

Die »Ehernen Schlange« Num 21,4–9: synchron und diachron gelesen

Von Stefan Beyerle

(Am Hof 1, 53113 Bonn)

Die Erzählung von der ehernen Schlange, die Mose zur Abwehr gegen die tödlichen Schlangen einer von JHWH geschickten Plage aufstellen und die König Hiskia im Zuge seiner sogenannten Kultreform zerstören ließ, gab in der Forschung Anlaß zu vielfältigen und – im Verhältnis zur Eloquenz dieser »Kurzgeschichte« (nicht einmal sechs Verse) – ausführlichen Theorien¹, deren Plausibilität sich bisher weniger an der Aussagekraft der Notizen Num 21,4–9 und II Reg 18,4 als an der Phantasie der präsentierten Forschermeinungen orientierte. Die an die beiden Texte gestellten Fragen sind m. E. allzu schnell von diachronen Problemen der Pentateuch-Quellenkritik oder dem Suchen nach einer »historisierenden Harmonisierung« der Hiskianotiz mit der Schlangenepisode gekennzeichnet. Darunter litt bisher der erzählerische Nachvollzug von Num 21,4–9 im Kontext (Num 10,11 – 22,1). Der Text hebt vermeintlich eindeutig ein letztes Mal Moses Vermittler- bzw. Fürbitter-Rolle in der zweiten Generation des wüstenwandernden Israel hervor. Im folgenden soll die Erzählung von der ehernen Schlange nach drei Seiten hin befragt werden: Zunächst wird in einem synchronen Zugang die Erzählstruktur ermittelt (1.). Danach sollen die Ergebnisse in einer traditionsgeschichtlichen »Synthese« fruchtbar gemacht werden (2.), bevor schließlich rezeptionsgeschichtliche Beobachtungen zum Tragen kommen (3.).

1. Synchroner Zugang zur Erzählstruktur

Für die Kontexteinbindung der Episode sind bereits zahlreiche Auffälligkeiten zu notieren: Nach der Edom-Umgehung (Num 20,[14–20.]21; vgl. 21,4a) und dem Bericht über den Tod Aarons (20,22–29) folgt die Erzählung in Num 21 etwas unmotiviert, zumal der nähere Kontext keinerlei Verknüpfungsmarken aufweist. Einmal wird eine Kriegsbann-Notiz

¹ Vgl. dazu den Ausschnitt in der Dokumentation bei H. Schmid, *Die Gestalt des Mose*, EdF 237, 1986, 51 f.59.

über den Kanaaniter-König Arad vorgeschaltet (21,1–3)², und 20,10–20 setzt schließlich die Angaben über Israels Weg im Ostjordanland fort. Der einzige Anhaltspunkt ist, neben dem »Murrmotiv«³, die in V. 4a angegebene Edom-Umgehung auf dem »Schilfmeerweg« (דַרְרַךְ יַם סוּף).⁴ Insgesamt gehört die Episode von der ehernen Schlange wohl in die Tradition der sogenannten »Wüstenerzählungen«⁵, läßt sich aber aus dem unmittelbaren Kontext heraus nicht nach ihrer Intention befragen, weil sie eher unterbrechenden denn fortführenden Charakter besitzt; ein Urteil, das sich durch eine weitere Beobachtung am *canonical shape* des Numeribuches bekräftigen läßt: Stellt man nämlich die Rolle und Funktion der Protagonisten in Num 10,11–22,1 in Rechnung, zeigen sich sowohl bei Mose als auch bei Aaron Spuren zunehmender Schwäche (vgl. 20,1–13), die in ihrer Zugehörigkeit zu einer »verworfenen Generation« (vgl. 14,29.30 f.; 17,14) verankert sein dürfte.⁶ Ganz anders ist das Bild von Mose in Num 21,4–9, wo er noch einmal – eher vergleichbar mit dem Pinchas der Baal-Peor-Episode (Num 25) – im Sinne einer *intercessio*⁷ als Mittler zwischen JHWH und Israel, eben in seiner wohlbekannten Rolle, handelt. Damit fällt die Notiz Num 21,4–9 sowohl hinsichtlich ihres Mosebildes aus dem Rahmen, wenn man 20,12 bedenkt, als auch gegenüber Num 25,1–18, das den zweiten Hauptteil (10,11–22,1) mit dem Zwischenstück 22,2–25,18 abschließt. Wie er-

² Auffällig ist das ätiologische Ziel der Notiz in 21,3b. »An ganz unpassender Stelle steht 21, 1–3, ein Seitenstück aus J zu 14, 40–45, mit einem die Folgezeit antecipierenden Schluss v. 3 = Jud. 1, 17.« Diese Ansicht formulierte bereits J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 1963, 108.

³ Vgl. etwa Ex 17,1–7; Num 11,1–3; 13 f.; 20,1–13 u. dazu G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness*, 1968.

⁴ Da der Einleitungssatz über Num 21,1–3 hinweg an 20,22–29 anknüpft, eine Marschrichtung aus 14,25 übernimmt und 20,14–21 auswertet, wird er immer wieder als sekundärer Einschub beurteilt (vgl. M. Noth, *Das vierte Buch Mose*, ATD 7, 1966, 136). Extrempositionen neigen dazu, die gesamte Episode von der ehernen Schlange zur Redaktion zu zählen (vgl. C. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157, 1993, 379).

⁵ Mit zuletzt E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, 1988, 123. Allerdings wird man Blum in seinem Urteil über die »völlig nahtlos[e] ...« Einbindung der Erzählung nicht folgen können (so ebd., 122).

⁶ Ganz anders wird etwa die Generation des Pinchas beurteilt (25,6–15). Immerhin trägt dieser in anderer Weise als Mose (25,1–5) zur »Lösung« (V. 13b β : כּפַר) eines Konflikts bei (vgl. die Rezeption in Sir 45,23–26 [Hebr.]; I Makk 2,26). Wichtig scheint außerdem, daß Pinchas durch die בְּרִיחַ (V. 13a β) kein Recht auf die Ausübung eines immerwährenden Sühnevollzuges erhält, sondern situativ handelt, was die בְּרִיחַ erst begründet (gegen die das Zukünftige erschließende Lesung וּכְפַר bei W. Rudolph, *Der Elohist von Exodus bis Josua*, BZAW 68, 1938, 131 Anm. 2, mit B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, WMANT 55, 1982, 147).

⁷ Vgl. B. Janowski, *Psalm cvi 28–31 und die Interzession des Pinchas*, VT 33 (1983), 237–248.

wähnt liegen die Probleme weniger in der Konsistenz der Erzählung selbst, ihren wenigen Unstimmigkeiten (s. u.), sondern in der Kontexteinbindung, der Stellung nach Num 20,1–13 und nicht zuletzt im Verhältnis zur Hiskianotiz (II Reg 18,4). Letztlich konvergieren diese Schwierigkeiten in einer Person, nämlich Mose, und den Widersprüchen zu den bislang konzipierten Bildern vom Gottesmann.

Versucht man dem »kanonischen«⁸ Text nachzugehen, um seine Gliederung zu erfassen, gibt es mehrere Möglichkeiten einer die Intentionen bedenkenden Fragestellung: Die an dieser Stelle – zunächst als »Test« verstandene – Vorgehensweise orientiert sich an der Unterscheidung von *Narratio* und *Diskurs* (Rede).⁹ Wie sich an den Strukturbeobachtungen zeigen wird, vermag dieser Zugang Rahmen und Kern der Erzählung am besten hervorzuheben. Darüber hinaus koinzidieren mit dieser Betrachtungsweise auch formkritische Beobachtungen (s. u.).

Auf den ersten Blick findet man reine Erzählung im Sinne der *Narratio* in den rahmenden Versen 4 und 9, dagegen Rede als *Diskurs* im Kern der Episode (V. 5–8). Innerhalb des Kerns muß allerdings noch einmal zwischen *Narratio* und *Diskurs* unterschieden werden, weil V. 6 den *Diskurs* unterbricht, indem er in die Erzählhaltung zurückfällt. Somit ergibt sich fürs erste folgende Gliederung:

<p>Diskurs:</p> <p>V. 5: Das Volk zu Gott und Mose (למֹשֶׁה)</p> <p>V. 7: Das Volk zu Mose</p> <p>V. 8: JHWH zu Mose</p>	<p>Narratio:</p> <p>V. 4: [Itinerar- bzw.] Murrnotiz</p> <p>V. 6: JHWHs Schlangenplage</p> <p>V. 9: Mose setzt die eherne Schlange</p>
--	--

Zunächst ergibt diese grobe Auflistung der einzelnen Erzählbausteine eine recht gleichmäßige Verteilung der Verse auf die Bestandteile *Diskurs* und *Narratio*. Bei näherer Betrachtung sind jedoch in der Ab-

⁸ In Aufnahme der Terminologie von B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 1979, v. a. 69–83: *canonical process, canonical shape*.

⁹ Diese Unterscheidung, die bereits in der antiken Differenzierung von *Diegese* und *Mimesis* einen Anhalt findet (zu den allerdings nicht festliegenden Bedeutungen dieses Wortpaares vgl. HWPH 5, 1396–1399), ist nicht nur in der Literaturwissenschaft prominent (vgl. die Arbeiten G. Genettes am Werk M. Prousts: ders., *Die Erzählung*, 1993, 117–132), sondern wird auch auf biblische Texte immer häufiger angewandt (vgl. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 1981, 63–87, u. H. C. White, *Narration and Discourse in the Book of Genesis*, 1991, 3–93: zur Theorie). Zur »dargestellten Wirklichkeit« vgl. immer noch E. Auerbach, *Mimesis*, 1946/⁹1994, v. a. 5–27: »Die Narbe des Odysseus«, u. 515–518: »Nachwort«. Die gewählte Terminologie sucht mit dem Begriff *Narratio* eine bewußte Abgrenzung zur Großgattung »Erzählung« zu erreichen. Für Num 21,4–9 wäre folglich festzuhalten: Die Episode von der ehernen Schlange bezeichnet insgesamt eine »Erzählung«, *innerhalb* derer noch einmal *Narratio* und *Diskurs* zu unterscheiden wären.

folge von Rede und Erzählung noch weitere Differenzierungen vorzunehmen, wodurch man eine Gliederung erhält, die in dem folgenden Schaubild verdeutlicht werden soll. Dabei bildet die Makro-Gliederung ein »Triptychon«, in dessen Mittelpunkt der auch theologisch zentrale V. 7 zu stehen kommt. Narratio und Diskurs verteilen sich im Wechsel auf die Elemente des »Triptychons«, das die Form A – B – A' zeigt:

A. Rahmen (Narratio)

V. 4: [Itinerar- bzw.] Murrnotiz:

A1: Das Volk bricht vom Berg Hor aus auf (V. 4a).

A2: Unmut des Volkes (נפצר נפש, V. 4b).

A. Verwicklung (Diskurs)

V. 5: *Das Volk murren gegenüber Elohim und Mose über die Elendsspeise (Ägypten-Nostalgie).*

B. Peripetie (Narratio)

V. 6: JHWH sendet Schlangen, die viel Volk aus Israel töten.

Fortsetzung (Narratio); V. 7a^{*}₁: Das Volk kommt zu Mose und ...

B. Peripetie (Diskurs)

V. 7a^{*}₂.β.γ: *Sündenbekenntnis und Aufforderung zur Fürbitte.*

Fortsetzung (Narratio); V. 7b: Fürbitte durch Mose (nach V. 7aβ.γ¹⁰).

C. Lösung (Diskurs)

V. 8: *JHWH weist Mose an, einen Saraph herzustellen.*

A'. Rahmen (Narratio)

V. 9: Ausführung der ehernen Schlange:

A'1: Herstellung des נחש נחשת (V. 9a gemäß V. 8a¹¹).

A'2: Konsequenzen für das Volk (V. 9b gemäß V. 8b¹²).

Die Auswertung dieses Aufbauschemas erbringt eine erzählerische Rahmung der Episode, wobei lediglich der Schluß durch seine Bezüge (Anweisung und Ausführung) einen engeren Zusammenhalt von Narra-

¹⁰ Hier fällt auf, daß die Ausführung (V. 7b) den Zweck der Fürbitte des Volkes, nämlich die Entfernung der todbringenden Schlange (V. 7aγ), nicht mehr erwähnt. An dieser Stelle sind also Diskurs und Narratio eng aufeinander angewiesen.

¹¹ Wobei sich zeigt, daß entsprechend der Terminologie Mose JHWHs Anweisung nicht deckungsgleich befolgt:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה עֲשֵׂה לְךָ שֵׁרֶף וְשִׂים אֹתוֹ עַל נֹס (V. 8a)

וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה נֹס נְחֹשֶׁת וַיִּשְׂמְדוּ עַל הַנֹּס (V. 9a)

Jeweils wird das Objekt, nämlich die Schlange, durch unterschiedliche Begriffe bezeichnet.

¹² Auch hier differieren Anweisung und Ausführung:

וְהָיָה כָּל הַנֹּשֶׁךְ וּרְאָה אֹתוֹ וַחַי (V. 8b)

וְהָיָה אִם נֹשֶׁךְ הַנֹּשֶׁה אִתְּךָ אִישׁ וְהִבִּיתְ אֶל נֹחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת וַחַי (V. 9b)

Während also V. 8b mit einem substantivierten Part. Pass. Qal (נשך) und der Wurzel ראה konstruiert ist, bietet V. 9b (entsprechend V. 9a) noch das Objekt der Anweisung, konstruiert mit einem אמ-Satz, und ersetzt ראה durch die Verbalwurzel נבט (Hifil).

tio und Diskurs erreicht.¹³ Im übrigen ließen sich bequem zwei mehr oder weniger unabhängige »Texte«¹⁴ innerhalb der Schlangenepisode unterscheiden: einerseits die in Rahmung und Peripetie strukturierte Narratio, die in V. 4 ein Wüsten-Itinerar und das für die Wüste bekannte Murrmotiv¹⁵ verknüpft (A = A1 + A2) sowie nach der Fürbitter-Handlung¹⁶ des Gottesmannes (Peripetie: V. 7aα*₁.b) am Ende Mose eine ehrene Schlange herstellen läßt, als Tod-Leben-Symbol (A' = A'1 + A'2). Die nachgezeichnete Narratio ergibt eine Art »Erzähltorso«, der nur an den behandelten Stellen (V. 7a u. b bzw. V. 8 u. 9: Anm. 13) durch die illokutionäre Funktion der dortigen Sprechakte überhaupt mit dem Diskurs in Verbindung steht. Der Diskurs andererseits nennt in V. 5 die Verwicklung, die sich aus dem Murren des Volkes ergibt (A).¹⁷ Darauf wendet sich das Volk nach seinem Schuldeingeständnis an Mose (Peripetie, B), der von JHWH den Auftrag zur Herstellung eines Saraphen erhält (C). Narratio und *Diskurs* ergeben folgende »Texte«:

4 [Und sie brachen auf vom Berg Hor in Richtung Schilfmeer, um das Land Edom zu umgehen.¹⁸] Das Volk aber wurde unmutig auf dem Weg. 6 Da schickte JHWH gegen das Volk die Schlangen-Saraphen, und sie bissen das Volk, und zahlreiches Volk aus Israel starb. 7 Da kam das Volk zu Mose › ‹, und Mose betete für das Volk. 9 Darauf stellte Mose eine ehrene Schlange her und setzte sie auf die Stange, so daß, wenn die Schlange einen biß, dieser auf die ehrene Schlange blickte, er lebte.

5 *Und das Volk redete gegen Gott und gegen Mose: Wozu habt ihr uns aus Ägypten heraufgeführt? Damit wir in der Wüste sterben? Denn es gibt kein Brot und es gibt kein Wasser, und unser Selbst ekelt sich vor*

¹³ Textlinguistisch gesprochen findet man einen performativen Sprechakt (per- bzw. illokutionär) in V. 7a u. b, wo auf das Sündenbekenntnis des Volkes die Aufforderung an Mose zur Fürbitte erfolgt, sowie in V. 8 u. 9, wo JHWH dem Mose Anweisung zur Herstellung eines Saraphen gibt. Die Rede-Einleitung in V. 5aα* besitzt zwar wegen דבר ... כ ein gewisses semantisches Eigengewicht, hat aber keine Narratio-Funktion, wie die parallelen Redeeinführungen in V. 7.8 zeigen.

¹⁴ Zum »Text«-Begriff in seiner erweiterten Definition vgl. T. A. van Dijk, *Textwissenschaft*, 1980, v. a. 1–17.33.158 f.

¹⁵ Das Motiv wird zwar nicht *expressis verbis* genannt (etwa durch לין), doch drückt die Wurzel קצר II sowohl das »Kurzsein der נפש«, i. S. v. »ungeduldig sein«, als auch die Nuance der Schwachheit aus (vgl. dazu J. Marböck, *ThWAT* VII, 115 [112–117]).

¹⁶ Vgl. noch Num 13 f. (v. a. 14,11–25); Ex 32–34; Num 12, 1 ff. u. ö. (s. E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels*, CB.OT 27, 1988, v. a. 146–153.159).

¹⁷ Wobei in V. 5 selbst auffällt, daß zunächst die Todesbedrohung (V. 5aβ) genannt wird und das Folgende bestenfalls die *Einschränkung von Lebensqualität* meinen kann, zunächst unabhängig davon, ob die dort genannte »Elendsspeise« (V. 5by) nun das »Manna« bezeichnet (so Blum [Anm. 5], 123 mit Anm. 90).

¹⁸ Die Phrase ארץ אדום לסבב kann auch »umherirren vor ... [Edom]« bedeuten (vgl. Dtn 2,1.3 u. N. Lohfink, *Zu סבב ארץ* in Dtn 2,1.3, SBAB 20, 1995, 263–268).

der Elendsspeise. 7 Und sie sprachen: Wir haben gesündigt, denn wir haben gegen JHWH und gegen dich geredet. Lege Fürsprache bei JHWH ein, daß er von uns die Schlange wegschaffe. 8 Und JHWH sprach zu Mose: Stelle einen Saraph her und setze ihn auf eine Stange, so daß jeder, der gebissen wird und ihn ansieht, am Leben bleiben wird.

Damit ist natürlich noch nichts über die Entstehungsbedingungen oder gar eine (Zwei-)Quellen-Theorie ausgesagt. Der an dieser Stelle vor allem anderen zur Darstellung kommende synchrone Zugang sammelte lediglich Strukturbeobachtungen anhand der genannten Kriterien »Narratio« und »Diskurs«. Dabei wird deutlich, daß beide Paradigmen im *plot* konzentrisch um die Verse 6 bzw. 7 aufgebaut sind, die auch semantisch (Schuld, Fürbitte) wie formal-sprachlich (Bekennnis, Gebet[sformel]) das Zentrum bilden. Ein Blick auf die Konsistenz der beiden »Texte« zeigt außerdem, daß die Narratio relative Selbständigkeit besitzt, während der Diskurs gleich mehrere Unebenheiten aufweist.¹⁹ Im Vorgriff auf die Diachronie sei festgehalten, daß die immer wieder genannten innertextlichen Störungen durch jene Zweiteilung in nur recht unzureichender Weise aufgelöst werden.²⁰

Narratio und Diskurs gemeinsam, eingebunden in den Kontext, zeichnen die Protagonisten, Mose und das Volk, in einer Weise, die alles auf den Kopf stellt: Zuletzt redete JHWH mit Mose (20,12; vgl. 27,14a; Dtn 32,51), indem er ihm die Führung in das verheißene Land entzog, weil er und Aaron an ihrem Gott nicht »festhalten« (יָדָן, *Hifil*) wollten.²¹ Das Volk ergrimmte also gegen Mose und damit gegen JHWH (20,2 f.13a), dem Grund des Aufbegehrens in der Schlangenepisode nicht unähnlich (vgl. 20,5 mit 21,5)²². In Num 20,1–3 murrte das Volk, und Aaron bzw. Mose werden bestraft – Israel dagegen erweist sich JHWH weiterhin als der »Heilige« (20,13b). In 21,4–9 murrte das Volk und wird bestraft (V. 6b). Mose dagegen ist der Fürbitter und Retter, ganz wie man ihn kannte, auch wenn er im Grunde schon längst seiner Mittlerrolle verlustig gegangen war – und zwar durch eine Verfehlung *im nuce*

¹⁹ So folgt das Schuldbekennnis des Volkes viel zu abrupt und etwas unmotiviert auf den Vorwurf (V. 5). Der zur Fürbitte Aufgeforderte wird nicht genannt, dann aber in der Anweisung JHWHs recht abrupt eingeführt.

²⁰ Sowohl die Bezeichnungen für Schlange als auch der Gottesname wechseln innerhalb von Narratio und Diskurs.

²¹ Die genaue Bedeutung von יָדָן in diesem Vers ist umstritten und hängt nicht zuletzt von der Interpretation der Erzählung insgesamt ab. Die Formulierung ... וַיָּדָן steht u. a. in Gen 15,6; Ex 14,31; 19,9; Num 14,11; Dtn 1,32; II Reg 17,14; II Chr 20,20 (s. Gesenius¹⁸, 73).

²² Vielleicht klingt an dieser Stelle »Ägypten-Nostalgie« an: vgl. T. Römer, Exode et Anti-Exode, DBAT 12 (1991), 155–172.

(20,12).²³ Num 21,4–9 verweist also im Erzählfaden auf Kap. 20, indem die Episode von der ehernen Schlange im Anschluß an Num 20 zu-rechtrückt, was man nach Ex 32–34; Num 12,11 ff.; 13 f. erwarten durfte: Israel zeigt Ungeduld und wird bestraft, bekennt seine Schuld, wendet sich an den »Fürbitter« Mose und erlangt sein Ziel, das nach V. 8 f. das Ziel JHWHs ist²⁴ – ohne daß sich Mose dabei in Schuld verstrickt²⁵.

Struktur- und Kontextanalyse erzielen zwei Ergebnisse: Die Herausarbeitung zweier Teilepisoden anhand sprachlicher Kriterien läßt wenigstens auf *einen*, relativ selbständig zu lesenden Erzählfaden schließen. Beide »Texte« betonen den auch unter formkritischen Aspekten zentralen Fokalisierungspunkt²⁶ von Bekenntnis und Fürbitte in V. 6 f.²⁷ Schließlich zeigen Narratio und Diskurs nur sehr sporadische Verknüpfungen, die jeweils die textinterne Pragmatik der Episode betreffen. Der Dissens nach Num 20,1–13, der in einer nicht adäquaten Ausführung der Bestimmungen Gottes begründet war, wird in der Schlangenepisode geradezu konterkariert.²⁸

2. Beobachtungen zur Diachronie

Die theologische Intention der Schlangenepisode, wie sie sich bisher abzeichnet, wurde zuletzt auch von E. Aurelius²⁹ erwogen, der dann

²³ Wenn es richtig ist, daß die Verfehlung Moses darin lag, die Anweisungen JHWHs nicht *strictu sensu* ausgeführt zu haben, bietet 21,4–9 noch einmal ein krasses Gegenbild dazu, wie man an der engen Verflechtung von V. 8 und V. 9 erkennen kann (trotz der o. aufgezählten Minimalabweichungen). Zur Deutung von Num 20 vgl. F. Kohata, Die priesterschriftliche Überlieferungsgeschichte von Num XX 1–13, AJBI 3 (1977), 3–34; H. Seebass, Biblisch-theologischer Versuch zu Num 20,1–13 und 21,4–9*, in: P. Mommer/W. Thiel (Hgg.), Altes Testament – Forschung und Wirkung, FS H. Graf Reventlow, 1994, 219–229.

²⁴ Zum Schema vgl. H. H. Schmid, Der sogenannte Jahwist, 1976, 61–82; Aurelius (Anm. 16), 146.

²⁵ Vgl. Aurelius (Anm. 16), 151; Seebass (Anm. 23), 226.

²⁶ Zur »Fokalisierung« vgl. Genette (Anm. 9), 134–138.241–244.

²⁷ Dies gilt binnentextlich, auf die Schlangenepisode bezogen, da im Makro-Text (Num 10,11 – 25,18) 21,4–9 keinen »Fokalisierungspunkt« darstellen kann. Hinsichtlich der Rolle Moses steht 20,1–13 vor und über 21,4–9, und mit Blick auf die Gesamtstruktur kommt der Bileamperikope (22–24) große Bedeutung zu.

²⁸ Auch unter diesem Gesichtspunkt zeigt sich die lediglich bedingte Vergleichbarkeit mit Num 11,1–3. Dort geht es um einen Konflikt Israels mit JHWH, zumal die Motivation Jes »Murrens« nicht genannt wird. Vor allem aber zeigt JHWH in 21,4–9 mit der Form der Bestrafung, daß der »Mittler« Mose seiner Rolle noch nicht ganz enthoben ist, da das mythische Symbol der Schlange den Gottesmann erst in Szene setzt. M. E. gewichtet Schmid (Anm. 24), 63 f., die Gemeinsamkeiten beider Texte zu stark, da wirklich parallel nur die bittende *intercessio* Moses läuft (11,2ba: פלל); zu den möglichen

fortfährt: »Letzteres [i. e. das Sündenbekenntnis als Weg zum Heil, S. B.] mag durchaus alten, mit dem Schlangenbild verbundenen apotropäischen Vorstellungen entsprechen. Hier sind diese allerdings in den Dienst eines theologisch genau formulierten Aussagewillens gestellt worden, der ebenso deutlich wie das Bedürfnis, Moses Verbindung mit Nehustan zu erklären, die Erzählung von der ehernen Schlange geprägt hat.« Auch wenn sich die Exegese damit eher der Endgestalt des Textes zuwendet, sei von der theologischen »Prägung« aus nach den älteren Traditionen in Num 21,4–9 gefragt.

Die Aporien sind schnell benannt: Sowohl die Quellenscheidung (in J und E)³⁰ als auch die religionsgeschichtliche Einordnung³¹ des Schlangensymbols führen nicht weiter: Für erstere lassen sich keine hinreichenden Argumente einer Zuordnung finden³², und das Schlangensymbol ist bereits in seiner Funktionszuweisung derart amorph, daß religionsgeschichtlich verlässliche Parallelen nicht auszumachen sind.³³

Neben den rezeptionsgeschichtlichen Auffälligkeiten (s. u.) spielen wegen der Symbolik religionsgeschichtliche Fragen eine besondere Rolle.³⁴ Grundsätzlich ist neben Ägypten auch der mesopotamische und syrisch-palästinische Raum betroffen. Es existieren sowohl ikonographische³⁵ als auch epigraphische Quellen. Eine besondere Belegbreite weisen äg. Quellen aus (vgl. schon Jes 30,6). So bezeugen die Pyramiden-, Sarg- und Totenbuchtexte apotropäische Riten gegen Schlangengift³⁶, was wiederum zu Num 21,4–9 paßt. Trotz des spärlichen Vorkommens von Schlangen in den Texten (vgl. für Ugarit KTU 1.100 u.

Funktionen der Schlange vgl. H. Maneschg, Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4–9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur, EHS XXIII/157, 1981, 87 f.92.

²⁹ Vgl. ders. (Anm. 16), 152; das Zitat steht ebd., 153. Zustimmend äußerte sich zuletzt O. Kaiser, Theologie des Alten Testaments 1, UTB 1747, 1993, 183.

³⁰ Gegen zuletzt P. J. Budd, Numbers, WBC 5, 1984, 233.235, der J favorisierte. Zu den Urteilen in der älteren Lit. vgl. J. Frey, »Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat ...«, in: M. Hengel/H. Löhr (Hgg.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum, WUNT 73, 1994, 155 Anm. 7 [153–205].

³¹ Vgl. dazu die Positionen bei Maneschg (Anm. 28), 84–86.

³² Selbst Budd (Anm. 30), 233, der auf die Sprachstatistik verweist, kann für J nur עלה (Hifil) und פלל (Hitpael) anführen (vgl. schon G. B. Gray, A Critical and Exegetical Commentary on Numbers, ICC 4, 1912, 274).

³³ Vgl. etwa En. El. I,125–140, wo auch vom »Sehen« der Schlangen, jedoch i. S. v. »Begegnung«, die Rede ist.

³⁴ Vgl. die Zusammenfassungen bei K. R. Joines, Serpent Symbolism in the Old Testament, 1974, 97–108; H.-J. Fabry, ThWAT V, 389–391 [384–397]; R. S. Hendel, DDD, 1157–1159, u. ebd., 1404–1412. Zu den diversen Herleitungen des נחש נחש נחש vgl. H.-J. Fabry, ThWAT V, 407 [397–408].

³⁵ Vgl. den Überblick bei S. Schroer, In Israel gab es Bilder, OBO 74, 1987, 111–115, mit 525: Abb. 46–50.

³⁶ Vgl. L. Störk, LÄ V, 647 [644–652].

1.107)³⁷ spielen *kanaan*. Ableitungen eine hervorgehobene Rolle. Man beruft sich v. a. auf den ikonographischen Befund³⁸, der für die MB- bis E-Zeit Bronzeblechschlangen aus Hazor, Megiddo, Sichem, Geser und vom Tell Mevorach bereitstellt³⁹ (vgl. auch dem kultischen Kontext zugehörige Darstellungen aus Timna, Tell es-Seba u. Bet Schean [SB- bis E I-Zeit]). Nun sind allerdings gerade diese Belege kaum *kanaan*. Ursprungs.⁴⁰ Die Bedeutung der Schlange in *Ägypten*, v. a. die der geflügelten Kobra (Uräus), schlägt sich auch in zahlreichen Stempelsiegeln (des 8. Jh.s v. Chr.) aus Palästina nieder. Sie bilden u. a. eine geflügelte Schlange neben dem äg. Lebenszeichen ab, den Funktionszusammenhängen in Num 21,4–9 nicht unähnlich.⁴¹ Außerdem ergibt sich eine Verbindung zur feuerspeienden Kobra über die Assoziation der hebr. Wurzel שָׂרַף mit dem Wortfeld »Feuer«, »brennen«. ⁴² Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Schlangenmetaphorik sowohl in II Reg 18,4 als auch in Num 21,4–9 unter religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten eher nach Ägypten denn nach Mesopotamien oder Syrien bzw. Palästina verweist. Grundsätzlich gilt aber, daß die Vergleiche nur höchst vage formuliert werden können und zugleich zum Verständnis der beiden atl. Texte kaum etwas austragen.⁴³

Der innerbiblische Vergleich führt die Exegese immer wieder zur sogenannten *hiskianischen Reform* (II Reg 18,4):

Er entfernte die Höhen
und zerbrach die Mazzeben,
zerschlug die Aschera
und er zerhieb die ehernen Schlange, die Mose gemacht hatte (סָרַף),
denn bis in jene Tage brachten die Israeliten ihr Räucherwerk dar;
und man nannte sie »Nehushtan«.

Das Verhältnis beider Texte läßt sich wenigstens auf zweierlei Weise bestimmen:⁴⁴ (1.) Man findet in Num 21,4–9 den älteren Text, wonach Mose die Schlange in heilsamer Absicht errichtet hat, die später u. U. nach Jerusalem gelangte, jedenfalls zum Kultsymbol wurde (Idolatrie).⁴⁵

³⁷ Vgl. B. A. Levine/J.-M. de Tarragon, «Shapshu Cries out in Heaven», RB 95 (1988), 481–518.

³⁸ Vgl. K. Jaroš, Die Stellung des Elohisten zur kanaänischen Religion, OBO 4, 1974, 261–272.

³⁹ Vgl. Schroer (Anm. 35), 111.

⁴⁰ Joines (Anm. 34), 98 f., verweist auf Mesopotamien; vgl. O. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst, SBS 84/85, 1977, 83.

⁴¹ Vgl. Keel (Anm. 40), 92–110 (v. a. 103 f. mit Abb. 86).

⁴² Vgl. dazu O. Keel, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel IV, OBO 135, 1994, 99–104, mit 132: Abb. 56 f. Zu einer alternativen Ableitung des Saraphen von äg. *sfr* (Metathese) vgl. U. Rütterswörden, ThWAT VII, 887 [882–891].

⁴³ Mit Ausnahme von Joines (Anm. 34), 85–96, können die genannten Arbeiten ihre religionsgeschichtlichen Erkenntnisse exegetisch nicht fruchtbar machen.

⁴⁴ Vgl. bereits Gray (Anm. 32), 274 f.

⁴⁵ Für Jerusalem als Ort der Kultreinigung sprechen der Verweis auf Räucheropfer (II Reg 18,4b; vgl. Jes 1,13; [6,6;] Jer 7,9; vgl. II Reg 16,10–16) und der Kontext (vgl. II Reg 18,16.22). Der Weg dorthin läßt sich wegen der »Traditionslücke« nicht mehr beschreiben. Insofern bleibt diese Theorie unbefriedigend.

(2.) Num 21,4–9 will rückwirkend (und vielleicht ätiologisch) die gemeinhin als historisch angesehene Notiz in II Reg 18,4 erläutern.⁴⁶ Kurz: Das – gemäß der zweiten Lösung – durch II Reg 18,4 beförderte Verständnis der Mose-Schlange als Kultsymbol⁴⁷ stellt eine »Eisegese« in Num 21,4–9 dar, die ihren Anhalt allein an der vermeintlichen Parallele im DtrG hat. Weiterhin sind Abhängigkeiten oder gar Historizität postulierende Konstrukte zu beiden Texten abzulehnen. Zum einen divergieren die Ortsangaben (Wüste bzw. unlokalisiert [Jerusalem?]), dann weiß Num 21,4–9 nichts von irgendwelchen Opfertätigkeiten beim »Nehuschtan«, und schließlich erwähnt II Reg 18,4 einzig, daß Mose die eherne Schlange anfertigte, während die Pointe nach Num 21,4–9 doch die zu sein scheint, daß Mose dies im Auftrag JHWHs tat. Idolatrie, die nächstliegende Erklärungsmöglichkeit für das Handeln Hiskias, ist nach der Schlangenepisode auch nicht entfernt im Blick. Es bleiben zwei Beobachtungen: Verbunden sind die Texte ausschließlich über die Erwähnung Moses und den נחש הנחשת (II Reg 18,4; vgl. Num 21,9α.β). Darüber hinaus ist die Hiskianotiz mit hoher Wahrscheinlichkeit historisch zutreffend.⁴⁸

Bei der Unterscheidung von Grundschrift und Zusätzen waren die divergierende Schlangenterminologie und der Wechsel der Gottesnamen aufgefallen.⁴⁹ Schließlich wurden V. 4a.5 der Redaktion verdächtigt.⁵⁰ Berücksichtigt man diese Hinweise in bezug auf die Narratio, ergibt sich folgende Episode: Das Volk wurde in der Wüste ungeduldig – ein bekanntes Motiv. Daraufhin sandte JHWH Schlangen-Saraphen, wobei die Wurzel שרף durchaus explikativ, als Substantiv in adjektivischer bzw. attributiver Funktion, den נחש erläutern kann. Nach einer Fürbitte zugunsten des Volkes macht Mose eine eherne Schlange, die zur Rettung

⁴⁶ So votieren die meisten Exegeten. Dann wäre allerdings zu fragen, weshalb der Redaktor keinen Hinweis auf die kultischen Gefahren dieses Symbols gab.

⁴⁷ So schon B. Baentsch, Exodus – Leviticus – Numeri, HK I,2, 1903, 575.

⁴⁸ Dies liegt darin begründet, daß der Dtr(H) bei der Autorität, die er sonst Mose beimißt, die Nachricht über die Abschaffung eines mosaischen Symbols kaum erfunden haben wird (so H. Spieckermann, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, FRLANT 129, 1982, 173 Anm. 33; L. Camp, Hiskija und Hiskijabild, MThA 9, 1990, 75 f.). Demgegenüber stellt E. Würthwein, Die Bücher der Könige 2, ATD 11,2, 1984, 407.411 f., die Historizität der Notiz massiv in Frage, während Schroer (Anm. 35), 109, wohl an II Reg 18,4 für glaubwürdig hält, daß Hiskia die Jerusalemer Bronzeschlange zerstören ließ, der Verweis auf Mose aber erst »vom Erzähler eingeflochten« wurde.

⁴⁹ Gemäß V. 6 sendet JHWH הַנְּחָשִׁים הַשְּׂרִפִּים, aber das Volk spricht zu Mose von dem נחש (V. 7ay), während nach V. 8α JHWH Mose anweist, einen שרף anzufertigen. Schließlich wechselt in der Ausführung (V. 9) noch einmal die Terminologie: נחש נחשת, נחש הנחשת, הנחש, נחש הנחשת. Der sonst mit dem Tetragramm bezeichnete Gott Israels wird in V. 5α אלהים genannt.

⁵⁰ Vgl. die Zusammenfassung der Argumente bei Seebass (Anm. 23), 225–229.

gereicht. Sowohl die Schlangenterminologie, die in ihrem Wechsel durchaus erklärlich scheint⁵¹, als auch das Handlungsverb נָשָׂא verweisen auf die Hiskianotiz.

Das folgende redaktionskritische Konstrukt vermag die bisherigen Beobachtungen zu bündeln. Am Anfang stehen zwei *Texte*⁵². Da ist zum einen die Notiz über die Mose-Schlange (II Reg 18,4), die Hiskia im Zuge seiner »Kultreform« abgeschafft hat. Daneben steht die Narrationotiz aus Num 21.⁵³ Damit dürften, religionsgeschichtlich gesprochen, das »sedentäre Kultsymbol« und das »nomadische Apotropaicon bzw. Heilsymbol« gleichursprünglich und damit unabhängig sein.⁵⁴ Mit jener Schlange verbanden sich Tendenzen, die dem im dtr. Kontext zu wichtigen ersten Gebot widerstreiten mußten. Vor allem die Hiskianotiz hat nach zwei Seiten hin Erklärungsbedarf. Zum einen war sie grundsätzlich anstößig – wie konnte Mose⁵⁵ der Schöpfer eines unter den Augen des dtr. Tradenten nichtjahwistischen Kultsymbols sein? Zum anderen erinnerte das Motiv die Tradenten an den apotropäischen Charakter der Symbolik und den Bezug zur Wüste (vgl. Jes 30,6; Hi 20,16 f.; Dtn 8,15 f.). Für die noch ganz auf die Wüstenmetaphorik verzichtende Narratio in Num 21 (s. o.) war somit der Ort der Erklärung gewählt: die Führung in der Wüste. Vor diesem Hintergrund kommt der zweite *Text*, eben die Narratio, zum Tragen. Mose sollte dieses Symbol in der Wüstenzeit, zum Ende seiner Amtsperiode hin, aufrichten. Auch das Ziel der Narratio war damit vorgegeben: JHWH würde noch ein letztes Mal vor Eintritt in das verheißene Land die Israeliten prüfen.⁵⁶ Durch die Reihenfolge von Num 20,1–13*; 21,4–9* war somit die Anstößigkeit, die sich aus der handelnden Person (Mose) ergab, relativiert, und zwar in negativer Hinsicht. Denn nach 20,12b galt Mose nicht mehr als der, an dem sich die Landverheißung erfüllen sollte. Er (und Aaron) würden

⁵¹ Immerhin spricht die Determinierung des mittleren Begriffs für eine bewußte Anordnung. In V. 9b α wird נָשָׂא am Ende noch einmal, ebenfalls determiniert, aufgegriffen.

⁵² Beide Texte sind freilich noch abgelöst von den Konnotationen des Endstadiums des Redaktionsprozesses. V. a. die Narrationotiz weiß *expressis verbis* noch nichts von ihrem Topos, der Wüste!

⁵³ Schon diese aus der synchronen Analyse gewonnene Erkenntnis zeigt die methodisch und inhaltlich alternative Vorgehensweise, auch wenn die literarische Schichtung anderer Modelle ähnliche Ergebnisse hervorbringt (vgl. Camp [Anm. 48], 279–283: V. 5.7.8 sind Zusätze).

⁵⁴ Insoweit mit M. Rose, Deuteronomist und Jahwist, *ATHANT* 67, 1981, 302.

⁵⁵ Wenn man mit Jaroš (Anm. 38), 275, Mose literarkritisch herauslöst, nimmt man dem Text jede Spannung, letztlich den Grund seiner Überlieferung.

⁵⁶ Der Charakter des »Prüfens« legt sich durch die Abfolge von »Unmut« bzw. »Ungeduld« und »Schlangenplage« in der Narratio (V. 4b.6) nahe. Die Themen »Schlange als Symbol der lebensbedrohenden Wüste« und »Prüfung JHWHs« belegt die Passage Dtn 8,15 f. dann auch in dieser Reihenfolge.

»dieser Gemeinde« (הקהל הזה) nicht mehr bis zum ארץ אשר נתתי להם (vgl. Num 20,12b.24a; 27,12b) vorangehen. Der »Mittler« war durch Num 20 bereits in einem Licht erschienen, daß man ihm auch eigenmächtiges Eintreten für sein Volk zutrauen konnte, und zwar unter Inkaufnahme (aus heutiger Sicht religionsgeschichtlich) begründeter Gefahren für das Proprium des altisraelitischen JHWH-Glaubens.

In einer zweiten Phase des Überlieferungs- bzw. Redaktionsprozesses sollte, im Sinne eines »Kontrapunktes« zu Num 20, mit JHWH, als dem Urheber des נחש נחשה bzw. שרף, Moses zweifelhafte Rolle entkräftet werden (V. 8).⁵⁷ Daß JHWH ein Gott ist, der Schlangen zur Vernichtung senden kann, dürfte etwa aus Jer 8,17 bekannt gewesen sein. Die Vernichtungsstrafe und ihre Aufhebung hatten aber zur Voraussetzung, daß das Volk gegenüber seinem Gott Reue zeigen mußte (V. 7aα*₂.β.γ). Damit konnte sowohl die Anstößigkeit des Handelns Moses relativiert werden, weil im Schuldeingeständnis Israels auch der Fürbitter Konturen gewinnt, als auch das Vergehen im Aufbegehren Israels, das in V. 4b bisher nur angedeutet war (s. o.), ausgestaltet werden (V. 5). Nicht zuletzt in dieser letzten Beobachtung zeigt sich eine theologische Ausgestaltung der Perikope durch ihre Überarbeitung. Zwar hatte Israel schon häufiger mit JHWH (und Mose) gehadert, doch ist Num 21,4–9* die erste und einzige Stelle, die diese Auseinandersetzung unter der Voraussetzung der (seit Num 20) bekannten Schwäche Moses schildert. Auch wenn im Zuge der Überarbeitung (vgl. V. 8) JHWH selbst die Heilung von der Schlangenplage veranlaßt hat, bleibt durch das im Umfeld Israels mythisch konnotierte Heilungssymbol »Schlange« eine gewisse Anstößigkeit; eine Anstößigkeit, die sich möglicherweise auch in der Textgeschichte von V. 8 f. widerspiegelt, wenn die Septuaginta Ω mit σημεῖον übersetzt oder die Targumim das Gebet vor die Heilswirkung der Schlange stellen. Trotz der oben genannten Relativierung bleibt die Schwächung des Gottesmannes, wie sie sich aus der »kanonischen Lektüre« Num 20,1–13; 21,4–9 ergibt, in Kraft: Nur der nach 20,12 f. geschwächte Mose konnte dem Ansinnen JHWHs (21,8) Genüge tun. In seiner Tat verbinden sich die Fürsprache vor JHWH für sein Volk (vgl. V. 7aα*₁.b), der damit einhergehende Erfolg (vgl. V. 9b) und die relative »Anrüchigkeit« der »lösenden« Handlung (vgl. V. 9aα mit II Reg 18,4bα). Die »Gebrochenheit« dieses Handelns bleibt also auch im Horizont der Überarbeitung (v. a. V. 8) in Geltung.

Die Leistungsfähigkeit des speziellen erzähltheoretischen Zugangs zu Num 21,4–9 läßt sich an den Ergebnissen der diachronen Auswertung beurteilen. Grundsätzlich wird man daher die hier vorgeschlagene

⁵⁷ Daß in der Anweisung JHWHs nur שרף steht, dürfte sich über die giftige Wirkung der Plage erklären lassen, der notwendigerweise ein entsprechendes »Gegengift« an die Seite gestellt werden mußte (vgl. V. 6aα: והנחשים השרפים).

Methode nicht überbewerten dürfen, da sich ihr Erkenntnisgewinn aus den spezifischen Problemen der Texte ergibt. Es geht an dieser Stelle weniger um das methodische *prae* einer linguistischen Betrachtung. Vielmehr liegt die Leistung der Lesart in der daraus resultierenden Theorie und in ihrem Vermögen. Sie kann sowohl innerhalb von Num 21,4–9 die Rolle des Mose nach dem *canonical shape* bzw. *process* erklären, als auch das Verhältnis jenes Textes zu seinem gleichursprünglichen Verweistext (II Reg 18,4) aufdecken. Darüber hinaus bringt dieses Erklärungsmodell das kompositorisch und formkritisch augenscheinliche Zentrum von Fürbitte (vgl. V. 7b) und Sündenbekenntnis (vgl. V. 7aα*₂.β.γ) zur Geltung. – Ein uneingeschränktes Schuldeingeständnis Israels war eben erst unter der Vorgabe einer scharfen Wendung gegen JHWH und Mose (vgl. V. 5) nötig.⁵⁸ Schließlich besitzt jene Theorie den Vorzug, die redaktionelle Überformung am unmittelbaren (»Erzähl«-)Kontext erweisen zu können (vgl. Num 20,1–13).⁵⁹

Diachrone Erkenntnisse zielen schließlich auf den Ort der identifizierten Traditionen und Redaktionen. Diese Frage kann in Num 21,4–9 nur unter größten Schwierigkeiten beantwortet werden. Die Gründe wurden bereits genannt. Die älteste, mit II Reg 18,4 gleichursprüngliche wie von ihr unabhängige Tradition könnte altes Sagengut darstellen, das von den Gefahren nomadischer Existenz zu berichten wußte.⁶⁰ Die erste Redaktion schuf im Horizont der Reformnotiz (II Reg 18,4) die skizzierte Erläuterung durch Versetzen jener alten Tradition (Num 21,4–9*) hinter 20,1–13(P), womit die Zuweisung zu einer priesterschriftlichen Redaktion wahrscheinlich wird.⁶¹ Die letzte, theologische Überarbeitungsstufe dürfte wegen ihrer motivischen Nähe zu Dtn 8,15 f. eher dem dtr. Bearbeiter zugeordnet werden.⁶²

⁵⁸ Vgl. das Gegenbild Ex 14,31 und zum Gebrauch von אֱלֹהִים [ב] in V. 5 J. Milgrom, Numbers, JPSTC 4, 1990, 173: »Israel has rebelled not only against its personal Deity but against the very principle of divine authority, as conveyed by such idioms as ›the fear of God‹ (Gen. 20:11; 42:18; Deut. 25:18) and ›revile God‹ (Exod. 22:27; Lev. 24:15).«

⁵⁹ Die Beachtung des Kontextes wurde in Num 20 ff. immer wieder vernachlässigt, wenngleich Milgrom (Anm. 58), 463–467, die Redaktion von Num 20 f. im Blick hatte.

⁶⁰ Hier könnte man sich auf eine Zuordnung zu den bekannten Quellen J oder E einlassen, ohne jedoch Eindeutigkeit zu erlangen, aber vor allem: ohne einen Erkenntnisgewinn für das Verständnis der Schlangenepisode zu verbuchen.

⁶¹ Immerhin ordnet man die redaktionelle Notiz 21,4a[α] häufig priesterschriftlichen Tradenten zu (vgl. L. Schmidt, Studien zur Priesterschrift, BZAW 214, 1993, 217 f.). Inwiefern die Itinerarnotiz bei der Identifizierung der Redaktion eine Rolle spielt, muß an dieser Stelle auf sich beruhen (vgl. M. Noth, Nu 21 als Glied der »Hexateuch«-Erzählung, ABLAK 1, 1971, 74–101; T. Pola, Die ursprüngliche Priesterschrift, WMANT 70, 1995, 97 f.112–115).

⁶² So konnte schon M. Noth (Anm. 61), 76.84–91.94, v. a. für 21,10–13.14–20 eine späte Redaktion im Umfeld des Dtr. (vgl. Dtn 1–3) wahrscheinlich machen.

3. Zur Rezeption von Num 21,4–9

Die (früh erkannte) Bedeutung der Schlangenepisode für das hellenistische Judentum⁶³ und ihre Aufnahme in frühchristlichen Überlieferungen machen Num 21,4–9 zu einem prominenten Text, dessen *relecture* Interpretationsmuster bereitstellt, die der atl. Exegese als Entdeckungszusammenhänge dienen können. Da diese Studie kaum die facettenreiche Rezeption aufbereiten kann⁶⁴, seien zwei Schwerpunkte gesetzt, nämlich die Zeugnisse des hellenistischen Judentums (Sap 16,5–14; Philo Alexandrinus) und des Neuen Testaments (I Kor 10,9; Joh 3,14 f.). Grundsätzlich und vorab ist auf die Unabhängigkeit der jeweiligen Themenverarbeitung in diesen geistesgeschichtlich doch eher verwandten Texten hinzuweisen. Nicht nur die (redaktionsgeschichtliche) Genese der im ersten und zweiten Abschnitt ermittelten »Texte« des Motivkomplexes »Eherne Schlange« verweist also auf eine Gleichursprünglichkeit. Auch hinsichtlich der Fortschreibung von Num 21,4–9 (II Reg 18,4) in unterschiedliche rezeptionsästhetischen Paradigmen, wie bei Philo (allegorisch), Sap (ethisierend-weisheitlich) oder im Neuen Testament (christologisch), ist jene Gleichursprünglichkeit zu verzeichnen, insofern der »Text« Num 21,4–9 aus seiner hermeneutischen Verankerung gerissen wurde, um ihn den je spezifischen Aussageabsichten dienstbar zu machen. Diesen Intentionen ist genauer nachzugehen.

Da Sap als späte Weisheitsschrift und Philo mindestens zeitlich eng zusammengehören⁶⁵, sei mit ihnen eingesetzt: Sap 16,5–14 gehört dem dritten, ursprünglich selbständigen Buchteil (11,2–19,22) zu, der – vordergründig und in sich gelesen – auf hymnisch-polemische Weise die Exodus-Ereignisse erinnert.⁶⁶ Der Geschichtsrückblick dient der Verdeutlichung der *talio* von: Unheil für den Feind, Heil für den Gerechten (vgl. 11,2–5.16).⁶⁷ Das hermeneutische Prinzip der jüdisch-hellenistischen Apologetik, wie es sich hier in der Form der (dreigliedrigen) *Synkrisis* niederschlägt⁶⁸, will in der vorliegenden dritten Gegenüberstellung

⁶³ Vgl. schon Gray (Anm. 32), 276, der Philo ausführlich referiert.

⁶⁴ Zur vielfältigen Fortschreibung in den Targumim und der rabbin. Literatur vgl. Maneschg (Anm. 28), v. a. 193–384.

⁶⁵ Vgl. zur Sap O. Kaiser, Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments 3, 1994, 106–120.

⁶⁶ Vgl. H. Maneschg, Gott, Erzieher, Retter und Heiland seines Volkes, BZ N. F. 28 (1984), 214 f. [214–229]; U. Schwenk-Bressler, Sapientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslegung, BEAT 32, 1993, 44–48.

⁶⁷ Dieses Schema wird etwa an den thematischen Entsprechungen in den Unterabschnitten deutlich, wovon Sap 16,5–14 einen bietet (Heuschrecken, Fliegen und Schlangen – »Eherne Schlange«).

⁶⁸ Die aus der attischen Rhetorik stammende Bezeichnung führte wahrscheinlich F. Focke, Die Entstehung der Weisheit Salomos, FRLANT 22, 1913, v. a. 12–15, in die Diskussion ein.

(vgl. V. 5 f.9, die beiden Vergleiche – gegenüber V. 7 f.10–14, den beiden Reflexionen: οὓς μὲν [V. 9a] – τοὺς δὲ [V. 10a])⁶⁹ Gottes eigenes, bezüglich der Zielgruppen aber differenziertes Handeln hervorheben. Durch den Rückbezug auf Kap. 10, wo konsequent die Namen getilgt wurden, und die Vorschaltung von Sap 1,1 – 6,21 (vgl. die Anspielung auf Henoch: 4,10 f.), die in Kap. 5 Gerechte und Gottlose im Endgericht konfrontiert, sollte der dritte Teil der Sap enthistorisiert, im Sinne einer »postmortalen *relecture*«, und damit die Geschichte gleichsam symbolisiert werden, durch Verkehrung der Vorzeichen in einer Vergeltung nach dem Tod (vgl. 3,1 – 10; 5,6 – 8).

Die Betonung eines alleinwirksamen Gottes muß mit den Entstehungsbedingungen der Weisheitsschrift in Beziehung gesetzt werden, die im hellenistischen Umfeld auf den größeren Kontext griechischen Denkens (Stoa, Epikureismus) verweisen.⁷⁰ Dabei spielt nicht nur der Primat »praktischen« Philosophierens in der Spätantike, im Sinne von »Lebensbewältigung« und »Therapie«⁷¹, eine Rolle, sondern ebenso die Adaption⁷² konkreter Terminologie (vgl. zu Sap 16,5–14: σύμβολον⁷³ [V. 6], ἰοβόλος [δράκων: V. 10]⁷⁴, ἀντιπαρέρχομαι⁷⁵ [V. 10] etc.)⁷⁶.

Abgesehen von den durch die Rahmenbedingungen evozierten geistigen Strömungen zeigt auch Sap 16,5–14 im einzelnen die Hervorhebung göttlicher Heilkraft.⁷⁷ Diese wird etwa in dem zentralen V. 7 be-

⁶⁹ Vgl. die Gliederung in JSHRZ III,4, 458; Schwenk-Bressler (Anm. 66), 168.

⁷⁰ Einen knappen wie informativen Überblick zu den drei Hauptströmungen hellenistischer Philosophie (Stoa, Epikureismus, Skeptizismus) gab aus der Sicht des Alttestamentlers L. Schwienhorst-Schönberger, »Nicht im Menschen gründet das Glück« (Koh 2,24), HBS 2, 1994, 251–273.

⁷¹ P. Hadot, Philosophie als Lebensform, ²1991, 20; vgl. außerdem ebd., 15–37.101–122.

⁷² Dabei schließt die Adaption Kritik am hellenistischen Denken ein (vgl. O. Kaiser, Anknüpfung und Widerspruch, in: J. Mehlhausen [Hg.], Pluralismus und Identität, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 1995, 54 f.69 [54–69]).

⁷³ Belege finden sich bei Platon (Smp. 191d), Theodoret u. Demosthenes (vgl. Maneschg [Anm. 28], 126).

⁷⁴ Vgl. Aristoteles, HA 607a 28 (bei Maneschg [Anm. 28], 141 Anm. 124).

⁷⁵ Das in der LXX (vgl. aber Lk 10,31 f.; s. bei Heliodor v. Emesa 7,27,6) sonst nicht bezeugte Verb steht noch bei Chryssippos (*De anima*: SVF II,901 u. 911 [Ausg.: J. von Arnim, Nachdr.: 1974, 261, Z. 17]).

⁷⁶ Vgl. insgesamt die detaillierte Analyse bei J. M. Reese, Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences, AnBib 41, 1970, 16.

⁷⁷ Vgl. die Komm.: D. Winston, The Wisdom of Solomon, AncB 43, ²1981, 295; A. Schmitt, Das Buch der Weisheit, 1986, 123.125; ders., Weisheit, NEB.AT 23, 1989, 69 f.; vgl. auch den Text-Nachvollzug bei U. Offerhaus, Komposition und Intention der Sapientia Salomonis, 1981, 156 f.

tont (ἀλλά διὰ σὲ τὸν πάντων σωτήρα (= »sondern durch dich, den Retter aus allem ›Übel‹«)⁷⁸). Außerdem kommt Gott als Ursprung heilender ἐξουσία (V. 13) in V. 12 zur Geltung. Im Gegensatz zu den sonst bei Schlangenbissen hilfreichen Kräutern (βοτάνη) und Pflastern (μάλαγμα)⁷⁹ ist es der λόγος des Herrn, der »alles« heilt. Im λόγος kommen der Wille und die Macht Gottes zum Ausdruck, wie etwa schon Mose in Num 21,8 f. auf Gottes Befehl hin handelte.⁸⁰ In letzter Schärfe tritt die Abhängigkeit des Menschlichen vom Göttlichen im Hinab- und Hinaufführen hervor (zu und von den Pforten des Hades [V. 13b]; vgl. Tob 13,2)⁸¹, worin das göttliche Erbarmen (ἔλεος: V. 10b)⁸² expliziert wird. In κατάγεις [...] καὶ ἀνάγεις tut sich somit kund, daß das menschliche Geschick ganz in göttlicher Verfügung und menschlicher Unverfügbarkeit festzumachen ist, vergleichbar den Aussagen Kohelets im Horizont hellenistischer Philosophie⁸³. Ist in der göttlichen Allmacht noch nicht die *differentia specifica* jüdischer Weisheit gegenüber etwa der stoischen Philosophie benannt, wie dies beispielsweise Cleanthes' »Hymnus auf Zeus« (SVF I,537 = HP 54,I)⁸⁴ belegt, kommt die Eigenheit weisheitlichen Denkens endgültig in dem auch für die Interpretation von Num 21,4–9 wichtigen V. 6 zum Tragen. Den Kommentatoren war schon immer aufgefallen, daß Sap 16,5 f. nur in Anspielung von der ehernen Schlange reden, ohne daß auch nur der Name erwähnt würde.⁸⁵ Wichtig ist an dieser Stelle der in Num 21,4–9 völlig fehlende Verweis auf die ἀνάμνησις ἐντολῆς νόμου σου (V. 6b), womit die Einzelgesetze der Tora bezeichnet werden (vgl. Sap 6,18, außerdem ἐντολή/ἐντολαὶ τοῦ νόμου in Prov 6,23; TNaph 8,7, dann Ex 24,12; II Chr 14,3 [LXX]; I Eσδρ 8,7; II Eσδρ 9,14).⁸⁶ Zwar könnte man hinsichtlich des νόμος-Begriffes vermuten, daß auch an dieser Stelle stoischer Einfluß vorliegt – immer-

⁷⁸ Diese Übersetzung wird durch V. 8 gestützt – mit G. Ziener, Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit, BBB 11, 1956, 50; vgl. außerdem die Interpretation bei Schwenk-Bressler (Anm. 66), 177–179.

⁷⁹ Vgl. die Belege in PRE II,3, 500–504 [494–557].

⁸⁰ Vgl. Maneschg (Anm. 28), 149–154.

⁸¹ Vgl. Maneschg (Anm. 28), 157 f.; Schwenk-Bressler (Anm. 66), 186–188.

⁸² Vgl. auch Sap 3,9; 4,15; 6,6; 9,1; 11,23; 15,1 u. ö.; dazu Ziener (Anm. 78), 67–69 u. 68: »Für die Gesinnung des Erbarmens ist Allmacht nicht vonnöten, wohl aber ist Gottes Allmacht Voraussetzung für sein erbarmungsvolles Handeln an allen.«

⁸³ Vgl. Schwienhorst-Schönberger (Anm. 70), 297–311, und zur Abgrenzung Kohelets von der griech. Philosophie ebd., 308–311.

⁸⁴ Vgl. A. A. Long/D. N. Sedley (Hgg.), The Hellenistic Philosophers [= HP] 1, 1987 (³1995), 326 f. Zum Text vgl. HP 2, 1987 (³1995), 326 f.

⁸⁵ Vgl. Maneschg (Anm. 28), 124.

⁸⁶ Mit Maneschg (Anm. 28), 217 Anm. 6, der noch auf Sir 32,24 verweist, außerdem Schwenk-Bressler (Anm. 66), 177.179.190. Dagegen wollte D. Georgi (JSHRZ III,4, 458 [Anm. 6^c]) das Moral-Gesetz, ohne Analogie im AT, bezeichnet sehen.

hin verweist auch Cicero (*De republica* 3,33: SVF III,325 = HP 67,S)⁸⁷ auf das durch Gott erdachte und gegebene wahre Gesetz, welches ein Vernunftrecht meint⁸⁸. Doch die Wortkombination von ἐπιτολή und νόμος deutet auf das atl. Nebeneinander von מצוה und תורה hin, wogegen die Begriffskombination in der Profangräzität kein Äquivalent findet (vgl. noch die Verbindung von »Gesetz« und »Weisheit« in IV Makk 1,15–17).⁸⁹

Neben den angeführten Beobachtungen (samt Belegen) spricht noch ein allgemeines ethisches Argument, *via negationis*, gegen die bei einigen Kommentatoren zu findende These, Sap 16,5f. betone das nicht-alttestamentliche Moral-Gesetz. Wenn es denn nicht atl.-jüd. Ursprungs ist, müßte man es der (zeitgenössischen) hellen. Philosophie zuordnen. Doch propagiert etwa die Stoa ein Gesetzesverständnis, das über die »Oikeiosis«-Lehre, die Selbst- und Fremderhaltung kombiniert, überhaupt erst für das Gemeinwesen Bedeutung gewinnt und als solches dem atl.-jüd. Verständnis widerspricht.⁹⁰

Gottes Allmacht wird also mit seinem Gebot verknüpft und damit zugleich von der »Willkür« abgegrenzt. JHWH ist in seiner Macht (Sap 16,13 f.) ein »heilender« Gott (V. 7.10 f.)⁹¹, dessen Handeln der Verfasser der Sap als σύμβολον auffaßte. Zugleich ruft die Kontingenz der Rettung die Erinnerung an das göttliche Gesetz wach, womit eine Ethisierung erreicht wird, die aber nichts mit philosophischer Moral gemein hat, sondern im Rückbezug auf die bekannte Schlangenepisode Gehorsam gegen Ungehorsam stellt. Dabei verzichtet Sap völlig auf die Rolle des Mose und verarbeitet theologisch vor allem die Themen der Diskurs-Ebene in Num 21: die im »Sündenbekenntnis« (V. 7aβ.γ; vgl. Sap 16,6) verdeutlichte Reue Israels bzw. der »Gerechten« und die darauf folgende Macht Gottes zum Heil (V. 8; vgl. Sap 16,10).

Ganz anders interpretiert Philo die Wüstenerzählung. Das zeigt sich etwa daran, daß er Motive aus Num 21,4–9 jeweils als (positives) Gegenbild zum »Sinnbild der Lust«, der Paradiesschlange (Gen 3), gebraucht, um so die ἡδονή mit der σωφροσύνη (vgl. All 2,79–81) oder der καρτερία (vgl. Agr 95–98) zu kontrastieren. Daß es der allegorischen Rezeption weniger um die Pointen der Schlangenepisode geht, ergibt sich nicht zuletzt aus der Parallelisierung mit dem sonst nicht konsoziierten

⁸⁷ Vgl. Long/Sedley (Anm. 84), HP 1, 432 f., u. HP 2, 428.

⁸⁸ Vgl. dazu M. Honecker, Einführung in die Theologische Ethik, 1990, 112 f. – Eine ähnliche Vermutung wäre zum λόγος ὁ πάντας ἰώμενος in V. 12b möglich (s. aber o., im Text).

⁸⁹ Vgl. auch Philo, Praem 2; Jos, Ant 7,384. Zum griech. Gesetzesverständnis vgl. A. Dihle, Der Begriff des Nomos in der griechischen Philosophie, in: O. Behrends/W. Sellert (Hgg.), Nomos und Gesetz, AAWG.PH 209, 1995, 117–134.

⁹⁰ Vgl. zur »Oikeiosis« M. Hossenfelder, Die Philosophie der Antike 3, ²1995, 62 f.66–68.

⁹¹ Auf den Leitwortcharakter der »Heilung« verwies Schmitt, Das Buch der Weisheit (Anm. 77), 123.

Danspruch des Jakobsegens (Gen 49,17 f.) in Agr 94 f. – in der Angriffslust der »Schlange Dan« sind Beweglichkeit, Klugheit und Geschick symbolisiert. Auch wenn Philo die Begriffe der antiken Tugendlehre bemüht (vgl. All 1,70), ist die Auseinandersetzung mit Num 21 im Unterschied zur Sap sehr viel weniger durch Einflüsse hellenistischer Philosophie geprägt. Auch die »Ethisierung« ist in den Vokabeln ἡδονή (vgl. auch All 2,71–74.105–107), σωφροσύνη (vgl. auch All 2,82 f.98.99 f.; 3,156; Det 72 f.) und καρτερία (vgl. auch All 3,156; Agr 100 f.) nur angedeutet (vgl. auch Agr 104–106), ein expliziter Tora-Bezug fehlt. Eine »ethische« Allegorie im Horizont des »Kampfes gegen die Hydra« (vgl. Som 2,14), welche nach stoischem Denken die sinnliche Lust (ἡδονή) bezeichnet, ist nur durch den Kontext (All 2,74–78) angezeigt (vgl. auch Op 157–164).⁹² Dagegen werden sehr viel stärker konkrete Motive aus Num 21 bemüht. Vor allem steht, sehr im Unterschied zu Sap 16, Mose im Mittelpunkt, was angesichts seiner Bedeutung als »Orakelgeber« und »Gesetzschreiber« bei Philo auch nicht verwundert.⁹³ Dabei erscheint der »Gottesmann«, gegen den ursprünglichen Sinn der Narratio und in Übereinstimmung mit der Relativierung der eigenmächtigen Tat Moses durch das göttliche Einschreiten auf der Diskurs-Ebene, in einem uneingeschränkt positiven Licht (vgl. v. a. All 2,79 [Ende]). Das Heilssymbol der ehernen Schlange wird einmal gar ganz auf Mose zurückgeführt (vgl. All 2,80 [Anfang]; Agr 97 [Ende]). Wiederum nur angedeutet ist die in Sap betonte Macht Gottes, wenn entsprechend Num 21,8b[.9b] die heilende Wirkung durch das Ansehen der Schlange über die Identifizierung dieser mit Gott erklärt wird (vgl. All 2,81 [Ende]). Schließlich spielt der Stoff (χαλκός), aus dem die Schlange gefertigt ist, eine wesentliche Rolle, weil in seiner Festigkeit die Beständigkeit in der καρτερία versinnbildlicht wird (vgl. All 2,81 [Anfang]; Agr 97 [Ende]) – letzteres war Sap 16,5–14 nicht einmal eine Erwähnung wert. Insgesamt entnimmt also auch Philo seine Motive dem Diskurs aus Num 21,4–9, was besonders bei der Rolle des Mose hervortritt, da der Alexandriner sich hier am Aussagegefälle des *canonical shape* orientiert (s. o.: 1.; vgl. auch Dtn 8,15–16a [LXX] in All 2,84). Zwar erkennt Philo bei seiner Diskussion der speziellen Schriftstelle die Eigenmächtigkeit Moses, was wiederum auf die Narratio hinlenkt, doch wird dies durch die uneingeschränkt positive Beurteilung des Gottesmannes relativiert. Dabei ist jenes Urteil in der Charakterisierung Moses bei Philo insgesamt rückgebunden.

Auch im Neuen Testament findet man nur Anspielungen auf die Schlangenepisode. An I Kor 10,9 fällt auf, daß im Gegensatz zu den

⁹² Vgl. dazu Y. Amir, Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandria, FJCD 5, 1983, 127 f.

⁹³ In VitMos 2,8–65.66–186 und 187–292 wird Mose als »Gesetzgeber«, »Priester« und »Prophet« vorgestellt (vgl. Amir [Anm. 92], 100–106).

bisher behandelten Interpretationen das Murrmotiv erwähnt wird, wenn nicht gar Anlaß der Zitierung bei Paulus ist. Unter den vier *exempla* von Fehlbarkeiten in V. 7–10 ist die Versuchung Christi⁹⁴ durch Israel jene, die eine Schlangenplage zur Folge hat.⁹⁵ Neben den durch Χριστός und den Aorist ἐπείρασεν angezeigten typologischen Bezügen (vgl. auch die Rahmung in V. 6.11) verweist auch das »Murren«, wie es später im Kontext ausdrücklich zur Sprache kommt (vgl. V. 10: γογγύζω und die Aufnahme von Motiven aus Ex 17; Num 11; 14; 16 f.; 20), auf die Intention des Paulus, nämlich in einer »midraschartigen« Mahnreihe (μηδέ ... in V. 7–10) die Gemeinde in Korinth vor der Spaltung zu bewahren, wie sie sich etwa im Zusammenhang der Problematik um das Götzenopferfleisch ergab (V. 14–22; vgl. I Kor 8). Daraus wird ersichtlich, daß die erst auf der Diskurs-Ebene des atl. Textes voll ausgebildete Murrmotivik und das Fehlen der auf Heil abzielenden Pointe bei Paulus durch die Argumentationsstruktur bedingt sind. Der Modus des Argumentierens ergibt sich aus der Gemeindesituation, der damit gegebenen Notwendigkeit der Ermahnung, und aus den thematischen (Pentateuch-)Bezügen dieser eher *anti*-typischen Mahnreihe.⁹⁶

Von besonderer Bedeutung für die Theologie des Joh ist die in 3,14 f. notierte Erhöhungsaussage⁹⁷ (vgl. auch Joh 8,28; 12,32.34). Die Zitierung erfolgt in einem Rede-Abschnitt über den Menschensohn und das Gericht (V. 11b–21), der wiederum der Nikodemus-Perikope (V. 1–11a) angehängt wurde.⁹⁸ Mit den behandelten Stellen hat Joh 3,14 f. gemeinsam, daß die Schlangenepisode nicht ausdrücklich zitiert wird, sondern Joh in Anspielung (V. 14) auf Num 21,4–9 eine in seinem (neuen) theologischen Kontext spezifische Aussage vorlegt. Die Bekanntheit der Erzählung wird also vorausgesetzt.⁹⁹ Darüber hinaus besteht

⁹⁴ Zur Textkritik dieser umstrittenen Stelle vgl. C. D. Osburn, *The Text of I Corinthians 10:9*, in: E. J. Epp/G. D. Fee (Hgg.), *New Testament Textual Criticism*, FS B. M. Metzger, 1981, 201–212, der externe wie interne Kriterien benennt, die eine ursprüngliche Lesung Χριστόν gegenüber κύριον nahelegen.

⁹⁵ Zur Gliederung von I Kor 10,1–13 vgl. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther 2*, EKK VII,2, 1995, 386 f.

⁹⁶ Technisch bedient sich Paulus einer jüd. Auslegungsmethode: *Gezera schawa* (vgl. dazu G. Stemberger, *Der Talmud*, ²1987, 57–59).

⁹⁷ Vgl. G. C. Nicholson, *Death as Departure*, SBL.DS 63, 1983, v. a. 75–104.

⁹⁸ Vgl. die Gliederung bei J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK Sonderbd., ³1985, 89 f.95 f., in Auseinandersetzung mit R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, 1968, 92 f.102, der in V. 9–21 eine Einheit erblickte. Zum inneren Aufbau von V. 11–21 vgl. Nicholson (Anm. 97), 77–80, u. Frey (Anm. 30), 179–182, um zwei sehr unterschiedliche Lösungen zu nennen.

⁹⁹ Die vorausgesetzte Kenntnis des Textes ist nicht zuletzt am Artikel in V. 14 ersichtlich (τὸν ὄφιν in Parallele zu τὸν υἱὸν τοῦ ἀθρῶπου): vgl. Maneschg (Anm. 28), 400 Anm. 37.

mit Paulus die Gemeinsamkeit, daß die heilsverheißende Pointe aus Num 21,8 f. ausgelassen wird. Denn in Joh 3 ist sie nur indirekt, über den Kontext präsent (V. 15 f.; vgl. 6,40a.62–64, wo πιστεύω und θεωρέω miteinander verbunden sind). Durch den Verzicht auf die Schlange als Heilssymbol vermeidet die Rezeption eine Parallelisierung und Typisierung des ὄφιδος mit dem Menschensohn.¹⁰⁰ Gegenüber Sap 16, aber gemeinsam mit Philo betont der Evangelist die Rolle Moses, ohne daß auf den göttlichen Auftrag bei der Errichtung der Schlange eigens Bezug genommen wäre.¹⁰¹ Dadurch rückt Mose in die Nähe des vorredaktionellen Fürbitters in der Narratio, der eigenmächtig handelt.¹⁰² Die johanneische Intention manifestiert sich aber erst in der inneren Struktur der Einheit (V. 11–21), die die Frage des Nikodemus aufnimmt (V. 9b) und zu beantworten sucht:¹⁰³ Da V. 14 f. im Zentrum der Argumentation stehen¹⁰⁴, kann an dieser Stelle angesetzt werden. Der Vergleichspunkt bei der Aufnahme der Schlangenepisode ist das »Erhöhtwerden« (ὑψόω)¹⁰⁵, das in dialektischer Weise eine Anspielung bezeugt: einmal hinsichtlich der Rezeption von Num 21,4–9 [MT] – dort ist von einem »Erhöhtwerden« der Schlange durch Mose nirgends die Rede (vgl. aber σ' [ἐπὶ ὑψους], Syr^{h.marg} [ܩܘܘܝܝܢܐ]) – und ebenso im Blick auf die johanneische Christologie – der Sprachgebrauch deutet zwar auf 12,32; 14,2, doch konnotiert die Referenz (Num 21) zugleich das Kreuz. Durch diese Stichwortverbindungen erweist sich der Verfasser als »geistbegabter Schriftausleger«, da das Kreuz nur hinsichtlich seiner Verbürgung in der Schrift zum Tragen kommt. In der Anspielung auf das Kreuz durch den Hinweis auf Num 21,4–9 zeigt Joh, daß die Erhöhung Jesu über den Weg des Kreuzestodes schriftgemäß ist.¹⁰⁶ Die Wiederaufnahme der

¹⁰⁰ Vgl. Nicholson (Anm. 97), 100.

¹⁰¹ Außerdem fehlt in Joh 3 der weisheitliche Tora-Bezug. Zum Vergleich von Joh 3 mit Sap 16 s. G. Reim, Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums, SNTS.MS 22, 1974, 197 f.

¹⁰² Nicholson (Anm. 97), 91 f., wollte sogar in der Abfolge von Joh 3,13–15 eine anti-mosaïsche Polemik entdecken – im Unterschied zum Menschensohn stieg Mose nicht hinauf (vgl. V. 13).

¹⁰³ Vgl. H. Kohler, Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium, AthANT 72, 1987, 248, der jedoch V. 14–21 abgrenzt (vgl. ebd., 248–251).

¹⁰⁴ Vgl. Maneschg (Anm. 28), 392, der in V. 15 das Zentrum des chiasmisch angeordneten Abschnitts V. 11–19 identifizierte.

¹⁰⁵ So die meisten Exegeten (vgl. Kohler [Anm. 103], 251; C. K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes, KEK Sonderbd., 1990, 234). Weder Mose und Menschensohn noch Schlange und Menschensohn sind im Vergleich einander gegenübergestellt.

¹⁰⁶ Im Gegensatz zu den meisten Exegeten, die in der Anspielung bereits die *theologia crucis* des Joh festmachen wollen, findet sich diese Deutung bei U. B. Müller, Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium, KuD 21 (1975), 56–61.67 f. [49–71].

Schlangenepisode wirkt gerade dort als *theologisches* Argument, wo die theologische Bedeutung des Kreuzestodes Jesu zugunsten einer *theologia gloriae* entkräftet werden soll. Das Stichwort πιστεύω in V. 12.18 umschreibt die adäquate Haltung im Horizont dieser Christologie und markiert somit die Übergänge: Nach der Einleitung (V. 11) wird der Glaube im Blick auf »Irdisches« wie »Himmlisches« kritisch angefragt (V. 12 f.) und am Ende (V. 18–21) sogar zum Kriterium für das Ausbleiben bzw. Eingetretensein des Gerichts. Was dies konkret heißt, hat bereits V. 15 in enger Verbindung mit V. 14 ausgeführt: Wer dem erhöhten Menschensohn glaubend begegnet, hat das ewige Leben – V. 16 f. unterstreichen dies in einer universalistischen Ausweitung¹⁰⁷. Stellt man in Rechnung, daß die Pointe des johanneischen Diskurses auf einen Vergleichspunkt abzielt, der Num 21,4–9 zunächst fremd ist, das Verbindungsglied (»sehen« – »glauben«) nur über den Kontext zu erschließen ist und die Schlangenepisode als Schriftzeugnis zur Abwehr von Mißverständnissen dient, wird man zugestehen müssen, daß sich Joh 3,14 (bzw. V. 11–21) vom »Original« am weitesten entfernt hat.

Epilog

Am Anfang wie am Ende stehen hermeneutisch höchst divergente Schlangen-Modelle. Die *Traditio* wird dabei stets als Narratio vermittelt. Was der Diskurs atl. vorgab, wurde *erzählt* und dann, als Narratio, wiederum zum Gegenstand eines neuen Diskurses, etwa im Munde des Paulus oder Jesu. Der Blick in die Rezeptionsgeschichte von Num 21,4–9 ergab, daß die Verarbeitung der Schlangenepisode zumeist auf die Diskurs-Ebene rekurriert¹⁰⁸, schon wegen des dort in ganzer Schärfe auftretenden Konflikts von Heil (»Leben«: V. 8bβ) und Unheil (»Unmut«: V.5), der theologisch reflektiert werden konnte (v. a. in Sap 16,5–14). Sieht man einmal von I Kor 10,9 ab, liegt bei der Schlange als Heilssymbol ein gemeinsamer Nenner: Hermeneutisch gefüllt wird dieses Heilssymbol mit mantisch-apotropäischen Funktionen (in der Grundschrift von Num 21,4–9*), mit philosophisch-ethischen Implikationen (Sap 16,5–14) und schließlich spezifisch christologischen Intentionen (Joh 3,14 f.). Es darf präzisiert werden: Weniger die *Schlange* als solche, sondern die Pragmatik steht im Zentrum der Narratio, am Anfang und am Ende der *Traditio*. Dazwischen findet sich der Diskurs der Tora, der mit Hilfe der Redaktion (Num 21,5.7 f.) das Dreiecksverhältnis JHWH – Mose – Volk beleuchtet und auf dem Weg dorthin der Gefahr eines mantisch-apotropäischen Heilssymbols (vgl. II Reg 18,4) Rechnung trägt.

¹⁰⁷ Vgl. Kohler (Anm. 103), 250.

¹⁰⁸ Ausnahmen deuten sich lediglich in der Betonung der Rolle Moses bei Philo und Joh an.

Mittels eines erzähltheoretischen Zugangs werden in Num 21,4–9 »Narratio« und »Diskurs« unterschieden. Die dadurch entstandene Textstruktur wird in einem zweiten Schritt diachron ausgewertet, indem – unter der Voraussetzung einer Gleichursprünglichkeit der Narratio- (Num 21,4b.6.7a α^* .b.9) und Hiskia-Notiz (II Reg 18,4) – die redaktionelle Fortschreibung die Stellung der Schlangenepisode im näheren Kontext und die Rolle des Mose in Num 10,11 – 22,1 erklären kann. Die Rezeption von Num 21,4–9 im hellenistischen Judentum und im Neuen Testament bietet inhaltliche Entdeckungszusammenhänge für die Analyse des Textes.