

Die Menschen als „Kinder der Mutter der Lebenden“ - eine etymologische Parallele zu אִם כָּל־חַי in Gen 3,20 aus dem Altäthiopischen?¹

Jan Doehhorn (Münster)

1. Einleitung

„Und der Mensch gab seiner Frau den Namen *Hawwa* (חַוְוָה), denn sie war die Mutter aller Lebenden (אִם כָּל־חַי)“ (Gen 3,20). Funktion und Inhalt dieser kurzen, notizartigen Mitteilung sind seit je umstritten. Die Mehrzahl der Forscher hält den Vers für eine Einfügung, in der Regel wird aber vermutet, daß er aus einem alten Traditionszusammenhang stamme²; als ursprünglicher Kontext wird u. a. die Überlieferung von der Erschaffung der Frau (Gen 2,18-24) angenommen³, wofür immerhin das beiden Passagen gemeinsame Motiv der Namengebung spricht (Gen 2,19-20; Gen 3,20); der Forschung scheint dabei nicht bewußt zu sein, daß schon in einem gnostischen „Erzählkommentar“ zur biblischen Urgeschichte (Hypostase der Archonten [Hyp Arch]) Gen 3,20 in diesen Kontext verlegt wird.⁴ Dies ändert an der Plausibilität der genannten Annahme wenig, weder im positiven noch im negativen Sinne, macht aber deutlich, daß man schon in der Antike Beobachtungen an den Texten machte, die den unsrigen entsprechen - mit dem Unterschied, daß sie in der historisch-kritischen Exegese zu analytischen, in der frühjüdischen, christlichen oder

¹ Die vorliegende Veröffentlichung wurde durch Förderung seitens der Fritz-Thyssen-Stiftung (Köln) ermöglicht. Herrn Professor Müller danke ich für Unterstützung und kritische Anmerkungen, Frau Emmanuela Grypaiou (Tübingen) hat mich auf koptisch-gnostische Belegstellen (s. § 4d) aufmerksam gemacht.

² Vgl. z. B. C. Westermann: Genesis (BKAT 1,1), Neukirchen-Vluyn ³1983, 364-366; ähnlich O. Procksch: Die Genesis übersetzt und erklärt (KAT 1), Leipzig ^{2,3}1924, 39-40; auch G. v. Rad: Das erste Buch Mose (ATD 2,4), Göttingen ¹²1987, 69 sieht im Übergang von Gen 3,19 zu 3,20 eine Bruchstelle, hebt jedoch hervor, daß es vor allem darauf ankomme, die Stelle im gegenwärtigen Zusammenhang zu verstehen, und zwar in dem Sinne, daß der Mensch hier gegen die Unbill der Situation das Leben „ergreife“. Dagegen meint J. De Fajne: Genesis (De Boeken van het Oude Testament), Roermond 1963, 60: „Dit vs is volkomen op zijn plaats“, er verweise auf den erblichen Charakter der Sündenstrafe.

³ So J. Scharbert: Noch einmal zur Vorgeschichte der Paradieserzählung (Gen 2,4b-3,14), BN 67 (1993), 43-53, der in Gen 2,4b-3,24 eine „Ackerbodenerzählung“ und eine „Gartenerzählung“ verarbeitet sieht, in ersterer folgte *Gen 3,20 direkt auf *Gen 2,24.

⁴ Vgl. Hyp Arch, NHC 2, 89, 4-18; dazu siehe den Exkurs unter §4d in diesem Artikel.

gnostischen Bibelauslegung hingegen eher zu narrativen Problemlösungen angeregt haben.

Was den Inhalt der Mitteilung betrifft, wirft vor allem der Name *Hawwa* und die etymologische Herleitung dieses Namens („denn sie war die Mutter aller Lebenden“) Probleme auf. Erstaunlicherweise entstehen die Schwierigkeiten dabei gerade dadurch, daß diese Etymologie - anders als so viele andere traditionelle Erklärungen biblischer Namen - vom Standpunkt moderner Sprachwissenschaft her nicht ganz von der Hand zu weisen ist: חיה und חי könnten tatsächlich zusammenhängen, beide als Derivate einer Wurzel חיה (leben), welcher im Hebräischen aufgrund des bekannten ו/ו-Wechsels die Wurzel חיה entspricht. Doch kann für die damalige Zeit ein Wissen um diesen ו/ו-Wechsel vorausgesetzt werden? Wahrscheinlich hat man einen Zusammenhang zwischen den beiden Konsonanten doch nur da ahnen können, wo man über Kenntnis einer verwandten Sprache verfügte, die in diesem Falle den Übergang von ו zu ם nicht mitgemacht hat. Je nachdem, ob man Gen 3,20 für alt hält oder nicht, wird man hier entweder an das Phönizische oder Aramäische denken, in beiden Sprachen ist eine Wurzel *חויי belegt.⁵

In den phönizischen Bereich verweist eine andere Etymologie des Namens *Hawwa*, welche die vom biblischen Text vorgenommene Etymologisierung nicht notwendigerweise aufheben muß, auf jeden Fall aber eine religionshistorische Dimension erschließt, die dem biblischen Erzähler wohl kaum bewußt gewesen sein dürfte: Es existiert eine punische Verwünschungstafel, die an eine Göttin חור gerichtete ist. Schon Lidzbarski, auf dessen Edition und Kommentierung der genannten Verwünschungstafel in diesem Zusammenhang immer verwiesen wird, nahm an, daß diese Göttin der biblischen Eva (חווה) entspricht⁶; Eva wäre dann als „depotenzierte Gottheit“ aufzufassen. Als folgewirksam hat sich auch die Auffassung Lidzbarskis erwiesen, die Göttin חור sei eine Unterweltsgöttin (die erwähnte *tabella devotionis* wurde in einem Grab gefunden!) und schlangengestaltig (Schlangengottheiten spielen eine gewichtige Rolle in griechischen Devotiones)⁷; besonders die Schlangengestaltigkeit der חור wurde dankbar aufgenommen, da sie sich gut mit einer anderen Etymologisierung des Namens *Hawwa* verträgt, die sich schon lange vor Lidzbarski einer gewissen Beliebtheit erfreute: Man brachte und bringt *Hawwa* des öfteren mit dem aramäischen חורה⁸ bzw. חויי⁹ (Schlange)

⁵ Siehe J. Hoftijzer / K. Jongeling: *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions. With Appendices by R.C. Steiner, A.M. Mosak Moshavi and B. Porten, Part One: ך-L (HdO 1,21,1)*, Leiden - New York - Köln 1995, s. v. חויי₂ (S. 354-356).

⁶ M. Lidzbarski: *Ephemeris für semitische Epigraphik. Erster Band 1900-1902*, Gießen 1902, 26-34, speziell S. 30.

⁷ So Lidzbarski, siehe die vorhergehende Anmerkung.

⁸ So die altaramäische Grundform, vgl. J. Hoftijzer / K. Jongeling: *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions. With Appendices by R.C. Steiner, A.M. Mosak Moshavi and B. Porten, Part One: ך-L (HdO 1,21,1)*, Leiden - New York - Köln 1995, s. v. חויי₁ (S. 353).

⁹ So die jüdisch-aramäische Schreibweise, vgl. G.H. Dalman: *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch. Mit Lexikon der Abkürzungen von G. H. Händler und einem Verzeichnis der Mischna-Abschnitte*, Hildesheim 1987 (Reprint der Ausgabe Göttingen 1938), 139.

zusammen.¹⁰ Natürlich ergeben sich mit dieser Herleitung des Namens auch neue Möglichkeiten einer traditionsgeschichtlichen Rekomposition von Gen 3, legt sie doch die Annahme nahe, daß Eva und die Schlange ursprünglich einmal identisch gewesen seien; so nimmt z. B. H.-P. Müller an, die Schlange sei im Verlaufe der Umgestaltung der Erzählung von Eva abgespalten worden, dabei habe sich die ursprünglich Eva eignende (sexuelle) Verführungskraft in der Schlange exteriorisiert.¹¹ Es ist übrigens in diesem Falle zumindest der älteren Forschung durchaus noch bewußt, daß die Zusammenstellung des Namens *Hawwa* und des aramäischen *חַוְוָה auch eine Vorgeschichte in der frühjüdischen und rabbinischen Bibelauslegung hat.¹² Auf die Bedeutung dieser Etymologie für die gnostische Exegese der Urgeschichte ist allerdings meines Wissens von seiten der Alttestamentler bisher nicht verwiesen worden.¹³

Biblische Etymologien sind bekanntlich nicht zuvörderst an einer sprachgeschichtlichen Herleitung des jeweils die Aufmerksamkeit an sich ziehenden Wortes interessiert¹⁴, sondern es geht vielmehr um eine *Wesenserklärung*, und die läuft im Falle von Gen 3,20 darauf hinaus, daß die Frau *Hawwa* genannt wird, weil sie die

¹⁰ Vgl. H.P. Müller: Mythos-Kerygma-Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie (BZAW 200), Berlin, New York 1991, 73, Anm. 30 sowie H. Gunkel: Genesis (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament 1,1), Göttingen ¹⁹²², 23 (dort auch Literatur).

¹¹ H.-P. Müller: o.c. (Anm. 10), 73-74. Zu Müllers Annahme, die Schlange stelle die Verführungskraft der ursprünglichen *Hawwa* in exteriorisierter Form dar, vgl. die ganz ähnliche Auffassung Philos in De Agricultura Noë § 24 (Cohn-Wendland II, 116,25), wo die Schlange als τῆς Εὔας ἡδονῆς ... συμβόλον bezeichnet wird; in beiden Fällen wird ein Aktant als Manifestation einer innerpsychischen Wirklichkeit gedeutet, vergleichbare hermeneutische Strategien finden sich auch in tiefenpsychologischer Traumdeutung und Textinterpretation.

¹² Vgl. den in Anm. 2 genannten Kommentar von Procksch z. St., der auf Philo, De Agricultura Noë § 21 verweist. Aber Philo läßt, entgegen den Angaben von Procksch, eigentlich nicht viel von einer solchen Etymologisierung des Namens der Eva erkennen. Eine entsprechende Herleitung des Namens findet sich dagegen im rabbinischen Genesiskommentar B^crêšit Rabbâh (BerR) zu Gen 3,20a (BerR 20,11a). Die Stelle lautet in deutscher Übersetzung nach A. Wünsche: Der Midrasch Bereschit Rabba, Hildesheim 1967 (Reprint der Ausgabe Leipzig 1881), 94: „Und Adam nannte sein Weib Eva. Sie wurde ihm gegeben, um sein Leben zu verherrlichen, aber sie rieth ihm wie eine Schlange.“ Der hebräische Text ist freilich textkritisch und inhaltlich höchst problematisch, der von der Edition: J. Theodor / Ch. Albeck: Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar, Jerusalem ¹⁹⁹⁶ gebotene Text ist geradezu unverständlich: / ויקרא האדם שם אשתו חוה / נתנה כחיויה / ומצחתה כחיה / ויקרא האדם שם אשתו חוה / נתנה כחיויה / ומצחתה כחיה. Schwierigkeiten bereitet v. a. die Form חיויה; M. Sokoloff: A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 2), Ramat-Gan 1992, s. v. חיויה (S. 197) weiß keine Lösung anzubieten. Sicher ist nur die Beziehung Eva-Schlange, auf die es hier ankommt. Liegt vielleicht - wie in gnostischen Texten (vgl. den Exkurs in §4 dieses Artikels) - ein Sprachspiel mit aramäisch חוה „unterweisen“ vor? Eine solche Annahme fände Rückhalt durch den o.g. Beleg bei Philo, wo Eva als φιλ[ος] καὶ συμβούλ[ος] ζῶης bezeichnet wird.

¹³ Dazu vgl. §4d dieses Artikels.

¹⁴ Zu biblischen Etymologien im allgemeinen vgl. A.F. Key: The Giving of Proper Names in the OT, JBL 83 (1964), 55-59; J. Heller: Namengebung und Namendeutung. Grundzüge der alttestamentlichen Onomatologie und ihre Folgen für die biblische Hermeneutik, Evangelische Theologie 27 (1967), 255-266.

Mutter aller Lebenden ist. Diese etymologische Wesenserklärung des Namens *Hawwa* hat verstärkend gewirkt für die Annahme, daß Gen 3,20 einen mythischen Hintergrund hat: Unter Bezugnahme auf Sir 40,1, wo von der Erde als der Mutter von allen (μητέρα πάντων) die Rede ist, hat man des öfteren vermutet, daß die Bezeichnung *Mutter aller Lebenden* in Gen 3,20 ursprünglich auf die „Mutter Erde“ gehe¹⁵; die Vorstellung von der Erde als Mutter ist bekanntlich in der Religion des Alten Israel wie auch im frühen Judentum durchaus noch aktiv, es läßt sich sogar die Beobachtung machen, daß sie im frühen Judentum verstärkt explizit formuliert wird (wohl einer allgemeinen Remythisierungstendenz entsprechend).¹⁶ Die Herleitung des Namens *Hawwa* von der punischen Gottheit חוה kann - so zumindest Westermann¹⁷ - durchaus in die gleiche Richtung weisen, aber es ist andererseits nicht unbedingt notwendig, daß Subjekt wie Prädikat der Aussage „*Hawwa* ist die Mutter der Lebenden“ denselben mythischen Hintergrund haben, denn auf der Ebene des biblischen Textes ist der Bezug zu einer Gottheit *חוה mit Sicherheit, der zur Erde als Mutter mit großer Wahrscheinlichkeit nicht mehr aktiv; letzteres ist deshalb wahrscheinlich, weil eine Identifikation der Eva mit der Erde im gegebenen Kontext keinen Sinn ergibt. Mag dem Verfasser auch die Vorstellung von der „Mutter Erde“ geläufig gewesen sein - den Titel אִם כְּלִיחֵי wird er mit ihr nicht mehr in Verbindung gebracht haben.

Zur Phrase *Mutter aller Lebenden* wurde in der älteren Kommentarliteratur gelegentlich auf eine im Altäthiopischen (Ge'ez) weitverbreitete Redewendung verwiesen, und zwar die Bezeichnung der Menschen als *Kinder der Mutter der Lebenden* (ʾəgǔāla ʾəmaḥējāw)¹⁸ Zu einer These ausgebaut wurde diese „Forschungstradition“ dann im Jahre 1905 von Nöldeke¹⁹: Er kommentiert diese äthiopische Redewendung mit der Bemerkung, er glaube, „die Vermutung“ sei „nicht zu kühn, daß diese Lebensmutter eben die Erde ist“ (S. 163) und stellt sie mit

¹⁵ Als Beispiel sei hier nur der schon in Anm. 2 genannte Kommentar Westermanns z. St. aufgeführt, dort und auf S. 363 weitere Literatur.

¹⁶ Wichtige Belege für das AT sind Hiob 1,21a; Koh 5,14a und Ps 139,15; ein Nachwirken der Mutter-Erde-Tradition ist zudem in der Schöpfungsgeschichte zu vermuten, wenn dort von einem „Hervorbringen“ der Erde die Rede ist, so beispielsweise in Gen 1,11.12. An Sekundärliteratur zur Mutter-Erde-Vorstellung in der biblischen Literatur vgl.: Th. Nöldeke: Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten, Archiv für Religionswissenschaft 8 (1905), 161-166; L. Köhler: Biblische Spuren des Glaubens an die Mutter Erde? ZNW 9 (1908), 77-80; H. Vollmer: Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams, ZNW 10 (1909), 324; H. Schmid: Die „Mutter Erde“ in der Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Jud 22 (1966), 237-243. Eine Revitalisierung der Mutter-Erde-Vorstellung in der frühjüdischen Literatur wird m. E. greifbar in 4Esra 5,45-55, wo elementare Grundtatsachen des apokalyptischen Weltbildes unter Zuhilfenahme dieser Tradition erläutert werden: Weil ja auch eine Gebärende nicht alle Kinder gleichzeitig hervorbringen kann, muß die Erde die Menschen ebenfalls nacheinander zur Welt bringen - so erklärt sich die Zeitförmigkeit der Geschichte; und wie bei einer menschlichen Mutter bringt auch unser aller Mutter, die Erde, je älter sie wird, desto schwächere Kinder hervor.

¹⁷ C. Westermann, Genesis (Anm. 2), S. 365.

¹⁸ So z. B. bei A. Dillmann: Die Genesis (Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament 11), Leipzig 1892, 81.

¹⁹ Th. Nöldeke: Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten, ARW 8 (1905), 161-166.

der „Mutter aller Lebenden“ in Gen 3,20b zusammen. Er konzidiert freilich, die altäthiopische Literatur lasse selbst nicht mehr erkennen, daß diese Phrase die genannte Bedeutung habe, handelt es sich bei den in Ge‘ez überlieferten Texten doch bis auf wenige Inschriften um christliche oder jüdische Literatur. Gerade angesichts dieses Eingeständnisses ist es um so erstaunlicher, wie leicht aus der Vermutung Nöldekes bei seinen Lesern eine Gewißheit werden konnte. Immerhin teilt Nöldeke ja mit, daß es keine Quellen gibt! Verwunderlich ist diese „Kühnheit“ vor allem bei Forschern, die sich eher für die äthiopistische als die alttestamentliche Seite dieser Parallele interessierten. So schreibt zum Beispiel Nielsen in einem Artikel über die vorchristliche Religion Äthiopiens: „Im Äthiopischen wie im Alten Testament ist die Erde *’ēmaḥējāw* ‘Mutter der Lebenden‘.“²⁰ Das ist sie im Äthiopischen an keiner Stelle, es besteht lediglich die Möglichkeit, daß sie es einmal war. Vielleicht ist es gerade der spekulative Charakter dieser Nebeneinanderstellung des äthiopischen *’ēmaḥējāw* und des אִם כָּל־חַיִּים in Gen 3,20, was sie in der alttestamentlichen Forschungsliteratur hat zurücktreten lassen²¹; vielleicht hängt dieses Phänomen auch damit zusammen, daß die alttestamentliche Wissenschaft am Äthiopischen nicht mehr so viel Interesse hat, seitdem die altorientalischen Sprachen zeitnahe Parallelen in immer größerer Menge bereit halten.

Wie dem auch sei, ich bin der Meinung, daß eine interessante Idee es verdient, gelegentlich in Erinnerung gebracht zu werden. Es soll daher im folgenden die äthiopische „Parallele“ zu Gen 3,20 einer eingehenderen Untersuchung gewürdigt werden, mit der Zielsetzung, einerseits ihre Verwendbarkeit für die alttestamentliche Forschung neu zu bewerten und andererseits einen Diskussionsbeitrag zur Erforschung der äthiopischen Religionsgeschichte zu leisten. Dabei möchte ich zunächst die epigraphischen Zeugnisse zur vorchristlichen Religion Äthiopiens diskutieren (§2), anschließend soll der lexikalische Befund eingehender untersucht werden (§3), daraufhin werde ich eine konkurrierende Herleitung vorstellen, die ebenfalls eine „nicht allzu kühne“ Annahme darstellt (§4). Ich möchte vorausschicken, daß ich geneigt bin, die letztgenannte zu favorisieren.

2. Die Erdgottheit in der vorchristlichen Religion des aksumitischen Reiches

Die Zahl der Belege, die eine Vorstellung von der Mutter Erde in der vorchristlichen Religion des aksumitischen Reiches belegen, hat seit der Zeit Theodor Nöldekes nicht zugenommen. Wohl aber gibt es Inschriften, welche eine altäthiopische Erdgottheit bezeugen. Sie stammen sämtlich aus der Zeit des im Verlaufe seiner Herrschaft zum Christentum bekehrten Königs *’Ezānā*. Sie sind veröffentlicht in einer Publikation von D. H. Müller aus dem Jahre 1894²² sowie in einer Sammlung

²⁰ D. Nielsen: Die äthiopischen Götter, ZDMG 66 (1912), 589-600, speziell 596 Anm..

²¹ In den neueren Kommentaren (vgl. Anm. 2) wird sie noch nicht einmal erwähnt; auch schon bei H. Gunkel: o. c. (Anm. 10), 23, findet sie keine Beachtung.

²² D.H. Müller: Epigraphische Denkmäler aus Abessinien. Nach Abklatschen von Theodore Bent ESQ (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Classe 43,3), Wien 1894.

von epigraphischen Zeugnissen, die E. Littmann im Zusammenhang mit der vom deutschen Kaiser befohlenen Aksum-Expedition im Jahre 1913 herausgegeben hat²³.

In diesen Königsinschriften begegnet mehrfach eine Gottheit mit dem Namen *mēdr*, ein Wort, das in der altäthiopischen Literatur später allgemein die Erde, den Ackerboden und das Land als politische oder geographische Einheit (vgl. *kū'ellu mēdr gēbs* in Ex 7,21) bezeichnet, also ein Äquivalent zu griechisch γῆ und (indirekt) hebräisch ארץ darstellt. Der Name dieser Gottheit taucht dabei regelmäßig gegen Ende der Inschriften auf, wo die Gottheiten genannt werden, denen das betreffende Monument geweiht ist. Dabei begegnen zwei Varianten. Die eine ist für unsere Zwecke nicht so interessant: Dort erscheint der Name der Gottheit *mēdr* innerhalb einer Göttertriade mit von Inschrift zu Inschrift wechselnder Besetzung. Es handelt sich bei den angesprochenen Texten einmal um den altäthiopischen Text einer griechisch-sabäisch-altäthiopischen Trilingue (Littmann Nr. 4, 6, 7 - altäthiopisch: Nr. 7)²⁴, dort heißt es in Zeile 20-21: „... schrieben wir diese Schrift und stellten sie auf und 21 weihten sie dem *ʿAstar* und dem *Mēdr* und unserem Erzeuger *Maḥrēm*“, zum anderen um die Inschrift Littmann Nr. 10 (altäthiopisch)²⁵, wo in Zeile 25-26 die Gottheiten *Astar*, *Bēḥēr* und *Mēdr* genannt werden. Der gleichen Gruppe gehört die Inschrift Rüppell I²⁶ an (ebenfalls auf *ʿĒzānā* zurückgehend), wo in Zeile 25-26 von einer Übergabe des Thrones, der die Inschrift trägt, unter den Schutz des *ʿAstar*, des *Barrās* (*Bēḥēr*)²⁷ und der Erde (*mēdr*) die Rede ist. Leider wird in den genannten Inschriften lediglich der Name der Gottheit genannt, so daß noch nicht einmal ihr Geschlecht, geschweige denn ihre Funktion feststellbar ist. Das altäthiopische Wort *mēdr* hilft dabei leider auch nicht weiter, es kann sowohl Masculinum als auch Femininum sein.

Etwas mehr über *mēdr* erfahren wir in der mit der Signatur Rüppell II versehenen *ʿĒzānā* - Inschrift²⁸, in deren Schlußabschnitt die andere Variante einer Widmung begegnet. Es heißt in der betreffenden Passage (Z. 48-50): „Und ich will stellen 49 diesen Thron, den ich errichtet habe, in den Schutz des Herrn des Himmels (*ʿēgziʿa samāj*), der mich zum König gemacht hat, und der 50 Erde (*mēdr*), welche ihn trägt (*jēṣawēro*)“. Die Erde (*mēdr*) ist hier einer Gottheit „Herr des Himmels“ gegenübergestellt; daß damit nicht „Gott“ im Sinne einer christlich-monotheistischen Religionsauffassung gemeint ist, ergibt sich aus dem Kontext, der die Inschrift eindeutig als heidnisch ausweist. Wir dürfen daher annehmen, daß auch die Erde hier als Gottheit zu verstehen ist. Interessant für unsere Belange ist nun vor allem, daß die Prädikation „welche ihn trägt (*jēṣawēro*)“ auch indirekt etwas über das Geschlecht dieser Gottheit erkennen läßt: Sie ist - ausweislich des masculinen

23 E. Littmann: Sabäische, griechische und abessinische Inschriften (Deutsche Aksum-Expedition, herausgegeben von der Generalverwaltung der königlichen Museen zu Berlin 4); Berlin 1913.

24 E. Littmann: o. c. (Anm. 23), 4-14.

25 E. Littmann: o. c. (Anm. 23), 28-32.

26 Veröffentlicht, übersetzt und kommentiert bei D.H. Müller: o. c. (Anm. 22), 39-44.

27 Die Inschrift ist nicht gut lesbar, d'Abbadie und Littmann lesen *bēḥēr*, siehe D. Nielsen: o. c. (Anm. 20), 597.

28 Veröffentlicht, übersetzt und kommentiert bei D.H. Müller: o. c. (Anm. 22), 55-51.

jěšawěro - offenbar als männlich gedacht. Es ist freilich angesichts der im Altäthiopischen allgemein außerordentlich häufig zu beobachtenden Genusinkongruenz die Frage zu stellen, ob man an dieser Stelle wirklich mit Sicherheit das Geschlecht von *mědr* bestimmen kann. Immerhin: Ein positiver Befund für eine weibliche Gottheit *mědr*, geschweige denn für eine Erdmutter namens *mědr* läßt sich nicht erheben.

Rüppell II, 48-50 findet eine beinahe wörtliche Entsprechung in einer christlichen Inschrift des Königs ʿEzānā (Littmann Nr. 11, 48-50)²⁹: Dort heißt es: „48 ..Und sie stellten 49 diesen Thron, den ich errichtet habe, in den Schutz des Herrn des Himmels (ʿēgziʿa samāj), der mich zum König gemacht hat, und der 50 Erde (*mědr*), die ihn trägt (*jěšawěro*)“³⁰. Offensichtlich konnte der König zum Zwecke der Legitimation seines Königtums als Christ ohne weiteres auf Ausdrucksformen und Vorstellungen aus seiner heidnischen Phase zurückgreifen. Littmann Nr. 11 kann so als ein frühes Beispiel eines Inkulturationsprozesses gelesen werden. Es ist allerdings die Frage zu stellen, ob nicht auch schon Rüppell II als Beleg dafür zu verstehen ist, daß der König (und damit die Reichsideologie?) sich bereits auf dem Wege zu einer monotheistischen Religion befand. Stand er vielleicht schon unter dem Einfluß christlicher Missionare? Oder ist gar jüdischer Einfluß anzunehmen? Es begegnen durchaus heidnische Gottheiten in der Inschrift, so nennt sich der König wie auch in anderen Inschriften Sohn des (Kriegsgottes) Maḥrēm (Z. 5-6: *walda maḥrēm*), und in Z. 47-48 erscheint, wenn Müller recht zu geben ist, die Gottheit Barrāš³¹. Ansonsten aber dominieren die Gottesnamen ʿēgziʿabḥēr und ʿēgziʿa samāj. Sind dies lediglich Antonomastien für ʿAstar und Maḥrēm³² (oder Bēḥēr)? Ganz zufriedenstellend ist eine solche Erklärung nicht, der in religiöser Hinsicht so stark abweichende Sprachgebrauch der Inschrift erfordert weitergehendere Erklärungen. Der Name ʿēgziʿabḥēr ist später gängige Titulatur des christlichen Gottes, ʿēgziʿa samāj könnte eine Variante dieses Namens sein und dieselbe Gestalt meinen: Den höchsten Gott des Pantheons, der schon auf dem Wege war, als einziger Gott im monotheistischen Sinne aufgefaßt zu werden. Sicher ist diese Deutung jedoch nicht. Vielleicht sind die beiden auffälligen Gottesnamen auch als Manifestationen einer durch theologische Reflexion bedingten abstrakteren Gottesvorstellung zu werten. Auch in diesem Falle würden sie eine Suche nach neuer religiöser Identität im vorchristlichen Äthiopien bezeugen.

Übrigens ist zu vermerken, daß auch in Littmann Nr. 11, 48-50 die Erde (*mědr*) offenbar männlich verstanden ist. Littmann nimmt im Kommentar zu der genannten Stelle diesen Befund zur Kenntnis, stellt dann aber fest, daß auch die vorchristliche Religion der alten Äthiopier eine „Mutter Erde“ gekannt habe und nennt als „Beweis“ (!)³³ unter Bezugnahme auf Nöldeke die Wendung ʿēgʿāla ʿēmaḥējāw, aber gerade dieser „Beweis“ soll hier ja kritisch auf seine Stichhaltigkeit hin untersucht werden.

3. Das hohe Alter der Bezeichnung der Menschen als ʿēgʿāla ʿēmaḥējāw

Daß die Bezeichnung der Menschen als ʿēgʿāla ʿēmaḥējāw im Geʿez alt ist, wird man wohl nicht bezweifeln können. Dillmann nennt eine Fülle von Belegen, die

²⁹ E. Littmann: o. c. (Anm. 23), 32-42.

³⁰ Zitiert nach E. Littmann: o. c. (Anm. 23).

³¹ Littmann bestreitet diese Lesung nicht nur für Rüppell I (s. Anm.), sondern auch für Rüppell II, s. hierzu D. Nielsen: o. c. (Anm. 20), 597.

³² Ähnlich D. Nielsen: o. c. (Anm 20).

³³ E. Littmann, o. c. (Anm. 23), 42.

allerdings durchgängig der altäthiopischen Bibelübersetzung entstammen.³⁴ Diese hat eine komplizierte Überlieferungsgeschichte, sie geht im Kern auf die Septuaginta zurück, doch ist die Arbeit von Revisoren (die vor allem unter dem Einfluß der arabischen Überlieferung standen) mehrfach belegt.³⁵ Die Breite der Überlieferung läßt freilich als sicher erscheinen, daß die Wendung den älteren Schichten der äthiopischen Bibelübersetzung angehört.

Die gewöhnliche Wörter für „Mensch“ im Ge‘ez sind *sabēʿ* und *bēʿəsi*. Die Bezeichnung des Menschen oder der Menschen als „Kind(er) der Mutter der Lebenden“ dagegen stellt eine Form obliquer Rede dar. Am ehesten wird man den hier vorliegenden Tropos als Antonomasie oder Periphrase bezeichnen können, vielleicht auch als Kenning im Sinne der in der altisländischen Literatur gängigen Praxis, Begriffe durch Mythenzitate zu umschreiben, des öfteren recht komplizierte.³⁶ Auch mit der zur Rede stehenden Wendung wird ja auf ein Hintergrundwissen angespielt, es steht nur zur Frage, welches. Fraglich ist allerdings auch, ob dieses Hintergrundwissen den altäthiopischen Schriftstellern, welche diese Wendung gebrauchten, noch bewußt war. Jede Sprache pflegt ja in Form stillgelegter Metaphern und sprichwörtlicher Redewendungen, deren ursprünglicher Anschauungshintergrund längst verblaßt ist, eine nicht unbeträchtliche Menge unbewußter kultureller Information mit sich herumzutragen, um deren Rekonstruktion sich diachrone Sprachanalyse nicht immer mit Erfolg bemüht. Mit anderen Worten: Es könnte sein, daß aus dem alten Kenning *ʿəgʷāla ʿəmaḥjāw* mit der Zeit ein ganz gewöhnliches Lexem wurde - und dafür spricht einiges: Zum einen weist in die angezeigte Richtung die Tatsache, daß von dieser Wendung ein Derivat gebildet wurde: *ʿəgʷāla ʿəmaḥjāwi* (= ad genus humanum pertinens, humanus).³⁷ Zum anderen läßt auch die traditionelle Aussprache solches vermuten: Anders, als man bei einem Kompositum mit **ʿəmm-* [Mutter] erwarten würde, wird das *m* bei *ʿəmaḥjāw* nicht geminiert³⁸; dies mag seinen Grund darin haben, daß man zumindest *ʿəmaḥjāw* nicht mehr als Komposit-Verbindung, sondern als eine Einheit gesehen hat. Dann ist natürlich zweifelhaft, ob man in dem Wort noch überhaupt die „Mutter der Lebenden“ erkannt hat. Auch die Tatsache, daß man das doch schon recht komplizierte Kompositum *ʿəgʷāla ʿəmaḥjāw* zum zweiten Glied

³⁴ Chr.Fr.A. Dillmann: *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Osnabrück 1970 (Nachdruck der Ausgabe 1865), Sp. 803.

³⁵ Vgl. hierzu E. Ullendorff: *Ethiopia and the Bible* (The Schweich Lectures 1967), London 1968, 31-55 und A. Heider: *Die äthiopische Bibelübersetzung*, 1. Heft, Leipzig 1902. Heider unterscheidet zwischen einer von der LXX abhängigen altäthiopischen Bibelübersetzung, einer „vulgären“ und einer akademischen „Rezension“, welche auf Kenntnis eines hebräischen Bibeltextes beruhe. Die Annahmen Heiders basieren freilich ausschließlich auf textkritischen Beobachtungen zum äthiopischen Buch Jeremia.

³⁶ Der Begriff „Kenning“ findet auch in der Bibelwissenschaft Verwendung, vgl. W. Bühlmann / K. Scherer: *Stilfiguren der Bibel*. Ein kleines Nachschlagewerk (Biblische Beiträge 10), Fribourg 1973, 86-87.

³⁷ Chr.Fr.A. Dillmann: *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Osnabrück 1970 (Nachdruck der Ausgabe 1865), Sp. 803.

³⁸ Darauf weist W. Leslau: *Comparative Dictionary of Ge‘ez* (Classical Ethiopic). Ge‘ez-English / English-Ge‘ez with an Index of the Semitic Roots, Wiesbaden 1987, 22 s. v. *ʿəmm* hin.

eines weiteren Kompositums gemacht hat, mag eine Lexematisierung dieser Wendung anzeigen: Vor allem im Buche Hesekiel wird das griechische $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$ mit *walda ʾəgʷāla ʾəmahējāw* wiedergegeben³⁹, möglicherweise allerdings auch deshalb, weil der Übersetzer in $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$ einen abweichenden, gewissermaßen technischen Sprachgebrauch erkannte, dem er durch einen ebenfalls obliquen Sprachgebrauch im Äthiopischen entsprechen wollte.

Der lexikalische Befund spricht also für ein hohes Alter der zur Diskussion stehenden Wendung. In dieselbe Richtung weist eine Beobachtung, die sich am äthiopischen Bibeltext zu Gen 1,27 machen läßt: Ausgerechnet dort nämlich, wo es um die Erschaffung des Menschen geht, erscheint im Äthiopischen als Bezeichnung für Mensch *ʾəgʷāla ʾəmahējāw*.⁴⁰ Dieser Umstand spricht stark dagegen, daß der Bibelübersetzer der Wendung mehr entnommen hätte, als daß sie vielleicht aufgrund ihrer Klangfülle besonders feierlich wirkte. Wäre ihm die in dem alten Kompositum ehemals mit Sicherheit wirksame Konnotation der Erzeugung des Menschen durch eine Urmutter noch aufgefallen, dann hätte er das Wort kaum in einem Zusammenhang benutzt, der die Existenz des Menschen explizit auf das Schöpfungshandeln Gottes zurückführt. Damit entfällt auch der zunächst einmal naheliegende Gedanke, die zur Untersuchung anstehende Bezeichnung des Menschen gehe auf eine den äthiopischen Bibeltext voraussetzende Exegese von Gen 3,20 zurück. Diese Annahme scheint Dillmann mit seinem Übersetzungsvorschlag in Sp. 803 seines Lexikons „proles matris vivi, i. e. viventium (sive Evae Gen 3,20)“ nahelegen zu wollen. Wer diese Wendung in Gen 1,27 anführte, wird kaum an Eva gedacht haben!

Der äthiopische Bibeltext zu Gen 3,20 steht an sich der Annahme durchaus nicht entgegen, daß er etwas mit der Wendung *ʾəgʷāla ʾəmahējāw* zu tun haben könnte. Er lautet folgendermaßen: *wasamaja ʾadām sēma bēʾəsitu hējwat ʾəsma ʾəmmomu jēʾēti lahējāwān*⁴¹. Dieser Text stellt vor allem zunächst einmal eine ziemlich getreue Wiedergabe der Septuaginta⁴² dar: Die Korrespondenz *hējwat - lahējāwān* entspricht der von ζῶη - ζώντων in der Vorlage; wie der griechische Text erwähnt der äthiopische erst in Gen 4,1 den eigentlichen Namen der Frau (Εύαν [Acc.!] = *hēwān* in Gen 4,1 Äth.). Es fällt jedoch gleichfalls ins Auge, daß in dem betreffenden Satz beide Bestandteile des Kompositums *ʾəmahējāw* vorkommen, wenn auch - bedingt durch die Vorlage - in isolierter Form und in abweichender Beugung. Man könnte durchaus versuchen, *ʾəmahējāw* als Kondensat des *ʾəsma ʾəmmomu jēʾēti lahējāwān* aufzufassen, oder aber diesen Satz als Anspielung auf die genannte Wendung. Gegen beides spricht nun aber die Tatsache, daß eben diese auch in Gen 1,27 auftaucht, wo jeder Gedanke an Eva als Urmutter nur stören kann. Es bleibt

³⁹ Chr.Fr.A. Dillmann: o. c. (Anm. 34), Sp. 803.

⁴⁰ Vgl. hierzu die Ausgabe von J. O. Boyd: The Octateuch in Ethiopic According to the Text of the Paris Codex with the Variants of Five other Manuscripts, Part I-II (Bibliotheca Abessinica 3-4), Leyden-Princeton 1909-1911.

⁴¹ *wasamaja* (und es nannte) *ʾadām* (Adam) *sēma* (den Namen) *bēʾəsitu* (seiner Frau) *hējwat* („Leben“) *ʾəsma* (denn) *ʾəmmomu* (ihre Mutter) *jēʾēti* (ist sie) *lahējāwān* (der Lebenden).

⁴² Ausgabe: J.W. Wevers: Genesis (Septuaginta. Vetus Testamentum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 1), Göttingen 1974.

allerdings der merkwürdige Befund zu konstatieren, daß Gen 3,20 Äth. und das äthiopische ሕማኑጃው eine Eigenschaft teilen, welche beide vom hebräischen אִם כַּלְכַּל wie auch der entsprechenden Wendung in der Septuaginta unterscheidet: Es fehlt ihnen ein Korrelat zum hebräischen כַּל (griechisch πάντων). Der Apparat zur Edition der Genesisseptuaginta von Wevers vermerkt diese Eigenheit als eine Sonderlesart des äthiopischen Textes - er findet in der handschriftlichen Überlieferung und in den Versionen keine Parallele, auch in der Peschitta und anderen septuagintaunabhängigen Rezensionen des Bibeltextes nicht. Wir werden weiter unten auf dieses Phänomen zurückkommen.

An dieser Stelle kann auf jeden Fall festgehalten werden, daß das hohe Alter der Bezeichnung der Menschen als ሕማኑጃው als gesichert gelten darf. Sie ist wesentlich älter als die äthiopische Bibelübersetzung und wird daher auf die vorchristliche Zeit zurückgehen. Die Voraussetzungen für die These Nöldekes stehen also durchaus günstig. Es bleibt aber weiterhin die Frage zu stellen, ob die These Nöldekes damit auch zwingend ist.

4. Eine Alternative zur These Nöldekes

4a) Jüdische Wurzeln?

Nöldeke führt die zur Diskussion stehende Wendung auf das vorchristliche äthiopische Heidentum zurück. Wir haben bereits festgestellt, daß es keine sichere Evidenz für diese Rekonstruktion der ursprünglichen Bedeutung von ሕማኑጃው gibt.

Was die vorchristliche Zeit des aksumitischen Reiches betrifft, stehen wir - zumindest in religionsgeschichtlicher Hinsicht - vor dem Problem, daß wir weitgehend auf Rückschlüsse von Phasen der äthiopischen (Religions-)Geschichte her angewiesen sind, die nicht so sehr im Dunkel liegen. Die etwas besser ausgeleuchteten Phasen der äthiopischen Kulturgeschichte weisen nämlich einige rätselhafte Besonderheiten auf, deren Erklärung mit großer Wahrscheinlichkeit in der so schwer auslotbaren Vorgeschichte zu suchen ist. Als besonders auffällig wurden nun von Reisenden und Forschern immer wieder zwei Phänomene benannt, die zu vielerlei Spekulationen Anlaß gaben: Zum einen die starke Affinität des äthiopischen Christentums zum Judentum⁴³, zum anderen die Existenz eines jüdischen Stammesverbandes, der Falascha, welche - anders als sämtliche anderen Erscheinungsformen des Judentums - keinerlei Kenntnis von Mischna und Talmud besitzen und darüber hinaus auch nicht über hebräische Bibeltexte verfügen.⁴⁴ Daß

⁴³ Einen Überblick über die Forschungsgeschichte zum jüdischen Element im äthiopischen Christentum bietet M. Rodinson: Sur la Question des „Influences Juives“ en Ethiopie, JSS 9 (1964), 11-19, speziell 11-14.

⁴⁴ Zu den Falascha s. W. Leslau: Coutumes des Falashas, Paris 1957; ein alter Reisebericht (aus missionarischer Perspektive): M. Flad: Kurze Schilderung der bisher fast unbekanntenen Abessinischen Juden (Falascha). Nebst einem Anhang über die heidnischen Kamanten in

ihre Halakha stark von der des „normativen“ Judentums abweicht, braucht wohl kaum noch hervorgehoben werden; die damit verbundenen Integrationsprobleme der Falascha, die inzwischen mehrheitlich in Israel leben, sind bekannt.

Sowohl der jüdische Einschlag im äthiopischen Christentum als auch die Existenz der Falascha werden nun in der Regel auf die gleiche Ursache zurückgeführt, nämlich auf ein vorchristliches äthiopisches Judentum. Wenn es ein solches tatsächlich als einflußreiche Größe gegeben hat, dann ergibt sich für die zu untersuchende Redewendung die Möglichkeit, daß sie nicht heidnische, sondern eben jüdische Wurzeln haben könnte. Immerhin weist sie ja eine gewisse Affinität zu Gen 3,20 auf. Ist sie vielleicht nicht vielmehr ein Derivat jüdischer Exegese zu diesem Text denn eine Parallele? Dieser Frage soll im folgenden nachgegangen werden, doch zunächst einmal scheint es zweckdienlich, die These vom vorchristlichen Judentum in Äthiopien zumindest ansatzweise zu erörtern.

4b) Das vorchristliche Judentum in Äthiopien

Als grundlegender Beitrag zu dieser Fragestellung soll hier eine Abhandlung Ullendorfs über jüdische Elemente im äthiopischen Christentum aus dem Jahre 1956, die auch die Falascha mitberücksichtigt, näher betrachtet werden⁴⁵: Ullendorf sieht die Falascha als Abkömmlinge eines vorchristlichen jüdischen Bevölkerungselements im aksumitischen Königreich (S. 255), desgleichen beurteilt er die jüdischen Elemente im monophysitischen Christentum Äthiopiens als Residuen einer jüdischen Substratkultur, die mit der Christianisierung übernommen wurden. Dabei bringt er den jüdischen Anteil in der synkretistischen Kultur des aksumitischen Reiches mit der südarabischen Herkunft der Träger dieser Kultur in Zusammenhang; bekanntlich geht das aksumitische Königreich auf eine Einwanderung südarabischer Völkerschaften nach der Zeitenwende zurück. Mit Südarabien hat Aksum auch nach der Einwanderung in Kontakt gestanden, der Austausch war nicht immer friedlich. Südarabien aber war seinerseits in erheblichem Maße jüdisch beeinflußt, ganze Stämme waren zum Judentum übergetreten (z. B. die Himyariten), dies galt auch für Arabien allgemein, wie nicht zuletzt das jüdische Element im Koran und in der islamischen Religion überhaupt zeigt; auch das arabische Christentum hatte einen stark jüdischen Charakter.

Abessinien, Stuttgart 1869. Die Falascha teilen mit der äthiopischen Kirche den Gebrauch des Ge'ez-Bibeltextes und des Ge'ez als Sakralsprache. Sie haben auch einen großen Teil ihrer Literatur mit der äthiopischen Kirche gemein, zahlreiche apokryphe Schriften existieren sowohl in christlicher als auch in einer Falascha-Rezension. Eine wichtige Sammlung von Falaschaliteratur in Ge'ez: A.Z. Aešcoly: Recueil de textes falachas. Introduction, textes éthiopiens (édition critique et traduction), index, Paris 1951.

⁴⁵ E. Ullendorff: Hebraic-Jewish Elements in Abyssinian (Monophysite) Christianity, JSS 1 (1956), 216-256.

Diese Herleitung der Falascha und des jüdischen Elements im äthiopischen Christentum ist nicht ganz unumstritten, so bevorzugt z. B. Rodinson⁴⁶ eine inneräthiopische Erklärung: Ein jüdischer Einschlag in christlicher Frömmigkeit könne auch durch Lektüre des Alten Testaments verursacht sein, dabei spielten im allgemeinen drei Momente eine entscheidende Rolle, zum einen die Idee des „wahren Israel“, zum anderen eine innerhalb des Christentums durchaus mögliche Hochschätzung alttestamentlicher Rituale und Gebote und zum dritten die Vorstellung, die jeweilige christliche Nation, der man angehört, stehe in besonderem Zusammenhang mit dem historischen Israel (S. 17). Man wird die Position Rodinsons wohl zumindest als Einwand ernst nehmen müssen.⁴⁷ Tatsächlich ist zu fragen, ob Ullendorff (S. 227) nicht zum Beispiel zu weit geht, wenn er annimmt, die Tradition vom aaronitischen Ursprung des äthiopischen Klerus, die Bezeichnung der Äthiopier als „Kinder Israel“ (*daqiqā ʿəsrāʿēl*) und die Ansicht, daß sich die alte Bundeslade in Aksum befinde, müsse notwendig auf das vorchristliche nationale Erbe Äthiopiens zurückgehen, da es unmöglich sei, daß ein zum Christentum bekehrtes (heidnisches) Volk sich jüdischer Herkunft brüste. Dem ist doch entgegenzuhalten, daß auch das von der Herkunft her „heidenchristliche“ Amerika sich als „God’s own country“ sieht⁴⁸ und daß diese Einschätzung von einer spezifisch amerikanischen Religion, den Mormonen, sogar mit der Behauptung untermauert wird, es hätten sich israelitische Einwanderer lange vor Kolumbus in Amerika aufgehalten. Rodinson (S. 18) verweist außerdem auf englische Sekten, die England als Kolonie des Stammes Dan gesehen hätten: Der Stamm Dan sei an der *Donau* entlang wandernd nach *Dänemark* gekommen, und Dänemark ist bekanntlich das Heimatland der Angeln und Sachsen gewesen. Rodinson verweist ferner auf den Fall, daß ein komplettes italienisches Dorf, San Nicandro, sich unter Anleitung eines Propheten zum Judentum bekehrt habe; dieser Prophet sei dabei allein von der Lektüre des Alten Testaments ausgegangen und hätte zunächst von

⁴⁶ M. Rodinson: Sur la Question des „Influences Juives“ en Ethiopie, JSS 9 (1964), 11-19.

⁴⁷ Auf jeden Fall ist zu beachten, daß der jüdische Einschlag im äthiopischen Christentum sich zu einem guten Teil auf die Reformen des Königs Zar’a-Jakob zurückführen lassen, vgl. hierzu A. Dillmann: Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar’a-Jakob (Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philologisch-Historische Classe 1884, 2), Berlin 1884, speziell den Abschnitt über die theologischen Schriften des Königs (v.a. das *Maṣḥafā Bērhān*) S. 36-67. Doch dieser griff auf bereits bestehende Gepflogenheiten zurück. Zum Beispiel übernahm er mit der allgemeinen Einführung der Sabbathheiligung (neben der Heiligung des Sonntags!) die Praxis der Eustathianermöche, vgl. hierzu das soeben genannte Werk, S. 45-47. In zahlreichen Fällen konnte er sich auf in kanonischer Geltung stehende pseudapostolische Kanones berufen, auch dies ein Hinweis darauf, daß das jüdische Moment im äthiopischen Christentum älter ist als die Reformen Zar’a-Jakobs.

⁴⁸ Zur amerikanischen „civil religion“ vgl. R. N. Bellah: Zivilreligion in Amerika (Übersetzung aus dem Amerikanischen von H. Fässler und H. Kleger), in: H. Kleger / A. Müller: Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa (Religion, Wissen, Kultur. Studien und Texte zur Religionssoziologie 3), 19-41. Die amerikanische Zivilreligion hat stark alttestamentliches Gepräge, Propria der christlichen Erlösungs- und Gotteslehre sind großenteils ausgespart. Dies mag mit der „natürlichen Religion“ der Aufklärung zu tun haben, in der diese interessante Erscheinungsform von Religion ihre Wurzeln hat. Eine wesentliche Ursache ist jedoch auch die Israelanalogie, auf die es in diesem Zusammenhang besonders ankommt. Auf S. 26 zitiert Bellah aus Jeffersons zweiter Antrittsrede: „Außerdem werde ich die Gunst jenes Wesens nötig haben, in dessen Händen wir sind, das unsere Väter, wie einst das Volk Israel, aus ihrer Heimat in ein Land wegführte, in dem kein Mangel und keine Not waren.“ (Hervorhebung von mir). Daß eine Gesellschaft zum Zwecke einer religiösen Begründung ihres Selbstverständnisses vornehmlich auf alttestamentliche Paradigmen zurückgreift, legt sich nahe: Das Neue Testament als Produkt einer religiösen Subkultur bietet nicht den Bezugsrahmen für einen gesamtgesellschaftlich orientierten Ordnungsentwurf.

einer Existenz eines zeitgenössischen Judentums nichts gewußt.⁴⁹ Auch die Falascha könnten einmal solche Konvertiten gewesen sein.⁵⁰

Mögen also die äthiopischen Judaismen auch teilweise auf die innere Dynamik des äthiopischen Kirchentums zurückzuführen sein, so läßt sich doch auf der anderen Seite die Plausibilität der Annahme, die äthiopische Kultur sei schon früh von Südarabien her jüdisch beeinflußt worden, nicht von der Hand weisen, allein schon aufgrund der massiven Präsenz dieser jüdischen Elemente. Wie weit dabei auch judenchristlicher Einfluß zu Beginn der Christianisierung eine Rolle gespielt hat, kann hier nicht erörtert werden.

4c) Jüdische Einflüsse: der sprachliche Aspekt

Für unsere Belange von besonderem Interesse ist die Tatsache, daß den Judaismen im äthiopischen Christentum auch sprachliche Manifestationen entsprechen, für die sich ebenfalls die Frage stellt, ob hier jüdischer Einfluß zugrundeliegt: Es gibt im Äthiopischen eine große Anzahl von Wörtern, die hebräischen oder aramäischen Ursprungs sind, besonders auffällig ist der Befund beim spezifisch theologischen Vokabular. Nöldeke hat eine umfangreiche Liste solcher Lehnwörter aufgestellt.⁵¹ Natürlich ist die Situation auch hier nicht immer eindeutig; Wörter wie *nabij* (Prophet), *kāhēn* (Priester) könnten hebräischer, aber auch syrischer Herkunft sein, im letzteren Falle wären sie durch Christen vermittelt. Desgleichen kann *ʿorit* (Gesetz) durch aramäische Juden genauso vermittelt sein wie durch syrische Christen; für *hajmānot* (Glaube) ist syrisch-christliche Herkunft zwingend anzunehmen (vgl. syr. *hajmānutā*), im Aramäischen ist das Wort in dieser Verwendung nicht belegt. Dagegen ist laut Nöldeke (S. 34-35) äthiopisch *gahanam* (Gehenna) wegen des auslautenden *-m* auf jüdische Tradition zurückzuführen, sowohl im Griechischen (γέεννα) als auch im Syrischen (*gīhanā*) fehlt dieses, nicht aber im Hebräischen (גהנום). Das gleiche gilt für *məṣwāt* (Almosen, Wohltätigkeit), welches er auf den aramäischen Plural *מצותא zu hebr. מצוה zurückführt mit der Bemerkung, „dies Wort würde allein genügen, jüdischen religiösen Einfluß bei den alten Abessiniern zu konstatieren“ (S. 36), und zwar weil es sich um einen spezifisch jüdischen Terminus handelt.

Von besonderem Interesse für unser Anliegen sind jene Fälle, wo ein genuin äthiopisches Wort in seinem Bedeutungsspektrum durch ein hebräisches oder

⁴⁹ Er verweist hierbei auf E. Cassin: San Nicandro, Paris 1957.

⁵⁰ Über 'Amda-Ṣeyōn wird z. B. berichtet, er sei gegen Juden zu Felde gezogen, die zuvor Christen gewesen seien, vgl. hierzu A. Dillmann: Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob (Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philologisch-Historische Classe 1884, 2), Berlin 1884, 8-9; zu einem Aufstand verbunden mit einer Konversion zum Judentum unter Zar'a-Jacob vgl. das genannte Werk, S. 31-32.

⁵¹ Th. Nöldeke: Lehnwörter in und aus dem Äthiopischen, in: Ders.: Beiträge und Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Achtzehn Aufsätze und Studien, teilweise in zweiter verbesserter und vermehrter Auflage, Amsterdam o. J., 31-66, von besonderem Interesse ist hier das theologische Vokabular S. 33-39.

aramäisches beeinflußt wird. Dies gilt laut Nöldeke (S. 35-36) z. B. für die Wurzel *qadasa* (heilig sein), die seinem Dafürhalten zufolge zwar echt äthiopisch ist, aber die „rein religiöse Bedeutung „heilig“, und was damit zusammenhängt, ... erst durch jüdisch-christlichen Einfluß erhalten haben“ wird (S. 35). Ich frage mich allerdings, wie eine solche Beeinflussung hier ausgemacht werden kann, da meines Wissens die äthiopische Wurzel und ihre Derivate keine Bedeutungen aufweisen, die nicht von der genannten Grundbedeutung abgeleitet werden könnten. Es bleibt wohl dennoch erwägenswert, hebräischen Einfluß auf die Wurzel zu vermuten, zumal angesichts von Derivaten wie *maqdas* und *mēqdās*, die Nöldeke für Lehnwörter hält, sowie angesichts der Wendung *qēddusa qēddusān* für „Allerheiligstes“⁵², die wohl als Lehnübersetzung von hebräisch קדש קדשים gelten darf. Die Lage ist etwas kompliziert, weil die hebräische und die äthiopische Wurzel etymologisch verwandt sind, aber gerade dieses wird wohl die Beeinflussung des semantischen Feldes der äthiopischen Wurzel und ihrer Derivate erheblich erleichtert haben; etymologische Verwandtschaft ist in den semitischen Sprachen ja viel eher als in den indogermanischen auch für Nicht-Sprachwissenschaftler spürbar. Eindeutiger ist die Lage bei dem Wort *malʾak* (Engel, Bote, Präfekt u. dgl.)⁵³, auch hier fällt die Übereinstimmung in Klang und Bedeutung mit dem hebräischen Äquivalent מלאך auf, dem es wohl die theologischen Elemente seines semantischen Spektrums verdankt. Hier ist allerdings auch syrischer Einfluß denkbar. Auch die genuin äthiopische Wurzel *ḥatʾa* (Grundbedeutung: das Ziel verfehlen, nicht haben)⁵⁴ dürfte die Bedeutung „sündigen“ durch hebräischen, aramäischen oder syrischen Einfluß erhalten haben; die Wurzel wird in diesem Sinne eher selten gebraucht, aber es gibt ein Derivat (*ḥātēʾ*), welches ausschließlich „Sünder“ bedeutet.

Es wurden mit Sicherheit nicht nur Wörter (oder Wurzeln) semantisch beeinflußt, die mit hebräischen oder aramäischen bzw. syrischen gleichklingen: Beispielsweise verweist Ullendorff auf S. 251 der genannten Abhandlung⁵⁵ darauf, daß äthiopisch *mamhēr* (Lehrer, doctor ecclesiae) weitgehend bedeutungsgleich mit hebräisch חכם sei (vgl. die חכמים in der rabbinischen Literatur), doch ist die Frage zu stellen, ob hier nicht auch mit einer Parallelentwicklung aufgrund kultureller Affinität zu rechnen ist. Dies gilt m. E. auch weitgehend für die sehr detaillierten Beobachtungen Ullendorffs zur äthiopischen Musik, die er vielfach mit der des alten Israel parallelisiert.⁵⁶ Eher schon könnte es sich bei dem äthiopischen Wort für „Gott“, *ʾamlāk*, um eine Lehnübersetzung des hebräischen אלהים handeln, denn von der Lautung her legt es sich nahe, dieses mit Dillmann (Sp. 151) für einen inneren Plural zu einem nicht mehr erhaltenen **malk* zu halten.⁵⁷

⁵² Vgl. Chr.Fr.A. Dillmann: *Lexicon Linguae Aethiopicæ*, Osnabrück 1970 (Nachdruck der Ausgabe 1865), Sp. 466.

⁵³ Vgl. Th. Nöldeke, o. c. (Anm. 51), 34.

⁵⁴ Vgl. Th. Nöldeke, o. c. (Anm. 51), 36.

⁵⁵ S. Anm. 45.

⁵⁶ Ullendorff, a. a. O., S. 236-240.

⁵⁷ Es gibt freilich zu *ʾamlāk* einen inneren Plural *ʾamālekt* mit Sonderbedeutung (Götzen, idola), der aber auch sekundäre Bildung sein kann.

Für die hier zu untersuchende Wendung sind die Lehnübersetzungen sowie die genannten Fälle semantischer Überformung durch die Bedeutungsfelder etymologisch verwandter Wörter insofern interessant, als *ʿəgʷāla ʿəmaḥējāw* formal alle Voraussetzungen für die Annahme erfüllt, daß auch hier die Mechanismen Lehnübersetzung und semantische Überformung aufgrund (weitgehender) klanglicher Übereinstimmung gegriffen haben könnten. Dies gilt allerdings nur für das zweite Wort *ʿəmaḥējāw*, welches unstrittig ein Kompositum aus zwei Wörtern ist, die in der hebräischen Wendung אִם כָּל־יְהוּדִים mit אִם und יְהוּדִים sowohl in Bedeutung als auch Etymologie (bzw. Klang) Äquivalente finden. Die formale Übereinstimmung betrifft auch ein syntaktisches Phänomen: Sowohl יְהוּדִים als auch *ḥējāw* sind kollektive Singulare. Bei aller Übereinstimmung darf aber auch nicht übersehen werden, daß dem äthiopischen *ʿəmaḥējāw* ein Korrelat zu hebräisch אִם fehlt. Es war schon festgestellt worden, daß dies auch für den äthiopischen Bibeltext zu Gen 3,20 gilt. Im folgenden Abschnitt soll für diesen Befund eine hoffentlich „nicht allzu kühne“ Erklärung gegeben werden.

4d) Zur Auslegung von Gen 3,20 im jüdischen Milieu und zu den sprachlichen Besonderheiten des äthiopischen Bibeltextes sowie der Wendung *ʿəgʷāla ʿəmaḥējāw*

Sollte die Bezeichnung der Menschen als „Kinder der Mutter der Lebenden“ tatsächlich nicht eine Parallele zu Gen 3,20, sondern vielmehr ein Derivat dieser Stelle sein, dann müßte es wie viele andere Lehnwörter und Lehnübersetzungen dem Äthiopischen über das jüdische Milieu der Spätantike vermittelt worden sein. Dies wäre umso eher denkbar, wenn sich nachweisen ließe, daß Gen 3,20, speziell die Prädikation der Eva als „Mutter aller Lebenden“ in Gen 3,20b, im frühen Judentum Gegenstand exegetischen Interesses gewesen ist.

Ein Blick in den - freilich erst im 5. Jh. kompilierten - rabbinischen Genesiskommentar *B^crêšît Rabbâh* (BerR)⁵⁸ läßt nicht unbedingt vermuten, daß diese Stelle zumindest zu jener Zeit übermäßig aktiv war. Es findet sich dort (BerR 20,11b) eine Haggada, die vor allem auf das אִם abhebt: Dieses wird dort in dem Sinne verstanden, daß Eva nicht nur Mutter der Menschen sei; und darum verband man mit der Stelle eine Erzählung, die für die Zeit der 130 Jahre, die Adam sich mit ihr geschlechtlich nicht vereinigte (vgl. Gen 5,3), zu berichten wußte, an Eva hätten sich damals männliche Geister erwärmt, so daß Eva weibliche Geister hervorbrachte.

Diese - vielleicht relativ späte - Haggada zeigt aber immerhin ein Problem an, das mit Gen 3,20b offenbar verbunden war: Die Bezeichnung Evas als Mutter aller Lebenden geht „etwas zu weit“. War sie etwa mehr als die Ahnmutter der Menschheit? Sollte man sich diese Frage auch sonst gestellt haben, dann dürfte Gen 3,20 im frühen Judentum ein exegetisches Problem ersten Ranges dargestellt haben.

⁵⁸ Edition: J. Theodor / Ch. Albeck: *Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar*, Jerusalem²1996.

Daß dem tatsächlich so gewesen sein könnte, legt sich aufgrund der gnostischen Exegese zu Gen 2-3 nahe. Bekanntlich ist die Gnosis in starkem Maße von jüdischer Exegese abhängig, wahrscheinlich darf man sie sogar als Abkömmling der jüdischen Religion ansehen. Rückschlüsse von gnostischer Exegese auf jüdische Vorstufen haben also ein gewisses Recht, auch wenn man hier mit großer Vorsicht verfahren muß. Und für die gnostische Exegese zu Gen 2-3, wie sie sich vor allem im Apokryphon des Johannes (Apkr Joh), dem titellosen Traktat vom Ursprung der Welt (Orig Mundi) und in der Hypostase der Archonten (Hyp Arch) niedergeschlagen hat, spielt Gen 3,20 nun allerdings eine ganz entscheidende Rolle. Dies soll im folgenden an Hyp Arch⁵⁹ demonstriert werden:

Nachdem zunächst (NHC 2,89,4-11) erzählt wurde, wie die Archonten Adam in Schlaf versetzt haben, um ihn wie eine Frau zu operieren (vgl. Gen 2,21-22), heißt es dann in Hyp Arch, NHC 2,89,11-16:

ΑΥΩ ΤΣΖΙΜΕ ΜΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ 12 ΔΑΙ ΨΑΡΟΥ	Und die pneumatische Frau ging zu ihm
ΑΨΩΧΕ ΝΜΜΑϞ ΠΕΧΑΣ 13 ΧΕ ΤΩΟΥΝ ΑΔΑΜ	und sagte zu ihm: Steh auf, Adam!
ΑΥΩ ΝΤΑΡΕΦΝΑΥ ΕΡΟΣ 14 ΠΕΧΑϞ ΧΕ ΝΤΟ ΠΕΝΤΑΖ† ΝΑΕΙ ΜΠΩΝΖ	Und als er sie sah, sprach er: Du bist es, die mir das Leben gegeben hat!
15 ΣΕΝΑΜΟΥΤΕ ΕΡΟ ΧΕ ΤΜΑΑΥ ΝΝΕΤΟΝΖ	Man wird dich nennen: „Mutter der Lebenden“,
16 ΧΕ ΝΤΟΣ ΠΕ ΤΑΜΑΑΥ	denn sie ist (sic!) meine Mutter.

Der Kontext (NHC 2,89,4-11) zeigt: Hier ist Gen 3,20 in die Szene von der Erschaffung der Frau (Gen 2,21-23) eingetragen⁶⁰. An die Stelle der Worte Adams in Gen 2,23 (Das ist doch Bein von meinem Bein...) ist die Bezeichnung der Frau als „Mutter der Lebenden“ aus Gen 3,20b getreten. Die Motivation dieser Benennung wird klar formuliert: Die pneumatische Frau ist auch Adams Mutter, denn sie hat ihm das Leben gegeben. Dabei wird auf Hyp Arch, NHC 2,88,12-17 Bezug genommen, wo erzählt wird, wie das Pneuma (ΠΠΝΑ) aus der adamantischen Erde (ΠΚΑΖ ΝΑΔΑΜΑΝΤΙΝΗ - eine Himmelsregion?) kommend in Adam Wohnung nimmt, den die Archonten zuvor aus Erde erschaffen hatten und den aufzurichten sie nicht in der Lage waren (Hyp Arch, NHC 2,88,6-7: ΜΠΟΥΨΩΒΝ ΒΟΜ ΒΕ ΝΤΟΥΝΟϞ) - auch zu diesem Motiv bietet der zitierte Abschnitt mit dem Ruf der pneumatischen Frau (ΤΩΟΥΝ⁶¹ ΑΔΑΜ [Steh auf, Adam!]) eine Parallele. Pneuma und pneumatische Frau scheinen identisch.

⁵⁹ Edition: B. Layton: Nag Hammadi Codex II,2-7. Together with XIII,2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1,654, 655, Volume I (Nag Hammadi Studies 20), Leiden - New York 1989, 220-259; eine ältere Edition mit ausführlichem Kommentar: R.A. Bullard: The Hypostasis of the Archons (PTS 10), Berlin 1970.

⁶⁰ Moderne Exegeten unternehmen heute Vergleichbares, s. §1 (Einleitung) dieses Artikels sowie Anm. 3.

⁶¹ Ist die Klangähnlichkeit zwischen ΤΟΥΝΟϞ und ΤΩΟΥΝ beabsichtigt? Etymologisch hängen die beiden Verben nicht zusammen. Vielleicht soll aber auf diese Weise eine Wiederaufnahme desselben Stammes (z. B. *ἐγχευειν) in der griechischen Vorlage wiedergegeben werden.

Die Tragweite dieser hier manifest gewordenen Exegese zu Gen 3,20 darf nicht unterschätzt werden: Die Feststellung, daß die Frau (Eva), wenn sie denn Mutter der Lebenden ist, eben auch Adams Mutter gewesen sein müsse, erlaubt es dem gnostischen Schriftsteller, Gen 3,20b zum *Ausgangspunkt* der für seine narrative Auslegung von Gen 2-3 geradezu konstitutiven Konzeption von der pneumatischen Frau zu machen. Diese Konzeption hat zu einer tiefgreifenden Revision des biblischen Ausgangstextes geführt, die allerdings auf einer genauen Beobachtung der Vorlage beruht. Entscheidendes Merkmal des auf diese Weise neugeschaffenen Mythos ist, daß jene pneumatische Gestalt immer wieder die Anschläge der bösen Weltherrscher, der Archonten, durchkreuzt und mit der höheren Welt in Verbindung steht.

Für unsere Belange bedeutsam ist die Tatsache, daß die dem genannten Mythos zugrundeliegende exegetische Arbeit Kenntnis des hebräischen Bibeltextes und der aramäischen Sprache voraussetzt und somit in Kreisen vonstatten gegangen sein muß, welche einem jüdischen Milieu, das dieser Sprachen noch mächtig war, unmittelbar verbunden gewesen sind. Es läßt sich nämlich nachweisen, daß gerade etymologische Arbeit zu dem Wort חַיָּה, welches auch in Gen 3,20 begegnet, für diese exegetische Arbeit grundlegende Bedeutung besaß: Es ist die auch in BerR 20,11a belegte Assoziation von חַיָּה/חַיָּה (Gen 3,20) und חַיָּה (Schlange)⁶², die es möglich machte, daß die pneumatische Frau in Hyp Arch, NHC 2,89,32-33 in die Schlange hineingeht; wenn diese dabei als Unterweiser (ΠΕΡΤΑΜΟ) bezeichnet wird, so liegt dem eine möglicherweise ebenfalls in BerR 20,11a belegte Assoziation von חַיָּה (Schlange) mit der aramäischen Wurzel חוּא (unterweisen) zugrunde.⁶³ Eine etymologische Assoziation erlaubt es dem Erzähler auch, die pneumatische Frau mit dem Baum im Garten in Verbindung zu bringen: In Gen 3,22 ist bekanntlich von einem הַחַיָּה עֵץ, einem Lebensbaum, die Rede, und offenbar hat man diesen mit dem Baum der Erkenntnis in der Mitte des Gartens identifiziert (was vom gnostischen Standpunkt her auch naheliegt: Erkenntnis = Leben). חַיָּה und חַיָּה hängen natürlich zusammen, und so kann der Erzähler berichten, die pneumatische Frau hätte sich in einen Baum verwandelt, als die Archonten sie aus sexueller Gier verfolgten (Hyp Arch, NHC 2,89,17-32); die Passage ist auch insofern instruktiv, als sie zeigt, wie exegetische Arbeit es ermöglichte, ursprünglich heidnische Mythen⁶⁴ in biblische Erzählvorlagen zu implantieren.

Die Bedeutung von Gen 3,20 und der Bezeichnung „Mutter aller Lebenden“ für die aramäischsprachige (und des Hebräischen kundige) Gnosis steht also außer Frage. Man wird weiterhin annehmen dürfen, daß man die „Mutter aller Lebenden“ aus Gen 3,20 damals nicht nur in dieser Randgruppe des Judentums, sondern auch in dem „mainstream“ näherstehenden Kreisen dieses Milieus im Munde führte, zumal es ja mit BerR 20,11b einen Text gibt, der von einer der gnostischen Exegese durchaus ähnlichen Beobachtung ausgeht, nämlich daß diese Bezeichnung Evas „etwas zu weit“ geht. Für unseren Untersuchungsgegenstand bedeutet dies: Es gibt hinreichend Anhaltspunkte dafür, daß die Wendung als *ʿəḡʾāla ʿəmaḥjāw* auch auf exegetische Arbeit an Gen 3,20 in aramäischsprachigen Kreisen zurückgehen könnte, die entweder jüdisch waren oder zumindest (wie z. B. Judenchristen oder frühe Gnostiker) mit dem Judentum in engem Zusammenhang standen.

⁶² Vgl. Anm. 12.

⁶³ Zur Assoziation von חַיָּה (Schlange) mit חוּא (unterweisen) in Ber 20,11 vgl. Anm. 12, insbesondere die Ausführungen zur philologischen Problematik der Stelle.

⁶⁴ Vgl. die bekannte griechische Daphne-Sage (Ovid, *Metamorphosen* I,452 ff.). Zur Aufnahme von Baumsagen in jüdischer Haggada s. M. Gaster: *Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde 7: Der Prophet Jesaja und der Baum. Jüdische Baumsagen (mit Ergänzungen von B. Heller)*, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 48 (1936), 32-52.

Ein ganz wichtiges Moment ist noch nicht zur Sprache gekommen: Wir hatten bereits festgestellt, daß sowohl als *ʿəmahējāw* als auch der äthiopische Bibeltext ein Äquivalent zu hebr. לֵב bzw. griechisch πάντων in Gen 3,20b vermissen lassen. In dem zitierten gnostischen Text haben wir dafür jetzt eine Parallele! Adam nennt dort die pneumatische Frau **ἮΝΕΤΟΝ** (die Mutter der Lebenden), ein Äquivalent zu לֵב bzw. πάντων fehlt. Dieser Sprachgebrauch findet Parallelen: Auch im Apkryphon des Johannes, NHC 2,10,18⁶⁵ begegnet diese Wendung, die synoptischen Parallelen weichen freilich ab und folgen der biblischen Vorlage (NHC 3,15,21: **ἮΝΕΤΟΝ** **ἮΝΕΤΟΝ** **ἮΝΕΤΟΝ** **ἮΝΕΤΟΝ** [die Mutter aller Lebenden], mit leichter Variation BG 38,12: **ἮΝΕΤΟΝ** **ἮΝΕΤΟΝ** [die Mutter aller]). Auch in Apkr Joh, NHC 2,23,24, steht **ἮΝΕΤΟΝ**, das gleiche bietet die Parallele NHC 4,36,16-17 (hier allerdings mit durch physische Zerstörung bedingten Lücken), eine andere Parallele (BG 60,15-16) liest **ἮΝΕΤΟΝ** **ἮΝΕΤΟΝ** **ἮΝΕΤΟΝ**; NHC 3,30,14 gestattet aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes kein Urteil, auch wenn aus Raumgründen mit Waldstein für **ἮΝΕΤΟΝ** [ἮΝΕΤΟΝ] votiert werden dürfte. Auch der titellose Traktat vom Ursprung der Welt (Orig Mundi)⁶⁶ liest in NHC 2,116,8, einer synoptischen Parallele zum oben diskutierten Beleg aus Hyp Arch, **ἮΝΕΤΟΝ**.

Eine dem äthiopischen als *ʿəmahējāw* sowie dem *ʿəmmomu ... lahējāwān* in Gen 3,20 Äth. entsprechende Kurzform ist also belegt - in den koptischen Texten aus Nag-Hammadi. Die Breite des Belegspiegels macht es unwahrscheinlich, daß es sich dabei um eine Eigentümlichkeit des koptischen Übersetzers handelt; auch die griechische Vorlage wird eine solche Kurzform geboten haben; die Existenz einer zugrundeliegenden aramäischen oder hebräischen Kurzform ist angesichts des zumindest anhand von Hyp Arch zweifelsfrei nachweisbaren aramäisch-hebräischen Substrats in der gnostischen Literatur nicht auszuschließen. Da es - wie §4c gezeigt hat - auch sonst genügend Spuren eines aramäisch-hebräischen Einflusses im Altäthiopischen gibt, könnte eine solche Wendung durchaus bei der Entstehung des Kompositums *ʿəmahējāw* Pate gestanden haben, wenngleich dafür natürlich auch das griechische Äquivalent (etwa μήτηρ ζώντων) in Frage kommt. Es besteht damit also die Möglichkeit, *ʿəmahējāw* als eine alte Lehnübersetzung aus dem aramäischen oder hebräischen aufzufassen, die auf einen vorchristlichen jüdischen Einfluß in Äthiopien zurückgeht.

⁶⁵ Synoptische Edition des Apokryphon des Johannes: M. Waldstein / F. Wisse: The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 33), Leiden - New York - Köln 1995.

⁶⁶ Edition: B. Layton: Nag Hammadi Codex II,2-7. Together with XIII,2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P^{Oxy} 1,654, 655, Volume 2 (Nag Hammadi Studies 21), Leiden - New York etc. 1989, 11-134.

5. Schluß

Es ist somit eine Alternative zu der Herleitung der äthiopischen Wendung ʾēgʾāla ʾēmaḥējāw aus dem altäthiopischen Heidentum und der Mutter-Erde-Vorstellung aufgezeigt worden, welche es nötig machen würde, diese nicht mehr als Parallele zu Gen 3,20, sondern als dessen Derivat aufzufassen. Diese Alternative teilt - um mit Nöldeke zu sprechen - mit der bisher des öfteren vertretenen Herleitung den Mangel an Kühnheit, d. h., sie ist leider ebenso wie jene nicht absolut zwingend. Für die alttestamentliche Wissenschaft ist ein solcher Befund sicher nicht ganz zufriedenstellend. Schön wäre es, wenn wir eindeutig wüßten, ob ʾēgʾāla ʾēmaḥējāw nun eine altsemitische Parallele zu Gen 3,20b ist oder vielmehr in den Bereich von dessen Wirkungsgeschichte gehört.

Zusammenfassung (Abstract):

Die Umschreibung des Wortes „Mensch(en)“ mit „Kind(er) der Mutter der Lebenden“ (ʾēgʾāla ʾēmaḥējāw) im Altäthiopischen wurde von Nöldeke und anderen mit Gen 3,20 in Zusammenhang gebracht, wo Eva als „Mutter aller Lebenden“ bezeichnet wird. Nöldeke führte beide Wendungen auf eine altsemitische Erdmuttervorstellung zurück. Der vorliegende Beitrag diskutiert die These Nöldekes und bietet eine alternative Deutung der äthiopischen Redewendung: Sie könnte auch auf jüdischen Kultureinfluß im vorchristlichen Äthiopien zurückgehen, also mittelbar auf jüdische Exegese zu Gen 3,20.

Anschrift des Autors:

Jan Doehorn, Wolbecker Straße 148a, 48155 Münster.