*, 523-529). Dem irdischen Löwenthrone Pharaos entspricht hier der mit einem *srj* versehene „Thron des Himmels“.

⁵⁵ Hier sei wieder auf die Übersetzungen von Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts I*, 19 und Barguet, *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire* 215f. hingewiesen.

⁵⁶ Gard., Q 7.

⁵⁷ So bezeichnet sich Cheti, der Eigner von Grab XVII, in einer kryptographischen Beischrift als einer „der die westlichen Wüsten-/Bergländer öffnet“ (zur Auflösung dieser Kryptographie vgl. L. Morenz, *Beiträge zur ägyptischen Schriftlichkeitskultur des Mittleren Reiches und der Zweiten Zwischenzeit* [AAT 29; Wiesbaden 1996] 86 Anm. 381). Auch sonst wurde in den Gräbern von Beni Hassan auf die Ostwüste Bezug genommen.

lung in den Gräbern XV und XVII⁵⁸ eine Gruppe dreier Tiere, nämlich *sdʔ*, *sfr* und *šʔ* (s. Abb. 1 und 2)⁵⁹. Aus der gleichartigen Beischrift und dem gemeinsamen Auftreten kann man vermuten, daß beide auf eine unbekannte gemeinsame Quelle zurückgehen⁶⁰. Offenbar war für die Ägypter die Wüste nicht nur von „zoologischen“, sondern auch von „dämonischen“ Tieren besiedelt, und sie erschien ihnen deshalb auch immer unheimlich⁶¹. In unserem Zusammenhang interessiert unter den Wüstentieren von Beni

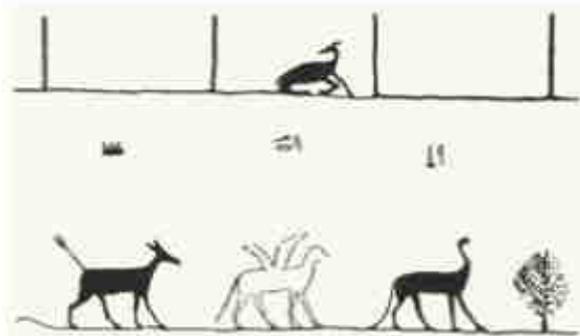


Abb. 1

(Ausschnitt aus: P. E. Newberry, *Beni Hassan II* [ASE 2; London 1893] pl. XIII)



Abb. 2

(Ausschnitt aus: P. E. Newberry, *Beni Hassan II* [ASE 2; London 1893] pl. IV)

⁵⁸ P. E. Newberry, *Beni Hassan II* (ASE 2; London 1893) pl. IV und XIII.

⁵⁹ Dies ist die Reihenfolge von Grab XVII, während sie bei Grab XV genau umgekehrt ist.

⁶⁰ In Grab XVII folgt dieser Dreiergruppe der dem Autor offenbar halbmythische Elefant, der zwar richtig *ʔbw* heißt, aber statt eines Rüssels ein Horn hat und eher einem Nashorn ähnelt. Der Elefant war in jener Zeit längst aus dem engeren Gesichtskreis der Ägypter getreten.

⁶¹ Wohl deshalb bezeichnet sich Cheti von Grab XVII als *ʔmj rʔ mš' m s.t nb.t šʔ.t* „Vorsteher der Truppe an jedem geheimen/schwierigen Ort“. Jener Titel dürfte sich auf eine Art Wü-

Hassan das mittlere in der Reihe der drei Tiere. Dieser *sfr* ist ein Vierfüßler mit Falkenkopf und zwei Flügeln, also ein Greif⁶². Er ist von gelber Farbe. Mit M. Görg⁶³ mag man postulieren, daß es sich hier um eine Metathese zu *srf* handelt, zumal – wie oben gezeigt wurde – diese Form tatsächlich bereits im Mittleren Reich existierte. Dieses mythologische Wesen lebte (gleich dem *sdʿ* der mythologischen Reihe und dem „Seth-Tier“) noch bis in die römische Zeit sowohl in hieroglyphischen (Kryptographie von Esna⁶⁴, Hymne von Medamud⁶⁵) als auch demotischen (Mythos vom Sonnenauge⁶⁶) Quellen fort, wo der Name teilweise unter Geminierung des *r* als *srrf*⁶⁷ bzw. *sfr* erscheint⁶⁸. Zwischenglieder fehlen allerdings⁶⁹.

Für *sfr* läßt sich im Ägyptischen keine Etymologie ausmachen, während *srf* „warm/heiß“ bzw. „warm/heiß sein“ (*Wb* IV, 195) bedeutet. Andere etymologische Möglichkeiten sehen wir nicht. Der Name der mythologischen Bestie *srf* dürfte also wohl „Heißer o. ä.“ bedeuten⁷⁰. Mögli-

stenpolizei beziehen. Die Niltalägypter waren auch in pharaonischer Zeit nicht übermäßig mit der Wüste vertraut, und das Adjektiv *ʿtʿt* markiert den besonderen unheimlichen Status der Wüste. Vgl. auch L. Keimer, „L'horreur des égyptiens pour les démons du désert“, *BIÉ* XXVI (1944) 135-147. – Im Hinblick auf die oben getroffene Unterscheidung zwischen zoologischen und fabelhaften Tieren ist allerdings anzumerken, daß sie den Ägyptern nicht geläufig gewesen sein dürfte.

⁶² Zum Greifen in Ägypten vgl. W. Barta, „Der Greif als bildlicher Ausdruck einer altägyptischen Religionsvorstellung“, *JEOL* 23 (1973/74) 335-337. Der Greif – in Ägypten üblicherweise eine Mischung aus Falke und Löwe – erscheint als Wüstenbewohner schon in der Frühzeit unter Löwen u. a. auf dem Messergriff von Gebel el Tarif (Kairo, CG 14265) und der Prunkpalette von Hierakonpolis (Oxford, Ashmolean Museum, E. 3924). Überhaupt taucht altes Religionsgut, das aus der Vor- und Frühzeit bezeugt ist, nach scheinbarer, vermutlich dem Decorum geschuldeter Absenz in den erhaltenen Dokumenten des Alten Reiches wieder in der Ersten Zwischenzeit und im Mittleren Reich sowohl auf magischem Gerät wie den sogenannten Zauberessern als auch in der Grabdekoration – besonders der mittelägyptischen Gräber von Beni Hassan und El Berscheh – wieder auf; vgl. H. Altenmüller, *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens* (Hamburg 1965).

⁶³ *BN* 5, 212.

⁶⁴ Siehe S. Sauneron, *L'écriture figurative dans les textes d'Esna* (Esna VIII; Kairo 1982) 136 Nr. 113.

⁶⁵ Letzte Bearbeitung: J. C. Darnell, „Hathor Returns to Medamud“, *SAK* 22 (1995) 47-94.

⁶⁶ Letzte Übersetzung durch A. Loprieno in *TUAT* III, 5. In der Geschichte der Geier über die Vergeltung in Form einer „Nahrungskette“ spielt der Greif eine besondere Rolle, weil er deren Ende darstellt als „Vergelter, dem kein Vergelter vergilt“ (pLeiden I 384, Kol. XV, 2), Hierbei mag es sich um ein altes, schon im 2. Jt. v. Chr. bildlich bezeugtes Motiv handeln.

⁶⁷ Von J. Osing, *Die Nominalbildung des Ägyptischen* (SDAIK 3; Mainz 1976) 302 wurde *srrf* als Diminutivbildung erklärt. Dies paßt aber (wenn man nicht an einen Euphemismus denken will) inhaltlich nicht, wird doch der Greif in dem Mythos vom Sonnenauge gerade als das mächtigste Tier geschildert (s. o. Anm. 66). So kann man also *srrf* einfacher und damit besser als Intensivbildung interpretieren.

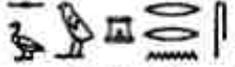
⁶⁸ Siehe S. Sauneron, „Les animaux fantastiques du désert“, *BIFAO* 62 (1964), 15-18.

⁶⁹ Es läßt sich häufiger beobachten, daß z. B. Wörter viel früherer Zeit – des Alten Reiches, der Ersten Zwischenzeit oder des Mittleren Reiches – ohne bekannte Zwischenglieder wieder in der Ptolemäer- und Römerzeit begegnen. Wenn man bedenkt, wie prozentual wenig sich aus der mehrtausendjährigen Geschichte Ägyptens erhalten haben dürfte, ist dies eigentlich nicht sehr überraschend.

⁷⁰ Dazu paßt vielleicht auch die gelbe Farbe des *sfr* in den Gräbern von Beni Hassan.

cherweise wurden bei der Bezeichnung des Greifen als *sfr* in den Gräbern von Beni Hassan die beiden letzten Radikale absichtlich vertauscht, um die Gefährlichkeit des dargestellten Wesens abzumindern⁷¹. Die Metathese *srf* – *sfr* ist aber sogar schon in den Pyramidentexten belegt⁷².

Gemäß dem Sargtext-Spruch 1006 wird der *srf* an den Thron des Himmels gegeben, offenbar um diesen zu schützen. Dazu fügt sich eine weitere Darstellung aus Grab XVII von Beni Hassan (Grab des Cheti; s. Abb. 3). Zusammen mit einem Hund⁷³ wurde vor dem Grabherren ein (an Zitzen kenntlicher) weiblicher Greif abgebildet (s. Abb. 4). Die Mischung verschiedener Tiere zu einem Fabelwesen war in Ägypten durchaus üblich. Dagegen überrascht, daß der Schwanz des Greifen in Form einer Pflanze, einer Lotosblüte, dargestellt wurde. Hier mag man unter Verweis auf das Greifenpektoral Sesostri III. aus Dachschur (s. Abb. 5, Tafel LI) mit der Fehlinterpretation einer Bildvorlage rechnen. Andererseits aber könnte es sich auch um einen besonderen Bild-Sprach-Symbolismus handeln: Das Lotosblatt hieß *sꜣp.t* bzw. *srp.t* (*Wb* IV, 18, 5-7 bzw. 195, 2), und aufgrund der phonetischen Nähe der Konsonanten *p* und *f*⁷⁴ kann man in dem als Lotosblume gestalteten Schwanz des Greifen eine bildsprachliche Allusion auf *srf* sehen. Zudem mag die Lotosblüte mit dem Sonnenaspekt des Greifen zusammenklingen. Auch wenn diese Interpretation keineswegs sicher erscheint, läßt doch die hohe Qualität der Grabdekoration solcherart weitgehende Deutung zumindest zu.

Die Beischrift zu dem Greifen –  – wurde u. E. bisher falsch interpretiert, nämlich als „*zꜣwg* ist ihr Name“⁷⁵. Das dem Wachtelkükken folgende Zeichen⁷⁶ dürfte hier jedoch nicht als *g*, sondern als *nz* zu lesen sein. Insgesamt heißt es dann also:

zꜣw nz *r*⁷⁷ *rn=s*.

⁷¹ Solcherart sprachtabuistisch fundierte Metathese kann man z. B. bei einigen der vielen ägyptischen Bezeichnungen des Krokodils beobachten; vgl. A. Loprieno, „Sprachtabu“, in: *LÄ* V, 1211-1214.

⁷² Hingewiesen sei auf die merkwürdige Parallelüberlieferung PT 321/586 und Sonnenlitanei 198f., wo *sfr.t htp* von Pyr. 517a dem *srf.t htp* von Sonnenlitanei 199 entspricht.

⁷³ Der mit Stab und Zepter stehende Cheti ist in seinem Grab mehrfach von verschiedenen Hunden begleitet dargestellt; vgl. Newberry, *Beni Hassan* II, pl. XVI, pl. XVI rechts (Szene mit Greif), pl. XVI links; auch sitzend von Hunden begleitet: pl. XVII.

⁷⁴ Vgl. P. Vernus, „A propos de fluctuation f/p“, in: *Form und Maß, Fs. G. Fecht* (*ÄAT* 12; Wiesbaden 1987) 450-455.

⁷⁵ So z. B. Barta, *Der Greif* 341f.

⁷⁶ *Gard.*, W 12. Nach der vermutlich genauen Kopie von Norman de Garries Davies, „The Egyptian Expedition 1931-1932, The Work of the Graphic Branch of the Expedition“, *BMAA* 1933, 26 handelt es sich um die archaische Zeichenform.

⁷⁷ Bei Garries Davies ist in dem Faksimile eine Lücke, die man nach Lepsius, *Denkm. Text* II, 103 (zu Lepsius, *Denkm.* II, 143d) mit einem *r* füllen kann.

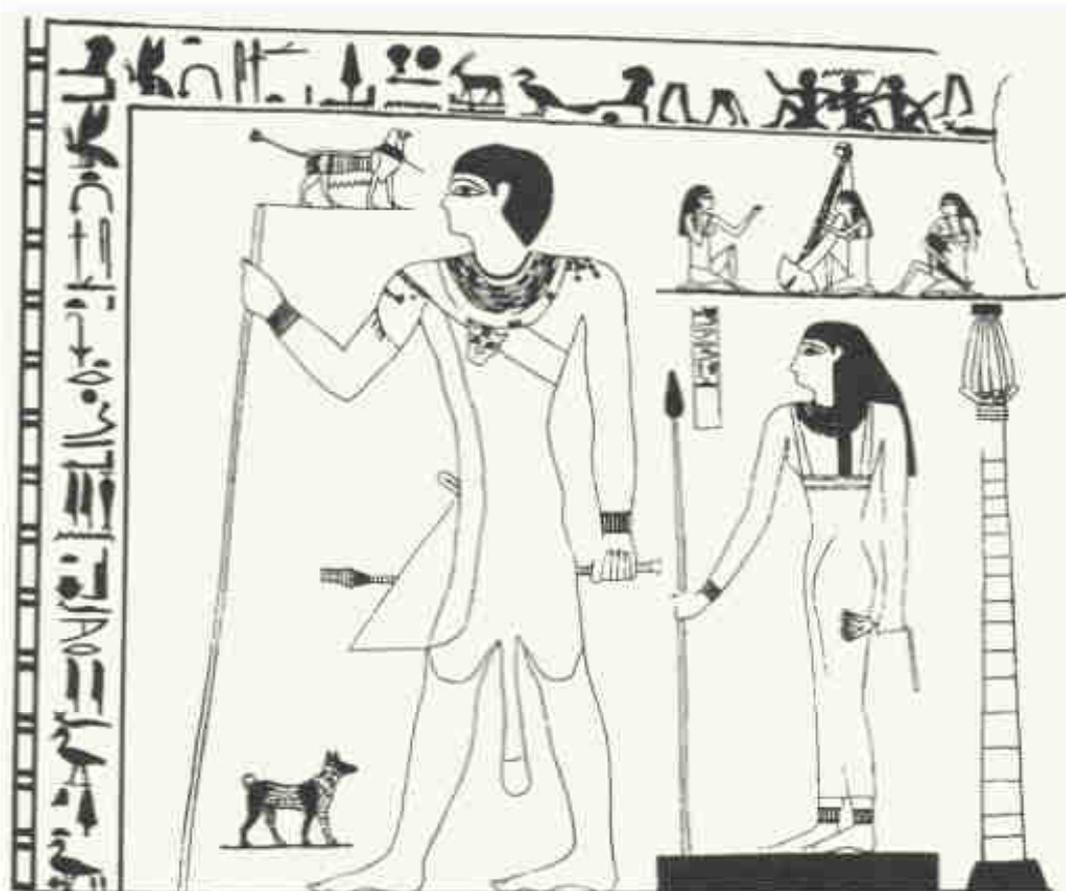


Abb. 3

(Ausschnitt aus: P. E. Newberry, *Beni Hassan II* [ASE 2; London 1893] pl. XVI)

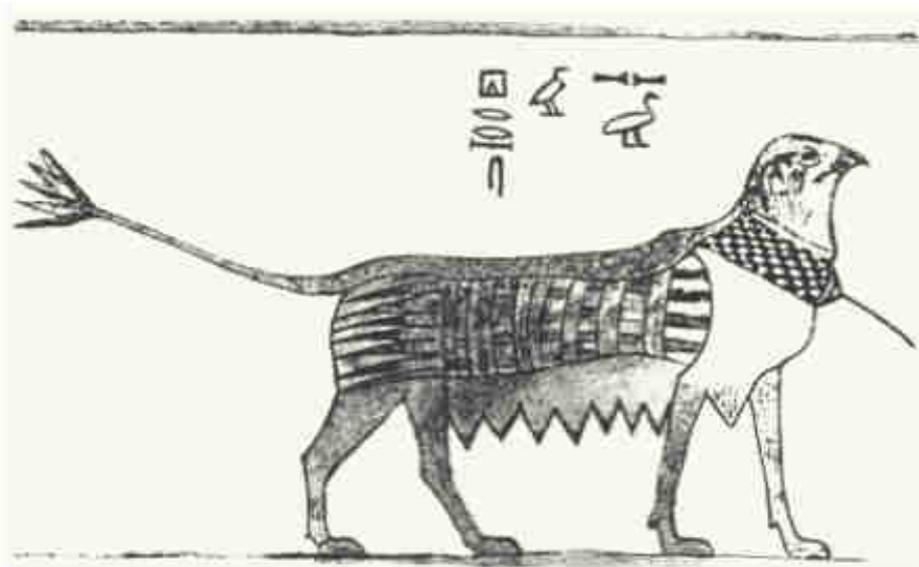


Abb. 4

(vergrößerter Ausschnitt aus Abb. 3, nach N. de Garries Davies, „The Egyptian Expedition 1931-1932, The Work of the Graphic Branch of the Expedition“, *BMAA* 1933, 26 fig. 5; in der Zeichnung wurde ein [r] ergänzt, vgl. Anm. 77)

Zu übersetzen ist dies:

„(Schutz/)Schützer des Thrones gemäß ihrem Namen“.

Dies rekurriert auf den Hüter- und Wächteraspekt des Greifen, der bereits als wahrscheinlicher Hintergrund von Sargtext-Spruch 1006 festgestellt wurde und umfangreich im Alten Orient und in der klassischen Antike belegt ist⁷⁸.

Exkurs I: Zum solaren Aspekt des Greifen

Vermutlich wurde die Darstellung samt Bildbeischrift *z3w nzt r rn=s* von irgendeiner sakralen Quelle für den an solcherart Besonderheiten wie z. B. auch an der Kryptographie⁷⁹ interessierten Cheti übernommen. Hierzu sei *pars pro toto* auf seine hinter Cheti dargestellte Frau Chnum-hotep hingewiesen⁸⁰. Der Bildaufbau ähnelt dem der Nordwand außerordentlich, auch bezüglich des kleinen Registers der über der Frau dargestellten Musikanten. Auf der Nordwand aber hält die Frau in ihrer rechten Hand einen Blumenstrauß, während sie hier offenbar keine Blumen, sondern – ganz ungewöhnlich – eine Art Lanze hält. Diese gleicht der Lanze, welche die weibliche Personifikation von *j3b.t.* „Osten“ in der Kryptographie der Nordwand⁸¹ hält. Sicher beinhaltet dies hier symbolisch-sakrale Bedeutung, wobei man an den Osten als Aufgangsort der Sonne und damit an eine Art Regenerationssymbolik denken kann. Möglicherweise bestand bezüglich der Himmelsrichtung sogar eine besondere Beziehung zwischen dem – im Osten lokalisierten? – Greifen und der als Personifikation des Ostens dargestellten Frau des Grabherren⁸². Nach den teilweise gleich außergewöhnlichen wie geistvollen Darstellungen einschließlich besonderer kryptographischer Schreibungen in diesem Grab zu urteilen, kann man jedenfalls mit solcherart geistigem Netz rechnen. Die Beischrift zu der Darstellung von Sahu-re als Greif⁸³ weist gleichfalls auf eine Beziehung des Greifen zum Osten hin. Als Sonnentier erscheint der Greif in einer Wandmalerei des Grabes III von Beni Hassan⁸⁴ und auch auf den sogenannten Zaubermessern⁸⁵. Der demotische Text von „Inaros und dem Greifen“ verband jenen mit dem Roten Meer, also ebenfalls einer Stätte östlich von Ägypten. Wie in Ägypten, wo man den Greif in der Wüste – also am Rande der menschlichen Welt – lebend vorstellte, wurden auch in der klassischen Antike Greifen am Rande der Welt lokalisiert⁸⁶.

⁷⁸ Vgl. zusammenfassend H. Brandenburg, „Greif“, in: *RAC* XII, 1951-995.

⁷⁹ Vgl. Newberry, *Beni Hassan* II, pl. XIV und XVI.

⁸⁰ Ebd. pl. XVII.

⁸¹ Ebd. pl. XIV.

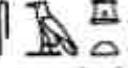
⁸² Hierzu sei darauf hingewiesen, daß eine Lotosblüte nicht nur in der Hand der Frau des Grabherren dargestellt ist, sondern auch den Schwanz des Greifen bildet.

⁸³ Berlin 21832; s. L. Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs S'athu-re'* (WVDOG 14 und 26; Berlin und Leipzig 1910 und 1913) Bd. II, Bl. 8.

⁸⁴ Vgl. de Garries Davies, *BMMA* 1933, 27 Fig. 7.

⁸⁵ Beispiele bei Altenmüller, *Die Apotropaia*; zur Interpretation vgl. Barta, *Der Greif* 252f.

⁸⁶ Vgl. Brandenburg, *RAC* XII.

Gleichfalls *z3w nzt* (| ) „(Schutz/)Schützer des Thrones“ heißt der Greif in der nur fragmentarisch erhaltenen Wanddekoration des Grabes von Neheri I. aus El Berscheh (Grab IV, s. Abb. 6)⁸⁷. Diese Darstellung ist hier besonders im Vergleich mit der Hymne von Medamud auf Hathor als Sonnengöttin der beiden Länder von Bedeutung, in welcher es heißt:

Dich rühmen die *kyky*-Meerkatzen mit Stöcken,
die *kryw*-Affen mit Stäben;
für dich legen die Greifen (*sfrr*) ihre Schwingen an.⁸⁸

Genau diese Reihenfolge findet man auch in dem erwähnten Wandbild von El Berscheh, wo Meerkatzen und Paviane dem Greifen vorausgehen. Die Greifendarstellung nimmt dabei das ganze Register ein, während Meerkatzen und Paviane – es wurden je ein männlicher und ein weiblicher Vertreter der Art hintereinander abgebildet – im selben Register untereinander wiedergegeben wurden. Die Bodendarstellung zeigt wie in den Gräbern von Beni Hassan an, daß es sich um Wüste handelt. Die Ähnlichkeit selbst in der Abfolge der Tiere zwischen der allerdings sehr viel späteren Hymne von Medamud aus der Ptolemäerzeit und der Grabdarstellung von El Berscheh aus dem Mittleren Reich ist so auffällig, daß man für beide eine gemeinsame Grundvorstellung voraussetzen kann, die vermutlich in der Sonnenmythologie lag. Beide als *z3w nzt* „(Schutz/)Schützer des Thrones“ bezeichneten Greifen in den Gräbern des Mittleren Reiches von Beni Hassan (Grab XVII, s. Abb. 4) bzw. El Berscheh (Grab IV, s. Abb. 6) haben



Abb. 6

(aus: F. Ll. Griffith – P. E. Newberry, *El Berscheh II*
[ASE 3; London 1895] pl. XI)

⁸⁷ F. Ll. Griffith – P. E. Newberry, *El Berscheh* (ASE 3 und 4; London 1895) Bd. II, pl. XI, 5.
⁸⁸ Vgl. Darnell, *SAK* 22, 80-91.

im Unterschied zu den *sfr*-Darstellungen der Gräber XV und XVII aus Beni Hassan (s. Abb. 1 und 2) ihre Flügel nicht ausgespannt, sondern angelegt. Dies entspricht dem Bild in der oben zitierten Hymne auf Hathor als Sonnengöttin der beiden Länder: „Für dich legen die Greifen ihre Flügel an.“ Diese Haltung bedeutet eine Bändigung der potentiellen Gewalt gegenüber der Gottheit (sekundär in der Grabdarstellung auch gegenüber dem Menschen), sofern der Greif gebändigt im Dienst der Gottheit steht. Ikographisch wird diese Bändigung und Depotenzierung des weiteren besonders in dem Grab des Cheti in Beni Hassan (Grab XVII; s. Abb. 3) dadurch ausgedrückt, daß der Greif gleich domestizierten Hunden ein Halsband umhängen hat und nicht größer als der unter ihm abgebildete Hund dargestellt ist.

Bemerkenswert ist, daß der *srf* möglicherweise konkret mit Mittelägypten verbunden werden kann: Alle Belege, sieht man von dem unlokalisierten pGardiner II ab⁸⁹, stammen von dorthier. Inhaltlich spricht hierfür die besondere Beziehung des *srf* zur (Ost-)Wüste.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß im Ägypten des Mittleren Reiches ein Greif mit der Bezeichnung *srf* (und – euphemistisch? – *sfr*) belegt ist, der, ursprünglich wohl ein (dämonisches) Wüstentier, vermutlich sekundär in den Dienst der Gottheit gestellt wurde und die Funktion eines „Wächters des Thrones“ innehatte⁹⁰.

III. Der alttestamentliche Seraph und der ägyptische *srf*: Vergleichende Aspekte und Schlußfolgerungen

Es zeigt sich, daß die Seraphim aus Jesajas Vision in wesentlich mehr Einzelheiten als bisher gesehen in den ägyptischen Vorstellungen um den *sr(r)f/sfr(r)*-Greifen Parallelen finden. Zunächst ist die Form *srf* nicht erst in der ägyptischen Spätzeit nachweisbar, wie bisher allgemein angenommen⁹¹, sondern neben *sfr* bereits im Mittleren Reich bezeugt. Der damit bestätigten lautlichen Nähe des hebräischen *šārāp* zum ägyptischen *srf* tritt eine Bedeutungsverwandtschaft der beiden Wurzeln an die Seite: Das

⁸⁹ Als ein Indiz dafür, daß auch dieser Papyrus in Mittelägypten anzusiedeln ist, mag neben der Erwähnung des *srf* die Schreibung von *jt* „Vater“ in CT VII, 222k gelten, die anscheinend nur auf Särgen aus El-Berscheh belegt ist (s. o. Kommentar zu Spruch 1006 der Sargtexte, Anm. a).

⁹⁰ Die aggressive Abwehrpotenz des Greifen geht auch aus seiner Bezeichnung als *tšš* „Zermalmer, Zerstückler“ hervor, die aus der späten Ersten Zwischenzeit/frühen Mittleren Reich aus dem Grab V von El Berscheh (s. Griffith-Newberry, *El Bersheh*, Bd. II, pl. XVI) belegt ist. Man vergleiche auch den Dämonen *tšš* (*Wb* V, 330, 11).

⁹¹ Vgl. etwa Görg, *BN* 5, 29.

ägyptische *srf* kann mit „warm/heiß sein, (ver-)brennen“ übersetzt werden, hebräisch *SRP* heißt „verbrennen“. Auch wenn für das Hebräische mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß die zu diskutierende Bezeichnung *sārāp* vielleicht nicht ursprünglich auf eine Wurzel dieser Bedeutung zurückgeht, bleibt doch die Möglichkeit analogen Verständnisses innerhalb beider Kulturen als potentielles Bindeglied erhalten.

Von größerer Bedeutung noch als die eher auf eine formale Ebene abzielende Frage nach den Bezeichnungen ist die Frage nach inhaltlichen Berührungen der beiden Vorstellungskreise. Sowohl in den zitierten ägyptischen Quellen als auch in der Vision Jesajas erscheinen die als *srf* bzw. *sārāp* bezeichneten Wesen in der Funktion von Thronwächtern, wobei auch das Motiv der Degradierung und Depotenzierung des apotropäischen Wächterstandes in beiden Vorstellungskreisen nachweisbar und analog beschrieben ist: Dem in bestimmten Situationen in Ägypten belegten Anlegen der Flügel entspricht das radikalere Bedecken des Gesichts und des Unterkörpers in Jes 6. Dabei wirkt bei den ägyptischen Darstellungen besonders der Kontrast aufschlußreich, haben doch die (*srf*-)Greifen als wilde Wüstentiere ihre Flügel ausgespannt (s. Abb. 1 und 2), während sie, wenn sie als „(Schutz-/)Schützer des Thrones“ bezeichnet werden, mit angelegten Flügeln abgebildet wurden⁹² (s. Abb. 4 und 6).

Es stellt sich die Frage, inwieweit aus diesen vielfältigen Übereinstimmungen auch auf eine Nähe der bildlichen Vorstellungen geschlossen werden



Abb. 7

(aus: O. Keel, *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes* [OBO 33; Freiburg/Göttingen 1980] 101)

⁹² Dem entspricht textlich in der Hymne von Medamud: „für dich legen die Greifen ihre Flügel an“, s. o.

kann. Deutlich ist, daß das ägyptische *srf* eine Greifengestalt bezeichnet. Haben wir also auch in Jes 6 mit greifengestaltigen Seraphim zu rechnen? Gezeigt wurde, daß Keels Postulat uräenartiger Seraphim keineswegs als sicher gelten kann, und sein wichtigstes Argument – nur Uräen seien über dem Thronenden ikonographisch vorstellbar – mit der Möglichkeit einer abweichenden Textinterpretation, welche die Seraphim als über dem Tempel und damit am Fuße des Thrones stehend auffaßt, an Überzeugungskraft einbüßt. Zugleich steht der Absenz sechsgeflügelter Schlangen in den überlieferten altorientalischen Bildzeugnissen die bislang offenkundig übersohene Abbildung eines Sphingen in einem syrischen Rollsiegel aus dem 18. Jh. v. Chr. (s. Abb. 7) gegenüber, dessen in Seitenansicht sichtbaren drei Flügel wohl als drei Flügelpaare aufgefaßt werden müssen, so daß es sich hier um die Abbildung eines sechsgeflügelten Sphingen handelt. Aufgrund der z. T. fließenden Übergänge zwischen Sphingen- und Greifendarstellungen rückt dieses Zeugnis auch sechsgefügelte Greifgestalten in den Bereich des Vorstellbaren. Tatsächlich findet sich ein sechsgefügelter Greif, ebenfalls in Seitenansicht, bereits in einem mesopotamischen Siegelbild aus dem 3. Jahrtausend v. Chr. dargestellt (s. Abb. 8). Interessant ist des weiteren, daß in einem anderen syrischen Rollsiegel (s. Abb. 9, Tafel LI) ein (allerdings zweiflügelter) Greif als eine Art Thronwächter belegt ist⁹³. Auf einem mesopotamischen Rollsiegel⁹⁴ erscheint ein zweiflügeliger feuerspeiender Greif als Wächter am Thron einer Gottheit. Der in den Dienst der Gottheit gebändigte, gleichwohl



Abb. 8

(aus: O. Weber, *Altorientalische Siegelbilder*
[Der Alte Orient. Gemeinverständliche Darstellungen,
17./18. Jg., Bdd. 2; Leipzig 1920] Nr. 299)

⁹³ Ausführungen dazu im Hinblick auf die möglichen Beziehungen dieser Darstellung zu ägyptischen und minoischen Darstellungen bei J. Aruz, „Imagery and Interconnections“, *Ägypten und Levante* V (1995) 33–48, 41f. Vgl. des weiteren Brandenburg, *RAC* XII.

⁹⁴ O. Weber, *Altorientalische Siegelbilder* (Der Alte Orient, Gemeinverständliche Darstellungen. 17./18. Jg., Bdd. 1 und 2; Leipzig 1920) Bd. 2, Nr. 299.

feuerspeiende Greif ist auf mehreren mesopotamischen Rollsiegeln belegt⁹⁵. Ist damit einerseits ikonographisches Referenzmaterial gegeben und steht andererseits der exegetische Befund von Jes 6 einer Greifengestalt der Seraphim nicht im Wege, so legen die dargestellten ägyptischen Quellen es nahe, auch in der Vision Jesajas mit Greifen als (gebändigten) Thronwächtern zu rechnen. Eine Parallele zu dem offenkundig als Himmelsthron und in gigantischen Ausmaßen vorgestellten Gottesthron Jesajas bildet weiterhin die Benennung „Thron des Himmels“ im ägyptischen Sargtextspruch 1006. Man kann also gegenüberstellen:

Sargtextspruch 1006	Jesaja 6
Re-Atum	JHWH
hm-Heiligtum	Tempel
Thron	Thron
srf	Seraph

Exkurs II: Seraphen und die solaren Elemente der JHWH-Religion

Die sich aus der obenstehenden Zuordnung ergebende Parallelisierung JHWHs mit dem Sonnengott Re-Atum führt auf ein weiteres Problem: Wie fügt sich diese Interpretation in die anerkannten Bezüge der JHWH-Verehrung zur Verehrung des Sonnengottes⁹⁶ ein? – Als einer der wichtigsten alttestamentlichen Belegtexte für die Rezeption solarer Vorstellungen in der JHWH-Verehrung wird mit Recht Ps 104 betrachtet. Auch hier hat der solare Bezug mit großer Wahrscheinlichkeit letztlich ebenfalls ägyptische Quellen, wenn auch heutzutage eine Vermittlung literarischer Vorbilder über den syro-palästinischen Kulturkreis dem Postulat einer direkten Übernahme meist vorgezogen wird⁹⁷. In V. 4 dieses Psalms heißt es:

עָשָׂה מַלְאָכָיו רוּחֹת	Der zu seinen Boten die Winde,
מַשְׂרֵפֵי אֵשׁ לְפָנָיו	zu seinen Dienern Feuer (und) Flamme macht.

H.-J. Kraus kommentiert dies folgendermaßen: „Man könnte fragen, ob an dieser Stelle nicht sehr deutlich zu erkennen ist, wie die den Thron Jahwes umgebenden Wesen, die כְּרוּבִים und שְׂרָפִים (Jes 6,2), vorzustellen sind. Die כְּרוּבִים sind

⁹⁵ Ebd. Nr. 296-298.

⁹⁶ Vor deren Über- wie Unterschätzung H.-P. Stähli warnt: „Es wäre freilich verfehlt ... zu behaupten, der ... Gott Jahwe sei zum Sonnengott geworden. Aber man wird in der Tat von signifikanten solaren Elementen sprechen können und müssen, die – nicht nur als Randerscheinung – der Jahweglauben aufgenommen, übernommen und auf Jahwe selbst übertragen hat“ (*Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments* [OBO 66; Freiburg/ Göttingen 1985] 45f.). Während für Keel-Uehlinger die solaren Elemente der JHWH-Verehrung Relikte älterer Jerusalemer Kultradition sind (vgl. dies., „Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem“, in: W. Dietrich - M. A. Klopfenstein [Hg.], *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* [OBO 139; Freiburg/Göttingen 1994] 269-306, passim, führen andere sie auf assyrischen Einfluß zurück.

⁹⁷ So z. B. K.-H. Bernhardt, „Amenophis IV. und Psalm 104“, *MIO* 15 (1969) 193-206.

doch offenbar als lebendige Wesenheiten dargestellte *מַלְאָכִים*, die, dem Bilde *כַּפְּ-וְרִיחַ* entsprechend, geflügelt in Erscheinung treten. *אֲשֵׁרִים* könnte sich auf *אֲשֵׁרִים* beziehen: es handelt sich um dienstbare Geister, die als »Personifikationen« des Feuers bzw. Blitzes gelten.⁹⁸ Es scheint, daß zumindest der zweite Teil dieser Deutung im Zusammenhang unserer Ausführungen an Konturen gewinnt:

1. Alle drei zur Diskussion stehenden hebräischen Wörter (*'ēš* „Feuer“, *LHṬ* „Flamme“ bzw. „lodern“, *šRP* „Seraph“ bzw. „verbrennen“) stehen in einem engen semantischen Zusammenhang⁹⁹, der sich auch auf den ägyptischen *srj* erstreckt.

2. Wie einerseits die Verbindung der hebräischen Seraphen zum Vorstellungskreis um den ägyptischen Sonnengott Re-Atum als wahrscheinlich erwiesen werden konnte, so spielt andererseits auch die „Flamme“ (*nz.t*) in demselben eine wichtige Rolle¹⁰⁰, wobei eine funktionale Verwandtschaft zwischen *srj* und *nz.t* kaum zu übersehen ist, insofern beide im Dienste des Sonnengottes gegenüber feindlichen Kräften stehen. Die analog zur göttlichen Domestizierung des Greifen dienstbar gemachte aggressive Potenz des Feuers erscheint nicht nur in den ägyptischen Quellen, sondern auch in weiteren alttestamentlichen Belegen, deren inhaltliche und phraseologische Verwandtschaft mit Ps 104,4 deutlich ist¹⁰¹.

3. Die Vorstellungen um den Greifen hängen unmittelbar mit Feuer zusammen, wie sich aus Beobachtungen zur Ikonographie des Greifen ergibt. Diese werden nämlich in vielen vorderorientalischen Siegeln mit Flammen als Zungen bzw. als feuerspeierend dargestellt¹⁰².

Es zeigt sich daher insgesamt, daß die dargestellten Verbindungen zwischen ägyptischem *srj* und alttestamentlichem Seraph sich in das bereits bekannte Beziehungsnetz zwischen Vorstellungen der JHWH-Religion und des Sonnenkultes gut einfügen lassen und es um interessante Verknüpfungen bereichern. Dabei führt die vermutliche Datierung von Jes 6,1 annähernd in eine Zeit, für die solare Züge der JHWH-Verehrung explizit bezeugt sind: Ausweislich seines Siegels trägt einer der Minister des jüdischen Königs Hiskia den Namen *יהויה* „JHWH ist aufgestrahlt“¹⁰³, ungefähr gleichzeitig sind jüdische Königsstempel mit solarer Symbolik belegt¹⁰⁴. Diesem Befund inhaltlich korrespondierende alttestamentliche Texte finden sich in 2 Kön 23,11f. (Sonnenpferde und -wagen; Dachaltäre), Jes 38,8 (Sonnenuhr des Ahas¹⁰⁵) sowie Jes 18,4¹⁰⁶. Zugleich aber ist deutlich, daß die Quellen der

⁹⁸ H.-J. Kraus, *Psalmen* (BK XV/1-2; Neukirchen-Vluyn 1989) 881f. Unbedingt darauf hingewiesen werden muß, daß bereits Hieronymus eine Verbindung zwischen den Seraphim von Jes 6 und Ps 104,4 sah: „Seraphim autem interpretantur εμπερησταί, quod nos dicere possumus incedentes siue comburentes, iuxta illud quod alibi legimus: Qui facit angelos suos spiritus et ministros suos ignem urentem“ (*In Esaiam* III, vi, 2.3. [CChr.SL 73, 86]).

⁹⁹ Selbst wenn die kaum zu ermittelnde „ursprüngliche“ Etymologie von *sārāp* „Seraph“ nicht mit dem Verb *šRP* „verbrennen“ zusammenhängen sollte, wird die Homonymie eine Verbindung nahegelegt haben.

¹⁰⁰ Vgl. z. B. TT 25 (1), Z. 13-15: „wenn sie sehen, daß der Rebell gefällt ist und daß die Flamme ihn vertrieben hat“ (vgl. J. Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern* [Mainz 1983] 27f., V. 29f. und Anm. 1).

¹⁰¹ So vgl. man etwa die oben zitierten ägyptischen Belege mit Ps 97,3 und Joel 2,3.

¹⁰² Vgl. Weber, *Altorientalische Siegelbilder* 1, 85f.

¹⁰³ Publikation durch Hestrin/Dayagi in *IEJ* 24 (1974) 27-29. *ZRH* „aufstrahlen“ wird sonst fast ausschließlich in bezug auf die Sonne gesagt.

¹⁰⁴ S. Stähli, *Solare Elemente* 10f.

¹⁰⁵ Vgl. Stähli, *Solare Elemente* 9; da die Echtheit von Jes 3,18-23 bestritten wird, seien die „Sonnen(-anhänger)“ (*šḥisīm*) von Jes 3,18 nur am Rande erwähnt.

¹⁰⁶ S. die Interpretation bei Keel-Uehlinger, *Ein Gott allein?* 295.

Seraphen-Vorstellungen in eine viel weiter zurückliegende Zeit verweisen. Angesichts der vielfältigen Berührungen von Sonnengott und Königsideologie, welche sich in der Umwelt der Hebräischen Bibel nachweisen lassen, erscheint es weiterhin nicht unwichtig, daß sich die besprochenen Relikte solarer Vorstellungen in Jes 6 und mithin in einem Text finden, der als das älteste Zeugnis für die Rezeption von Königsvorstellungen in die JHWH-Verehrung gilt¹⁰⁷.

Es ist sehr unwahrscheinlich, daß eine solch enge formale und inhaltliche Verwandtschaft, wie sie für den ägyptischen *sr(r)/sfr(r)* und die *š'rā-ḫīm* in Jes 6 dargestellt werden konnte, auf unabhängige Parallelentwicklungen zurückgeht. Unmöglich erscheint es hingegen, über das Aufweisen von Parallelen hinaus die Wege zu rekonstruieren, durch die die wenigen und zeitlich z. T. weit voneinander getrennten Bezeugungen¹⁰⁸ der hier diskutierten Motive miteinander verbunden sind, zumal sie in je spezifische Kontexte eingebunden sind. So lassen sich in Jes 6 nicht nur höchstwahrscheinlich ägyptische (*srf*), sondern auch kanaänäische (Thronratvorstellung) und autochthone Traditionselemente (Bedecken des Antlitzes) nachweisen.

Für die Vermittlung der Vorstellungen um den *srf* erscheint seine starke Verbindung zur Ostwüste von Bedeutung. Direkte Kontakte mit Asiaten sind besonders in einem der Gräber, wo der *sfr* unter anderen Wüstentieren an die Wand gemalt wurde, konkret bezeugt, da sich in dem Grab des Chnumhotep (Beni Hassan XV) u. a. auch die berühmte Asiatenkarawane dargestellt findet. Zudem dürfte in Spruch 1006 weiteres semitisches Kolorit eingeflossen sein, wie die mögliche Erwähnung von Ba'al(at) zeigt¹⁰⁹. Insofern könnte der Seraph, wenngleich zuerst in Ägypten belegt, dennoch dem semitischen Raum entstammen.

[Für die freundliche Erlaubnis des Abdrucks diverser Umzeichnungen und Fotos sind wir Frau Prof. Dr. E. Bleibtreu (Universität Wien) sowie den Herren Prof. Dr. O. Keel (Universität Freiburg/Schweiz) und Generaldirektor Dr. Mohamed Saleh (Ägyptisches Museum Kairo) zu Dank verpflichtet.]

The Queen's College
Oxford

Schkeuditzer Str. 32
D-04155 Leipzig

¹⁰⁷ S. z. B. A. Alt, „Gedanken über das Königtum Jahwes“, in: ders., *KS I*, 345-357, 349.

¹⁰⁸ Hier sei noch einmal daran erinnert, daß zwar die deutlichsten Aussagen über den *sfr/srf* aus dem Mittleren Reich stammen, die Vorstellung selbst aber bis in die Römerzeit fortlebte (s. o. Anm. 64-66 und Anm. 92).

¹⁰⁹ Vgl. Barguet, *Les textes des sarcophages* 543. Der Abschnitt CT VII, 222h-j ist bisher schwer verständlich.



Abb. 5

(aus: M. Vilimková, *Altägyptische Goldschmiedekunst* [Prag 1969] Abb. 9)



Abb. 9

(aus: Erika Bleibtreu, *Rollsiegel aus dem Vorderen Orient* [Wien 1981] 69)