

Die Dämonen

Internationales Forschungssymposium
zum Thema

Die Dämonologie der Alttestamentlich-
jüdischen und frühchristlichen
Literatur im Kontext ihrer Umwelt

23.-27. Mai 2001

two pictures removed here to decrease file size for FTP [the editor]

veranstaltet von

Dr. A. Lange und Prof. Dr. H. Lichtenberger
Institut für antikes Judentum und hellenistische
Religionsgeschichte

Ordnungsvorstellungen von Welt und Götterkonstellationen in der Religionsgeschichte

BURKHARD GLADIGOW, TÜBINGEN

In welchem Verhältnis unterschiedliche Götter zueinander stehen, läßt sich in einem polytheistischen Pantheon durch höchst unterschiedliche Muster und Relationen bestimmen: Gottheiten sind als Göttinnen und Götter voneinander unterschieden, miteinander verwandt – oder nicht, in einer genealogischen Ordnung „alte“ Götter, oder junge, einander feindliche oder kooperierende, siegende oder unterlegene Götter, „große“ und überregionale und „kleine“ und regionale Götter. Es ist erkennbar, daß das Verhältnis von Göttern zueinander ein Medium von Spekulation und Systematisierung bietet, in dem Götter differenziert und Gottesvorstellungen systematisiert werden können. In die Reflexionen über das „Innenverhältnis von Göttern“ gehen regelmäßig kulturelle Innovationen ein, wie beispielsweise Herrschaft und Herrschaftssukzession, Macht und Delegation von Macht, legitime Entmachtung und territoriale Verdrängung. Göttermythen berichten von Konflikten der Götter untereinander, deren Lösung in Hierarchien der Götter untereinander mündet, in einer Teilung der Herrschaft über die Welt oder in einer räumlichen Verdrängung der unterlegenen Götter an den Rand der Welt.

In Gottesvorstellungen und Mythologien werden auf diese Weise Vorstellungen über die „Welt“ narrativ präsentiert, dramatisch akzentuiert und normativ fixiert. Die „Welt“ ist durch die Präsenz der Götter in allen ihren Bereichen geordnet und durch die unterschiedlichen Funktionen der Götter differenziert. Mythische Kosmographie, theogonische oder genealogische Muster und Wirkungsbereiche der Götter konstituieren Vorstellungen über „Welt“ in zeitlichen, räumlichen und funktionalen Schemata. Reflexionen über die „Grenzen der Welt“ erscheinen regelmäßig zuerst in Verbindung mit der Verdrängung unterlegener Götter, die Anfänge der Welt werden in Theogonien gedacht. Eine „Ordnung der Welt“ ergibt sich zunächst aus einem räumlichen und zeitlichen Verhältnis der Götter zueinander, dann aber vor allem aus einer „Dynamisierung“ dieses Verhältnisses. In den Kämpfen von Göttern gegen andere Götter (etwa Seth gegen Horus) lassen sich unterschiedliche Ordnungsvorstellungen präsentieren, in der Dauer der Götterkämpfe lassen sich die möglichen Alternativen andeuten: Was wäre, wenn

die Giganten – und nicht Zeus – gesiegt hätten? Weltalterlehren schließlich mit der Herrschaft jeweils eines Gottes gestalten eine Sequenz von Weltordnungen, deren Abfolge eine Heils- oder Unheilsgeschichte spiegelt.

Zur grundsätzlichen Regionalisierung polytheistischer Panthea gehört auch die Vorstellung, daß „alle“ Bereiche des eigenen Landes oder der Welt „von Göttern gefüllt“ oder zumindest von Göttern erreicht werden können. Die „Omnipräsenz“ der großen Götter und die regionale Präsenz der „kleinen Götter“ differenzieren ein Pantheon nach Ortsgöttern, Bereichsgöttern auf der einen, und überregionalen, „großen“ Göttern auf der anderen Seite. „Klassen von Göttern“ zu differenzieren, ist das Ergebnis einer zunehmenden Professionalisierung von Religion: Ein dynamisches System von kleinen, nahen – und möglicherweise gefährlichen – und von großen, fernen und für den Bestand der Welt zuständigen Göttern wird entwickelt. Zwischen individueller Gefährdung durch „kleine“ und der Infragestellung der Weltordnung durch „große“ Götter ergibt sich ein komplexes Verhältnis, das gleichzeitig Raum für Soteriologien und Kosmologien abgibt.

Structural Concepts of Cosmos and Deities in the History of Religion

BURKHARD GLADIGOW, TÜBINGEN

In which way different deities are related to each other, can be determined by means of the highly different structures and relations in a polytheistic pantheon: Deities are distinct from each other as gods and goddesses. They are either related or not. As 'older' or younger deities they are part of a genealogical order. They are hostile or cooperative, victorious or defeated deities, they are 'larger' supraregional or 'lesser' regional deities. The relation of deities to each other presents a means of speculation and systemization, in which deities can be differentiated and concepts of the divine can be systemized. Cultural innovations like reign and its succession, power and its delegation, legal deprivation and territorial displacement become part of the reflections about the interrelations of deities. Myths report conflicts between deities, whose solutions are found either in the hierarchy between the deities, or in a shared reign over the world or in a displacement of the defeated deities to the margins of the cosmos.

Both in the concepts of deities and in mythology, concepts of the cosmos are thus presented by a narrative, accentuated dramatically and fixed normatively. The cosmos is structured by the presence of the deities in all its parts and is differentiated by means of the deities' different functions. Mythic cosmography, theogonic or genealogic patterns and the deities' spheres of activities establish concepts of the cosmos in chronological, spatial, and functional schemes. Reflections about the 'boarders of the world' appear first in correlation with the displacement of defeated deities. The beginnings of the cosmos are reflected in form of theogonies. In the first place, a structure of the cosmos develops out of the spacial and chronological relations of the deities between each other, but later on mainly out of a dynamization of these relations. Different structural concepts can be represented by the fights of deities against each other (e.g. Seth against Horus). In the duration of these fights possible alternatives can be hinted to: What would have happened if not Zeus but the giants would have been victorious? Finally, the idea of ages which are ruled by different deities respectively, creates a sequence of cosmological structures, in which a succession of salvation and disaster is reflected.

The idea that all parts of the own country or the cosmos are occupied by deities or can be reached by them at the least belongs also to the basic regionalization of polytheistic panthea. The 'omnipresence' of the larger deities and the regional presence of the 'lesser deities' differentiates a pantheon according to local deities and regional deities on the one hand and supraregional, 'larger' deities and the other hand. To differentiate between different 'classes of deities' is the result of an ongoing professionalization of religion: A dynamic system of lesser, closer – and possibly more dangerous – deities on the one hand and remoter deities responsible for the existence of the cosmos on the other hand is developing. Between individual endangerment by 'lesser' deities and the jeopardizing of the basic structure of the world by 'larger' deities results in a complex structure, which allows to develop soteriologies and cosmologies at the same time.

SUUM CUIQUE

Zum Verhältnis von Dämonen und Gottheiten im alten Ägypten

DIETER KURTH, HAMBURG

Die Dämonen Altägyptens kann man nicht behandeln, ohne die Götter einzu-beziehen, und das Begriffspaar „Dämonen – Götter“ ist mit dem Begriffspaar „Magie – Religion“ unlösbar verbunden. Auch die ägyptologische Literatur weist auf die Schwierigkeit hin, eine Grenzlinie zu ziehen zwischen Dämonen und Göttern auf der einen sowie zwischen Magie und Religion auf der anderen Seite. Darum muß eine zunächst eine Definition gewagt werden.

Was das Verhältnis von Magie und Religion anbelangt, es kann nicht anders bestimmt werden als das Verhältnis von *Handeln* und *Betrachten*. Die beiden letzteren sind in reiner Form nicht gleichzeitig nebeneinander möglich. Handeln und Betrachten sind zwei Pole, denen sich der Mensch nähert und von denen er sich wieder abwendet, in ständigem Wechsel, während er seinen Weg geht. Die Richtung des Weges wird zwangsläufig von beiden Polen her bestimmt.

Bei *Handeln* und *Betrachten* stößt der Mensch, damals wie heute, an Grenzen der *Weltbewältigung* und des *Weltverständnisses*, die er überschreiten will, ebenso lustvoll wie letztlich unhinterfragt. Die zur Überwindung der Grenzen eingesetzten Mittel zeigen sich mir als zwei Paare, welche, ebenso wie zuvor beschrieben, jeweils polar-gegensätzlich angelegt sind:

- Magie und Religion
- Naturwissenschaft und Philosophie.

Auch diese beiden Paare schließen sich jeweils im Moment ihrer reinsten Ausübung gegenseitig aus, doch sein sukzessives Hin- und Abwenden zwischen den Polen beider Paare bestimmt die Wege des Menschen beim Überschreiten der Grenzen.

Die Anteile der vier Größen sind in den Kulturkreisen und deren Individuen verschieden gemischt, je nach kultureller Eigenart, individueller Begabung und Bildung sowie je nach dem Entwicklungsstand dieser Größen zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt. Verschiedene Mischungen bestehen zu jedem Zeitpunkt nebeneinander, ohne daß eine der vier Größen bis heute völlig verdrängt wurde.

Im Laufe der Geschichte verschieben sich die Anteile der vier Größen. So hat sich der Anteil der Naturwissenschaften in unserem Kulturkreis kräftig erweitert. Auch sind natürlich nicht alle, aber doch viele frühere Fragen und Antworten der Philosophie durch die modernen Naturwissenschaften überholt, ebenso wie große Teile religiöser Welterklärung. All dies ist noch immer im Fluß; so lassen sich z. B. in der christlichen Religion unserer Tage gewisse Elemente der Magie finden.

Hieraus folgt für das Verhältnis von Magie und Religion: Indem Magie behandelt und Religion betrachtet, versuchen beide, Grenzen der Weltbewältigung und des Weltverständnisses zu überschreiten, in Konkurrenz zu Wissenschaft und Philosophie.

Für die altägyptische Religion ergibt sich nach dieser Definition ein sehr hoher Anteil an Magie, denn der Umgang mit den Göttern wurde nicht durch Betrachtung und Verehrung geprägt, sondern durch den massiven Einsatz von Worten, Bildern und Kulthandlungen, deren Wirkmächtigkeit auf der richtigen Form und der Einhaltung der rituellen Vorschriften beruhte. Doch findet man daneben Textzeugen für eine Haltung, die der betrachtend-verehrenden Religion sehr nahesteht, Texte, die eine Beeinflussung des Gottes durch menschliches Handeln für unmöglich erklären.

Das Verhältnis von Dämonen und Göttern kann analog gesehen werden. Die Macht beider reicht weiter als die des Menschen, aber: Dämonen sind zweckgebunden handelnde Teilkräfte, die Götter sind jeweils die eine wirkende unergründliche Kraft hinter allem Sein.

Von den denkbaren Kriterien zur Scheidung von altägyptischen Dämonen und Göttern werden angesprochen und für wenig tauglich erachtet: Machtumfang, Besitz von Tempel und Kult sowie negative oder positive Konnotation.

Anschließend wird in den Blick genommen, wie sich der für das altägyptische Denken charakteristische Verzicht auf Definitionen und Systeme, mit seiner Gleichwertigkeit der einzelnen Aspekte, auf die vorliegende Frage ausgewirkt hat. Diese Art des Denkens hat weder im Verhältnis von Dämonen und Göttern noch im Verhältnis von Dämonen und Begriffen feststehende Barrieren aufgebaut und dadurch den Übergang vom einen zum anderen leicht gemacht.

Altägypten kann zum Symposium nur wenig beitragen. Die ägyptische Sprache kennt nicht den Begriff „Dämon“, es gibt keine Ansätze einer „Dämonologie“.

In ihrer Gestaltenvielfalt unterscheiden sich die Dämonen nicht wesentlich von den Göttern. Sie erscheinen als Menschen, Tiere jeglicher Art und in einer Vielzahl von Mischungen beider. Dargestellt werden sie in Plastik, Relief, Malerei und beschreibenden Texten.

Wir treffen sie überall, in den Tempeln, den Häusern, den Gräbern, und unsere Quellen geben an, daß sie die Unterwelt und den Himmelsraum bevölkern, aber auch die irdische Umwelt der Menschen mitsamt ihren Randgebieten wie Nekropolen, Wüsten, entlegenen Orten und Gewässern.

Schützende und helfende Dämonen erscheinen neben solchen, die einen Schaden hervorrufen oder Verderben bringen. Es gehört zur Kunst des Magiers, einem bösen Dämon die Kraft eines guten Dämons entgegenzustellen oder Götter als gute Dämonen einzusetzen, die einen bösen Dämon bekämpfen.

Mit Hilfe des Magiers kann ein Mensch auch Dämonen in Gang setzen, um einen seiner Wünsche erfüllen, um einem Feind Schaden zuzufügen oder um Liebe zu erzwingen.

Dämonen gelten als Ursache der Krankheiten und anderen Unglücks, und sie werden mit den Mitteln der Magie bekämpft.

Tote können als Dämonen wiedererscheinen und den Lebenden schaden. Wenn Lebende ihre verstorbenen Verwandten für ein Unglück verantwortlich machten, dann schrieben sie ihnen manchmal Briefe mit Entschuldigungen, Bitten oder gar Drohungen.

Besonders gefürchtet waren Dämonen, die als Sendboten bestimmter Götter und Göttinnen schlimmstes Unglück über die Menschen brachten. Sie tragen Namen wie zum Beispiel „Boten“, „Räuber“, „Umherzieher“ oder „Zerstörer“.

Abschließend wird die Frage angeschnitten, ob man sich als Summe und nie versiegende Quelle alles Bösen und damit auch aller bösen Dämonen eine Macht vorgestellt hat, die unserem Teufel entsprach.

Festzuhalten bleibt:

1. Das Extrem des Dämons als bloßes Werkzeug war selten, ebenso das Extrem des nur zu schauenden und zu verehrenden Gottes, diese alles umfassende Idee, welche uns vor allem ab dem Neuen Reich entgegentritt.
2. Mischungen aus beidem bildeten die Mehrzahl, von dem einen allmächtigen Gott des lokalen Haupttempels über landesweit anerkannte göttliche Mächte mit bestimmten Funktionen, Sendboten, Personifikationen, schützenden oder schadenden Mächten bis hinab zu den spukenden Toten.
3. Die Mischungen spiegeln ein dynamisches Verhältnis von Gott und Dämon wider, das in Altägypten von keiner Dogmatik gebremst jeden menschlichen Geist in seiner Zeit das zu ihm Passende hat finden lassen.

SUUM CUIQUE

On the Relationship of Demons and Gods in Ancient Egypt

DIETHER KURTH, HAMBURG

The demons of ancient Egypt cannot be treated without the gods, and demons and gods are closely connected with the notions of magic and religion. Egyptological literature has not failed to point out the difficulty to draw a borderline between demons and gods on the one hand and magic and religion on the other.

As concerns the relationship between magic and religion, it should be defined in analogy to the relationship between *acting* and *contemplating*. These two, in the very moment they are executed with full concentration, exclude each other. Acting and contemplating are opposed poles. The human being while searching his path approaches them and turns off from them alternately and so the direction of his path is defined by both of them.

While acting and contemplating the human being meets with limits of *mastering the world* and with limits of *understanding the world*. He tries to pass the limits and for that purpose he uses *magic and religion* as well as *science and philosophy*; they are another two pairs of opposed poles defining the path of mankind.

Magic and religion, science and philosophy, they have different shares within the different cultures and their individuals, depending on the characteristics of each culture and civilisation, the natural endowments and education of the individual as well as on their state of development at a given historical moment. A great variety of mixtures coexists at any time within each people and among the peoples.

These shares shift in the course of time. So the share of science has enormously expanded in our sphere. Many of the answers given by philosophy in former times were falsified by modern science and the same holds true for religious explanations of the physical world. All this is still changing.

As to the relationship between magic and religion I would like to conclude from the foregoing:

- Magic acts, religion contemplates.
- Both help to master and to understand the world and in doing so they compete with science and philosophy.

- Pure magic and pure religion are relatively rare, the bulk is represented by mixtures.

According to this definition ancient Egyptian religion contains a large share of magic since the cult of the gods is not characterized by contemplation and veneration but by a ritual consisting of word, image and action, its efficiency depending on formal prescriptions. At the same time, however, we find textual evidence for a religious attitude that gives preference to contemplation and dismisses the thought that a human being could exert any influence on the divine decisions.

The relationship between demons and gods can be determined analogously. Their powers reach further than human power, but: a demon acts in a restricted domain and he possesses only a partial power which is limited by function; a god is the unexplainable sole power being at work and operating behind everything and he is out of reach.

Three possible criteria of separating demons and gods are dealt with and rejected as unsuitable: range of power, possession of temple and cult, positive or negative connotation.

The ancient Egyptians refrained from definitions and systems and in their eyes everything had an indefinite number of aspects each of them being equal in value. This intellectual attitude had a great bearing upon the problem under question. There were no fixed barriers between what we would call demons and gods and this was the basis for the development of a great variety of mixtures of both.

So ancient Egypt cannot contribute much to the symposium. There is no word "demon" in their language and in their literature we do not find any traces of a demonology.

As to their outer appearance demons and gods look alike. They reveal themselves in human shape, in the shape of an animal or in a great number of mixtures thereof. We see them in plastic, relief, painting and they are described in literature.

Demons are met with everywhere, in temples, houses, tombs and they populate the heavenly sphere as well as the netherworld and also the fringe areas of human settlements. They dwell in remote places, in the desert, the nekropolis and in the depths of the waters.

Protecting and helping demons are at work besides others who cause damage or bring ruin and destruction. It is an integral part of the magician's art to fight a bad demon's power by means of a good demon's power.

With the magician's help a man can send out a demon in order to fulfil his wishes, to extort love from a woman or to harm his fiend.

Demons are the cause of diseases and other mischief and the afflicted combat the demons by means of magic.

The deceased could reappear in the shape of a demon in order to injure the living. Sometimes it happened that the living attributed their misfortunes to the evil will of the deceased and they wrote them letters containing excuses, pledges, requests or even threats.

Especially dangerous demons were those who came as messengers of certain deities bringing illness and epidemics. Their names were "messengers," "robbers," "roamers" or "destroyers."

Finally the question is broached if the ancient Egyptians imagined a divine power comprising the sum of all evil roughly corresponding to the one the christians call devil.

To sum up:

1. Judging from the above given definition I suppose demons were but rarely conceived as mere tools. On the other side the idea of the one and allmighty god whom a human being could only attain by contemplation and veneration was also not widespread but it existed; this idea had emerged earlier and grown stronger in the course of the New Kingdom.
2. Mixtures consisting of demonic and divine features formed the majority, e. g. the allmighty god of the local main temple, gods renowned and revered all over Egypt for a special capacity, personifications, messengers, dangerous or helpful powers, ghosts and roaming dead persons.
3. The mixtures reflect that the relations between demons and gods were not static but dynamic. There was no dogma that impeded the development of an infinite number of supernatural beings. They were the children of the pure idea of demon as a tool to act with and the pure idea of the god as the sole source of everything tangible only by contemplation. In their capacity as demonic gods or divine demons they dwelt in a world between magic and religion and met the varying needs of everyone.

The Theology of Demons in Mesopotamia and Israel Scholarly Speculation and Popular Belief

KAREL VAN DER TOORN, AMSTERDAM

All religion is informed, implicitly or explicitly, by a system of knowledge or, in anthropological terms, a cosmology. Ancient Near Eastern religions are no exception to this rule. Their cosmology is characterised by the belief in extramundane actors (gods and goddesses) whose behaviour can be understood in anthropomorphic terms. They are responsible for the desirable order of things, retribution being one of their instruments to maintain the moral order. Demons are actors held responsible for the occurrence of irrational evil, i. e. evil not accounted for by the appeal to divine retribution. They can never be fully understood in anthropomorphic terms; hence their identification, and later association, with animals. The scholarly speculation on demons strives to subordinate their actions to the authority of the gods. To this end, demons are reduced in number, humanized, and turned into servants of the gods. Due to the persistence of irrational evil, however, the unruly element of the demonic had to be somehow accommodated in the system. Two tendencies may be observed: the association of the demonic with females, on the one hand, and the demonisation of gods, on the other.

Zur Entstehung von Dämonen in der Religionsgeschichte Israels Überlegungen zum Weg des Rešep durch die nordwestsemitische Religionsgeschichte

HERBERT NIEHR, TÜBINGEN

Die Entstehung der im Alten Testament genannten Dämonen stellt ein komplexes Phänomen dar, welches man nicht mit wenigen Sätzen oder etwa mit einer monokausalen Deutung plausibel machen kann. Um eine Annäherung an dieses Phänomen zu erzielen, soll exemplarisch der Weg des Rešep vom chthonischen Gott in Ebla, Mari und Ugarit über Ägypten, die phönizisch-punischen und die aramäischen Belege bis in das Alte Testament verfolgt werden. Dabei sollen vor allem die Wendepunkte in der Geschichte des Gottes aufgezeigt werden. Dies gilt vor allem für die Dämonisierung des Gottes in den alttestamentlichen Texten und die Frage, worin die Gründe für die Entdivinisierung des ursprünglich nordwestsemitischen Gottes liegen. Ein entscheidendes Element kommt dabei einem Phänomen der nordwestsemitischen Religionsgeschichte ab der Achaemenidenzeit zu. Vor allen Dingen die Arbeiten von P. Xella zur Religionsgeschichte dieser Zeit, aber auch von A. Nunn zum Wandel des figürlichen Motivschatzes während des 6. bis 4. Jh. v. Chr. zeigen deutlich, dass eine immer stärkere Zuwendung zu iatrischen Gottheiten stattfindet. Hierbei sind die Motive der Errettung vom Tod, der Heilung von Krankheiten, der Linderung von Schmerzen und des Schutzes der eigenen Nachkommenschaft zentral. Für die Verhältnisse im achaemenidischen und nachachaemenidischen Yehud bedeutet dies, dass Jahwe immer mehr Aspekte eines heilenden Gottes („Jahwe als Arzt“) auf sich zieht, umgekehrt negative Aspekte wie Krankheit, Pest und Tod entdivinisierten Numina zugeschrieben werden. Insofern erhält der Dämon Rešep, der in der bisherigen Religionsgeschichte Israels und Judas eigentlich keine Rolle gespielt hat, jetzt als Dämon eine wichtige neue Funktion zugewiesen.

The Birth of Demons in the History of Israelite Religion Reflections on Rešep's Way through the History of Northwestsemitic Religion

HERBERT NIEHR, TÜBINGEN

In this paper the way of the ancient chthonic god Resep is to be followed up from Ebla, Mari, Ugarit, via Egypt, the Phoenician-Punic, and Aramaic attestations into the OT in order to present a case-study for the births of demons in the OT. As concerns the Achaemenid period P. Xella and A. Nunn demonstrated a decisive religio-historical turning point which is characterized by a growing influence of iatric deities. This model can also explain why YHWH is attracting more and more aspects of a healing god whereas the negative aspects of disease, pestilence, and death are ascribed to demons. The ancient god Resep who did not play a role during the preceding religious history of Israel and Judah obtains an important function as a demon in Yehud.

Der Umgang mit dem Negativwertig-Numinosen in der phönizisch-punischen Religion

HANS-PETER MÜLLER, MÜNSTER

„Numinoser Unwert“ (R. Otto) erschöpft sich nicht in Sünde und Dämonie; er wird ebenso in der Begegnung mit dem Tode in dessen verschiedenen Gestalten erlebt. (1.) Vergehenserfahrungen, (2.) Lebensangst und Furcht vor einem postmortalen Geschick, aber auch (3.) die Nutzung von Unterweltpotenzen sind bleibende Momente religiöser Perzeption. Da der Schatten des Furcht-Erregenden, des *mysterium tremendum*, hier *in* den Gestalten der Götter verblieb, kam es in der phön.-pun. Religion noch weniger als in den großen altorientalischen Religionen zu so etwas wie einer Dämonologie. Dass eine mythische Ätiologie des Todes, wie sie etwa in der babylonischen Adapa-Erzählung vorliegt, in phön.-pun. Sprache nicht vorkommt, mag am Verlust der betr. Literatur überhaupt liegen. Die mit dem Tod verbundene numinose Erfahrung geschah aber auch hier wie allenthalben im Bereich des Vitalen und der volkstümlichen Religion; davon sollen einige Paradigmen gegeben werden.

1. Der jährliche *Tod der Vegetation* wird im Sterben eines Fruchtbarkeitsgottes symbolisiert. Der allbekannte phön. Adonis, dessen altgriechische Verehrung schon durch Sappho 23; 107 D. bezeugt ist und dem im mesopotamischen Bereich funktionell der hebr. *tammūz* genannte Dumuzi entspricht, hat in den Religionen des östlichen Mittelmeerraumes eine Reihe von Doppelgängern. Neben dem phrygischen Attis und dem ägyptischen Osiris sind ugaritische bzw. kanaanäische Götter zu nennen, deren Bezeichnungen aus Epitheta für andere Götter entstanden sind: Baʿl, ʿEšmūn und Melqart, aber auch griechisch adaptierte Gestalten wie Daphnis und Hyakinthos, Dionysos und der kretische „Zeus“ sowie Figuren rezenter Folklore. Die über diese Gottheiten umlaufenden Geschichten sind Mythisierungen des Todes; von einer anschließenden Auferstehung scheint ursprünglich nicht die Rede gewesen zu sein. Der Gott stirbt jeden Sommer und wird beweint; im nächsten Jahr ist er einfach wieder da, um erneut zu sterben und beweint zu werden (Theokrit, *Eidyllion* 15). Göttergräber wie das ‚Zeus‘-Grab auf dem Yuktas bei Knossos werden zu beliebten Kultstätten; für die Libanongegend weist auf Entsprechendes der Ortsname *Qabr Šmūn* „Grab des ʿEšmūn“ für eine Lokalität nahe Beirut. – Eine Wiederbelebung bzw. Wiederauffindung des Osiris am

dritten Tage nach seinem Tode bezeugt Plutarch (45 – nach 120 n. Chr.) in *De Iside*, wo u. a. das dreitägige Tot-Sein des Gottes mit dem Verschwinden und Wiedererscheinen des Neumonds in Verbindung gebracht wird. Andere Zeugnisse vom Auferstehen von Göttern finden sich in noch jüngeren Texten – wohl beginnend mit Lukian, *De Syria Dea* 6 (2. Jh. n. Chr.) –, u. a. in der Polemik von Kirchenvätern. – Von der Vorstellung des nach einem irdischen Schicksal sterbenden Fruchtbarkeitsgottes vom Adonistyp ist diejenige der Unterweltfahrt von männlichen (Dumuzi) oder weiblichen (Persephone – Kore) Gottheiten, die halb- oder zweidritteljährlich wiederkehren, bei aller funktionellen Entsprechung zu unterscheiden: Während der Gott vom Adonistyp nach späten Zeugnissen vom Tode aufersteht, ist die Gottheit vom Dumuzityp bei den Unterirdischen so lebendig wie auf der Erde; letzteres Motiv hat schamanistische Entsprechungen.

2. Der *individuelle Tod* lässt nach Immunisierungen gegen die Gefahren des Jenseits fragen, die man (a.) bei Lebzeiten durch das *molk*-Opfer, (b.) angesichts eingetretenen Todes durch Amulette u. ä. zu erlangen hoffte.

a. Während das pun. *molk*-Opfer („Darbringungs“-Opfer) der Inschriften von Ngeus (Algerien) u. ö., dem das Opfer *l'mōlāk* des AT entspricht, seitens des Opfernden, wie Steleninschriften zeigen, meist den Dank für eine Rettung durch den Gott ausdrückt, besteht die Wirkung, die dem Opfer für das geopfert Kleinkind zugeschrieben wird, anscheinend in der Verleihung von Unsterblichkeit: Durch die Flammen des *molk* gegangen, hat das Opfer eine Unverletzlichkeit erlangt; wenn das Kind durch ein Tier ausgelöst wird (vgl. Gen 22), kommen ihm schon zu Lebzeiten die Fruchtbarkeit und Wohlfahrt spendenden Wirkungen des Opfers zugute. Euseb (*Praep. ev.* I 10,33. 44; IV 16,6.11) bezeugt phön. Kinderopfer als Klage- und Bittzeremonien zusamt einer euhemeristisch unterlaufenen mythischen Ätiologie; vgl. zu ersterem CIS I 198, 4 f., ferner Ri 11,30–40; 2 Kön 3,27; Euripides, *Iphigenie bei den Taurern* 20 ff. Nur auf dem Weg einer Selbstverneinung bzw. partieller Selbstvernichtung glaubt der frühantike Mensch eine ihm feindliche Wirklichkeit und deren Götter für sich gewinnen zu können: Es muss der Tod sein, der Leben hervorbringt, so unsicher ist der Mensch in der Welt eingenistet.

b. Ein 1968 auf Malta gefundenes, offenbar einem Toten umgehängtes kapselförmiges Bronzeamulett vermutlich des 6. Jh. v. Chr. mit einer Isisdarstellung und einer schwer lesbaren phön.-pun. Inschrift auf einem darin eingerollten Papyrusband hat an schon länger bekannten, etwa gleichzeitigen Amulettbe-

hältern aus Karthago und Sardinien mit bebildertem Papyrus-, Stoff- oder Metallinhalt Parallelen. Nach dem Papyrus werden die Toten in der Unterwelt von „Feinden“ bedroht, denen der Tote mittels der Inschrift magisch beikommen soll, was den Text mit dem ägyptischen Totenbuch vergleichbar macht; die Isisdarstellung und ein Horuskopf auf der Kapsel sollen dazu offenbar das ihre bewirken. Für eine Mythisierung des Todes und die entsprechenden Ritualisierungen fanden, da autochthone Überlieferungen offenbar unwirksam wurden, Motive der ägyptischen Religion Aufnahme; man vergleiche zur ägyptischen Überwucherung phön. Totenpflege die Bestattung in anthropoiden Sarkophagen ägyptischer Herkunft und Gestaltung für die Sidonierkönige Tabnit (in Zweitverwendung) KAI 13 und dessen Sohn ʿEšmūnʿazōr II KAI 14 (5. Jh. v. Chr.), die phönizischerseits assimilative (?) Umprägungen fanden, ohne dass wir um den Vorstellungshintergrund wüssten.

3. Eine magische Möglichkeit, sich Unterweltpotenzen im Schadenauber zu Nutze zu machen, wird in der griechischen, römischen und pun. Volksreligion durch den Gebrauch sog. tabellae defixionis „Verwünschungstäfelchen“ gesucht, die dem Toten an die Adresse der *dei inferiores* mitgegeben werden. Das pun. beschriftete Täfelchen KAI 89 aus dem Karthago des 4.–2. Jh. v. Chr. soll der Rache an namentlich genannten Personen dienen, denen Schadenfreude anlässlich eines Geldverlusts vorgeworfen wird; dazu scheint eine Unterweltsgöttin angerufen zu werden, die euphemistisch als *Hwt* „die Lebendige“ bezeichnet wird – ein Beispiel von Alltagsreligion, die einen ‚numinosen Unwert‘ für eine kleinliche Emotion zu operationalisieren weiß.

4. Handelt es sich bei der genannten Zeugnissen z. T. um Phänomene archaischer (,primitiver‘) Religion, so ist die vorwiegend außerliterarische Dokumentation der phön.-pun. Religion geeignet, das Augenmerk des Forschers auf das alltägliche religiöse Verhalten, Sprechen und Denken der betr. Bevölkerungen zu lenken, das in den großen Literaturen nur gebrochen zur Darstellung kommt, für die Religionsphänomenologie aber von um so größerer Bedeutung ist.

The Intercourse with Numinous Instances of Negative Value in the Phoenicio-Punic Religion

HANS-PETER MÜLLER, MÜNSTER

“Numinoser Unwert” (R. Otto) is not restricted to sin and demonic nature; it is also experienced in the encounter of death in its different forms. (1.) Experiences of perishing, (2.) fear of life and dread of a postmortal fate, but also (3.) the selfish use of netherworld powers are enduring aspects of religious perception. Because the shade of the frightening, the *mysterium tremendum*, remained *in* the shape of the Gods, something like demonology developed even less in the Phoenicio-Punic religion than in the larger religions of the Ancient Near East. That a mythic aetiology of death, like e. g. evidenced by the Babylonian Adapa narrative, can’t be found in the Phoenicio-Punic culture, may be due to the loss of this literature in general. But the numinous experience connected with death happened here like everywhere in the area of the vital and in the area of popular religion. Some relevant paradigms will be given below.

1. The annual *death of vegetation* is symbolized by the death of a fertility deity. For the well-known Phoenician Adonis, whose worship in the ancient Greek culture is already attested by Sappho 23; 107 D. and whose functional equivalent is Dumuzi (Hebrew *tammūz*) in Mesopotamia, a series of doubles are evident in the religions of the eastern Mediterranean. Next to the Phrygian Attis and the Egyptian Osiris Ugaritic and/or Canaanite deities are to be named, whose designations developed partly out of other deities’ epitheta: Baʿl, ʿEšmūn, and Melqart, but also figures like Daphnis and Hyakinthos, Dionysos, and the Cretan ‘Zeus’ adapted into Greek culture as well as characters of current folklore. The stories circulating about these deities are mythologizations of death. A resurrection seems not to have been included in these stories originally. The deity dies every summer and is mourned for; in the next year he simply reappears, to die again to be mourned for again (Theokrit, *Eidyllion* 15). Tombs of deities like the ‘Zeus’-tomb on mount Yuktas near Knossos developed to prominent places of worship. Concerning the area of Lebanon the toponym *Qabr Šmūn* “tomb of ʿEšmūn” hints to a comparable phenomenon for a place near Beirut. – The revival or rediscovery of Osiris at the third day after his death is attested by Plutarch (45 – after 120 CE) in *De Iside*, where the three days of the deity’s death are con-

nected with the disappearance and reappearance of the new moon. Other attestations of the resurrection of deities can be found in even younger texts – starting with Lukian, *De Syria Dea* 6 (2nd cent. CE) –, among others the polemics of the church fathers should be named here. – From the idea of a fertility deity of the Adonis type dying after an earthly fate the idea of a journey through the netherworld of male (Dumuzi) or female deities (Persephone – Kore), which return semiannually or each two thirds of a year, is to be distinguished, although functional analogies exist: While according only to late attestations the deity of the Adonis type is resurrected from death, the deity of the Dumuzi type is as alive in the netherworld as on earth; for the latter motif shamanistic analogies can be found.

2. The *individual death* gave reason to look for immunizations against the perils of the beyond, which one hoped to gain (a.) in life by means of the *molk*-sacrifice or (b.) in the face of actual death by means of amulets.

a. Punic *molk*-sacrifice (“presentation”-sacrifice) of the inscriptions from Ngaus (Algeria) and other places, which corresponds to the Old Testament sacrifice *l'mōlāk*, mostly expresses the gratitude for being succored by the deity according to the evidence of stele-inscriptions viewed in the perspective of the sacrificer. The effect on the sacrificed infant ascribed to the sacrifice consists apparently in the bestowal of immortality: Having walked through the flames of the *molk*, the sacrifice has gained inviolability; if the child is released in exchange for an animal (cf. Genesis 22) it gains the effects of the sacrifice already in its life causing fertility and well-being. Eusebius (*Praep. ev.* I 10,33. 44; IV 16,6. 11) attests to Phoenician child sacrifices as ceremonies of lament and request connected with an euhemeristically suffused mythic aetiology (concerning the first cf. CIS I 198,4 f.; Judg 11:30–40; 2 Kgs 3:27; Euripides, *Iphigeneia in Taurica* 20 ff.). The people of early antiquity believed that a hostile reality and its deities could only be won over to their side by means of selfnegation or partial selfdestruction: It must be death, which causes life! This demonstrates how unstable mankind is nested in the world.

b. A capsular Bronze amulet from the 6th cent. BCE with an Isis portrayal and an epigraphically difficult Phoenician-Punic inscription drawn or written on a stripe of papyrus, which was apparently attached to the deceased, and which was found on Malta in 1968, has parallels in amulets from Carthago and Sardinia of the same epoch known already for a longer time, which contained illustrated stripes of papyrus, cloth or metal. According to the papyrus men-

tioned here the dead are threatened in the netherworld by “enemies” whom they should counter magically by means of the inscription. This makes this text comparable with the Egyptian Book of the Dead. The Isis-portrayal upon the papyrus and the Horus-head on the capsule are obviously intended to effect something along these lines. Motifs of the Egyptian religion were adopted for a mythologization of death and the respective ritualizations because autochthonous traditions became obviously ineffective. Concerning the Egyptian overgrowth of Phoenician burial practices cf. the anthropoid sarcophagi of Egyptian origin and shape of the Sidonian king Tabnit (in secondary use) KAI 13 and his son ʿEšmūnʿāzōr II KAI 14 (5th cent. BCE), that have apparently been ‘remolded’ by a process of assimilation in Phoenicia, the conceptual context of which we do not know.

3. A magic possibility to *instrumentalize powers of the netherworld by incantations* is looked for in the Greek, Roman and Punic popular religion by means of the so called *tabellae defixionis* (“enchantment tablets”), which are sent along with the dead to the address of the *dei inferiores*. The Punic tablet KAI 89 from Carthago of the 4th–2nd cent. BCE intends to take revenge on named persons, who are accused of malicious joy on occasion of a pecuniary loss; for this purpose a goddess of the netherworld seems to be invoked, which is named euphemistically *Hwt* “the living one”. This is a paradigmatic example of everyday’s religion, which is able to operationalize a “numinoser Unwert” (numinous unworth) for petty emotions.

4. Because the evidence given above is concerned partly with phenomena of archaic (‘primitive’) religion, the non-literary documentation of the Phoenicio-Punic religion directs the scholar’s attention to everyday’s religious behaviour, language, and thought of the populations in question, which is only fractionally represented in literature but is all the more important for the phenomenology of religion.

Dualismen im Kontext von Gegenweltvorstellungen Von zoroastrischen Gegengottkonzepten zu jüdischen Satansfiguren

GREGOR AHN, HEIDELBERG

Der Zoroastrismus ist eine Religion mit einer vermutlich mehr als 3000-jährigen Geschichte. Das Erscheinungsbild des Zoroastrismus hat sich im Laufe dieser Zeit mehrfach und z. T. gravierend gewandelt. Der Ausdruck „Zoroastrismus“ geht auf „Zoroaster“, die gräzisierte Form des altiranischen Personennamens „*Zarathushtra*“ zurück, der in den möglicherweise noch aus der 2. Hälfte des 2. Jt.s v. Chr. stammenden ältesten Texten der religiösen Tradition der Zoroastrier, den sog. *Gathas* (Gesänge), erstmals erwähnt wird. Die *Gathas* spiegeln die Welt einer im Osten Irans lebenden religiösen Gemeinschaft wider, die ihre Umwelt als Gefährdung empfand und diese Polarität von Gruppenverband und Außenwelt in die Metaphorik eines religiös fundierten Gut-Böse-Dualismus kleidete. Zwei göttliche Wesen, der gute / wohlthätigste Geist (*vohu / spenishta Mainyu*) und der schlechte / böse Geist (*aka / ANGRA MAINYU*), hätten sich grundsätzlich für entweder die besseren oder schlechteren Gedanken, Worte und Taten entschieden. Über diese dualistischen „Zwillinge“ hinaus geht die *Gatha*-Gemeinschaft von der Existenz eines guten Schöpfergottes namens *Ahura Mazda* (Weiser Herr) sowie einiger weiterer hilfreicher göttlicher Wesen aus, die die Zoroastrier in ihrem Kampf gegen den bösen Geist und seine Dämonen (*daeva*) unterstützen.

In den jüngeren avestischen Textschichten erscheint *Ahura Mazda* erstmals in der Funktion des guten Geistes und als Widersacher des bösen Gegenschöpfers *Angra Mainyu*. Zugleich werden die in den *Gathas* erwähnten singulären Gottheiten der guten Seite zu einer festen Gruppe, den sog. *Amesha Spenta* (Unsterbliche Wohltätige), verdichtet und eine Vielzahl von unterschiedlichen dämonischen Gestalten entwickelt, denen spezifische Funktionen zugeschrieben werden und die dadurch bekämpft werden können, daß das richtige Gebet gegen sie rezitiert wird, d. h. das richtige Ritual auf rechte Weise gegen sie ausgeführt wird.

In den Keilinschriften der Achämenidenkönige findet sich der zoroastrische Dualismus lediglich in Form einer politischen Transformation. Obwohl die hier verwendeten Termini fast identisch sind mit dem Vokabular der religiösen Tradition, ist der ethische und ritualistische Dualismus der avestischen

Texte nun auf die Gegenüberstellung von Loyalität und Illoyalität zum König fokussiert.

Trotz dieses eigentlich ernüchternden Befundes hat es eine ausgiebige wissenschaftliche Debatte um zoroastrische Einflüsse auf das Judentum in achämenidischer Zeit gegeben, bei der Konzepte wie Dualismus, Angelologie und Dämonologie eine wichtige Rolle spielten. Im Vortrag soll daher die These vertreten werden, daß es keine relevanten Analogien zwischen zoroastrischen und jüdischen Konzeptionen des Gottesbilds und des Dualismus gab, die die Annahme weitreichender Einflüsse rechtfertigen würden. Wechselseitige Austauschprozesse und Interdependenzen zwischen dualistischen, dämonologischen und anderen Konzepten können deshalb nicht im Rahmen von Einflußtheorien erfaßt werden, die sich ausschließlich auf Zoroastrismus und Judentum beziehen; sie müssen vielmehr als komplexe Entwicklungsprozesse begriffen werden, die die Geschichte des gesamten Vorderen Orients betreffen.

Dualisms in the Context of the Idea of a Hostile Outer-World From the Zoroastrian Idea of an Counter-God to the Jewish Character of Satan

GREGOR AHN, HEIDELBERG

The history of Zoroastrianism probably spans more than 3000 years. During that period the Zoroastrian religion underwent manifold and partly fundamental changes. The term “Zoroastrianism” has been coined by western scholars referring to “Zoroaster”, the Greek version of the OldIranian proper name “*Zarathushtra*,” who is mentioned in the so-called *Gathas*, the oldest ritual-texts of the Zoroastrian tradition which possibly are deriving from before 1000 B.C. The *Gathas* reflect the worldview of an Eastern Iranian society which considered the surrounding world to be dangerous and hostile. So they metaphorically transformed that polarity of in-group and outer-world into the religious dualism of good and evil. Two divine beings, the good / most bounteous spirit (*vohu / SPENISHTA MAINYU*) and the evil / hostile spirit (*aka / angra Mainyu*), made their principal decision on better or worse thoughts, words and deeds. Beside those dualistic “twins” the Gathic society also is convinced of the existence of an good creator-god named *Ahura Mazda* (Wise Lord) and some other helpful divine beings who protect and support the Zoroastrian people in the struggle against the hostile spirit and his demons (*daeva*).

In the younger Avesta *Ahura Mazda* for the first time keeps the role of the bounteous spirit and adversary of the hostile spirit and “counter-creator” *Angra Mainyu*. The good divine beings the *Gathas* had been referring to just as single helpful beings are now connected into a close group of the so-called *Amesha Spenta* (Bounteous Immortals). At the same time a huge number of different demonic figures is developed which have specific evil functions and can be subdued by citing the right prayers, i. e. performing the right ritual in a right way.

In the cuneiform inscriptions of Achaemenid times Zoroastrian dualism is found only in the shape of political transformation. By using almost the same terms as before in the religious tradition the ethical and ritualistic dualism of the Avestan texts is now focussed on the opposition of loyalty and disloyalty to the king.

Despite that observation there has been a long scholarly debate on Zoroastrian influences on Judaism in Achaemenid times during which concepts like dual-

ism, angelology and demonology played a major role. In this paper it therefore will be argued that there is no relevant similarity between Zoroastrian and Judaic concepts of god and of dualism to admit the assumption of far-reaching influences. The interaction and interdependence of dualistic, demonological and other concepts are not to be seen in terms of an influence-model that is limited on Zoroastrianism and Judaism, but have to be analysed as a complex development in the history of the whole ancient Near East.

Beobachtungen zu Gen 32,23–33

MATTHIAS KÖCKERT, BERLIN

Die Erzählung von Jakobs Kampf am Jabbok zeichnet ein derart befremdliches Bild vom Angreifer, daß man ihn häufig auf einen (Fluß-) Dämon gedeutet hat. Diese Deutung setzt die Rekonstruktion einer vorliterarischen und vorisraelitischen Überlieferung voraus und wird in der Hauptsache mit drei Erzählzügen begründet: (a) Der Gegner greift Jakob unerwartet und mit der Absicht an, ihn zu töten (V. 25); (b) es handelt sich um ein Wesen der Nacht, das fürchtet, die Sonne könne ihm seine Kraft rauben (V. 27a); (c) es ist darauf bedacht, seine Identität zu verbergen, damit Jakob keine Macht über es gewinnt (V. 30a).

Der Beitrag prüft zunächst die literarischen und überlieferungsgeschichtlichen Voraussetzungen, hebt sodann die Bezüge zum Kontext hervor und entzieht schließlich durch alternative Interpretation der Deutung auf einen Dämon die Basis. Der Text erweist sich am Ende als Zeugnis des Phänomens, das einst Paul Volz „das Dämonische in Jahwe“ genannt hatte.

Observations on Gen 32:23–33

MATTHIAS KÖCKERT, BERLIN

The tale of Jacob's fight on the river Jabbok sketches the assailant in such a strange way that he is often interpreted as demon living in the river. This hypothesis is based on the reconstruction of an oral pre-Israelite tradition, and its prime arguments are the following three features of the story: (a) The attack on Jacob is unexpected and intended to kill him (v. 25). (b) The being acts at night and is afraid the sun could diminish its power (v. 27a). (c) The being takes care to hide its identity, lest Jacob gains power on it (v. 30).

This thesis analyses the literary and tradition-historical assumptions, highlights the references to the context, and proposes an alternative interpretation disproving the idea of the demon. The text finally demonstrates what Paul Volz called „das Dämonische in Jahwe“ („the demonic face of YHWH “).

Bemerkungen zu םִצְוָה יִצְוָה in Ex 4,25 f.

WOLFGANG HÜLLSTRUNG, MONTEPELLIER

Im Zusammenhang des Themas „Dämonologie im Alten Testament“ wird gewöhnlich auf den kurzen Textabschnitt Ex 4,24–26 verwiesen. Er gilt als ein locus classicus für die Vorstellung von der Bedrohung der Menschen durch Dämonen im Alten Testament. Trotz dieser unbestrittenen thematischen Einordnung hat die exegetische Forschung zahlreiche verschiedenartige, teilweise extrem divergierende Interpretationen zu Ex 4,24–26 hervorgebracht. Dies hängt damit zusammen, daß innerhalb der drei Verse eine ganze Reihe von Verständnisproblemen auf verschiedenen Textebenen ineinandergreifen. Zwei Problembereiche seien hier beispielhaft genannt: Erstens ist der Text zwar als eine in sich geschlossene Erzählung klar erkennbar. Er hebt sich aber so deutlich vom unmittelbaren Kontext ab, daß man Mühe hat, überhaupt irgendwelche inhaltlichen Bezüge zum Kontext zu entdecken. Im Widerspruch zu dieser Eigenständigkeit des Textes steht jedoch die Tatsache, daß er zugleich ungewöhnlich viele unbestimmte Pronomina enthält, deren Bezug sich eigentlich aus dem Kontext ergeben müßte.

Zweitens fällt auf, daß auch die inhaltlichen Motive nicht im Kontext verankert zu sein scheinen. Zudem läßt die für einen so kurzen Text erstaunlich komplexe Motivik – von der Schnittwunde durch einen Stein hin zur Blutberührung und vom Bräutigammotiv bis hin zur Beschneidung – kaum eine innere Kohärenz erkennen.

Um diese Probleme zu lösen hat man in der Forschung methodisch vor allem zwei Wege eingeschlagen: a) Entweder hat man in religionsgeschichtlicher Perspektive versucht, eine der Erzählung zugrundeliegende rituelle Handlung zu rekonstruieren, oft in Verbindung mit der literarkritischen These eines ursprünglichen Überlieferungskerns. Doch kranken diese Arbeiten alle daran, daß sie das religionsgeschichtlich relevante Vergleichsmaterial nicht präsentieren bzw. daß das Vergleichsmaterial schlicht nicht vorhanden ist. b) Oder man hat den Text unter kompositionsgeschichtlicher Perspektive betrachtet, eine Methode, die vor allem in den vergangenen Jahren an Bedeutung gewonnen hat. Diese Arbeiten haben zwar zu plausiblen Interpretationen geführt, ihnen haftet aber das Problem an, daß der Wortlaut des Textes nur teilweise erklärt wird. Der Sinn des Textes wird hier wesentlich über den größeren Kontext des Exodusbuches bestimmt.

Auf diesem Forschungshintergrund möchte ich versuchen, die religionsgeschichtliche Fragestellung erneut aufzunehmen. Da das religionsgeschichtliche Vergleichsmaterial, das das Alte Testament selbst bietet, in diesem Fall wenig ergiebig ist, sollen vor allem Texte aus der Umwelt des Alten Testaments herangezogen werden. Dabei soll die Episode Ex 4,24–26 auf dem Hintergrund der altorientalischen Dämonologie und Magie erklärt werden. Hier tritt insbesondere das Phänomen der dämonischen Bedrohung von Kindern bzw. Säuglingen in den Blickpunkt.

Remarks to יִקְרָא יְהוָה in Exod 4:25 f.

WOLFGANG HÜLLSTRUNG, MONTEPELLIER

If one asks for demonology within the Old Testament Ex 4:24–26 is always cited as one of the main references. Nevertheless, the exegetes have produced an enormous plurality of interpretations, representing extremely diverging positions. Two mainstreams of research can be identified. The perspective of religious history, trying to reconstruct a ritual which forms the base of the episode. But this approach has failed to present the comparative material. On the other hand, the synchronic perspective or compositional perspective, which has produced convincing interpretations. However, this approach is rather based on the greater context of the book of Exodus than on the text of Ex 4:24–26 itself.

On this background the paper tries to approach again the perspective of religious history. But by conceding the lack of comparative material within the Old Testament itself the comparison will be founded on texts from the neighbouring cultures of the Old Testament. It is the demonology and the magic of the Ancient Near East which will be presented as the background of Ex 4:24–26. The focus will be particularly on the demonic threat of children and babies.

Engel, Dämonen und Amulette – ein Beitrag der Archäologie und Ikonographie

OTHMAR KEEL, FRIBOURG

Das deutsche „Dämon“, das französische „démon“ (Larousse: Unhold, Dämon, Teufel, böser Geist) und das englische „demon“ (Cassell: böser Geist, der Teufel, Dämon) gehen alle auf das griechische *δαίμων* zurück. Dieses Wort und das substantivierte Adjektiv Neutrum *δαίμόνιον* sind in der Form „daemon“ und „daemonium“ in das nachklassische Latein übernommen worden und von dort in die anfangs genannten Sprachen eingegangen.

Das Neue Testament redet über 50 mal von Dämonen, hauptsächlich bei den Synoptikern.

Im griechischen Alten Testament, einem Textcorpus, das mindestens viermal so umfangreich ist wie das Neue Testament, findet sich *δαίμόνιον* bzw. *δαίμόνια* 19 mal. Neun der Belegstellen sind im Buche Tobit zu finden (3,8. 17; 6,7 (2 mal). 13. 14. 15. 17; 8,3), zwei bei Baruch (4,7. 35). Im Hebräischen Alten Testament ist gerade achtmal von ihnen die Rede. Zweimal gibt der griechische Ausdruck das hebräische *דַּיְמוֹן* wieder. An den anderen sechs Stellen jedesmal ein anderes hebräisches Wort.

Gab es im alten Israel das Phänomen der Dämonen in so differenzierter Weise, dass das allgemeine „Dämonen“ nicht geeignet war, dieses wiederzugeben, oder war es nur ein Randphänomen, oder gab es dieses überhaupt nicht?

Ein Blick auf die hebräischen Texte und die zeitgenössische Ikonographie versucht zu zeigen, dass die Grossen, die sich ab der Perserzeit in Engel und Dämonen ausdifferenzieren, in den älteren Texten mehr oder weniger störungsfrei unter einem Dach und der Fuchtel des patriarchal waltenden *יהוה* leben. Idiosynkratische Reaktionen und entsprechende Urteile über Gut und Böse sind dieser Kultur fremd. Gleiche Wesen, wie z. B. die Seraphim, können „engelhafte“ und „dämonische“ Funktionen wahrnehmen.

Am Beispiel der Wüstenbewohner soll weiter gezeigt werden, wie sich gefährlich-bedrohliche Bereiche allmählich in dämonische verwandeln.

Angels, Demons und Amulets – a Contribution of Archeology and Iconography

OTHMAR KEEL, FRIBOURG

German “Dämon” (evil spirit, ghost, demon), French “démon” (scoundrel, demon, devil, evil spirit) and English “demon” all originate in Greek δαίμων. This word – and the adjective used as noun δαίμωνιον have been adopted in post-classical Latin as “daemon” and “daemonium” and then entered our modern languages mentioned above.

The New Testament talks about demons over 50 times – especially in the synoptic gospels.

In the Septuagint – being at least four times as large as the New Testament – we find δαίμωνιον resp. δαίμονια 19 times. Nine of these citations belong to Tobit (3:8, 17; 6:7 (bis), 13, 14, 15, 17; 8:3), two belong to Baruch (4:7, 35). The books corresponding the Hebrew Old Testament mention them only eight times. Two citations translate the original Hebrew דַּיְמוֹן, the other six refer to six different Hebrew words.

This poses the question: Is the ancient Israelite conception of demons discriminating different types that could not be included in a single term “demon” – or was there no elaborated conception (and no terminus technicus) at all?

Studying the Hebrew texts and the contemporary iconography it will be proposed, that the mighty beings, who have been differentiated into angels and demons in Persian times, in the earlier texts peacefully cohabited under the patriarchal rule of YHWH. Idiosyncratic responses and decisions on Good and Evil are unknown. Beings like e. g. the Seraphim can behave like angels as well as like demons.

It will be demonstrated on the desert dwellers, how dangerous domains gradually develop to demonic domains.

Der Blick der Deuteronomisten auf das Dämonenwesen

UDO RÜTERSWÖRDEN, BONN

Wer sich mit dem biblischen Dämonentum befaßt, findet sich in einer Forschungssituation, in der manche Thesen kontrovers sind – und wohl auch bleiben. Die Plausibilitäten abzuwägen wäre eine der denkbaren Vorgehensweisen; die andere, literaturwissenschaftliche, bestünde darin, die kontroversen Deutungen an den Text zurückzubinden. Es seien nur zwei Leitfragen formuliert:

1. Treten bei der Schilderung des Dämonentums terminologische Besonderheiten auf?
2. Welche Funktion hat das Dämonentum in dem Kontext des Werkes?

Dabei fasse ich den Bereich des Dämonentums eher weit, den Bereich der Texte eng, mit der Eingrenzung auf das Deuteronomium und die deuteronomistische Literatur.

1.1. Mit dem Bösen verbindet sich vielfach die Vorstellung von bösen Mächten. Das Deuteronomium dagegen stellt Jahwe keine Widersacher an die Seite; „böse“ ist eine Qualifikation menschlichen Handelns. Gleichwohl erscheint mit **בְּלִיעַל** in dem dritten Paragraphen von Dt 13 ein Wort, das sowohl im AT als auch im Frühjudentum dämonisch konnotiert ist. Für Dt 13,14 ist dies völlig ausgeschlossen; dies wird durch die Formulierung **בְּנֵי-בְלִיעַל אֲנָשִׁים** deutlich. Das vorangestellte **אֲנָשִׁים** ist insofern ein wenig merkwürdig, als daß vom Kontext her deutlich ist, daß es sich um menschliche Größen handelt, und in 1 Sam 10,27 kann der vorangestellte Ausdruck auch fehlen. Der Zweck der Voranstellung kann in der Zweideutigkeit des Ausdrucks **בְּנֵי-בְלִיעַל** gesehen werden, der in Qumran dämonische Größen (4 Q 174 u. ö.) bezeichnet. Wir hätten in Dt 13,14 (Ri 19,12; 20,13 u. ö.) eine Vereindeutigung in Richtung einer Depotenzierung durch eine Addition in der Terminologie.

1.2. In Bezug auf den alttestamentlichen Molochkult gibt es nach wie vor umstrittene Fragen. Für seine Beschreibung finden sich zwei Formulierungsweisen: einmal mit **עֵבֶר** Hi., einmal mit **שָׂרֵף**. Für die zweite Beleggruppe legt sich eine deuteronomistische Herkunft nahe, wiewohl auch die erste in deuteronomistischen Kontexten erscheint. **שָׂרֵף** ist kein Opferterminus, „sondern

umschreibt ein Vernichtungshandeln; die polemisierende dtr Wortwahl insinuiert, daß das Verbrennen der Kinder nichts bewirkt.“ (ThWAT VII, 887). Diesen Umgang mit der Terminologie könnte man als polemische Abwertung durch eine Substitution in der Terminologie bezeichnen.

2. Die Betrachtung der Terminologie legt nahe, daß die dtr Redaktoren es nicht als ihre Aufgabe gesehen haben, nachfolgende Generationen über Dämonen und Fremdkulte unvoreingenommen zu informieren. Da sie – wenngleich im Einzelfall schwer nachweisbar – auch das beredete Schweigen kennen, stellt sich die Frage, warum sie sie überhaupt erwähnen.

2.1. Ein Gesichtspunkt ist die literarische Topik: Die Durchbrechung der Barriere zur Unterwelt in 1 Sam 28, dem Gilgamesch-Epos und der Odyssee. Mögliche Spuren einer dtr. Redaktion finden sich in 1 Sam 28,3 – und vielleicht auch noch an anderer Stelle. Zwar hat ein Deuteronomist in V. 3 den Orakelvorgang kommentiert; gleichwohl ist die Geschichte überliefert. Der Grund mag in der tragischen Grundhaltung liegen, die auch im Gilgamesch-Epos deutlich wird.

2.2. Dt 12,29–31 blickt auf die Zeit des Landbesitzes voraus; Israel soll nicht den Greueln der Heiden folgen, die ihre Söhne und Töchter verbrannten. Der Hinweis auf den Molochkult hat eine doppelte Funktion: er begründet, warum die ehemaligen Landesbewohner ihre Rechte verwirkt hatten; explizit deutlich wird dies in Dt 18,12. Die Vertreibung der Vorbewohner kann nicht ohne einen Rechtsgrund geschehen; dieser liegt in der besonderen Abscheulichkeit ihrer Kulte. Auf einer vergleichbaren Linie liegt die antike Polemik gegen die Phönizier / Punier. In den Väterverheißungen wird diese Argumentation in Gen 15,16 vorbereitet.

Der andere Gesichtspunkt ist die Analogie des Geschehens: Wenn Israel / Juda sich solcher Vergehen schuldig macht, wird es das selbe Schicksal erleiden wie die Vorbewohner des Landes (2 R 21,11 ff.; vgl. Jer 32,35 ff.).

2.3. Die Schilderung der Vergehen des Königs Manasse in dem Bericht 2 R 21,6 hat ein Widerlager im Prophetengesetz Dt 18,10. Manasse führt aus, was das Gesetz verbietet. Im Vergleich zu seinem Vorgänger und Nachfolger entsteht ein Kontrast; Hiskia und Josia befragen den Propheten bzw. die Prophetin. Wenn diese Kontrastfunktion bewußt intendiert ist, ergeben sich Konsequenzen: a) Besprechung und Erzählung lassen sich nicht trennen; b) für beide ist das Gesetz der Maßstab ihres Urteils.

3. Mit den Beispielen läßt sich zeigen, daß die Erwähnung von Dämonen und Fremdkulten im deuteronomisch-deuteronomistischen Denken nicht unbedingt und ausschließlich zur Illustration des Ersten Gebots bzw. dessen Bruch dient.

The Deuteronomist's Idea of the Demonic Element

UDO RÜTERSWÖRDEN, BONN

A scholar working on Biblical demonology is confronted with a discussion of controversial nature. One possible approach would be to consider the plausibilities of the ideas proposed and another one of literary theory would be to refer the controversial interpretations back to the Biblical texts. Only two main questions shall be asked here.

1. Are there any terminological peculiarities in the descriptions of the demonic?
2. Which function has the demonic in the context of the literary work in question?

Doing this, I use a broad definition of the demonic while restricting the textual evidence to the Book of Deuteronomy and the Deuteronomistic literature.

1.1. The idea of negative powers is often connected with the concept of the evil. But the Book of Deuteronomy does not know an adversary of Jahwe; "evil" is merely a qualification of human behaviour. However, the third paragraph of Deut 13 uses the word **בְּלִיעַל** which bears demonic connotations in the Old Testament as well as in Early Judaism. But, as demonstrated by the phrase **אֲנָשִׁים בְּנֵי-בְלִיעַל**, this can be definitely excluded for Deut 13:14. The preceding **אֲנָשִׁים** is a bit peculiar, because it is already evident from the context of Deut 13:14 that a human being is meant here and because the preceding expression **אֲנָשִׁים** is not needed in the similar construction in 1 Sam 10:27. The reason for the anteposition of **אֲנָשִׁים** in Deut 13:14 may be the ambiguity of the phrase **בְּנֵי-בְלִיעַל** which designates demonic entities in the Dead Sea Scrolls (4 Q 174 etc.). Deut 13:14 (Judg 19:12; 20:13 etc.) would than be a clarification by means of an terminological addition concerned with a depotentiation.

1.2. Concerning the Old Testament cult of Moloch several issues are still in discussion. The cult is described in two different ways: On the one hand **עֵבֶר** hi. is used, on the other hand **שָׂרֵף**. For the second group of references a Deuteronomistic origin suggests itself and even the first expression is found in Deuteronomistic contexts. **שָׂרֵף** is not sacrificial terminology, „sondern

umschreibt ein Vernichtungshandeln; die polemisierende dtr Wortwahl insinuiert, daß das Verbrennen der Kinder nichts bewirkt.“ (ThWAT VII, 887). This use of the terminology can be described as a polemic depreciation by means of a substitution in the vocabulary.

2. Terminological observations suggest, that the Dtr redactors had no intent to inform later generations unprejudiced about demons and extraneous cults. Because they were also acquainted with the means of meaningful silence – although this is difficult to document in a given case – the question arises, why the Dtr redactors mention demons and extraneous cults at all.

2.1. One aspect are the literary topics used, i.e., the breach of the barrier to the netherworld in 1 Sam 28, the epic of Gilgamesh and the *Odyssee*. Possible traits of a Dtr redaction are evident in 1 Sam 28:3 and probably also elsewhere. Although a Deuteronomist made comments here on the oracle in question the story itself is nevertheless traditional. The reason may be found in its basically tragic attitude which is also evident in the epic of Gilgamesh.

2.2. Deut 12:29–31 looks ahead to the time when Israel will own the land; than it shall not pursue the abominations of the heathens, who burned their children. This reference to the cult of Moloch serves two purposes: it explains, why the land's former population has forfeited its rights. This is distinctively evident in Deut 18:12. The expatriation of the former population cannot happen without a legal argument, which is the distinctive atrocity of their cults. The ancient polemic against the Phoenician and Punic people argued comparably. This argument is prepared in the promises to the patriarchs by means of Gen 15:16. Another point is the analogy of events: If Israel/Judah commits such crimes, it will suffer the same fate as previous owners of the land (2 Kgs 21:11 ff.; cf. Jer 32:35 ff.).

2.3. The description of king Manasseh's offences in the report of 2 Kgs 21:6 corresponds with the law concerning prophets in Deut 18:10. Manasseh does what is forbidden by this prescription. A contrast emerges when he is compared to his predecessor and successor: Both, Hezekiah and Josiah, seek guidance from a prophet or a prophetess. If this contrast is intended, consequences arise: a) the story cannot be separated from the descriptive parts of the Deuteronomistic history; b) the law of Deut 18:10 is the criterion of the reasoning.

3. The examples named above demonstrate, that in the deuteronomic and deuteronomistic thought demons and extraneous cults do not necessarily and

not without exception serve as an illustration of the first commandment or its violation.

Bernd Janowski

Jenseits von Eden

Gen 4,1–6 und die These vom „Sündendämon“

BERND JANOWSKI, TUEBINGEN

Gen 4,7 (הָלוֹא אִסְדֵּיטִיב שָׂאתָ וְאִם לֹא תִיטִיב לִפְתּוֹחַ חַטָּאת רִבֵּץ וְאֵלֶיךָ) gilt seit jeher als „der dunkelste Vers des Kapitels (sc. Gen 4), ja der Genesis“ (O. Procksch, *Die Genesis*, Leipzig 1913, 46). Seine Dunkelheit wird in der Regel durch eine einprägsame Übersetzung und eine ebenso einprägsame Interpretation aufzuhellen versucht. So übersetzt etwa C. Westermann „Nicht wahr: Wenn du gut machst, ist Erheben, und wenn du nicht gut machst, zur Tür hin lagert die Sünde, und auf dich geht ihre Gier, du aber sollst über sie herrschen“ (Genesis, BK I, Neukirchen-Vluyn 1974, 384). „Alle Deutungs- oder Änderungsversuche“, kommentiert Westermann, „sind bisher an diesem Satz gescheitert“ (a. a. O. 407). Auch sein eigener Versuch, den er in weiser Zurückhaltung als eine Vermutung ausgibt (vgl. a. a. O. 408), kann nicht überzeugen.

Die Frage ist aber, ob der Satz, so wie ihn Westermann und vor und nach ihm fast alle Ausleger übersetzen, richtig übersetzt ist. Wegen der Inkongruenz von רִבֵּץ (Ptz. masc.) und חַטָּאת (fem.) ist hier mehr als Vorsicht geboten. Hinzukommt die – fast nie hinterfragte – Annahme, daß die Sünde vom Text als ein vor der Tür lauender Dämon vorgestellt werde – eine Annahme, die von den meisten Auslegern zusätzlich durch religionsgeschichtliche ‚Parallelen‘ aus Mesopotamien (Dämon *rabīṣu*) abgesichert wird (zuletzt N. C. Baumgart, *Die Umkehr des Schöpfergottes* [HBS 22], Freiburg / Basel / Wien 1999, 130 ff.). Das Ganze ergibt dann die berühmte These vom „Sündendämon“. Der Vortrag schlägt demgegenüber ein anderes, textnäheres Verständnis vor, das im übrigen auch mit dem unmittelbaren (Gen 4,1–16) als auch mit dem weiteren Kontext (Gen 3) vereinbar ist und die Geschichte vom ersten Brudermord m. E. sachgemäßer interpretiert.

East of Eden

Gen 4:1–6 and the Hypothesis of the “Demon of Sin”

BERND JANOWSKI, TÜBINGEN

Gen 4:7 (הָלוֹא אִם-תִּיטִיב שָׂאת וְאִם לֹא תִיטִיב לִפְתַּח חַטָּאת רִבֵּץ וְאֵלֶיךָ) has always been regarded as “the darkest verse of the chapter (sc. *Genesis 4*) and even of the whole book of *Genesis*” (*O. Procksch, Die Genesis, Leipzig 1913, 46*). Normally, its darkness is tried to be illuminated by sympathetic translations. Thus, C. Westermann translates: “Nicht wahr: Wenn du gut machst, ist Erheben, und wenn du nicht gut machst, zur Tür hin lagert die Sünde, und auf dich geht ihre Gier, du aber sollst über sie herrschen” (“Isn’t it so: if you act well, it is to raise, but if you don’t act well, at the door lies the sin, and for you is her hunger, but you shall hold dominion over her;” *Genesis, BK I, Neukirchen-Vluyn 1974, 384*). “So far, all attempts to interpret or alter this sentence” – comments Westermann – “have failed” (*op.cit., 407*). His own attempt, described by himself in wise restraint as an assumption (*cf. op.,cit., 408*), is not convincing, too.

But the question is, whether the sentence was translated correctly by Westermann, his predecessors and followers. Because of the incongruency of רִבֵּץ (part. masc.) and חַטָּאת (fem.) more than caution is advised. An additional difficulty is, that the sin is imagined by the text as a demon lurking in front of the door – a presumption almost never questioned and by most interpreters supported through means of Mesopotamian parallels (the demon *rabiṣu*) (thus recently *N. C. Baumgart, Die Umkehr des Schöpfergottes [HBS 22], Freiburg/Basel/Wien 1999, 130 ff.*). This results in the well known hypothesis of the “Demon of Sin”. However, this lecture suggests a different approach more closely related to the text itself, which is in addition more compatible with the closer (Gen 4:1–16) and wider context (Gen 3) of Gen 4:7 and which in my opinion interprets the story of the first fratricide truer-to-fact.

Das Dämonische im Menschen und das Magische im Kult – einige Anmerkungen zur priesterschriftlichen Theologie

MICHAELA BAUKS, MONTPELLIER

Es ist eine Grundfunktion priesterlichen Handelns, die Weltordnung vor Übergriffen negativer und dämonischer Mächte zu schützen. Im Alten Orient sind es die Priester, die sich in Fragen der Weltordnung auskennen und in Situationen der Bedrohung das Schicksal des betroffenen Individuums oder der Gemeinschaft wenden. Sie sind es, die mit magischen Praktiken die bedrohte Ordnung wiederherstellen. Der Pentateuch vermittelt ein anderes Bild. Auffällig sind vor allem zwei Phänomene: Zum einen ist priesterliches Handeln nur im Ausnahmefall an einen Einzelnen gerichtet. Zum anderen werden die Übergriffe auf die Weltordnung im Einverständnis mit dem Gott verstanden und nicht als Einbrüche unabhängiger Mächte. Dämonisches Handeln als Intervention von „Zwischenwesen“, wie es im altorientalischen Kontext begegnet, scheint in den priester(schrift)lichen Texten des Pentateuch in menschliches Handeln absorbiert zu sein. Anhand der Einleitung des priesterschriftlichen (P⁸) Plagenzyklus (insbesondere Ex 7,1–13. 19–22*) soll dieser Transformation nachgegangen werden.

Der priesterschriftliche Plagenzyklus ist deshalb von besonderem Interesse, weil bereits in seiner Einleitung durch die *Personenkonstellation* (7,1) von Mose (= Gott), Aaron (= seinem Propheten) und Pharao (dem Antagonisten, vgl. 6,12) ein polares Kräfteverhältnis eingeführt wird: Mose und Aaron vertreten die „gute“ Seite, während Pharao in seiner Verstocktheit die Negativsphäre personifiziert. Seine gewissermaßen dämonische Seite besteht in der Unberirrbarkeit, mit der er für das Gottesvolk die Unterdrückung und darin das Nicht-Gott-Gewollte versieht.

Von *motivlich-thematischem* Interesse ist der Fortlauf der Erzählung: der „Wettstreit“ Aarons mit den Magiern Ägyptens (semantisch differenziert als „Weise“ und „Beschwörungspriester“).

- Zum einen ist die *Steigerung im Szenenaufbau* zu erwähnen: die erste Zeichenhandlung (Ex 7,8–13) ist ein Vorspiel, das die Kompetenz der ägyptischen Magier unter Beweis stellt. Die zweite (Ex 7,19–22) und dritte (Ex 8,1–3) Handlung zeigen ebenfalls ihr Gelingen an, während sie bei der vierten (8,12–15) ihr Unvermögen zugeben müssen und unter den Folgen der fünften Handlung

(Ex 9,8–12) gar selbst leiden. Die magischen Kräfte der ägyptischen Magier sind folglich begrenzt.

- Zum zweiten ist die Negativität ihres Tuns trotz des äußeren Gelingens erstaunlich. Beim Vorspiel handelt es sich um eine neutrale, da nicht schädigende Handlung. Bei der zweiten und dritten Handlung würde der Leser von einem Magier eher erwarten, daß er den seinem Volk beigebrachten Schaden wiedergutmacht, also die Plage zurücknimmt. Ihr Handeln qualifiziert die sogenannten Weisen und Beschwörungspriester, deren Aufgabe es eigentlich wäre, den Angriffen auf die Schöpfungsordnung vorzubeugen bzw. gegenzusteuern, als Pharao vergleichbare Negativgestalten. Auch sie verkörpern gewissermaßen die dämonische Seite im Rahmen der gegebenen Personenkonstellation.

- Zum dritten ist der priesterschriftliche Plagenzyklus um ein Motiv angereichert, das unseren Überlegungen einen weiteren Aspekt hinzufügt: die fehlende Gotteserkenntnis. Die Plagen dienen nicht nur dazu, Pharao davon zu überzeugen, daß er das Volk Israel ziehen läßt (6,11; 7,2) und daß die Ägypter – wenn auch erst zum Zeitpunkt ihrer Vernichtung – erkennen, wer YHWH ist (Ex 7,5; 14,17 f.). Die Plagen dienen auch dazu, daß YHWH durch sein Heilshandeln am Ende des Plagenzyklus sich seinem Volk zu erkennen gibt, damit dieses ihn annehme (Ex 6,6 f.; 7,4) und ihm im Kult begegne (Ex 19,1 f. 24,15*–40,34*).

- Zum vierten scheint mir die literarhistorische Beobachtung wichtig, daß die parallel überlieferte nicht-priesterschriftliche Plagenerzählung in der letzten Plage, der Tötung der ägyptischen Erstgeburt, eine Art „Zwischenwesen“ kennt, den *Māšūt*, der das Gerichtshandeln Gottes ausführt. Geht man davon aus, daß diese Tradition dem/ den priesterschriftlichen Verfasser(n) vorlag, wird deutlich, daß das Aussparen dieser dämonischen Gestalt zur Folge hat, daß die Funktionen, die Dämonen klassischerweise im altorientalischen Weltbild zugewiesen werden, in der priesterschriftlichen Literatur auf Menschen übertragen worden sind. Insofern kann der Aussage J. Milgroms zugestimmt werden, daß 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“ (Leviticus 1–16, 43).

The Demonic in Human Beings and the Magic Element of the Cult – Some Comments Concerning the Thought of P

MICHAELA BAUKS, MONTPELLIER

Following the statement of J. Milgrom I intend to demonstrate that the belief in demonic beings, who are responsible for interferences in the world order, is replaced by human activity within the priestly literature (P⁸). The assertion will be verified by an investigation of the priestly plague-cycle stressing the following aspects:

- the narrative constellation of persons: Mose, Aaron :: Pharao, magicians (sages and incantation priests),
- the gradual change of the results in the five pleagues (success, failure, physical implication of the Magicians),
- the paradoxal success of the magicians: in their success they cause harm for their people,
- the aim of the pleagues: revelation of God to Pharao and the Egyptians and to Israel.
- The tenth pleague from the non-P strate speaks about a demonic person, the *mašhîtt*, while the P-strate eliminated this type of figure and replaced it by human beings.

Überlegungen zum *rû^{ah} hattûm^{e'â}* in Sach 13,2

ARMIN LANGE, TÜBINGEN

Der in Sach 13,2 genannte **רוּחַ הַטְּמָאָה** („Geist der Unreinheit“) wird in der Fachliteratur unterschiedlich interpretiert. Vorgeschlagen wurden eine eschatologisch zu vernichtende Gesinnung (NOWACK, MITCHELL / SMITH / BEWER, ELLIGER, REVENTLOW), eine durch den Kontakt mit paganen Kulturen hervorgerufene Unreinheit (PETERSEN), „the unclean state that prophets bring upon themselves when they do not speak Yahweh's message“ (MEYERS / MEYERS) oder eine dämonische Besessenheit (GINSBERG). Da es sich bei den in der Reihung von V. 2 neben dem **הַטְּמָאָה רוּחַ** genannten Götzen und falschen Propheten nicht um Gesinnungen handelt, dürfte die Wendung jedoch eine dämonische Wesenheit bezeichnen. Diese Interpretation wird jetzt durch außerbiblische Belege in 4 Q 444 I 18 und 11 Q Ps^a XIX_{15f.} (vgl. Test Ben 5,2) bestätigt. Dabei ist der aus dem 3. Jh. v. Chr. stammende Psalm in 11 Q Ps^a XIX besonders wichtig:

אל תשלט בי שטן ורוח טמאה
מכאוב ויצר רע אל ירשו בעצמי

Du mögest weder einen Satan noch einen Geist der Unreinheit über mich herrschen lassen,
weder Schmerz noch frevelhafte Gesinnung sollen von meinen Knochen Besitz nehmen! (11 Q Ps^a XIX_{15f.})

Considerations Concerning the *rû^{ah} hattûm^{e'â}* in Zech 13:2

ARMIN LANGE, TÜBINGEN

What is designated in Zech 13:2 by the phrase **רוּחַ הַטְּמָאָה** (“spirit of uncleanness”) has been subject of an ongoing scholarly discussion. On the one hand it is thought to describe either a way of thinking, which has to be eradicated in the eschaton (NOWACK, MITCHELL / SMITH / BEWER, ELLIGER, REVENTLOW), or as an uncleanness caused by contact with pagan cults (PETERSEN), or as “the unclean state that prophets bring upon themselves when they do not speak Yahweh’s message” (MEYERS / MEYERS). On the other hand GINSBERG suggested a demonic possession. Because the list of items to be eradicated in v. 2 mentions next to the spirit of uncleanness false gods and false prophets, which are both beings and not ideas or conditions, the phrase **רוּחַ הַטְּמָאָה** should describe a demonic being. This interpretation is now supported by extrabiblical evidence, i. e. 4 Q 444 I I₈ and II Q P^s^a XIX_{15f.} (cf. Test Ben 5,2). In this context the psalm attested by II Q P^s^a XIX and dated to the 3rd cent. BCE is of special interest:

אל השלט בי שטן ורוח טמאה
מכאוב ויצר רע אל ירשו בעצמי

Let neither a Satan nor a spirit of uncleanness rule over me,
neither pain nor evil inclination may take possession of my bones!
(II Q P^s^a XIX_{15f.})

**„Satan“, Begriff und Wirklichkeit
Untersuchungen zur Dämonologie der
alttestamentlichen Weisheitsliteratur**

HEINZ-JOSEF FABRY, BONN

Der Terminus „Satan“ und seine etymologische Ableitung muß weiterhin als ungeklärt gelten, jedoch ist die damit benannte Figur durchaus auch in außerisraelitischen Kulturen (z. B. der *bel dababi* = Beelzebub?) bekannt. Ob dieser Begriff einen Namen oder einen Funktionsträger darstellt, ist allein aus der Verbindung mit dem bestimmten Artikel oder ohne nicht zu bestimmen.

Begegnet in der mesopotamischen Literatur der *bel dababi* als „Ankläger“ sowohl auf der Ebene der Götterwelt und der der Menschenwelt, so bezeichnet Satan im AT ausschließlich ein „divine being“. In Num 22,22–25 begegnet Satan positiv gewertet als göttlicher Bote, der Bileam davon abhalten soll, Israel zu verfluchen. Ab dem 6. Jh. v. Chr. wird das Bild möglicherweise unter persischem Einfluß pejorisiert (Num 31,16; Jos 13,22).

Als pejorisierte und perhorreszierte Gestalt begegnet Satan dann in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur. Ijob 1 und 2 versieht „Satan“ mit dem bestimmten Artikel, versteht darunter also einen Funktionsträger, über dessen grundsätzliche Existenz nichts gesagt wird, wohl aber ist sein punktuelltes Auftreten bei Bedarf vorgesehen. Es muß erstaunen, daß der Verfasser der Rahmenerzählung des Ijob-Buches die unmittelbare Begegnung Gottes mit diesem personifizierten Bösen nicht nur denken konnte, sie vielmehr sogar noch in einen Dialog einmünden ließ. Das nahezu enge Verhältnis zwischen beiden enthält für den Leser ein erhebliches Störpotential. Daraus erhebt sich das Postulat, Identität und Funktion des „Satan“ in der Rahmenerzählung zu analysieren.

Unter Aufnahme der altmesopotamischen Vorstellungen eines „divine council“ konstruiert die Rahmengeschichte eine solche himmlische Thronratszene, in der der Satan als *bel dababi* anwesend ist, von sich aus aber keinerlei Aktivitäten zeigt. Er wird von Gott selbst auf Ijob aufmerksam gemacht, und ihm wird anschließend die Prüfung Ijobs von Gott erlaubt. Da nach vollzogener Prüfung der Satan nicht mehr auftritt, das Ergebnis der Prüfung auch nicht mehr mit irgendwelchen Aktivitäten seinerseits in Verbindung gebracht wird, liegt der Verdacht auf der Hand, daß der Satan als eigenmächtig han-

delnde Figur nicht gedacht werden kann, daß er vielmehr als zeitlich und aktiv begrenzte Personifikation des den Menschen prüfenden Gottes selbst begegnet.

Im weisheitlichen Kontext des Ijob-Buches ist jedoch selbst diese gedachte Personifikation der „dunklen Seite“ Gottes fraglich. Dem Verfasser der Rahmenerzählung muß unterstellt werden, daß er das Motiv „Satan“ aufnimmt, um das weisheitliche Gottesbild der spätnachexilischen Zeit zu exkulpieren, um einen neuen Ansatz für eine Diskussion der Idee der Theodizee zu ermöglichen.

Wie sehr die Rahmenerzählung in vorgegebenen Vorstellungshorizonten operiert, zeigt ein Blick in die Vision des Sacharja (Sach 3), in der die Bedeutungslosigkeit dieses Dämons im Kontext der Religion Israels sichtbar wird. Vielmehr muß man vermuten, daß diese Gestalt nichts anderes als eine gezielte Projektion von Ansprüchen derer ist, die mit der Investitur eines Hohenpriesters Josua nicht einverstanden waren. Schließlich wird unsere Deutung der Satans-Gestalt im Ijob-Buch bestätigt durch einen Vergleich der Parallelstellen 2 Sam 24,1 mit 1 Chr 22,1, wo der David zur Volkszählung anstiftende Zorn Gottes durch den Satan ersetzt wird.

Wird auf diese Weise der Satan zum literarischen Hilfsmittel degradiert, sind diese biblischen Belege letztlich als klare Absage an einen Dämonenglauben zu sehen, der offensichtlich in der persischen Provinz Jehud weite Verbreitung gefunden hatte.

Zum Abschluß soll die Rezeption der Vorstellung vom Satan in der zwischen-testamentlichen Literatur, vornehmlich in Qumran summarisch vorgestellt werden.

"Satan" – Idea and Reality
Studies on the Demonology of the
Old Testament Wisdom Literature

HEINZ-JOSEF FABRY, BONN

The term „Satan“ and its etymology are still unexplained. Nevertheless the character is well-known even beyond the Israelite culture (cf. e. g. *bel dababi* = Beelzebub?). The usage or avoidance of the definite article cannot be the only argument to decide, if "Satan" is a name or a profession.

While in the Mesopotamian literature *bel dababi* denotes the divine and human "accuser," Satan in the Old Testament is exclusively a divine being. Num 22:22–25 portrays him in a positive perspective as a divine messenger, who restrains Bileam from cursing Israel. Starting with the 6th cent. BC the idea of Satan gets pejorative (Num 31:16; Jos 13:22), probably depending on Persian influence.

The Old Testament wisdom literature describes Satan as pejorative and abhorred. Job 1–2 uses the definite article with "Satan" and describes him as functionary. His existence is not debated in principle, although he occurs only on demand. It is surprising that the author of the frame of the book of Job not only could imagine God meeting the personified Evil, but had their meeting run into a dialog. The almost close relationship of both supplies a considerable potential to disturb the reader. Therefore identity and function of "Satan" in the frame of Job shall be analyzed.

The author of the frame adopted the ancient Mesopotamian idea of the "divine council" and designed a corresponding celestial assembly surrounding God's throne. The Satan is present but has no active part on his own. It is God himself who calls the Satan's attention to Job and permits the testing of Job. After the test is finished the Satan does not re-enter the stage again, nor the result of Job's testing is connected to any of the Satan's further activities. Therefore it can be supposed that the Satan cannot be imagined as an autonomous actor. Instead he is to be seen as a temporary and actively limited personification of God himself testing man.

It is questionable if this personification of God's "dark aspect" is present in the wisdom literature contextual to Job. It may be presumed that the author of the framework of Job introduced the "Satan" motif to exculpate the late

post-exilic sapiential idea of God and to introduce a new starting-point to discuss the concept of theodicy.

How extensively the framework of Job shares traditional perspectives can be seen in Zechariah's vision (Zech 3), where this demon does not play any important part in the Israelite religion. On the contrary this character probably originated in the intentional projection of claims the people made, who opposed the investiture of the high priest Joshua. This interpretation is corroborated by comparing 2 Sam 24:1 with its parallel 1 Chr 22:1 (God's wrath, inciting David to count his people, is substituted by Satan).

If Satan is reduced here to a literary resource, the Biblical records can be interpreted to be a distinct rejection of the demonism, which obviously circulated in the Persian province Yehud.

Finally, the reception of the idea of Satan in the intertestamental literature – specially in Qumran – will be summarized.

**„Ich bin ein Bruder der Schakale“ (Hi 30,29)
Tiere als Exponenten der gegenmenschlichen Welt in der
Bildsprache der Hiobdialoge**

PETER RIEDE, TÜBINGEN

Das Hiobbuch ist bekannt für seinen Reichtum an Tierbildern. Während in den letzten Jahren angeregt vor allem durch die Arbeiten von O. Keel die Beschäftigung mit den Bildsequenzen der Gottesreden (Hi 38–40) in der Forschung einen breiten Raum einnahm, standen die Tierbilder der Hiobdialoge bislang eher am Rande des Interesses. Häufig erscheinen hier Tiere, die als typische Exponenten einer gegenmenschlichen, menschenbedrohenden Welt anzusehen und als solche dem Bereich des Dämonischen zuzuordnen sind (vgl. zu dieser Definition von Dämonen M. Görg, NBL I, 375 f.). Vor allem in zwei Textbereichen sind solche Bilder zu finden: 1) im Rahmen der Ichklage Hiobs 2) im Zusammenhang mit Vergänglichkeitsbildern. Zu den typischen Vertretern der gegenmenschlichen Welt, die von den Menschen als unheimlich empfunden wurde, gehören Strauße zusammen mit Schakalen, Eulen, Wüstentieren und bockgestaltigen Dämonen (vgl. Jes 13,21; 34,12 ff.; Jer 50,39). Sie alle bewohnen Wüsten und Ruinenstätten. Wenn Hiob sich einen Gefährten der Strauße und einen Bruder der Schakale nennt, so zeigen diese Vergleiche, daß er sich in seiner Einsamkeit und Isolation bereits diesen Wüstenbewohnern zugehörig fühlt (Hi 30,29). Sein klagendes Schreien erinnert zudem an das Heulen dieser Wüstentiere. Andere Vergleiche setzen die leidvolle Existenz Hiobs mit der von Wildeseln gleich (Hi 6,5), ebenfalls Steppenbewohnern, die in ihrer von Wasser- und Futtermangel ausgelösten existentiellen Not schreien. Während die bisher genannten Tiere dem Bereich der Ichklage zuzuordnen sind, erscheinen im Zusammenhang der Vergänglichkeitsklage ganz andere Tiere, die wegen ihrer chthonischen Lebensweise ebenfalls dämonische, dem Menschen feindliche Mächte repräsentieren können: So haben Würmer eine Affinität zu Grab und Tod und gehören in den Bereich des Unreinen und Ekelerregenden. Sie werden daher häufig in Zusammenhang mit Krankheit (Hi 7,5) und der Verwesung von Leichen genannt (Hi 24,20). Die Leichen im Grab sind von Würmern bedeckt (Hi 21,20). In Hi 25,6 bezieht sich das Bild des Wurmes auf die Armseligkeit und Unreinheit des Menschen. Wenn Hiob Würmer als Mutter und Schwe-

stern bezeichnet, dann unterstreicht das Bild eindrücklich, daß er sich bereits, ohne einen Ausweg zu sehen, der Totenwelt zugehörig fühlt (Hi 17,14).

**“I Am a Brother of Jackals” (Job 30:29)
Animals as Exponents of the Counter-Human World in the
Metaphoric Language of the Dialogues of the Book of Job**

PETER RIEDE, TÜBINGEN

The Book of Job is well known for its richness of animal imagery. While in the last years the discussion initiated by the publications of Othmar Keel concentrated mainly on the metaphoric sequences of the speeches of God (Job 38–40), the animal images of the Job-dialogues were at the outskirts of scholarly interest.

In these dialogues animals often function as exponents of a counter-human, threatening world and belong as such to the area of the demonic (for this definition of demons cf. M. Görg, NBL I, 375 f.).

These images are especially evident in two areas of texts: 1) in the context of the I-complains of Job, and 2) in connection with the imagery of transitoriness.

Together with jackals, owls, desert animals, and goat-like demons, ostriches are typical representatives of the counter-human world (cf. Isa 13:21; 34:12 ff; Jer 50:39). All of them live in deserts and ruins.

That Job describes himself as a companion of ostriches and as a brother of jackals, demonstrates, that in his loneliness he conceives himself as already belonging to these inhabitants of the desert (Job 30:29). Furthermore, his complaining cry reminds of these desert animal's howling. Other references compare Job's painful existence with the life of wild asses (Job 6:5), which are also inhabitants of the desert, who are crying for water and food in their existential need.

While the animals named so far are assigned to the area of I-complains, different animals are found in the context of the complains of transitoriness. Because of their chthonic way of life, they are understood as representatives of demonic counter-human powers:

Thus, worms having an affinity to grave and death, belong to the area of the unclean and disgusting. Therefore they are often named in the context of disease (Job 7:5) and in the context of the decay of corpses (Job 24:20). The corpses are covered with worms (Job 21:20). In Job 25:6, the metaphor of a worm is related to the wretchedness and uncleanness of the human being.

When Job addresses worms as mother or sisters, the image emphasizes impressively, that he regards himself as belonging to the netherworld without escape (Job 17:14).

**„Der böse Dämon Asmodäus“ (Tob 3,17)
Ein Dämon persischer Herkunft und seine Rolle in der
Literatur des Antiken Judentums**

BEATE EGO, OSNABRÜCK

Eine der markantesten Dämongestalten der jüdischen Überlieferung ist der Dämon Asmodäus, der traditionsgeschichtlich wohl der persischen Vorstellungswelt entstammt und dem ashma-daeva (wörtlich: „Dämon des Zorns“) entspricht.

Im Zentrum dieses Kurzvortrages steht die Frage nach der Rolle, die diesem Dämon im Kontext der Tobiterzählung zukommt: Da er selbst in Sara verliebt ist, tötet er nacheinander jeweils in der Hochzeitsnacht sieben Ehemänner; dem jungen Tobias aber gelingt es, diesen mit Hilfe des Engels Rafael zu bezwingen.

Bei der Beschreibung dieses Exorzismus finden sich Spuren assyro-babylonischer Magie (vgl. u.a. neben der Fesselung [Tob 8,3] vor allem die Rede vom „Lösen“ des Dämons in Tob 3,17 der älteren Version G^{II}).

Die von Asmodäus ausgehende Bedrohung ist im Kontext dieser Erzählung konkret zu bestimmen: Auf dem Hintergrund der Vorstellung von der Liebe des Dämons zu Sara repräsentiert er eine Kraft, die der hohen Wertschätzung der Endogamie diametral entgegengesetzt ist. Während die Endogamie eine Art Lebensprinzip darstellt, das die Identität des Volkes bewahren kann, führt die Verbindung mit dem Fremden, dem ganz anderen, zu Unfruchtbarkeit und Tod.

Am Ende des Vortrags steht ein knapper Ausblick auf die Rolle des Asmodäus in der rabbinischen Literatur, wo dieser zwar als „König der Dämonen“ (b Pes 110 a) gilt, aber in domestizierter Form sowohl Gott selbst als auch dem König Salomo zu Diensten steht (b Git 58 a/b).

**“The Wicked Demon Asmodeus” (Tob 3,17)
A Demon of Persian Origin and His Role in
Ancient Jewish Literature**

BEATE EGO, OSNABRÜCK

The demon Asmodeus, one of the most prominent figures in Jewish traditional literature, most likely finds its roots in the Persian world of imagination, and corresponds to the ashma-dæva (literally translated: “Demon of the Scorn”).

The major subject of this short lecture concentrates on the demon’s role within the context of the tales of Tobit: Being himself in love with Sara, he kills seven husbands one after the other on the occasion of their wedding night. Young Tobias, however, finally succeeds in defeating the demon with the help of the Angel Rafael.

The description of this exorcism contains traces of Assyrian Babylonian magic (cp. in particular the demon’s binding Tob. 8,3), and the reference made to the “breaking away” (gr. λῦσαι) of the demon in Tob. 3,17 of the older version G^{II}).

Within the context of this tale, it is possible to define the menace set off by Asmodeus in a precise manner: Based on the idea of the demon’s love for Sara, he represents a force which is diametrically opposite to the high appreciation of endogamy. Whilst endogamy is a kind of principle of life that may preserve the identity of a nation, any relation with the strange, the completely different, will lead to infertility and death.

The lecture ends with a brief outlook on the role that Asmodeus assumes in the Rabbi literature: Although being regarded as the “King of the Demons” (b Pes 110 a), he serves both God himself as well as the king Salomo in his domesticated form (b Git 58 a / b).

**Giant Mythology and Demonology:
From the Ancient Near East to the Dead Sea Scrolls**

LOREN T. STUCKENBRUCK, DURHAM

In the Book of Giants, as extant through fragmentary remains among the Dead Sea Scrolls and Manichaean sources, a number of giants are mentioned by name. Most prominent among these, in the Dead Sea Scrolls, are Hahyah, 'Ohyah, Gilgamesh, and Hobabish. In this lecture, the profiles of each of these figures is reconstructed on the basis of the fragmentary remains and then, on the basis of this reconstruction, the formative background in Ancient Near Eastern mythology (with special attention to the Gilgamesh Epic) is explored. How have previously known traditions been adapted in shaping the structure and content of the Book of Giants and, moreover, how have these traditions, reconfigured against the backdrop of a Jewish apocalyptic worldview, contributed to the growth of demonological traditions at the turn of the Common Era.

Demonology in the Book of Jubilees

JAMES C. VANDERKAM, NOTRE DAME

Jubilees presents a picture of the universe in which God is completely in charge but in which evil forces also play a major role. The subject arises already in the first chapter where the Lord predicts to Moses that the Israelites will, among other sins, sacrifice their children to demons (1:11).

Naturally, the demons are not mentioned in the creation account of Jubilees 2 which, in line with Gen 1:1–2:3, presents a good creation in which no evil is to be found. This chapter provides a detailed list of angels and spirits but it does not deal with negative ones. The major teachings about these creatures do not appear until after the flood. They are mentioned in two of the Noah sections, both in his exhortation to his children in Jub 7:20–39 and especially in chap. 10 where their malignant influences on his grandchildren are the subject of vv. 1–14. There Noah is told that the demons/evil spirits are harming his grandchildren and he prays that God will protect them from their attacks. The deity agrees to imprison the evil spirits but, at the request of their leader Mastema, consents to release one-tenth of them in order to carry on their negative work. He further curtails their powers by ordering angels to reveal medical information to Noah so that it would be possible to counteract the diseases that they would cause; this information Noah records in a book that he gives to his favorite son Shem. The important pericope in Jubilees 10 is the focus of the paper. Two issues in particular will be addressed.

First, a search will be made to identify the sources of Jubilees' teachings about demons. In the book the major passages about demons are located after the flood story but before the notice about Noah's death. The material in chap. 10 is placed after the division of the earth among Noah's descendants and before the story about the tower of Babel. While Jubilees is noted for following the text of Genesis quite closely and for reworking it when some sort of textual trigger is evident in the text, in this case the scriptural base seems quite unpromising as a source for the teachings about demons. Not only are they never mentioned in the relevant chapters in Genesis but there also does not seem to be any textual impetus for introducing them at this point in the narrative. In an attempt to understand the author's decision to discuss the demons in the Noah stories, the ancient sources will be surveyed to ascertain whether other early exegetes found textual reasons for introducing demons

during the time that he lived after the flood. The search for sources must, however, go beyond the book of Genesis because it is obvious that at several places in Jubilees 5–10 the author is drawing material from the early booklets of Enoch (for example, the references to the angels who married women and produced gigantic offspring [5:1] and the ways in which they were punished [5:9–10]). Jubilees shares with the Book of the Watchers the tradition that demons or evil spirits emanated from the bodies of the giants who perished before the flood. Yet it is also clear that Jubilees does not adopt the Enochic tradition without altering it; rather, in his teachings about the binding of ninety percent of the evil spirits, the writer departs in a significant way from his source. It should be added that the author of Jubilees also bases himself on Noah traditions that are found neither in Genesis nor in the Enoch literature. The nature of these Noachic sources will also be investigated and the ways in which Jubilees incorporates them will be studied.

Second, the paper will deal with the theological teachings that come to expression in what Jubilees has to say about the demons and evil spirits. Scholars have often noted that the Enochic tradition, through its teaching about the spirits that came forth from the carcasses of the giants, provided an explanation for the ongoing presence of evil in the post-diluvian world, even though the prime causes for the growth of evil before the flood, the Watchers and the giants, had been removed from the scene. Jubilees adopts that overall picture but nuances it by reducing the forces of evil by ninety percent. Actually, the book has more to say about demons than simply to assert that they carry on the legacy of evil in the world. In Jubilees they are associated with the world of the nations and with the realm of impurity. The various emphases in Jubilees' presentation of the demons will be examined to determine exactly what the author taught about this subject.

Dämonenfurcht und Instrumentalisierung von dämonischen Kräften bei Josephus

ROLAND DEINES, TÜBINGEN

Dass König Salomo Macht über die Dämonen besass, ist nicht nur ein bei Josephus (Ant 8,45) begegnender Topos in der jüdischen Überlieferung. Wenig beachtet wird dagegen der sich daran anschließende Hinweis, wonach das Austreiben von Dämonen „bis heute“ als Therapie von Juden (Josephus schreibt „bei uns“) praktiziert werde. Als Beispiel nennt der jüdische Historiker einen kuriosen Vorfall, bei dem ein jüdischer Exorzist von Dämonen Besessene vor Vespasian und seinem Generalstab mit salomonischen Beschwörungsformularen heilte (Ant 8,46–49). Argumentativ bedeutet dies für Josephus einen Beleg für die überragende Weisheit, die Gott Salomo gewährt hatte und in seinem Volk immer noch lebendig ist.

Trotz der Rationalisierungen, die bei Josephus im Umgang mit biblischen Wundererzählungen zu beobachten sind, scheint der Bereich des Dämonenglaubens davon nicht beeinflusst zu sein. Im Gegenteil: auch in Bell 7, 178–185 berichtet er von einer sagenhaften Heilpflanze gegen dämonische Besessenheit durch Totengeister, ohne dass er an dem Wahrheitsgehalt des Berichteten Zweifel erkennen lässt. Weiter fällt auf, dass er dämonologische Interpretationen in der Regel stärker auf Ereignisse der Gegenwart oder der unmittelbaren Vergangenheit anwendet, weniger dagegen auf die biblische Überlieferung.

Das gibt Anlass, über weitere, weniger bekannte Stellen des Josephus nachzudenken, an denen er Dämonenfurcht und den Umgang mit Dämonen bzw. verwandten Phänomenen thematisiert.

Fear of Demons and the Use of Demoniac Forces in the Writings of Josephus

ROLAND DEINES, TÜBINGEN

The topic of King Solomon having power over demons is a subject of the Jewish tradition that is treated not only by Josephus (Ant 8,45). But quite rarely attention is paid to the following hint of Josephus saying that the expulsion of demons has been used as therapy by the Jews “until today”. As an example the Jewish historian mentions a weird incident: In the presence of Vespasian and his general staff a Jewish exorcist heals a man who was possessed by demons, using solomonic phrases of incantation (Ant 8,46–49). Josephus takes this as proof for the overwhelming wisdom that God had given to Solomon, which is still alive and effective among his people.

The topic of demons doesn't seem to be affected by Josephus' usual tendency to rationalize away the miracles when dealing with biblical narrations. In fact, even the opposite can be remarked here: In Bell 7, 178–185 he reports on a legendary plant on the shore of the Dead Sea that is powerful against the possession by demons of death. He speaks of the exorcistic power of this plant without showing any doubts towards the truth of this report. Besides this it can be remarked that he obviously uses demonological interpretations more often to explain occurrences of the present time and the immediate past than when he talks about the biblical tradition.

This gives cause to consider other less known passages of Josephus where he deals with the fear of demons and the treatment of demons and related phenomena.

Dating Demons in the Dead Sea Scrolls

GEORGE J. BROOKE, MANCHESTER

There have been a variety of attempts to show that there were developments and changes in the worldview and particularly the theology of the Jewish movement, part of which eventually settled at Qumran. The purpose of this paper is to ask similar questions of the demonology which is found in the manuscripts discovered in the eleven caves at or near Qumran. Is it possible to describe the principal elements in the demonological thought of the movement at different stages of its development? After some overall comments on the kinds of evidence available, there will be a brief attempt at answering the question from three perspectives.

Firstly, the manuscript evidence will be considered to see whether those written roughly in the so-called 'Hasmonean' script present views different from those written in what can generally be taken to be the later 'Herodian' palaeographical style. The dating of individual manuscripts containing sectarian compositions has proved to be significant in arguing for particular developments in the authority structures and organisation of the community. Did those changing structures have implications for the spiritual outlook of members of the movement?

Secondly, there will be some detailed consideration of named demons, with special attention given to their commander, who seems to be variously named as Satan, Mastema, Belial, and Melki-resha^c. There will be some discussion of whether the various labels are interchangeable or reflect preferences at one time or another. The issue of continuity and discontinuity with scriptural antecedents will also be discussed in this section as also some of the theories about the changing social functions of naming.

Thirdly, there will be an attempt at setting the demonologies of the Qumran scrolls within the broader parameters of late second temple Judaism. There will be some attempt at suggesting how some of the non-sectarian scrolls found at Qumran should be read and applied to any reconstruction of Qumran thought as well as some overall conclusions with respect to the topic.

Two Ways to Fight Demons in the Dead Sea Scrolls

ESTHER ESHEL, JERUSALEM

Early in the study of the magical texts of the ancient world it was noted that special terminology is used in exorcistic and apotropaic texts. These terms can be found, for example, in the Greek magical papyri of exorcism and in Jewish amulets and magic bowls of the later period. Nevertheless, until recently this special terminology has not been detected in Jewish incantations and exorcism texts earlier than the fourth century CE.

In this lecture I would like to survey the magical texts found at Qumran, and try to define them according to their terminology and usage. Based on their content and purpose, these texts can be divided into two categories. The first are incantations or spells, aimed to exorcize or drive out evil spirits or other evil forces, and as such are addressed directly to the evil force. The second group of texts consists of apotropaic psalms which were intended for protection against those evil ones, presumably to be recited in special days of danger.

Group A (the incantations) and group B (the apotropaic hymns) have some shared elements. These shared elements, in my opinion, show the influence of the Enochic literature and the book of Jubilees on the ongoing and new developments. In all these sources, the myth of the Watchers is discussed in length, and in some of them the demons are said to be the Watchers' descendents.

Nevertheless, the differences between the two classes are more significant:

1. The incantations are directly addressed to the demon. In the apotropaic prayers on the other hand one can find non-vocative mentions of various titles of evil forces found in the world.
2. The formal terminology used in the apotropaic prayers also differs from that of the incantation texts.
3. In the early incantation texts found in Qumran the Tetragrammaton is frequently used, as opposed to later incantations found in amulets and magical papyri from the Roman period on, where God's epithets as well as his miraculous deeds are used. In the apotropaic prayers, the magical powers used by the Maskil are God's praise and his elevation.

4. In the incantation the exorcist tries to stop the harm done by the evil forces 'from now on and forever,' while the apotropaic prayers are determined in a negative way 'not for all the eternal time, but at the age of their dominion,' referring to the destruction of the evil spirits and other evil forces and their power.

Psalm 91 and the Exorcisms from Qumran

HERMANN LICHTENBERGER, TÜBINGEN

Already in the editio princeps J. P. M. van der Ploeg (FS Kuhn, 1971, 128–139) had proposed to see the Psalms in 11 Q 11 (11 Q apocr Ps; DJD 22, 1998) as the four psalms of David “to be sung over the stricken” from 11 Q Ps a XXVII_{9–10}. An important feature of this theory is Psalm 91, the final hymn in 11 Q 11. E. Puech has given strong support to the assignation of these psalms to David (in: Falk/Garcia Martinez/Schuller, *Sapiential, Liturgical, and Poetical Texts from Qumran*, 2000, 160–181). In this contribution the extent in which Psalm 91 has determined exorcistic and apotropaic texts from the Dead Sea Scrolls will be pointed out (see recently also M. Kister in: Kugler/Schuller, *The Dead Sea Scrolls at Fifty*, 1999, 167–184).

**Stylistic Peculiarities in the Language
of the Exorcistic Texts from Qumran**

PJOTR MUCHOWSKI, WARSCHAU

The paper is an analysis of the Qumran exorcistic texts from the linguistic point of view. It is a study of specific features of their language. It focuses especially on the stylistic peculiarities, such as the manner of expression, phraseology, wording, terminology. Particular attention will also be given to the linguistic traits related to the special Qumran orthography and morphology and the implications of their usage.

Demonology – Open Questions to a Diffuse Concept

ANDERS KLOSTERGAARD PETERSEN, AARHUIS

“So far, the history of this concept [δαίμων] has received no adequate treatment, and the answer to this is simple: the subject is so complex: it involves so much knowledge of Greek philosophy, and it is so difficult to determine the exact meaning in a context, that any study is bound to be unsatisfactory to the critical, and an appalling mountain to climb for those who set their eyes upon it: fools rush not in where *daimones* tread” (F. E. Brenk: *In Mist Apparalled: Religious Themes in Plutarch’s Moralia and Lives*, Leiden 1977, p. 50).

This quote from F. E. Brenk’s study on Plutarch mirrors a basic understanding of the problems arising from any attempt to define the concept of daemon in a Greek pre-Christian context. Obviously, the complexity of the issues involved is not less if the concept has to cover also notions in a broader geographic area and during a longer period of time. Since the subject of the Tübingen Symposium on Demonology in particular focuses on the meaning and function of the concept of daemon in the Eastern Mediterranean area during antiquity it is the more important to enter a discussion on the definition itself. Is it possible at all to develop an adequate and heuristic notion of the concept that includes the entire social variety and semantic versatility of the different conceptual uses? Should different definitions belonging to different levels of generalization be developed in order to provide the scholarly community with the analytical tools capable of capturing this Protean concept in its entirety? Although Brenk poignantly has warned against rushing in where daemons tread I do want to run the risk of playing the fool’s role by climbing that daemoniac mountain the peak of which is a proper definition of the phenomenon in question. The main purpose of my contribution, therefore, will be to raise a number of open questions to a diffuse concept with the definitional aim in mind.

An influential strand of the scholarly debate understands daemons to be malignant emissaries of the fiendish transhuman world, deputies of a world antagonical to the divine. This view has a firm basis in the textual world of the later period of antiquity and in the traditional scholarly notions of daemons (not the least as they are reflected through the analyses of texts originating in the Eastern Mediterranean area). The notion of daemons implied by such an understanding, however, falters on the grounds that it can not

fully account for the semantic versatility of the concept neither with regard to its historical origin nor with regard to its use in a number of sources of late antiquity. When Philo, for instance, in *Gigant.* 6 claims that “It is Moses’ custom to give the name of angels to those whom other philosophers call daemons (or spirits), souls, that is which fly and hover in the air. . . ,” and further in that same text argues “So if you realize that souls and demons and angels are but different names for the same underlying object, you will cast from you that most grievous burden, the fear of demons or superstition (16), this hardly complies with a definition of daemons as negative numinous mediatory beings.

In compliance with a Christian tradition of interpretation modern research has been inclined exclusively to use the concept of daemon to designate malignant mediatory beings. In the light of this it is necessary to consider the extent to which a Christian perceptual filter has influenced present scholarly definitions. Due to the fact that early Christian texts in particular pay witness to a demarcatory and stereotype use of the concept (‘we’ vs. ‘them’; ‘our God’ vs. ‘their false gods’, i.e. their daemons) it is decisive to investigate their role in the development of the modern scholarly concepts of daemons. To which extent do the negative values attributed to daemons in the scholarly debate reflect a ‘canonisation’ of the early Christian usage as a definitional criterion and to which degree do they mirror the overwhelming part of the textual material of late antiquity? This is an important point because it suggests a close relationship between the texts analyzed and the perceptual focus of the scholar in question. Discussing definitions it is urgent to consider both of these levels.

The variety of notions of daemons presumably makes it problematic to develop a definition of content capable of comprehending the diffuse ideas and placing them within the same frame or universe of interpretation. Nevertheless I shall attempt to reach a definition that – although based on a vague conceptualisation – aims to include the different notions as they appear in the geographically and the temporally different material. If daemon in the early Greek material, for instance, may denote divine beings (e. g. *Il.* 1. 222; 6. 115), then a definition that exclusively identifies the concept with fiendish mediatory beings appears problematic. The problem, however, is paradoxical.

On the one hand it is possible – and fully legitimate – to develop an etic definition of the concept that ignores a number of indigenous uses.¹ On the other hand, if daemons are defined in terms of the semantic development of the later part of antiquity and with a particular focus on its diverse uses in the Eastern Mediterranean area, then we ignore the very origin of the concept we are using.

My attention will focus on these theoretical questions. In order to concretize the discussion of the theoretical issues, however, I shall illustrate my argument by textual exemplifications reflecting the entire geographical range and temporal span included by the the focus of the Tübingen Symposium.

¹ For a precise account of an *etic* approach, see James Lett: “Emics and Etics: Notes in the Epistemology of Anthropology,” in *Emics and Etics. The Insider/Outsider Debate*. Eds. Th. N. Headland, K. L. Pike & M. Harris. Newbury Park/London/New Delhi 1990, 127–142, p. 131 f.: “*Etic constructs are accounts, descriptions, and analyses expressed in terms of the conceptual schemes and categories regarded as meaningful by the community of scientific observers*. An etic construct is thus correctly termed *etic* if and only if it is in accord with the epistemological principles deemed appropriate by science; in other word, any and all etic construct must be precise, accurate, logical, comprehensive, replicable, falsifiable, and observer-independent.” Such an approach stands in contrast to an *emic* perspective defined by Lett as: “*Emic constructs are accounts, descriptions, and analyses expressed in terms of the conceptual schemes and categories regarded as meaningful and appropriate by the native members of the culture whose belief and behaviors are being studied*” (p. 131 f.).

The Greek Daimon between Mythos and Logos

LARS ALBINUS, AARHUS

In ancient Greece a profound philosophical interest was taken in the concept of *daemon* (δαίμων). What was the religious significance of the word and in what way did it contribute to the overall change from mythos to logos? The purpose of my paper is to give possible answers to this question.

Ancient Greek culture meets us with a complex of continuity and discontinuity, but from a point of view of discourse analysis I put forward the claim that a religious system of communication irreversibly led to a scientific and philosophical system of communication during a contingent historical process in which different formations of discourse interacted. This suggestion goes together with another thesis which claims that the concept of δαίμων was used in a way which stimulated these macro-level transformations, namely as a mediator, not only semantically between gods and men, but also pragmatically between certain levels of discourse.

As a divine being, the Greek δαίμων was an agent of fate that operated in the human sphere on behalf of the other *gods* (θεοί), especially according to *the will of Zeus* (Διὸς βουλή). Some important differences, however, from one context to the other, point to a complex of interrelated semantic changes. In Homer there is only a shadowy difference between the concept of δαίμων and the concept of θεός, but already in Hesiod, δαίμονες (plural) are represented as post mortem entities of human beings. This may have had some connection to the cult of the dead (ancestor cult as well as hero cult) since other sources point to the fact that δαίμων was closely associated with the transcendent existence of the departed. Such an identification between δαίμων and *hero* (ἥρωες) seems to have been a stepping-stone for the theology of the Orphics and for their transformation of traditions rooted in the complex of death and hero cults. The old Pythagorean movement and several of the Presocratics were connected to this development of mystery religion. In their use of the concept δαίμων was an entity comparable to ψυχή which, at the same time, developed into a concept of an immortal soul. In lyrical poetry as well as in the writings of tragedy we find traces of both such a demonology and of the Homeric perspective. As far as the theme of heroic deeds was concerned, the Homeric frame of interpretation continued to dominate, but as far as the orientation turned towards the individual as a subject in

its own right, immortality, justice and the cycle of reincarnation moved into the centre of the picture. From representing the will of Zeus, δαίμων became more and more a representation of the justice of Zeus and attached itself more intimately to the life and fate of the individual. From the point of view of soteriological initiation, δαίμων functioned as a ritual mediator between, on one hand, a state of unrighteousness and impurity that caused continuous reincarnation and, on the other, a state of purity and justification that secured a final escape from the cycle of birth. Accordingly, at their death the initiates were supposed to share a permanent state of *happiness* (εὐδαιμονία) with the gods. Various indications allow us to assume that Presocratics such as Empedocles and Parmenides went through initiations of this kind and that it had some important bearings on their poetical representation of δαίμων. The philosophical tradition, however, was from the very beginning occupied with questions about the nature of truth and justice. For Plato the mediating function of δαίμων was relocated to the exchange of knowledge between gods and men, and Socrates' claim that he was in contact with something *daemonic* (δαιμόνιος) may be seen as a part of this perspective.

The gradual shifts from mythos to logos can be located in a number of transformations. Form and content were separated, the relation between language and reality was thematised, and the mythical scene of past and distant regions, to which only the inspired poets had access, was transformed into the current and circumstantial scene of the listeners. Also, the traditional religious discourse was being challenged, yet without being abandoned altogether. To be brief, a religious system of discourse can be classified as a kind of communication that is believed by its practitioners to take place between a transcendent voice, its non-transcendent representative and the ordinary participant. As for the regulation of traditional repetition, we find that the concepts of θεός, δαίμων, ἥρωας and ἄνθρωπος (god, demon, hero, and human being) were classified hierarchially in correlation with the tripartite positions on the pragmatic level of religious discourse. The way in which the semantic categories in question overlapped, corresponding to a certain pragmatic division, can be illustrated as follows:

semantic structure:

θεός - δαίμων

δαίμων - ἥρωας

ἥρωας - ἄνθρωπος

pragmatic structure:

~ transcendent voice

~ representative

~ participant

The renewal of religious discourse as a traditional structure seems to have depended on its own momentary suspension, along the lines of these interrelations and within the space of ritual control, allowing new participants to become representatives (e.g., the poet in obtaining his exclusive right of representing divine knowledge of the past). In the complex of traditional initiation we find female demons such as Muses, Nymphs and various named divinities (e.g., Hecate and Persephone) playing the role of nurses in the upbringing of a divine child. In the paradigmatic role of this child we find both the epic poet-to-be and the Orphic initiate. The initiations affected such reciprocal relations between the roles of its actors, because of the carnivalistic function of ritual itself. Thus, the privileged position of the representative could, and often did, change into a position of an ordinary participant by means of demonic activity. In relation to Homer, where the tradition was anonymously transmitted, this activity was only tacitly a part of its constitution, while in the poetry of Parmenides and Empedocles it explicitly legitimized their own personal capacity of telling the truth. As a mediating principle in processes of discursive transformations the demon was the dynamic figure in an otherwise stable hierarchy that constituted the system of religious discourse. In spite of traditionally established power relations the system was, nevertheless, gradually redefined and undermined by means of metaphorical representation, lexicalization and irony. It is in the light of especially the last of these stratagems that we should appreciate the contact that Socrates claimed to have with something demonic. Being a divine voice, it did not repeat a specific truth of tradition, as might have been expected, but placed Socrates himself in a new position of a will to truth. This position may have been mediated through ritual, in which all participants were demons: transposed to the sphere of verbal discourse the ritual display of equality between immortal and mortal actors reorganized into stable relations between partakers in discourse. Every participant, in principle, became an ordinary participant. The divine was transfigured from being a sender of discourse to being the object of discussion. Abolishing the voice of god by placing themselves in non-hierarchical positions, the philosophers, among others, seemed to make both ritual and demonology superfluous. In some respects, however, the hierarchy continued to lurk in the academic institution, and it was even explicitly reestablished by the hellenistic priest, Plutarch, who tried to mediate between philosophy and the complex of tradition.

Although irreversible changes took place in the constitutive potential of discourse, partly conditioned by the semantic-pragmatic meaning potential of demonology, it can be observed that old relations of authority continued to be actively present in matters of legitimation. The underlying hierarchy never fully disappeared, and so the ongoing reactualization of the discursive demon, even in the philosophical reception, carried systematic religious implications with it.

Die römische Dämonologie

HUBERT CANCEK, TÜBINGEN

- Römische Juristen, Philosophen, Kultfunktionäre, Antiquare haben immer wieder versucht, die Kulte der Stadt Rom und ihre Adressaten in ein System zu bringen. Sie trennten die indigenen von den fremden Kulturen, alte von neu eingeführten, den lateinischen vom etruskischen und griechischen Anteil in der römischen Religion. Sie unterschieden die Träger der Kulte (privat / staatlich; Familie / Geschlecht) und die Klassen der Adressaten: die ewigen himmlischen Götter; die „gemachten Götter“; die Halbgötter; die Heroen; die konsekrierten Herrscher (*divi, divae*); die Oberen und Unteren.
- Eine besondere Gruppe bilden die „Mittelwesen“, die ein „Zwischen“ sind, die Oben und Unten, Gottheit und Mensch „vermitteln“: „Alles Dämonische ist zwischen Gott und Sterblichem“ (Plato). Die Kosmologie der *theologia naturalis* und die Seelenlehre schaffen die systematischen Orte, an denen die „niedrigen Mächte“, „die dienenden Geister“ und ungefüge Größen wie *Lares* und *Genius* angesiedelt werden.
- Zur Veranschaulichung dieser Systeme werden die Theologie des M. Terentius Varro (1. Jh. v. Chr.) und die Schriften des Apuleius (2. Jh. n. Chr.) über die platonische Dämonenlehre, die Magie und die Verzauberung und Erlösung des Lucius („Metamorphose“) erläutert. Abschließend werden die Gründe erörtert, die Tertullian, einen Zeitgenossen des Apuleius in Afrika, dazu brachten, die römische Religion insgesamt zu dämonisieren und als *ecclesia Diaboli* zu verteufeln.

The Roman Demonology

HUBERT CANCEK, TÜBINGEN

- Again and again, Roman jurists, philosophers, and antiquarians tried to arrange the different cults in the city of Rome and their addressees into a coherent system. They separated native from foreign cults, ancient ones from those newly introduced, and Latin elements of Roman religion from Etruscan and Greek ones. They distinguished between the different upholders of the cult (private / official; family / *gens*) and the different types of addressees: eternal celestial deities; deities “made”; demigods and -goddesses; heroes; consecrated rulers (*divi, divae*), and the upper ones and lower ones.
- A special group is formed by the beings intermediate between the divine and man, which mediate between the upper and the lower spheres, between gods and men. “All demonic beings exist between God and mortal” (Plato). The systems of thought in which the “lesser forces”, the “serving spirits,” and unwieldy entities like Lares and genius can be localized are provided by the cosmology of the *theologia naturalis* and the doctrine of the soul.
- To illustrate these systems of thought, the theology of M. Terentius Varro (1st cent. BCE) and the writings of Apuleius (2nd cent. CE) on Platonic demonology, on magic and on the enchantment and salvation of Lucius (*Metamorphoses*) will be discussed. Finally, the reasons will be explained which induced Tertullian, a contemporary of Apuleius in Africa, to demonize Roman religion as a whole and denounce it as *ecclesia Diaboli*.

Jesus' Casting of Demons in the Synoptic Gospels as seen against their Greco-Roman Background

GERBERN S. OEGEMA, TÜBINGEN

According to the Synoptic Gospels, one of the outstanding features of Jesus of Nazareth as a miracle worker is his ability to cast out demons (cf. Mk 1:34, 39, 7:26, 29, 30, 9:38 [and 16:9], and parallels). On the one hand, these miracle stories constitute an important element of New Testament christology. On the other hand, the question of how to understand these narratives as seen against their Greco-Roman background has been raised.

Did, for instance, Mark adapt a well-known Hellenistic literary pattern in his portrayal of Jesus, thus modelling him as a Greek hero? Such an approach has recently been advocated by D. MacDonald in his study of the Gospel of Mark as a christianization of Homer. Or should one instead concentrate on the theological aims of the Synoptic Gospels? The Synoptic authors clearly portray Jesus as the Son of God who has power over everything in this world. A third possibility would be to assume that the miracles go back to the historical Jesus himself; one would then have to concentrate intensively on the context of first century Jewish Galilee.

The paper will discuss some representative examples taken from Homer, Tacitus, Musonius Rufus, the *Acta Martyrum Paganorum* and Philostratus, the *Papyri Graecae Magicae*, as well as from the Hebrew Bible, Josephus, and hellenistic-Jewish and rabbinic literature. The overall purpose will be to elucidate the context of Jesus' casting of demons in the Synoptic Gospels. A final word will be said about some recent theories, i. e. those of C. Holladay, G. Vermes and B. Blackburn, which situate these narratives in their various Greco-Roman and Palestinian-Jewish contexts.

Die Exorzismen Jesu – fremde Zeichen der Nähe Gottes

THOMAS SÖDING, WUPPERTAL

1. Der geschichtliche Hintergrund

Dass Jesus Kranke geheilt und Dämonen ausgetrieben hat, gehört zu den sicheren Fakten seines Lebens. Vielen Zeitgenossen wird er als selten erfolgreicher Wundertäter erschienen sein, der Macht über böse Geister und Dämonen hatte.

Dass Menschen von Dämonen beherrscht werden können, ist eine prägende Erfahrung antiker Menschen in jüdischer, griechischer und römischer Kultur. Die Grenzen zwischen Krankheit und Besessenheit sind fließend. Wo man die bösen Geister ihr Unwesen treiben sieht, glaubt man meist die Macht des Widergöttlichen am Werk.

Es bedarf exorzistischer Fähigkeiten und Praktiken, diese Dämonen auszutreiben. Beides ist selten. Meist sind die Opfer hilflos den dämonischen Attacken ausgesetzt. Manchmal müssen sich die anderen Menschen vor den Besessenen schützen (vgl. Mk 5,1–20). Die Besessenen sind dann, ohne als Schuldige verurteilt zu werden, Ausgestoßene.

Erfolgreiche Exorzisten sind berühmte Leute. Häufig sind sie an Heiligtümern tätig, bisweilen als wandernde Wundermänner.

Religionsphänomenologisch und -soziologisch wird man den Wundertäter Jesus als einen Charismatiker einzuschätzen haben, der – ähnlich wie andere Exorzisten auch – über die (mit seiner Persönlichkeit, seinem Geschick und seinem Auftreten verbundene) Kraft der Austreibung verfügte. Die neutestamentlichen Wundergeschichten lassen exorzistische Techniken weit zurücktreten. Kennzeichnend ist, dass Jesu bloßes Wort reicht, den Exorzismus durchzuführen (Mk 1,23–26; 5,1–20; 7,24–30; 9,14–29; Mt 9,32 ff. par. Lk 11,4 f.; Mt 12,22 f.; Lk 13,10–17).

Nicht nur Jesus, auch seine Jünger haben Dämonen ausgetrieben, vor- und nachösterlich, freilich nicht aus eigener Vollmacht, sondern „im Namen“ Jesu. Daran knüpft die kirchliche Praxis des „Exorzismus“ an, die bis heute in Übung ist.

2. Die theologische Bedeutung

Jesus treibt die Dämonen aus Mitleid mit den „Kranken“ und ihren Angehörigen aus (Mk 9,14–29; Lk 13,10–17).

Dass er Dämonen austreibt, ist nicht umstritten. Diskutiert wird, ob er im Namen Gottes oder „des Obersten der Dämonen“ exorzisiert (Mk 3,20–31). Jesus antwortet, indem er den Blick von der „Kraft“ des Exorzisten auf die Not und Befreiung der Opfer richtet: Wo durch die Dämonenaustreibung neues Leben entsteht, ist sicher nicht der Teufel, sondern Gott am Werk.

Jesu Dämonenaustreibungen sind tatkräftige Verkündigung der Gottesherrschaft (Lk 11,20: „Wenn ich mit dem Finger Gottes . . .“). Sie zeigen die heilende, befreiende, neuschöpferische Kraft der Gottesherrschaft an; sie können nur gewirkt werden, weil die Herrschaft Gottes im Kommen ist: Es ist Gott selbst, der durch Jesus die bösen Geister aus den geplagten Menschen verjagt.

Die Exorzismusgeschichten des Neuen Testaments erzählen nicht eigentlich von einem „Kampf“ des Gottesmannes Jesus mit den Dämonen. Vielmehr steht Gottes Sieg längst fest – was zu „wissen“ Jesu prophetische Gabe ist (Lk 10,18: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“). Die Dämonenaustreibungen Jesu demonstrieren mithin, dass es mit dem Satan „aus ist“ (Mk 3,26). Deshalb gehören sie zum Evangelium.

The Exorcisms of Jesus – Strange Signs of God’s Coming

THOMAS SÖDING, WUPPERTAL

1. The Historical Context

It is one of the most reliable facts of his life that Jesus has healed invalids and has exorcised demons. Jesus has probably shown himself to many of his contemporaries as very successful worker of miracles who had hold on evil spirits and demons.

It was a very impressing experience for ancient people in Jewish, Greek, and Roman Culture that people could be controlled by demons. The boundaries between sickness and possession were fluent. Where people thought to have the experience of evil spirits, they were in most cases convinced of powers working against God.

It required exorcistic abilities and methods to cast the demons out. Both were rare. In most cases victims suffered helplessly from demonic attacks. Sometimes even other people had to protect themselves from the possessed (see Mark 5:1–20). The possessed were regarded as outcasts although they were not condemned guilty.

Successful exorcists were famous people. Often they practiced near sanctuaries, but sometimes they were travelling workers of miracles.

In terms of religious phenomenology and sociology Jesus has to be characterised as charismatic who – similar to other exorcists – was equipped with the power of exorcism (closely connected with his personality, his fate and with his appearance). The New Testament reports about miracles do not emphasize exorcistic techniques very much. What is characteristic of them is that one single word of Jesus is sufficient to perform an exorcism (Mark 1:23–6; 5:1–20; 7:24–30; 9:14–29; Matthew 9:32 ff. par. Luke 11:4 f., Matthew 12:22 f.; Luke 13:10–7).

Not only Jesus has cast out demons but also his disciples in pre- and post-Easter-times, although they have not done it by virtue of their own power but “in the name” of Jesus.

2. Theological Relevance

Jesus exorcises people because he feels with the “sick” and their relatives (Mark 9:14–29; Luke 13:10–17).

There is no doubt that he casts out evil spirits. However, there is evidence for a debate whether he did it in the name of God or in the name of the “ruler of demons” (Mark 3:20–31). Jesus answers by directing the attention from the “power” of the exorcist to the predicament and rescue of the victims: creating new life by exorcising demons is indeed the work of God and not the work of the devil. The exorcisms of Jesus are thus active preaching of the rule of God (Luke 11:20 “if it is by the finger of God . . .”). They demonstrate the healing, rescuing and creating power of the rule of God; they can only be done because the rule of God is coming: It is God Himself who – by means of Jesus – casts the evil spirits out of afflicted human beings.

The reports about exorcisms in the New Testament do not tell stories about a “fight” between Jesus, the man of God, and the demons. On the contrary, God’s triumph has been determined since the *kairos* of Jesus – and it is the prophetic gift of Jesus to know this (Luke 10:18 “I watched Satan fall from heaven like a flash of lightning”). Thus, the exorcisms of Jesus make clear that Satan’s “end has come” (Mark 3:26). That is why they are part of the gospel.

Die Dämonen und der Tod des Gottessohnes im Markusevangelium

ULRIKE MITTMANN-RICHERT, TÜBINGEN

Die Frage, welche Rolle die Dämonen im Markusevangelium spielen und welche Art von Macht sie begrifflich bezeichnen, kann nur mit Blick auf den theologischen Gesamtplan des ältesten Evangeliums beantwortet werden. Denn Markus verknüpft Jesu Sieg über die Dämonen (1,21–39; 3,11 f; 5,1–16) programmatisch mit dem auf die Wahrung des Messiasgeheimnisses gerichteten Schweigegebot (1,24 f. 34; 3,11 f; vgl. auch 1,44). Dieses wiederum entspricht dem gemeinhin als „Jüngerunverständnis“ deklarierten, aber von Markus gesamt menschlich gefaßten Unvermögen, Leiden und Tod des Gottessohnes als das heilvolle Charakteristikum der messianischen Sendung zu begreifen, ein Unvermögen, das erst durch den Kreuzestod selbst überwunden wird (15,39). Der Spannungsbogen, den Markus in seinem Evangelium spannt, ist in geradezu dramatischer Weise Ausdruck der schlichten, aber umstürzenden Erkenntnis, daß Jesu Gottessohnschaft sich allein vom Ende des Weges Jesu her enthüllt, d. h. von der dem Menschen rätselhaften Tatsache her, daß Gott seinen Sohn am Kreuz sterben läßt. Äußerlich ein Paradox: Da die dämonische Macht des Todes sich seiner bemächtigt, wird Jesu Messianität offenbar. Innerlich das Sühnewerk zur Erlösung der Welt: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele“ (Mk 10,45).

Die erzählerische Verquickung beider Ebenen, d. h. des Paradoxons mit der ihm inhärenten heilvollen Wahrheit, vollzieht Markus mit äußerster literarischer Präzision und Kunstfertigkeit, indem er den Lebensweg Jesu, wie er sich vor den Augen der Welt darbietet, exakt gegenläufig konstruiert zum menschlichen Erkenntnisweg seiner messianischen Person und Sendung gegenüber (s. Aufbauskizze S. 89): Der Zulauf der Menschen, die Jesu Botschaft hören wollen und auf seine Heilkraft hoffen, ist am größten gerade zu dem Zeitpunkt (7,36), da das menschliche Unvermögen, das messianische Geheimnis der Sendung Jesu zu erkennen, im engsten Kreis der Jünger seinen Tiefpunkt erreicht (8,14–22). Umgekehrt erfolgt die allmähliche Enthüllung des Geheimnisses – wieder vom Jüngerkreis ausgehend (8,30; 9,7) und am Ende ausstrahlend bis in die Heidenwelt (15,39) – parallel zu Jesu immer deutlicher feindlich begleiteten Weg in den Tod.

Von diesem erzählerisch dunklen (15,33. 37) und zugleich hellen (15,39) Punkt aus enthüllt sich auch die Rolle der Dämonen im Markusevangelium, die eine zutiefst dramatische ist. Denn die Dämonen bestimmen als Hintergrundakteure den eben geschilderten Verlauf des Dramas und werden am Ende doch als von vornherein dem Willen Gottes unterworfenen Mächte entlarvt und ihrer Macht beraubt.

Ihrem Wesen nach haben die Dämonen als Vertreter der satanischen Macht des Bösen und des Todes zu gelten, die sich bereits am Beginn des Wirkens Jesu präsent zeigt (1,13) und mit dem Übergriff auf das Leben des Gottessohnes und damit auf Gott selbst den dunklen Höhepunkt ihrer lebenszerstörenden Wirksamkeit erreicht (15,37). Das satanische Böse, das menschlicherseits als Sünde wirksam wird, entwickelt seine todbringende Dynamik allerdings nicht unmotiviert, sondern als Reaktion darauf, daß zu Beginn Gott selbst, in seinem Sohn, auf den Plan tritt (1,9–11), um ihm die Macht, das menschliche Leben zu zerstören, zu nehmen (2,5. 7). Die dunkle Macht, die in Gestalt der Dämonen Wort und Stimme hat, weiß von Anfang an um diese existentielle Bedrohung ihrer selbst und erkennt – im Gegensatz zu den Menschen – in Jesus den Gottessohn. Dreimal, mit sich steigenden Ehrentiteln, nennen die Dämonen ihn bei seinem göttlichen Namen (1,24. 34; 3,11; 5,7). Die allein auf die Zerstörung der menschlichen Lebensgrundlagen ausgerichtete Macht wäre allerdings nicht sie selbst, wenn sie der Erkenntnis der ihr drohenden Existenzvernichtung nicht allen Widerstand entgegensetzen würde mit der ihr einzig zur Verfügung stehenden Waffe: dem Tod. Und sie führt den Toteskampf mit dem Gottessohn als Angriff auf Gott selbst. In subtiler Weise verweist Markus an dieser Stelle auf die verborgenen Handlungszusammenhänge, die zum Tod des Gottessohnes führen, indem er den dreifachen dämonischen Erkenntnisakt, von dem er absichtsvoll nur in der ersten Hälfte der Erzählung berichtet, kompositorisch überführt in die dreifache Leidenskündigung Jesu (8,31; 9,30–32; 10,32–34). Leiden und Sterben Jesu werden hier unmittelbar an das Wirken der auf Erden vielgestaltigen satanischen Macht gebunden, deren Wirkungsfeld der durch Sünde und Krankheit tödlich begrenzte Mensch ist und die in einem letzten Aufbäumen, da Gott ihr den Menschen entreißen will, das Leben Gottes selbst auszulöschen sucht.

Daß der vermeintliche Sieg der dämonischen Macht des Todes sich als ihre endgültige Niederlage erweist, ist die bleibende Botschaft christlicher Verkündigung, die den Hintergrund der gegenläufigen Linienführung gerade

am Ende des Evangeliums bildet. Denn die unmittelbare Verknüpfung der Erkenntnis der Gottessohnschaft Jesu mit Jesu Tod geschieht auf der Grundlage der an zentraler Stelle ausgesprochenen Verheißung (10,45), daß die Sühnekraft des Todes Jesu den Menschen erlöst und ihm über den Tod hinaus Anteil an der Auferstehung Jesu und damit am ewigen Leben Gottes gibt.

Es wäre mit Blick auf diesen theologischen und kompositorischen Gesamtzusammenhang verfehlt, die Frage nach dem Wesen der Dämonen im Markusevangelium in phänomenologischer Engführung zu behandeln. Im Gegenteil, gerade in der von Markus geleisteten, vielfältigen theologischen Verknüpfung der den Menschen dunkel bedrängenen Wirkphänomene, zu denen die Dämonen gehören, drückt sich ein hohes Maß an Abstraktion aus. Sie findet ihren Niederschlag im Markusevangelium in einer einzigartigen theologischen Systematisierung und gleichzeitig Dramatisierung der irdischen Wirksamkeit Jesu und ist Ausdruck eines Sühneverständnisses, das die bis heute Anstoß erregende Paradoxie des Kreuzestodes Jesu bis in die Tiefen durchdringt.

The Demons and the Death of the Son of God in the Gospel of Mark

ULRIKE MITTMANN-RICHERT, TÜBINGEN

In order to understand the role of the demons in the Gospel of Mark and what kind of power the term denotes, one has to look at the overall theological concept underlying the oldest Gospel. In closely connecting the theme of Jesus subduing the demons with the other leitmotifs of his Gospel – the so called *Messiasgeheimnis* and the *Jüngerunverständnis* –, Mark is clearly pursuing a theological program. All motifs of Mark's Gospel converge in the tragic fact that the world proves blind to the saving force of Jesus' suffering. By the way of the world's misunderstanding of Jesus mission as the long awaited Messiah, a narrative tension is created which is not relieved until Jesus dies on the cross and is recognized as the Son of God by the roman centurio, who thereby proves a witness to Mark's firm conviction that only through his death is Jesus' Messiahship revealed. As is shown by Jesus' command to keep his messianic identity secret, Mark is clearly aware that to the world this is a paradox: How can Jesus be revealed Messiah just when the demonic power of death takes grip of him? The answer is given by Jesus himself, but is – in accordance with Mark's theological concept – not immediately understood: "The son of man came not to be served but to serve, and to give his life as ransom for many" (Mk 10:45).

Both lines of thought – the ignorance of the world concerning Jesus' suffering and death and the world's salvation being accomplished by the death of God's Son – are tied together by Mark in a most artistic way by introducing a twofold dynamic into his narrative. It comprises two seemingly contradictory movements (see outline on p. 89): on the one hand, Jesus' way from outward glory to a shameful death at the cross, on the other, the way human perception is changed from misunderstanding to a true recognition of Jesus as the Messiah. It is remarkable how exactly Mark draws the lines: The rush of the crowds which come to see and hear Jesus reaches its height (7:36) just when human inability to acknowledge Jesus' messiahship in the right way reaches its tragic depth among Jesus' disciples, who do not understand what Jesus is trying to reveal to them (8:14–22). Conversely, the unveiling of the *Messiasgeheimnis* – first again among the disciples (8:30; 9:7) but reaching out

even into the heathen world (15:39) – is told parallel to Jesus' final way to the cross.

This dark (15:33, 37) and at the same time bright (15:39) point of Mark's narrative also sheds light on the role of the demons. It is a most dramatic role, for the demons prove to be the hidden actors in the tragic story of Jesus' death but are in the end revealed as subject to the will of God, who finally deprives them of all their might.

As far as their nature is concerned, the demons in the Gospel of Mark do not stand by themselves, but act as agents of the satanic power of evil and death. At the beginning of Jesus' career (1:13) Satan is already present in the story and he extends his might to the utmost by putting the Son of God to death (15:37). The power of evil, however, which speaks through the demons with an earthly voice, and which in human life takes the form of sin and death, does not evolve its deadly dynamics just by chance, but in reaction to God himself, who through his Son (1:9–11) paves the way for the world to be saved from sin and death. From the beginning the satanic forces are aware of the danger they are facing. In contrast to men, the demons know very well who Jesus is and address him by his honorary title "Son of God" three times (1:24, 34; 3:11; 5:7). They would not, however, represent the power of death and destruction, if they were just to submit to God. So Satan's forces enter combat armed with death as the only weapon at their disposal. This weapon they direct not only against men, but also against the Son of God and thereby against God himself. In drawing the line from the threefold demonic announcement of Jesus' messiahship to Jesus' threefold announcement of his passion (8:31; 9:30–32; 10:32–34), Mark is in a very subtle way pointing at the hidden, but forceful movements behind the scenes. Passion and death of the Son of God thus appear as directly resulting from evil's struggle for power on the battlefield of human life and from Satan's attempt even to extinguish the life of God to prevent him from freeing humankind from the chains of evil.

The victory of the demonic power of evil and death proves to be its final defeat. This is the lasting message of Christian faith to which Mark points at the end of his Gospel when he opens the scope of human insight to a true understanding of who Jesus really is (15:39) just at the moment when the Son of God is dying at the cross (15:37). Both lines of thought come together in Mk 10:45, i. e. in Jesus' announcement of his death as an atoning one. This

is in fact the true unveiling of the *Messiasgeheimnis* but it cannot reach human consciousness until the Messiah has completed his way to the cross.

Mark's Gospel presents itself as an elaborate composition, in which all theological lines of thought are tied together in a most meaningful way. Therefore, it would be wrong to treat the demons in the second Gospel only on a phenomenological level as a reflection of the widespread belief in demons in ancient times. On the contrary, by subsuming all powers which humans experience as dark, satanic and evil – among them the demons – under the one and only enemy of human life and of God himself, Mark is dealing with the problem on a most abstract level. This abstraction is the true expression of Mark's highly developed theology of atonement and his narrative ability to penetrate the still offensive paradox of the cross to its very core.

Der Weg des Messias Jesus im Markusevangelium

Gliederung

Das innere Geschehen: Das menschliche Unvermögen, Jesus als den Messias zu erkennen, und die Enthüllung des Geheimnisses

Das äußere Geschehen: Der Erfolg des Messias und sein Weg in den Tod

Einführung 1,1-1,15: Aus dem von Jesus auf seinem Weg verkündigten Evangelium (1,14f) wird nach der im Tode sich vollziehenden Aufdeckung des Messiasgeheimnisses das Evangelium von Jesus Christus, dem Sohn Gottes

Erster Teil 1,16-3,6: Erste Wirksamkeit Jesu in Galiläa vor der Einsetzung der Zwölf

Zweiter Teil 3,7-8,26: Einsetzung der Zwölf und weitere Wirksamkeit in Galiläa

Dritter Teil 8,27-10,52: Der Weg nach Jerusalem

Vierter Teil 11,1-13,37: Jesus in Jerusalem

Fünfter Teil 14,1-15,41: Die Kreuzigung des Gottessohnes

Schluß 15,42-16,8: Das leere Grab als Zeugnis der Auferstehung

1,24: Dämonen: "Du bist der Heilige Gottes!"

1,34: Dämonen: "Sie kannten ihn"

2,7: Schriftgelehrte: "Er lästert Gott!"

3,6: Pharisäer und Herodianer: Todesbeschluß

3,11: Dämonen: "Du bist Gottes Sohn!"

4,1-23: Volk: versteht das Geheimnis des Reiches Gottes nicht

5,7: Dämonen: "O Jesu, du Sohn Gottes, des Allerhöchsten!"

6,1-6: Nazarener: Verwerfung Jesu

8,14-22: Jünger: "Versteht ihr noch nicht?"

8,30: Jünger: Petrusbekenntnis: "Du bist der Christus!"

9,7: Offenbarung vor den Jüngern "Das ist mein lieber Sohn!"

10,46-52: Bartimäus als Vertreter des Volkes: "Jesu, du Sohn Davids!"

14,61: Hohepriester, Älteste und Schriftgelehrte: "Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?" "Ich bin's!"

15,39: Heidnischer Hauptmann: "Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen!"

1,16-20: erste Jünger

3,7: viel Volk aus Galiläa und Judäa
3,13-19: Wahl der Zwölf

6,54-56: Großer Zulauf im ganzen Land

7,36: "Je mehr er aber verbot, desto mehr breiteten sie es aus."

8,31: erste Leidensankündigung

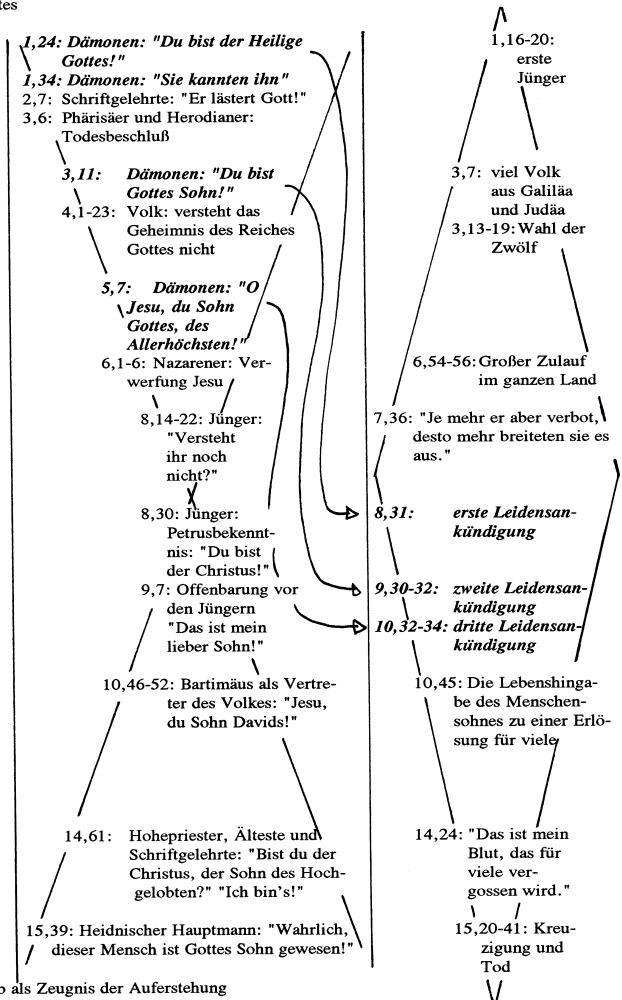
9,30-32: zweite Leidensankündigung

10,32-34: dritte Leidensankündigung

10,45: Die Lebenshingabe des Menschensohnes zu einer Erlösung für viele

14,24: "Das ist mein Blut, das für viele vergossen wird."

15,20-41: Kreuzigung und Tod



Jesus und die Dämonen im Matthäusevangelium

MARTIN RESE, MÜNSTER

1. Zur Forschungssituation

1.1. Weithin fragt man seit langem und bis in die neueste Zeit hinein zuerst und vor allem nach dem Verhältnis des historischen Jesus zu den Dämonen und nicht nach der Sicht dieses Verhältnisses im Matthäusevangelium. Selbst wo zwischen den Angaben in den einzelnen Evangelien unterschieden wird, werden eher die Unterschiede zwischen dem Johannesevangelium und den synoptischen Evangelien oder die zwischen dem Lukasevangelium und den beiden anderen synoptischen Evangelien wahrgenommen als die zwischen dem Matthäusevangelium und dem Markusevangelium (W. Foerster, *δαίμων* κτλ., ThWNT II [1935], 1–21; E. Schweizer, *Geister (Dämonen)*, RAC IX [1976], 688–700; D. G. Reese, *Demons*, ABD 2 [1992], 445–455; G. J. Riley, *Demons*, DDD [1995], 445–455). Die Besonderheiten des Matthäusevangeliums werden also in diesem Zusammenhang normalerweise nicht beachtet.

1.2. Es gibt freilich Ausnahmen, und zwar schon zu Beginn der redaktionsgeschichtlichen Arbeit an den Evangelien (H. J. Held, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, in: G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen 1960, 155–287) und dann auch in deren Blütezeit (O. Böcher, *δαίμόνιον, δαίμων*, EWNT I [1980], 649–657); bemerkenswerterweise nennt letzterer den ersteren nicht.

2. Jesus und die Dämonen im Matthäusevangelium

2.1. Darstellung der Sicht Böchers

Für Böcher hat das Mtev Jesus aus der Nachbarschaft mit gewöhnlichen Exorzisten gelöst, dadurch daß es dämonistische Perikopen und Aussagen getilgt sowie ganze Heilungsberichte entdämonisiert und massive Exorzismen in allgemeine Krankenheilungen verwandelt hat. Wenn aber Jesus im Mtev noch Dämonen banne, so tue er das mit Gottes Geist und mit dem Wort, nicht jedoch mit Öl oder Speichel. Kurz, im Mtev werde „aus dem Kampf des historischen Jesus mit einzelnen Krankheitsdämonen . . . (der) Sieg des Erhöhten über die Dämonen schlechthin“.

2.2. Überprüfung der Sicht Böchers

Diese eindruckliche Sicht ist genau zu überprüfen. Das gilt sowohl für die einzelnen Texte als auch für den Begriff „entdämonisieren“ und das mit ihm

verbundene Gesamtbild. (Ist mit Jesu Sieg über die Dämonen für die Leser des Mtev die Welt bereits entdämonisiert?) Es genügt heute sicher nicht mehr, die durch den synoptischen Vergleich erkannten Besonderheiten des Mtev wie Böcher überwiegend traditionsgeschichtlich zu deuten, sondern es ist mehr Gewicht auf das Gesamtbild im Mtev zu legen. An diesem Punkt ist positiv auf die sorgfältig differenzierende Sicht Helds hinzuweisen.

3. Einige Konsequenzen

3.1. im Blick auf Traditions- und Redaktionsgeschichte sowie „literary criticism“

So wenig wie bei der redaktionsgeschichtlichen Arbeit nur die traditionsgeschichtlichen Ergebnisse interessieren dürfen, so wenig unterscheidet sich eine konsequente Redaktionsgeschichte von dem, was im englischsprachigen Bereich „literary criticism“ genannt wird. Beide dürfen freilich mögliche diachrone Aspekte bei der Textauslegung nicht aus dem Auge verlieren.

3.2. im Blick auf den historischen Jesus

Wer sich für den historischen Jesus interessiert, der muß einräumen, daß vom Mtev kein direkter Weg zu ihm führt.

3.3. im Blick auf das Weltbild des Mtev

Für das Mtev ist die Welt nicht entdämonisiert und es sperrt sich an diesem Punkt gegen alle Modernisierungen.

Jesus and the Demons in the Gospel of Matthew

MARTIN RESE, MÜNSTER

1. Introduction

1.1. Since long and up to this day it is mainly the relation of the historical Jesus to the demons, which is finding interest, and it is not asked, how that relation is seen in the gospel of Matthew. Even where the differences between the gospels are noticed, it is more those between the gospel of John and the synoptic gospels or those between the gospel of Luke and the two other synoptic gospels than those between the gospel of Matthew and the gospel of Mark (W. Foerster, *δαίμων κτλ.*, ThWNT II [1935], 1–21; E. Schweizer, *Geister (Dämonen)*, RAC IX [1976], 688–700; D. G. Reese, *Demons*, ABD 2 [1992], 445–455; G. J. Riley, *Demons*, DDD [1995], 445–455). As it is, in the present context no attention is normally paid to the peculiarities of the gospel of Matthew.

1.2. Yet there have been exceptions, already right in the beginnings of redaction-critical work on the gospels (H. J. Held, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, in: G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen 1960, 155–287) and then also at its height (O. Böcher, *δαίμόνιον, δαίμων κτλ.*, EWNT I [1980], 649–657); remarkably the latter does not mention the former.

2. *Jesus and the Demons in the Gospel of Matthew*

2.1. Böcher's View

As Böcher sees it, in the gospel of Matthew Jesus has been untied from the neighbourhood of normal exorcists by extinguishing demonic stories or expressions, by “undemonizing” healing-stories and by transforming solid exorcisms into general healings of the sick. Even if in the gospel of Matthew Jesus is exorcizing demons, that is done by the spirit of God or by the word, and not by oil or spittle. In short, in the gospel of Matthew there became “out of the fight of the historical Jesus with single demons of sickness . . . the victory of the elevated one over the demons at all.”

2.2. Examination of Böcher's View

This impressing view is to examine scrupulously. That applies to the separate texts just as well as to the term “undemonize” and the total image related

to it. (Is for the readers of the gospel of Matthew the world already “undemonized” by Jesus’ victory over the demons?) Nowadays Böcher’s mainly tradition-critical interpretation of the peculiarities of the gospel of Matthew, which are recognized by synoptic comparison, does certainly not suffice any longer. There has to be paid more attention to the entire picture in the gospel of Matthew. At this point Held’s carefully differentiating view is to be mentioned positively.

3. Some Consequences

3.1. with regard to tradition- and redaction-criticism, and literary criticism

With redaction-criticism it should not only be the tradition-critical results which are finding interest. There is no difference between a consistent redaction-criticism and that method, that is called literary criticism in the English speaking world. With both methods there should not be lost sight of the possible diachronic aspects.

3.2. with regard to the historical Jesus

Those, who are interested in the historical Jesus, have to admit that there is no direct way to him from the gospel of Matthew.

3.3. with regard to the world-view of the gospel of Matthew

For the gospel of Matthew the world is not “undemonized.” At this point this gospel impedes all modernizing.

Der Orakelgeist von Act 16,16 und die Exorzismen des Lukasevangeliums

FRIEDRICH AVEMARIE, TÜBINGEN

Die Exegese von Act 16,16–19 ist seit einigen Jahren bestimmt von der an sich reizvollen Hypothese P. Trebilcos (JSNT 36, 1989; vgl. Pilhofer, Philippi I, 1995), dass Paulus den Python-Geist der Wahrsagerin ausgetrieben habe, weil deren Behauptung, dass es sich bei ihm und Silas um „Knechte des höchsten Gottes“ handele, angesichts der verbreiteten paganen Gottesbezeichnung „theos hypsistos“ zu Missverständnissen habe führen müssen. Methodisch besteht dabei allerdings das Problem, dass die Annahme der historischen Zuverlässigkeit der Erzählung die Zwischeninstanz der lukanischen Bearbeitung des Stoffes überspringt. Wenn man die Erzählung zunächst vor dem Hintergrund der Dämonentexte des Lukasevangeliums liest, stellt sich die Sachlage anders dar: Dämonen kennen keinen anderen Gott als den einen, und auf paganem Boden heißt dieser Gott im Munde von Dämonen „theos hypsistos“ (Lk 8,28). Ausgetrieben werden die Dämonen freilich nicht deshalb, weil sie Gott und seinen Sohn kennen und publik machen, sondern weil Befreiung von Besessenheit Heilung bedeutet und die Überwindung von Krankheit und Besessenheit ein Wesensmerkmal der messianischen Heilszeit ist.

The Oracular Demon Act 16:16 and the Instances of Exorcism in the Gospel of Luke

FRIEDRICH AVEMARIE, TÜBINGEN

The interpretation of Acts 16:16–19 in the past years has much been influenced by P. Trebilco's hypothesis that the reason of Paul's exorcising the oracular demon of the soothsayer girl was that her exclamation that Paul and Silas were "servants of the Most High God," in view of the widespread pagan veneration of a "theos hypsistos," was likely to be misunderstood by a gentile audience (Trebilco, JSNT 36, 1989). However, this entails the methodical problem that the assumption of the historical reliability of the story eclipses the intermediate stage of the Lucan redaction. If one, to begin with, reads the narrative against the backdrop of the Third Gospel, the matter presents itself in a different light: The only god whom demons know is the God of Israel, and in gentile context, demons call this god "theos hypsistos" (Luke 8:28). Yet the demons are not exorcised because they know and publicly speak of God and his Son, but because a human's liberation from possession means healing and because the vanquishing of disease and possession is an essential feature of the messianic time of salvation.

**Paulus als Verkündiger fremder δαιμόνια
Religionsgeschichtlicher Hintergrund und
theologische Aussage von Act 17,18**

THOMAS KNÖPPLER, CRAILSHEIM

Nach Act 17,18 kommt es in Athen zu einer Unterredung einiger epikuräischer und stoischer Philosophen mit Paulus. Während ein Teil derselben Paulus für einen Schwätzer hält, sieht der andere Teil in ihm, da Jesus und die Auferstehung entscheidende Themen seiner Reden sind, einen Verkündiger (καταγγελεύς) fremder δαιμόνια.

Die Aussagen in Act 17,18 werfen eine ganze Reihe von Fragen auf, die aber hier nicht thematisiert werden können. Das Interesse dieses Beitrags muß sich darauf beschränken, die Bedeutung des hier verwendeten Terminus δαιμόνιον zu klären und dessen religionsgeschichtliches und theologisches Umfeld auszuleuchten.

Der Terminus δαιμόνιον kommt in Act nur an der vorliegenden Stelle vor. Zu verweisen ist aber noch auf zwei neutestamentliche Hapaxlegomena mit dem gleichen Stamm: nach Act 17,22 lobt Paulus die Religiosität der Athener (διδασκάλους), und in Act 25,19 wird die Religion als Gegenstand des Streits zwischen Paulus und den ihn verklagenden Juden bezeichnet (διδασκάλους). Im Evangelium des Lukas wird der Terminus δαιμόνιον relativ häufig verwendet und bezieht sich dort wie durchweg im übrigen Neuen Testament auf eine negative Größe.

Aus dem Faktum, daß einige der Athener in Act 17,18 Paulus gegenüber von ξενὰ δαιμόνια (nicht von ξενοὶ δαίμονες) sprechen, ergeben sich verschiedene Rückfragen an die lukianische Darstellung der athenischen Epikuräer und Stoiker: Haben diese beiden philosophischen Schulen damals einzelne Götter mit dem Wort δαιμόνιον bezeichnet? Oder liegt bei Lukas konkret eine Anspielung auf die gegen Sokrates erhobene Anklage vor (vgl. Plat, Ap 24 b; Xenoph, Mem I 1,1. 2)? Möglich wäre auch, daß die philosophischen Hörer der Predigt des Paulus dessen Rede von ὁ Ἰησοῦς καὶ ἡ ἀνάστασις konkret als Verkündigung eines ausländischen Götterpaares aufgefaßt und demgegenüber ihre Ablehnung (vgl. Jos, Ap 2,265–268) bekundet haben.

Aus der Sicht des Lukas versucht Paulus in Athen mit sokratischer Methode und unter Aufnahme von alttestamentlicher Überlieferung seine philosophisch gebildeten Hörer für den christlichen Glauben zu gewinnen. Die Christologie spielt in diesem Zusammenhang freilich keine besondere Rolle.

Diese Beobachtung steht im Gegensatz zum paulinischen Verständnis der eigenen Verkündigung in den Briefen des Apostels. Denn bei Paulus selbst gibt es keine gleichrangige Verknüpfung von Christologie und natürlicher Theologie. Und darüber hinaus sieht er sich dem Monotheismus verpflichtet (vgl. 1 Kor 8,4–6). Jesus gehört nicht in das griechische Pantheon.

Das Problem, ob ein Bezug des Terminus *δαμόνιον* auf Jesus angemessen ist, wird in Act 17 nicht reflektiert.

**Paul Being a Proclaimer of Strange δαιμόνια
Religious Thought and Theological Predicates
of Acts 17:18**

THOMAS KNÖPPLER, CRAILSHEIM

According to Acts 17:18 a conversation between some Epicurean and Stoic philosophers and Paul took place in Athens. Whereas a part of them were taking Paul for a babblers, the other one considered him a preacher (καταγγελεύς) of strange δαιμόνια, because of the fundamental subjects of his discourse on Jesus and the resurrection.

A great number of questions arise from the predicates dealing with Acts 17:18; they are not to be discussed now. The point of this article has to be confined to enlighten as to the significance of the term δαιμόνιον, used on this occasion, and its place in religion and theology. The word δαιμόνιον is only mentioned here, in the Acts. However, there are still two hapaxlegomena of the same root: in Acts 17:22, Paul speaks highly of the religiousness of the Athenians (δεισιδαιμονέστεροι); and in Acts 25:13 religion (δεισιδαιμονία) is characterized as the subject of the controversy between Paul and the Jews going to law with him. In the Gospel according to St. Luke, the term δαιμόνιον is used comparatively often referring to a negative meaning, as likewise in all other parts of the New Testament. Appreciating the fact that, in Acts 17:18, some Athenians speak to Paul of ξενὰ δαιμόνια (not of ξενοὶ δαίμονες), various further enquiries are raised for the characterizing of the Epicureans and Stoics by Luke: These two philosophic schools, did they designate special gods by the word δαιμόνιον? Otherwise, could there be a direct allusion of Luke to the charge preferred against Socrates (cf. Plat, Ap 24 b; Xenoph, Mem I 1,1. 2)? Conceivably, the philosophic audience of the Pauline sermon interpreted his speech of ὁ Ἰησοῦς καὶ ἡ ἀνάστασις as a concrete proclamation of a foreign couple of gods, and therefore declared their rejection (cf. Jos, Ap 2,265–268). In the sight of Luke, Paul, in Athens, makes the effort to convert his philosophical educated listeners to the Christian belief by working with Socratic methods and applying the traditions of the Old Testament. The Christology does not play a particular role in this connection, though. This finding is in contrast with the Pauline understanding of the characteristic doctrine in the Epistles of the Apostle. For looking at Paul there is no equal connection of Christology and Natural Theology. And, in addition to it, he commits

himself to Monotheism (cf. 1 Kor 8,4–6). Jesus is not to be ranked among the members of the Graeca pantheon. The problem if the term δαμόνιον is an appropriate title of Jesus is not dealt with in Acts 17:18.

Magical Symbols in a Church at Horvat Yattir

HANAN ESHEL, JERUSALEM AND RAMAT GAN

The site of Khirbet Yattir (grid ref. 0846 1516) lies on a rocky hill in the southern Judean Hills, about 12 km north west of Arad. Yattir is mentioned four times in the Old Testament. A later reference dates from the fourth Century C. E. when Yattir / Iethira is described by Eusebius as a „large Christian village.“ The site is depicted in the late sixth-century Madaba mosaic map. The ancient name is preserved by the tomb of Sheikh el-‘Atiry, located at the top of the hill.

We conducted five seasons of excavations at Horvat Yattir during the months of July and August in 1995–1999. In Area C on a spur to the south of the site, we found a monastic Church decorated with a mosaic floor with magical symbols. Prior to the excavations, four columns and an apse of a Church were visible above the surface in Area C. Our excavations revealed the remains of a Byzantine basilical church paved with a mosaic floor. All of the church except for the west part of the southern aisle has been cleared down to the mosaic floor, which lay 1.80 m below the present ground level. The hall contained two rows of six columns each, which stood on pedestals. The aisles are paved with a simple white mosaic carpet decorated with stylized flowers consisting of a black crowstep pattern representing the stalk, and red tesserae arranged in the form of a W for the petals. The mosaic in the apse, only part of which is preserved, is decorated with a geometric pattern. Two phases can be distinguished in the mosaic floor of the nave. Four birds and medallions of vines can still be discerned in the earlier floor, most of which has disappeared. The later floor is divided into 23 horizontal strips which contain magical symbols and the abbreviations of holy names (*nomina sacra*). A large circle containing a cross is located in the center of the floor. Below it (to the west) lies a large cross, and below that, a panel containing a complete 12-line Greek inscription, whose text reads as follows: „This work was completed in the month of March in the sixth Indiction, year 526 of the era of the city, for the benefit of the salvation and the aid of Thomas the most holy, abbot of the monastery. [The work was done] by my hands, Zacharis, son of Yeschi, the builder, servant of God.“ Since the inscription is dated according to the calendar of Provincia Arabia, the city mentioned in connection with its

date is probably Halutza (Elusa). If this is the case, the inscription dates to 631/632 C. E. Its contents indicate that this was a monastic church.

Excavations in the atrium revealed another complete, 6-line Greek inscription set in the white mosaic floor in front of the entrance to the basilica. It reads as follows: „All of the work in building the church including the mosaic was carried out in the time of Yochanan [John] ben Zachariah, who honors God, the diakon, the head of the monastery, during the month of May in the ninth Indiction in the year 483 according to the city's calendar.“ Since it is reasonable to assume that this inscription uses the same era as the one in the nave of the church, it dates to 598/599 C. E. Therefore it seems that the earlier floor was done at 598/599 C. E., and the later floor with the magic symbols was put at 631/632 C. E.

Until 1997 only one other contemporary mosaic was known. This is a mosaic from a monastery found at Beit Ha-Shitta in the eastern part of the valley of Izrael, excavated by Y. Aharoni at 1952. In 1997 another mosaic with magical symbols was found at northern Jordan, in a site called Khirbet Zmal, not far from Irbid. At Beit Ha-Shitta and Khirbet Zmal the symbols are in separated square panels, while the symbols at Khirbet Yattir are in long registers. Nevertheless some symbols are shared in all three mosaics. In my lecture I will present the mosaics, and ask: Are the three monasteries related? What sect was using these symbols? Can we make sense out of those symbolism?

Moses und Bellerophon: Zur dämonischen Hermeneutik bei Justin dem Märtyrer

PETER PILHOFER, GREIFSWALD

Die Bearbeiterin des Artikels „Bellerophon / Bellerophon“ im Neuen Pauly hat Justin einer Erwähnung nicht für wert befunden. Das ist aus mehreren Gründen zu bedauern, da die Aussagen des Justin zu Bellerophon in 1 Apol 54,7 besonderes Interesse verdienen. Ihm zufolge war Bellerophon nämlich ein bloßer Mensch (ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων γενόμενος), der allerdings auf seinem Pferd Pegasos in den Himmel aufgestiegen sei. Diese bemerkenswerte Himmelfahrt bewerkstelligt kein Bellerophon und auch kein Pegasos, wie die griechische Mythologie behauptet; nein „es sind die Machinationen der bösen Dämonen, die dergleichen ins Werk setzen“.

Ist diese eigenwillige Sichtweise des Justin schon als solche bemerkenswert genug, so ist es die zugrundeliegende hermeneutische Konzeption noch viel mehr: Ihr zufolge sind nicht nur Randgestalten der griechischen Mythologie wie Bellerophon oder Perseus, sondern auch wichtige Gottheiten wie Asklepios oder Dionysos nichts anderes als Marionetten der bösen Dämonen (κατ' ἐνέργειαν τῶν φαύλων δαιμόνων). Diese sind ihrerseits von den Propheten des Alten Testaments abhängig; sie haben die prophetischen Weissagungen gehört und tun ihr möglichstes, die Menschen von Christus abzubringen. Weil sie die Propheten nicht exakt verstanden haben, müssen sich die Dämonen darauf beschränken, „wie im Dunkeln tastend die Geschichte unseres Christus nachzuäffen“ (1 Apol 54,4). „Nachzuäffen“ ist dabei cum grano salis zu verstehen, denn eigentlich handelt es sich ja um eine Voräffung (man hat ganz ernsthaft von einer „Vorahnung der christlichen Offenbarung“ gesprochen). Mit dieser Theorie erledigt Justin das Problem der griechisch-römischen Mythologie ein für alle Mal: Die mythologischen Vorstellungen beruhen auf der Wirksamkeit böser Dämonen, die ihrerseits von der alttestamentlichen Weissagung abhängig sind. Die von mir so genannte dämonische Hermeneutik ermöglicht es dem Justin, die gesamte Mythologie aus dem Alten Testament abzuleiten und auf diese Weise unschädlich zu machen.

Auf diese Weise kommt nun auch die andere in meiner Überschrift genannte Figur ins Spiel: Moses. Er ist Justin zufolge der erste der Propheten (πρώτος τῶν προφήτων) und lebte vor 5.000 Jahren, d. h. er geht aller griechischen Kultur voraus. Diese ist von Moses abhängig; sowohl Schriftsteller als auch

Dämonen haben lediglich prophetische Anregungen aufgenommen (ἀφορμὰς λαβόντες) und dann in ihrer je eigenen Weise umgesetzt. So erweist sich der Altersbeweis als Voraussetzung der dämonischen Hermeneutik des Justin.

Den Altersbeweis hat Justin mit zahlreichen jüdischen wie christlichen Autoren gemeinsam. Für die dämonische Hermeneutik dagegen gibt es keine Parallele, hier handelt es sich um eine spezifisch justinische Theorie, die seiner offensiven apologetischen Strategie dient.

Moses and Bellerophontes: Justin Martyr's Hermeneutic of Demons

PETER PILHOFER, GREIFSWALD

The author of the article “Bellerophontes/Bellerophon” in the *Neue Pauly* did not think it worthwhile to mention Justin. This is to be regretted for several reasons. Justin’s assertions about Bellerophontes in 1 Apol 54,7 deserve special interest. Justin states that Bellerophontes was a mere man (ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων γενόμενος), who, it is true, ascended to heaven together with Pegasus, his horse. This remarkable ascension is accomplished neither by Bellerophontes nor by Pegasus, as Greek mythology has it – it is brought about by machinations of the evil demons.

This point of view is in itself noteworthy enough, the basic hermeneutic conception even more so: According to Justin not only marginal figures of Greek mythology like Bellerophontes or Perseus are mere puppets of the evil demons (κατ’ ἐνέργειαν τῶν φαύλων δαιμόνων) but also important gods like Asklepios or Dionysos. The evil demons themselves are dependent on the prophets of the Old Testament: they heard the prophetic predictions and did their best to lead men away from Christ. Since they did not understand the prophets exactly, however, they must be content to ape the history of our Christ like groping one’s way in the dark (1 Apol 54,4). “To ape” can only be said *cum grano salis*, however, because this is not an imitation or copy; it is rather a preview of Christian revelation. By means of this theory Justin solves the problem which arises from Greek mythology for ancient Christians: The mythological conceptions depend on the machinations of the evil demons, who are dependent on the Old Testament themselves. What I call “hermeneutic of demons” is Justin’s device to derive the whole mythology from the Old Testament and to neutralize it in this way.

At this point the second figure from my title makes his appearance: Moses. He is the very first prophet (πρῶτος τῶν προφήτων), and he lived 5,000 years ago, i. e. he precedes Greek culture as a whole. This is itself dependent on Moses; Greek authors as well as demons have only adopted prophetic hints (ἄφορμᾶς λάβοντες) in order to realize them individually. The proof from Antiquity (Altersbeweis) turns out to be a presupposition of Justin’s hermeneutic of demons.

Justin shares the proof from Antiquity with numerous Jewish and Christian authors. I was not able, however, to find any parallel to his hermeneutic of demons. This is a specific theory of Justin's, which serves his offensive apologetic strategy.

Die Dämonologie der koptisch-gnostischen Literatur im Kontext jüdischer Apokalyptik

EMMANOUELA GRYPEOU, ERFURT

Die Auffassung des Dämonischen als Gegensatzbeziehung zu der pleromatischen Welt des wahren Gottes bildet die Basis des gesamten gnostischen theologischen Systems und liefert auch die Antwort auf die Frage nach der Natur und Herkunft des Bösen in der Welt. Die gesamte materielle Welt wird als dämonisch konzipiert, als Werk eines Schöpfergottes, der als Dämon vorgestellt wird. Die dämonische Natur dieses Gottes und seiner Engeldiener, „Archonten“ genannt, die theriomorph und androgyn sind, wird im biblischen Text selbst und besonders im Genesisbuch wiederholt nachgewiesen. Sowohl Namen wie auch Attribute der Archonten verraten ihre dämonische Natur und sind von der jüdisch-apokalyptischen Tradition entliehen, enthalten aber auch hellenistisch-pagane Züge. Dieselben dämonischen Figuren teilen die Welt unter sich und beteiligen sich auch an der Erschaffung des Menschen. Das Dämonische als Symbol für das Materielle agiert gegen das Göttliche, Geistige, das aber im (ersten) Menschen vorhanden ist. Von der apokalyptischen Tradition ausgehend liegt der Ursprung des Bösen nach den Gnostikern nicht im Übertritt des göttlichen Verbots im Paradies, sondern in der Verführung der Menschentöchter durch die Gottessöhne. Allerdings werden hier die „Gottessöhne“ als Dämonen („Archonten“) verstanden, die die Menschheit zu versklaven versuchen. Die dämonische Einwirkung in der Welt wird mit dem Urbild der Vermischung der Materie mit dem Geist (bzw. der Versuch der Materie den Geist zu „ergreifen“, zu „beherrschen“) prototypisch dargestellt und in den Hauptfiguren des biblischen Dramas immer wieder widerspiegelt. Die Verführung Evas von den Archonten stellt den eigentlichen „Fall“ des Menschen dar, d. h. den Fall des Geistes in der Materie. Dieses Motiv liefert also die Antwort auf die Entstehung des Bösen in der Welt, das auch mit der Existenz der Vergänglichkeit und des Todes gleichgesetzt und als ein Produkt des Neides der Archonten auf die geistige Überlegenheit des Menschen geschildert wird. Diese Leitmotive zeigen wie die Gnostiker jüdische und andere Traditionen in ihr theologisches System integrieren. Die Erkenntnis der dämonischen Natur dieser Welt und ihres Schöpfers trägt eine soteriologische Funktion und bestimmt die Lebensführung gnostischer Gruppen.

Daemonology in the Coptic-Gnostic Literature in the Context of the Jewish Apocalyptic Tradition

EMMANOUELA GRYPEOU, ERFURT

The whole gnostic theological and cosmological system is based on the conception of the daemonic element as a contrast to the pleromatic world of the true god and explains at the same time the nature and origin of evil in the world. The entire material world is represented as daemonic, as the work of a creator god, who is described as a daemon. The daemonic nature of this god and of his angelic servants, who are theriomorphic and androgynous, is shown in the biblical text itself and especially in the book of Genesis. Both the names and the attributes of the archons betray their daemonic nature and are borrowed paradoxically from the Jewish apocalyptic tradition, although they also include some Hellenistic pagan elements. The same daemonic figures participate actually in the creation of man. As a symbol of the material, the daemonic acts against the divine, spiritual, which exists in the (first) man. Under the influence of the apocalyptic tradition the gnostics claim that the origin of evil is to be found in the seduction of the daughters of men by the sons of god and not in the transgression of the command of the creator god in paradise. Yet according to the gnostic interpretation, the sons of god are daemons (the archons) who try to enslave humanity. The daemonic power in the world is represented in the prototype of the mingling of the matter with the spirit, or alternatively, in the attempt of matter to “seize” or to “rule” over spirit. This idea is reflected in the fate of the main actors of the biblical drama. The seduction of Eve by the archons means the real “fall” of man, e. g. the fall of spirit into matter and it is also the reason for the existence of perishability and death, which are the result of the envy felt by the archon, when confronted with the spiritual superiority of man. These main motives show how the gnostics integrate Jewish and other traditions in their own theological system. The awareness of the daemonic nature of this world and of its creator has additionally a soteriological function and determines the way of life of the gnostics.

Demons in the Testament of Salomon

PHILIP ALEXANDER, MANCHESTER

The Testament of Solomon is, arguably, one of the most important manuals of demonology to survive from late antiquity, yet in histories of early magic it has not received the attention it deserves. This is due to a number of factors. First, its textual transmission is highly complex and as yet no consensus has been reached as to its textual transmission and evolution. The edition of McCown, while pioneering in many ways, is problematic and belongs to an era when 'open books' and 'school texts' such as Testament of Solomon were not well understood and the tendency was to force them to fit the canons of classical text-criticism. Second, scholars have been at a loss just how seriously to take the work. Is it anything more than a piece of fanciful folklore? Is its demonology 'real' and such as would have been used by a practical magician to write amulets for clients, or is it intended simply for entertainment? The present paper will attempt to address these issues, particularly in the light of new evidence on magic and demonology provided by texts such as *Sefer ha-Razim*, *Harba deMosheh* and above all the magical bowls from Mesopotamia, new collections of which have recently become available and been published. Specifically it will tackle the questions of

- (a) the genre and purpose of the work;
- (b) its transmission history;
- (c) its origin and provenance (particularly the problem of a putative Jewish source); and
- (d) the demonology of Testament of Solomon and its place in the near eastern demonology of late antiquity.

Samael und Uzza: Zur Rolle der Dämonen im späten Midrasch

GÜNTER STEMBERGER, WIEN

Verglichen mit der Literatur des Zweiten Tempels spielen Dämonen in der klassischen rabbinischen Literatur eine relativ geringe Rolle. In tannaitischen Texten finden sich nur vereinzelte Belege und auch im palästinischen Talmud sind Dämonen noch sehr unbedeutend. Etwas größer ist ihre Bedeutung in den klassischen Midraschim ab etwa 400 wie etwa in Bereschit Rabba (wo aber redaktions- und textgeschichtlich, etwa zum Einfluss der Tanchuma-Tradition, noch vieles offen ist). Wichtig werden Dämonen erst im babylonischen Talmud, was offenbar mit dem mesopotamischen Erbe zusammenhängt, aber auch mit einer größeren Offenheit gegenüber verschiedenen Formen der Volksreligion, wie sie in Babylonien auch durch die zahlreichen erhaltenen Zauberschalen (3.–7. Jh.) mit ihrer Abwehr verschiedenster Dämonen belegt ist.

Das Referat befasst sich mit einer noch späteren Gruppe rabbinischer Texte, späten Midraschim wie dem Midrasch Wayoscha, in denen Dämonen oft sehr plastisch und persönlich geschildert werden, hindernd in die Heilsgeschichte eingreifen und vor allem das Bemühen des Gerechten um den Willen Gottes immer wieder aufzuhalten versuchen. Ein klassisches Beispiel dafür ist Samael, der schon in Bereschit Rabba 56 die Aqeda zu verhindern versucht, was in späteren Texten noch viel breiter geschildert und ausgebaut wird und der noch in der Kabbala als Partner Lilits die wichtigste Dämonengestalt wird. Kann man hier von der Popularisierung eines schon in klassischer Zeit belegten Dämons sprechen, ist Uzza dagegen erstmals in Midrasch Wayoscha belegt (in Endgestalt wohl erst frühes 12. Jh.), wo er der Dämonenfürst ist, der Ägyptens Interessen vertritt und den Auszug Israels aus Ägypten mit Gewalt zu verhindern versucht. Etwas früher kommt Uzza als einer der gefallenen Engel vor, so etwa in 3 Henoch 4–5, einem Teil der Hekhalot-Literatur, wo Uzza zusammen mit Azza und Aza'el den Aufstieg Henochs in den Himmel zu verhindern sucht; mit diesem und anderen vereinzelt Texten findet Uzza auch in die Schriften der Chaside Aschkenaz und der frühen Kabbala. In diesen Texten ist er jedoch nicht so sehr als Einzelgestalt herausgehoben wie im Midrasch Wayoscha. Über die Herkunft der Gestalt des Uzza lässt sich kaum Sicheres sagen. Wichtig wird er für kurze Zeit zusammen mit dem viel

länger populären Samael an der Schwelle zum europäischen Mittelalter, u.a. im aschkenasischen Bereich. Wie stark hier orientalisches Erbe nachwirkt, etwa auch durch islamische Traditionen vermittelt, und wie sehr diese Gestalten Teil der europäischen Umformung und Anpassung jüdischer Tradition sind (auch unter dem Einfluss christlicher Traditionen), könnte erst durch eine genaue Analyse der handschriftlichen Traditionen dieser Texte geklärt werden. Tatsache ist jedenfalls, dass die zunehmende Dämonisierung der Welt ein wichtiges Charakteristikum der jüdischen Tradition des Mittelalters ist, belegt vor allem im aschkenasischen Bereich, zum Teil vielleicht auch erst dort durch die (u.a. durch I. Ta-Shma herausgearbeitete) „aggressive aschkenasische Revision“ in ältere Texte hineingetragen. Am Beispiel der Dämonen in der späten Midrasch-Literatur läßt sich jedenfalls sehr deutlich die Umwandlung der klassischen rabbinischen Religiosität in die Volksreligion des Mittelalters zeigen; als Teil dieser allgemeineren Transformation gewinnt die Frage nach den Dämonen mehr als nur folkloristische Bedeutung.

**Samael and Uzza:
The Growing Importance of Demons in Late Midrash**

GÜNTER STEMBERGER, WIEN

Compared with their importance in the literature of the Second Temple, demons play only a rather minor role in rabbinic texts of the classical period. They are mentioned only in very few Tannaitic texts and even in the Palestinian Talmud, they are still rather unimportant. They become somewhat more present in classical midrashim since the early fifth century, as e. g. in *Bereshit Rabbah*, where, however, many details as to the history of the redaction and transmission of the texts – especially the influence of the *Tanhuma* tradition – still have to be clarified. Demons become really important only in the Babylonian Talmud: There are evident links to the Mesopotamian tradition, but the *Bavli* is also much more openminded with regard to different forms of popular religion, documented in Babylonia also by numerous magic bowls (3rd – 7th centuries) which are expected to help against all kinds of demons.

The lecture shall deal with a group of even later rabbinic texts, late midrashim as e.g. the *Midrash Wayosha* where demons are frequently presented in a very plastic and personal form, where they try to interfere with the course of salvation history and, above all, time and again attempt to keep just people from fulfilling God's will. A classical example for this is Samael who already in *Bereshit Rabba* 56 tries to prevent the *Aqedah*, a scene enlarged and further developed in later texts; in the *Kabbalah*, Samael becomes the most important demon and *Lilith*'s partner. In his case, one can speak of the popularization of a demon known already in the classical period. Different is the case of Uzza who first appears in *Midrash Wayosha* (final form early 12th century) as the demonic prince of Egypt who tries to prevent the exodus by force. We encounter Uzza in somewhat earlier texts as one of the fallen angels: in 3 *Enoch* 4–5 for example, which is part of the *Hekhalot*-literature, Uzza, Azza and Aza'el try to prevent Enoch's ascent to heaven. This text as well as a few other writings make Uzza known among the *Haside Ashkenaz* and in the early *Kabbalah*. But in these texts Uzza never is the important individual figure which he is in *Midrash Wayosha*. As to the origin of the figure of Uzza, hardly anything is certain. Together with Samael who was to stay popular much longer, Uzza became important only for a rather short period

at the beginnings of the European Middle Ages, mainly in the Ashkenazi sphere. It is hard to tell how much in these figures is due to oriental heritage, mediated perhaps by Islamic traditions, and how much these figures are part of the European transformation and adaptation of Jewish traditions (perhaps also influenced by Christian traditions): a thorough analysis of the manuscript tradition of these texts would be of primary importance in order to answer such questions. But even now we may say with a great degree of certainty that the growing demonization of the world is an important characteristic of Jewish tradition in the Middle Ages, to be seen above all in the Ashkenazi sphere where an „aggressive Ashkenazi revision“ (emphasized above all by I. Ta-Shma) may have enlarged this aspect in many older texts. The example of the demons in late midrashic literature serves well to demonstrate very clearly the transformation of the religion of classical rabbinic Judaism into the popular religion of the Middle Ages. As part of this more general transformation, the role of the demons becomes important beyond the purely folkloristic context.