

Eherne Schlange und goldenes Kalb

Ein Vergleich der Überlieferungen

Von Klaus Koenen

(Richard-Kirn-Str. 5, D-67549 Worms)

Eherne Schlange und goldenes Kalb sind zwei in mancher Hinsicht vergleichbare Kultgegenstände. Beide waren im Bereich von Jahwe-Tempeln aufgestellt, die eherne Schlange vermutlich in Jerusalem, das goldene Kalb in Bethel. Beide gelten später als anstößig. Hosea polemisiert gegen das goldene Kalb, Hiskia beseitigt die eherne Schlange. Von beiden sind zudem im Rahmen der Sinai- bzw. Wüstenüberlieferung Erzählungen erhalten, die sich auf die Herstellung beziehen. Nach Ex 32 hat Aaron am Sinai ein goldenes Kalb gemacht, nach Num 21 hat Mose in der Wüste eine eherne Schlange errichtet. Schon diese grobe Skizze zeigt: Ein Vergleich zwischen der Geschichte und Überlieferung von der ehernen Schlange auf der einen und dem goldenen Kalb auf der anderen Seite legt sich nahe, und es verwundert, daß sich ein solcher Vergleich allenfalls in beiläufigen Bemerkungen findet.

1. Die eherne Schlange

Für das Verständnis von Num 21,4–9 ist eine Notiz in II Reg 18,4 von Bedeutung, nach der es in Israel – vermutlich im Bereich des Jerusalemer Tempels¹ – ein Kultbild mit einer ehernen Schlange gegeben hat,

¹ Die Texte machen über den Ort keine Angabe. Für Jerusalem spricht, daß die dtr. Verfasser der Königsbücher an diesem Ort ein besonderes Interesse hatten und sich ihre Quellen am ehesten auf Jerusalem bezogen haben dürften. Zudem wäre ein anderer Ort vermutlich genannt worden, so daß gerade das Fehlen einer Angabe für Jerusalem spricht (vgl. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, 133; S. Schroer, *In Israel gab es Bilder*, OBO 74, 1987, 108 f.). H. Seebass (*Biblisch-theologischer Versuch zu Num 20,1–13 und 21,4–9*, in: FS H. Graf Reventlow, 1994, 219–229, 228) lokalisiert den Nechuschtan in Beerscheba, da Mose nie mit Jerusalem, wohl aber mit dem Negev in Verbindung gebracht wird und man auf Tell es-Seba¹ einen Hörneraltar mit einer Schlangendarstellung gefunden hat. Die Lokalisierung erleichtert Seebass die Zuweisung von Num 21,4–9* an den Elohisten (vgl. Anm. 9). Falls dieser nämlich im N-Reich beheimatet war, ist sein Interesse an einem Jerusalemer Kultgegen-

das auf Mose zurückgeführt wurde und das Hiskia am Ende des 8. Jh.s zerstört hat. Das Alter und die historische Zuverlässigkeit der Notiz sind unter Berufung auf den dtr. Kontext und die als später Aramaismus gedeutete *wəqāṭal*-Formulierung zu Unrecht bestritten worden.² Was soll spätere Zeiten zu dieser Notiz, insbesondere zur Erfindung des Ne-

stand schwer zu erklären, während eine Verbindung nach Beerscheba angesichts von Am 5,5 denkbar erscheint. M. E. läßt sich eine Verbindung zwischen Beerscheba und dem N-Reich kaum belegen, da es sich bei Am 5,5aβ ausweislich der fehlenden Einbindung in V. 5b um einen Zusatz handelt, für den man eine nordisraelitische Perspektive keineswegs voraussetzen darf (vgl. J. Jeremias, ATD 1995). Zu dem auf Tell es-Seba' gefundenen Hörneraltar sei angemerkt, daß sich die verbreitete Deutung der eingeritzten Linie als Schlange kaum halten läßt. Man beachte die unauffällige Positionierung der »Schlange« am Rand des (allerdings rekonstruierten) Altars, die fehlende Einbindung in ein Bildprogramm und vor allem die für Schlangendarstellungen ungewöhnliche Lage des Tiers in Form einer nach oben offenen Haarnadel (vgl. jedoch die Schlange auf einem phönizischen Skaraboiden des 9./8. Jh.s, die allerdings von einer Person in der Hand gehalten wird und insofern nicht vergleichbar ist; Abbildung in O. Keel/Chr. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, QD 134, 1992, Abb. 255). Die Linie muß im übrigen keineswegs ursprünglich sein.

- ² In den Darstellungen von den kultpolitischen Maßnahmen Hiskias (II Reg 18,4) und Josias (II Reg 23,4 ff.) fallen die auf die Vergangenheit bezogenen *wəqāṭal*-Formulierungen auf. Bei der Diskussion um Alter und Zuverlässigkeit der Texte stellt sich deswegen die Frage, ob es im Althebräischen ein derartiges *wəqāṭal* gab und, wenn ja, welche Funktion es hatte. Oft betrachtet man die *wəqāṭal*-Formulierung von II Reg 18,4 als einen erst seit der Exilszeit denkbaren Aramaismus (vgl. E. Würthwein, ATD 1984; L. Camp, Hiskia und Hiskiabild, MThA 9, 1990, 70–74; Chr. Levin, der Jahwist, FRLANT 157, 1993, 379; grundsätzlich: R. Bartelmus, Ez 37,1–14, die Verbform *wəqāṭal* und die Anfänge der Auferstehungshoffnung, ZAW 97 [1985], 366–389, 368–372; M. Weippert, Die Petition eines Erntearbeiters aus Məṣad Ḥāšavyāhū und die Syntax althebräischer erzählender Prosa, in: FS R. Rendtorff, 1990, 449–466). Demgegenüber möchte H. Spieckermann (Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, FRLANT 129, 1982, 120–130; vgl. R. Meyer, Auffallender Erzählungsstil in einem angeblichen Auszug aus der »Chronik der Könige von Juda«, in: FS F. Baumgärtel, 1959, 114–123) zeigen, daß *wəqāṭal* schon in der Königszeit mit dem imperf. consec. vermischt und als Narrativ gebraucht worden sei. Dabei beruft er sich auch auf den in spätkönigliche Zeit datierten Brief eines Erntearbeiters aus Məṣad Ḥāšavyāhū. Das dort einem imperf. consec. folgende *w sm* (Z. 5; vgl. Z. 7) muß jedoch, auch wenn es nicht als Infinitiv (so allerdings z. B. J. Renz, Die althebräischen Inschriften, in: J. Renz/W. Röllig, Handbuch der Althebräischen Epigraphik, Bd. I, 1995, 325 f.), sondern als *wəqāṭal* zu lesen sein sollte, keineswegs als Narrativ gedeutet werden. Da ein narratives *wəqāṭal* innerhalb des althebräischen Tempussystems problematisch ist (vgl. Bartelmus, a. a. O., 368–372), stellt sich die Frage, ob *wəqāṭal* in einem auf die Vergangenheit bezogenen Kontext nicht eher dazu dient, einen besonderen Aspekt hervorzuheben, und damit gegenüber dem Narrativ eine spezifische Funktion hat. Nach Weippert (a. a. O., 465) gibt die *wəqāṭal*-Form in dem Brief aus Məṣad Ḥāšavyāhū eine Begleit-

chuschtans bewogen haben? Für Alter und historische Zuverlässigkeit ist anzuführen, daß die Notiz, die zweifelsohne in einem dtr. formulierten Kontext steht, selbst nicht von dtr. Vorstellungen und Formulierungen geprägt ist, und vor allem, daß sie der dtr. Hochachtung des Mose zuwiderläuft. Für den dtr. Verfasser des Abschnitts mußte die mosaische Herkunft der ehernen Schlange höchste Autorität bedeuten, und deswegen hätte er diese Herkunft von sich aus nicht herausgestellt, wollte er doch gerade die Beseitigung des Nechuschtans lobend hervorheben. Wäre er seiner theologischen Tendenz entsprechend konsequent verfahren, hätte er die mosaische Herkunft – wenn nicht wie später der Chronist die ganze Notiz (II Chr 31,1) – verschwiegen, weil sie bei einem illegitimen Kultgegenstand peinlich sein mußte. Da die Notiz aber erhalten ist, obwohl sie den antimosaischen Charakter der Aktion Hiskias hervorhebt und damit der Tendenz der dtr. Überlieferer zuwiderläuft, dürfte sie historisch Zutreffendes bewahrt haben. Es gab also einen als Nechuschtan bezeichneten Kultgegenstand, und den hat Hiskia, obwohl er auf Mose zurückgeführt wurde, beseitigt.³

oder Hintergrundhandlung an (»während er ...«), nach Th. Krüger (Belegt das Ostrakon KAI 200 einen narrativen Gebrauch der Verbform *w^eqāṭal* im Althebräischen?, BN 62 [1992], 32–37) hat sie eine modale Bedeutung (»er wollte ...«). W. v. Soden (Gab es bereits im vorexilischen Hebräisch Aramaismen in der Bildung und der Verwendung von Verbalformen?, ZAH 4 [1991], 32–45, 36–45) findet in *wāqāṭal* eine vom Stativ abzuleitende Habitativ-Form. Nach K. Koch (Gefüge und Herkunft des Berichts über die Kultreform des Königs Josia, in: FS H. D. Preuß, 1992, 80–92) liegt dem sog. Reformbericht II Reg 23,4–20 eine den Ereignissen nahe stehende Quelle zugrunde, die mit ihren keineswegs als Aramaismen zu verstehenden *wāqāṭal*-Formulierungen eine »abgeschlossene Handlung mit dauerhafter und wichtiger Wirkung« bzw. eine »resultative Bedeutung« (S. 86) zum Ausdruck bringen will (vgl. dagegen C. Frevel, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs, BBB 94, 1995, 547). M. E. ist auf dem damit beschrittenen Weg weiterzugehen und nach einer spezifischen Funktion der *wāqāṭal*-Form zu fragen (vgl. J. Joosten, Biblical *w^eqāṭal* und Syriac *hwā qāṭel* Expressing Repetition in the Past, ZAH 5 [1992], 1–14, 2–8). Diese dürfte am ehesten in einem Habitativ oder Durativ zu finden sein, der das Definitive eines Geschehens hervorheben soll; ein solcher erweist sich jedenfalls in Belegen der Königsbücher als sinnvoll. Die betreffenden Stellen samt und sonders für spät zu halten, scheidet daran, daß sich die Entstehung einiger – neben II Reg 18,4 sind II Reg 23,5.11 zu nennen (vgl. Chr. Uehlinger, Gab es eine joshijianische Kultreform?, in: W. Groß [Hg.], Jeremia und die deuteronomistische Bewegung, BBB 98, 1995, 57–89) – inhaltlich kaum aus der Spätzeit erklären läßt. Im übrigen wird die *wāqāṭal*-Form durch die Annahme später Verfasserschaft keineswegs hinreichend erklärt, da auch späte Redaktoren der Königsbücher als Erzähltempus normalerweise das im Hebräischen übliche *wayyiqtol* verwenden.

³ Vgl. Spieckermann, Juda (Anm. 2), 172–175; Chr. Dohmen, Das Bilderverbot, BBB 62, ²1987, 264 f.; Camp, Hiskia (Anm. 2), 77 f.

Archäologisch läßt sich von einer religionspolitischen Reform⁴ Hiskias nichts belegen.⁵ Historisch gesehen sollte man ohnehin nur von einer Aktion sprechen,⁶ nämlich der Beseitigung des Nechuschtans. Erst deuteronomistisch ist diese Aktion zu einer Reform mit entsprechender Programmatik ausgestaltet worden. Dabei mag die Verschönerung Jerusalems im Jahr 701 eine Rolle gespielt haben, da man aus ihr auf der Basis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs schließen konnte, daß Hiskia Gutes getan haben mußte. Vielleicht führte diese Überlegung dazu, daß man ihn zu einem Vorläufer Josias machte.⁷

Die Erzählung Num 21,4–9 bezieht sich ausweislich der signifikanten Übereinstimmung, daß es auch hier um eine von Mose errichtete eherne Schlange geht, auf den Nechuschtan von II Reg 18,4 und kann deswegen als dessen Gründungslegende gelesen werden.

Und das Volk wurde auf dem Weg ungeduldig.

5 Und das Volk redete gegen Gott und gegen Mose:

»Was führt ihr uns aus Ägypten herauf, damit wir in der Wüste sterben?
Ja, es gibt kein Brot und kein Wasser,
und unsere Seele ekelt sich vor dem schlechten Brot.«

6 Und Jahwe schickte gegen das Volk Saraph-Schlangen (הַנְּחָשִׁים הַסַּרְפִּים),
und sie bissen das Volk,
und viel Volk aus Israel starb.

7 Und das Volk ging zu Mose und sagte:

»Wir haben gesündigt, denn wir haben gegen Jahwe und dich geredet.
Bete zu Jahwe, daß er die Schlange (הַנְּחָשׁ) von uns abwende.«

Und Mose betete für das Volk.

8 Und Jahwe sagte zu Mose:

»Mach dir einen Saraphen (סַרְפָּיִם)
und stell ihn auf ein Panier.
Und jeder Gebissene soll ihn ansehen,
und er wird leben.«

9 Und Mose machte eine eherne Schlange (נְחָשׁ נְחָשִׁית),
und er stellte sie auf das Panier,
und wenn die Schlange (הַנְּחָשׁ) jemanden biß,
so schaute er auf die eherne Schlange (נְחָשׁ הַנְּחָשִׁית),
und er lebte.

⁴ Zu anderen, der Herrschaftszentralisierung dienenden und damit eher als politische Reform zu bezeichnenden Maßnahmen Hiskias vgl. H. M. Niemann, Herrschaft, Königtum und Staat, FAT 6, 1993, s. v. »Hiskia«.

⁵ Im Tempel von Arad wurde in Str. VIII (spätes 8. Jh.) der große, im Hof stehende Altar mit Schutt überdeckt und ein Teil des Tempelbereichs aufgegeben (vgl. W. Zwickel, Der Tempelkult in Kanaan und Israel, FAT 10, 1994, 274 f.). Z. Herzog u. a. (The Israelite Fortress at Arad, BASOR 254 [1984], 1–34, 19–22) sahen darin einen Hinweis auf die sog. Hiskianische Reform. Y. Aharoni (Excavations at Beer-sheba, Tel Aviv 2 [1975], 154–156) verband die Zerstörung des auf Tell es-Seba' gefundenen Hörneral-

Die Erzählung ist sorgfältig aufgebaut. Der erste Teil, V. 4b–6, nimmt seinen Ausgang beim Murren Israels. Das Volk beklagt sich über das schlechte Essen und wirft Gott und Mose vor, es nach der Rettung aus Ägypten in der Wüste sterben zu lassen. Jahwe schickt daraufhin giftige Schlangen, und am Ende dieses ersten Teils heißt es lapidar: »Und viel Volk aus Israel starb«. Damit war genau das passiert, was die Israeliten hatten vermeiden wollen. Viele von denen, die murrten, um nicht zu sterben, starben gerade wegen ihres Murrens.

Der zweite Abschnitt, V. 7–9, bringt eine Wende. Die Murrgeschichte endet als Rettungsgeschichte. Das Volk, das eben noch direkt gegen (א) Jahwe und Mose aufgebehrte, erkennt seine Sünde und wendet sich jetzt – man beachte den Wechsel der Präposition⁸ – an (ל) Mose und damit auf dem indirekten Weg an Jahwe. Mose soll für das Volk beten, und er macht dies. Jahwe antwortet in V. 8 in Entsprechung zu V. 7 auf dem Weg über Mose. Der Anführer Israels soll ein Schlangenbild aufstellen, und er macht dies. Wer von einer Schlange gebissen wurde, soll dieses Schlangenbild ansehen, um so am Leben zu bleiben. Zielt der erste Teil der Erzählung auf das Sterben vieler, so der zweite in antithetischer Entsprechung dazu auf das Leben der Sterbenden. Schickte Jahwe den murrenden Israeliten Schlangen und damit den Tod, so gibt er für die bittenden eine ehernen Schlange in Auftrag und schenkt ihnen damit Leben.

Die Erzählung von Num 21 besteht also aus zwei Teilen, die in sich klar gliedert und zudem aufeinander bezogen sind. Diese planvolle Anlage erweist den Text als literarisch einheitlich.⁹ Das schließt nicht aus, daß der Text eine Vorgeschichte hatte, und tatsächlich lassen einige

tars mit dieser Reform. Beide Deutungen der archäologischen Befunde lassen sich jedoch kaum halten (vgl. E. Reuter, Kultzentralisation, BBB 87, 1993, 200–208; N. Na'aman, The Debated History of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archaeological Research, ZAW 107 [1995], 179–195, 184–187; anders neuerdings wieder O. Borowski, Hezekiah's Reform and the Revolt against Assyria, BA 58, 1995, 148–155).

⁶ Vgl. L. K. Handy, Hezekiah's Unlikely Reform, ZAW 100, 1988, 111–115.

⁷ Vgl. Na'aman, Reform (Anm. 5), 194 f.

⁸ Vgl. Am 7,15.16.

⁹ Vgl. M. Noth, ATD ⁴1982; ders., Nu 21 als Glied der »Hexateuch«-Erzählung (1940/41), in: ders., Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde 1, 1971, 75–101, 91; K. Jaroš, Die Stellung des Elohisten zur kanaänischen Religion, OBO 4, 1974, 273 f.; P. J. Budd, WBC 1984. Für eine Schichtung werden insbesondere der Wechsel von Elohim (V. 5) zu Jahwe (V. 6.7.8) und die Verschiedenheit der Schlangenbegriffe angeführt. J. Scharbert (NEB 1992) schreibt den Text zwei Quellen zu. Nach Camp (Hiskia [Anm. 2], 279–281) wurde eine Grundschrift V. 4.6.9 zunächst um V. 7 f. und später um V. 5 erweitert. Seebass (Versuch [Anm. 1], 228 f.) findet in V. (6aβ.b.)4b.5a.9 eine elohistische Grundschrift, in V. 4a.5b.6–8 eine Bearbeitung.

Spannungen Vermutungen über diese Vorgeschichte zu, ohne daß sich allerdings ältere Textfassungen im Wortlaut rekonstruieren ließen.

Literarkritische Untersuchungen muten sich häufig zuviel zu, wenn sie meinen, Quellen und ältere Textstufen genau rekonstruieren zu können. Spannungen und Dubletten können häufig nicht mehr zeigen, als daß ein Text beispielsweise auf mehreren Vorlagen basiert. Eine genaue, alle Verse und Wörter auf diese Vorlagen und ihre Redaktoren verteilende Rekonstruktion ist aber oft nicht mehr möglich, und der Verzicht darauf muß legitim sein. Er führt die Literarkritik weder ad absurdum, noch erweist er sie als untauglich, sondern zeugt davon, daß die Grenzen des Erkennbaren ernst genommen werden.

In Num 21,4–9 lassen sich folgende Spannungen ausmachen:

1. Die Erzählung verwendet unterschiedliche Schlangenbegriffe. Am auffälligsten ist, daß Mose nach V. 8 das Bild eines רָקָע machen soll, nach V. 9 aber einen שָׁחַדַּן errichtet. Nun mögen sich die beiden Schlangenbegriffe biologisch nicht ausschließen, entscheidend ist jedoch der Bruch im Duktus der Erzählung. V. 9, der V. 8 in vielem durchaus wortwörtlich wiederholt, weicht gerade in dem für die Erzählung zentralen Schlangenbegriff von V. 8 ab.¹⁰ Er spricht von שָׁחַדַּן und spielt dann auf den Nechuschtan an.

Der Begriffswechsel ist am ehesten mit der Annahme zu erklären, daß der Geschichte eine schriftlich formulierte – sonst hätte sich die terminologische Differenz abgeschliffen – Erzählung zugrunde liegt, in der es noch nicht um den Bau des Nechuschtans ging. Wäre die Geschichte nämlich von vornherein auf die Errichtung der ehernen שָׁחַדַּן -Schlange angelegt gewesen, hätte sie kaum zuerst von רָקָע -Schlangen gesprochen. Der Auftrag, eine רָקָע -Schlange zu bauen, paßt nicht zu einer Erzählung, die auf die Errichtung des Nechuschtans zielt. Die Rede von den רָקָע -Schlangen dürfte auch kaum sekundär an eine Nechuschtan-Ätiologie herangetragen,¹¹ sondern umgekehrt eher von dieser verarbeitet worden sein. Am Anfang stand folglich keine Gründungslegende, sondern eine Saraph-Schlangen-Erzählung. Diese ist im einzelnen nicht rekonstruierbar, ja wir können nicht einmal sagen, ob Mose der Held und Jahwe der rettende Gott war. Wir können nur ungefähr wiedergeben, wovon sie gehandelt hat, nämlich von einer tödlichen Schlangenplage und der wundersamen Rettung der Gebissenen durch einen Gegenstand mit רָקָע -Schlangen. Entscheidend ist für uns: Diese Saraph-Schlan-

¹⁰ E. Blum (Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, 1990, 122) sieht zwischen den beiden Schlangenbegriffen keine Spannung. Das von ihm angeführte Nebeneinander von שָׁחַדַּן und רָקָע in Dtn 8,15 und Jes 14,29 kann die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Begriffe in Num 21,4–9 jedoch nicht belegen. Dtn 8,15 ist von Num 21,4–9 abhängig. Jes 14,29 bietet keine Parallele, da die Begriffe hier nicht auf dasselbe Lebewesen bezogen sind.

¹¹ Vgl. dagegen Camp, Hiskia (Anm. 2), 280 f.

gen-Erzählung, die als Wüstengeschichte bzw. Rettungserzählung von den Gefahren der Wüste handelt und davon, wie Gott Menschen auf wundersame Weise aus diesen Gefahren rettet, ist mit dem Nechuschtan verbunden und zu dessen Ätiologie entwickelt worden.¹² Dabei hat man die נָחָשׁ -Schlangen als נִשְׁכָּנִים -Schlangen gedeutet, um einen Bezug zum Nechuschtan herzustellen.

2. Es muß bezweifelt werden, daß der Nechuschtan von vornherein im Kontext des Jahwe-Kultes aufgestellt war. Schlangen spielen im Rahmen der Jahwe-Verehrung keine Rolle und haben unseres Wissens dort auch vom Nechuschtan abgesehen nie Bedeutung gehabt. Im bronzezeitlichen Palästina wurden Schlangen hingegen – das zeigen diverse archäologische Funde¹³ – häufig mit numinosen Mächten in Verbindung gebracht. Bei dem Nechuschtan dürfte es sich demnach um einen ursprünglich kanaanäischen – vielleicht mit dem Heilungsgott Reschef¹⁴ verbundenen – Kultgegenstand gehandelt haben, der wie vieles andere vom Jahwe-Kult übernommen wurde, als sich dieser von außen kommend im eisenzeitlichen Palästina ausbreitete.¹⁵ Ob der Nechuschtan bei der Übernahme eine neue Deutung erhielt, läßt sich nicht sagen, da wir über die Bedeutung der ehernen Schlange im kanaanäischen Kult nichts wissen. Vielleicht schrieb man ihr schon damals nicht nur eine allgemeine (prophylaktisch-)apotropäische, sondern speziell auch eine heilende Wirkung zu. Im Rahmen des Jahwe-Kultes und einer die Vorstellungswelt dieses Kultes formulierenden tempeltheologischen Konzeption dürfte die Schlange, die an sich ein sehr weites Bedeutungsspektrum

¹² Vgl. Schroer, Bilder (Anm. 1), 109.

¹³ Vgl. O. Keel, Das Recht der Bilder, gesehen zu werden, OBO 122, 1992, 195–232; zu einem 1995 in Tel Miqne (Ekron) gefundenen Schlangenbild aus massivem Gold vgl. BAR 22/1 (1996), 28.

¹⁴ Vgl. W. J. Fulco, The Canaanite God Rešep, 1976; P. Xella, Art. Resheph, in: K. van der Toorn u. a. (Hgg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible, 1995, 1324–1330.

¹⁵ Vgl. H. H. Rowley, Zadok und Nehushtan, JBL 58 (1939), 113–141, 132–141; Noth, Überlieferungsgeschichte (Anm. 1), 133 f.; V. Fritz, Israel in der Wüste, MThSt 7, 1970, 94; W. Zimmerli, Das Bilderverbot in der Geschichte des alten Israel (1971), in: ders., Ges. Auf. II, TB 51, 1974, 245–260, 254; K. R. Joines, Serpent Symbolism in the Old Testament, 1974, 73 f.; Schroer, Bilder (Anm. 1), 110; Camp, Hiskia (Anm. 2), 275–278; R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1, ATD Ergänzungsreihe 8/1, 1992, 281. Eine kurze Übersicht über die Thesen zur außerisraelitischen Herkunft des Nechuschtans bietet H.-J. Fabry, Art. נִשְׁכָּנִים , ThWAT V, 397–408, 407; vgl. H. Maneschg, Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4–9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur, EHS.T 157, 1981, 84–86. J. Hahn (Das »Goldene Kalb«, ²1987, 363) hält den Nechuschtan für ein altisraelitisches Kultobjekt.

hat, als ein Lebenssymbol mit lebenspendender Funktion gegolten haben.¹⁶

Für die Überlegungen zur Vorgeschichte von Num 21,4–9 ergibt sich aus der kanaänischen Herkunft des Nechuschtans, daß die Überlieferung in sehr frühe Zeiten zurückreichen kann. Für die Entstehung der Ätiologie sind damit zwei Möglichkeiten denkbar. Die Kultlegende kann zum einen mit dem Nechuschtan übernommen worden sein und wäre dann nicht erst im Rahmen des Jahwe-Kultes, sondern schon vorher entstanden und hätte ursprünglich nicht von Jahwe und Mose gesprochen.¹⁷ Die Ätiologie kann zum anderen aber auch nach der Integration des Nechuschtans in den Jahwe-Kult unter Aufnahme der älteren Saraph-Schlangen-Erzählung entstanden sein.¹⁸ Ganz gleich, welche dieser beiden Möglichkeiten zutrifft

¹⁶ Nach N. Lohfink (»Ich bin Jahwe, dein Arzt« [Ex 15,26], in: ders. u. a. [Hgg.], »Ich will euer Gott werden«, SBS 100, 1981, 11–73, 42 f.) galt der Nechuschtan seit jeher als Symbol einer heilenden Gottheit. Nach Fritz (Israel [Anm. 15], 94 f.) war er ursprünglich ein Fruchtbarkeitssymbol, nach Jaroš (Stellung [Anm. 9], 278–281) ein Apotropaion; beide sehen eine heilende Funktion erst in Num 21 belegt. Joines (Symbolism [Anm. 15], 73 f.) erklärt die Beseitigung des Nechuschtans damit, daß er auch im Rahmen des Jahwe-Kultes als Fruchtbarkeitssymbol gegolten habe. S. M. Olyan (Asherah and the Cult of Yahweh in Israel, SBL.MS 34, 1988, 71) stellt eine Beziehung zwischen Nechuschtan und Ašera her. Die dabei vorausgesetzte Identifizierung der ägyptisch bezugten, Schlangen haltenden Qedešet mit Ašera kann jedoch nicht überzeugen (vgl. S. A. Wiggins, The Myth of Asherah, UF 23 [1991], 383–394; Frevel, Aschera [Anm. 2], 825–830 bes. Anm. 413).

Das weite Spektrum der Schlangensymbolik läßt sich im wesentlichen auf vier Aspekte reduzieren, die man jeweils von biologischen Gegebenheiten ableiten kann: 1. Entsprechend ihrer Giftigkeit können Schlangen Macht bzw. Überlegenheit darstellen und deswegen eine schützende, apotropäische Funktion haben (vgl. Darstellungen an Kronen, Türgriffen und Gefäßen). 2. Aufgrund ihrer Erdverbundenheit können Schlangen eine negative dämonische Macht mit den Aspekten Tod und Böses repräsentieren (vgl. die ägyptische Apophisschlange; Darstellungen von einem Helden, der eine Schlange tötet). 3. Aufgrund ihrer phallischen Form kann die Schlange auch für (sexuelle) Lebenskraft, Vitalität, Heilungskraft und Fruchtbarkeit stehen (vgl. Qudšu-Darstellungen, bei denen die Göttin in Parallele zu einer Pflanze eine Schlange in der Hand hält). 4. Aufgrund der als Fähigkeit zur Regeneration gedeuteten Häutung kann eine Schlange neues Leben und darüber hinaus Unsterblichkeit symbolisieren. Da sie um das Geheimnis des ewigen Lebens weiß, gilt sie zudem als klügstes unter den Tieren (vgl. Gen 3,1.4; im Gilgamesch-Epos ist die Schlange das Kraut des ewigen Lebens und häutet sich [XI 279–289]). Zur Schlangensymbolik vgl. Joines, Symbolism (Anm. 15), 62–73; Jaroš, Stellung (Anm. 9), 261–272; Maneschg, Erzählung (Anm. 15), 84–91; Keel, Recht (Anm. 13), 195–232; H. Egli, Das Schlangensymbol, ³1994; R. S. Hendel, Art. Serpent, in: van der Toorn, Dictionary (Anm. 15), 1404–1412. Speziell zum Aspekt Vitalität, Lebenskraft, Heilung vgl. K. R. Joines, The Bronze Serpent in the Israelite Cult, JBL 87 (1968), 245–256, 245–250; Keel, Recht (Anm. 13), 203–208.

¹⁷ Vgl. Jaroš, Stellung (Anm. 9), 275.

¹⁸ Vgl. Noth, Überlieferungsgeschichte (Anm. 1), 134.

– eine Entscheidung ist nicht mehr möglich –, der in den Jahwe-Kult integrierte Nechuschtan wurde durch die auf einer älteren Rettungsgeschichte basierenden Ätiologie in den Kontext der Geschichte Israels gestellt: Das Volk wurde einst von Schlangen geplagt. In dieser Notlage errichtete Mose auf Geheiß Jahwes eine eherne Schlange, die den Gebissenen Heilung brachte. Mit dieser Erzählung erhielt der Nechuschtan seine Legitimierung innerhalb des Jahwe-Kultes. Von Mose auf Geheiß Jahwes hergestellt, mußte er als genuin jahwistisch gelten.¹⁹

3. Die Erzählung, die sich in V. 8 f. und aufgrund unserer Kenntnis des Nechuschtans aus II Reg 18 als Ätiologie erweist, obwohl sie selbst die Nennung des Nechuschtans wohl bewußt meidet, kann mit gleichem Recht aufgrund von V. 5 f. als Murrgeschichte bezeichnet werden. In einem letzten Schritt ist die Ätiologie zu einer Murrgeschichte umgestaltet worden, die zur Umkehr mahnt und zugleich eindringlich davor warnt, gegen Gott oder seinen irdischen Repräsentanten aufzubegehren. Diese Erzählung lehrt, daß jedem Murren der Tod, der Umkehr hingegen Leben folgt. Das ist eine ganz neue Aussage! Die Schlangen werden jetzt nicht mehr als zufällige Wüstenplage verstanden, sondern als eine von Gott geschickte Strafe, die das Volk zur Umkehr führen soll. Die Erzählung zielt nicht mehr auf die Zusage: »Jahwe ist ein heilender Gott, der auch bei Schlangenbissen hilft!«, sondern auf den Imperativ: »Du sollst nicht gegen Gott rebellieren!«. Jahwe erscheint jetzt nicht mehr eindeutig als rettender, sondern zunächst als ein strafender Gott, aber als ein strafender, der sich in seinem Strafen auch wieder als rettender erweist, und insofern hebt die Erzählung nach wie vor das hilfreiche Wesen Jahwes hervor.²⁰ Nachdem das Volk seine Sünde bekannt hat, gibt Jahwe die eherne Schlange in Auftrag und eröffnet den umkehrenden Sündern damit einen Weg zu Heilung und Heil (vgl. Dtn 8,15; Sap 16,5–11).

Die Murrgeschichte dürfte nach der Abschaffung des Nechuschtans entstanden sein. Nachdem dieser nämlich im 8. Jh. plötzlich beseitigt worden war, mußte seine Ätiologie nicht nur überflüssig, sondern sogar

¹⁹ Vgl. Jaroš, Stellung (Anm. 9), 226 f.; Schroer, Bilder (Anm. 1), 110. Nach Joines (Cult [Anm. 16], 250–255; dies., Symbolism [Anm. 15], 90–93; vgl. G. Garbini, Le Serpent d’Airain et Moïse, ZAW 100 [1988], 264–267, 265) bezogen sich Num 21,4–9 und II Reg 18,4 ursprünglich auf zwei verschiedene Schlangenbilder. Das von Num 21 habe, ägyptischer Tradition entsprechend, Schlangen abwehren sollen, das in Jerusalem sei dagegen, kanaanäischer Tradition entsprechend, ein Fruchtbarkeitssymbol gewesen. Erst der Volksglaube habe die beiden Bilder miteinander identifiziert.

²⁰ Vgl. Zimmerli, Bilderverbot [Anm. 15], 255. Gegen Maneschg (Erzählung [Anm. 15], 77; vgl. Fritz, Israel [Anm. 15], 94) ist die vorliegende Gestalt der Erzählung nicht als Ätiologie anzusehen; vgl. M. Rose, Deuteronomist und Jahwist, ATHANT 67, 1981, 301.304.

anstößig sein.²¹ Nur durch die Umformung zu einer Murrgeschichte konnte sie weiter tradiert werden und als Spolie überleben.²² Aus Sicht der Letzt-Fassung der Erzählung richtet sich die Beseitigung des Nechuschtans nicht gegen Mose. Der hat die eherne Schlange nämlich nicht als einen dauerhaften Kultgegenstand gestiftet, sondern im Blick auf eine bestimmte Notlage seiner Zeit errichtet. Und seiner ehernen Schlange wurden keine Räucheropfer dargebracht, sondern man hat sie lediglich angeschaut. In der Letzt-Fassung der Erzählung erscheint Mose also nicht mehr als Stifter einer bleibenden Einrichtung, sondern als Fürbitter in einer einmaligen Situation.²³ Die alte Ätiologie schimmert nur insofern durch, als Jahwe die Schlangenplage nicht – wie in einer Murrgeschichte eigentlich zu erwarten wäre – einfach beendet, sondern einen Gegenstand errichten läßt, dessen Funktion nicht explizit auf die einmalige Schlangenplage beschränkt ist.

Damit ergibt sich: Die Spannung zwischen zwei unterschiedlichen Schlangenbegriffen, die Fremdartigkeit eines Schlangensymbols im Jahwe-Kult, der Umgang mit dem Nechuschtan als einem legitimen und

²¹ Die Ätiologie geht also ebenso wie die Rückführung auf Mose in eine Zeit vor der Beseitigung des Nechuschtans zurück (vgl. Noth, Nu 21 [Anm. 9], 91; ders., ATD⁴1982; Blum, Komposition [Anm. 10], 122 f.). Nach Rose (Deuteronomist [Anm. 20], 301–304) kann die Ätiologie nicht aus vorhiskianischer Zeit stammen, da Hiskia den Nechuschtan nicht beseitigt hätte, wenn dieser als genuin jahwistisch gegolten hätte. Die Maßnahme Hiskias liege für den Verfasser schon so weit zurück, daß der Nechuschtan kein aktuelles Problem mehr darstelle.

²² Die Fragen, wann die Murrgeschichte in nachhiskianischer Zeit formuliert und in ihren Kontext gestellt wurde und zu welcher Pentateuchschicht sie gehört, können hier offen bleiben. Fritz (Israel [Anm. 15], 95 f.) und P. J. Budd (WBC, 1984) schreiben die Erzählung dem Jahwisten zu, den Fritz ins 10., Budd ins 7. Jh. datiert. Jaroš (Stellung [Anm. 9], 274; vgl. Joines, Cult [Anm. 16], 253) betrachtet V. 4b–9 als elohistisch. Schon Noth (Nu 21 [Anm. 9], 92) hat den Text, der keiner Pentateuchquelle zugeordnet werden könne und als Nachtrag zur Wüstenüberlieferung anzusehen sei, spät angesetzt. Blum (Komposition [Anm. 10], 122–124) rechnet ihn zu der von ihm als vorpriesterliche D-Komposition bezeichneten frühnachexilischen Schrift, die unter Aufnahme des dtrG und anderer Überlieferungen eine Darstellung der Geschichte Israels von Abraham bis zum Exil geboten habe. Levin (Jahwist [Anm. 2], 379) zählt den Text zu den Zusätzen, die erst nach der Vereinigung von Jehowist (= J[ahwist] + E[rgänzungen]) und Priesterschrift eingefügt worden seien. E. Aurelius (Der Fürbitter Israels, CB.OT 27, 1988, 146–153; vgl. Rose, Deuteronomist [Anm. 20], 303 f.) betrachtet Num 21,4–9 nicht als Ergebnis eines längeren Überlieferungsprozesses, sondern als schriftgelehrte, der dtr. Tradition verpflichtete Arbeit aus nachexilischer Zeit. V. 5 verbinde die Nöte mehrerer Murrgeschichten miteinander (kein Brot; kein Wasser; schlechte Nahrung). Die Schlangen seien Dtn 8,15 entnommen und die eherne Schlange II Reg 18,4. Der Text ziele darauf, die Ableitung des Nechuschtans von Mose in II Reg 18,4 zu erklären.

²³ Vgl. P. J. Budd, WBC, 1984; Seebass, Versuch (Anm. 1), 226.

dann einem illegitimen Kultgegenstand sowie das Ineinander von Ätiologie und Murrerzählung deuten darauf, daß das Schlangenbild eine Entwicklung durchgemacht hat und auch die uns überlieferte Murrerzählung Num 21,4–9 auf eine mehrstufige Vorgeschichte zurückblickt:

1. Eine Wüstenerzählung handelte von einer Schlangenplage (אֲרִיִּץ) und davon, wie die Gebissenen durch das Bild einer Schlange (אֲרִיִּץ) auf wunderbare Weise gerettet wurden.
2. Die Jahwe-Religion hat nach ihrem Aufkommen in Palästina den kanaanäischen Nechuschtan übernommen und als Lebenssymbol in ihren Kult integriert. Durch eine Ätiologie, in der die alte אֲרִיִּץ-Schlangen-Erzählung auf dieses eherne Schlangenbild (אֲרִיִּץ) bezogen und damit zur Gründungslegende eines bei Schlangenbissen Heilung versprechenden Kultgegenstands überarbeitet worden war, wurde der Nechuschtan in den Kontext der Geschichte Israels gestellt. Jetzt war es Mose, der die eherne Schlange anlässlich einer Schlangenplage einst auf Geheiß Jahwes erbaut hatte.
3. Im 8. Jh. hat Hiskia die eherne Schlange beseitigt. Aus der Gründungslegende, die damit ihre Relevanz verloren hatte, wurde eine Murrerzählung, in der die Schlangen als eine von Gott geschickte Strafe erscheinen und der Bau der ehernen Schlange als situationsbezogene göttliche Rettungsmaßnahme verstanden wird.

2. Das goldene Kalb

Die Aufstellung der Stierbilder von Bethel und Dan dürfte gegen I Reg 12 kaum Jerobeam I. zuzuschreiben sein.²⁴ Angesichts der instabilen politischen Verhältnisse seiner Zeit wird er sich eine religionspolitische Maßnahme, die als Neuerung zur Destabilisierung der sich gerade erst konstituierenden Herrschaft beitragen mußte, nicht erlaubt haben können. Was hätte ihn auch dazu veranlassen sollen? I Reg 12,26 ff. dürfte vielmehr als eine Polemik zu verstehen sein, die den König des N-Reichs als einen Abtrünnigen darstellen will, der auch im Bereich des Kultes die althergebrachten Traditionen verlassen und Neuerungen ein-

²⁴ Vgl. W. Beyerlin, Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, 1961, 147; M. Noth, BK 1968, 284; H. Motzki, Ein Beitrag zum Problem des Stierkultes in der Religionsgeschichte Israels, VT 25 (1975), 470–485, 472–477.482.485; Hahn, Kalb (Anm. 15), 344–347; E. Würthwein, ATD 1985, 163 f.; N. Wyatt, Of Calves and Kings, SJOT 6 (1992), 68–91, 73.91; M. Weippert, Geschichte Israels am Scheideweg, ThR 58 (1993), 71–103, 97 f.; G. W. Ahlström, The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest, JSOT.S 146, 1993, 551–553; W. I. Toews, Monarchy and Religious Institution in Israel under Jeroboam I, SBL.MS 47, 1993, 43.69.70–86; P. Mommer, Das Verhältnis von Situation, Tradition und Redaktion am Beispiel von I Kön 12; in: FS H. Graf Reventlow, 1994, 47–64, 58.

geführt hat. Historisch gesehen hat Jerobeam vermutlich nur die alten Heiligtümer, in denen seit langem Stierbilder standen, aufgewertet, um die Grenzen seines neu etablierten Herrschaftsgebietes zu markieren. Möglich ist, daß der Tempel von Bethel schon damals den erst für das 8. Jh. bezeugten (Am 7,13; vgl. Hos 10,5) Status eines königlichen Reichstempels erhielt.²⁵

Ex 32 erzählt von der Anfertigung des goldenen Kalbs bzw. Stierbilds. Die Erzählung geht nicht auf ein Ereignis zurück, das später in Israel aufgegangene, traditionsbildende Gruppen in der Sinaiwüste erlebt haben. Ein solches Ereignis kann es nicht gegeben haben, denn sonst hätte man es später nicht gewagt, in Bethel und Dan Stierbilder aufzustellen oder auch nur stehen zu lassen. Ex 32 bezieht sich vielmehr ausweislich der Übereinstimmungen mit I Reg 12 von Anfang an auf die Stierbilder Jerobeams.²⁶ In beiden Texten werden Stierbilder errichtet und mit den Worten vorgestellt: »Das sind deine Götter, Israel, die dich aus dem Land Ägypten heraufgeführt haben.«²⁷ Ex 32 zielt demnach darauf, die Tat Jerobeams als Abfall von Jahwe zu brandmarken.

Das Kapitel ist in sich recht vielschichtig.²⁸ In V. 15–20 ist Mose über den Bau eines Stierbilds völlig überrascht, obwohl er in V. 8 von Jahwe darüber bereits informiert worden war. In V. 11–14 tritt Mose als Fürbitter auf, und Jahwe nimmt seinen Unheilsbeschluß zurück. Trotzdem stiftet eben dieser Mose nach V. 25–29 die Leviten wegen des Vorfalles zu einem großen Blutbad an. In V. 30–34 erscheint Mose dann wieder als Fürbit-

²⁵ Zur (religions)politischen Bedeutung von Bethel und Dan zur Zeit Jerobeams vgl. Niemann, Herrschaft (Anm. 4), 206–212.

²⁶ Vgl. Noth, Überlieferungsgeschichte (Anm. 1), 158 f.; Beyerlin, Herkunft (Anm. 24), 144 f.; M. Aberbach/L. Smolar, Aaron, Jerobeam, and the Golden Calves, JBL 86 (1967), 129–140; Hahn, Kalb (Anm. 15), 304–313. Spätestens seit I Reg 12 in einem fortlaufenden Zusammenhang mit Ex 32 steht, gilt die Tat Jerobeams umgekehrt auch als Wiederholung, ja Steigerung der Sünde Aarons (vgl. G. N. Knoppers, Aaron's Calf and Jerobeam's Calves, in: FS D. N. Freedman, 1995, 92–104). Toews (Monarchy [Anm. 24], 123 f.131) wendet sich dagegen, die Bezüge zu I Reg 12 überzubetonen. Die erst nach dem Untergang des Nordreichs geschriebene Grundschrift von Ex 32 (s. Anm. 44) mache, da Aaron kaum als Chiffre für Jerobeam verstanden werden könne, nicht Jerobeam für den Bau des goldenen Kalbs verantwortlich, sondern das Volk und unterscheide sich darin von I Reg 12.

²⁷ Statt »siehe, deine Götter (יְהוָה אֱלֹהֶיךָ; I Reg 12,28)« hat Ex 32,4 allerdings »dies sind deine Götter (אֱלֹהֶיךָ אֱלֹהֵיךָ)«. Ausgehend von einem Verständnis der Stiere als Tragtiere hat man die Formulierung von I Reg 12,28 für ursprünglicher gehalten. Hier sei Gott noch auf dem Stier gedacht, während die Formulierung in Ex 32 polemisch eine Identifikation von Gott und Stier unterstelle. Da sich die verbreitete Tragtierhypothese jedoch – wie ich an anderer Stelle zeigen möchte – durch nichts belegen läßt, ist der Unterschied zwischen den beiden Formulierungen minimal.

²⁸ Vgl. dagegen H. C. Brichto, The Worship of the Golden Calf: A Literary Analysis of a Fable on Idolatry, HUCA 54 (1983), 1–44, 4–20.

ter, jedoch läßt sich Jahwe diesmal nicht von seinen Vergeltungsplänen abbringen. Die damit nur grob angedeuteten Spannungen haben zu einer Fülle von literarkritischen Hypothesen – in der neueren Forschung vor allem von Fortschreibungsmodellen – geführt, die z. T. mit sehr komplizierten Schichtungen rechnen (vgl. Hahn, Kalb [s. Anm. 14], 20–143). Die Schichtung des ganzen Kapitels kann hier unerörtert bleiben, da die Errichtung des Stierbilds auf jeden Fall von allen Schichten als heterodox verurteilt wird.

Ex 32,1–6 ist klar gegliedert. In der Einleitung V. 1 fordert das Volk Aaron auf, ein Gottesbild herzustellen. Der Hauptteil V. 2–4a berichtet vom Bau des Stierbilds unter Aarons Leitung. V. 4b–6 schließen den Abschnitt mit der feierlichen Einweihung des Gottesbilds ab.

Sind V. 1–6 in sich mehrschichtig oder zumindest im wesentlichen einheitlich? Für eine Mehrschichtigkeit²⁹ werden vor allem folgende Beobachtungen angeführt: a) Subjekt des Geschehens ist teils das Volk, teils Aaron. Das hat zu einer Aufteilung in V. 1a.4b.6 und 1b–4a.5 geführt.³⁰ M. E. birgt der Subjektwechsel jedoch keine Spannung. Auffällig ist nur, daß die Identifikationsformel V. 4b ausweislich des einleitenden pluralischen וְאַתָּם nicht von Aaron (vgl. I Reg 12,28), sondern vom Volk gesprochen wird, obwohl dieses angedredet ist. Der Plural mag auf späteren Einfluß von V. 8 zurückgehen. – b) In V. 5 überrascht die Bemerkung: »Und Aaron sah ...«. Man hat aus ihr auf eine Erzählung geschlossen, in der nicht Aaron, sondern ein anderer das Bild angefertigt habe und Aaron später hinzugekommen sei.³¹ – c) Das Stierbild bestand nach V. 2–4 aus Gold. Die in V. 20 geschilderte Zerstörung des Stierbilds scheint aber, da man Gold nicht verbrennen und zermahlen kann, ein hölzernes Bild vorauszusetzen (vgl. Hos 8,6). Man schließt aus der Differenz sowie aus Angaben, die im Sinne unterschiedlicher Herstellungstechniken

²⁹ P. Weimar (Das Goldene Kalb, BN 38/39 [1987], 117–160) unterscheidet in Ex 32 fünf Schichten. In V. 1–6 rechnet er V. 1b.2a.β.3*.4a.5aβ.6a.β zu jehowistischen Grundschrift, V. 4b.5a zu zweiten dtr. Redaktion, welche Mose als Vorbild für Josia darstelle, und V. 1a.2aγ.3aβ*.6bβ zur abschließenden Pentateuchredaktion. Dohmen (Bilderverbot [Anm. 3], 66–128) findet in Ex 32 vier Schichten: Die Grundschrift V. 2–4a.5aβ.6a.β prangere den Bau eines nicht näher spezifizierten Führungssymbols an. Erst die jehowistische Redaktion, V. 4aβ, habe die Vorlage auf das Stierbild von Bethel bezogen, um dieses als Produkt der Sünde darzustellen (zur sekundären Einfügung des Stierbilds vgl. H. Seebass, Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg, Diss. Bonn 1962, 34 f.; dagegen Aurelius, Fürbitter [Anm. 22], 62–64). Eine dtr. Redaktion habe dann durch V. 4b eine Verbindung zu I Reg 12 hergestellt. Die Pentateuchredaktion habe schließlich durch V. 5a.β.6a die Position Aarons verbessern wollen. M. White (The Elohistc Depiction of Aaron, in: J. A. Emerton [Hg.], Studies in the Pentateuch, VT.S 41, 1990, 149–159, 154) unterscheidet zwischen einer Polemik gegen die Jerusalemer Aaroniden und einer gegen Bethel. Die erste schreibt er dem Elohisten zu (V. 1–4a), die zweite einer dtr. Schicht (V. 4b–6).

³⁰ Vgl. S. Lehming, Versuch zu Ex. xxxii, VT 10 (1960), 16–50, 21–28.45–50.

³¹ Vgl. A. H. J. Gunneweg, Leviten und Priester, FRLANT 89, 1965, 89; dagegen Aurelius, Fürbitter (Anm. 22), 61 f. M. Noth (ATD ⁷1984, 201) folgert aus den unter a) und b) genannten Beobachtungen, daß das Stierbild in einer Grundschrift vom Volk hergestellt worden sei. Erst redaktionell sei Aaron zunächst zum Mitläufer und später auch zum Hersteller des Bildes gemacht worden.

gedeutet werden (Gußtechnik – Ritzzeichnung), daß Ex 32 zwei Quellentexte mit unterschiedlich gearteten Stierbildern verbunden hat oder daß eine Grundschrift, die von einem anderen Gegenstand sprach, redaktionell auf das goldene Kalb bezogen worden ist.³² In V. 1–6 versucht man dann zwei Schilderungen von der Herstellung der beiden Bilder zu unterscheiden. Andererseits hat man die Spannung zwischen dem Material des hergestellten und dem des zerstörten Stiers dadurch lösen wollen, daß man an eine Holzplastik mit Goldüberzug dachte. Loewenstamm hat gegenüber den genannten Thesen jedoch gezeigt, daß man aus V. 20 nicht auf das Material des Stierbildes schließen kann. Der Vers verwendet nämlich, wie ugaritische Parallelen zeigen, eine traditionelle Terminologie für totale Zerstörung. Nicht alles, was »mit Stumpf und Stiel vernichtet« wird, hat tatsächlich Stumpf und Stiel.³³ Die damit zusammengestellten Beobachtungen können V. 1–6 somit nicht als mehrschichtig ausweisen.

V. 1–6 dürften zumindest im wesentlichen literarisch einheitlich sein.³⁴ Das schließt eine Vorgeschichte jedoch keineswegs aus, und einige Indizien sprechen für eine solche. Die uns in dem Kapitel überlieferte Erzählung ist durch und durch polemisch und betrachtet den Bau des goldenen Kalbs als eine schwere Verfehlung. Auffällig ist nun, daß V. 1–6 noch nicht von Polemik geprägt sind.³⁵ Daraus hat man vielfach geschlossen, daß dem Text eine unpolemische, positive Fassung zugrunde liegt.³⁶ Diese These läßt sich m. E. durch weitere Beobachtungen stützen.

³² Vgl. Seebass, Mose (Anm. 29), 34 f.

³³ S. E. Loewenstamm, *The Making and Destruction of the Golden Calf*, Bib. 48 (1967), 481–490, 481–485. Vgl. O. Hvidberg-Hansen, *Die Vernichtung des Goldenen Kalbes und der ugaritische Ernteritus*, AcOr 33 (1971), 5–46; S. E. Loewenstamm, *The Making and Destruction of the Golden Calf – A Rejoinder*, Bib. 56 (1975), 330–343, 336–343; Hahn, Kalb (Anm. 15), 195–212; C. T. Begg, *The Destruction of the Calf* (Exod 32,20/Deut 9,21), in: N. Lohfink (Hg.), *Das Deuteronomium*, BEThL 68, 1985, 208–229; Schroer, Israel (Anm. 1), 88 f. D. Frankel (*The Destruction of the Golden Calf*, VT 44 [1994], 330–339) bezieht die in V. 20 geschilderte Zerstörung aufgrund einer äußerst fraglichen Umstellung nicht auf das Stierbild, sondern auf die Tafeln des Mose.

³⁴ Vgl. B. S. Childs, OTL 1974, 558 f.; Jaroš, Stellung (Anm. 9), 374–377; Loewenstamm, *Making* (Anm. 33), 330–336; H. Valentin, Aaron, OBO 18, 1978, 276–303; Hahn, Kalb (Anm. 15), 141 (zur Forschungsgeschichte 103–107); J. Vermeylen, *L'affaire du veau d'or* (Ex 32–34), ZAW 97 (1985), 1–23, 16 f.; Aurelius, Fürbitter (Anm. 22), 60–64; Toews, Monarchy (Anm. 24), 125–133.

³⁵ M. Noth (ATD ⁷1984; vgl. Albertz, Religionsgeschichte [Anm. 15], 221 f.) hält einige Begriffe für polemisch. Bei לָלֶצֶן handelt es sich jedoch nicht um einen spöttischen Begriff, der das Bild eines Stiers als das eines kleinen Kälbchens lächerlich machen soll, und פָּנִים (V. 6) meint nicht (sexuelle) Orgien, sondern das Feiern eines Festes (vgl. J. M. Sasson, *The Worship of the Golden Calf*, in: FS C. H. Gordon, AOAT 22, 1973, 151–159, 152.154–157; Hahn, Kalb [Anm. 15], 176–183).

³⁶ Vgl. O. Eißfeldt, *Lade und Stierbild* (1940/41), in: ders., *Kleine Schriften II*, 1963, 282–307, 296; Beyerlin, *Herkunft* (Anm. 24), 144–149; J. Dus, *Ein richterzeitliches Stierbildheiligtum zu Bethel?*, ZAW 77 (1965), 268–286, 272–276; Gunneweg, *Levitener* (Anm. 31), 90 f.; Fritz, Israel (Anm. 15), 60 f.; Zimmerli, *Bilderverbot* (Anm. 15),

Für sie sprechen nämlich auch drei Erzählzüge, die der polemischen Tendenz des Kapitels geradezu zuwiderlaufen.

1. Die Stierbilder von Bethel und Dan hatten keine gesamtisraelitische Bedeutung, sondern spielten nur im N-Reich eine Rolle. Nach der Erzählung von Ex 32, die sich ja auf diese Stierbilder bezieht, kommt ihnen jedoch eine gesamtisraelitische Bedeutung zu. Ihnen wird hier also ein größeres Gewicht zugeschrieben, als sie de facto hatten. Für diese Sicht wird man kaum einen Polemiker verantwortlich machen können, sondern wohl nur einen Propagandisten. Hätte ein Gegner der Stierbilder Ex 32,1–6 frei formuliert, hätte er die Forderung nach einem Stierbild vermutlich nicht dem ganzen Volk, sondern nur einer unbedeutenden Gruppe im Volk zugeschrieben. Die gesamtisraelitische Perspektive ist also eine Überhöhung, und als solche spricht sie dafür, daß Ex 32 auf einer Erzählung basiert, die den Bau eines Stierbilds positiv wertete.³⁷

2. Warum wird der Bau des goldenen Kalbs ausgerechnet Aaron zugeschrieben? Das Alte Testament zeichnet von Aaron im allgemeinen ein recht positives Bild,³⁸ und in der Priesterschrift avanciert er sogar zum Ahnvater der Jerusalemer Priesterschaft. Das zeigt, daß er auch in Jerusalem in hohem Ansehen stand. Deswegen ist nicht einzusehen, warum ein Polemiker ausgerechnet Aaron zum Erbauer des Stierbilds gemacht haben sollte. Die aaronidische Herkunft läßt das Stierbild, gegen das sich dieser Polemiker wendet, doch ganz gegen seine eigenen Interessen als eine völlig legitime Einrichtung des Jahwe-Kultes erscheinen, und die Aaron-Apologie in V. 22–24 sowie die Verdrängung Aarons in Dtn 9,7 ff. zeugen auf ihre Weise davon, daß sich die Beteiligung Aarons gerade bei einer kritischen Sicht des Stierbilds keineswegs nahelegte, sondern als problematisch empfunden wurde. Hätte der Verfasser von Ex 32,1–6 frei formuliert, hätte er den Bau des Stierbilds wohl nicht Aaron, sondern einem unbekanntem Nobody zugeschrieben, um das Bild schon dadurch in negativem Licht erscheinen zu lassen.³⁹

252.256 f.; Jaroš, Stellung (Anm. 9), 374 f. 378–380; Loewenstamm, Rejoinder (Anm. 33), 330 f.; Motzki, Beitrag (Anm. 24), 478; Valentin, Aaron (Anm. 34), 291–299; Toews, Monarchy (Anm. 24), 133 f. Zur Forschungsgeschichte s. Hahn, Kalb (Anm. 15), 215 f.

³⁷ Dus (Stierbildheiligtum [Anm. 36], 272–276) schließt aus der gesamtisraelitischen Perspektive von Ex 32, daß es in Bethel in vorstaatlicher Zeit ein Stierbildheiligtum mit gesamtisraelitischer Bedeutung gegeben habe.

³⁸ Eine Ausnahme bildet Num 12; vgl. Num 20,1–13.

³⁹ Auch nach H. Junker (Traditionsgeschichtliche Untersuchung über die Erzählung von der Anbetung des goldenen Kalbes, TThZ 60 [1951], 232–243, 233) hätte eine Fiktion niemals Aaron zum Hersteller des goldenen Kalbs gemacht. Er schließt daraus jedoch auf die historische Zuverlässigkeit von Ex 32. Nach Valentin (Aaron [Anm. 34], 299–302) war in der unpolemischen Fassung Mose der Erbauer des Stierbilds. Erst in der polemischen Version habe man, um nicht gegen Mose zu polemisieren, Aaron an seine

3. Das Stierbild, das Exegeten oft zu Unrecht als Tragtier deuten, wird als das Bild des Exodusgottes Jahwe verstanden (V. 4). Wäre V. 1–6 von vornherein in polemischer Absicht formuliert worden, hätte der Verfasser das Stierbild vermutlich als Götzenbild dargestellt und seinen Bau als Verstoß gegen das erste Gebot gewertet. Die spätere Polemik gegen das Stierbild von Bethel hat diesen Weg tatsächlich eingeschlagen. Hosea bezeichnet die Priester von Bethel als Götzenpriester (קִרְיָיִם; Hos 10,5), und in Ex 32,4 hat man aus der ursprünglich singularischen Formulierung »Dies ist dein Gott!« – für deren Ursprünglichkeit spricht nicht nur, daß es um den Exodusgott Jahwe geht (V. 4.5), sondern auch daß *ein* Stier nicht mehrere Götter darstellen kann⁴⁰ – eine pluralische gemacht »Dies sind deine Götter!«. Der Text prangert den Bau des goldenen Kalbs jetzt polemisch als Verstoß gegen das erste Gebot an. Zunächst wurde das Stierbild jedoch als Bild Jahwes betrachtet, und auch das spricht dafür, daß der uns vorliegenden Erzählung eine unpolemische Fassung zugrunde liegt.

All diese Beobachtungen deuten darauf, daß Ex 32 eine ältere unpolemische Erzählung aufnimmt, die – im einzelnen nicht rekonstruierbar – als Kultätiologie von Bethel zu charakterisieren sein dürfte. Das Stierbild, das den Exodusgott Jahwe in seinem machtvoll helfenden Wesen veranschaulichen soll, ist einst von Aaron angefertigt und eingeweiht worden. Aaron gilt hier als der Stifter des Jahwebilds von Bethel.

Innerhalb der Jahwe-Verehrung, deren Wurzeln am ehesten in den Wüstengebieten Midians zu suchen sind, ist der Stier als Tier des Kulturlands ein Fremdkörper. Er ist kaum von Jahwe-Verehrern nach Bethel gebracht, sondern von diesen dort im Rahmen der kanaänischen Religion vorgefunden worden.⁴¹ In ihr wurde Baal – z. B. auf Siegeln – in

Stelle gesetzt. Wie soll jedoch aus dem so diskreditierten Aaron später der Ahnvater der Priester geworden sein? Im übrigen ist der dem Mose hier innerhalb der Überlieferung von Ex 32 zugemutete Rollentausch vom obersten Ikonodulen zum obersten Ikonoklasten kaum vorstellbar.

- ⁴⁰ Zum pluralischen Verständnis von V. 4 vgl. H. Donner, »Hier sind deine Götter, Israel«, in: FS K. Elliger, AOAT 18, 1973, 45–50, 47; Hahn, Kalb (Anm. 15), 305–311. Der Plural wird zuweilen mit der literarischen Abhängigkeit von I Reg 12 begründet, wo er angesichts zweier Stiere sinnvoll sei (vgl. M. Noth, ATD⁷ 1984, 202). Aber das plurale דֵּיִמָּוֹת läßt sich nicht mit der Mehrzahl der Stiere erklären, da nur Jahwe heraufgeführt hat. Vgl. Aurelius, Fürbitter (Anm. 22), 77. Zum Singular vgl. Neh 9,18.
- ⁴¹ Vgl. Hahn, Kalb (Anm. 15), 314–337. Sofern man Ex 32 für die historisch zutreffende Beschreibung eines Wüstenerignisses hält, versteht man den Stier als ein in der Wüste durchaus sinnvolles Führungssymbol (vgl. Eißfeldt, Lade [Anm. 36], 291–305; Junker, Untersuchung [Ann. 39], 239 f.; J. Debus, Die Sünde Jerobeams, FRLANT 93, 1967, 39.45; Jaroš, Stellung [Anm. 9], 368 f.). Man mag dazu zwar auf V. 1 verweisen, grundsätzlich läßt sich jedoch nicht zeigen, daß Stiere als Führungssymbole fungierten. Auf den dafür angeführten Standarten stellen sie Kraft, Macht und Stärke, aber eben nicht Führung dar. – Nach L. R. Bailey (The Golden Calf, HUCA 42 [1971],

Begleitung eines Stiers dargestellt und El – wie die Texte aus Ugarit zeigen – als Stier bezeichnet. In Beth-El, dem »Haus/Tempels Els«, wird der Stier ursprünglich wohl El repräsentiert haben.⁴² Er sollte ihn – dafür spricht die Titulierung Els als *tr* in Ugarit⁴³ – als allgewaltigen, machtvoll helfenden Gott darstellen. Erst später, als Jahwe verehrende Gruppen nach Palästina gekommen waren und der Jahwe-Kult auch in Bethel Fuß gefaßt hatte, hat man das Stierbild als Bild Jahwes gedeutet. Erst jetzt entstand eine Kultlegende, nach der das Bild von Aaron schon in der Wüste als Bild Jahwes angefertigt und von ganz Israel im Rahmen einer großen Feier eingeweiht worden war. Jahwe und die Lokalisierung in der Wüste sind also erst sekundär mit dem Stierbild verbunden worden.

Für die Geschichte des Stierbilds von Bethel und seine Überlieferung ergibt sich damit:

1. In Bethel gab es ein Stierbild, das ursprünglich vermutlich El repräsentieren sollte. Als der Errichter dieses Stierbilds galt vielleicht Aaron, der Ahnvater der Priesterschaft von Bethel.
2. Als die Jahwe-Verehrung nach Palästina kam, wurde das Heiligtum von Bethel auf Jahwe übertragen, indem man ihn mit El identifizierte. Falls Aaron nicht ursprünglich in Bethel beheimatet gewesen sein sollte, haben wir es bei ihm vielleicht mit dem Ahnherrn oder Anführer der Gruppe zu tun, die die Jahwe-Verehrung nach Bethel brachte. Jedenfalls wurde der Stier jetzt nicht mehr als Bild Els, sondern als Bild Jahwes betrachtet. Eine Ätiologie, die in Ex 32 nur in einer polemischen Verkehrung erhalten ist, erklärte die Entstehung des Stierbilds. Aaron hat es auf Wunsch des ganzen Volkes in der Wüste als Bild des Gottes gefertigt, der Israel aus Ägypten gerettet hat. Jerobeam I. hat das Jahwe-Heiligtum von Bethel später aufgewertet, und vielleicht war schon er es, der ihm den Status eines königlichen Reichstempels gegeben hat.
3. Bei Hosea wird für uns erstmals die Polemik gegen das Betheler Stierbild greifbar. Als zentrales Symbol gerät es in die Kritik (Hos 8,4;

97–115, 103–115) handelt es sich beim goldenen Kalb um ein Kultbild des Mondgottes Schin, den die Erzväter von Mesopotamien nach Palästina gebracht hätten; vgl. J. M. Sasson, *Bovine Symbolism in the Exodus Narrative*, VT 28 (1968), 380–387.

⁴² Vgl. Albertz, *Religionsgeschichte* (Anm. 15), 223.

⁴³ Durch den Stier-Titel, der im Rahmen der Königsprädikation zu verstehen ist (vgl. KTU 1.3 V 35; 1.4 I 4; 1.4 IV 47; vgl. KTU 1.4 IV 39; 1.14 I 41), wird El ebenso wie durch die Bezeichnung »Vater« als allmächtig charakterisiert, aber auch als weise (KTU 1.16 IV 3) und göltig (KTU 1.1 II 18 [txt reconstr.]; 1.1 III 5; 1.1 V 22; 1.2 III 16.21; 1.4 II 10; 1.4 III 31; 1.14 II 6). An ihn wenden sich Götter und Menschen mit ihren Bitten, und er erhört sie (KTU 1.2 III 17.19; 1.3 V 10; 1.4 II 10; 1.4 III 31; 1.6 VI 26; 1.14 II 24; 1.14 IV 6; 1.17 I 24).

10,5 f.; 13,2). Die uns vorliegende Fassung von Ex 32 steht in dieser Tradition. Sie nimmt die Ätiologie von Bethel auf, stellt den Bau des Stierbilds aber als *das* Ereignis des Abfalls von Jahwe dar. Das Kapitel, das wohl erst nach dem Untergang des Nordreichs geschrieben wurde, bietet jetzt eine Ätiologie dieses Untergangs. Das Nordreich mußte wegen seiner Stierbilder untergehen, hatte sich doch schon in der Wüste gezeigt, daß Stierbildverehrer dem göttlichen Gericht anheimfallen.⁴⁴ Aus der Ätiologie des Kultbilds im Staatsheiligtum von Bethel wurde so eine Ätiologie der Zerstörung des Staates. Wenn die polemische Fassung von Ex 32 kurz nach 722 v. Chr. geschrieben worden sein sollte, wäre sie ungefähr zu der Zeit entstanden, als Hiskia die eherne Schlange beseitigte.

3. *Eherne Schlange und goldenes Kalb im Vergleich*

Formal gesehen fallen im Blick auf die Quellenlage zunächst Übereinstimmungen auf. In der Sinai- bzw. Wüstenüberlieferung finden sich Erzählungen von der Herstellung eines goldenen Kalbs und einer ehernen Schlange. Beide Erzählungen stellen keinen ausdrücklichen Bezug zu den in Jahwe-Kultstätten aufgestellten Kultgegenständen her. Eine Verbindung ergibt sich für uns nur durch Notizen in den Königsbüchern. Diese Notizen sehen für die beiden Bilder allerdings recht unterschiedlich aus. Vom Stierbild wird nur die Aufstellung mitgeteilt, nicht die Beseitigung,

⁴⁴ Die auf Jerobeam I. bezogene polemische Fassung von Ex 32 kann nicht von einem in die David-Salomo-Zeit datierten Jahwisten stammen. Noth (Überlieferungsgeschichte [Anm. 1], 157–160) betrachtet die Grundschrift deswegen als Nachtrag zu J. Sie stamme aus der Zeit vor 722, da sie nur eine Ankündigung des Gerichts (V. 34), nicht aber dessen Vollzug enthalten habe. Für H. H. Schmid (Der sogenannte Jahwist, 1976, 89–92) scheint eine Zuweisung an J durchaus möglich, da er diesen erst spät ansetzt. Nach L. Perliitt (Bundestheologie im Alten Testament, WMANT 36, 1969, 203–216; vgl. Aurelius, Fürbitter [Anm. 22], 75–77; Levin, Jahwist [Anm. 2], 367) geht in Ex 32 nichts auf J zurück. Schon die Grundschrift sei erst nach der Zerstörung des Heiligtums von Bethel durch Josia im Bereich der dtn. Schule entstanden und präfiguriere die Geschichte des Nordreichs. Sie wolle nicht gegen Bethel polemisieren, sondern Juda die Augen öffnen. F. Crüsemann (Die Tora, 1992, 66–75; vgl. J. Loza, Exode xxxii et la redaction JE, VT 23 [1973], 31–55, 51–55) hat diese Sicht modifiziert. Der vordtr. Bestand von Ex 32 sei schon kurz nach 722 v. Chr. anzusetzen. Ex 34 gebe der Hoffnung auf Rücknahme dieses Ereignisses Ausdruck (vgl. Toews [Monarchy, Anm. 24, 127–133], der im Zerbrechen der Tafeln eine Anspielung auf das Ende des Bundes sieht, welches die Zerstörung des Nordreichs zur Folge gehabt habe). In ähnlicher Weise versteht Vermeylen (Affaire [Anm. 34], 3–8.20–22) die älteste Schicht von Ex 32 als Ätiologie einer Katastrophe, allerdings der von 587 v. Chr. Der dtr. geprägte Text sei unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden.

vom Nechuschtan umgekehrt nur die Beseitigung, nicht die Aufstellung. Inhaltlich gesehen haben das Stier- und das Schlangenbild ebenso wie die auf sie bezogenen Überlieferungen eine ähnliche Geschichte durchlaufen:

3.1. Die Vorgeschichte der beiden Kultgegenstände

Schlange und Stier spielten in der religiösen Vorstellungswelt des bronzezeitlichen Palästinas eine große Rolle, und an Kultstätten gab es Bilder von ihnen. Ein Stierbild stand in Bethel, ein Schlangenbild wahrscheinlich in Jerusalem. Das Stierbild sollte vermutlich El darstellen und dessen hilfreiche Macht vor Augen führen. Der ehernen Schlange schrieb man numinose Kräfte zu.

In den biblischen Überlieferungen ist von der kanaanäischen Vorgeschichte der beiden Bilder nichts mehr erhalten. Daß es sie gegeben hat, legt sich nur durch die religionsgeschichtliche Beobachtung nahe, daß Schlange und Stier in der Jahwe-Religion unseres Wissens ursprünglich keine Rolle gespielt haben, in der kanaanäischen Religion dagegen zu Hause sind. Über die Ätiologien, die es schon für diese Kultgegenstände gegeben haben mag, läßt sich kaum etwas sagen.

3.2. Die Integration in den Jahwe-Kult

Als Jahwe-Verehrer nach Palästina kamen, übernahmen sie dortige Kulte und identifizierten Jahwe mit El. Im Rahmen dieses Prozesses wurden auch das Stierbild von Bethel und der Nechuschtan in die Jahwe-Religion integriert, und zwar als Bilder, die das rettende Wesen Gottes im Rahmen tempeltheologischer Präsenzvorstellungen veranschaulichen. Der Stier von Bethel, in dem Gott als machtvoller Helfer gegenwärtig gedacht wurde, gilt jetzt als Bild des rettenden Exodugottes Jahwe und seiner wirkmächtigen Präsenz.⁴⁵ Die ehernen Schlange wird als ein Gegenstand betrachtet, dem Jahwe eine Heilung stiftende Wirkung verliehen hat und durch den er sich damit gegenüber todkranken Menschen als Heilung stiftender Gott erweist.

Der Integration der alten kanaanäischen Kultgegenstände in den Jahwe-Kult dienten Kultätiologien, die den Gegenständen neue Entstehungsgeschichten gaben. Nach diesen Ätiologien haben das Stier- und das Schlangenbild ihren Ursprung nicht im Kulturland, sondern sind – das sagen beide Überlieferungen unabhängig voneinander, aber in auffällender Übereinstimmung – in der Wüste entstanden und erst von ein-

⁴⁵ Das Stierbild ist im Rahmen einer der Jerusalemer Theologie vergleichbaren Betheler Theologie zu verstehen. Zu ihrer Darstellung vgl. K. Koenen, Bethel – Haus Gottes und Haus der Sünde. Eine historische und religionsgeschichtliche Studie (in Vorbereitung).

wandernden Gruppen nach Palästina gebracht worden. Aaron hat das Stierbild als Bild Jahwes, Mose den Nechuschtan auf Geheiß Jahwes gemacht. Beide Ätiologien zielen also darauf, die Fremdheit der beiden Bilder innerhalb des Jahwe-Kultes zu kaschieren. Sie werden als altehrwürdige Bestandteile des genuinen Jahwe-Kultes legitimiert. Im Falle des Nachuschtans ist uns die Ätiologie noch relativ gut erhalten, nämlich im Rahmen einer Murrgeschichte. Im Falle des Stierbilds ist sie nicht erhalten, ihre Existenz und ihr Inhalt können nur aus einer polemischen Gründungserzählung erschlossen werden. Im ersten Fall ist uns also die positive Fassung erhalten, im zweiten nur eine polemische Verkehrung.

3.3. Die Verketzerung

Im 8. Jh. geraten beide Bilder ins Kreuzfeuer der Kritik und werden nicht mehr als legitime Kultgegenstände angesehen. Hosea polemisiert gegen das Stierbild, obwohl es nach der Kultlegende von Aaron gestiftet war, und Hiskia beseitigt das Schlangenbild, obwohl es ätiologisch auf Mose zurückgeführt wurde. Für die Überlieferung hat dieser Wandel zur Folge, daß die Ätiologien der Bilder nicht mehr als solche tradiert werden konnten. Sie waren bedeutungslos geworden, und deswegen fehlt beiden Erzählungen der für Ätiologien typische Verweis »... bis auf den heutigen Tag ...«. Die Ätiologie des Nechuschtans kann jetzt nur noch als Spolie im Kontext einer Murrgeschichte weiterleben, die des Betheler Stierbilds nur in Form einer polemischen Umkehrung, die aus der Gründungslegende eine Erzählung von der Ursünde Israels macht, um so letztlich den Untergang des Nordreichs zu erklären. Bei der Überlieferung der Ätiologien tritt die Ablehnung des Stierbilds dadurch wesentlich deutlicher hervor als die des Schlangenbilds. Von einer Ex 32 vergleichbaren polemischen Fassung der Nechuschtan-Ätiologie ist uns nichts bekannt.

Ehernen Schlange und goldenes Kalb sind zwei Kultgegenstände, die ebenso wie die mit ihnen verbundenen Überlieferungen eine wechselvolle, aber weithin parallel verlaufende Geschichte erlebt haben. Ursprünglich kanaaniisch wurden sie von der Jahwe-Religion als Symbole des wirkmächtig helfenden Gottes übernommen. Ätiologien verlegten die Herstellung der Bilder in die als Ursprungsepoche verstandene Wüstenzeit: Aaron hat das goldene Kalb als Bild Jahwes hergestellt und Mose die ehernen Schlange auf Geheiß Jahwes. Im 8. Jh. wurden beide Bilder unter unterschiedlichen Umständen beseitigt. Die damit obsolet gewordenen Ätiologien konnten nur als Spolien weiterleben. Die des Nechuschtans wurde zu einer Murrerzählung, die des Stierbilds zu einer polemischen Erzählung, die jetzt eine Ätiologie für den Untergang des Nord-Reichs bietet.