

Inhaltverzeichnis:

1.	Methodische Erwägungen	2
2.	Die Bibel und die ugaritischen Texte	3
	2.1 Die Gottesversammlung und die Göttersöhne/ Söhne Els in Ugarit	4
	2.2 Die Gottesversammlung und die Göttersöhne/ Söhne Els in Baal-Zyklus 6	
3.	Dtn 32,1–10	15
	3.1 Übersetzung	15
	3.2 Textkritische Anmerkungen	16
	3.3 Erträge der Forschung	19
	3.3.1 Die ugaritischen Texte und Dtn 32	23
	3.4 Einzelauslegung	26
4.	Das Kernproblem: der einzige Gott unter den Göttern?	32
	4.1 Die Zuteilung	32
	4.2 Die Gottesversammlung und die Göttersöhne/ Söhne Els in Dtn 32	39
5.	Fazit	49
6.	Literaturverzeichnis	52

1. Methodische Erwägungen

„Leider wird überhaupt die kanaanäische Komponente der israelitischen Religion in der alttestamentlichen Theologie zu stiefmütterlich behandelt.“¹ schreibt W. Herrmann 1960 in seinem Aufsatz über die Göttersöhne, wenn er über die Forschungsgeschichte einen Überblick gibt. Jedoch zeigen die letzten 50 Jahren der alttestamentlichen Wissenschaft und Werke wie *Ugarit und die Bibel* von O. Loretz, *The Rise of Yahwism* von J. C. de Moor sowie *The Origins of Biblical Monotheism* von M. S. Smith, dass solche Vorwürfe nicht mehr angemessen sind. Das epigrafische, ikonografische und literarische Material aus dem syro-palästinensischen Gebiet dienen seit langem als religionsgeschichtliche Umgebung Israels, wobei Israel nicht länger in einem religiösen Vakuum platziert ist, sondern in Bezug zu anderen Religionen gesetzt wird. Das naturwissenschaftliche Prinzip der Wechselwirkung wird auch als Grundprinzip innerhalb der Religionswissenschaft zur Entwicklung von Religionen aufgegriffen. In welchem Maß darf man diese Methode benutzen? Wie kann man zwischen Partikulärem und Kollektivem unterscheiden? Grenzt Religion sich nicht immer auch von anderen Religionen und Weltanschauungen ab?

In dieser Arbeit werde ich mit Dtn 32,1–43 bzw. mit der Perikope 32,1–10 beschäftigen, die den Namen „Moselied“ trägt. Die alttestamentliche Tradition hält dieses Kapitel für eine der letzten Reden des Mose, ein Testament des großen Volksführers. Die jüngere Forschung hält es aber für unwahrscheinlich, dass das Lied von Mose stammt. Sprache, Gattung und geschichtliche Anspielungen würden auf eine spätere Zeit hindeuten. Die vagen und unkonkret geschichtlichen Züge des Liedes ermöglichen jedoch keine präzise Datierung. Statt der uneindeutigen Ereignisgeschichte ist man gezwungen sich der Ideenwelt des Liedes zu bedienen, um das Lied und seinen Inhalt zu erschließen und in der Ereignisgeschichte verorten zu können. Die Ideenwelt ist jedoch eine plastische Erscheinung der jeweiligen Kulturen. Wenn man nur Analogien benutzt, ist man gleichzeitig unfähig das Analogielose zu entdecken. Die kanaanäischen Texte können helfen, sich dem Text zu nähern, eine Ideenwelt des syro-palästinensischen Gebietes zu rekonstruieren, aber sie können nicht die ganze, zeitgenössische, israelitische, religiöse Gedankenwelt widerspiegeln. Sie können lediglich als Referenzrahmen benutzt werden, die bei der Fragestellung helfen, und weisen zugleich auf diesbezügliche Aspekte anderer Religionen hin. Wenn jedoch ein Element der israelitischen Religion bei den

¹ W. Herrmann, Die Göttersöhne, ZRGG 12 (1960), 242–251.; 244.

Nachbarkulturen nicht belegt ist, folgt daraus nicht automatisch, dass dieses dort nicht existierte. Ich werde mit Hilfe der ugaritischen Texte bzw. des Baal-Zyklus versuchen, den gedanklichen Hintergrund des Liedes zu erschließen; unter der Berücksichtigung, dass der ugaritische Kulturkreis der Spätbronzezeit von Israel zeitlich und räumlich weit entfernt ist.

Der erste Anknüpfungspunkt zwischen den ugaritischen Texten und Dtn 32 ist das Konzept der Gottes/Göttersöhne. Ausgehend von einer Analyse dieses Begriffes in ugaritischen Texten werde ich überprüfen, ob dieser in einem ähnlichen Sinne in Dtn 32 gebraucht wird. Darüber hinaus werde ich weitere religiöse, motivische Überlappungen aufzeigen. Durch einen Vergleich der israelitischen und ugaritischen Gedankenwelt und Theologie werde ich das Lied zu datieren versuchen.

2. Die Bibel und die ugaritische Texte

In der heutigen alttestamentlichen Wissenschaft werden (aufgrund der Gottesnamen, und der damit verbundenen Vorstellungen) El und JHWH als eigenständige Gottheiten gesehen. JHWH wurde ursprünglich in dem Gebiet von Seir, Edom, Teman, Sinai bzw. im südlichen Teil Palästinas verehrt. Diese Orte kann man im nordwestlichen Teil der Arabischen Halbinsel lokalisieren.² Darüber hinaus wird zunehmend zwischen dem El der kanaanäischen Religionen und dem El der Bibel eine Beziehung hergestellt. Da die Ursprünge Israels als Volk teilweise auf dem syro-palästinensischen Gebiet liegen, lassen sich einige Vorstellungen der israelitischen Religion vor diesem kanaanäischen Hintergrund erklären. Wahrscheinlich war El der ursprüngliche Gott Israels. Ein wichtiger Beleg für solche Überlegungen ist der Name Israels selbst. Die Bedeutung dieser Gottheit ist nicht zuletzt darin erkennbar und belegt, dass der Gottesname als theophorisches Element im Volksname enthalten ist.³ In der vormonarchischen Zeit waren die mit El gebildeten theophorischen Namen populärer als die mit JHWH gebildeten. Zu ähnlichen Ergebnissen haben Untersuchungen vorköniglicher Toponyme geführt. Im Vergleich zu El

² M. S. Smith, *God in Translation*, FAT 57, Tübingen 2008, 96 ff.; H. Niehr, *Der höchste Gott*, BZAW 190, Berlin 1990, 78; obwohl auch J. S. De Moor, *The Rise of Yahwism*, Leuven 1997, 310–311. die Wahrscheinlichkeit dieser These anerkennt, formuliert er sie dennoch vorsichtiger. Etliche Forscher (insbesondere Matthias Köckert und Henrik Pfeiffer) haben diese These des Konsens immer wieder in Frage gestellt und vertreten die Meinung, dass der Ursprung JHWHs sich im Norden verorten lässt. Die neusten Untersuchungen haben jedoch den Standpunkt der südlichen Herkunft JHWHs erhärtet. Zur Debatte siehe M. Leuenberger, *Jhwhs Herkunft aus dem Süden*, ZAW 122 (2010), 1–19.

³ M.S. Smith, *The Early History of God*, Michigan 2002, 32.; O. Keel, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, OLB IV/1, Göttingen 2007, 272–273.

gibt es deutlich weniger mit JHWH gebildete Siedlungsnamen.⁴ Ohne Zweifel sind die Anfänge der israelitischen Religion eng mit der syrisch-kanaanäische Religion verbunden. Deswegen werde ich in diesem Teil meines Artikels die relevanten El-Schilderungen aus den ugaritischen Texten und ihre Hintergründe erläutern. Im Folgenden werde ich Vorstellungen untersuchen, in denen El unter den Göttern, in der Mitte der Gottesversammlung erscheint.

2.1 Die Gottesversammlung und die Göttersöhne/ Söhne Els in Ugarit

Folgende Begriffe erscheinen in den Texten, die diese Gottesversammlung beschreiben: die Versammlung der Götter *pḥr 'lm*

Versammlung der Göttersöhne *pḥr bn 'lm*

Versammlung des Rates *pḥr m'd*

Das ugaritische Wort *pḥr* bezeichnet sowohl den Ort dieser Versammlung als auch die Versammlung selbst. Wenn *pḥr* für die Versammlung steht, so liefert sie eine Denotation des gesamten Pantheons.⁵ Eine solche Vorstellung, dass El über allen Göttern thronet, steht hinter dem Bild der Versammlung.⁶ Er ist der höchste Gott der ugaritischen Religion und zeugt alle anderen Götter. Es gibt ein göttliches Ehepaar, wobei El und Aschirat als Eltern aller Götter angesehen werden (Ašera).⁷ Vier Klassen von Göttern können identifiziert werden. Zu den zwei obersten Klassen gehören El mit Aschirat und die Söhne Els; davon abgegrenzt stehen die Gottheiten der unteren Klassen, die in dem göttlichen Haushalt arbeiten (Handwerker- und Botengottheiten).⁸ Die ugaritische Religion erfasste in diesem Familienkonzept die Beziehungen zwischen der höchsten

⁴ Neben den mit El gebildeten Siedlungsnamen kommen auch Kompositionen mit Baal (z.B. Bealot Jos 15,24, Baala Jos 15,29), sowie mit anderen Götternamen gebildete Toponyme (z.B. Beth-Semes Jos 19,22, Beth-Dagon Jos 19,27) vor, die mit El gebildeten sind jedoch in der Mehrheit. J. S. De Moor, *The Rise of Yahwism*, Leuven 1997, 14–40.

⁵ Das gesamte Pantheon wird durch *'l špn* (Götter von Šaphon) ausgedrückt. M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, New York 2001, 41.

⁶ Diese Vorstellung ist keine einzigartige Erscheinung im AO. Das Konzept des himmlischen Rats ist vor allem in Tyros und Palmyra belegt. H. Niehr, *Der höchste Gott*, BZAW 190, Berlin 1990, 71., TUAT Bd. III., 1094., O. Loretz, *Ugarit und die Bibel*, Darmstadt 1990, 57ff. In der mesopotamischen Religion existiert auch ein Rat der Göttlichen, wobei Anu, Enlil und die „sieben Götter, die das Schicksal bestimmen“ das Schicksal der Welt gestalten. Im antiken Ägypten gibt es mehr Götterkreise, die für die verschiedenen Bereiche des Lebens zuständig waren. Die göttliche Neunheit (Ennead) bewahrt gegenüber der Chaosmächte darstellenden Achtheit die kosmische Ordnung. Daneben herrschte der Glaube, dass die Toten vor dem Richterrat der Götter, dessen Haupt der Sonnengott war, von ihren Taten Rechenschaft ablegen müssen. Vgl. G. Cooke, *The Sons of (the) God(s)*, ZAW 76 (1964), 27.

⁷ Baal ist eine Ausnahme von dieser Götterfamilie. Er bezeichnet Dagan als seinen Vater. I. Cornelius/ H. Niehr, *Götter und Kulte in Ugarit*, Mainz am Rhein 2004, 43.; H. Niehr, *Der höchste Gott*, BZAW 190, Berlin 1990, 18. Er ist insofern Els Sohn, als dass er Els Schwiegersohn ist. J. S. De Moor, *The Rise of Yahwism*, Leuven 1997, 73–74.

⁸ M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, New York 2001, 45–46.

Gottheit und den anderen Gottheiten. Die Abhängigkeit von El, die Unterordnung der anderen Götter, die Wichtigkeit oder die Unwichtigkeit eines Gottes kommt in den verwandtschaftlichen Beziehungen zum Ausdruck.⁹ Die wichtigen Gottheiten treten als Söhne des göttlichen Ehepaars auf, oft in der Phrase „die siebenzig Söhne der Aschirat“ zusammengefasst.¹⁰ Die ugaritische Mythologie benutzt die Relationen einer Familie, um die Relationen innerhalb der Götterwelt zu beschreiben. Die *bn 'lm* bezeichnen einen Götterkreis aber zugleich auch Zugehörigkeit zu den Göttlichen. Auch die ugaritische Königsideologie beruht auf diesem Konzept. So wird z. B. auch Keret als einer der *bn 'il*

⁹ Um eine Götterwelt zu gliedern, gibt es mehrere Möglichkeiten. So etwa nach Geschlecht, Verwandtschaft, Hierarchie, Göttergenerationen und Götterkreisen. Dies alles bringt das Verhältnis der Götter untereinander zum Ausdruck. Vgl. H. Niehr, *Religionen in Israels Umwelt*, Würzburg 1998, 25ff.

¹⁰ W. Herrmann vertritt die Ansicht, dass die *bn 'lm* nur eine Schicht des Pantheons seien, die nur *in corpore* auftreten. In jedem Fall gibt es Angehörige der *bn 'lm*, die durchaus selbständig handeln, z. B. Mot. W. Herrmann, *Die Göttersöhne*, ZRGG 12 (1960), 247–248. Ich löse die Dichotomie des Begriffes damit auf, dass der Begriff in zweierlei Verwendungsweisen vorkommt. *bn 'lm* bezeichnet zuerst kollektiv den Götterkreis Els (KTU 1.16 I. 10; 20; KTU 1.17 VI. 29). El wird in KTU 1.40 16; 25; 33; als *'b bn 'l* „Vater der Söhne Els“ bezeichnet, dies veranschaulicht die Vater-Sohn-Beziehung zwischen El und diesem Kreis der Götter. *bn 'lm* können aber auch pauschal für die „Götter“ stehen, wie es O. Eissfeldt meinte. Der Ausdruck *bn 'lm* kann für die allgemeine Beschreibung: „zu den Göttern Gehörende[n]“ stehen (KTU 1.4 III 13–14; KTU 1.40 25). Zum einen finden sich Stellen, in denen *'lm* als ein Majestätsplural Els zu verstehen ist, zum anderen solche, in denen *m* ein archaischer Genitiv ist: KTU 1.3 V. 18; KTU 1.4 VII. 45; VIII. 30; KTU 1.5 I. 7; 12–23; II. 14. An diesen Stellen ist es unzweifelhaft, dass mit *'lm* El gemeint ist, weil es eine parallele Formulierung gibt: *bn 'lm* und *ydd 'l* als feste Zusammenstellung, die sich beide auf Mot beziehen, verdeutlichen die Beziehung Mots zu El: Sohn Els und Geliebter Els. O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, Berlin 1951, 20–22. Ähnlich äußern sich M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, VTSup 2, Leiden 1955, 89. und F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem*, BZAW 118, Berlin 1961, Anm. 54. N. Wyatt, *The Seventy Sons of Athirat, the Nations of the World*, Deuteronomy 32.6b, 8–9, and Myth of Divine in: R. Rezetko u.a. (Hrg.), *Reflection and Refraction*, Leiden 2007, 547–557.; 553. Es ist nicht außer Acht zu lassen, dass nicht alle Gottheiten als Söhne Els bezeichnet werden. Baal ist ein Sohn Dagens und ist im Baal Zyklus den Söhnen Els gegenüber gestellt. Vgl. Yamm–Baal KTU 1.2 IV. 20–22; KTU 1.2 I. 19–21; 36–37. Mot–Baal KTU 1.6 II. 21–25; VI 4–10; 23–33. Baal hat auch einen eigenen Kreis, *phr bn b 'l*, wie es die Opferlisten bezeugen (KTU 1.39 7). Im Keret Epos KTU 1.15 II. 7 heißt es: „Die Versammlung der Götter in ihrer Dreiheit“, der auch eine dreifache Schichtung des Panthons und die Existenz verschiedener Götterkreise voraussetzt. Auch die phönizischen Inschriften unterstützen die Zweideutigkeit der *bn 'lm*. Auf einem Amulette kann man die Schrift lesen: ... *'šr krt/ ln wkl bn 'lm/ wrb dr kl qdšn* „Assur hat mit uns einen Bund geschlossen/ und alle Söhne Els / und das ganze große Geschlecht der Heiligen.“ Das gesamte Pantheon wird mit Assur, den Göttersöhnen und dem Geschlecht der Heiligen umschrieben. Vgl. F. M. Cross, *Phoenician Incantations of a Plaque of the Seventh Century B.C. from Arslan Tash in Upper Syria*, BASOR 197 (1970), 42–49. Dies macht deutlich, dass die *bn 'lm* allein nicht für die ganze Götterwelt stehen können. W. Röllig meint, dass *bn 'lm* zur Kennzeichnung niederer Gottheiten gebraucht wird. W. Röllig, *Die Amulette von Arslan Taş, Neue Ephemeris für semitische Epigraphik II*, Wiesbaden 1974, 17–28. Die Inschrift KAI 26 A III aus Karatepe in Zeilen 18–19 bedeutet: „so möge der „Ba'al des Himmels“ und „El, der die Erde geschaffen hat“/ und der „Sonnengott der Ewigkeit“ und der ganze Kreis der Göttersöhne dieses Königtum auslöschen“ Die Inschrift zeigt die deutliche Gliederung der Götterwelt. Die Hauptgötter sind namentlich erwähnt, aber als Zusammenfassung des gesamten Pantheons erscheint der Ausdruck *kl dr bn 'lm*, der eine Schicht der untergeordneten Gottheiten umfasst. Der Ausdruck *kl dr bn 'lm* entspricht dem Ugaritischen *dr bn 'l* und *mphrt bn 'l*, die ebenso oft für das gesamte Pantheon stehen. H. Donner/ W. Röllig, *KAI*, Bd. 2., Wiesbaden 1968, 37; 43. All diese Indizien sprechen dafür, dass der Ausdruck *bn 'lm* mit zweifachen Bedeutung vorkommt. Auch im christlichen Sprachgebrauch wird der „Sohn Gottes“ (υἱὸς τοῦ θεοῦ) Ausdruck zweifach gebraucht: zuerst bezeichnet er den Anteil Jesu am Göttlichen (Mt 4,3; 14,33; Mk 1,1; 15,39). In zweiter Linie bedeutet er für Christen die Zugehörigkeit zum „Kreis Gottes“, zu den Gläubigen (Rom 8,14; 21; Gal 3,26). Die Semantik ist in beiden Fällen gleich, aber die Bedeutung ist durchaus anders.

bezeichnet (KTU 1.16 I. 10; 20; II. 48). Die große Problematik des Epos ist das Leiden des Gerechten Keret, wobei sich die Frage stellt, warum der Hauptgott dieses nicht verhindert. Wenn eine Gottheit, ein König zu diesen Söhnen gehört, bedeutet das, dass diese Gottheit die Gunst Els genießt; z.B. soll sich Baal vor der Rache Els fürchten, weil er Jammu, die Meeresgottheit, einen Sohn Els besiegt und getötet hat. Ein Konzept bzw. Form der Systematisierung der Gottheiten in der ugaritischen Religion erfolgt im Bild der göttlichen Familie.¹¹ Der Ausdruck „Rat“ kann hierfür als Synonym benutzt werden. In den ugaritischen Texten werden die beiden Ausdrücke im Bezug auf die oberste Klasse der Götter gebraucht. Der himmlische Rat ist vor dem Hintergrund der politischen Struktur eines Stadtstaates zu verstehen¹². Diese Systematisierung des Pantheons erfolgt als Projektion dieser irdischen Struktur bzw. ihres gesellschaftspolitischen Systems.¹³ Es herrschte die Vorstellung, dass die Götterwelt bzw. das Jenseits wie die irdische Welt bzw. das Diesseits funktioniert. El regiert wie ein wirklicher König. Im himmlischen Rat treffen die Gottheiten Entscheidungen, die sowohl das Pantheon als auch die ganze Welt betreffen.

2.2 Die Gottesversammlung und die Göttersöhne/ Söhne Els in Baal-Zyklus

Eine solche Situation schildert der Baal-Zyklus: In der KTU 1.4 III–IV. geht es um den Bau eines Palastes für Baal. Nachdem Baal seine Feinde vernichtet hatte, ging er mit Anat zu Aschirat, danach zu El. In dem Wohnsitz der Aschirat erzählt Baal (in einer Rede) von einem Zusammenstoß zwischen ihm und anderen Göttern.¹⁴ Obwohl dies aufgrund des fehlenden Kontextes nur schwer zu interpretieren ist, lassen sich dennoch einige Aspekte meines Diskurses verdeutlichen.

¹¹ „The image of the one family is a classic instance of systematic theology at work“ die Meinung N. Wyatts zitiert M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, New York 2001, 54.

¹² H. Niehr, *Der höchste Gott*, BZAW 190, Berlin 1990, 71; M.S. Smith, *The Early History of God*, Michigan 2002, 37–38.

¹³ Die ugaritischen Gottheiten leben nicht zusammen im Himmel, sondern jede Gottheit hat seine eigene Wohnung, oft auf den Bergen. Der Sitz jeder Gottheit ist von dem der anderen isoliert. Ihre Gegenwart ist nicht an einen konkreten Tempelort gebunden; anders die Vorstellung aus Mesopotamien, wonach Götter, Kult, Tempel, Stadt unmittelbar aufeinander bezogen sind. M. S. Smith/ W. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle*, vol. II. VTSup 114, Leiden 2009, 43.

¹⁴ Dreissig Zeilen vor dem KTU 1.4 III 10. sind unlesbar, demzufolge ist der konkrete Kontext dieser Erzählung unklar. Einige Forscher meinen, dass es sich hierbei nicht um eine Rede sondern eine Handlung Baals in der Götterversammlung handelt (Allbright, Ginsburg, Dietrich/Loretz, Gordon). Ausgehend von dem lesbaren Teil des Textes ist (KTU 1. 4 II 12–38 und KTU 1.4 III 23–44) die Redetheorie ist nachvollziehbarer. M. S. Smith/ W. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle*, vol. II. VTSup 114, Leiden 2009, 43. Die Theorie eine Erinnerungsrede Baals vertritt auch B. Margalit, *A Matter of Life and Death*, AOAT 206, Neukirchen-Vluyn 1980, 36.

Erneut antwortete der allmächtige Baal,
es wiederholte der Wolkenfahrer.
Er erhob sich (gegen Baal) und spottete,
er stand auf und spuckte aus
inmitten der Versammlung der Götter (*bi-tôki puhri binī 'ili-ma*).
Fau[les Fleisch]¹⁶ wurde auf meinen Tisch gestellt,
Schmach hatte ich aus dem Becher zu trinken.
Nun, zwei Opfer (*dabaḥêma*) haßt Baal,
drei der Wolkenfahrer:
Ein Opfer der Schande und ein Opfer der Niedertracht,
und ein Opfer der Unzucht mit Mägden.
Darin sieht man wirklich Schande.
ja, darin Unzucht mit Mägden.

Aufgrund der fragmentarischen Überlieferung ist kein konkreter Bezug dieses Abschnittes zum Vorherigen erkennbar; die sich aus einem Kontext heraus ergebenden Umstände könnten daher nur vage konstruiert werden. Das Geschehen in der Götterversammlung bleibt daher unreflektiert, da aufgrund des fehlenden Kontextes die Rolle dieses Geschehens im Gesamtzusammenhang des Baal-Zyklus unklar bleibt. Trotzdem gewinnen wir hiermit einen Einblick in den ugaritischen himmlischen Rat. Diese Handlung spielt in *phr 'lm*. Unter den Göttern herrscht Ungerechtigkeit. Baal wird

¹⁵ Die Übersetzungen sind aus TUAT, Bd. III., 1154–1155., die Ergänzungen in den Klammern habe ich hinzugefügt.

¹⁶ Die Wortzusammensetzung „faules Fleisch“ ist hier eine Rekonstruktion eines Fragments. Nur der erste Buchstabe „p“ ist erhalten. Ich folge der Übersetzung der TUAT, weil diese Rekonstruktion die wahrscheinlichste ist. Das lässt sich primär aus dem Kontext begründen: in dem Abschnitt geht es um Opfer, und das „Fleisch“, die den Gegenstand des Opfers dar stellen. Ohne diesen Zusammenhang würde kein konkrete Zusammenhang bzw. Kohärenz zwischen den Zeilen existieren. Eine weitere Übersetzungsalternative formuliert M. S. Smith, der diesen Satz mit dem Wort „Schande“ (eng. „disgrace“) versucht zu rekonstruieren: „I drank disgrace at my table.“ M. S. Smith/ W. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle*, vol. II. VTSup 114, Leiden 2009, 462. N. Wyatt und B. Margalit folgern, dass im ugaritischen Text eine dem Wort „Spindel“ (eng. „spindle“) entsprechende Vokabel vorkomme. N. Wyatt, *Religious Texts From Ugarit*, Sheffield 1998, 96., B. Margalit, *A Matter of Life and Death*, AOAT 206, Neukirchen-Vluyn 1980, 36. B. Margalit vermutet aufgrund seiner Übersetzung und sowie einiger Elemente eines hethitischen Mythos folgende Szene hinter dem Text: am Mahl gäbe es Mägde, die den Göttern dienen würden. Eine solche Magd versuche Baal zu verführen. Als Ergebnis ihrer Handlung gelinge es ihr ihre Spindel, die ein Phallussymbol darstellt, neben das Essen Baals zu stellen. Dies sei die Demütigung Baals, die seine Empörung verursache und eine heftige Gegenreaktion auslöse. B. Margalit, *A Matter of Life and Death*, AOAT 206, Neukirchen-Vluyn 1980, 41–42.

während des göttlichen Mahles gedemütigt bzw. in seiner Ehre gekränkt,¹⁷ wie es scheint jedoch ohne besondere Ursache. Die göttliche Versammlung ist in diesem Abschnitt kein Ort des Richtens, sondern eine feiernde Gesellschaft, das festliche Mahl wird hier zu einem Gelage, einer Orgie.¹⁸

Im AO wird das Opfer als Nahrung für die Götter gesehen.¹⁹ Aus damaliger Sicht sind alle Menschen für die Versorgung der Götter geschaffen, deren Autorität sie sich zugleich unterstellen. Die täglichen Opfer gewährleiten den Wohlstand der Götter, wobei der Glaube vorherrsche, dass die Götter in ihren Tempeln wohnen, und sich von den dort dargebrachten Opfern wie Fleisch, Mehl, Öl etc. ernähren. Der Kult stellte die Versorgung der Götter sicher.²⁰ Opferlisten, welche die Reihenfolge der Götter entsprechend ihrer Wichtigkeit festlegen, wurden auch in Ugarit gebraucht.²¹ Wenn eine Gottheit nur am Ende der Liste vorkommt, bedeutet das, dass dieser Gott nur eine untergeordnete Rolle in der Religion sowie dem Leben des Volkes spielt. Qualität und Quantität des Opfers lassen darüber hinaus das Ansehen der entsprechenden Gottheit erkennen. Die irdische Handlung des Opfern bekommt eine transzendente Färbung. Ein zur Ehre eines Gottes veranstaltetes Fest ist daher zugleich ein mythisches Mahl in der himmlischen Welt. Solche göttliche Mahle, wie das oben zitierte, sind mythische Äquivalenten irdischer Opferhandlungen.

Wahrscheinlich ist die kosmische, religiöse Ebene im Text mit der pragmatischen vermischt. Vermutlich ist für Baal nur verdorbenes, faules Fleisch dargebracht worden, während die anderen Götter das Beste des Opfers bekommen haben. Baals Empörung „eines Opfers der Schande“ wegen „eines Opfers der Niedertracht“, und „eines Opfers der Unzucht mit Mägden“ lässt sich vor diesem Hintergrund erklären. Auf solche Weise spiegelt das göttliche Mahl die Beziehung unter den Göttern wieder. Die irdischen Zusammenkünfte, wie bspw. beim Essen und Feiern, veranschaulichen gesellschaftliche Verhältnisse, und lassen sich aus diesem Verständnis heraus interpretieren. Die Sitzplätze an dem für das Fest vorbereiteten Tisch lassen die Hierarchie in einer Familie, einem Haushalt oder ggf. einer ganzen Gesellschaft erkennen. Die wichtigen, angesehenen

¹⁷ Das Wort *dbḥm* bedeutet gleichzeitig „Opfer“ und „Mahl“. M. S. Smith versteht es aufgrund des Kontextes lediglich als „Mahl“ (eng. „feast“). M. S. Smith/ W. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle*, vol. II. VTSup 114, Leiden 2009, 476. Ich meine, dass der Gebrauch des Ausdruckes „Versammlung“ (*pḥr*) eine solche Einschränkung der Bedeutung nicht bedarf, und schließe mich der Übersetzung von: N. Wyatt, *Religious Texts From Ugarit*, Sheffield 1998, 97., M. Dietrich/ O. Loretz: *Der Baal-Zyklus in TUAT*, Bd. III.,

¹⁸ B. Margalit, *A Matter of Life and Death*, AOAT 206, Neukirchen-Vluyn 1980, 36.

¹⁹ Die gleiche Rolle spielt das Opfer auch im Alten Testament. Das Opfermahl stiftet eine kultische Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, sowie unter den am Opfer beteiligten Menschen. Vgl. R. G. Kratz, *Art. Opfer*, HGANT, Darmstadt 2006, 331.

²⁰ A. Marx, *Art. Opfer*, RGG⁴, Bd. 6 N–Q, Tübingen 2003, 572–573.

²¹ I. Cornelius/ H. Nier, *Götter und Kulte in Ugarit*, Mainz am Rhein 2004, 43.

Personen saßen auf den Hauptplätzen und kosteten vor allen anderen das zubereitete Essen. Es ist vorstellbar, dass die Diener von niedrigem Rang sich nur mit dem Rest begnügen sollten, während die vornehmeren Teilnehmer die „Leckerbisse“ serviert bekamen.

Man stellt fest, dass Baal nicht die gebührende Ehre in der himmlischen Götterversammlung bzw. diesem Mahl erwiesen, er stattdessen vielmehr gedemütigt wird. Es ist deutlich, dass Baal hier auch eine moralische Haltung vertritt, die die „Unzucht mit Mägden“ zurückweist. Es ist fraglich, was die hier beschriebene „Unzucht“ bedeutet. Sie kann sowohl für Ehebruch als auch Orgien an den veranstalteten Mählern stehen. In jedem Fall bezeichnet sie ein sexuelles Geschehen, das in der ugaritischen Gesellschaft in dieser Form verurteilt wird.²² Baals Empörung ist ein Ausdruck des Abscheus vor solchen Handlungen. Diese mythische Erzählung einer Demütigung in der Götterversammlung bekommt eine normative Färbung.²³

An dieser Stelle wäre die Frage zu klären, welche Rolle Baal im ugaritischen Pantheon spielt. Wenn der höchste Gott El ist, was für ein König kann Baal dann sein? Wer steht an der Spitze des himmlischen Rates? Gibt es überhaupt ein einheitliches Konzept? Diese Frage können wir nur dialektisch beantworten. Diese Tatsache begründet sich auf die Dynamik einer Religion, deren Entwicklung mehrere Jahrhunderte umfasst. Es finden sich Wirklichkeit und das religiöse Milieu geheimnisvoll darstellende Mythen, die zwar zu einem einheitlichen System tendieren, jedoch weitgehend eine pluralistische Darstellung voller Widersprüche bezeugen. Die Menschen, die diese Mythen überliefert haben, versuchen ihre Auffassungen in die Erzählungen zu integrieren. Die Diskrepanzen wurden immer wieder mit neuen Episoden aufgelöst, die selbst vorangegangene Denkschemata aufbrachen. Veränderung oder Krisen kollektiver sowie individueller Dimension förderten den religiösen Wandel. Probleme der Gegenwart wurden aus der Tradition heraus erarbeitet. Die Resultate dieser Veränderungen entwickelten sich

²² Die Debatte über die Bedeutung der Unzucht stellt S. M. Smith vor. Einige Forscher meinen, dass hier eine sexuelle und somit während des Essens unangebrachte Handlung geschildert werde. So Wiggins, Wyatt, Del Olmo Lette, van Zijl. Smith jedoch negiert die sexuelle Nuance des Textes und erarbeitet einen neuen etymologischen Ansatz für das Wort *tdmm*. Er widerlegt die frühere Etymologie des Wortes, die das Wort aus dem hebräischen זָמָה ableitet. זָמָה bedeutet „Blutschande“, „Unzucht“ (Lev 18,7; 19,29; 20,14; Ri 20,6). Smith leitet *tdmm* aus dem hebräischen דְּמָמָה ab, was „Geflüster“ (eng. „whisper“) bedeutet. Seine Übersetzung „a feast of the whispering of servant-girls“ begründet er primär etymologisch zugleich jedoch mit einer akkadischen Parallele, dem Text Ludlul bēl nēmeqi. Der Erzähler dieser Geschichte wird einer Situation konfrontiert, die derjenigen Baals sehr ähnlich ist:

„My slave cursed me openly in the assembly (of gentlefolk),
My slavegirls defamed me before the rabble.“

Smiths Meinung nach Baal wird Baal in der Götterversammlung auch von den Mägden geschändet. M. S. Smith/ W. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle*, vol. II. VTSup114, Leiden 2009, 476–478. Da die Mehrheit der Indizien die erste Hypothese stützt, schieße ich mich dieser an.

²³ Den moralisierenden Aspekt betont N. Wyatt, *Religious Texts From Ugarit*, Sheffield 1998, 96.

ebenfalls weiter. Die göttliche Welt bzw. die Mythen sollten immer den geistlichen Bedürfnissen der Gesellschaft nachkommen und realitätskompatible Göttervorstellungen entwerfen. Die Götter sind insofern Verkörperungen dieser Entwicklung.

El ist die schöpfende Gottheit, der allen Leben gegeben hat. Das neue Leben kommt von El, und kein anderer Gott kann außer ihm Leben schaffen. Er agiert in der irdischen Zeit, und seine Werke sind Zeugen seiner unüberwindbaren Macht. In Ugarit hat man an die *creatio continua* geglaubt. Die Geburt wurde immer als ein solcher Akt angesehen, nur El konnte eine Familie mit Kindern beschenken.²⁴ Wohingegen Baal nur heilen sowie die schon existierende Weltordnung bewahren kann, jedoch nicht zu schöpferischen Taten fähig ist. Trotzdem wurde Baal in Ugarit immer populärer. Seine Anziehungskraft liegt in seiner Rolle als Wetter bzw. Sturmgott begründet. Das kanaanäische Gebiet ist vollständig abhängig vom Gleichgewicht des Regens und der trockenen Witterung. Folglich wurde der Lebensunterhalt durch die Gnade des Wettergottes gewährleistet. Baal wurde dementsprechend zunehmend verehrt. Er wurde zum Nationalgott von Ugarit,²⁵ der in kriegerischen Zeiten sein Volk (KTU 1.119: 25ff.) rettet. Herbert Niehr erklärt zutreffend die Beziehung zwischen Baal und El:

„Das teilweise widersprüchliche Nebeneinander der Götter El und Baal ist wohl auf dem Hintergrund sozialer Umwälzungen in Ugarit zu erklären, in deren Rahmen eine agrarisch ausgerichtete Bevölkerungsschicht für den von ihr verehrten Baal einen Platz im Pantheon von Ugarit beanspruchte, den Baal nach seinem Sieg über den Meeresgott Jammu, der als Repräsentant einer wirtschaftlich anders orientierten Bevölkerungsschicht betrachtet werden kann, auch erhielt.

Durch das Zunehmen der Baalsverehrung wurde vor allem die Stellung des El verändert. Der Sieg Baals über Jammu ist im Grunde ein Sieg über El.“²⁶

Baal erstrebt die Position Els.²⁷ Der Anspruch des Volkes, Baal als Gottkönig anzusehen, ist der mythische Ausdruck der Abhängigkeit von diesem Wettergott. Es finden sich zahlreiche Episoden, in denen jüngere Götter die Position der Hauptgottheiten einnehmen.²⁸ In der griechischen Mythologie wurde z. B. Kronos von seinem eigenen

²⁴ Vgl. J. S. De Moor, *The Rise of Yahwism*, Leuven 1997, 72 ff.

²⁵ O. Eissfeldt, *Ba'al Šaphon von Ugarit und Amon von Ägypten* in: *Kleine Schriften*, Bd.4, Tübingen 1968, 55–56.

²⁶ H. Niehr, *Der höchste Gott*, BZAW 190, Berlin 1990, 18.

²⁷ In der Ugarit-Forschung entwickelten sich hinsichtlich des Baal Zyklus verschiedene Thesen. Die Wissenschaftler versuchten den Sitz im Leben dieses Zyklus zu finden. Ch. Virolleaud und J. Obermann interpretieren den Kampf zwischen Baal und Yamm vor dem Hintergrund des Konflikts mit den Seevölkern. M. H. Pope und K. Vine betonen die Wichtigkeit der Auseinandersetzung Baals mit El. Ihrer Meinung nach ist dies eine Reflexion des Aufstiegs der Amuritter. Zu den Thesen siehe zusammenfassend TUAT, Bd. III., 1094. Im Folgenden werde ich religionsgeschichtlich die dargestellten Motive auswerten, ohne die erwähnte Diskussion hierbei aufzugreifen.

²⁸ O. Loretz sieht keine Spannung zwischen der Stellung Els und Baals: „Die führende Rolle Els im Pantheon von Ugarit setzt voraus, dass er trotz der prominenten Stellung des jungen Wettergottes Baal weiterhin

Sohn Zeus verjagt, bei den Hurriten Anu von Kumarbi entthront und vertrieben.²⁹ Trotzdem ist es in Ugarit anders vorgegangen. El verlor seine Rolle im Alltag der Menschen, er steht somit über den Göttern und der Welt. Er bleibt die höchste Macht, ist der höchste Richter, wobei die übrigen Götter das Schicksal der Menschen lenken. Der Baal-Zyklus schilderte diese ambivalente Position Els in Abgrenzung zu Baal und den anderen Göttern.

El gibt die Macht seinem Sohn Yamm, der Meeresgott ist und als Geliebter Els genannt wird.³⁰ Yamm bekam eine führende Stellung unter den Göttern, die Yamm Tribut (*'argmn*) bringen sollen. Die Bevorzugung des Meeresgottes ist zugleich eine Zurückweisung Baals. Aus dem Kontext wird dennoch nicht erkennbar, warum die Gottheit des Meeres zum Leiter der Gotteversammlung wurde.³¹ Immerhin proklamiert El Yamm als Herr (*'dn*) (KTU 1.1 IV. 17.), und gibt den Befehl Baal zu verjagen und daraufhin seine eigene Macht zu befestigen:

KTU 1.1 IV. 24–27.³²

Verjage ihn vom Th[ron seines Königtums],
[vom Ruhesitz, vom Thron]
seiner Herrschaft, vertreib[e ihn wie einen Vogel von seinem Nest]!
Wenn du aber [ihn] nicht verjagst,
so wird er dich schlagen wie [..]

der unbestrittene Vater der Götter und Menschen ist. Obwohl er zur alten Göttergeneration gehört, versuchen seine Söhne noch nicht, ihn abzusetzen und unter sich den Führungsanspruch auszukämpfen.” O. Loretz, Ugarit und die Bibel, Darmstadt 1990, 57.

²⁹ M. H. Pope wirft den Gedanken auf, dass auch El sich in dem Baal Zyklus mit Gewalt mit Baal auseinandergesetzt habe. Der einschlägige Text aus dem Zyklus ist immerhin sehr fragmentarisch überliefert. Das semantische Feld gibt Anlass zur Assoziation einer Schlacht zwischen El und Baal. In einem solchen Kontext gäben die Verben „angreifen” (*ngl*), „fesseln” (*asr*, *rks*) ein kriegerisches Geschehen wider. Trotzdem bleibt diese Annahme mangels Vollständigkeit der Textgrundlage fraglich. M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, VTSup 2, Leiden 1955, 27–31.

³⁰ O. Kaiser vertritt die Meinung, dass die Erzählung von der Herrschaftproklamation Yamms in mythischen Anfangszeiten spielt. O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, BZAW 78, Berlin 1962, 46ff.

³¹ Der Baal Zyklus stellt einen Text dar, der aus unterschiedlichen Elementen der Tradition aufgebaut ist. Einzelne Überlieferungen lassen sich identifizieren wie z. B. Palastbau, El-Tradition, Yamm-Tradition, Familie Els – Familie Baals usw. Aufgrund dessen ist der Konsens, dass das mythische Geschehen sich aus ursprünglich getrennten Mythen und Erzählungen zusammensetzt. Nach einer Hypothese ist KTU 1.1–2 (der Teil, der den Kampf zwischen Baal und Yamm schildert) in dem Sozialmilieu einer Fischerei- und Handelsbevölkerung entstanden. D. Kinet, *Ugarit–Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments*, Stuttgart 1981, 66 ff. Dies wäre eine Erklärung, warum Yamm bevorzugt wird.

³² TUAT, Bd. III. 1115.

Offensichtlich gibt es eine Spannung zwischen Els Dynastie und der Baals. Die Ursache, warum El den Wettergott verjagen will, ist unklar. Ist er ein rebellischer Neuling, der die alte Generation und deren Macht umwälzen möchte? Will Baal das Ansehen des herrschenden Gottes unterminieren? Diese Fragen müssen offen bleiben. Baal stellt in jedem Fall eine Gefahr für die Herrschaft Yamms und somit indirekt auch der Herrschaft Els dar. Der höchste Gott will dadurch seine Stellung über allen Wesen stärken, dass er seinen Sohn als Herr proklamiert. Mögliche Gefahrenquellen sollen eliminiert werden.

Diese Szene aus dem Baal-Zyklus, in dem die Götter sich der Macht Yamms unterwerfen, und sich vor seinem Boten beugen, spielt in der Götterversammlung, dem Himmlischen Rat. Yamm will entsprechend dem Befehl Els Baal eliminieren und schickt Boten zu der Versammlung, um diesem Baal auszuliefern:

KTU 1.2 I. 14–18³³

[Siehe, wendet euch] direkt

zur Vollversammlung (‘*imma puhri mō ‘idi*)

in[mitten des Berges Lula³⁴!]

[Zu den Füßen Els] fällt nicht nieder,

werft euch nicht nieder³⁵ in der Vollversammlung (*puhra mō ‘idi*)!

[Stehend spricht die R]jede,

wiederholt euer Wissen!

Und sagt zum Stier, meinem Vater [El],

³³ TUAT, Bd. III. 1120.

³⁴ Einige Forscher (E. T. Mullen, J. J. Robert) versuchen diesen Lula (*ll*) Berg mit dem Ort des himmlischen Rates zu identifizieren. Die neuere Forschung hat jedoch nachgewiesen, dass dies weniger wahrscheinlich ist. Zu dieser Debatte siehe M. S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*, vol. I. VTSup 55, Leiden 1994, 225–233. H. Niehr verweist noch auf zwei Berge als Wohnsitz Els; der eine sei der Berg Huršana, der als „Vorplatz“ (*dd*) und „Empfangsraum“ (*qrš*) genannt wird, er wird quasi als Palast Els dargestellt. Der Berg Huršana steht mit dem Berg Kassu in Parallele, dessen Profil wegen des fragmentarischen Charakters der Texte nicht rekonstruierbar ist. Diese mythischen Plätze sind aus der hethitischen Literatur entlehnt. Vgl. H. Niehr, *Die Wohnsitze des Gottes El nach den Mythen aus Ugarit* in: B. Janowski/ B. Ego (Hrg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, FAT 32, Tübingen 2004, 325–361.

³⁵ N. Wyatt hat den Satz ‘*al tappulā ‘al tištaḥwiyā* aus den Versen 15 und 31 nicht als Negation übersetzt, sondern asseverativ-emphatisch: „did indeed fall“. Seiner Meinung nach, sei das Benehmen der Boten inädequat zu der Situation. Vgl. N. Wyatt, *Religious Texts From Ugarit*, Sheffield 1998, 59–61. Ich schließe mich den Kommentatoren, die diesen Satz als Negation übersetzen (O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, BZAW 78, Berlin 1962, 60–62; M. S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*, VTSup 55, Leiden 1994, 265–267; TUAT Bd. III., 1120–1122.). Zum ersten weil Yamm der König der Erde ist, und deswegen volle Loyalität von den Göttern fordert. In dem die Boten sich nicht vor dem Götterrat verbeugen, verdeutlichen sie, dass sie den Wettergott vertreten. Zum zweiten ist auf die Empörung Baals zu verweisen. Der Wettergott betrachtet die Erniedrigung der Götter als Hochmut Yamms, der für sich unverdiente Weise eine Vorrangstellung beansprucht. Diese Szene des sich Verbeugens veranlasst Baal, sich Yamm entgegenzusetzen.

[wiederholt vor der Voll]versammlung (*lê puhri mô 'idi*)

›Eine Botschaft von Yamm, eurem Meister,
von euerm Herrn, dem Richter Fluß:
Gebt her, oh Götter, den ihr beschützt,
den ihr beschützt, oh Menge!

Der Ausdruck *phr m 'd*, der mehrmals in dem oben zitierten Abschnitt vorkommt und ein Synonym für *phr 'lm* ist, steht für das Konzept des himmlischen Rates, und umfasste im Allgemeinen die ugaritische Götterwelt.³⁶ In diesem Text wird deutlich, dass Yamm von allen Göttern Verehrung beanspruchte. Deshalb kann er seinen Boten zu dem himmlischen Rat schicken und den Befehl „Werft euch nicht nieder in der Vollversammlung!“ geben. Er ist der König der Welt und die anderen Gottheiten sollen seinen Vorrang innerhalb des Rates anerkennen. Seine Boten müssen sich in dem *phr m 'd* nicht niederwerfen, da sie ihren Auftraggeber repräsentieren. Der Gott der Welt unterwirft sich nicht als Diener dem Götterrat.

KTU 1.2 I. 22–24; 30–31³⁷

Siehe, die Götter sahen sie,
sie sahen die Boten Yamms,
die Gesandtschaft des Richters [Fluß].
Die Götter beugten ihre Häupter tief
auf ihre Knie
und auf ihre Fürstenthronen
{...}
Danach kamen die Boten Yamms an,
die Gesandtschaft des Richters Fluß.
Zu den Füßen Els fielen sie nicht nieder,
warfen sich nicht nieder in der Vollversammlung.

Die Götter des *phr m 'd* haben ihre untergeordnete Stellung gegenüber dem Meeresgott dadurch erwiesen, dass sie ihre Häupter vor seinen Boten gebeugt und ihm somit gehuldigt haben. Diese Handlung bringt sowohl Angst als auch Erniedrigung zum

³⁶ M. S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*, VTSup 55. Leiden 1994, 285 ff.

³⁷ TUAT, Bd. III. 1221–1122.

Ausdruck.³⁸ Durch die Niederwerfung hat der himmlische Rat Yamm als König der Erde anerkannt und sich ihm unterworfen. Baal ist der einzige, der den Vorrang des Meeresherrn nicht akzeptiert. Er empört sich, weil die Götterwelt einem neuen König dient. Anscheinend möchte er selbst diese Stellung innehaben, weshalb diese Szene dazu dient sich gegen Yamm zu erheben. Für den ugaritischen Gläubigen wird dieser mythische Kampf zwischen Baal und Yamm im Aufeinanderprallen der ihnen zugeordneten Elemente der Natur erfahrbar.

Religionsgeschichtlich betrachtet ist die Auseinandersetzung zwischen El und seinem Sohn auf der einen, Baal auf der anderen Seite eine zweifache Reflexion der oben abgehandelten Generationswechselproblematik der ugaritischen Religion. Einerseits gibt es eine Antwort auf die Frage, was für ein Gottkönig neben El herrschen kann, andererseits will es dem ugaritischen Gläubigen beibringen, dass das Meer, das unberechenbare Element durch den Stadtherrn von Ugarit besiegt ist.³⁹ Die Antwort auf die Frage, wie neben El noch ein anderer Gott herrschen kann, lautet: El ist es selbst, der diese Herrschaft weitergegeben hat. Er hat seinen Sohn als Herr (*'dn*) proklamiert. Da Yamm besiegt ist, soll jemand an seine Stelle treten und die von El bestimmte Position einnehmen. In Ugarit geschah der Generationswechsel nicht durch Verdrängung der alten Gottheiten, sondern durch die Neudefinierung der Verhältnisse. El bleibt weiterhin Vater der Götter bzw. Götterkönig, aber ein anderer Gott übt Herrschaft über die Erde aus, nämlich Yamm, der dann von Baal verdrängt wird.⁴⁰ Aber auch diese neue Weltordnung ist durch den Willen des El geprägt. Baal wurde König der Erde, aber ohne die Zustimmung des El kann dieser keinen eigenen Palast für sich bauen (die große Thematik in KTU 1.3). Die alte Tradition wurde auf diese Weise mit dem neuen Anspruch, Baal in den Vordergrund zu ziehen, in Einklang gebracht. Der Wettergott bekam infolgedessen die ihm zukommende Stellung im Pantheon.

³⁸ Daneben kann das Verneigen ein Zeichen der Trauer, des Versuchs, sich vor jemandem unkenntlich zu machen, sein. TUAT, Bd. III. 1121.

³⁹ Vgl. D. Kinet, Ugarit-Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments, Stuttgart 1981, 81. O. Kaiser geht einen Schritt weiter und weist auf eine Parallele zwischen dieser mythischen Szene und dem Wechsel der Jahreszeiten. Der Kampf Baals mit Yamm entspreche dem Winter, „die das Meer in besonderer Weise gegen die Küste anstürmen und die Flüsse aber die Ufer treten lässt, reichliche Regen fallen.“ O. Kaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, BZAW 78, Berlin 1962, 65.

⁴⁰ Während Baal durch sein Wohnsitz auf dem Šaphon als „naher Gott“ apostrophiert ist, bekam El den Titel des „fernen Gottes“, indem seine Wohnsitze auf den in Ugarit geografisch unbekannten Bergen, auf Lula, Huršana, Kassu ist. Folglich zeigen die Wohnsitze dieser Gottheiten unterschiedliche Zugänglichkeit gegenüber den Anhängern der Religion. H. Niehr, Die Wohnsitze des Gottes El nach den Mythen aus Ugarit in: B. Janowski/ B. Ego (Hrsg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, FAT 32, Tübingen 2004, 325–361.

Der Ort dieses mythischen Positionswechsels in dem ugaritischen Pantheon ist die Vollversammlung der Götter. Offensichtlich hat der Verfasser⁴¹ diesem Konzept große Bedeutung zugemessen. Sowohl Baal als auch Yamm werden im himmlischen Rat als Götterkönige proklamiert, wodurch diesen Ereignissen eine immerwährende Gültigkeit zugesprochen wird. Dies bringt auch die verwendete Wurzel $\sqrt{phr}$ zum Ausdruck: der Aspekt des Versammeltseins des Pantheons wird durch die Derivate unterstrichen.⁴² Der himmlische Rat ist der Ort der auf die kosmische Weltordnung wirkenden Änderungen und Entscheidungen. Dieser Aspekt ist als Motiv im Alten Testament wieder zu finden, und spielt religionsgeschichtlich betrachtet die gleiche Rolle in der Frühphase der israelitischen Religion. Letzteres soll im Folgenden näher erläutert werden. Die Beispiele aus dem Baal-Zyklus werde ich verwenden, um die Perikope zu interpretieren und religionsgeschichtlich genauer einzuordnen.

3. Deut 32,1–10

3.1 Übersetzung

¹ Erhört mich ihr Himmel, ich will reden und die Erde höre die Worte meines Mundes!	¹ הַאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וְאֶדְבָּרָה וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אִמְרֵי־פִי
² Meine Lehre träufele wie Regen, meine Rede fließe ¹ wie Tau, wie Regenschauer auf den Gras, wie das Gewitter auf die Pflanzen.	² יַעֲרֶף כַּמָּטָר לִקְחֵי תֹזַל כַּטַּל אִמְרָתִי כַשְׂעִירִם עַל־דָּשָׁא וְכַרְבִּיבִים עַל־עֵשֶׂב
³ Weil ich den Namen ² des Herrn verkünde, erweist Ehre unserem Gott!	³ כִּי שֵׁם יְהוָה אֶקְרָא הִבּוּ גִדְל לֵאלֹהֵינוּ
⁴ (Er ist) Fels ³ , vollkommen ist, was Er tut, weil alle seine Wege Recht sind. Er ist ein treuer Gott und nicht unredlich, gerecht und wahrhaftig ist Er ⁴ .	⁴ הַצּוֹר תָּמִים פָּעָלוֹ כִּי כָל־דֶּרֶכָיו מִשְׁפָּט אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֹל צַדִּיק וְיֹשֶׁר הוּא
⁵ Es handelte schlecht gegen Ihn, sie sind nicht seine Söhne, sondern Schandflecken ⁵ für sich selbst, falsches und verkehrtes Geschlecht.	⁵ שָׁחַת לוֹ לֹא בָנָיו מוֹמָם דֹּוֹר עָקֹשׁ וּפְתִלְתַּל
⁶ Damit vergeltet ihr dem Herrn,	⁶ הֲלִיָּהוּהָ תִנְמְלוּ־זֹאת

⁴¹ Der Schreiber des Zyklus ist eine sg. Ilimilku. Offen ist die Frage, ob er nur einen Text abgeschrieben hat, oder aus den verschiedenen Traditionen die heutige Form des Zyklus ausgestaltet hat.

⁴² Vgl. H. Niehr, Der höchste Gott, BZAW 190, Berlin 1990, 72.

törichtes und unweises Volk?	עם נָבֵל וְלֹא חָכָם
Ist Er nicht dein Vater, dein Schöpfer ⁶ ?	הֲלוֹא־הוּא אָבִיךָ קֹנֶךָ
Hat er dich nicht gemacht und bereitet?	הוּא עָשָׂךָ וַיְכַנְנֶךָ
⁷ Erinnere ^{7a} dich an die Tage der Vorzeit!	⁷ זָכֹר יָמוֹת עוֹלָם
Bedenkt ^{7b} die Jahre von Geschlecht zu Geschlecht!	בֵּינוּ שָׁנוֹת דּוֹר־דּוֹר
Frage deinen Vater, und er verkündet es dir,	שָׁאַל אָבִיךָ וַיַּגִּדֶךָ
Deine Ältesten, und sie sagen es dir.	זִקְנֶיךָ וַיֹּאמְרוּ לָךְ
⁸ Als der Höchste den Völkern Erbe zuwies,	⁸ בְּהִנָּחַל עֲלֵיוֹן גּוֹיִם
als er die Menschengötter schied,	בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם
legte er die Grenzen der Völker	יָצַב גְּבֻלַּת עַמִּים
entsprechend der Zahl der Göttersöhne ⁸ .	לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
⁹ Wahrlich ⁹ , ist der Anteil ¹⁰ des Herrn sein Volk,	⁹ כִּי חֶלֶק יְהוָה עַמּוֹ
Jakob ist sein ihm zukommender Landbesitz.	יַעֲקֹב חֶבְל נַחֲלָתוֹ
¹⁰ Er hat ihn in dem wüsten Land gefunden,	¹⁰ וַיִּמְצָאֵהוּ בְּאַרְצֵי מִדְבָּר
in der Öde, in dem Geheul der Wildnis.	וּבְחֹהוּ יִלֵּל יִשְׁמֹן
Er umarmte ihn, kümmerte sich um ihn,	יִסְבֶּבְנֵהוּ וַיְבֻנְנֵהוּ
Und hütete ihn wie seinen Augapfel.	יִצְרְנֵהוּ כְּאִישׁוֹן עֵינָיו

3.2 Textkritische Anmerkungen:

¹ SamPent., LXX, Syr., Targ^J, Targ^N fügen ein ו consec. ein (וְחֹל), und SamPent.^{Mss} liest hier das ungewisse וְאִזֵּל.⁴³ Die asyndetische Satzkonstruktion gehört zu den poetischen Texten. Daher folge ich dem MT, der auch die *lectio difficilior* an dieser Stelle darstellt.

² SamPent. und Syr. lesen hier בְּשֵׁם: „weil ich den Name des Herrn anrufe“. Das würde das Flehen des Mose hervorheben. Inhaltlich passt jedoch der Wortlaut des MT besser zum Kontext, der eine prophetische, pathetische Verkündigung des Mose zum Ausdruck bringt.

³ Hierbei handelt es sich nicht um einen Vokativ, wie einige Kommentatoren (z.B. E. Nielsen⁴⁴) übersetzen und auslegen, sondern um einen unvollständigen Satz, in dem das Subjekt unterdrückt ist (Vgl. Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser 147§ c.).

⁴³ Vgl. D. L. Christensen, Deuteronomy 21:10–34:12, WBC 6B, Nashville 2002, 791.

⁴⁴ E. Nielsen, Deuteronomium, HAT I/6, Tübingen 1995, 280; 284.

An dieser Stelle, und in V. 15; 18; 30; 31; 37; liest die LXX statt צוּר θεός. In diesen Versen kommt der Gottesname, oder andere Epitheta außer צוּר nicht vor. Diese außergewöhnliche Ideenverknüpfung wurde in der LXX mit dem Substantiv θεός ersetzt. Vielleicht will der Übersetzer die Gleichsetzung JHWHs mit einem Felsgötzen vermeiden, und verweist daher direkt auf Gott.⁴⁵

⁴ In der LXX erscheint κύριος statt des Pronomens. Es handelt sich um eine Renominalisierung des Gottesnamens, um die ungewöhnliche Fels-Gott Gleichsetzung zu korrigieren.

⁵ Der SamPent. liest Plural bei dem Verb, und ohne die Suffixe „Söhne“ und „Schande“ שָׁחֲתוּ לוֹ לֹא בְנֵי מוֹם. „Sie handelten schlecht gegen ihn, sie (sind) keine Söhne der Schande“ Die LXX übersetzt ἡμάρτοσαν οὐκ αὐτῷ τέκνα μωμητά im Plural, aber sinngemäß das Gegenteil zum MT, ähnlich dem SamPent., „sie haben gesündigt, nicht für ihn (sind) schandvolle Kinder“. Ich folge aufgrund der *lectio difficilior* dem MT. Eine Paralell bietet die Plural-Singularwendung des V. 6. an, und bildet damit eine chiasmische Form: ABBA (Plural-Singular/ Singular-Plural). Der Singular ist kollektiv auf Israel bezogen.⁴⁶

Die poetische Abfassung des Moseliedes führt zu einer dichten Form, dementsprechend stellt מוֹמָם einen asyndetischen, unvollständigen Nominalsatz dar, in dem die Nominalsuffixe reflexive Bedeutung haben (Vgl. Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser 135§ 1.). Diese Übersetzung ist aus inhaltlichen Gründen naheliegend. Israel kann wegen seiner Sünden nicht „seine Söhne“ sein לֹא בְנֵי. Diese Aussage wird im folgenden Satz mit dem kultischen Begriff מוֹם ausgedrückt, der eine rituelle Unreinheit beschreibt; daher sind diese Personen aus der Kultgemeinschaft verbannt (Vgl. Lev 21,17–18; Lev 22,20 usw.). מוֹמָם gibt inhaltlich den gleichen Gedanken wieder wie לֹא בְנֵי.

⁶ Statt קָנָה wäre es aus poetischen Gesichtspunkten besser קָנָה zu lesen.⁴⁷ Die Versstruktur weist auf einen syntetischen *parallelismus membrorum* hin. Das 6bα stellt eine nominale Aufzählung dar, während 6bβ hierzu eine verbale Parallele darstellt. Die

⁴⁵ Ähnlich bewertet die Änderung der LXX C. McCarty. Vgl. BH⁵.

⁴⁶ Eine andere Erklärung für den Numeruswechsel findet M. Thiessen. Die grammatische Diskrepanz sei mit der Funktion des Liedes aufzulösen. Das Moselied habe einen liturgischen Charakter und werde durch mehrere Liturgen aufgeführt. Trotz der Mehrzahl der Vortragenden (Liturg, Chor, Ältesten, Priester etc.) sei das ganze Lied ein Dialog zwischen Gott und Israel. M. Thiessen, *The Form and Funktion of the Song of Moses*, JBL 123 (2004), 407–410.

⁴⁷ N. Wyatt, *The Seventy Sons of Athirat, the Nations of the World, Deuteronomy 32.6b, 8–9, and Myth of Divine in: R. Rezetko u.a. (Hrg.), Reflection and Refraction*, Leiden 2007, 549. Zu einer vollständigeren, poetischen Analyse der Verse 6–12 siehe: St. Gellert, *The Dynamics of Parallel Verse a Poetic Analysis of Deut 32:6-12*, HTR 75 (1982), 35–56.

beiden Sätze sind als Relativsätze durch **הוא** eingeleitet. Grammatisch und stilistisch bietet die veränderte Punctuation einen geläufigeren Wortlaut an.

^{7a} LXX und SamPent. lesen an dieser Stelle die Pluralform des Verbs, in Übereinstimmung mit dem folgenden Verb, das ebenfalls im Plural steht. Der Plural-Singular Wechsel ist auch in V. 5 und 6 wahrzunehmen. Der Singular ist daher die ursprüngliche Version der Singular des MT.^{7b} Ähnlich gehen Syr., Targ., und Vulg. vor, wenn sie das Verb **בִּינוּ** im Singular übereinstimmend mit dem vorausgehenden Verb lesen. Diese Lesart ist folglich als sekundär zu betrachten.⁴⁸

⁸ Die meisten LXX Manuskripte übersetzen ἀγγέλω θεοῦ, die den **בְּנֵי הָאֱלֹהִים** (Hi 1,6; 2,1;) oder den **מַלְאָכֵי אֱלֹהִים** (Gen 28,12; 32,2;) entsprechen. LXX 848 und 106c übersetzen θεοῦ εὐστ, der eindeutig auf die **בְּנֵי אֱלֹהִים** Lesart hinweist. Auch der 4QDeut liest **בְּנֵי אֱלֹהִים**.⁴⁹ Der von 4QDeut dargestellte Wortlaut passt zu dem *parallelismus membrorum*: **בְּנֵי אֱלֹהִים – בְּנֵי אָדָם**. Aufgrund dessen ist die von 4QDeut bezeugte und gleichsam hinter der LXX vermutete Vorlage die ursprüngliche Lesart.⁵⁰

Targ^N liest an der Dtn 32,8bβ entsprechenden Stelle: **למניין שבטייה דבני ישראל** – „nach der Zahl der Stämme der Söhne Israels“.

Targ^J liest: **כסכום מניין שובעין נפשתיא דישראל דנחתו למצרים** – „nach der Gesamtzahl der 70 Seelen Israels, die nach Ägypten hinabgezogen sind“. Der Text selbst ermöglicht nicht die Korrespondierung „die siebzig Söhnen“ mit den 70 Nationen aus Gen 10, wie einige

⁴⁸ Contra S. Stegert, der eine Textänderung vorschlägt. Er vertritt die Meinung, dass die ursprüngliche Version entweder die in Sam. Pent belegte Pluralform, oder der von Syr., Targ., Vulg. bezeugte Singular für alle in diesem Vers vorkommenden Verben sei. Mit Hilfe der Textänderung sei der Parallelismus wieder hergestellt. Vgl. S. Stegert, Song of Moses and Ugaritic Poetry in: M. Dietrich/ I. Kottsieper (Hrg.), „Und Mose schrieb dieses Lied auf“, AOAT 250, Münster 1998, 706.

⁴⁹ Die Lesart von dem 4QDeut Fragment war lange Zeit uneindeutig. Die erste Veröffentlichung des Textes ist mit dem Namen P. W. Skehan verbunden, der den folgenden Text publizierte: „bhnhy[] [...] bny 'l[]“. Vgl. P. W. Skehan, A Fragment of „Song Moses“ (Deut 32) from Qumran, BASOR 136 (1954), 12–15. Später konnte Skehan mit Hilfe anderer Fragmente die Zeilen ergänzen, und publizierte die Rekonstruktion [...]**בהנחי**]

בְּנֵי אֱלֹהִים, die sich auch in der umfangreichen *editio* der Qumran-Texten mit der Bezeichnung 4QDeut^J wiederfindet. Vgl. P. W. Skehan, Qumran and the Present State of Old Testament Text Studies: The Masoretic Text, JBL 78 (1959), 21–25.; 25.; DJD XIV, Oxford 1995, 90. Leider prägt der unvollständige Text der Erstveröffentlichung des Fragmentes bis heute ganz stark die Forschung. Vgl. R. Meyer, Die Bedeutung von Deuteronomium 32. 8f. 43 (4Q) für die Auslegung des Moseliedes in: A. Kuschke (Hrg.), Verbannung und Heimkehr, Tübingen 1961, 199.; D. L. Christensen, Deuteronomy 21:10–34:12, WBC 6B, Nashville 2002, 791.

⁵⁰ Die **בְּנֵי אֱלֹהִים** Lesart ist auch durch die syro-hexaplarischen Handschrift Cambr. Or. 929 bezeugt, die *m'lkwh d'lh'* liest. J. Hempel, Zu IV Q Deut 32 8, ZAW 74 (1962), 70. Leider ist die Syrohexapla kein zuverlässiger Textzeuge, weil sie die 5. Kolumne der Origenes-Hexapla sehr wörtlich übersetzt. Vgl. A. Juckel, Art. Übersetzungen in christliche orientalische Sprachen, RGG⁴, Bd. 1 A–B, Tübingen 1998, 1494.

Kommentatoren verfahren.⁵¹ Die Targumin versuchen hingegen dem Text einen geschichtlichen Rahmen zu geben.

⁹ כִּי ist hier emphatisch und nicht kausal zu übersetzen. In V. 8 handelt es sich um die Zuteilung der Welt. V. 9 berichtet von den Israel betreffenden Folgen.

¹⁰ Die LXX bezeugt καὶ ἐγενήθη μέρος = חֵלֶק (,,wurde zum Erbteil“).⁵² In dem MT geht es um einen Nominalsatz, der kein Verb benötigt. Im Griechischen muss das Hilfsverb eingefügt werden, das an der Stelle entsprechend dem Sinn der beschriebenen Landverteilung in V. 8 γίνομαι ist.

3.3 Erträge der Forschung

Im Folgenden werde ich die wichtigen Theorien des 20. Jhs. in Bezug auf das Moselied darstellen.⁵³

Paul Winter hebt in seinem Aufsatz hervor,⁵⁴ dass in der heutigen Gestalt des MTs durch בניִם und בנות die Gottessohnschaft Israels zur Sprache kommt. Dieser Titel kommt Israel durch seine herausgehobene Gottesbeziehung zu. Hingegen wird in der LXX die entsprechenden υἱοὶ θεοῦ nicht eindeutig gebraucht. Durch eine stilkritische Untersuchung lassen sich unter den redaktionellen Schichten zwei Gedichte im Lied entdecken: ein Scheltlied (V. 5–7; 4⁵⁵; 15–18; 20–29; 30–42; 43cd) und ein Preislied (V. 1–3; 4; 8–14; 43 ab;). Das Ältere dieser beiden ist letzteres (V. 1–3; 8–14;), in dem Israels Ruhm besungen wird. In V. 8 stellt Winter das hebräische Metrum ausgehend von der LXX durch בני אלים wieder her,⁵⁶ die aus seiner Sicht Engelwesen sind. Winter erarbeitet

⁵¹ z. B. D. L. Christensen, Deuteronomy 21:10–34:12, WBC 6B, Nashville 2002, 781–797. und N. Wyatt, The Seventy Sons of Athirat, the Nations of the World, Deuteronomy 32.6b, 8–9, and Myth of Divine in: R. Rezetko u.a. (Hrg.), Reflection and Refraction, Leiden 2007, 547–557. Die These, dass die 70 Söhne den 70 Nationen aus Gen 10 entsprechen, beruht wahrscheinlich auf der Mangelhaftigkeit der BH⁴, die im Apparatus nur die Zahl 70 aufzeichnet, ohne die Erwähnung des Zusatzes, dass die 70 Söhne Israels jene sind, „die nach Ägypten hinabzogen“.

⁵² R. Meyer schlägt חֵלֶק *כִּי vor, wobei כִּי emphatisch und חֵלֶק verbal zu verstehen ist. R. Meyer, Die Bedeutung von Deuteronomium 32. 8f. 43 (4Q) für die Auslegung des Moseliedes in: A. Kuschke (Hrg.), Verbannung und Heimkehr, Tübingen 1961, 198.

⁵³ Eine Darstellung aller Hypothesen ginge über den Rahmen dieses Aufsatzes hinaus. Zu einer kurzen Zusammenfassung vgl. H. D. Preuss, Deuteronomium, ErFor 164, Darmstadt 1982, zu einer kommentierten und analysierten Forschungsgeschichte vgl. P. Sanders, The Provenance of Deuteronomy 32, OTS 37, Leiden 1996.

⁵⁴ P. Winter, Der Begriff „Söhne Gottes“ im Moselied Dn 32 1–43, ZAW 67 (1955), 40–48; 292.

⁵⁵ Zufolge des Aufsatzes könne V. 4. zu den beiden Lieder gehören. P. Winter, Der Begriff „Söhne Gottes“ im Moselied Dn 32 1–43, ZAW 67 (1955), 46.

⁵⁶ Das Beispiel von P. Winter zeigt die Zuverlässlichkeit der historisch-kritischen Methode auf. Winter kannte zur Zeit der Abfassung seines Aufsatzes das 4QDeut¹ Fragment nicht, sondern rekonstruierte aufgrund einer poetischen und religionsgeschichtlichen Analyse den Urtext, der sich durch den Qumranfund von Skehan bestätigt hat.

keine mythologische Bedeutung, sondern nimmt den Begriff aus dem Blickwinkel des israelitischen Monotheismus wahr; die Engelmächte sind für die Völker zuständig, JHWH für Israel. Das Preislied als Teil der Stammespoesie gehe auf die israelitische Stammesgeschichte zurück, während das jüngere Scheltlied in einer von Nöten geprägten Zeit, wahrscheinlich kurz vor Untergang des Südreiches, verfasst worden wäre. In einer späteren Mitteilung argumentiert Winter dafür,⁵⁷ dass im MT ein solches Konzept Anklang finde, wobei Israel in Dtn 32,8 ein Mittler zwischen Gott und den Völkern sei, quasi ein Engelwesen.

Die „Zweiliedertheorie“ kritisiert E. Baumann, der sich für die Einheit und Geschlossenheit des Gedankengangs in Dtn 32 ausgesprochen hat.⁵⁸ Die Überarbeitungen und Redaktionen wären unverkennbar. Das große Thema des Liedes sei die Rechtsauseinandersetzung JHWHs mit seinem Volk, das sich dreistufig gliedern lasse: Gott als I. Wohltäter seines Volkes, II. von seinem Volke verworfener, III. als Vernichter aller seiner Feinde. Der Stil entspreche dem prophetischen Dichterstil; die geschichtliche Lage der Situation unter Manasse.

M. Rose⁵⁹ sieht im Moselied eine Frucht der hebräischen Dichtung, die seine jetzige Form in spätexilischer oder nachexilischer Zeit erhalten habe. Das schließe nicht aus, dass einige Elemente bereits vorher vorhanden und später umgedeutet worden seien. Ausgehend von einer weisheitlichen Tradition, die eine Art Theologie der Geschichte darstellt, forme das Lied eine öffentlich-gerichtliche Auseinandersetzung zwischen JHWH und Israel. Die reflektierten Anfänge der Gottesbeziehung reichen bis in eine sagenhaft-mythische Zeit zurück, und wurzeln in einem polytheistischen Umfeld. In V. 7–9 wird ein mythologisches Szenario wiedergegeben, bei dem die Söhne Els den Völkern zugeteilt wurden, während Israel von JHWH in der Wüste gefunden wurde. Dieser ursprünglich polytheistische Hintergrund ist von einem Abschreiber durch die Textänderung (בְּנֵי אֱלֹהִים → בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) behoben worden. Ähnliche Positionen nehmen I. Cairns, J. Luyten und D. L. Christensen ein,⁶⁰ die die mythologischen Züge mit der Gattung eng verbunden sehen. Diese sei der *riḇ*, der einen Rechtsstreit Gottes mit seinem Volk abbilde. Das Gericht werde im himmlischen Rat bzw. der Neujahr-Versammlung der Götter gehalten, die das

⁵⁷ P. Winter, Nochmals zu Deuteronomium 32 8, ZAW 75 (1963), 218–223.

⁵⁸ E. Baumann, Das Lied Mose's (Dt XXXII 1–43) auf seine gedankliche Geschlossenheit untersucht, VT 6 (1956), 414–424.

⁵⁹ M. Rose, 5. Mose, ZBK 5.2, Zürich 1994, 562–573.

⁶⁰ I. Cairns, Deuteronomy, ITC, Michigan, Edinburgh 1992, 278–283., D. L. Christensen, Deuteronomy 21:10–34:12, WBC 6B, Nashville 2002, 781–797., J. Luyten, Primeval and Echatalogical Overtones in the Song of Moses in: N. Lohfink (Hrg.), Das Deuteronomium, BETL 68, Leuven 1985, 341–347.

künftige Schicksal der Nationen bestimme. Der prophetische Stil lasse auf eine Entstehung zwischen 900 – 600 v. Chr. schließen.

W. F. Albright und O. Eissfeldt sprechen sich für ein hohes Alter des Liedes aus, das in das 10. Jh. v. Chr. zu verorten sei.⁶¹ Die poetische Form und die sehr alten religionsgeschichtlichen Vorstellungen seien Indizien dafür, dass die Entstehung des Moseliedes in diese Frühzeit falle. Eissfeldt betrachtet den Philisterkrieg von 11–10. Jh. als geschichtlichen Rahmen des Liedes. In V. 4 sei צִיר ein Synonym für Gott, das vom Ursemitischen *zûru abgeleitet werden könne, was wiederum Berg bedeutet. Im Syrien sowie Anatolien des 2. Jts. wurden wichtige Berge als Gottheiten verehrt. Im MT wurde צִיר zu einem Appellativ JHWHs. In V. 8 erscheine eine Zuteilung der Völker zu den אֱלֹהִים בְּנֵי, die den Ugaritischen siebzig bn 'l entsprechen würden. Albright nimmt gegenüber Eissfeldt, der JHWH als einen Gott des Pantheons betrachtet, dessen Haupt Eljon ist, eine Gleichsetzung Eljons mit JHWH an; zugleich weist er auf die Möglichkeit hin, dass früher beide als zwei eigenständige Gottheiten angesehen wurden. Eine ähnliche Auslegung findet sich bei G. Braulik,⁶² der auch die religionsgeschichtlichen Aspekte der Begriffe (Göttliche (Pl.) → Fels; בְּנֵי אֱלֹהִים → siebzig Söhne Els) und Vorstellungen herausarbeitet. S. A. Nigosian⁶³ spricht sich auch für ein hohes Alter des Liedes aus und versucht die vagen geschichtlichen und religiösen Züge mit den Ereignissen des 9. Jh. zu synchronisieren: der kanaanäische Einfluss – Auswirkung Isebels; Hunger (V. 24) – Hungersnot zur Zeit Jorams; Schrecken/ Terror (V. 25) – Säuberung Jehus.

E. Nielsen⁶⁴ nimmt Bezug auf die Hypothesen älterer Kommentatoren und schließt sich zu großen Teilen Steuernagel an, der einen großen Teil des Liedes (5–6; 7b; 17–18; 29–31; 36; 39b;) aufgrund des Numeruswechsels für sekundär hält. Nielsen hebt die Semantik und Vokabeln der Weisheitsliteratur hervor, die in den Versen 1–6 begegnen. Im Bezug auf V. 8 vermutet er einen mythologischen Hintergrund, in dem Eljon und JHWH zunächst eigenständig waren und dann im Verlauf der Religionsgeschichte zu einer Gottheit verschmolzen.

⁶¹ W. F. Albright, Some Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy XXXII, VT 9 (1959), 338–346. O. Eissfeldt, Das Lied Moses Deuteronomium 32 1–43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes, Berlin 1958.

⁶² G. Braulik, Deuteronomium, II 16,18–34,12, NEB 28, Würzburg 1992, 227–229.

⁶³ S. A. Nigosian, Historical Allusions for Dating Deut 32, BN 119/120, 30–34.

⁶⁴ E. Nielsen, Deuteronomium, HAT I/6, Tübingen 1995, 280–289.

Eine neuere und wirkungsgeschichtlich besonders relevante Hypothese lässt sich bei R. Meyer⁶⁵ finden, die später auch von G. von Rad⁶⁶, W. Schlißke,⁶⁷ O. Loretz⁶⁸ und K. Schmid⁶⁹ aufgegriffen wurde. Ausgehend von dem 4QDeut Text erarbeitet er geschichtliche Hintergründe sowie die Urgestalt des Moseliedes. Der Text des 4QDeut weicht vom MT v.a. in V. 8 und V. 43 ab. In beiden Versen erscheinen die בני אלהים, und im V. 43 bezeugt 4QDeut den LXX entsprechenden und vom MT abweichenden Text. Meyer stellt infolgedessen fest, dass der Text von 4QDeut den Vorlagentext der LXX darstelle. Dieser ursprüngliche Text enthalte das Konzept des himmlischen Hofstaates, in dem JHWH, der Eljon entspricht, die Welt den himmlischen Satrapen zuteile und für sich Israel vorbehalte. Vorbild dieser Handlung sei das Perserreich, in dem der Perserkönig seinen Satrapen sein Reich zuteilte. Dieses Konzept setzt eine prosperierende, mächtige Struktur voraus, die in dem Perserreich nur gegen 400 v. Chr. existierte. In Sir 17,17 und in Jub 15,32ff. lässt sich diese Vorstellung der Zuteilung der Welt an die himmlischen „Fürsten“ wiederfinden.

Sir 17,17

Für jedes Volk setzte er einen Herrscher ein, Israel aber ist der Erbesitz des Herrn.	ἐκάστω ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραὴλ ἐστίν
--	--

Dieser Vorstellung läge die Entsprechung von himmlischer und irdischer Welt zugrunde, in dessen Rahmen die Zuteilung der Völker beschlossen werde. Hingegen erscheint in jüdischen Auslegung, die nur den MT berücksichtigt immer wieder das Motiv der 70 Mann der Großfamilie Jakobs (Gen 46, 27), die als Typus für die Zahl der Völkerschaften verstanden wird. Der Gedanke der Zuteilung der Völker wird jedoch im MT entmythologisiert und auf den innerweltlich-„historischen“ Bereich beschränkt. Ein solches Umdenken sei zur Zeit der Hasmonäer zu verorten. Anders argumentiert H. Junker⁷⁰, der für die Unwahrscheinlichkeit der Fassung von 4QDeut und LXX plädiert, da die polytheistische Denkweise sowohl während als auch nach dem Exil nicht angenommen werden könne. Der MT enthalte eine Auffassung, die im bereits gefestigten Monotheismus dieser Zeit wurzele.

⁶⁵ R. Meyer, Die Bedeutung von Deuteronomium 32. 8f. 43 (4Q) für die Auslegung des Moseliedes in: A. Kuschke (Hrg.), Verbannung und Heimkehr, Tübingen 1961, 197–209.

⁶⁶ G. von Rad, Das fünfte Buch Mose, Berlin 1965, 136–143.

⁶⁷ W. Schlißke, Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament, BWANT 97, Stuttgart 1973, 58–71.

⁶⁸ O. Loretz, Die Vorgeschichte von Deuteronomium 32,8f. 43., UF 9 (1977), 355–377.

⁶⁹ K. Schmid, Gibt es „Reste hebräischen Heidentums“ im Alten Testament? in: A. Wagner (Hrg.), Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments, BZAW 364, 105–121.

⁷⁰ H. Schneider/ H. Junker, Zweites bis Fünftes Buch Moses, EB 4, Würzburg 1958, 94–95.

W. Schlißke schließt sich der Datierung Meyers an und versucht die nachexilische theologische Ideenwelt mit dem Moselied zu synchronisieren.⁷¹ JHWH ist zwar identisch mit Eljon, mit dem Initiator der Aufteilung, aber für Israel ist er der offenbarte JHWH. Dies bedeutet eine zweifache Perspektive und eine zweifache Darstellung JHWHs. Die Heilsperspektive blickt jedoch auf ein universales Heil, wo alle Götter vor ihm niederfallen werden (V.43. LXX; 4QDeut). Die Aufteilung der Welt steht der Apokalyptik nahe. Die Weltgeschichte, das Unheil und das Schicksal der Völker sind durch JHWH bestimmt und stehen nicht außerhalb seines Willens. Der Spannungszustand zwischen Himmel und Erde wird in der Zukunft aufgehoben werden und JHWH nimmt seine provisorisch ausgeteilte Welt von den Göttern zurück.

K. Schmid führt auch die Gedanken von Meyer weiter.⁷² Als Ausgangspunkt benutzt er dessen Datierung und daraus abgeleitete Folgerungen und definiert die in Dtn 32,8 erscheinenden בְּנֵי אֱלֹהִים als Engelwesen. In der nachexilischen Zeit muss man von einem sich bereits entfaltet habenden Monotheismus ausgehen, weshalb die polytheistische Denkweise auszuschließen ist. „Dtn 32,8f und Ps 82 [...] Sie kommen als unmittelbare Belege vorexilischer, polytheistischer Religiosität nicht in Frage.“ „Die jetzt vorliegende Lesung von MT in Dtn 32,8f (par. Sam.), die die בְּנֵי אֱלֹהִים durch die בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ersetzt, dürfte auf einer antiangelologischen, hasmonäerzeitlichen Korrektur – einem *tiqqûn sôferim* – beruhen, die das Konzept der „Engel“ auf die „Söhne Israels“ umlenken wollte und für ihre Interpretation auf die Korrespondenz der 70-Zahl der Völker in Gen 10 mit der 70-köpfigen Jakobschar aus Gen 46,27 par. Ex 1,5 zurückgreifen konnte.“⁷³

3.3.1 Die ugaritischen Texte und Dtn 32

In jüngerer Zeit wurde immer wieder eine Beziehung zwischen den ugaritischen, mythischen Texten und dem Lied hergestellt. P. Sanders⁷⁴ nimmt in seiner Monographie eine Identizität JHWHs mit Eljon an, dessen Stellung im israelitischen Pantheon der Stellung Els im Ugaritischen entspreche. In dem Lied erscheine durch die Redaktionen ein relativer Monotheismus, in dem die Existenz anderer Götter deswegen ausgeschlossen sei, weil sie den Israeliten keine wirkliche Zuflucht und Hilfe gewähren. Sie sind kein בּוֹרֵר (V.

⁷¹ W. Schlißke, Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament, BWANT 97, Stuttgart 1973, 58–71.

⁷² K. Schmid, Gibt es „Reste hebräischen Heidentums“ im Alten Testament? in: A. Wagner (Hrg.), Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments, BZAW 364, 105–121.

⁷³ K. Schmid, Gibt es „Reste hebräischen Heidentums“ im Alten Testament? in: A. Wagner (Hrg.), Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments, BZAW 364, 119; 115.

⁷⁴ P. Sanders, The Provenance of Deuteronomy 32, OTS 37, Leiden 1996.

32) und insofern sind sie Nicht-Götter (לֹא־אֱלֹהִים). Ein solches monotheistisches Konzept sei zur Zeit von Deuterjesaja denkbar, dennoch sei die *terminus a quo* der ältesten Strata die Landnahme Israels. St. Segert⁷⁵ erhellt die Gemeinsamkeiten der ugaritischen Dichtung und des Liedes. Das Vokabular, die gebrauchten Formen und poetischen Methoden weisen auf die Verwandtschaft hin. Ganz spezifisch sei in der hebräischen Bibel und in den ugaritischen Texten der sogenannte *cluster*, der die Anwendung der Wortpaare, der Synonyme und der ständigen *epitheta ornantes* bezeichnet; z. B. V. 2:

Meine Lehre träufele wie Regen,
meine Rede fließe wie Tau,
 wie Regenschauer auf dem **Gras**,
 wie das Gewitter auf die **Pflanzen**.

Der ganze Vers lässt sich als *cluster* wahrnehmen.

N. Wyatt⁷⁶ sieht einen mythologischen Hintergrund im Bezug auf das Lied. Er stellt den V. 8. mit „Söhne Els“ wieder her, die die siebzig Söhne von Athirat, die *bn 'lm* bezeichnen. Der hebräische ursprüngliche Wortlaut des MTs sei dementsprechend auch בְּנֵי אֱלֹהִים, der kein Plural vom Appellativ אֱלֹהִים sei, sondern ein mit בֶּ gebildeter archaischer Genitiv. Der Text schildere das aus Ugarit wohl bekannte Pantheon, und בְּנֵי אֱלֹהִים sei das Kollektivum des gesamten Pantheons. Die erscheinenden Epitheta stärken die von Wyatt vorgeschlagene Lesart. V. 6 titulierte El als קִנְיָה. In den nordsemitischen Religionen ist El **qny arṣ*, in der hethitischen Mythologie heißt der Hauptgott Elkunirša: „El, der Schöpfer der Welt (Erde)“, und in der ugaritischen ist Aschirat als *qnyt 'lm* bezeichnet. Dieser Weltschöpfer El ist im Lied mit JHWH gleichgesetzt. Wyatt folgt, um die Entstehung des Liedes zu datieren, Driver⁷⁷, der das im V. 8. vorkommende בְּהִנְחַל („Erbe anweisen“) nicht aus dem Hebräischen $\sqrt{nh}l$ sondern aus dem Ursemitischen $\sqrt{nh}l$ ableitet, wo es „streuen“ bedeutet. Im Hebräischen sind *h* und *ḥ* in einem *h* assimiliert. Ursprünglich V. 8. und 9. bilden ein Wortspiel, in dem das hebräische נָחַל mit zwei Bedeutungen erscheint: „zerstreuen“ und „erben“. Die erste Bedeutung spiele dann entweder auf das Exil oder auf die Ereignisse von Babel an. Wyatt datiert das Lied nachexilisch.

⁷⁵ St. Segert, Song of Moses and Ugaritic Poetry in: M. Dietrich/ I. Kottsieper (Hrg.), „Und Mose schrieb dieses Lied auf“, AOAT 250, Münster 1998, 701–711.

⁷⁶ N. Wyatt, The Seventy Sons of Athirat, the Nations of the World, Deuteronomy 32.6b, 8–9, and Myth of Divine in: R. Rezetko u.a. (Hrg.), Reflection and Refraction, Leiden 2007, 547–557.

⁷⁷ G. R. Driver, Three Notes, VT 2 (1952), 356–357.

J. Joosten⁷⁸ schlägt eine ganz neue Erklärung für die Abweichungen zwischen MT und 4QDeut vor, die aber auch die Beziehung des Textes mit dem ugaritischen Kulturkreis erhärtet. Der ursprüngliche Wortlaut des Textes sei **יִצְבַּ גְּבֻלַּת עַמִּים לְמִסְפַּר בְּנֵי שָׂר אֵל** (legte er die Grenzen der Völker laut der Zahl der Söhne des Stier Els). Das Epitheton Stier *tr* kommt häufig in ugaritischen Texten bezüglich auf El vor. Die von 4QDeut vertretende Version wurde aus theologischen Gründen, dem Prinzip *tiqqûn sôferim* zufolge geändert, um einen weniger anstößigen Text zu erhalten. Eine vage Parallele wäre dazu Hos 8,6, wo man auch mit einem solchen Fehler der Abschreiber rechnen sollte:

כִּי מִי שָׂר אֵל וְהוּא חָרַשׁ עָשָׂהוּ (Die Rekonstruktion stammt von N. H. Tur-Sinai)	כִּי מִיִּשְׂרָאֵל וְהוּא חָרַשׁ עָשָׂהוּ
Denn wer ist der Stier El? Er ist auch von einem Handwerker gemacht	Denn <i>es ist</i> aus Israel! Das ein Handwerker gemacht hat.

An beiden Stellen sei El als Stier **שָׂר** bezeichnet. In Wirklichkeit ist die Rekonstruktion beider Verse unwahrscheinlich. In ugaritischen Texten kommt die Phrase „die Söhne Stier Els“ nicht vor, nur die „siebzig Söhne von Athirat“ und „Söhne Els“, daneben erscheint „der Stier“ **שׂוֹר** immer in *scriptio plena* in der BH. In *scriptio defectiva* heißt ein Homonym von **שׂוֹר** nämlich **שָׂר**, was „Nabel“ bedeutet.⁷⁹

Den mythischen Hintergrund des Textes rekonstruiert Joosten folgendermaßen:

JHWH sei weder der Initiator der Zuteilung noch einer der Söhne Els.

„He is a rogue god, operating in the desert, outside the regular orbit of divine intervention. From here, he goes on to lead his people into the arable land, thus encroaching upon the domain of his better-known peers.”

In der Forschung hat sich in letzter Zeit das Bild des Moseliedes völlig geändert. Während die Exegeten in der ersten Hälfte des 20. Jh. das Lied früh datieren, ins 10. Jh. v. Chr., ist sich die neuere Forschung einig in einer Spätdatierung; das Lied sei in der Perserzeit oder in der Exilszeit entstanden. Der mythologische Hintergrund des Textes stand jedoch immer außer Frage. Die dahinter steckende Vorstellung zeigt eine polytheistische Denkweise der israelitischen Religion. Ich werde ausgehend von den

⁷⁸ J. Joosten, A Note on the Text of Deuteronomy XXXII 8, VT 57 (2007), 548–555.

⁷⁹ Vgl. G. Lisowsky, Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, Stuttgart 1958, 1418–1419; 1498. Es ist auch zu bedenken, dass sich die *scriptio plena* nur in einem späteren Stadium des hebräischen Schreibens durchgesetzt hat und die defektiven Formen immer die ältesten sind. Aber die Annahme bleibt ohne wirklichen Beleg für die *scriptio defectiva* unsicher.

Erträgen der Forschung die Einzelheiten der Perikope beleuchten und die religionsgeschichtliche Relevanz des Ergebnisses abwägen.

3.4 Einzelauslegung

Das Lied Moses hat einen Erinnerungsrede-Charakter; Mose steht vor dem gelobten Land und richtet letzte Mahnungen an das Volk, welches vor der Erfüllung der Verheißungen steht. Die Kontemplation, die Auswertung der Vergangenheit prägt das ganze Lied. Der Verfasser des Liedes legitimiert durch Mose die über die Zeit schreitenden Mahnungen, die auch seine Gegenwart ansprechen. Auf einer theologischen Ebene sind es Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die zusammen die Heilsgeschichte gestalten. Die Heilsgeschichte stellt nicht die bloßen Fakten dar, sondern zielt immer auf die Leser und die Hörer des Heils, die zu JHWH in enger Beziehung stehenden Menschen. Der Glaube der Gegenwart formt die Rezeption der Geschichte und will jeweils Anhaltspunkte für die nächste Generation geben und dadurch einen prophetischen Charakter gewinnen.

Wahrscheinlich gab es einen großen zeitlichen Abstand zwischen dem Verfasser und den beschriebenen Begebenheiten, die nur durch den gemeinsamen JHWH-Glauben überbrückt werden konnten. Die theologische Denkweise des Verfassers entschlüsselt für seine Gegenwart, die auch den gleichen religiösen und kulturellen Hintergrund hat, die Begebenheiten der Urzeiten. Dies ist ein dynamischer Dialog zwischen den Zeiten. Ich werde die Ebenen abzutrennen versuchen und die religionsgeschichtlichen Vorstellungen der „Urzeiten“ schildern.

Der V. 1 beginnt mit einem *parallelismus membrorum*, der der Auftakt des Liedes ist und von den Hörern Aufmerksamkeit fordert. Das Wortfeld und die Ausdrucksweise deuten auf einen weisheitlichen Charakter hin.⁸⁰ Die Lehre des Amenope (III 8–9) und die Prv 7,24⁸¹; 22,17–18. formulieren ähnlich und nutzen die gleichen Idiome. Solche Einführungen stehen am Anfang der Lehrblöcke in weisheitlichen Werken. Am Anfang des Moseliedes hat jedoch dieser Auftakt eine andere Funktion, weil hier die Angesprochenen nicht Jünger sind, sondern der Himmel und die Erde. Der Kontext schließt inhaltlich die aus der Weisheitsliteratur wohlbekannte Funktion aus. Die ausgebreitete kosmische Perspektive zeigt über die Weisheit hinaus. Dies könnte ein

⁸⁰ G. F. Knight argumentiert für einen prophetischen Charakter des V. 1. Seine Auslegung ist sehr durch die Verfasserfrage geprägt. Er hält Mose für den Verfasser des Liedes und übersieht die Parallele zur Weisheitsliteratur. G. F. Knight, *The Song Moses*, Michigan 1995, 9–13.

⁸¹ In Prv 7,24 handele es sich Plögers zufolge um die letzten Ermahnungen des Weisheitslehrers. O. Plöger, *Sprüche Salmomos*, BK 17, Neukirchen-Vluyn 1984, 81. Das Lied Mose beinhaltet nach Dtn eine von den letzten Reden Moses. Der große Volksführer lässt Israel vor dem Sterben seine letzten Mahnungen zurück.

Element eines Vertrags sein.⁸² Im AO werden bei Vertragsschlüssen die Götter und/oder die kosmischen Elemente als Gewährleister vorgeladen. Im Rahmen dieser Bundesbetrachtung erscheint das Vorladen des Himmels und der Erde in den Prophetenbüchern (Jes 1,2; Mik 6,1–2; Ps 50,4), das auch oft zu dem Rechtstreit-Muster (רִיב) gehört. In Dtn 32 kommt das Wort Bund (בְּרִית) nicht vor, trotzdem erscheinen die oben erwähnten Elemente des רִיב. Dies scheint zu bestätigen, dass das Lied Moses ein solches Rechtstreitlied ist, in dem Israel aufgefordert wird die Rechenschaft vor JHWH abzulegen.⁸³ Der V. 1. beinhaltet die Anrufung der Zeugen. Das Rechtsstreit-Muster lässt sich bis V. 25 in dem Lied verfolgen; gemäß dem Ablauf:⁸⁴ 1–3 Anrufung der Zeugen / 4; 6–14 die treue JHWHs / 5–6; 15–18 Treulosigkeit des Volkes / 19–25 Strafe. Die Idiome sind auch in der Weisheitsliteratur angewendet worden, in diesem Lied lässt sich jedoch kein weisheitlicher Inhalt erschließen. Es erscheint keine auf Lebensführung bezogene Anweisung sondern eine die Gottesbeziehung betreffende Polemik.⁸⁵ Das in V. 3 vorkommende Verb (קרא) unterstützt das Rechtstreit-Muster. Das Verb bedeutet: „nennen“, „Name geben“, „rufen“, aber es wird benutzt als *terminus technicus* am Anfang der Prophetenreden (Jer 3,12; 7,2; 11,6; 1Kön 13,32; Jes 58,1; Jon 3,2).⁸⁶ In der Weisheitsliteratur steht קרא nur an zwei Stellen (Prv1,21; Prv 8,7) für eine auf den Inhalt bezogene Verkündigung und zwar die Verkündigung der Weisheit und des Vernünftigen, im Bezug auf JHWH kommt es niemals vor.

Ausgehend von diesen Erwägungen lässt sich feststellen, dass der V. 2 nicht in das Rechtsstreit-Muster passt, weil er zu einem weisheitlichen Gedankengang passen würde. Deswegen rezipiere ich den V. 2 als ein Ergebnis einer weisheitlichen Redaktion, die das Lied entschärfen will, die die starke und strenge Polemik in milde Lehre umwandeln will.

Im V. 4. ist Gott als צִוּר, als Fels bezeichnet. Diese Bezeichnung Gottes ist vielfältig interpretiert. Es mag eine Metapher, ein Epithet für die rettende Macht Gottes sein, die

⁸² Die kosmischen Elemente sind A. D. H. Mayes zufolge „in the light of their regular appearance as witnesses in extra-biblical treaty texts“ zu interpretieren. Seine Meinung zitiert D. L. Christensen, Deuteronomy 21:10–34:12, WBC 6B, Nashville 2002, 794.

⁸³ Vgl. die Forschungsgeschichte u.a. E. Bauman; M. Rose.

⁸⁴ Diese Unterteilung habe ich von U. Rüterwörden übernommen. U. Rüterwörden, Das Buch Deuteronomium, NSKAT 4, Stuttgart 2006, 189–190.

⁸⁵ Die Problematik, ob das Lied Moses ein weisheitliches Testament oder ein Rechtstreit zwischen JHWH und Israel ist, ist immer wieder in der Fachliteratur thematisiert worden. Die Elemente eines weisheitlichen Textes überschneiden sich jedoch mit denen eines Rechtstreit-Musters. S. Weitzman erarbeitet die These, dass das Lied ein weisheitlicher Text mit rechtlichen Elementen sei, wobei das Lied den Sprüchen des weisen Ahīqar nahe stehe. Die beiden Texte würden die gleiche weisheitliche Gattung aus dem 7.–6. Jh. v. Chr. darstellen. St. Weitzman, Lessons from the Dying, HTR 87 (1994), 377–393.

⁸⁶ Vgl. HALOT

auch seine unveränderliche Natur ausdrückt.⁸⁷ In 1Sam 2,2; Ps 18,3; Ps 61,3 erscheint es in diesem Zusammenhang. In V. 4 des Liedes fehlt jedoch diese Konnotation und צִיָּר bekommt eine ethische Färbung, die wohl in das Rechtstreit-Muster passt. JHWH ist der wahre Fels, der recht und gerade ist, während das Volk bei anderen Göttern, bei den falschen Felsen Zuflucht gesucht hat (V. 38.). Die Götter, auch JHWH, sind alle Felsen, aber während die anderen Götter dem Volk keine wahre Zuflucht versichern können, vermag JHWH der Schützer und Bewahrer des Volkes zu sein.

Im AO wurde die göttliche Macht oft mit Felsen, Hügeln und Bergen verbunden. Deshalb handelt es sich hierbei um das altorientalische Erbe der israelitischen Religion. Die mythologisch konnotierte Bezeichnung der Götter wurde entmythologisiert und als Appellativ gebraucht, der in einem monotheistischen Kontext als Titel nur auf JHWH bezogen werden kann. Wie M. P. Knowles in seinem einschlägigen Aufsatz formuliert:

„...if the foreign gods are described as “the rock in which they took refuge”, whereas elsewhere the “rock/refuge” image is consistently applied to the God of Israel, then it is reasonable to assume that the metaphoric associations of strength, safety and refuge have been taken over from the “religion of the land” as part of inherited meaning of the divine epithet *šûr*.“⁸⁸

In der israelitischen Religion wurden viele polytheistische Vorstellungen ohne weiteres auf JHWH übertragen, dann absolutisiert und dadurch wurden die ursprünglichen Kontexte der Bedeutung und die Bedeutungen selbst schon negiert. Wenn die Fels-Metapher für JHWH gebraucht wird, muss man es auch aus der Sicht des Monotheismus uminterpretieren. Die Religion gewinnt zweierlei mit dieser Methode. Einerseits kann man das vormonotheistische religiöse Erbe des Volkes ohne Bruch weitertradieren, andererseits vermag sich mittels der Umformulierungen, in denen alles auf JHWH bezogen wird, auch eine Polemik des Monotheismus gegen die anderen Religionen zu bilden.

In den V. 5–6 erscheint der Vorwurf Gottes, der den Grund des Rechtstreites darstellt. Hierbei ist die Treulosigkeit des Volkes nur aufgezeichnet, dadurch als Thema eingeführt. Die Anklage Gottes gegen sein Volk muss auf Grundlage der bisherigen Gottesbeziehung verstanden werden. Das Verhältnis JHWH–Israel wird durch das Motiv Vater–Sohn ausgedrückt, das ein einzigartiges und seltenes Konzept des ATs beinhaltet. Es ist auffällig, dass JHWH nur in Bezug auf den Exodus und nur in der vorexilischen

⁸⁷ U. a. S. R. Driver, Deuteronomy, ICC, Edinburgh 1996, 350–351. G. von Rad, Das fünfte Buch Mose, Berlin 1965, 140.

⁸⁸ M. P. Knowles, „The Rock, His work is perfect” Unusual Imaginary for God in Deuteronomy XXXII, VT 39 (1989), 316.

Tradition als Vater tituliert wird (Ex 4,22; Hos 11,1⁸⁹).⁹⁰ Diese Tatsache zeigt, dass hier auf die Anfangszeiten angespielt wird. Immerhin wird der Exodus im Moselied nicht erwähnt, sondern lediglich die Aufenthalt in der Wüste und die Leitung JHWHs. Das uralte Gedächtnis des Volkes verknüpft die erste Gottesbegegnung mit einer Erfahrung in der Wüste. Die historischen Ereignisse sind dieser Erfahrung noch nicht zugeordnet. Literaturgeschichtlich und traditionsgeschichtlich kann die Reihenfolge der Entwicklungsphasen erschlossen werden, die Ergebnis eines Historisierungsprozesses sind. In dessen Rahmen wurden Gotteserfahrung und kollektive Geschichte miteinander verknüpft. Die Vorstellung von Dtn 32,5–6 stellt durch die Elemente Vater–Sohn/Schöpfer–Geschöpf den Grundcharakter des Verhältnisses zwischen Gott und Israel dar. In V. 6 ist die Sohnschaft Israels durch den Schöpfungsakt begründet. JHWH ist Israels אֱלֹהֵינוּ, weshalb Er von Israel Dankbarkeit beanspruchen darf.⁹¹ Die nahe Beziehung ist von dieser existenziellen Betrachtung geprägt. Zuerst muss das Verhältnis zwischen Gott und Mensch innerhalb der Religion bestimmt werden, danach erst kann man die Taten Gottes in der Geschichte wahr und ernst nehmen. Die theologische Absicht gestaltet die Art und Weise der Vergangenheitsschilderung. Die „bloße Fakten“ darzustellen ist dem Denken des AT fremd. Die Geschichte ist das Medium Gottes, in dem Ihn der Gläubige rezipieren kann. Für die JHWH-Beziehung Israels ist die Begegnung mit Gott konstitutiv. Der persönliche Glaube ermöglicht dem Einzelnen die Geschichte als Gottes Wirkungsbereich zu betrachten.

Die V. 6–7 veranschaulichen dieses Prinzip. In V. 6 begegnet die rhetorische Frage, ob JHWH etwa nicht der Schöpfer sei. Die Personalsuffixe drücken den persönlich direkten Charakter dieser Beziehung aus. Es geht nicht um eine von Identität und Personalität abstrahierte theoretische Schöpfungslehre sondern um die konkrete Erfahrung, die das Volk gemacht hat. Es ist erkennbar, dass diese konkrete Beziehung in das Bewusstsein Israels gerückt werden muss. Die Vergangenheit ist durch die idealen Erkenntnisse gekennzeichnet, die in der Gegenwart erneut zur Sprache kommen müssen.

⁸⁹ H. W. Wolff nach gehe es in Hos 11,1 um ein anderes Bild als in Dtn 32,5–6. Hosea spreche, um den Bundesschluss auszudrücken, von einer adoptionellen Sohnschaft, die fern von dem Gedanken der Abstammung, Zeugung sowie Schöpfung liege, und damit ein ganz anderes Konzept benutze als der Verfasser des Moseliedes. H. W. Wolff, Hosea, BK 14,1, Neukirchen-Vluyn 1990, 255.

⁹⁰ E. Nielsen vertritt die Meinung, dass das Vater–Sohn Bild als Bezeichnung für das Verhältnis JHWH – Israel eher in exilischer und nachexilischer Zeit verbreitet war. Früher ist eine Zurückhaltung in der Verwendung des Vater-Titels nachzuweisen. E. Nielsen, Deuteronomium, HAT I/6, Tübingen 1995, 288.

⁹¹ Das Verb קָנָה kann sowohl „erschaffen“ als auch „gebären“ ausdrücken. In diesem Zusammenhang ist hier doch nicht die Rede von Zeugung, weil es immer in Bezug auf JHWH „schöpfen“, „machen“ bedeutet. H. Ringgren, Art. אָב, ThWAT, Bd. 1 אב – גלה, u.a. Stuttgart 1973, 17–18.

In dem Lied geht es um Vergangenheit, weshalb uralte Gottesbilder aufgegriffen werden. In V. 6 erscheint JHWH als אֱלֹהִים und אֱלֹהֵינוּ, der Israel geschaffen und als Volk konstituiert hat. Diese Bilder wurzeln in der syro-palästinensischen El-Religion. Die Wurzel $\sqrt{qny}$ hängt mit der väterlichen Rolle Els zusammen. Der hetitische Gottesname Elkunirša drückt diese Funktion Els aus, ebenso die Paredros Els; Aschirat ist als *qnyt 'lm* bezeichnet. Die sexuelle Bedeutung des Wortes darf nicht außer Acht gelassen werden.⁹² In der mythologischen Vorstellung ist der Akt der Schöpfung mit (sexueller) Zeugung assoziiert, wobei eine konkrete Differenzierung dieser beiden Begriffe nicht immer eindeutig erfolgen kann. Schöpfung und Zeugung sind auf gleicher Ebene zu interpretieren. Im gesamten AO ist die Vorstellung verbreitet, dass ein göttliches Ehepaar am Anfang der Zeiten die Götter gezeugt hat. In Ugarit ist dieses göttliche Paar El und Aschirat.

Des Weiteren kommt der Titel „Schöpfer des Himmels und der Erde“⁹³ in Bezug auf El Eljon in Gen 14,19 vor. Wie Cl. Westermann nachgewiesen hat, ist das Prädikat אֱלֹהֵינוּ שָׁמַיִם וָאָרֶץ eine alte kanaänäische Kultformel, die wahrscheinlich seit der israelitischen Königszeit gebraucht wird.⁹⁴ Die Schöpfung ist durch das Partizip zum Ausdruck gebracht. El Eljon erscheint als der Schöpfer des Universums.⁹⁵

In V. 6 wird der אֱלֹהֵינוּ Titel im Bezug auf JHWH verwendet. Die rhetorische Frage steht im Zusammenhang eines Schuldbelegs; es ist ein wichtiger Bestandteil des Rechtstreits, der vor dem Hintergrund der Beziehung zwischen Gott und Israel zu interpretieren ist.⁹⁶ Die kosmische Dimension der uralten Vorstellung kann in dieser Beschreibung nicht mehr herausgelesen werden, stattdessen wird die unmittelbare Beziehung betont. Nicht die

⁹² Das Verb bedeutet „erwerben“, „erzeugen“, und „für sich behalten“. H. Lamberty-Zielinski erklärt die Vater-Sohn Beziehung zwischen JHWH und Israel durch das אֱלֹהֵינוּ Verb. JHWH habe Israel „gezeugt“. Außer Dtn 32,6 komme das Verb mit der Bedeutung von „zeugen“ in Prv 8,22; Gen 4,1 und 139,13 vor. An diesen Stellen solle der göttliche Beitrag bei der Zeugung durch dieses anthropomorphische Bild bezeichnet werden. Vgl. H. Lamberty-Zielinski, Art. אֱלֹהֵינוּ, ThWAT, Bd. 7 קוֹץ – שָׁכַן, u. a. Stuttgart 1993, 66–67.

⁹³ H. Lamberty-Zielinski übersetzt in Gen 14,19 den אֱלֹהֵינוּ Titel als „Inhaber“. Art. אֱלֹהֵינוּ, ThWAT, Bd. 7 קוֹץ – שָׁכַן, u. a. Stuttgart 1993, 67–68. Die Textzeuge, Gottesnamen, wie auch die oben erwähnte Elkunirša, widersprechen seine These.

⁹⁴ Cl. Westermann, Genesis 12–36, BK 1/2, Neukirchen-Vluyn 1981, 243.

⁹⁵ R. Rendtorff beweist, dass die kosmische Weltschöpferfunktion eine spätere Ergänzung des Titels אֱלֹהֵינוּ ist. Ein Textzeuge ist dafür die Inschrift von Karatepe aus dem 8. Jh. v. Chr.: „Baalšamem und El, der Schöpfer der Erde.“ Auch der hetitische Name Elkunirša, der aus dem 13. Jh. v. Chr. belegt ist, bedeutet „El, Schöpfer der Erde“. R. Rendtorff, El, Ba'al und Jahwe, ZAW 78 (1966), 278–292. Die genuine Bezeichnung ist die kürzere Form, die eine polytheistischen Hintergrund hat. Im Monotheismus mussten alle Funktionen dem einzigen Gott zufallen.

⁹⁶ A. Böckler weist darauf hin, dass hier nicht die Gnadentheologie durch die Sohnschaft Israels zur Sprache kommt, sondern diese Sonderstellung gegenüber JHWH „wird benutzt, um einen moralischen Anspruch an Israel geltend zu machen“. A. Böckler, Gott als Vater im Alten Testament, Gütersloh 2000, 298–299.

Schöpfung der Erde und des Himmels kommt zur Sprache, sondern die Entstehung Israels. Statt einer Weltschöpfung wird eine Ethnogenese beschrieben, in der eine Relativierung des alten Gottesbildes des Erzeuger-Els stattfindet. Während in Ugarit die Schöpfung als Erzeugungsakt Els und Aschirats verstanden wird, erscheint hier kein göttliches Ehepaar, sondern JHWH allein, wodurch die Schöpfung/Erzeugung an dieser Stelle weniger anthropomorph als symbolisch geschildert wird. Die Zeugung-Schöpfungsanalogie der El-Religion ist entmythologisiert und auf JHWH übertragen. Der Parallelismus mit dem Verb עשה ist ein Beleg dafür, dass hierbei keine Zeugung sondern eine Schöpfung gemeint ist.⁹⁷

In den ugaritischen Texten gehört zu El der Vaternamen. Er ist Vater sowohl der Götter als auch der gesamten Menschheit. Diese Stellung in der ugaritischen Weltordnung versichert El eine zentrale Rolle, da nur er fähig ist Leben zu schaffen. Im Fall der Götter ist er auf Grund der Vorstellung einer anthropomorphischen Zeugung ihr Vater, im Fall der Menschen kommt in diesem Bild jedoch der Schöpfungsakt zur Sprache. Fruchtbarkeit und Geburt wurde als Werk Els angesehen, und auch die Existenz der nächsten Generation ist durch sein Wirken garantiert.⁹⁸ In Bezug auf die Vater-Sohn Beziehung ist jedoch sowohl ein individuelles als auch ein kollektives Angewiesensein der Menschen zu El verstehen. Die Menschheit als Ganzes wird als Sohn Els verstanden (KTU 1.16 I 35; 43; III 32; 47),⁹⁹ zugleich kann aber auch eine einzelne Person (die keine Gottheit ist) als Sohn Els betrachtet werden. Keret redet El als sein Vater an (KTU 1.16 I 41; II 9; 24); dies verdeutlicht seine außerordentliche Beziehung zu El.

In V. 6 des Moseliedes ist Israel aufgrund des Schöpfungsaktes Sohn JHWHs: „Damit vergeltet ihr dem Herrn, törichtes und unweises Volk? Ist Er nicht dein Vater, dein Schöpfer?“ Die Epitheten Els, Schöpfer der Welt, befinden sich bei JHWH. Vitalität, entfaltetes Leben, Wohlstand sind von Gott abhängig. Die Vorstellungen, die in Ugarit die Größe Els umschreiben und seine Vaterschaft darstellen, sind vollständig auf JHWH übertragen.¹⁰⁰ Es ist durchaus möglich, dass zur Zeit der Abfassung des Liedes, diese

⁹⁷ P. Sanders behauptet, dass der Text die beiden Bedeutungen, die Schöpfung und die Erzeugung, in dem Verb bewahrt habe. Ich meine, dass an der Stelle das alte, mit einer sexuellen Konnotation belästigte Verb durch die Entmythologisierung eher zu dem Bedeutungsfeld der Schöpfung tendiert.

⁹⁸ Dieser Charakter Els, der auch in Keret Epos bezeugt ist, verdeutlicht, dass El keine *deus otiosus* ist (Vgl. TUAT, Bd. III., 1219, Anm. 35.), wie es einige Forscher u.a. auch H. Niehr behaupten. Vgl. H. Niehr, Die Wohnsitze des Gottes El nach den Mythen aus Ugarit in: B. Janowski/ B. Ego (Hrg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, FAT 32, Tübingen 2004, 330.

⁹⁹ Vgl. M. H. Pope, El in the Ugaritic Texts, VTSup 2, Leiden 1955, 47.

¹⁰⁰ Vgl. M. P. Knowles, „The Rock, His work is perfect“ Unusual Imaginary for God in Deuteronomy XXXII, VT 39 (1989), 317–18. Seiner Meinung nach ist auch der צור Appellativ eine Andeutung auf Fruchtbarkeit. El und Baal halten ihre feierlichen Mahle auf den Bergen, die auch ihre Wohnsitze sind. Der göttliche Berg bzw. Fels wurde dadurch eine Quelle der Fruchtbarkeit. Ein Beleg sei dafür, dass das Fels-

Schilderungen, JHWH als אֱלֹהֵינוּ anzusehen, nicht mehr üblich war. Deswegen müsse das Volk daran erinnern werden und dieser alten Tradition gedenken. Durch diesen Rückgriff auf das Alte ist unmittelbar die dahinter liegende noch ältere Vorstellung eingeführt.

4. Das Kernproblem: der einzige Gott unter den Göttern?

In V. 8–10 wird die Aufteilung der Welt an die Götter geschildert. Trotz aller Rekonstruktionen ist das Bild schwer zu interpretieren. Wer teilt wem was zu? Teilte Eljon oder El das Erbe? Sind sie identisch? Wer sind die Söhne Els? Und was für eine Stellung hat JHWH in dieser verwirrenden Szenerie?

4.1 Die Zuteilung

Die Vorstellung der Aufteilung der Welt ist im AO nicht fremd. Die irdischen, politischen Verhältnisse werden durch die mythischen Mächte des Himmels bestimmt. Ein erfolgreiches Volk hat einen gewaltigen, mächtigen Gott, der seinem Volk Lebensraum durch Siege verschafft. Ein guter Textzeuge für diese allgemein verbreitete Vorstellung ist die berühmte Mesa Inschrift, die auch ein Stück der israelitischen Geschichte schildert: Mesa, der moabitische König führt Krieg gegen Israel,¹⁰¹ und erringt seinem Volk die Freiheit:

„Ich bin Mesa, Sohn des Kamosch[jat], der König von Moab, aus Dibon.
Mein Vater war 30 Jahre lang König über Moab; ich aber war König nach meinem Vater. Ich schuf dieses Höhenheiligtum für Kamosch in Qericho (als Dank) für eine Wen[dung zum H]eil. Denn er rettete mich vor allen Aufständischen und, fürwahr,

Motiv auch in dem Moselied mit einer solchen Bedeutung vorkommt, die V. 13–14, wo JHWH aus צִיֹּר und aus סֶלֶט seinem Volk Nahrung gibt. Ich meine jedoch, dass die Wohnsitze dieser Götter die ganze göttliche Auswirkung repräsentieren, und sind nicht auf eine der Konnotationen eingeschränkt.

¹⁰¹ Im AO hatten die Kriege immer kosmische und himmlische Färbungen. Der Krieg zwischen zwei Völkern stellt den Krieg zwischen ihren Kriegsgöttern bzw. Nationalgöttern dar. Deswegen war es allezeit vor den Kriegen sehr wichtig, die Gnade der Götter zu erwerben (so auch die Gnade JHWHs in AT, vgl. Ri 11; 1Sam 13; 1Kön 12,26–33; 22; usw.). Der Götter sind mit ihrem Volk in den Krieg gezogen und haben gegen die feindlichen, himmlischen Mächte gekämpft. In dieser volkstümlichen Vorstellung bedeutet der Sieg die Überlegenheit des Gottes. Die Inschrift stellt dementsprechend der Kampf JHWHs mit Kamosch dar, wobei gemäß der Vorstellung JHWH durch Kamosch eine Niederlage erlitt und einige Kultgegenstände verschleppt wurden (Z. 17–18.). Vgl. H.P. Müller, Art. Chemosh, DDD, u. a. Leiden 1995, 358–359. Der Gedanke des Niederschlagens JHWHs ist jedoch dem AT fremd. In der Theologie des ATs ist jede Niederlage des Volkes Israel ein Folge der Untreue des Volkes und sogleich auch der Heilswille Gottes, um nach einer Züchtigung sein Volk umkehren zu lassen (Vgl. Num 21,1–3; Jos 7; 1Sam 17,47; 1Kön 10;). Der Krieg der Götter ist auch der ägyptischen Religion sehr fremd. Solche Konfrontationen, in denen die Götter der verschiedenen Völker für ihr Volk gegeneinander kämpfen, kennt die ägyptische Auffassung nicht. Die ägyptische Götterwelt verleibt sich die ausländischen Götter ein. In Ägypten kann man von einem Nationalgott nicht sprechen. „Erst in der Spätzeit scheint sich in der Verfemung des *Seth als Repräsentanten des „feindlichen Auslands“ eine derartige „nationalistische“ Polarisierung auf der Ebene der Götterwelt abzuzeichnen.“ J. Assmann, Art. Gott, LÄ, Bd. II Erntefest–Hordjedef, Wiesbaden 1977, 769.

ließ mich herabsehen auf alle, die mich hassten. Omri war König von Israel. Er unterdrückte Moab lange Zeit; denn Kamosch zürnte seinem Lande. Sein Sohn folgte ihm (auf dem Thron). Auch er dachte: Ich will Moab unterdrücken. In meinen Tagen dachte er s[o . . .] Ich aber konnte auf ihn und sein Haus herabsehen. Israel ist für immer wirklich zugrunde gegangen.“¹⁰²

In dieser Inschrift wird deutlich, wie sich politische Ereignisse und Götterwelt zueinander verhalten. Moab war in der Gewalt des israelitischen Königs, weil der moabitische Nationalgott, Kamosch, über sein Volk gezürnt hat.¹⁰³ Eine gute Beziehung zur Gottheit schafft Frieden und Wohlstand im Land. Kamosch, der moabitische Gott, ist für sein Volk zuständig und führt es zum Sieg. Der König hat in einer solchen, empfindlichen Wechselseitigkeit eine zentrale Rolle. Er muss die Verantwortung vor dem Gott für sein ganzes Volk tragen. Er ist für sein Volk der Anknüpfungspunkt zum Nationalgott und sogleich ein Repräsentant des Gottes, ein „Sohn des Kamosch[jat]“. Kamosch ist die Schutzmacht, der seine Obhut über das ganze Volk ausbreitet, und durch seinen Sohn, durch den König bewahrt er die kosmische Weltordnung. So ist der Kult ein nationales Interesse, und deshalb muss der König alle möglichen Maßnahmen unternehmen, um das Wohlwollen des Kamosch zu gewinnen.

Im AO oblag dem König der nationale, offizielle Kult. Er schaffte die finanziellen und materiellen Bedingungen für eine störungsfreie Religionspraxis.¹⁰⁴ Natürlich bedeutet dies keinen Monotheismus oder Monolatrie, verweist jedoch auf eine Tendenz zur Einheitlichkeit der Religion, damit bildet sich auch eine Volksidentität. Die volkstümliche Frömmigkeit verehrt natürlich auch lokale Gottheiten, aber im Krieg wurde das Volk durch den Hauptgott bewahrt. Die lokalen, familiären Interessen gehören zum lokalen Kult, ggf. Ahnenkult, für die globalen Schwierigkeiten bleibt jedoch der Nationalgott zuständig.

¹⁰² TUAT, Bd. I., 646–647.

¹⁰³ Die Ethymologie des Namens ist unsicher. Wahrscheinlich stammt er aus dem $\sqrt{kms^*}$, das als Verbaladjektiv im D-Stamm „Unterwerfer“, „Sieger“ bedeutet. Vgl. H.P. Müller, Art. Chemosh, DDD, u. a. Leiden 1995, 356–357. Kamosch war ein bedeutender Gott in Ebla, wobei er in dem Pantheon um 2300 v. Chr. eine feste Stellung hatte. Der August wurde *itu-^dkà-mi-iš* genannt, trotzdem ist die Funktion dieses Gottes in Ebla rätselhaft. Wahrscheinlich war er eine chthonische Gottheit. In Ugarit lässt sich die Verbindung von *ḥ* (Schlamm)/ *ṯ* (Raubvögel) mit *km* finden. Diese Wörter könnten auf die unterweltliche Funktion des Kamosch hinweisen, weil die Unterwelt im AO durch Dunkelheit, Raubvögel, Staub und Schlamm beschrieben wird (Vgl. Gilgamesch-Epos). In Assyrien ist Kamosch dem Charakter Nergals angeglichen. In Moab bei einer schafzüchtenden und weinanbauenden Bevölkerung wurde er als der Hauptgott mit der Zuständigkeit für die Fruchtbarkeit verehrt. Sein Nergal-Reschef Charakter wurde in syro-palästinensischen Gebiet in den wohl bekannten Baal-Hadad Typ verwandelt. Er wurde ein Gott der Vegetation. Er ist kein Kriegsgott im engeren Sinn, sondern als Hauptgott schützt er sein Volk in kriegerischen Situationen. Vgl. U. Worschech, Der Gott Kemosch, UF 24 (1992), 393–401.

¹⁰⁴ A. Berlejung, Quellen und Methoden in: J. Chr. Gertz (Hrg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen 2010, 71 ff.

Ähnlich verhalten sich, wie es H. Kees und die kulttopographische Schule der Ägyptologie nachgewiesen haben,¹⁰⁵ die lokalen und staatlichen Götter untereinander in Ägypten, wobei die ägyptische Götterwelt als eine Vielheit von Ortsgöttern zu betrachten ist. Die Bedeutsamkeit der religiösen oder öfters politischen bedeutsamen Kultorte bestimmen die Wichtigkeit des zugehörigen Götterkreises. Wenn eine Stadt wuchs, wurden auch ihre Götter mehr angesehen, und sie konnten bis zu einer national bedeutsamen Stellung emporsteigen. Das Pantheon ist hierbei kein festes System, sondern hat eine Flexibilität, die die politischen Änderungen in Ägypten abbilden konnte. Jedoch üben einige Gottheiten ortsgebunden ihre Wirksamkeit aus; z. B. Benben-Stein in Heliopolis, der Urhügel in Hermopolis usw.¹⁰⁶ Ergänzend zu diese Auffassung ist der Abschnitt von der Wenamun Geschichte zu betrachten, der nach dem Zeugnis des Textes selbst 1076 v. Ch. abgefasst wurde: „Amun hat alle Länder geschaffen; allerdings schuf er sie doch wahrscheinlich erst, nachdem er vorher das Land Ägypten erschaffen hatte,“¹⁰⁷ Alle Länder haben ihre Ursprung von einem Gott genommen. Die lokalen Götter sind an einen Ort gebunden. Jedoch alle Länder, auch in denen die lokalen Götter wirken, sind durch einen Gott geschaffen. Aufgrund dieser Tatsache muss man eine Aufteilung der Zuständigkeiten annehmen, wobei der Schöpfergott der Initiator ist.

Diese religionsgeschichtlichen Konzepte, in denen die verschiedenen Orte, Städte und Völker einen individuellen Gott haben, sind weitgehend verbreitet und im AO und Ägypten belegt. Aber auch das AT spiegelt das Nationalgott-Phänomen wieder.¹⁰⁸ In Ri 11,24 heißt es: „Ist es nicht so: Wen Kamosch, dein Gott, vertreibt, dessen Besitz nimmst du, und wen immer der Herr, unser Gott, vor unseren Augen vertreibt, dessen Besitz nehmen wir.“ Jiftach erkennt Kamosch als Gleichberechtigter JHWHs.¹⁰⁹ Kamosch erscheint als der Nationalgott der Ammoniter,¹¹⁰ der die Landteile seinem Volk zuteilt. Die

¹⁰⁵ H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Berlin 1987, 148 ff.

¹⁰⁶ T. Säve-Söderbeg, *Art. Götterkreise*, LÄ, Bd. II Erntefest–Hordjedef, Wiesbaden 1977, 688–690.

¹⁰⁷ TUAT Bd. III., 918.

¹⁰⁸ Stellen, wo die territoriale Zuständigkeit eines Gottes eine Rolle spielt: Gen 32,52–53; 1Sam 26,19; Mik 4,5.

¹⁰⁹ Diese Episode bewertet R. G. Boling folgendermaßen: „That Jephtah is represented as no strict theoretical Yahwist who at all costs denies the existence of other gods is, on a later view unorthodox but scarcely surprising. In matters of diplomacy, he was a practical Yahwist, sort of man God used repeatedly throughout the stormy period prior to kingship...“ R. G. Boling, *Judges*, AB 6A, u.a. New York 1975, 205. Ähnlich W. Groß, *Richter*, HThKAT, u. a. Freiburg 2009, 591–593. und G. Cooke, *The Sons of (the) God(s)*, ZAW 76 (1964), 25–26.

¹¹⁰ Diese Stellung von Kamosch als Hauptgott der Ammoniter ist historisch unwahrscheinlich, weil an der Spitze des Pantheons Milkom stand. Auch alttestamentliche Stellen (1Kön 11,5; 33; 2Kön 23,13), auch die Inschrift aus Amman verweisen darauf, dass der Hauptgott der Ammoniter Milkom war. H. Niehr, *Religionen in Israels Umwelt*, Würzburg 1998, 211–212. W. Groß bringt eine plausible Erklärung dafür, wie Kamosh in Ri 11 als ein Gott der Ammoniter erscheint. Der Autor des Ri 11 geht von dem Heschbonlied, Num 21,28–

rhetorische Frage Jiftachs spiegelt die volkstümliche Denkweise wieder, wobei der Gott durch die kriegerischen Handlungen seinem Volk neue Gebiete zuweist, oder Landfläche abnimmt. Die Geschichte nimmt den Erzählfaden von Num 21 auf, wobei JHWH das Land der Amoriter, das früher ein moabitisches Gebiet war, an die Israeliten ausliefert. In Ri 11 fechten die Ammoniter JHWH an, weil sie gegen Israel ziehen, denn JHWH hat dieses Landstück seinem Volk gegeben.

Alle diese Vorstellungen verweisen auf eine enge Beziehung zwischen Gott-Land-Volk. Es lässt sich jedoch kein Mythos feststellen, der explizit verrät, in welcher Zeit oder mit welcher Gottheit dieses Motiv von Gott-Land-Volk seinen Ursprung hat. Die Mesa Inschrift, die ägyptische Theologie und die in Ri 11 erscheinende Denkweise stellen beispielsweise den Nationalgott/Lokalgott-Gedanken in den Vordergrund, aber berichten nicht von seiner Entstehung. Der Gedanke beschreibt die politische Wirklichkeit verbunden mit den mythologischen Elementen, wobei nur die Gegenwart seiner Zeit erscheint, aber der Vorgang selbst, der den präsentischen *status quo* herstellt hat, bleibt unklar. Die Auffassung, dass jedes Volk und sein Land einen eigenen Gott haben, setzt die Aufteilung der Welt unter den himmlischen Mächten voraus. Obwohl die Aufteilung der Welt eine universale Perspektive eröffnet, wurde sie niemals in den Mythen thematisiert. Ein solches Konzept bedeutet die Anerkennung und die Mitaufnahme aller Götter, in der die Hauptgötter ebenso in einer hierarchischen Struktur hineingesetzt sind wie auch die ihnen unterworfenen Götter. Jedoch fehlt ein solches, umfassendes Konzept außer in Dtn 32,8.

In Dtn 32,8 erscheint eine Antwort auf die Frage, wer hat die Verhältnisse festgelegt. Die politischen und die damit verbunden mythischen Beziehungen sind durch einen Gott, durch Eljon bestimmt: „Als der Höchste den Völkern Erde zuwies, als er die Menschengötter schied, legte er die Grenzen der Völker.“ Dieser Vers öffnet die Perspektive hinter die Vorstellung, aber nur anspielungshaft und am Rande abgehandelt. Die Aufteilung der Welt selbst erscheint nicht, nur in einem temporalen Nebensatz berichtet der Vers, dass am Anfang der Zeiten eine solche Zuweisung der Welt stattgefunden hat. Der Vers lenkt die Aufmerksamkeit nicht auf das Ereignis selbst, sondern leitet gedanklich zu der Begegnung Israels mit seinem Gott hin. Das Lied

30, aus, das von dem Untergang Moabs durch den Amoriter Sihon berichtet. Sihon bekam das Land von Kamosch, von dem Gott der Moabiter, der sein Volk ausgeliefert hat: „Weh dir, Moab, mit dir ist es aus, Volk des Kamosch. Seine Söhne hat er zu Flüchtlingen gemacht, seine Töchter zu Gefangenen des Amoriterkönigs Sihon.“ In Ri 11 wird um dieses Land gestritten. Jiftach hält daher den Ammoniterkönig für den Rechtnachfolger des Moabiterkönigs (Ri 11,15c), und deswegen wurde Kamosch ein Gott der Ammoniter. W. Groß, Richter, HThKAT, u. a. Freiburg 2009, 592–593.

beinhaltet ein geschichtliches Resümee der Gottesbeziehung, und wollte alle wichtigen Sequenzen, die negativen und die positiven Wendepunkte, beschreiben. Die Zuteilung der Welt erscheint jedoch nicht als ein solcher Wendepunkt, sondern nur als zeitlicher Rahmen der Ereignisse.

Der Wortlaut des MTs ist rein monotheistisch, wobei theologische Korrekturen durchgezogen sind.¹¹¹ Eljon bezieht sich in dem monotheistischen Jahwismus auf JHWH, der nicht nur den höchsten Gott, sondern auch den einzigen Gott darstellt. Er legte die Grenzen der Völker entsprechend der Zahl der **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**, was das geografische Siedeln der zwölf Stämme verdeutlicht. Im MT bekam JHWH einen universalen Charakter, wobei Er sich auch um die Nationen, **גוֹיִם**, kümmert. Er ist der, der zuteilt, und Er teilte sich Israel zu. Die Sonderstellung der Israeliten im Vergleich zu den anderen Völkern ist in V. 9 deutlich erkennbar, wo JHWH Israel erbt.

Wenn man aber den rekonstruierten Urtext untersucht, ist ein hierarchisches Pantheon auffallend, in dem Eljon über alle anderen Götter steht und die Länder zu den Völkern entsprechend den **בְּנֵי אֱלֹהִים** zuweist. R. Meyer und jene, die sich seiner These anschließen, halten das Urbild der Zuteilung für das politische System des Perserreichs:

„Es kann nicht zweifelhaft sein, dass nur eine Universalmonarchie ein solches Vorbild abgeben kann, deren Großkönig mit dem relativ kleinen Staatsvolk eng verbunden ist, während die Vielvölkerwelt des Großreiches durch Statthalter oder Satrapen – also vom Herrscher eingesetzte Beamte! – regiert wird“¹¹²

Die These Meyers beeinflusst bis heute die Forschung. Die Perserzeit gehört schon in das Zeitalter des Monotheismus, wobei religiöse Reste des Polytheismus undenkbar sind. Nach dem Exil entwickelte sich die Angelologie, die dem einzigen Gott wieder zahlreiche, himmlische Wesen zur Seite stellt. Die neuere Forschung, besonders K. Schmid, betrachtet Dtn 8–9 als ein Stück der prosperierenden Engellehre. Dan 10; 12, Jes

¹¹¹ Die Korrekturen laut dem Prinzip *tiqqûn sôferim* sind in der Hasmonäerzeit, um die angelologische Lehre des Liedes zu beseitigen, vollgezogen. Vgl. u.a. K. Schmid, Gibt es „Reste hebräischen Heidentums“ im Alten Testament? in: A. Wagner (Hrg.), Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments, BZAW 364, 115–116. Im Gegensatz dazu spricht P. Winter sich für eine angelologische Korrektur aus. In nachexilischen Zeit entwickelte sich der Gedanke, dass jedes Volk einen eigenen Engel hat. In Dtn 32,8 erscheine der Name als der Name des Engels des jüdischen Volkes. Diese theologische Korrektur finde in der vorhasmonäer Zeit statt. P. Winter, Nochmals zu Deuteronomium 32 8, ZAW 75 (1963), 218–223.

¹¹² R. Meyer, Die Bedeutung von Deuteronomium 32. 8f. 43 (4Q) für die Auslegung des Moseliedes in: A. Kuschke (Hrg.), Verbannung und Heimkehr, Tübingen 1961, 204.

24 spiegeln ähnlich die religiöse Vorstellung der Perserzeit.¹¹³ Eljon ist JHWH angeglichen, und alle **בְּנֵי אֱלֹהִים** sind Engel.

Ich bestreite jedoch diese Auffassung. Die Datierung selbst ist fraglich. Obwohl die Aufteilung der Welt durch einen Herrscher an die Beamten des Reiches im AO nur in der Perserzeit stattgefunden hat, bedeutet dies nicht, dass die himmlische Welt im vorliegenden Textstück automatisch das politische System des Perserreiches als Vorlage verwendet. In Ugarit wurde das Muster eines Stadtstaates mit seinem ganzen politischen Apparat vollkommen auf die himmlische Welt projiziert. In Dtn 32,8 erscheint jedoch die Aufteilung der Welt als ein vergangenes Ereignis, das in den Urzeiten, als die Weltordnung festgelegt, wurde gespielt hat. Die These Meyers würde dann bedeuten, dass ein zur Zeit des Verfassers des Moseliedes entstandenes und funktionierendes politisches System auf ein vergangenes mythisches Geschehen übertragen sei. Das wäre analogielos, weil, wie das Beispiel für solche religiösen-politischen Zusammenhänge aus Ugarit zeigt, solche Übertragungen ausschließlich auf präsentische, die aktuell wirkenden himmlischen Mächte betreffende, religiösen Konzepte und nicht auf vergangene mythische Geschehen getätigt wurden. Die These von Schmid, dass die **בְּנֵי אֱלֹהִים** die himmlischen Engelmächte der nachexilischen, religiösen Vorstellung seien, ist auch unwahrscheinlich. Die Angelologie wurde in der nachexilischen Zeit immer stärker und populärer,¹¹⁴ deshalb wäre die Korrektur eines Abschreibers in Dtn 32,8, die **בְּנֵי אֱלֹהִים** in **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** umwandelt, sinnlos. Gegen die Engelehre erscheint keine Polemik in der israelitischen Religion, und insofern hätte der Abschreiber eine akzeptierte, verbreitete, religiöse Vorstellung korrigiert. Daneben gebrauchen die von Schmid angeführten „Parallelstellen“ zu Dtn 32,8 aus Dan; Jes 24 eine andere Terminologie für die Engelwesen: Dan 10,13; 12,1: **שָׂרִים**, Jes 24,21: **צָבָא הַמָּרוֹם**.

Die Aussage Meyers, dass „der Gedanke, dass ein Großkönig seinen universalen Machtbereich an einen ihm untergebene Satrapen verteilt, ist in der vorexilischen Literatur weder belegt noch auch recht denkbar“¹¹⁵, muss man kritisch bewerten. Denn der Gedanke der Zugehörigkeit zwischen einer Nation und ihres Gottes war im AO allgemein verbreitet

¹¹³ K. Schmid datiert beide Texte zur Zeit des Zusammenbruchs des Perserreiches. K. Schmid, Gibt es „Reste hebräischen Heidentums“ im Alten Testament? in: A. Wagner (Hrg.), Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments, BZAW 364, 115–116.

¹¹⁴ Die apokalyptische Literatur nimmt eine ganze Reihe Engel und himmlischer Wesen auf, die nach Schichten, Rängen, Funktionen unterschiedlich zugeordnet werden. Seit dem 3. Jh. v. Chr. wuchs deutlich die Anzahl der Engel in der jüdischen Literatur. A. Berlejung, Art. Engel, HGANT, 151–153.

¹¹⁵ R. Meyer, Die Bedeutung von Deuteronomium 32. 8f. 43 (4Q) für die Auslegung des Moseliedes in: A. Kuschke (Hrg.), Verbannung und Heimkehr, Tübingen 1961, 204.

und er setzt implizit die Aufteilung der Zuständigkeitsbereiche voraus, während Dtn 32,8 sie explizit darstellt. Das religiöse Konzept, in dem die lokalen Götter komplementäre territoriale Zuständigkeiten haben, muss eine Weiterentwicklung einer solchen Vorstellung sein, welche die Entstehung der Rechtsverhältnisse der Götter beinhaltet. Zwar gibt es keine eindeutigen Belege für ein solches umfangreiches Konzept, jedoch berichtet der Baal-Zyklus von der Thronfolge Els, der eine Neudefinierung der Verhältnisse in dem Pantheon bedeutet. In den KTU 1.2 ist Yamm von El als Gottkönig eingesetzt. Dieser Generationenwechsel der Götter verläuft ähnlich der Aufteilung von Dtn 32,8. El vermacht Yamm seine Position, seine Hauptgottstellung, aber El bleibt ungebrochen an der Spitze der Götterversammlung. El teilt sein Königtum einem anderen Gott zu, während er auch im Weiteren eine wichtige Stellung innehat. Motivisch gesehen verweist Dtn 32,8 auch auf eine ähnliche Situation, Eljon verteilt die Welt unter den Göttern, aber er selbst bleibt durchgehend ein souveräner Herrscher. Er initiiert zwar die Aufteilung, jedoch er selbst bekommt kein Volk und kein Land. In der beschriebenen Szenerie entspricht El Eljon, und Yamm den anderen Göttern. Gedanklich beinhaltet der Baal-Zyklus und auch Dtn 32 die gleiche Idee: die Weitergabe der Zuständigkeit unter den Göttern. Zwar hat der Baal-Zyklus keine kosmische Nuance wie Dtn 32,8, jedoch wird der vermachende Hauptgott als einer geschildert, der die Weltordnung durch seine Anordnungen sichert. In beiden Fällen ist diese Weltordnung durch den Hauptgott initiiert, aber durch untergestellte Göttliche durchgesetzt. Dtn 32,8 beinhaltet eine universale Aufteilung der Welt, der Baal-Zyklus nur eine partikuläre.

Ein andere Parallele des Baal-Zyklus zu Dtn 32 befindet sich in KTU 1.4 III. 10–21 (Göttliche Mahl Baals in der Götterversammlung). In beiden Texten gibt es eine Mehrheit der Göttlichen, wobei sich der Erzählstrang auf die Handlung einer Gottheit konzentriert. Baal schützt die moralische Weltordnung und tritt gegen die Unzucht mit Mägden sowie den Missbrauch mit Opfern auf. Er ist der einzige unter den Göttern, der in einer von Unrecht geprägten Situation gerecht handelt. In Dtn 32 ist allein JHWH der gerechte Gott, der einzige wahre **צַדִּיק**, der seinem Volk Zuflucht versichert. Die anderen Gottheiten haben ihre Macht missbraucht und ihren Auftrag, die Völker zu schützen, Schutz und Sicherheit zu gewähren, nicht erfüllt, stattdessen nur das Opfer genommen und die Verehrung durch das Volk genossen (Dtn 32,37). In KTU 1.4 III. 10–21 geht es um ein Erlebnis Baals an einem göttlichen Mahl. Er ist persönlich betroffen, und die Ungerechtigkeit, d.h. seine Demütigung hat keine konkreten Auswirkungen auf das Weltgeschehen. In Dtn 32 hat die Untätigkeit der Götter, die dem Volk nicht helfen, solche Konsequenzen, wobei sie nicht

mehr als Götter angesehen sind, sondern ihre Existenz ist in Frage gestellt, sogar negiert (Dtn 32,39).

Alle diese motivischen Übereinstimmungen zeigen, dass Dtn 32 religionsgeschichtlich näher zu den ugaritischen Texten steht, bzw. zum Baal-Zyklus, und nicht zu der nachexilischen Angelologie. Es bleibt noch die Frage zu klären, ob Dtn 32 ein polytheistisches Bild der israelitischen Religion, einen Rest des israelitischen Heidentums, darstellt. Im Folgenden werde versuchen, diese Frage zu beantworten.

4.2 Die Gottesversammlung und die Göttersöhne/ Söhne Els in Dtn 32

Der Urtext von Dtn 32,8b^β spricht von בְּנֵי אֱלֹהִים. בְּנֵי אֱלֹהִים ist ein Apellativ JHWHs. Von daher ergibt sich die merkwürdige Assoziation des Textes, dass JHWH Söhne hat, die an keiner Stelle im AT belegt sind. Diese antropomorphe Beschreibung JHWHs konnte einen Abschreiber veranlassen, diesen Vers zu korrigieren, und statt בְּנֵי אֱלֹהִים בְּנֵי יִשְׂרָאֵל einzufügen.¹¹⁶ Jedoch kann der Ursprung dieses Konzeptes die syro-kananäische Vorstellung einer Götterfamilie sein. Das ugaritische *bn 'lm* steht entweder für die „Söhne Els“, wobei es einen Götterkreis des ugaritischen Pantheons beschreibt, oder es steht für die „Göttersöhne“, die das ganze Pantheon umfassen würden. In Dtn 32 muss eine Schichtung der Götterkreise vorhanden sein. Die *bn 'lm/אֱלֹהִים*, sind Angehörige jenes Götterkreises,¹¹⁷ der El besonders nahe steht,¹¹⁸ aber bezeichnen nicht den ganzen Pantheon. Ein Beleg dafür, dass es sich hier nicht um das gesamte Pantheon handelt, ist der Inhalt der V. 17; 24. V.17. berichtet davon, dass Israel den שָׂרִים, Dämonen Opfer dargebracht hat,¹¹⁹ solchen Wesen, die keine Götter אֱלֹהִים sind, sondern neue Wesen, die

¹¹⁷ Nach G. Cooke ist der Begriff בְּנֵי אֱלֹהִים pauschal gebraucht für die Göttlichen Wesen. Die parallelen Ausdrücke aus dem AT: „We have found that "sons of (the) God(s)" is only one name among many which are applied to these beings. A rich and highly varied fund of terms is drawn upon to designate the members of this Company. They may be called "gods/" "mighty ones," "sons of (the) God(s)," "holy ones" "those who "stand before," "serve," or "minister to" Yahweh, Yahweh's "host(s)," the heavenly "assembly" or "council"(עדה, קהל, סוד), "watchers," "princes," "seraphim," "the spirit," "the satan."” G. Cooke, The Sons of (the) God(s), ZAW 76 (1964), 22–47.; 44.

¹¹⁸ Dieses Verhältnis wird durch die archaische Mimation in *'lm* ausgedrückt, die für keinen Plural sondern für einen archaischen Genitiv steht. W. Herrmann, Die Göttersöhne, ZRGG 12 (1960), 246–247.; N. Wyatt, The Seventy Sons of Athirat, the Nations of the World, Deuteronomy 32.6b, 8–9, and Myth of Divine in: R. Rezetko u.a. (Hrg.), Reflection and Refraction, Leiden 2007, 556.

¹¹⁹ F. Stolz spricht sich dafür aus, dass diese Wesen mit JHWH konkurrierende heimische Gottheiten aus Jerusalem seien. Diese Gottheiten seien in Dtn 32,17 als Dämonen bezeichnet, aber sowohl in Mesopotamien, Kanaan als auch in Ägypten bekannt. Das ägyptische *šd* und das kanaanäische *šdrp'* stehen für dieselbe Götterklasse. F. Stolz, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem, BZAW 118, Berlin 1970, 206–207.

nicht der Religion der Väter angehören, aber trotzdem als Götter verehrt werden. שָׂרִים stellen gegenüber den בְּנֵי אֱלֹהִים, die dem El untergestellt aber vollwertige Götter sind, eine niedrigere Klasse von Göttern dar. Sie verfügen nicht in gleichen Maßen über die Göttlichen. Die alte, legitime Religion setzt sich mit einer neuen auseinander. Diese neuen „Götter“ sind nicht von den בְּנֵי אֱלֹהִים. Unter den שָׂרִים sind nicht die traditionellen kanaanäischen Gottheiten bzw. nicht der Götterkreis der Söhne Els gemeint.

Der V. 24. ist sehr oft als ein literarisches Fenster zu den kanaanäischen Gottheiten, die auch in Israels Religion aufgenommen waren und in diesem Fall auch Götter der verschiedenen Kreise darstellen würden, angesehen worden.

^{23b} Ich setze meine Pfeile gegen sie ein:	חֲצִי אֶכְלֶה־בָּם
²⁴ meinen Sauger, <i>der Hunger heißt</i> ,	מְזִי רָעֵב
meinen Krieger, ¹²⁰ <i>der Pest (Reschef) heißt</i>	וְלָחֲמִי רֶשֶׁף
und Seuche (Qeteb), meinen Giftmischer ^{121 122} .	וְקַטָּב מְרִירִי
Und ich schicke den Zahn der Wildtiere gegen	וְשֵׁן־בְּהֵמוֹת אֲשַׁלֵּחַ־בָּם
sie, samt dem Gift der Kriechentiere.	עִם־חֲמַת זִחְלִי עָפָר

Reschef und Qeteb, die oft als kanaanäischen Gottheiten/Dämonen angesehen werden, erscheinen als Pfeile (חֲצִי) JHWHs, als Mittel der Verwüstung. Hier erscheint das Strafhandeln JHWHs, das die Vernichtung und das Elend aller Untreuen bedeutet. Der Text schildert eine Szenerie, wobei Dämonen und Naturplagen nebeneinander auftreten, die jeweils Pfeile JHWHs sind. In der Forschung wird es oft übersehen, dass die hier vorkommenden, mythologischen Gestalten in einer Reihe von personifizierten Natur- und Kriegselemente erscheinen. Der Hunger (רָעֵב) ist weder als Gottheit noch als überirdisches Wesen belegt, wobei das DtnGW dazu neigt ihn abstrakt, nahezu mythisch

¹²⁰ Es ist nicht begründet das Wort לָחֲמִי, das ich mit „mein Krieger“ übersetzt habe, in Zusammenhang mit der Gottheit Lahmu zu bringen. In Enuma Elisch ist Lahmu ein Meeresmonster und in sumärischen Texten steht Lahmu für die apotropäischen Wächter der Tore, aber in syro-palästinensischen Gebiet ist es nicht belegt und von daher ist seine Deutung im AT als selbständiger Gott unwahrscheinlich. Vgl. G. C. Heider, Art. Lahmu, DDD, u. a. Leiden 1999, 502.

¹²¹ Vermutlich handelt es sich hier um eine männliche Version des Wortes מְרִירָה, welches dem akk. *martu*, ugar. *šmrr*, syr. *mʿrārtā* entspricht, die alle für Gift stehen. Vgl. D. Pardee, *mʿrōrāt-pʿtanîm* „Venom“ in Job 20 14, ZAW 91 (1979), 401–422.

¹²² Ich lese ähnlich J.C. de Moor und P. Sanders keine Substantive im Plural Konstruktus und kein Adjektiv gemäß dem MT (adj. מְרִירִי; Pl. Kons. לָחֲמִי; מְזִי; לָחֲמִי), sondern ich schlage eine Umpunktierung vor und somit Substantive mit Personensuffix, I. Person Sg. zu lesen. Vgl. J.C. de Moor, O Death, Where Is Thy Sting? in L. Eslinger/ G. Taylor, Acirbe to the Lord, JSOTSS 67, Sheffield 1988, 99–107.; P. Sanders, The Provenance of Deuteronomy 32, OTS 37, Leiden 1996, 198–199.

darzustellen (Dtn 28,48; 2Sam 21,1; 1Kön 8, 37; 18,2; 2Kön 4,38).¹²³ Immerhin ist רָעַב kein Dämon sondern eine der anderen personifizierten, JHWH dienenden Naturkräfte. Der mythologische Hintergrund von Reschef und Qeteb wurde in der jüngeren Forschung durchaus auch neu definiert.

Reschef ist ein wohl bekannter Kriegsgott im AO,¹²⁴ der in Ugarit einen chthonischen Charakter hat. Manchmal erscheint er als böser Gott, der die Familie Kerets an sich riß (KTU 1.14 I. 18–19). Vielfältig ist er abgebildet,¹²⁵ sehr oft mit Waffen, u. a. mit Pfeilen,¹²⁶ die seine Plagen darstellen.¹²⁷ In Dtn 32,24 hat Reschef jedoch keinen Pfeil, sondern er ist ein Pfeil JHWHs. Seine Attribute erscheinen auf JHWH übertragen,¹²⁸ dies zeigt, dass er keinen selbständigen Willen hat.

Qeteb ist in außerbiblischen Texten nur in zwei umstrittenen Texten belegt. Einmal käme er um 680 v. Chr. in dem Vertrag Asarhaddons mit Baal, dem König von Tyros, vor. Die akkadische Entsprechung zu dem hebräischen Qeteb wäre denkbarerweise *Qatiba*, die eine von den Bund bewahrenden Gottheiten sei und eine Gottheit aus Tyros darstelle. Doch dieser Beleg beruht auf einem Fehler beim Lesen und der Transkription eines Satzes aus dem Vertrag.¹²⁹ In IV. 6 liest E. Weidner statt ^d *A-na-ti-Ba-a^o* [*-a-ti* DINGIR.MEŠ

¹²³ Vgl. T. Seidl, Art. רָעַב, ThWAT, Bd. 7 שָׁן – קִין, u. a. Stuttgart 1993, 562–563. N. Wyatt meint, dass es sich hier um eine vage Assoziation zum Gott Mot handle, wobei רָעַב ein Epitheton dessen sei. In diesem Fall erscheine in Dtn 32,24 eine göttliche Triad JHWH untergestellt. Vgl. N. Wyatt, Art. Qeteb, DDD, u. a. Leiden 1999, 673. Doch ohne literarische Indizien bleibt es unwahrscheinlich.

¹²⁴ Vgl. J. M. Blair, De-Demonising the Old Testament, FAT 2Rh. 37, Tübingen 2009, 52. Reschef steht im AO nicht nur für die Verwüstung, sondern solche Namen wie *ršp gn* zeigen, dass er auch ein Gott der Fertilität, des Schutzes ist und einen Leben schenkenden Charakter hat. Vgl. J. H. Choi, Rescheph and YHWH *šēbā'ōt*, VT 54 (2004), 17–28.

¹²⁵ Seine Darstellung der Spätbronzezeit und Früheisenzeit I ist keineswegs einseitig. Reschef ist mit oder ohne Waffen als stehender Gott, reitender Gott usw. abgebildet. Zu dem Thema S. I. Cornelius, The Iconography of the Canaanite Gods of Reschef and Ba'al, OBO 140, Freiburg 1994.

¹²⁶ In dem umstrittenen Text der KTU 1.82. 3 heißt es: ...[t b l hz ršp. TUAT übersetzt den Satz „Ba'al [weh]re die Pfeile des Raschap ab“, wobei *ršp* ein Krankheitsdämon sei. Vgl. TUAT, Bd. II., 337. Der Bruch am Anfang des Satzes macht die Übersetzung schwer. Aufgrund der lexikalischen Ähnlichkeit des Satzes mit Gen 49,23 (בְּעֵלֵי הַצִּיָּוִת), und aufgrund einer phönizischen Inschrift aus Cyprus (341 v. Chr.) liest E. Lipinski hier: „Herr der Pfeile, Reschef“, ohne zu versuchen den Bruch zu rekonstruieren. E. Lipinski, Rescheph, OLA 181, u. a. Leuven 2009, 104–105. Ich halte den Vorschlag von Lipinski weitgehend für plausibel, weil die ikonografischen Belege (S. I. Cornelius, The Iconography of the Canaanite Gods of Reschef and Ba'al, OBO 140, Freiburg 1994.) stark untermauern, dass solche Titel Reschefs existiert haben.

¹²⁷ J.C. de Moor, O Death, Where Is Thy Sting? in L. Eslinger/ G. Taylor, Acrobe to the Lord, JSOTSS 67, Sheffield 1988, 99–107.

¹²⁸ Die Reschef Attribute auf JHWH übertragen erscheinen noch in Hi 6,4; Ps 7,14; 38,3; Ez 5,16 usw. Davon sind jedoch die Stellen zu unterscheiden, wo die Pfeile JHWHs Blitze sind, und dem Profil eines Wettergottes angehören (Sach 9,14, Hab 3,11 usw.).

¹²⁹ Vgl. N. Wyatt, Art. Qeteb, DDD, u. a. Leiden 1999, 673. J.C. de Moor, O Death, Where Is Thy Sting? in L. Eslinger/ G. Taylor, Acrobe to the Lord, JSOTSS 67, Sheffield 1988, 105. Anm. 19. Diese Lesart beeinflusste H. Vorlander, der auch die Existenz einer solchen Gottheit im AO annimmt. Vgl. H. Vorlander, Mein Gott, AOAT 23, Neukirchen-Vluyn 1973, 263.

fälschlicherweise DINGIR *Qa-ti-ba* x^o-[xxx]x. R. Borger korrigiert den Fehler.¹³⁰ Das A wurde bei der Erstbearbeitung des Textes übersehen,¹³¹ aber auf dem Original steht es sichtlich da. Außerdem ist noch die zweite *na* Silbe umstritten, wobei das an der Stelle dieser Silbe stehende Zeichen in der hier vorkommenden Gestalt in den akkadischen Zeichenlisten nicht belegt ist, und deshalb von einem Schreibfehler auszugehen ist. Von dem Zeichen kann man eine Ähnlichkeit zu den Zeichen für die Silben *na*, *ba*, *qa* erkennen. Ein sinnvolles Wort ergibt sich aber nur unter Einbeziehung des Vokals A, falls man die Silbe *na* annimmt, weil es dann den wohl bekannten Gottesname Anath Bethel ergibt und nicht den Namen einer sonst unbekannten Gottheit. Eine sinnmachende Rekonstruktion des Textes ist: ^d*Ba-a-a-ti-il*^{MES} ^d*A-na (?)*-*ti-Ba-a^o*-[*a-ti-il*]^{MES} *ina qâtê nêšî*^(UR.MAH) *aki-li^o* [*limallû*]-*ku-nu* – Bethel und Anath-Bethel mögen euch in die Klauen eines gefressigen Löwen fallen lassen.¹³²

Aufgrund dieses Diskurses muss man den Vertrag Asarhaddons als Beleg für die Existenz einer *Qatiba* Gottheit ausschließen, weil „die Gottheit Qatiba ihre Existenz dem Umstand verdankt, dass Langdon beim Kopieren ein Zeichen übersehen hat.“ (R. Borger)

Der zweite „Textzeuge“ stammt aus Ugarit aus den KTU 1.5 II. 24, wo *qzb*, die ugaritische Entsprechung zu Qeteb, auch in einem fragmentarisch überlieferten Text erscheint. KTU 1.5 II. 23–24: [xxx]*p mlḥmy*/ [xxx]*lt qzb*¹³³ ist schwer zu begreifen. *mlḥmy* könnte ein Substantiv sein: „mein Krieger“ oder das Adjektiv „kriegerisch“ sein, *qzb* ist ein *hapax legomenon* in den KTU, und die andere Wörter sind fragmentarisch überliefert.¹³⁴

¹³⁰ R. Borger, Anath-Bethel, VT 7 (1957), 102–104.

¹³¹ R. Borger weist auf die fehlerhafte Bearbeitung des Textes bei S. Langdon, Revue d' Assyriologie 26 und bei E. Weidner, AfO 8. hin. R. Borger, Anath-Bethel, VT 7 (1957), 102–104.; 103. Nur wenn man diese fehlerhaften Ausgaben des akkadischen Textes benutzt, kann man darauf kommen, dass es eine Qatiba Gottheit gibt.

¹³² R. Borger, Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien, AfO Bh. 9., Graz 1956, 109. Zwar ist der Name Anathbethels erstmals in dem Vertrag Asarhaddons belegt, aber in der zweiten Hälfte der 1. Jt. v. Ch. kommt er mehrfach vor. Sogar die Juden aus Elephantine haben Ešembeth'el und 'Anathbet'el zusammen mit JHWH verehrt. Bethel und Anathbethel aus Tyros sind Hypostasen der Göttlichen Gegenwart, die als Ergebnis eines Spiritualisierungsprozesses der kanaänischen Religion entstanden sind. Durch den Spiritualisierungsprozess versucht die kanaänische Religion ihr anthropomorphes Gotteskonzept abstahierend das Göttliche „an sich“ zu fassen. Vgl. H. Gese, Religionen Altsyriens in: H. Gese/ M. Höffner/ K. Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, RM 10/2, u.a. Stuttgart 1970, 224–225.

¹³³ De Moor rekonstruiert für das erste Wort des Satzes, aus dem nur ein *p* verblieben ist, Reschef aufgrund Dtn 32,24. J.C. de Moor, O Death, Where Is Thy Sting? in L. Eslinger/ G. Taylor, Acrobe to the Lord, JSOTSS 67, Sheffield 1988, 104. Die Parallelen wären: רשף לַחֲמִי / *ršp mlḥmy*. Ich halte dies für unwahrscheinlich, weil es sich in Dtn 34,24 um einen synthetischen *parallelismus membrorum* handelt und daher müsste er auch in KTU 1.5 II. 23–24 erscheinen. Dies ist nicht der Fall, weil die Wiederherstellung des Satzes aus der Zeile 24 sicherlich wie folgend aussieht: „ich habe erzeugt“ und keinen parallelen Gedanken beinhaltet.

¹³⁴ Aufgrund der fragmentarischen Überlieferung übersetzt Ginsberg die Kola nicht. H. L. Ginsberg in J. B. Pritchard (Hrg.), ANET, New Jersey 1955, 139.; N. Wyatt, Religious Texts from Ugarit, Sheffield 1998, 121–122.

Jedoch, wie es J. M. Blair aufgewiesen hat,¹³⁵ gibt es eine gegenseitig rekurrierende Argumentation; aufgrund der alttestamentlichen Belege halten die Ugaritforscher *qzb* für ein Dämon, und übersetzen bzw. rekonstruieren dementsprechend das Fragment,¹³⁶ und aufgrund der altorientalischen Belege halten die alt. Exegeten Qeteb in dem AT für ein überirdisches Wesen. Die Übersetzung der beiden Zeilen, ohne dass wir im Vorfeld eine dämonologische Lehre der ugaritischen Religion annehmen, die mit alt. Belegen begründet ist, erscheint als unmöglich. Wenn man sich mit dem Präkonzept einer Dämonlehre dem Text nähert, beeinflusst man die Ergebnisse der Übersetzung. Weil ein sicherer Zugang zu KTU 1.5 II. 23–24 wegen der fragmentarischen Überlieferung, nicht mehr möglich ist, schließe ich ihn als einen altorientalischen Beleg für Qeteb aus. Ich stimme überein mit der Aussage Blairs: „it is clear...there is no ancient Near Eastern evidence that points to the existence of deity *qtb/qzb*“.¹³⁷ Das hebräische קֶטֶב ist angemessen mit „Seuche“ zu übersetzen. Ein starkes Argument dafür ist, dass die *√qtb* zum Ausdruck von Krankheiten in arabischen Dialekten gebraucht ist, z. B. *qaṭīb* bedeutet „Pocken“.¹³⁸

In Dtn 32,23–25 erscheinen sieben Pfeile JHWHs, aus denen nur einer einen verfolgbaren mythologischen Hintergrund hat, nämlich Reschef. Jedoch ist erkennbar, dass der Text diese abstrakten Erscheinungen nicht als leblose Mechanismen, sondern als dynamische Strafmittel Gottes erscheinen lässt. Die Kriegselemente (חֶרֶב; אֵימָה) und die Naturelemente (חֲמָה זֹחֲלִי עָפָר; רָעַב; קֶטֶב; שֶׁן-בְּהֵמוֹת) sind personifiziert und sind als Elemente der Dichtung aufgenommen. In dieser Reihe hat nur Reschef einen mythologischen Hintergrund. Wenn er aber auf gleicher Ebene mit den personifizierten Strafmitteln erscheint, kann man ihn nur durch ein exegetisches Präkonzept der Dämonologie als ein Dämon auffassen. Reschef wurde in einen poetischen Text als literarisches Mittel gesetzt, wobei er zu einem personifizierten Apellativ der Verwüstung wurde. Hier handelt es sich um einen literarischen Paganismus. Dieser Begriff wurde in der Theologie erstmals von H. Niehr für die Umschreibung der Weise, wie in einem

¹³⁵ J. M. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, FAT 2Rh. 37, Tübingen 2009, 38–39.

¹³⁶ J.C. de Moor, *O Death, Where Is Thy Sting?* in L. Eslinger/ G. Taylor, *Acrite to the Lord*, JSOTSS 67, Sheffield 1988, 99–107.; TUAT, Bd. III., 1177.; G. del Olmo Lette/ J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language*, u. a. Leiden 2004, Bd. 2, 722.

¹³⁷ J. M. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, FAT 2Rh. 37, Tübingen 2009, 39.

¹³⁸ Den Zusammenhang zwischen der arabischen Wurzel und dem hebräischen Ausdruck stellt C. Landberg in seiner Arbeit *Glossaire Dationis* her, dessen Bemerkung in Bezug auf das hebr. קֶטֶב kann man zusammengefasst auf Deutsch bei J. Blau lesen. J. Blau, *Über Homonyme und angeblich Homonyme Wurzeln II*, VT 7 (1957), 98–102.; 98.

blühenden Monotheismus der nachexilischen Zeit kanaanäische, teilweise ugaritische Mythoselemente aufgenommen worden, benutzt:

- (1) „Beim literarischen Paganismus handelt es sich um eine Transposition von Gestalten des eigenen Glaubens in die heidnische Mythologie.
- (2) Für den Glaubensinhalt ist damit kein Bedeutungswandel, etwa im Sinne eines Synkretismus oder einer Paganisierung des eigenen Glaubens verbunden.
- (3) Vorausgesetzt wird hingegen eine Desemantisierung von Redewendungen und Termini, die keine spezielle Bedeutung mehr haben und über Glauben dessen, der sie verwendet, nichts aussagen.“¹³⁹

Entsprechend diesem Phänomen erscheint auch Reschef, der keinen Gott eines Götterkreises sondern eine entmythologisierte Gestalt darstellt. Dieser Textabschnitt muss aus nachexilischer Zeit stammen, wobei Reschef nicht in das kanaanäische Götterkreissystem zu platzieren ist, sondern als Erscheinung literarischen Paganismus vorkommt.¹⁴⁰ In Dtn 32 erscheinen hingegen deutlich vier Götterkreise: Eljon, der den obersten Kreis selbst darstellt, der Kreis der **בְּנֵי אֱלֹהִים**, der **שְׁדִים**, und separat JHWH. Eine solche Schichtung ähnelt der kanaanäischen Ideenwelt.

In Dtn 32,8 ist Eljon, jener der den Anteil den Göttern zuteilt, und daher ist er der Hauptgott der den Untergestellten die Funktionen, Aufträge zuweist. Im Hintergrund dieser Vorstellung sei JHWH, wie es sehr oft gesehen wird, eine der niedrigeren Gottheiten, wobei eine El(yon) Religion vorausgesetzt wird.¹⁴¹ Eljon sei El,¹⁴² der in dem syro-palästinensischen Gebiet in sehr vielen religiösen Systemen als Hauptgott verehrt wurde. Der Verfasser habe sein Lied entsprechend einer monolatrischen Auffassung abgefasst,

¹³⁹ H. Niehr, Der höchste Gott, BZAW 190, Berlin 1990, 210–220. Das Zitat ist aus 212.

¹⁴⁰ Die Stellung Reschefs im ugaritischen Pantheon ist umstritten. Es ist möglich, dass er auch ein *bn 'l* ist. Vgl. M. S. Smith, The Origins of Biblical Monotheism, New York 2001, 62.

¹⁴¹ O. Eissfeldt, El und Jahwe in: Kleine Schriften, Bd. III., 386–397. = El and Yahweh, JSS 1 (1956), 25–37., G. Cooke, The Sons of (the) God(s), ZAW 76 (1964), 32–34. H. J. Zobel, Art. **עֲלִיּוֹן**, ThWAT, Bd. 6. **עזז** – **קין**, u. a. Stuttgart 1989, 138–139., E. Nielsen, Deuteronomium, HAT I/6, Tübingen 1995, 288., M. S. Smith, God in Translation, FAT 57, Tübingen 2008, 139–143.

¹⁴² Entgegen der Mehrheitsmeinung, die eine Gleichsetzung der beiden annimmt, argumentiert R. Rendtorff. Es gibt zu wenige außerbiblische Belege, um eine komplexe Profil zu schildern. Nach Philo von Byblos El und Eliun sind zwei verschiedene Gottheiten. Die Inschrift von Sfire aus dem 8. Jh. führt Götternamen wie Meeresgrund und Quellen, Himmel und Erde, Tag und Nacht auf. Hier erscheinen auch die Namen **אֵל וְעֲלִיּוֹן**, wobei **ו** die Aufzählung zweier verschiedenen Gottheiten verbinden würde. Immerhin ist nur in Ugarit belegt, dass eine Gottheit durch mit *w* verbundene Namen bezeichnet wird. Vgl. R. Rendtorff, El, Ba'al und Jahwe, ZAW 78 (1966), 281–282. Ich halte diese Belege nicht für ausreichend, um dem Konsens zu widersprechen. In Gen 14 ist Eljon der Gott aus Salem, aus der Stadt, die später Jerusalem wird. Daher ist ein der Eljon-Kult in Salem zu verorten. Die Tradition von Dtn 32,8 wurzelt jedoch nicht in der jebusitischen Religion, weil JHWH schon längst vor der Eroberung Jerusalems in Silo als El Eljon verehrt wurde. G. Cooke, The Sons of (the) God(s), ZAW 76 (1964), 33. E. E. Elnes/ P.D. Miller, Art. Elyon, DDD, u. a. Leiden 1995, 569. W. H. Schmidt, Alttestamentliche Glaube, Neukirchen 2004, 198–200.

wobei El die Weltordnung bestimme. Israel habe als seinen Nationalgott JHWH bekommen, und dies liege der Monolatrie zugrunde. Wenn aber JHWH Israel als Anteil bekommen hat ebenso durch vorgegebene Zuweisung wie auch bei anderen Völkern und Göttern, wirkt V. 10 redundant und unverständlich, wo JHWH sein Volk in der Wüste gefunden hat. Es gibt aber andere Forscher, die Eljon als Appellativ JHWHs interpretieren.¹⁴³ JHWH als der Höchste teile den anderen Göttern die Völker und Länder zu, Er aber behalte Israel für sich. In den V. 8–10 steht nicht explizit, ob JHWH Israel als Ergebnis der Zuteilung bekommt, nur dass, der Anteil des Herrn sein Volk ist, Jakob ist sein ihm zukommender Landbesitz. Diese Interpretation beantwortet die Frage, wie konnte der Gott, der die Nationen Göttern zugeordnet hat, sein Volk in der Wüste finden; Er ist diesem Volk außerordentlich begegnet und hat es zu sich gelassen. Jedoch auch diese Erläuterung der V. 8–10 lässt Fragen offen. Wenn Dtn 32 ein Rechtsstreit zwischen JHWH und seinem Volk ist, warum sind auch die anderen Völker in den Zusammenhang involviert? Die Völker kommen nur noch einmal in dem Moselied in V. 43 vor. Es ist unklar, weshalb in der Beschreibung des Verhältnisses Israels zu seinem Gott ein solcher kosmische Aspekt auftaucht, wobei nur der partikuläre Aspekt weiter ausgeführt ist. Außerdem, wenn JHWH den Völkern ihre Götter zugeteilt hätte, wäre Er dann unmittelbar verantwortlich für die Ungerechtigkeit, die unter den Nationen und unter den sich fremden Göttern zuwendenden Israeliten herrscht: die Götter sind keine Zufluchten, nur Opfer verzehrendes, sich labendes Gesindel (V.17; 38). Wenn JHWH jedem Volk seinen Gott bestimmt hat, dann hätte Er die Ungerechtigkeit und die Schutzlosigkeit derer verursacht, die diese Nichtgötter als Götter bekommen haben.

Als exegetischen Schlüssel benutze ich den Ps 82, der das ungerechte Handeln der Söhne des Höchsten (Eljons) aufzeigt, die die Frevler begünstigen, und kein gerechtes Urteil fällen. JHWH erscheint in der **עֲדַת־אֵל**, in der Versammlung Els. JHWH ist hier der einzige gerechte Gott und richtet die Söhne Eljons. In Ps 82 ist El Eljon, und die Söhne dessen sind die verurteilenden Götter. JHWH steht außerhalb dieses Kreises, und Er ist der Repräsentant der Gerechtigkeit, der alle ungerechten Göttlichen verurteilt. Der Psalm vertritt die Auffassung, dass die Götter für die Gerechtigkeit in der Welt zuständig sind.

¹⁴³ W. Schlißke, Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament, BWANT 97, Stuttgart 1973, 58–71. E. E. Elnes/ P.D. Miller, Art. Elyon, DDD, u. a. Leiden 1995, 566. P. Sanders, The Provenance of Deuteronomy 32, OTS 37, Leiden 1996. S. R. Driver, Deuteronomy, ICC, Edinburgh 1996, 355, D. L. Christensen, Deuteronomy 21:10–34:12, WBC 6B, Nashville 2002, 796. M. S. Heiser, Are Yahweh and El Distinct Deities in Deut 32:8-9 and Psalm 82?, Hiphil 3 (2006), 1–9. N. Wyatt, The Seventy Sons of Athirat, the Nations of the World, Deuteronomy 32.6b, 8–9, and Myth of Divine in: R. Rezetko u.a. (Hrg.), Reflection and Refraction, Leiden 2007, 556.

Falls sie ihren Auftrag nicht erfüllen, so werden sie wie „einer der Hauptmänner“ (V. 7) sterben und keine Götter mehr sein. Der Sinn des vorliegenden Textes schließt eine Unterstellung JHWHs einem anderen Gott aus, da er als Richter der anderen erscheint.¹⁴⁴ Religionsgeschichtlich betrachtet ist El als selbständiger Gott in dem Psalm zwar in den Hintergrund gedrängt, jedoch zeigen die mythologischen Züge ein Pantheon auf, an dessen Spitze El thronet.¹⁴⁵

Der Text von 4QDeut^q und LXX 32 beinhalten in V. 43 eine längere Version, die davon berichtet, dass sich die Götter (4QDeut^q)/Gottessöhne υἱοὶ θεοῦ (LXX) vor JHWH niederwerfen werden.

Die von BH⁵ rekonstruierte Version:¹⁴⁶

Jubelt, ihr Himmel mit ihm!	הַרְנִינוּ שָׁמַיִם עִמּוֹ
Werft euch nieder, all ihr Götter,	וְהִשְׁתַּחֲוּוּ לּוֹ אֱלֹהִים
denn Er rächt das Blut seiner Söhne	כִּי דָם בְּנָיו יָקוּם
und verübt Rache an seinen Gegnern,	וְנָקָם יִשִּׁיב לְצָרָיו
seinen Hassern vergilt Er	לְמִשְׁנָאָיו יִשְׁלַם
und versöhnt die Erde seines Volkes.	וַיַּכְפֵּר אֶדְמַת עַמּוֹ

Die Götter müssen sich vor JHWH niederwerfen. Die hier vorkommende Verbform von חוה steht in einer aus dem Hebräischen ausgestorbenen sog. Hištaf el (Št-Stamm) Form, die einen ursemitischen Stamm darstellt, und die reflexive Form zum Šaf el (Š-Kausativ) bildet.¹⁴⁷ Die Götter, die kein Schutz für die Völker sind müssen sich dem einzigen gerechten Gottkönig niederwerfen. Der Text steht inhaltlich und semantisch den KTU 1.2 I. 15; 23–24 nah, an der Stelle verbot Yamm seinen Boten die Niederwerfung (√ḥwy in Št-Stamm) in der Götterversammlung, was seine 'dn Stellung gegenüber den anderen Götter zeigt. Die Boten beugen sich nicht, sondern die Götter beugen sich vor den Boten, und so huldigen sie den neuen 'dn Gott Yamm. Dasselbe Motiv ist auch deutlich erkennbar in Dtn 32,43. Die souveräne, alle überragende Sonderstellung JHWHs kann ein Vorläufer des Gedankens sein, dass Er einen Gerichtsprozess gegen die anderen Götter führt.

¹⁴⁴ H. Gunkel, Die Psalmen, Göttingen 1986, 360–363.; H. J. Kraus, Psalmen, BK XV/2, Neukirchen-Vluyn 1989, 734–739.; F. L. Hossfeld/ E. Zenger, Psalmen, HThKAT, u. a. Freiburg 2000, 480–481; 485–486.

¹⁴⁵ Vgl. H. Niehr, Der höchste Gott, BZAW 190, Berlin 1990, 61.; M. S. Smith, God in Translation, FAT 57, Tübingen 2008, 134–135.

¹⁴⁶ Die LXX hat acht Kola, während die sechs Kola-Version von 4QDeut^q eine ältere Tradition widerspiegelt. Nach der allgemeinen Auffassung ist der 4QDeut^q Text die ursprüngliche Lesart. Vgl. BH⁵, zu der Redaktionsgeschichte des Verses vgl. P. Sanders, The Provenance of Deuteronomy 32, OTS 37, Leiden 1996, 248–252.

¹⁴⁷ Vgl. H. D. Preuß, Art. חוה, ThWAT, Bd. 2 חִמְיָן – גְּלוּלִים u.a. Stuttgart 1977, 786.

In Dtn 32 und Ps 82 ist allein JHWH der gerechte Gott im Vergleich zu den anderen Göttern. In Dtn 32 sind die Götter kein wahrer צור, in Ps 82 keine wahren אֱלֹהִים. Einige Forscher sahen diese Texte als Belege für die Verschmelzung der kaanäischen polytheistischen Religion mit dem Jahwismus,¹⁴⁸ wobei das Konzept des himmlischen Rates von kaanäischer, polytheistischer Herkunft sei. Im Grunde genommen ist dies ein *contradictio in adiecto*, weil in beiden Texten (Dtn 32; Ps 82) die Götter als ihrem Status unwürdig dargestellt werden, und nur JHWH ist der einzige gerechte Gott. Folglich erscheint hier Polemik des monolatrischen Jahwismus gegen die fremden Götter. Die Polemik kann man nicht als Belege für die Verschmelzung benutzen, im Gegenteil muss man es als Zeichen des Zwiespaltes betrachten. Die Stellung JHWHs ist die eines Outsiders. In beiden Texten erscheint JHWH in Outsiderstellung ähnlich Baal in KTU 1.4 III. 10–21. Baal stellt dem Wesen nach eine ganz andere Art der Göttlichen als der *p̄hr 'lm* dar; er ist der Beschützer der moralischen Weltordnung, während die anderen Gottheiten in Opfer schlemmen. JHWH ist genauso der einzige richtige Gott, während die fremden Gottheiten die Opfer verzehren und sich laben, Er ist der einzige wahre צור. In V. 15–16 verlässt das Volk diesen צור, und wendet sich fremden Göttern zu. Wenn die גוֹיִם alle je einen zuständigen Gott bekommen haben, dann müssen die fremden Götter (זָרִים) (V. 17) auch solche einem Volk zugeordneten Gottheiten seien und zwar stellen sie den Kreis der Söhne Els, der בְּנֵי אֱלֹהִים, dar. Die Konnotation dieser Götter entspricht auch im Weiteren der Darstellung von KTU 1.4 III. 10–21.; Dtn 32,38: „Die das Fett der Schlachtopfer gegessen haben und den Wein ihrer Trankopfer getrunken haben.“

In Ps 82 muss sich JHWH gegen die Ungerechtigkeit der Eljon Söhne¹⁴⁹ einsetzen. Der Psalm bringt deutlicher zum Ausdruck, was schon in Dtn 32 anklingt, dass die Götter des himmlischen Rates, deren Zuständigkeit El bestimmt hat, nicht fähig für ihren Auftrag sind und ihre Macht missbrauchen. JHWH stellt hingegen die Gerechtigkeit dar,

¹⁴⁸Vgl. O. Eissfeldt, El und Jahwe in Kleine Schriften, Bd. III., 390. = El and Yahweh, JSS 1 (1956), 25–37.; J. S. De Moor, The Rise of Yahwism, Leuven 1997, 3361–362.; M. S. Smith, God in Translation, FAT 57, Tübingen 2008, 134–135. D. Frankel schreibt dem Hauptgott El in dem Psalm eine größere Rolle zu und beurteilt seine Stellung als weniger in Hintergrund gedrückt. Er vertritt die Ansicht, dass JHWH in V. 2–5. die Rolle des Anklägers hat und in V. 5. El zur Verurteilung der Götter auffordert. El sei der Höchste Gott, der nach der Vernichtung der ungerechten Richter die vakanten Zuständigkeitbereiche JHWH zugewiesen hatte. Die Urteilsfällung verklingt in V. 6–7. D. Frankel, El as the Speaking Voice in Psalm 82:6–7, JHL 10/16 (2010), 1–24. Doch gegen solche Erwägungen kann man anführen, dass der Hauptgott in dem Fall erstens „seine Söhne“ indirekt so förmlich mit בְּנֵי עֲלִיּוֹן ansprache und dann zweitens zum Tode verurteilen würde. Letzteres wäre der kanaanäischen Religion fremd, in der auch das Konzept der Thronfolge bei den Göttern nach dynastischem Prinzip geschieht. El in KTU 1.1 IV proklamiert seinen Sohn Yamm als Herr und befiehlt die Verjagung des Thronbewerbers Baal, der kein El-Sohn ist.

¹⁴⁹ Die Eljon Söhne in Ps 82 entsprechen dem Kreis der El Söhnen.

dementsprechend ist Er kein Mitglied des Kreises der Söhne Els. Dieser Ideenwelt ist fremd, dass JHWH sein Volk als Anteil bekommen hat. Folgend dem Vorschlag von G. Cooke betrachte ich V. 9 sekundär, der eine Glosse sein sollte, die das Verhältnis Israels mit JHWH angesichts der Zuteilung der Welt von V. 8 erklärt.¹⁵⁰ Ohne diese Glosse wird der Outsider-Charakter JHWHs deutlich, wobei auch die religionsgeschichtlichen Züge klar definiert erscheinen und der V. 8 einen temporalen Nebensatz darstellt, der die Zeitangabe der Begegnung mit seinem Volk in V. 10 einführt: „Als der Höchste den Völkern Erbe zuwies... Er hat [...] [Israel] in dem wüsten Land gefunden“. Ich vermute, dass im Urtext von V. 10, den ich in hinter dem MT ansetze, der Name Israels (hierbei Jakob) erwähnt wurde: *יִמְצָא בְּאֶרֶץ מִדְבָּר*. Diesen aber hat derselbe Abschreiber, der die Glosse von V. 9. eingefügt hat, durch einen Personalsuffix ersetzt, um eine Tautologie im Zusammenhang mit V. 9 zu vermeiden: *יִמְצָאָהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר*.

Eljon hat allen Völkern einen Gott zugewiesen, doch Israel bleibt ohne Schutz. Als die Zuteilung stattgefunden hatte, war JHWH barmherzig und begegnete dem verwaisten Volk und führte es allein und war sein Gott (V. 12). Die zwei ausgestoßenen JHWH und Israel fanden sich. Eljon kümmerte sich um die ganze Welt und weist den Göttern die Völker zu, jedoch versehen sie ihr Amt nicht. Dieser Gedanken ist in Ps 82 weitergeführt, wobei die Söhne Eljons Rechenschaft wegen ihrer Pflichtversäumnisse ablegen müssen. Dieser Prozess ist in der *עֲרֵת־אֵל* im Gange, was dem Ereignis einen offiziellen und endgültigen Charakter verleiht. *phr m'd* ist auch der Ort eines solchen Entscheidungsereignisses in Ugarit. In KTU 1.2 I. 22–24; 30–31 ist Yamm in der offiziellen Versammlung der Götter, in *phr m'd* als *'dn* proklamiert. In Ps 82 übernimmt JHWH die vakanten Herrschaftsbereiche der Götter und wird zum universalen Gott, nachdem die Söhne Eljons in *עֲרֵת־אֵל* zum Tode verurteilt worden waren.¹⁵¹ Das Motiv, dass ein Gott zum neuen Herrscher wird, ist gemeinsam in KTU 1.2 I. 22–24; 30–31 und Ps 82. Zwar wurde Yamm Herr der anderen Götter, aber seine Herrschaft hat keine unsiversale Färbung wie jene JHWHs. Die ugaritischen Motive sind in Dtn 32 und Ps 82 aufgenommen und universal ausgeweitet.

All dies zeigt, dass Dtn 32 und Ps 82 der ugaritischen Ideenwelt gedanklich näher steht, als der nachexilischen Satrapiensystem. Die gemeinsamen Motive sind:

¹⁵⁰ G. Cooke beurteilt V. 8; 9; 10; als aus drei verschiedenen Traditionen stammende Stücke. G. Cooke, *The Sons of (the) God(s)*, ZAW 76 (1964), 22–47.;33. Ich aber betrachte nur V. 9 als sekundär.

¹⁵¹ Vgl. D. Frankel, *El as the Speaking Voice in Psalm 82:6–7*, JHL 10/16 (2010), 1–24.; 13–14.

1. Das Nationalgottphänomen setzt implizit die Aufteilung der Welt voraus, die explizit in Dtn 32,8 erscheint.
2. Der Hauptgott ist El.
3. El gibt seine Macht weiter (KTU 1.1/ Dtn 32,8).
4. Die Götter müssen sich vor dem neuen Hauptgott niederwerfen (KTU 1.2 I. 22–24; 30–31/ Dtn 32,43).
5. Der Outsider-Gott erwirbt die Macht (KTU 1.2/ Dtn 32,9; 43/ Ps 82,8).
6. Die *bn 'lm/ בְּנֵי אֱלֹהִים* bilden den Kreis der El-Söhne (KTU 1.16 I. 10; 20; KTU 1.17 VI. 29/ Dtn 32,8/ Ps 82,6).
7. Die Götter sind nur die Opfer verschleppendes Gesindel (KTU 1.4 III. 10–21/ Dtn 32,37).
8. Die Götterversammlung ist der Ort der Entschlüsse (KTU 1.15 II/ Dtn 32,8/ Ps 82,1).

Alle diese Motive weisen auf eine gedankliche Verwandtschaft des Moseliedes mit den ugaritischen Texten hin und entsprechen nicht dem nachexilischen Monotheismus sondern einer vorläufiger Monolatrie, in der JHWH als Gott Israels erscheint und nach universaler Weltmacht und Einzigkeit strebt. Die Aufteilung der Welt setzt einen sesshaften Lebensstil voraus, sodass die festgelegten Grenzen und somit die Bereiche der Götter sichtbar werden. Israel hat jedoch nur mit JHWH eine vertraute Beziehung und die anderen Götter haben hierbei keinen Platz. Das Lied müsste jedoch in einer solchen Zeit entstanden sein, in der die Israeliten in Kontakt mit anderen Völkern und deren Göttern getreten waren und die kanaanäische Mythen kennen lernten. Dies konnte nur in dem Zusammenleben mit Kanaanäer geschehen. Die Gattung, die Dichtung und der Sprachgebrauch des Liedes verdeutlichen eine prophetische Verfasserschaft und eine blühende Literaturkultur. Alle diese Faktoren waren zur Zeit Salomos gegeben. Salomo hat die kanaanäischen Kulte in Jerusalem konstituiert (1Kön 11,1–13), die die Umstände für einen gedanklichen Austausch bedeuteten.¹⁵² Die Strafe Gottes, das Nicht-Volk (*לֹא-עָם*), können die Edomiter und die Aramäer sein, die wegen der Untreue Salomos von JHWH

¹⁵² Zwar sind die religionspolitischen Maßnahmen Salomos synkretistisch, trotzdem hat er viel zur Stärkung des JHWH-Kultes beigetragen. Die Baumaßnahmen an dem Jerusalemer Tempel verdeutlichen, dass der Jahwismus in der Hauptstadt und sogleich auch im nationalen Kult einen Vorrang gegenüber anderen Kulturen hatte. Vgl. W. Dietrich, Die frühe Königszeit in Israel, BE 3, u.a. Stuttgart 1997, 182–186. O. Keel rechnet mit einem größeren Synkretismus, in dem JHWH zusammen mit Schämäs verehrt wurde. Dieser wurde mit JHWH allmählich verschmolzen. Die Baumaßnahmen seien nur Erweiterungen eines kanaanäischen Kultortes, wobei dort JHWH ein „Gastzimmer“ bekommen hätte. Vgl. O. Keel, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, OLB IV/1, Göttingen 2007, 264–266.; 284–286.

gesandt sind (1Kön 11,14–25). Aufgrund dieser Erwägungen muss man das Lied in das 10. Jh. v Ch. datieren und als das Werk eines anonymen Propheten betrachten.

5. Fazit

Das Moselied wird in jüngerer Forschung als ein Stück der blühenden Angelologie der nachexilischen Zeit angesehen. Der Aufsatz von R. Meyer hat durchaus die Richtung der letzten Jahrzehnte bestimmt. Er und die Forscher die auf seinen Spuren gearbeitet haben, sehen den Gedanken der Aufteilung der Welt als maßgebend für die Datierung, wobei Eljon die Welt gemäß dem Muster des Perserreiches teile: der Großkönig teile die Satrapien den Fürsten zu. Diese Datierung beeinflusst auch die Interpretation des בְּנֵי אֱלֹהִים Begriffs. Die בְּנֵי אֱלֹהִים müssen Engelwesen bzw. Engelfürsten im monotheistischen Jahwismus sein. Meyer argumentiert mit anderen nachexilischen Texten (Sir 17,17; Targumin), die auch die Engelwesen als himmlische Volksfürsten bezeugen. Jedoch muss man berücksichtigen, dass der theoretische Monotheismus nie mit der Volksfrömmigkeit übereinstimmend war. Die volkstümliche Vorstellung konnte mit der leeren himmlischen Welt nicht zurechtkommen, musste neben JHWH andere Wesen stellen. Wie JHWH einige Eigenschaften der kanaanäischen Gottheiten aufgenommen hat, genauso wurden auch auf die Diener JHWHs, auf die Engel, einige Züge der kanaanäischen Götter übertragen. In der Monolatrie übten die Götter die Herrschaft über die Völker aus, im Monotheismus haben die Engel diese Funktion.

Die religionsgeschichtlichen und mythischen Elemente der ugaritischen Texte, bzw. des Baal-Zyklus, zeigen dass die Ideenwelt des Liedes schon im 14. Jh. v Chr. bestanden hat. Wenn man auch die literarischen und geschichtlichen Färbungen des Textes dazu nimmt, musste das Lied spätestens im 10. Jh. entstehen. Die Abschreiber haben ständige Redaktionen durchgeführt, um den Text dem sich entfaltenden Monotheismus anzupassen. Der Monotheismus bedeutet, dass alle göttlichen Rollen in der einen Gestalt JHWHs zusammenfallen müssen. Er wurde zum Initiator der Aufteilung der Welt, wobei das polytheistische Konzept anstößig war. In der kanaanäischen Religion hatte El Söhne. Als El und JHWH verschmolzen, bekam JHWH plötzlich Söhne. Um die Reste dieser polytheistischen Denkweise zu beseitigen, musste das Lied ständig korrigiert werden (Redaktionen in V. 8; 43.). Als sich der Monotheismus in nachexilischer Zeit fest konstituierte, wurden nochmals die Elemente des Polytheismus als literarisches Mittel aufgenommen (Redaktionen V. 23–25).

Der Weg des Monotheismus darf jedoch nicht als ein globaler Synkretismus aller religiösen Konzepte, denen Israel begegnete, aufgefasst werden. Das Aufeinandertreffen Israels mit den fremden Göttern war Weg, der die Identität Israels zu bestimmen geholfen hat. Sowohl Abgrenzung als auch Zugehörigkeit sind Mittel der Identitätsformung. Wenn Israel einem polytheistischen Konzept gegenübergestellt war, konnte mit der Ablehnung oder mit der Assimilation dessen antworten. In jedem Fall halfen solche Konfrontationen ein umfangreiches Weltbild zu gestalten, weil die Mythen und die religiösen Vorstellungen der anderen immer ein Element des Lebens verdeutlichen. Die Konfrontation mit den Fragen und Antworten der anderen Religionen führten dazu, dass Israel die gleiche Frage gestellt hat und eine Antwort im Kontext seiner Religion gegeben hat. Manche Antworten waren ähnlich, oder gleich, aber jede Antwort war eine genuine Bildung der jeweiligen Religion. Man muss mit einer ständigen Revision der Konzepte rechnen, wobei Israel erkannt hat, dass, was es als eine Aktivität der Götter glaubte, in Wirklichkeit eine der Taten Gottes ist. Dies war ein langer und allmählicher Vorgang. Doch Gotteserfahrung und Konfrontation waren der Weg zum Monotheismus.

6. Literaturverzeichnis:

- Albright, W. F.: Some Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy XXXII, VT 9 (1959), 338–346.
- Assmann, J.: Art. Gott, Lexikon der Ägyptologie, LÄ, Bd. II Erntefest–Hordjedef, Wiesbaden 1977.
- Baumann, E.: Das Lied Mose's (Dt XXXII 1–43) auf seine gedankliche Geschlossenheit untersucht, VT 6 (1956), 414–424.
- Berlejung, A.: Art. Engel, Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, HGANT, Darmstadt 2006.
- Berlejung, A.: Quellen und Methoden in: Gertz, J. Chr. (Hrg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen 2010.
- Blair, J. M.: De-Demonising the Old Testament, FAT 2Rh. 37, Tübingen 2009.
- Blau, J.: Über Homonyme und angeblich Homonyme Wurzeln II, VT 7 (1957), 98–102.
- Boling, R. G.: Judges, AB 6A, u.a. New York 1975.
- Borger, R.: Anath-Bethel, VT 7 (1957), 102–104.
- Borger, R.: Die Inschriften Asarhadons, Königs von Assyrien, AfO Bh. 9, Graz 1956.
- Böckler, A.: Gott als Vater im Alten Testament, Gütersloh 2000.
- Braulik, G.: Deuteronomium II 16,18–34,12, NEB 28, Würzburg 1992.
- Cairns, Deuteronomy, Word and Presence, ITC, Michigan, Edinburgh 1992.
- Choi, J. H.: Rescheph and *YHWH Šēbā'ôt*, VT 54 (2004), 17–28.
- Christensen, D. L.: Deuteronomy 21:10–34:12, WBC 6B, Nashville 2002.
- Cooke, G.: The Sons of (the) God(s), ZAW 76 (1964), 22–47.
- Cornelius, I./ Niehr, H.: Götter und Kulte in Ugarit. Kultur und Religion einer nordsyrischen Königsstadt in der Spätbronzezeit, Mainz am Rhein 2004.
- Cornelius, I.: The Iconography of the Canaanite Gods of Rescheph and Ba'al, Late and Iron Age I Period (c 1500–1000 BCE), OBO 140, Freiburg 1994.
- Cross, F. M.: Phoenician Incantations of a Plaque of the Seventh Century B.C. from Arslan Tash in Upper Syria, BASOR 197 (1970), 42–49.
- Dietrich, W.: Die frühe Königszeit in Israel, 10. Jahrhundert v. Ch., BE 3, u.a. Stuttgart 1997.
- Donner, H./ Röllig, W.: Kanaanäische und Aramäische Inschriften, KAI, Bd. 2., Wiesbaden 1968.
- Driver, G.R.: Three Notes, VT 2 (1952), 356–357.

- Driver, S. R.: A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy, ICC, Edinburgh 1996.
- Eissfeldt, El im ugaritischen Pantheon, Berlin 1951, 20.
- Eissfeldt, O.: Ba'al Šaphon von Ugarit und Amon von Ägypten in: Kleine Schriften Bd.IV, Tübingen 1968, 53–58.
- Eissfeldt, O.: Das Lied Moses Deuteronomium 32 1–43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes, Berlin 1958.
- Eissfeldt, O.: El und Jahwe in: Kleine Schriften, Bd. III., 386–397. = El and Yahweh, JSS 1 (1956), 25–37.
- Elnes, E. E./ Miller, P. D.: Art. Elyon, DDD, u. a. Leiden 1995.
- Frankel, D.: El as the Speaking Voice in Psalm 82:6–7, JHL 10/16 (2010), 1–24.
([http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article_144.pdf] gefunden am 18. 06. 2011.)
- Gellert, St.: The Dynamics of Parallel Verse a Poetic Analysis of Deut 32:6-12, HTR 75 (1982), 35–56.
- Gese, H.: Religionen Altsyriens in: Gese, H./ Höffner, M./ Rudolph, K. (Hrg.), Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, RM 10/2, u.a. Stuttgart 1970.
- Gesenius, W./ Kautzsch, E./ Bergsträsser, G.: Hebräische Grammatik, Hildesheim 1995.
- Groß, W.: Richter, HThKAT, u. a. Freiburg 2009.
- Gunkel, H.: Die Psalmen, Göttingen 1986.
- Heider, G. C.: Art. Lahmu, Dictionary of Deities and Demons in the Bible, DDD, u. a. Leiden, 1999.
- Heiser, M. S.: Are Yahweh and El Distinct Deities in Deut 32:8-9 and Psalm 82?, Hiphil 3 (2006), 1–9. ([<http://www.see-j.net/hiphil>] gefunden am 18. 06. 2011.)
- Hempel, J.: Zu IV Q Deut 32 8, ZAW 74 (1962), 70.
- Herrmann, W.: Die Göttersöhne, ZRGG 12 (1960), 242–251.
- Hossfeld, F.L./ Zenger, E.: Psalmen, HThKAT, u. a. Freiburg 2000.
- Joosten, J.: A Note on the Text of Deuteronomy XXXII 8, VT 57 (2007), 548–555.
- Juckel, A.: Art. Übersetzungen in christliche orientalische Sprachen, RGG⁴, Bd. 1 A–B, Tübingen 1998.
- Kaiser, O.: Die mytische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, BZAW 78, Berlin 1962.
- Keel, O.: Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, OLB IV/1, Göttingen 2007.

- Kees, H.: Der Götterglaube im alten Ägypten, Berlin 1987.
- Kinet, D.: Ugarit–Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments, Stuttgart 1981.
- Knight, G. F.: The Song Moses. A Theological Quarry, Michigan 1995.
- Knowles, M. P.: „The Rock, His work is perfect” Unusual Imaginary for God in Deuteronomy XXXII, VT 39 (1989), 307–322.
- Koehler, L./ Baumgartner, W.: The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Bd. 1–5, Leiden 1995. (elektronische Version: BibleWorks 7.0)
- Kratz, R. G.: Art. Opfer, Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, HGANT, Darmstadt 2006.
- Kraus, H.J.: Psalmen, BK XV/2, Neukirchen-Vluyn 1989.
- Lamberty-Zielinski, H.: Art. קָנָה, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, ThWAT, Bd. 7 שָׁכַן – קָנָה, u. a. Stuttgart 1993.
- Leuenberger, M.: Jhwhs Herkunft aus dem Süden Archäologische Befunde – biblische Überlieferungen – historische Korrelationen, ZAW 122 (2010), 1–19.
- Lipinski, E.: Resheph, A Syro-Canaanite Deity, OLA181, u. a. Leuven 2009.
- Loretz, O.: Die Vorgeschichte von Deuteronomium 32,8f. 43., UF 9 (1977), 355–377.
- Loretz, O.: Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt, 1990.
- Luyten, J.: Primeval and Echatological Overtones in the Song of Moses in: Lohfink, N. (Hrg.), Das Deuteronomium, BETL 68, Leuven 1985, 341–347.
- Margalit, B.: A Matter of Life and Death. A Study of the Baal-Mot Epic, AOAT 206, Neukirchen-Vluyn 1980.
- Marx, A.: Art. Opfer, Religion in Geschichte und Gegenwart, RGG⁴, Bd. 6 N–Q, Tübingen 2003.
- Meyer, R.: Die Bedeutung von Deuteronomium 32. 8f. 43 (4Q) für die Auslegung des Moseliedes in: Kuschke, A. (Hrg.), Verbannung und Heimkehr, Festschrift für Wilhelm Rudolph Tübingen 1961, 197–209.
- Moor, J. S. de: O Death, Where Is Thy Sting? in Eslinger, L./ Taylor, G.: Acribe to the Lord, Festschrift für Peter C. Craige, SJSOTSS 67, Sheffield 1988, 99–107.
- Moor, J. S. de: The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism, Leuven 1997.
- Müller, H. P.: Art. Chemosh, Dictionary of Deities and Demons in the Bible, DDD, u. a. Leiden 1995.

- Niehr, H.: Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr., BZAW 190, Berlin 1990.
- Niehr, H.: Die Wohnsitze des Gottes El nach den Mythen aus Ugarit, Ein Beitrag zur ihre Lokalisierung in: Janowski, B./ Ego, B. (Hrg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalische Kontexte, FAT 32, Tübingen 2004, 325–361.
- Niehr, H.: Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas, Würzburg 1998.
- Nielsen, E.: Deuteronomium, HAT I/6, Tübingen 1995.
- Nigosian, S. A.: Historical Allusions for Dating Deut 32, BN 119/120, 30–34.
- Olmo Lette, G. del / Sanmartín J.: A Dictionary of the Ugaritic Language into the Alphabetic Tradition, u. a. Leiden 2004, Bd. 2.
- Pardee, D.: *m^erôrât-p^etanîm* „Venom“ in Job 20 14, ZAW 91 (1979), 401–422.
- Plöger, O.: Sprüche Salomos, BK 17, Neukirchen-Vluyn 1984.
- Pope, M. H.: El in the Ugaritic Texts, VTSup 2, Leiden 1955.
- Preuß, H. D.: Art. חוה, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, ThWAT, Bd. 2 גליליים – חמץ. u.a. Stuttgart 1977.
- Preuss, H.D.: Deuteronomium, ErFor 164, Darmstadt 1982.
- Pritchard, J. B. (Hrg.): Ancient Near Eastern Texts, ANET, New Jersey 1955.
- Rad, G. v.: Das fünfte Buch Mose, Deuteronomium, Berlin 1965.
- Rendtorff, R.: El, Ba'al und Jahwe, Erwägungen zum Verhältnis von kanaanäischer und israelitischer Religion, ZAW 78 (1966), 278–292.
- Ringgren, H.: Art. אב, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, ThWAT, Bd. 1 גלה – אב, u.a. Stuttgart 1973.
- Rose, M.: 5. Mose, 5. Mose 1–11 und 26–34 Rahmenstücke zum Gesetzkorpus, ZBK 5.2, Zürich 1994.
- Röllig, W.: Die Amulette von Arslan Taş, Neue Ephemeris für semitische Epigraphik II, Wiesbaden 1974, 17–28.
- Rüterswörden, U.: Das Buch Deuteronomium, NSKAT 4, Stuttgart 2006.
- Sanders, P.: The Provenance of Deuteronomy 32, OTS 37, Leiden 1996.
- Säve-Söderbergh, T.: Art. Götterkreise, Lexikon der Ägyptologie, LÄ, Bd. II Erntefest–Hordjedef, Wiesbaden 1977.
- Schlißke, W.: Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament: Phasen der Entmythisierung im Alten Testament, BWANT 97, Stuttgart 1973.

- Schmid, K.: Gibt es „Reste hebräischen Heidentums“ im Alten Testament? Methodische Überlegungen anhand von Dtn 32,8f. und Ps 82 in: A. Wagner (Hrg.), Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments, BZAW 364, 105–121.
- Schmidt, W.H.: Alttestamentliche Glaube, Neukirchen 2004.
- Schneider, H./ Junker, H.: Zweites bis Fünftes Buch Moses, EB 4, Würzburg 1958.
- Seidl, T.: Art. קָיִץ, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, ThWAT, Bd. 7 קיץ – שָׁבֵן, u. a. Stuttgart 1993.
- Skehan, P. W.: Qumran and the Present State of Old Testament Text Studies: The Masoretic Text, JBL 78 (1959), 21–25.
- Skehan, P. W.: A Fargment of „Song Moses” (Deut 32) from Qumran, BASOR 136 (1954), 12–15.
- Smith, M. S./ Pitard, W.: The Ugaritic Baal Cycle. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4, vol. II. VTSup 114, Leiden 2009.
- Smith, M. S.: God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World, FAT 57, Tübingen 2008.
- Smith, M. S.: The Early History of God, Michigan 2002.
- Smith, M. S.: The Origins of Biblical Monotheism. Israel’s Polytheistic Background and the Ugaritic Texts , New York 2001.
- Smith, M. S.: The Ugaritic Baal Cycle. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2. vol. I. VTSup 55, Leiden 1994.
- Stegert, S.: Song of Moses and Ugaritic Poetry. Some Parallelistic Observation in: Dietrich, M. / Kottsieper I. (Hrg.), „Und Mose schrieb dieses Lied auf”, Festschrift für Oswald Loretz, AOAT 250, Münster 1998, 701–711.
- Stolz, F.: Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem, Studien zur altorientalischen, vor –und frühisraelitischen Religion, BZAW 118, Berlin 1970, 206–207.
- Texte aus der Umwelt des Alten Testament: Bd. III., Gütersloh.(elektronische Version), 2005.
- Thiessen, M.: The Form and Funktion of the Song of Moses (Deuteronomy 32,1–43), JBL 123 (2004), 401–425.
- Volander, H.: Mein Gott, AOAT 23, Neukirchen-Vluyn 1973.
- Weitzman, St.: Lessons from the Dying: The Role of Deuteronomy 32 in Its Narrative Setting, HTR 87 (1994), 377–393.

- Westermann, Cl.: Genesis 12–36, BK 1/2, Neukirchen-Vluyn 1981.
- Winter, P.: Der Begriff „Söhne Gottes“ im Moselied Dn 32 1–43, ZAW 67 (1955), 40–48; 292.
- Winter, P.: Nochmals zu Deuteronomium 32 8, ZAW 75 (1963), 218–223.
- Wolff, H. W.: Dodekapropheten 1, Hosea, BK 14,1, Neukirchen-Vluyn 1990.
- Worschech, U.: Der Gott Kemosch, Versuch einer Charakterisierung, UF 24 (1992), 393–401.
- Wyatt, N.: Art. Qeteb, Dictionary of Deities and Demons in the Bible, DDD, u. a. Leiden, 1999.
- Wyatt, N.: Religious Texts From Ugarit. The Words of Ilmilku and his Colleagues, Sheffield 1998.
- Wyatt, N.: The Seventy Sons of Athirat, the Nations of the World, Deuteronomy 32.6b, 8–9, and Myth of Divine in: Rezetko R./ Lim, T. H./ Aucker, W. B. (Hrg.), Reflection and Refraction, Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld, Leiden 2007, 547–557.
- Zobel, H. J.: Art. עֲלִיָּין, ThWAT, Bd. 6. עִז – קִים, u. a. Stuttgart 1989.