

# Das Dämonische im Menschen

## Einige Anmerkungen zur priesterschriftlichen Theologie

(Ex 7–14)

MICHAELA BAUKS, Montpellier

Sucht man im Alten Testament nach Hinweisen auf eine Dämonologie, muß man auf weiten Strecken Fehlanzeige verbuchen. Das ist umso erstaunlicher, als nicht nur die beiden großen Nachbarkulturen Ägypten und Mesopotamien ausgesprochen differenzierte Vorstellungen von dämonischen Aktivitäten in der dies- bzw. jenseitigen Welt haben.<sup>1</sup> Nein, es verwundert umso mehr, da Dämonen auch in der neutestamentlichen und antiken jüdischen Literatur eine wichtige Rolle spielen.<sup>2</sup> Insbesondere die Renaissance des Dämonenglaubens im Frühjudentum verbietet es, das weitgehende Fehlen einer ohne Polemik verhandelten Dämonologie im Alten Testament ausschließlich auf den sich in Palästina ausprägenden Monotheismus zurückführen zu wollen.<sup>3</sup>

Es ist m. E. davon auszugehen, daß dämonische Konzeptionen und Konstellationen auch in den alttestamentlichen Texten belegt sind. „Dämonisch“ ist zu verstehen als gleichbedeutend mit numinosen Mächten oder (Zwischen-) Wesen, die sowohl Gutes als auch Böses zu bewirken ver-

---

<sup>1</sup> Vgl. Caquot, *Génies*, sowie Riley, Art. *Demon*, 235–240.

<sup>2</sup> Zur Kontinuität von mesopotamischen Traditionen bis in das Israel der hellenistischen Zeit vgl. Geller, *Influence of Ancient Mesopotamia*, 49–52; vgl. Caquot, *Génies*, 141 ff.

<sup>3</sup> Überzeugender ist der Erklärungsversuch, daß es insbesondere die offizielle Theologie ist, die schließlich den Einzug in den Bibelkanon gehalten hat, welche, in Abgrenzung zur volkstümlichen Religiosität, Dämonologie ausgegrenzt hat.

mögen jenseits eines ausgeprägten Dualismus.<sup>4</sup> Das bedeutet nicht, daß es nicht auch eindeutig gute oder böse Dämonendarstellungen gegeben hat, sondern nur, daß Dämonen nicht grundsätzlich negativ oder gar als Gegengottheit konzipiert sind. Vielmehr unterstehen sie dem Willen der Götter<sup>5</sup>. Sie passen perfekt in die antike Weltsicht, der gemäß „every occurrence in the world of the ancients had a spiritual as well as physical cause, determined by the gods.“<sup>6</sup> Die Götter bedienen sich guter wie böser Dämonen, um die Weltordnung aufrecht zu erhalten<sup>7</sup>. Und dieser Sachverhalt scheint sich, wie vor allem die nachalttestamentliche Literatur zeigt, auch in einem monotheistischen System nicht grundlegend geändert zu haben. Hier sind diese Wesen zuerst einmal als dem Einen Gott unterstellt gedacht worden.

Nun hat J. Milgrom die These aufgestellt, daß es eine typische Eigenart priesterlicher Theologie sei, eine außerhalb von YHWH angesiedelte numinose Realität bzw. Autorität zu negieren und jegliche dämonische Macht in die Anthropologie zu übertragen.<sup>8</sup> So plausibel die These erst einmal scheint, ist es dennoch auffallend, daß trotz der Reduktion auf menschliche Protagonisten in den biblischen Texten gewisse magische Techniken zur Abwehr von Dämonisch-Unheilvollem überliefert sind, die auf übermenschliche Handlungsmuster im menschlichen Handeln hinweisen. Als Textbasis für die Illustrierung dieses Sachverhalts habe ich den priesterschriftlichen Plagenzyklus gewählt, anhand dessen sich sowohl die Verwendung von magischen Kategorien als auch deren Transformation mitsamt ihrer theologischen Implikationen gut nachzeichnen lassen.

---

<sup>4</sup> Dieser hat sich erst seit dem 6. Jh. in nach-exilischer Zeit ausgeprägt, um in zwischen-testamentlicher Zeit und Literatur zu systematisierten Darstellungsformen zu gelangen; vgl. dazu Breytenbach/Day, Art. Satan, 726–732, und Riley, Art. Devil, 247 f.

<sup>5</sup> „There was as yet, not Devil, and the lesser spirits fulfilled their appointed roles. ‘Demons’ were terrifying but legitimate spirits of calamity, disease, and death, who served the will of the greater gods“, charakterisiert Riley Dämonen (Art. Devil, 245).

<sup>6</sup> Riley, Art. Demon, 236.

<sup>7</sup> Seit dem 1. Jt. finden sich in Mesopotamien Abbildungen der Krankheitsdämonin Lamaštu, wie sie von dem hier positiv konnotierten Dämon Pazuzu in die Unterwelt zurückgedrängt wird und so zur Gesundung eines Kranken beiträgt – vgl. Black/Green, Gods, 63 und Keel, Altorientalische Bildsymbolik, 69–71. 361 (mit Quellenangaben).

<sup>8</sup> Milgrom, Leviticus 1–16, 43: Priesterliche Theologie „posits the existence of one supreme God who contends neither with a higher realm nor with competing peers. The world of demons is abolished; there is no struggle with autonomous foes because there are none. With the demise of the demons, only one creature remains with ‘demonic’ power – the human being. (. . .) Not only can he defy God but, in Priestly imagery, he can drive God out of his sanctuary. In this respect humans have replaced the demons.“

## Zur Dämonologie in den Plagenerzählungen

Eine dämonische Gestalt im klassischen Sinne<sup>9</sup> findet sich in der nicht-priesterschriftlichen Plagenerzählung im *Mashit* (Ex 12,23), der im Auftrag Gottes die Tötung der Erstgeburt vornimmt.<sup>10</sup> Diese Figur begegnet im priesterschriftlichen Textbestand nicht.<sup>11</sup> Das Motiv des Eingreifens einer übermenschlichen Gestalt<sup>12</sup> fehlt also im P<sup>g</sup> zugewiesenen Textbestand der Plagenerzählungen<sup>13</sup>, dürfte aber als Verstehenshintergrund mitbedacht werden müssen, wenn man P<sup>g</sup> zwar als eigenständig<sup>14</sup>, aber nicht als vom nicht-priesterlichen Textbestand unabhängig verfaßt ansieht. P<sup>g</sup> ist m. E. nach in und als Auseinandersetzung mit den nicht-priesterschriftlichen Texten (in Ex 4 und Ex 7–12) zu lesen.<sup>15</sup>

<sup>9</sup> Zur Definition vgl. Riley, Art. Demon, 235–240.

<sup>10</sup> Meyer, Art. Destroyer, 241, beschreibt den *Mashit* als „a supernatural creature commissioned by God to exterminate large groups of people“, der in der Exoduserzählung als Gehilfe *YHWH*s auftritt, aber an anderer Stelle als Gruppe von Plagenengeln charakterisiert ist (Ps 78,49; Hen 53,3; 56,1; 66,1; 1QS 4.12), während Jub 49,2–4 von allen Streitkräften des Dämons Mastema spricht (vgl. Henten, Art. Mastemah, 553 f.), die die Tötung der Erstgeburt durchführen.

<sup>11</sup> Selbst wenn man die Tötung der Erstgeburt zur priesterschriftlichen Motivik dazuzählt, wie Noth (Exodus, 73 f.) und Elliger (Sinn und Ursprung, 174. 178) es bei z. T. divergierender Textzuweisung taten, begegnet in Ex 12,13 lediglich der Infinitiv *hif.* von *חָחַח* „zerstören“. S. dazu unten Anm. 13.

<sup>12</sup> So ist es nicht verwunderlich, daß dämonische Mächte in den Exoduspässagen von Ps 78 auftreten: die Rotte von Zornesboten *רעים מלאכי* (V. 49), die in *Deber*, einem Krankheitsdämon (V. 48; vgl. auch Ex 5,3; 9,3. 15) und *Resheph*, dem Pest- und Kriegsdämon (V. 50), eine Konkretion erfahren; dazu vgl. Kraus, Psalmen, 702 (sowie zu „Heer“ in V. 49); desweiteren vgl. HAL, 1210; Keel, Altorientalische Bildsymbolik, 73 f.; Caquot, Génies, 116 f.; ders., *Quelques démons*, 57 f. 61. Als Parallelstelle kann Hab 3,5 zu Rate gezogen werden. Seybold (Psalmen, 311) spricht bezüglich V. 49 von „personifizierten Formen des göttlichen Zornes“, die sich in Anlehnung an den Würgeengel (Ex 12,23) und Pestengel (II Sam 24,16 u. ö.) „zu einer geballten ‚Sendung‘ (vermischen)“; vgl. zur Traditionsgeschichte der Motivik Lee, Context, bes. 85. 87 f. mit Anm. 7.

<sup>13</sup> Seit Noth und Elliger, vgl. zuletzt die Auflistung der variierenden Zuweisungen des P<sup>g</sup>-Textbestands bei Jensen, Graded Holiness, Appendix 1, 220–224. Einen noch erweiterten Textbestand präsentiert Coats, Exodus 1–18, 68 ff. Ein reduzierterer findet sich bei Ska, Plaies, bes. 30–34, der Ex 12 ausschließlich P<sup>g</sup> zuweist, dem ich mich als Arbeitshypothese anschließe (vgl. unten Anm. 26).

<sup>14</sup> So Schmidt, Intention, 226; vgl. Schmidt, Exodus, 317 f. 353–356; zuletzt Schmid, Erzväter und Exodus, 146–148; Gertz, Tradition, 84 ff. 96 f. Zu gegenteiliger Ansicht kommen z. B. Smith, The Pilgrim Pattern, in seinem sehr umsichtigen Forschungsüberblick, der von einer priesterschriftlichen Endredaktion ausgeht (s. 164 f. 171. 195–204) und van Seters, A contest of Magicians?, 579 f.; ders., Plagues of Egypt, 31 f. mit Anm. 2.

<sup>15</sup> So überzeugend Schmidt, Exodus, 192; anders z. B. Schmitt, Redaktion; Valentin, Aaron, 101–107, Gertz, Tradition, 305–321, die Ex 4 nachpriesterlich zuordnen.

## Der Umgang mit den Konzeptionen von Magie und Dämonologie in P<sup>g</sup>

Meine Untersuchung ist nicht religionsgeschichtlich, sondern narratologisch ausgerichtet. Es geht also nicht darum, im P<sup>g</sup>-Plagenzyklus eine neue israelitische Dämonengestalt zu finden. Vielmehr gehe ich davon aus, daß die Funktion, die magischem und dämonologischem Denken im priesterschriftlichen Weltbild zukommt, sich in der Erzählweise widerspiegelt. Infolge dessen möchte ich diese religiösen Grundkategorien als hermeneutische Hilfen auf das Textverständnis der Plagen Erzählung anwenden.

Der priesterschriftliche Plagenzyklus unterscheidet sich von dem nicht-priesterschriftlichen in verschiedener Hinsicht. Es ist immer wieder darauf hingewiesen worden, daß die Plagen hier weniger Strafhandlungen als Zeichenhandlungen sind, die die Mächtigkeit YHWHs und die Ohnmacht der ägyptischen Götter und deren Repräsentanten unter Beweis stellen. Die Erzählung unterliegt einer permanenten Spannung, die sich in der Rettungstat YHWHs im Meerwunder zuspitzt. Im Stil eines Zaubermärchens<sup>16</sup> entwickelt sich die Handlung anhand eines Wettstreits von Zauberern: Aaron steht auf Seiten YHWHs, und die ägyptischen Weisen, Zauberer und Vorlesepriester<sup>17</sup> auf Seiten Pharaos. Eine pointierte Funktion kommt in diesem Erzählkranz Mose zu, der in sehr besonderer Weise hervorgehoben ist.

<sup>16</sup> Vgl. dazu W. H. C. Propp, Exodus, 32 ff., der in Anlehnung an die Untersuchungen von V. Propp die Plagen Erzählung in ihren unterschiedlichen gattungstypischen Sequenzen zu strukturieren versucht. Vgl. schon Gunkel, Märchen, 99. 103 unter besonderer Berücksichtigung des Zauberstabes, den er allerdings ausschließlich mit Mose assoziiert.

<sup>17</sup> Das Nomen חכם findet neben der Bezeichnung der herkömmlichen Bildungs- und Spruchweisheit und ihrer Träger auch Anwendung im Kontext der Magie und Mantik – in Gen 41,8 und Dan 1 „Traumdeuter“, in Ex 8,11 „Magier“ (vgl. Müller, Art. חכם, 930 ff.; Jeffers, Divination, 41–44). Bei unklarer Herkunft von מכשפים (so Jeffers, Divination, 66 ff.) legen die biblischen Texte meist die Übersetzung „Semitic Herbalist, Zauberer“ nahe (anders Daniel: „Traumdeuter“). חרטום ist ein ägyptisches Lehnwort abzuleiten von demotisch hr-th < hr-tp „Vorlesepriester, Zauberer“. Es handelt sich um einen offiziellen Titel, die Berufsbezeichnung eines am Hofe eine wichtige Position bekleidenden Theologen, der besonders in demotischen Märchen eine wichtige Rolle spielt (Müller, Art. חרטום, ThWAT III, 189 f. [hier auch zum Konsonantenwechsel t > t und b/p > m]; vgl. Jeffers, Divination, 44 ff.) und in der hebräischen, biblisch-aramäischen und neuassyrischen Literatur als Fremdwort für „Wundertäter“ und „Traumdeuter“ verwendet ist (vgl. Gen 41,8,24; Ex 7-9; Dan 1 f. 4 f.). Mit חכם synonym (vgl. auch Gen 41,8) wird חרטום in Ex 7-9 zum Oberbegriff des gelehrten Magiers (Ex 7,11. 22; 8,3. 14 f.; 9,11), der durch Geheimwissen/Beschwörungen (להטים) Wunder vollbringt (Jeffers, Divination, 48).

Mose als *'Elohîm* gegenüber Pharao und Aaron als sein *Nabi*'

Gleich zu Beginn der Erzählung (Ex 7,1) läßt die Präsentation des Mose als *'Elohîm* den Leser aufmerksam machen. Die Wendung findet sich zwar bereits in Ex 4,16. Im Anschluß an den Berufungsbericht (Ex 3) und den Einwand des Mose, seiner Berufung nicht gewachsen zu sein und das Vertrauen Israels nicht zu bekommen, wird hier Mose als *'Elohîm* zu Aaron eingesetzt, wobei letzter als sein Sprecher gegenüber Israel fungieren soll. Auch in Ex 4 ist die Rede von drei Zeichenhandlungen (Moses Hirtenstab wird zur Schlange, er bekommt Aussatz auf Berührung seiner Hand hin, er verwandelt Wasser in Blut). Aber diese Wunder dienen dazu, Israel von der bevorstehenden Rettung zu überzeugen und Moses Autorität zu unterstreichen. In dem Bericht von Ex 4 ist Mose der Magier und erhält von Gott einen Stab (4,17<sup>18</sup>), mit dem er die Zeichen bewirken soll.

Wie anders stellt sich das Szenario in Ex 7–10\* dar. Zum einen ist der Adressat der Zeichenhandlungen hier Ägypten: „Die Ägypter werden erkennen, daß ich YHWH bin, wenn ich meine Hand auf die Ägypter lege und die Kinder Israels aus ihrer Mitte herausführe“ (Ex 7,5). Zum anderen ist Aaron nicht nur Sprecher des Mose. Er ist „sein Prophet“ und nimmt als Prophet nicht nur sprachliche, sondern auch magische Funktionen in der Art eines Zauberers wahr.<sup>19</sup> Es ist Aaron, der mit seinem Stab Wunder tut und die ersten vier Zeichenhandlungen bewirkt (Ex 7,10. (19?<sup>20</sup>); 8,1. 13). Mose soll Aaron lediglich den göttlichen Auftrag<sup>21</sup> übermitteln (Ex 7,9. 19; 8,1. 12). Erst in der letzten Zeichenhandlung wird der Geschehensablauf eine andere, weitaus bedrohlichere Form annehmen.

<sup>18</sup> So Michaeli, Exode, 53; zum Problem, ob es sich im nicht-priesterschriftl. Textbestand um ein und denselben oder mehrere Stäbe handelt, vgl. Propp, Exodus, 227–229 (Moses Hirtenstab wird von Gott in eine magische Waffe transformiert); Schmidt, Exodus, 205.

<sup>19</sup> Vgl. Müller, Art. חַמָּס, 936. Anders Schmidt, Magie und Gotteswort, 169–179. Er will gemäß dem deuteronomischen Verbot den magischen Praktiken der ägyptischen Magier die durch das Wort Gottes inspirierte Prophetie des Aaron entgegenstellen und Ex 7,11 als Replik auf Dtn 18,10 verstehen (178 mit Anm. 33): „Die magischen Kräfte werden nicht schlicht geleugnet, aber in ihrer Wirklichkeit begrenzt und erweisen sich als nicht gleichwertig; sie reichen nur ein Stück weit, versagen dann gegenüber dem Gotteswort.“ Diese Argumentation läßt zwei Punkte völlig offen: Warum bedarf der Prophet Aaron der Vermittlung des Mose, um Gottes Botschaft zu erhalten, und wieso bedient er sich der selben magischen Techniken wie die Ägypter, ohne ihrer Berufskaste zuzugehören?

<sup>20</sup> Die meisten Kommentatoren sehen nur V. 19 aα als P<sup>8</sup> an und erklären so die vage Fortführung im Singular, die je nach Schicht auf Mose oder Aaron Bezug nehmen könnte, während im ersten Teil des Verses von Mose und Aaron die Rede war. Vgl. Schmidt, Exodus, 377. 379 f. (redaktionell); Propp, Exodus, 287. 318 f.

<sup>21</sup> Welcher in Ex 7,8 sogar an beide gerichtet ist.

## Der Übergang von der Zeichenhandlung zur Plage

Ex 9,8–12 entspricht inhaltlich dem zweiten Zeichenwunder in Ex 4 trotz aller semantischer Unterschiedenheit. Allerdings ist in Ex 7 nicht Mose selbst vom Aussatz betroffen, sondern das ägyptische Volk, (vgl. die Mückenplage in Ex 8,14 [P<sup>8</sup>]). Hervorzuheben ist, daß die letztgenannten Zeichen existentiellerer Natur sind. Während das Stabwunder, die Verwandlung von Wasser in Blut sowie das Hervorbringen von Fröschen keine direkten Angriffe auf die Existenz von Mensch und Tier darstellen, bedrohen die Insektenplage und der Aussatz alle Lebewesen. Zudem waren die ersten drei Handlungen Zeichen, die von den ägyptischen Magiern problemlos imitiert werden konnten. Und ich möchte mich nicht der Interpretation einiger Exegeten<sup>22</sup> anschließen, die darin ausschließlich die Ignoranz der Magier angezeigt sehen, Aaron zu kopieren ohne mitzuberücksichtigen, daß sie das eigene Volk schädigen. M. E. ist davon auszugehen, daß es sich vielmehr um Schauwunder handelt, d. h. um kurzweilig andauernde Demonstrationen von überirdischer Macht, wie sie uns z. B. aus ägyptischen Zaubermärchen<sup>23</sup> oder dem Enūma eliš<sup>24</sup> überliefert sind. Folglich lassen sich diese Zeichenhandlungen im Zusammenhang eines gleichrangigen Wettstreits der ägyptischen Magier<sup>25</sup> mit Aaron interpretieren.

Doch mit der vierten Zeichenhandlung kündigt sich ein Paradigmenwechsel an (Ex 8,11–15). Nicht nur vermögen die äg. Magier in dem Wettstreit nicht mehr mitzuhaltten. Nein, im Unterschied zu Pharao, der verstockt bleibt, gestehen sie sogar die Übermacht einer fremden Gotteskraft ein mit dem Ausspruch: „Dies ist (der) Finger *ʿElohîms*“ (s. u.).

---

<sup>22</sup> Z. B. Willi-Plein (Das Buch des Auszugs, 59) umschreibt das Tun der Zauberer als „kurzsichtige Reaktion des Menschen, der etwas kann und sein Können vorführt, auch wenn das zu seinem eigenen Verderben dient.“

<sup>23</sup> Vgl. z. B. das Wachskrokodil des Vorlesepriesters Uba-oner im Papyrus Westcar (pBerlin 3033; 17. Jh.), vgl. Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, 11–13 (Text). 254 f. (zu Datierung und Quellenangaben); sowie das demotische Märchen von den Zeichenwunder des Oberzauberers Horus, Sohn des Pa-nesche im pKairo 30646 (2. Hälfte des 1. Jh. v. Chr.), vgl. Brunner-Traut, 202–212 (Text). 299 (zu Datierung und Quellenangaben); weitere Beispiele finden sich bei Propp, *Exodus*, 348–352.

<sup>24</sup> Auf Marduks Wort hin verschwindet ein Sternbild am Himmel (Ee. IV, 19–26); vgl. Lambert, *Mythen und Epen*, 583 f.; Albani, *Sternbilder*, 208–213.

<sup>25</sup> Vgl. dazu Schmitt, *Prophetische Tradition*, 202 f. mit Hinweis auf Fohrer, *Überlieferung*, 59 f.

## Mose bewirkt Aussatz an den Ägyptern

Mit diesem Paradigmenwechsel nimmt der Erzähler auch Aarons Rolle zurück. Die letzte Handlung<sup>26</sup> ist Sache des Mose. Im Angesicht des Pharaos erzeugt Mose mittels von Ofenruß Geschwüre an den Zauberern und allen Ägyptern<sup>27</sup>. Wie ein Krankheit bringender Dämon<sup>28</sup> wird Mose von YHWH eingesetzt, in der Intention, „mit großen Gerichtstaten die Kinder Israels aus Ägypten zu führen“ (7,4). Konzidiert man, daß im P<sup>s</sup>-Textbestand das Motiv der Tötung der Erstgeburt fehlt<sup>29</sup>, liegt die Brisanz dieses letzten Schlags vor der Herausführung aus Ägypten – neben dem Angriff auf die körperliche Integrität der Ägypter – in der Ausschaltung ihres magischen Apparats. Angesichts der Ohnmacht, des Betroffenseins der Magier und sogar ihres Verschwindens vom Erzählplan ist der Schauprozess zugunsten YHWHs und Israels bereits entschieden. Und – so ganz im Schema magischen Denkens – steht nur noch die Vernichtung der Feinde aus, wie sie in der Meerwundererzählung (Ex 14) beschrieben wird. Ein zweites Indiz dahingehend, daß die Machtsphäre der ägyptischen Antagonisten endgültig gesprengt ist, kann aus dem Faktum ersehen werden, daß es von nun an YHWH selbst ist, der, wie in 7,3 vorausgesagt, Pharaos Herz verstockt<sup>30</sup> und ihm so die Gotteserkenntnis ausdrücklich versagt (Ex 9,12).

<sup>26</sup> Ich halte die P<sup>s</sup> zugewiesenen Teile in Ex 12 für P<sup>s</sup>; vgl. bereits Ska, Plaies, bes. 30 ff. Im Anschluß an sein Aufbauschema, demgemäß 7,1–5 in Ex 14 (P<sup>s</sup>) eine präzise Entsprechung findet, stellt Ska fest, daß Ex 12,1–14. 28 keine Funktion auf der narrativen Ebene hat und sieht die Verse aus kompositionellen Gründen als redaktionell an (30).

<sup>27</sup> Der Text präzisiert, daß Mensch und Tier betroffen sind (V. 9).

<sup>28</sup> Mose nimmt an dieser Stelle dämonische Züge an. Gleich dem Zerstörer von Ex 12,23 fungiert er gewissermaßen als ausführende Organ der Vernichtungstat an den Ägyptern.

<sup>29</sup> Ich schließe mich hier Ahuis (Ex 11,1–13,16, 42) an, der zu dem Schluß kommt, daß kompositionell die Tötung der Erstgeburt einen zweiten Höhepunkt im Anschluß an die Ofenrußplage darstellte und somit in kompositioneller Hinsicht obsolet ist. Er reduziert den P<sup>s</sup>-Textbestand auf Ex 12,1 f. 3aß–6a. 9–11. 14. 28 unter Angabe weiterer Literatur. S. bereits oben Anm. 26 zu den Gründen Ex 12 gänzlich aus P<sup>s</sup> zu streichen.

<sup>30</sup> Vgl. Schmitt, Prophetische Tradition, 204 mit Anm. 41, der in Ex 9,12 den Höhepunkt der priesterschriftlichen Plagenreihe sieht, wonach sich in 9,12 das in 7,3a Angekündigte erfüllt. – Die Verstockung entspricht der Auffassung, daß Heil wie Unheil (durch die Fremdvölker) innerhalb des göttlichen Plans bleiben. Das Motiv der von YHWH selbst initiierten Verstockung unterstreicht, daß die Ägypter auch ohne ihn zu verehren, seinem Plan zufolge handeln. „So tritt der Pharaos, auch wenn er sich widersetzt, nicht aus Gottes Willen heraus“ (Schmidt, Gut und Böse, 10).

Mose als eine das Gericht vorantreibende *'Elohîm*gestalt

Der Erzählkontext von Ex 7–11\* (P<sup>8</sup>) legt es nahe, in der Aussage von Ex 7,1 „Ich setze dich als *'Elohîm* für Pharao, und Aaron, dein Bruder, wird dein *Nabi*‘ sein“ mehr als eine „Verhältnisaussage in Beziehung zum Pharao“<sup>31</sup> zu sehen. Auch die Bestimmung von Aaron als Prophet des Mose ist bemerkenswert. Sicherlich ist darin eine Wiederaufnahme von Ex 4,16 (nicht-P) zu sehen, wo Aaron als Moses Mund<sup>32</sup> eingesetzt wird, zumal eine solche Bestimmung so ganz zu Ex 6,12 zu passen scheint. Denn hier fügt auch P<sup>8</sup> das Motiv von Moses Ungeschick im Reden an als Motivation seines Einwands gegen die bevorstehenden Verhandlungen mit Pharao<sup>33</sup>. Diesem Einwand wird zu Beginn von Ex 7 doppelt entprochen: einerseits wird Mose dem ägyptischen Gott-König als gotthaftes Wesen entgegengesetzt, und andererseits wird ihm Aaron als Sprecher und Mantiker an die Seite gestellt.

Die zur Gottesbezeichnung alternativen Verwendungen von *'Elohîm* umfassen Bedeutungen wie „Schutzgottheit“ (I Sam 2,25)<sup>34</sup> bzw. „Hausgott“ (Gen 31,30. 32) oder „Totengeist“ (I Sam 28,13), sowie andere zwischenmenschliche Wesen und niedere Gottheiten, die wir im modernen Sprachgebrauch als „Geister“, „Engel“, „Dämonen“ oder „Halbgötter“ umschreiben.<sup>35</sup> Von einer bildhaft-übertragenen Bedeutung (Schmidt) bzw. vom metaphorischen Gebrauch (van der Toorn) zeugen die Stellen in Ex 4,16 und 7,1, in welchen *'Elohîm* auf menschliche Wesen<sup>36</sup> angewendet wird. Nun verzichten die meisten Kommentatoren an diesen Stellen auf eine nähere Bestimmung des Begriffs und behandeln sie analog als „Verhältnisbestimmungen“, ohne zu berücksichtigen, daß die Bezugsperson in beiden Texten eine andere ist. In Ex 4,16 ist Mose *'Elohîm* zu Aaron, in Ex 7,1 *'Elohîm* zu Pharao. Es ist oben bereits festgestellt worden, daß Ex 7,1 die Aussage von Ex 4,16 zwar impliziert, indem auch dort Mose als Aaron überlegen dargestellt ist und dieser ihm als *Nabi*‘ untersteht. Ich halte es jedoch für unwahrscheinlich, daß es sich in Ex 7,1 lediglich um

<sup>31</sup> So Schmidt, Exodus, 321; vgl. Childs, Exodus, 117 f. Cassuto (Exodus, 89) qualifiziert Mose als „quasi-deity“ gegenüber dem ägyptischen Gottkönig.

<sup>32</sup> Zu „Mund“ als Metonymie für Prophet vgl. Valentin, Aaron, 98 f.

<sup>33</sup> Vgl. zu „unbeschnitten an Lippen“ Schmidt, Exodus, 268. 289 f.

<sup>34</sup> Houtman sieht hier eine Prolepse der zukünftigen Fürsprache Samuels im Sinne eines Heilmittlers gegeben (Zu I Sam 2,25, 415), während Caquot / de Robert, Les livres de Samuel, 53, *'Elohîm* im Sinne des Tetragramms verstehen.

<sup>35</sup> So van der Toorn, Art. God I, 353; vgl. Schmidt, THAT 1 (III.3), 156 f. und weniger ausführlich Ringgren, ThWAT 1 (IV.7), 302.

<sup>36</sup> In Ps 45,7 wird *'Elohîm* auf den König angewendet.



eine theologische Harmonisierung handelt, die die Überlegenheitsaussage Moses gegenüber (dem Priester) Aaron (bzw. Israel) vermeiden will.<sup>37</sup> Meines Erachtens hat P<sup>8</sup> bewußt die Polarisierung mit Pharao gewählt, um Mose und den Gott-König Pharao miteinander zu kontrastieren, während Aaron als *Nabi*’ funktional und rangmäßig den ägyptischen Zauberern und Magiern entgegengesetzt wird.

Eine weitere Auffälligkeit besteht darin, daß ab dem Namensoffenbarungsbericht in Ex 6, die Gottesbezeichnung *’Elohím* in P<sup>8</sup> rar ist. Sie findet sich im Plagenzyklus außer in der Bundesformel *והייתי לכם לאלהים* (Ex 6,7 in Wiederaufnahme von Gen 17,8) alleinstehend<sup>38</sup> nur an einer weiteren Stelle in Ex 8,15, wo von *אצבע אלהים* „(dem) Finger *’Elohíms*“ die Rede ist.

### Erhobene Hände und der Finger *’Elohíms*

In dem P<sup>8</sup>-Plagenzyklus ist an unterschiedlichen Stellen und auf drei verschiedene Personen bezogen vom Erheben der Hand die Rede. Es lassen sich dafür zwei Wendungen anführen. Einmal begegnet *נתן אה ידי* „meine Hand geben“<sup>39</sup> (Ex 7,4 + YHWH), zum anderen das im Plagenzyklus weitaus häufigere *נטה את־ידי* + Suffix „meine/deine/seine Hand erheben“. In der Ankündigung des Auszugs in Ex 7,4 f. ist es YHWH selbst, der seine Hand erhebt, um Israel aus Ägypten zu führen. Die Geste der erhobenen Hand fungiert hier als Metapher für Gottesmacht.<sup>40</sup> Im Laufe der zweiten, dritten und vierten Zeichenhandlung ist es Aaron, der seine Hand erhebt, um durch einen Schlag mit seinem Stab auf das Wasser bzw. den Staub die Schauwunder zu produzieren. Die vierte Zeichenhandlung gipfelt in dem Eingeständnis der ägyptischen Magier angesichts ihrer Unfähigkeit, das Wunder imitieren zu können: dies ist (der) Finger *’Elohíms*. Nun sind Finger und Hand nicht einfach synekdochisch gleichzusetzen. Die Differenzierung könnte zum einen erklärt werden als Anspielung auf ein allmähliches Fortschreiten des Gerichtshandelns, dessen erste Etappe

<sup>37</sup> So Schmidt, Exodus, 195.

<sup>38</sup> D. h. nicht in einer Status constructus-Verbindung oder/ und mit Suffix versehen wie z. B. in der Identifikationsformel *כי אני יהוה אלהיכם*

<sup>39</sup> Auf die Herkunft der Wendung aus dem prophetischen Sprachgebrauch (insbes. Ezechiels) weist Ska (Sortie, 205 f.) hin, wo sie stets im Kontext der Ankündigung des göttlichen Gerichtshandelns verwendet ist. In Ex 7,4 steht sie neben *שפטים גדלים* „Gerichtstaten“ (s. auch Ex 6,6).

<sup>40</sup> Wie auch die in Ex 6,6 dem deuteronomistischen Sprachgebrauch entwundene Wendung mit ausgestrecktem Arm (und großen Gerichtstaten) *[ובשפטים גדלים] בורוע נטויה*. Vgl. dazu ausführlicher Roberts, The Hand of Yahweh.

darin besteht, die Macht der Magier auszuschalten. Gleich dem aaronitischen Stab, der im Anschluß an das erste Schouwunder die Stäbe der Magier frißt, so deutet das Bild des göttlichen Fingers dem Leser die noch ausstehende Dramatik des Gerichtshandelns bereits an.<sup>41</sup>

Auch B. Couroyer<sup>42</sup> hat die absolute Gleichsetzung von Finger *ʿElohîms* mit Macht *YHWHs* bestritten und das Verständnis der Passage als „Glaubensbekenntnis der ägyptischen Magier zu *YHWH*“<sup>43</sup> abgelehnt (491). Er verweist auf drei weitere biblische Passagen, in denen vom Finger Gottes sehr konkret die Rede ist (Ps 8,4; Ex 31,18; Dtn 9,10), und vermutet zumindest für die beiden letzteren, die von der Schreibtätigkeit der Gesetzestexte handeln, eine direkte Ableitung aus dem ägyptischen Vorstellungsbereich (486 f.). Aufgrund diverser ägyptischer Textbelege<sup>44</sup> vermutet er weiter, daß die Wendung „Finger Gottes“ auf ein längliches Gebilde wie z. B. in unserem Kontext auf den Stab des Aaron rückverweise<sup>45</sup>, eine Deutung, die auch durch das etwas schwierig zu übersetzende Demonstrativpronomen in Ex 8,15 gestützt würde: Die ägyptischen Magier referieren auf den Stab Aarons als Machtbeweis eines fremden, ihnen nicht zugänglichen Gottes, gegen den ihre Beschwörungen nichts ausrichten können. Die Idee des Rückverweises scheint mir durchaus richtig, allerdings ist nicht das Objekt des Stabes gemeint, sondern das Subjekt, das die Macht verkörpert.

Die Wendung spielt also auf eine nicht genau bezeichnete übernatürliche Kraft an, die die Macht der ägyptischen Magier hemmt. Für die meisten Exegeten ist es selbstverständlich *אצבע אלהים* als „den Finger Gottes“ mit Rekurs auf *YHWH* zu übersetzen.<sup>46</sup> Nun haben wir oben schon festgestellt, daß ab Ex 6 der Gebrauch von *ʿElohîm* stark eingeschränkt ist. Es

<sup>41</sup> Ska, *Sortie*, 207, geht soweit, alle Zeichenwunder als Ankündigungen und Präfigurationen des in der Meerwundererzählung realisierten Untergangs der Ägypter zu verstehen.

<sup>42</sup> Le „Doigt de Dieu“; vgl. ders., *Quelques égyptianismes*.

<sup>43</sup> S. unten Anm. 46. Mit unbestimmtem Artikel übersetzt bereits Dillmann, *Exodus und Levitikus*, 79. Vgl. zur Frage Schmidt, *Exodus*, 398 f., der zu dem Schluß kommt, daß „sich statt verschiedenartiger göttlicher Kräfte vielmehr menschlich-magische Fähigkeiten (der ägyptischen Zauberer) und Wirken Gottes zu begegnen“ scheinen.

<sup>44</sup> Couroyer nennt als zentrale Stelle Totenbuch 108 (vgl. Doigt, 488 mit Anm. 8).

<sup>45</sup> Ähnlich Propp, *Exodus*, 328: „In the composite text, there is also an allusion to Aaron’s rod, equated in 7,4, 5,17 with Yahweh’s hand“ mit Hinweis auf T. E. Fretheim, *Exodus*, Louisville [KT] 1991, 118.

<sup>46</sup> Vgl. Lk 11,20. So unterscheidet Schmidt (*Intention*, 231 f.) die „Geheimkünste“ der Magier (in 7,11. 22; 8,3) qualitativ von dem durch Gottes Wort gewirkten Handeln Aarons und Moses und erklärt die Wendung „Finger *ʿElohîms*“ als Referenz an die Ausländer, welche *YHWHs* Namen nicht kennen (Anm. 25). Das schließt jedoch auch für ihn nicht aus, daß die Ägypter an einen unbestimmten Gott denken, während für den Leser selbstverständlich von *YHWH* die Rede ist. – Ähnlich Propp. Er setzt die Stelle in Parallele zu Ez 1,1; 8,3; 40,2. Annehmbarer ist sein Vergleich mit *אש אלהים* in Hi 1,16 oder auch mit Ex 9,28 (nicht-P), wo *קלות אלהים* sowohl als fürchtbarer Donner (so Schmidt, *Exodus*, 424 f.) oder als Gottesstimmen (so Propp, *Exodus*, 290) übersetzt werden kann.

bliebe zu überlegen, ob Ex 8,15 nicht eher auf ein unbestimmtes göttliches Wesen, ja im Rekurs auf Ex 7,1 gar auf Mose selbst zurückverweist. M. E. ist es in der vorliegenden Erzählkonstellation durchaus denkbar, daß die Zauberer nicht etwa im positiven Sinne ein Stück  $\Upsilon\text{HWH}$ -Erkenntnis antizipieren, sondern sich vielmehr einer ihnen unbekanntem und für sie unzugänglichen göttlichen oder dämonischen Macht<sup>47</sup> ausgeliefert sehen. Diese Macht nimmt in der darauffolgenden Szene Gestalt an. Hier tritt Mose selbst auf den Plan und bewirkt eigenhändig den Aussatz. Und diesmal sind die Magier nicht nur ohnmächtig passiv, sondern ausdrücklich selbst betroffen. Sie sind dem Mosezauber nicht gewachsen. Dieser Eindruck dramatisiert sich noch im Fortlauf der Erzählung, denn in Ex 14,14. 16. 21. 26. 27 ist es schließlich Mose, der die Hand erhebt<sup>48</sup> und das in Ex 7,5 f. angekündigte Gerichtshandeln an Gottes statt realisiert. Durch die Handerhebung gehen die Wasser zurück, auf daß Israel errettet wird. Auf eben dieselbe Geste hin kehren die Wasser wieder, um die Ägypter zu vernichten. Im Finale des Rettungshandelns scheint das Ausgeschaltetsein der Magier wie auch Aarons vorausgesetzt, um Moses stellvertretendem Tun Raum zu schaffen.

#### Göttliches Wort und magisches Handeln schließen sich nicht aus

Im Vergleich mit Ex 4, wo Aaron das Reden und Mose das Verrichten der Zeichenhandlungen mit dem Gottesstab zukommt, liegen in Ex 7 ff. (P<sup>8</sup>) anfangs beide Aufgaben bei Aaron, der durch Moses Vermittlung von Gottes Auftrag und Willen erfährt. Erst als die Zeichenhandlungen in für die Menschen bedrohliche Plagen umschlagen und von den Magiern nicht mehr imitiert werden können, tritt Mose selbst in Aktion und die Gestalt Aarons in den Hintergrund.<sup>49</sup> Der Wettkampf ist nicht mehr ein Streit

<sup>47</sup> Vgl. dazu Couroyer, Doigt, 486 Anm. 5 mit weiteren Literaturhinweisen. Propp (Exodus, 331) denkt an einen Akt sympathischer Magie.

<sup>48</sup> So auch Ska Plaies, 27 f.: Die Ankündigung des Auszugs der Israeliten und der Vernichtung der Ägypter (Ex 7,4–5) erfüllt sich in Ex 14,28 in Form einer negativen Gotteserkenntnis für die Ägypter (Ex 7,5; 14,4. 18). Schmidt hingegen sieht (unter Verweis auf Kohata, Jahwist, 232 f.) in dieser von P<sup>8</sup> erstmals auf Mose übertragenen Geste eine „als Zusatz verdächtige Stelle in der Meerwundererzählung“ (Exodus, 380).

<sup>49</sup> Mit Ausnahme von Ex 12,1. 28; Ex 16,2. 6. 9 f.; 29,44 begegnet Aaron in den priesterlichen Textanteilen des Exodusbuches nicht mehr. Da zumindest die Zuweisung von Ex 12\* und 16\* zu P<sup>8</sup> sehr umstritten ist (zu beiden Texten vgl. Grünwaldt, Identität, 220, der von der Zugehörigkeit eines Textgrundbestands zu P<sup>8</sup> ausgeht; zu Gen 12 vgl. auch Ahuis, Exodus, 42 ff. mit weiterer Literatur) und da auch Ex 29,44 nicht einhellig zu P<sup>8</sup> gerechnet wird (so z. B. Pola, Ursprüngliche Priesterschrift, 234 f. 237 mit weiterer Literatur) scheint es mir überlegenswert, jenseits von Ex 7–9\* (P<sup>8</sup>) Aaron aus dem P<sup>8</sup>-Kompositionsrahmen des

von Magiern und Zauberern, denen Aaron als Pendant gegenübergestellt ist. Es stehen sich nun Göttlichkeit und Gegengöttlichkeit in Gestalt von Mose und Pharao<sup>50</sup> gegenüber.

Dabei steht es außer Frage, daß Mose dem Befehl YHWHs untersteht. Wie bereits Aaron verdankt er seine Wirkmächtigkeit Gott. Doch dieser Sachverhalt gilt auch für die ägyptischen Magier und Pharao. Auch sie dürften sich als die Vertreter ihrer Götter und Träger von deren Wirkmacht verstanden haben, einer Wirkmacht, die allerdings der Übermacht der Gegenseite nicht standhalten konnte. Die Erkenntnis dieser Übermacht YHWHs soll ihnen jedoch erst am Ende des Auszugsberichts angesichts ihres Untergangs zuteil werden (Ex 14,4. 18)<sup>51</sup>. Und dieser Zug rückt die Erzählung in unmittelbare Nähe des Motivs vom Gottesgericht, wie es in der Eliaerzählung am Carmel (I Reg 18) paradigmatisch dargelegt ist.<sup>52</sup>

---

Exodusbuches zu eliminieren (so de facto Pola, *ibid.*, 332, der von der „Nebenrolle“ Aarons in P<sup>8</sup> spricht und aufgrund des vorzeitigen Endes von P<sup>8</sup> mit dem Exodusbuch weite Passagen der Mose-Aarongeschichten ausgegrenzt hat; vgl. zum Ende von P<sup>8</sup> auch Bauks, Programmschrift, 344 f.). Auch die recht unmotiviert dastehende Genealogie in Ex 7,7 scheint mir redaktionell zu sein. Nicht nur bildet sie die einzige Notiz dieser Art im Exodusbuch, darüber hinaus ist sie auch im weiteren Erzählverlauf des Pentateuch nur sporadisch aufgenommen (Num 20,28 f.; Dtn 34,7 f.), und unterscheidet sich somit grundlegend von den ausführlichen genealogischen Notizen der Patriarchenerzählungen; vgl. dazu Pola, *ibid.*, 102 ff. 108–110; zuletzt Bauks, Gen 35,22b–19,8 f. mit Anm. 35 (Literatur). Hingegen betonen Schmidt (Exodus, 90. 300., 332) wie auch Frevel (Land, 231. 250. 265 f.) die Zugehörigkeit zu P<sup>8</sup>. Trotz der ebenfalls konstatierten Nebenrolle Aarons mitsamt seines lückenhaften Lebenslaufs integriert Frevel diese Altersnotiz wegen der Rückbindung an Num 29,29 und Dtn 34,8, um schließlich an der klassischen Hypothese vom Ende P<sup>8</sup>s in Dtn 34 festhalten zu können (242 ff.).

<sup>50</sup> Anders im nicht-priesterschriftlichen Plagenzyklus. Hier ist Pharao nicht zum Feind und Gegenspieler Gottes deklariert, sondern er ist der, der Gott nicht kennt (5,2) und erst im Laufe der Erzählung Einsicht zeigt (Ex 8,4. 21–24; 9,27 f.; 10,16 f.; vgl. dazu Schmitt, Prophetische Tradition, 208 f.).

<sup>51</sup> Vgl. dazu Ska, *Sortie*, 200 f. Er faßt den kompliziert konstruierten Erzählgang von Ex 7–14 (P<sup>8</sup>) folgendermaßen richtig zusammen: „les ‚signes et prodiges‘ provoquent l’endurcissement du cœur; l’endurcissement du cœur de Pharaon le pousse inexorablement au dénouement tragique où il reconnaîtra YHWH. Et c’est l’endurcissement du cœur qui forme l’élément-charnière du récit, en séparant la formule de reconnaissance des ‚signes et prodiges‘, pour pouvoir la relier à l’acte final, le miracle de la mer“ (200), ein Handlungsschema, daß in seiner Semantik und Struktur an die prophetischen Orakel gegen die Fremdvölker erinnert (205 f.).

<sup>52</sup> Auf die Vergleichbarkeit weist bereits Schmitt, *Prophetische Tradition*, 203 mit Anm. 39 hin.

## Résumé

In der zweiten Hälfte des priesterschriftlichen Plagenzyklus bekleidet Mose weder priesterliche noch prophetische noch vermittelnde Funktion.<sup>53</sup> Im Gegenteil, er tritt auf als Erfüllungsgehilfe Gottes, der das Gerichtshandeln an Ägypten ausführt. Mose ist der Finger an Gottes erhobener Hand, der die Rettungstat an Israel realisiert. Er ist für Israel wie ein guter, für Ägypten wie ein unheilvoller Dämon. Ziel seines Handelns ist die YHWH-Erkentnis. Das von YHWH befohlene Handeln Moses an Ägypten ist mit Ex 14 vollendet. Angesichts ihres Untergangs entdecken die Ägypter die Überlegenheit YHWHs.<sup>54</sup> In der vorliegenden Personenkonstellation erhält Mose in Pharao einen Gegenspieler, der nicht nur Ägypten und seine Götter personifiziert, sondern auch als böser Dämon die Existenz der Israeliten gefährdet. Vielleicht ist es theologisch am Zulänglichsten zu denken, daß der P<sup>8</sup>-Verfasser Pharao dämonische Züge beimaß im Sinne eines Antagonismus zu YHWH. Zugleich wurde dieser Eindruck aber durch die Gestaltung des Mose als einer Art Gegendämon revidiert. So wurde von Beginn der Erzählung an sicher gestellt, daß YHWH stark und wirkmächtig ist und sich aller Protagonisten zum eigenen Nutzen bedient. Aaron und die Zauberer verließen sich gleichermaßen auf ihre Götter und deren Repräsentanten (Mose und Pharao). Doch für den alttestamentlichen Autor steht fest, daß Ge- wie Mißlingen ihrer beider Tun dem Willen YHWHs unterliegen. Denn YHWH ist verantwortlich für das Geschick aller, gezeichnet als ein Gott von universaler Bedeutung. Und er kann sich – mit Milgrom gesprochen – der Menschen als böser Dämonen nicht nur entledigen. Nein, er bedient sich ihrer und verankert ihr Tun in seinem Heilsplan.

## Literaturverzeichnis

Ahuis, F.: Ex 11,1–13,16 und die Bedeutung der Trägergruppen für das Verständnis des Passa. FRLANT 168. Göttingen 1996.

<sup>53</sup> Zum Mosebild der Priesterschrift vgl. Kohata, Jahwist, 77–80, der ihn als „Wundertäter“ umschreibt, ihm aber im Kontext von P<sup>8</sup> keine feste Funktionsbeschreibung zuweisen kann.

<sup>54</sup> Das Werk an Israel erreicht (s)einen Höhepunkt erst mit der Errichtung des Wüstenheiligtums. Denn Gotteserkenntnis bedarf der Gottesbegegnung (Ex 29,45 f. als Rekurs auf Ex 6,7, cf. Ska, Plaies, 28). Und diese benötigt weiterer magischer Vorkehrungen, um die für die Begegnung erforderliche Reinheit garantieren zu können (Lev 9,24 P<sup>8</sup>). Vgl. dazu Bauks, Programmschrift, 340 ff.

- Albani, M.: „Kannst du die Sternbilder hervortreten lassen zur rechten Zeit?“ (Hi 38,32). Gott und Gestirne im Alten Testament und im Alten Orient. In: B. Janowski/B. Ego [Hgg.]: *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. FAT 32. Tübingen 2001, 181–226.
- Bauks, M.: Gen 35,22b–29. In: J.–D. Macchi/Th. Römer [Hgg.]: *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen 25–36*. FS A. de Pury. Le Monde de la Bible 44. Genève 2000, 276–290.
- Genesis 1 als Programmschrift der Priesterschrift (P<sup>8</sup>). In: A. Wénin [Hg.]: *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*. BETL 155. Leuven 2001, 333–345.
- Black, J./A. Green: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*. Austin [Tex] 1992.
- Breytenbach, C./P. L. Day: Art. Satan. In: K. van der Toorn et al. [Hgg.]: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden/New York/Köln 1999<sup>2</sup>, 726–732.
- Brunner-Traut, E.: *Altägyptische Märchen. Die Märchen der Weltliteratur*. Düsseldorf/Köln 1979.
- Caquot, A.: Sur quelques démons de l'AT (Reshep, Qeteb, Deber). Sem. 6 (1956), 53–68.
- Génies, Anges et Démons in Israël. SOR 8. Paris 1971.
- Caquot, A./Ph. de Robert: *Les livres de Samuel*. CAT 6. Genève 1994.
- Cassuto, U.: *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem 1967.
- Childs, B. S.: *The Book of Exodus*. OTL. Philadelphia 1974.
- Coats, G. W.: *Exodus 1–18*. FOTL 2a. Grand Rapids [Mich.]/Cambridge 1999.
- Couroyer, B.: Quelques égyptianismes dans l'Exode. RB 43 (1956), 209–219.
- Le „Doigt de Dieu“ (Ex 8,15). RB 63 (1956), 481–495.
- Dillmann, A.: *Die Bücher Exodus und Levitikus*. KEH 12. Leipzig 1880<sup>2</sup>.
- Elliger, K.: Sinn und Ursprung der priesterschriftlichen Geschichtserzählung. In: ders.: *Kleine Schriften zum AT*. TB 32. München 1966, 174–198.
- Fohrer, G.: *Überlieferung und Geschichte des Exodus*. BZAW 91. Berlin/New York 1964.
- Frevel, Chr.: *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrund-schrift*. Herders Biblische Studien 23. Freiburg 2000.
- Geller, M. J.: *The Influence of Ancient Mesopotamia on Hellenistic Judaim*. In: J. Sasson [Hg.]: *Civilization of the Ancient Near East*. Vol. I, 1. Peabody [Mass.] 2000, 49–52.
- Gertz, J. Chr.: *Tradition und Redaktion. Untersuchungen zur Entredaktion des Pentateuch*. FRLANT 186. Göttingen 2000.
- Grünwaldt, K.: *Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift*. BBB 85. Frankfurt a. M. 1992.
- Gunkel, H.: *Das Märchen im AT*. Tübingen 1917.
- van Henten, J. W.: Art. Mastemah. In: K. van der Toorn et al. [Hgg.]: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden/New York/Köln 1999<sup>2</sup>, 553 f.
- Houtman, C.: Zu I Sam 2,25. ZAW 89 (1977), 412–417.
- Jeffers, A.: *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria. Studies in History and Culture in the Ancient Near East* 8. Leiden/New York/Köln 1996.
- Jenson, Ph. P.: *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World*. JSOT.S 106. Sheffield 1992.
- Keel, O.: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament am Beispiel der Psalmen*. Neukirchen-Vluyn 1984<sup>4</sup>.
- Kohata, F.: *Jahwist und Priesterschrift in Ex 3–14*. BZAW 166. Berlin/New York 1986.
- Kraus, H.-J.: *Psalmen 60–150*. BKAT 15/2. Neukirchen-Vluyn 1978<sup>5</sup>.
- Lambert, W. G.: *Mythen und Epen II*. TUAT III, 4. Gütersloh 1994.

- Lee, A. C. C.: The context and function of the plague tradition in Psalm 78. *JSOT* 48 (1990), 83–89.
- Meyer, S. A.: Art. Destroyer. In: K. van der Toorn et al. [Hgg.]: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden/New York/Köln 1999<sup>2</sup>, 240–244.
- Michaëli, F.: *Le livre de l'Exode*. CAT 2. Neuchâtel/Paris 1974.
- Milgrom, J.: *Leviticus 1–16*. AB. New York 1991.
- Müller, H.-P.: Art. חֹכֶם. *ThWAT* II. Stuttgart 1977, 927–944.  
– Art. חֹרֶטֶם. *ThWAT* III. Stuttgart 1982, 189–191.
- Noth, M.: *Das zweite Buch Mose. Exodus*. ATD 5. Göttingen 1973.
- Propp, W. H. C.: *Exodus 1–18*. AB. New York 1999.
- Riley, G. J.: Art. Demon. In: K. van der Toorn et al. [Hgg.]: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden/New York/Köln 1999<sup>2</sup>, 235–240.  
– Art. Devil. In: K. van der Toorn et al. [Hgg.]: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden/New York/Köln 1999<sup>2</sup>, 244–249.
- Ringgren, H.: Art. אֱלֹהִים. *ThWAT* I. Stuttgart 1973, 285–305.
- Roberts, J. J. M.: The Hand of Yahweh. *VT* 21 (1971), 244–251.
- Schmid, C.: *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des AT*. WMANT 81. Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schmidt, W. H.: *Exodus*. BKAT II, 1–4. Neukirchen-Vluyn 1974 ff.  
– Art. 'Elohim. *THAT* 1. München 1978<sup>3</sup>, 153–167.  
– Die Intention der beiden Plagenerzählungen (Exodus 7–10) in ihrem Kontext. In: M. Verenne [Hg.]: *Studies in the Book of Exodus*. BETL 126. Leuven 1996, 225–243.  
– Gut und Böse. Hinweise auf das AT. *EvTh* 52 (1992), 7–22.  
– Magie und Gotteswort. Einsichten und Ausdrucksweisen des Deuteronomiums in der Priesterschrift. In: I. Kottsieper/J. van Oorschot/D. Römheld/H. M. Wahl [Hgg.]: „Wer ist wie Du, Herr, unter den Göttern?“ Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. FS O. Kaiser. Göttingen 1994, 169–179.
- Seybold, K.: *Die Psalmen*. HAT I, 15. Tübingen 1996.
- Schmitt, H.-Chr.: *Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie. Beobachtungen zur Bedeutung der „Glaubens“-Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch*. *VT* 32 (1982), 170–189.  
– Prophetische Tradition in der Plagenerzählung. In: V. Fritz/K. F. Pohlmann/H.-Chr. Schmitt [Hgg.]: *Prophet und Prophetenbuch*. FS O. Kaiser. BZAW 185. Berlin/New York 1989, 196–216.
- van Seters, J.: *The Plagues of Egypt. Ancient Tradition or Literary Invention*. *ZAW* 98 (1986), 31–39.  
– A contest of Magicians? The Plague Stories in P. In: D. P. Wright [Hg.]: *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature*. FS J. Milgrom. Winona Lake [Ind.] 1995, 569–580.
- Ska, J. L.: *Les plaies d'Egypte dans le récit sacerdotal (P\*)*. *Bib.* 60 (1979), 23–35, 191–215.
- Smith, M. S.: *The Pilgrim Pattern in Exodus*. *JSOT.S* 239. Sheffield 1997.
- van der Toorn, K.: Art. God I. In: K. van der Toorn et al. [Hgg.]: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden/New York/Köln 1999<sup>2</sup>, 352–365.
- Valentin, H.: *Aaron. Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung*. OBO 18. Fribourg/Göttingen 1978.
- Willi-Plein, I.: *Das Buch vom Auszug – 2. Mose (Exodus)*. Kleine Biblische Bibliothek. Neukirchen-Vluyn 1988.