

FLORIAN OEPPING

Vom Sinai zum Zion?

*Forschungen
zum Alten Testament 2. Reihe
152*

Mohr Siebeck

Forschungen zum Alten Testament
2. Reihe

Herausgegeben von

Corinna Körting (Hamburg) · Konrad Schmid (Zürich)
Mark S. Smith (Princeton) · Andrew Teeter (Harvard)

152



Florian Oepping

Vom Sinai zum Zion?

Das Verhältnis der Gottesbergüberlieferungen
im Alten Testament

Mohr Siebeck

Florian Oepping, geboren 1986; 2006–14 Studium der Ev. Theologie in Wuppertal, Bochum, Berlin, Zürich und Münster; 2014–16 Studium Antikes Judentum in Bern und Zürich; 2014–18 Doktorand an der Universität Zürich; Promotion in Zürich; 2018–23 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Osnabrück; Post-Doc Fellow der Minerva Stiftung an der Tel Aviv University.

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

ISBN 978-3-16-163481-9 / eISBN 978-3-16-163482-6
DOI 10.1628/978-3-16-163482-6

ISSN 1611-4914 / eISSN 2568-8367 (Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

Publiziert von Mohr Siebeck Tübingen, Germany, 2024. www.mohrsiebeck.com

© Florian Oepping.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International“ (CC BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung des Urhebers unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Minion gesetzt, von AZ Druck in Kempten auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und dort gebunden.

Printed in Germany.

Meiner Familie

Vorwort

Bei dieser Arbeit handelt es sich um die leicht überarbeitete Version meiner Dissertation, die von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich angenommen wurde und mir daraufhin 2022 den Titel des Doktors der Theologie verliehen hat.

An erster Stelle muss ich meinem Doktorvater, Prof. Dr. Konrad Schmid, danken. Er war es, der mich auf das Thema der Gottesberge ansetzte und mir die Finanzierung meiner Promotion durch den Schweizerischen Nationalfonds ermöglichte. Er stand immer mit Rat und Tat zur Verfügung, wenn ich ihn brauchte, und hat mir gleichzeitig alle Freiheiten gelassen, um meinen eigenen Weg zu finden. Dadurch ist nicht nur diese Arbeit entstanden, sondern es war mir auch möglich, erste Berührungen mit der Archäologie zu sammeln und mich in der Hochschuldidaktik fortzubilden. Ein ebenso großes Dankeschön geht an Prof. Dr. Thomas Krüger, der die Zweitbetreuung und -korrektur übernommen hat. Seine Einsichten und Rückfragen haben es mir erlaubt, meine Argumente weiter zu schärfen. Besonders gefördert hat mich zudem Prof. Dr. Mark S. Smith, bei dem ich ein Forschungssemester am Princeton Theological Seminary verbringen durfte. Bei ihm konnte ich nicht nur Ugaritisch lernen, sondern bekam auch eine Einführung in die zentralen Texte aus Ugarit. Für alle Gespräche, die zahlreichen Literaturhinweise, aber insbesondere die herzliche Aufnahme bin ich Mark Smith und seiner Frau Dr. Elizabeth Bloch-Smith unendlich dankbar. Nicht vergessen will ich die Weggefährten aus der Zürcher Zeit. Ich habe gute Freundinnen und Freunde an der Fakultät, der Universität sowie den anderen Universitäten der Deutschschweiz gefunden. Der Austausch mit ihnen war stets bereichernd. Ein besonderer Dank geht an Dr. Samuel Arnet, Prof. Dr. Phillip Lasater, Prof. Dr. Frank Ueberschaer; nicht vergessen will ich Dr. Johanna Breidenbach, Dr. Dominik Weyl und Dr. Sophie Tätweiler sowie insbesondere Prof. Dr. Jörg Frey.

Manche Promotionsprojekte dauern leider länger als ursprünglich vorgesehen. Ein besonderer Dank geht daher an Prof. Dr. Anselm C. Hagedorn, der – auch wenn er sicherlich nicht mit allen Datierungen und Rückschlüssen einverstanden ist – mir die Fertigstellung meiner Dissertation als sein Assistent an der Universität Osnabrück ermöglichte. Ihm habe ich aber noch mehr zu verdanken: Gemeinsam konnten wir die Partnerschaft im Tel Moza Expedition Project aufbauen, meine sonstigen Projekte hat er kritisch begleitet, mich stets gefördert,

aber auch gefordert. Ich freue mich auf die weitere gemeinsame Arbeit. Ein Dank geht ebenfalls an meine Osnabrücker Kolleginnen und Kollegen, die mich in meinem Schreibprozess und dem Publikationsprozess begleitet haben: Dr. Corinna Klodt, Annika Göbel, Nhan Gia Vo, Joran Yonis, Talisa Groß und Laura-Marie Mork. Die gemeinsamen Schreibwerkstätten sowie unsere Gespräche haben meine Osnabrücker Zeit sehr bereichert.

Für die Aufnahme in die zweite Reihe der Forschungen zum Alten Testament bedanke ich mich bei den Herausgebern, Prof. Dr. Corinna Körting und Prof. Dr. Andrew Teeter sowie bei den beiden bereits genannten, Konrad Schmid und Mark S. Smith. Für die Korrektur der ersten Fassung möchte ich mich vielmals bei Dr. Luka Markić bedanken. Seine Hilfe und sein Beistand waren eine große Stütze. Für die weiteren Korrekturen bedanke ich mich bei den studentischen Hilfskräften Sonja Durmaz, Jana Petermann und Katharina Ellinghaus. Letztere hat mich ebenfalls bei der Erstellung der Register unterstützt. Und auch dem Team von Mohr Siebeck gebührt Dank für die umsichtige Begleitung beim Drucklegeprozess sowie die Durchsicht und Korrektur der Druckfahnen.

Ein großer Dank gebührt dem Schweizerischen Nationalfonds, der nicht nur meine Stelle zur Anfertigung der Dissertation in Zürich, sondern ebenfalls meinen Forschungsaufenthalt in Princeton finanziert hat. Ohne diese großzügige Finanzierung wäre diese Arbeit nicht entstanden. Auch die Open Access Kosten wurden vom SNF übernommen, sodass meine Dissertation ebenfalls als E-Book frei zu Verfügung steht.

Ein letzter Dank geht an meine Familie, insbesondere an meine Eltern. Auch wenn sie wenig mit dem anfangen können, was ich in meiner Arbeit erforsche, war ihnen meine (Schul-)Bildung doch immer sehr wichtig. Sie haben mir mein Studium finanziert, bei den zahlreichen Umzügen geholfen und mich stets motiviert. Ohne sie wäre mein Weg zur Promotion nicht möglich gewesen.

Herzlichen Dank!

Tel Aviv im Juni 2024

Florian Oepping

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
A. Hinführung	1
I. Einleitung	1
1. Forschungsgeschichtliche Ausgangslage	1
1.1 Das Verhältnis der Gottesberge	1
1.2 Umbrüche in der Pentateuchforschung	2
2. Skizzierung des Vorhabens	5
2.1 Aufriss	5
2.2 Problemfelder	6
2.2.1 Die Frage nach der Vergleichbarkeit	6
2.2.2 Die Herkunft der Gotteskonzeption(en)	7
2.2.3 Die Herkunft Gottes	8
2.2.4 Terminologie	8
II. Altorientalische Befunde zum Bergmotiv	9
1. Nordwestsemitische Befunde	10
1.1 Hinweise auf die phönizische Tradition bei Philo von Byblos ..	10
1.2 Die ugaritische Tradition	11
1.2.1 Die Götter des Zaphons	12
1.2.2 Şapunu als Gottheit	12
1.2.3 Der Berg als Thron und Wohnsitz Baals	13
1.2.4 Die Berge als Wohnsitze der Götter	15
1.2.5 Der Berg als Offenbarungsort	16
1.2.6 Der Berg als Zufluchtsort	17
2. Befunde aus Hatti	17
2.1 Das allgemeine Bergmotiv	18
2.2 Berggötter und Götterberge	18
3. Befunde aus Ägypten und Mesopotamien	20
3.1 Ägyptische Vorstellungen	20
3.1.1 Die Bergspitze el-Qurn	21
3.1.2 Der Urhügel	21
3.1.3 Baal Zaphon in Ägypten	22
3.2 Mesopotamische Vorstellungen	22
3.2.1 Das Bergmotiv	22

3.2.2	Berge als Ursprung der Fruchtbarkeit	23
3.2.3	Götterberge	24
4.	Zusammenfassung	25
III.	Das Bergmotiv im Alten Testament	26
1.	Allgemeiner Überblick über das Bergmotiv im Alten Testament ...	26
1.1	Die physische Qualität der Berge	26
1.2	Berge als Ursprung der Fruchtbarkeit	28
1.3	Berge als Ort des Schutzes	28
1.4	Verkündigungsorte	30
1.5	Der Berg als sakraler Ort	31
1.6	Berge als Grabstätten	31
2.	Spezifische Berge im Alten Testament	32
2.1	Berge als Grenzmarker und Territorien	32
2.2	Berge als Wegmarken	33
2.3	Garizim, Ebal und der Berg Samaria	34
2.4	Gebirge Efraim	34
2.5	Hermon	34
2.6	Karmel	35
2.7	Weitere namentlich genannte Berge	35
3.	Metaphorischer Gebrauch	35
3.1	Geografischer Gebrauch	35
3.2	Personifizierung	36
4.	Die Sinaitradiation	36
4.1	Etymologie	36
4.2	Vorkommen	37
4.3	Das Verhältnis von Sinai und Horeb	38
4.4	Lokalisierung	40
4.5	Die Sinaitradiation in ihrem Kontext	42
5.	Die Zionstradition	43
5.1	Etymologie und Verortung	43
5.2	Belege	44
5.3	Geschichtlicher Hintergrund	44
5.4	Zion und die Tempeltheologie	46
Exkurs:	Die Lade und ihre Bedeutung für die Jerusalemer Tempeltheologie	47
5.5	Motive der Zionstradition	48
5.5.1	Die Basisaxiome der Zionstradition	49
5.5.2	Tochter Zion	50
6.	Kurze Zusammenfassung	51

B. Analyse	53
I. Gottesbergvorstellungen aus der Königszeit im Nordreich Israel	53
1. Richter 5,4–5	53
1.1 Überlegungen zur Textgenese und historischen Einordnung ...	54
1.1.1 Überlegungen zur Textgenese und zum Sitz im Leben ...	54
1.1.2 Literarhistorische Verortung	57
1.2 Die Gottesbezeichnung זה סיני	58
1.3 Die Theophanie	59
1.3.1 Das Motiv	60
1.3.2 Die Lokalität	61
1.3.3 Weitere theologische Implikationen	62
2. Psalm 68 – Die Textanteile aus dem Nordreich	63
2.1 Forschungsüberblick	64
2.2 Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung	66
2.2.1 Annäherungen über die Struktur und die Suche nach inhaltlichen Verbindungen	66
2.2.2 Abhängigkeit von Ps 68,8–9 zu Ri 5,4–5	69
2.2.3 Ein Vorschlag zur Textgenese	70
2.2.4 Literarhistorische Verortung	71
2.2.5 Die Frage nach der historischen Auswertbarkeit des Psalms	72
2.2.6 Herkunft	74
2.3 Motive	75
2.3.1 Die Theophanie in V. 8 f.	75
2.3.2 Das Heiligtum	77
2.3.3 Der Baschan	78
2.3.4 Das Gottesbild	81
3. Die Inschriften aus Kuntillet 'Ajrud	82
3.1 Einführung	82
3.1.1 Der Gebäudekomplex und seine Interpretation	82
3.1.2 Die Frage der Provenienz	85
3.1.3 Historische Verortung	86
3.2 Die Inschriften	87
3.2.1 Datierung	88
3.2.2 Die phönizische Inschrift KAgr (9):7 und ihre Lesarten ..	88
3.2.3 Die Phitos-Inschriften und ihre Lesarten	94
4. Zusammenfassung	100
4.1 Die Gottesbergvorstellung im antiken Israel	100
4.2 Ri 5,4–5 als Teil der Gottesbergvorstellung des Nordreichs	101
4.3 Das Verhältnis von Sinai- und Zionsüberlieferung	102

II. Gottesbergvorstellungen aus der Königszeit im Südreich Juda	103
1. Die Berge Judas – Die H̱irbet-Bet-Layy-Inschrift	103
1.1 Einführung	103
1.2 Die Inschrift A und ihre Lesarten	104
1.3 Überlegungen zur historischen Einordnung	107
1.3.1 Die Entstehung der Inschrift	107
1.3.2 Sitz im Leben	110
1.3.3 Der Verfasser der Inschrift	111
1.4 Motive	112
1.4.1 Das universale Königtum Gottes	112
1.4.2 Die Berge Judas	114
1.4.3 Der Gott Jerusalems	114
2. Jesaja 14,12–15	115
2.1 Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung	115
2.1.1 Überlegungen zur Textgenese	115
2.1.2 Literarhistorische Verortung	117
2.2 Das Gottesbild	118
2.2.1 Eljon	118
2.2.2 Die Karikatur des Herrschers	120
2.3 Motive	121
2.3.1 Vorbemerkungen	121
2.3.2 Der Zaphon	121
3. Psalm 48	122
Exkurs: Der Götterberg im Norden	123
3.1 Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung	125
3.1.1 Überlegungen zur Textgenese	125
Exkurs: zur Gattung und zum Sitz im Leben	127
3.1.2 Literarhistorische Verortung	128
3.2 Das Gottesbild	130
3.2.1 Gott als König	130
3.2.2 Der Stadtgott	131
3.2.3 JHWH Zebaoth	131
3.3 Das Bergmotiv	132
3.3.1 Die Schönheit des Gottesberges	132
3.3.2 Heiligkeit	133
3.3.3 Die Abwehr der Feinde	134
4. Jesaja 14,24–27	135
4.1 Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung	136
4.1.1 Überlegungen zur Textgenese	136

4.1.2 Literarhistorische Verortung	137
4.2 Das Bergmotiv	139
4.3 Das Gottesbild	140
5. Psalm 46	141
5.1 Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung	142
5.1.1 Annäherungen über die Form des Psalms	142
5.1.2 Überlegungen zur Textgenese	143
5.1.3 Literarhistorische Verortung	144
5.2 Das Gottesbild	146
5.2.1 Der Titel JHWH Zebaoth	147
5.2.2 Der Gott Jakobs	147
5.3 Motive	148
5.3.1 Das Chaosmotiv	148
5.3.2 Der Strom, der die Gottesstadt erfreut	149
5.3.3 Die Gottesstadt	151
5.3.4 Die Hilfe am Morgen	152
5.3.5 Das Völkerkampf-Motiv	153
6. Zusammenfassung	154
6.1 Die Zionstradition	154
6.1.1 Der assyrische Einfluss auf die (Gottes-)Bergmetaphorik	154
6.1.2 Die Gottesbergvorstellung	155
6.1.3 Die Gottesvorstellung	156
6.2 Die Sinaitradition	157
III. Gottesbergvorstellungen aus der exilischen und nachexilischen Zeit in Jerusalem	157
1. Jesaja 10,24–27	157
1.1 Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung	158
1.1.1 Überlegungen zur Textgenese	158
1.1.2 Literarhistorische Verortung	159
1.2 Das Gottesbild	160
1.3 Weitere Motive	161
1.3.1 Mein Volk, das in Zion wohnt	161
1.3.2 Die Exodusmotivik	162
1.3.3 Die Vernichtung der Feinde	163
2. Die Einschaltung der vorderen Sinaiperikope	163
2.1 Die Priesterschrift in der Sinaiperikope	164
2.1.1 Der Umfang der Priesterschrift	164
2.1.2 Der Charakter der Priesterschrift	166
2.1.3 Priesterschrift, Exoduserzählung und Sinaiperikope	166
2.1.4 Die Intention der Priesterschrift	168

2.2	Überlegungen zur Textgenese und zur historischen	
	Einordnung	169
2.2.1	Grundlegende Beobachtungen	170
2.2.2	Annäherung	170
2.2.3	Die Frage nach der vorpriesterschriftlichen	
	Gottesbergtradition	172
2.2.4	Die erste Erweiterung	173
3.	Die nachfolgenden Erweiterungen – Bund, Gesetz und	
	Theophanie	175
3.1	Überlegungen zur Textgenese und zur historischen	
	Einordnung	175
3.1.1	Annäherungen über die Form und den Sitz im Leben	175
3.1.2	Überlegungen zur Textgenese	177
	Exkurs: Die Sinaitheophanie	180
3.1.3	Literarhistorische Verortung	183
3.2	Das Gottesbild	184
3.3	Motive	184
3.3.1	Der Berg	184
3.3.2	Israel	186
3.3.3	Der Bund	188
4.	Exodus 15,1–18	189
4.1	Stand der Forschung	190
4.1.1	Das Verhältnis zum Mirjamlied (Ex 15,21)	190
4.1.2	Die Sprache des Liedes	191
4.2	Überlegungen zur Textgenese und zur historischen	
	Einordnung	192
4.2.1	Annäherungen über die Form	192
4.2.2	Überlegungen zur Textgenese	194
4.2.3	Literarhistorische Verortung	196
4.3	Motive	197
4.3.1	Die Exodusmotivik	197
4.3.2	Kampf gegen die Feinde	197
4.3.3	Das Ziel des Exodus	198
4.4	Das Gottesbild	202
4.4.1	Der Krieger	202
4.4.2	Das Königtum Gottes	203
4.4.3	Gott meines Vaters	203
5.	Psalm 68 – Die Erweiterungen aus dem Südreich	204
5.1	Die erste Überarbeitung	204
5.1.1	Intentionen	205
5.1.2	Literarhistorische Verortung	205
5.2	Das Gottesbild	205

5.2.1	Der Steppenfahrer	205
5.2.2	Der Vater der Waisen und Witwen	206
5.2.3	Das universale Königtum	207
5.3	Der Gottesberg in Jerusalem	208
5.3.1	Der Zion als Ziel der Wallfahrt	208
5.3.2	Die heilige Wohnung – Himmel und Tempel	208
6.	Psalm 48 – Die tempeltheologischen Erweiterungen	209
6.1	Die Intention der Redaktion	209
6.2	Das modifizierte Gottesbild	210
6.2.1	Der Name Gottes	210
6.2.2	Gerechtigkeit und Gericht	211
6.3	Weitere Motive	211
6.3.1	Die Erweiterung des Bergmotivs	211
6.3.2	Die Prozession um die Stadt	212
7.	Die Gottesschau-Erweiterung in Ex 24,1 f.9–11	213
7.1	Literarhistorische Verortung	213
7.2	Das Gottesbild	214
7.2.1	Der Körper Gottes	214
7.2.2	Die Gottesschau	215
7.2.3	Der Gott Israels und sein Volk	216
7.3	Motive	216
7.3.1	Der Palast Gottes	216
7.3.2	Die Heiligkeit des Berges	218
7.3.3	Das Festmahl	218
8.	Psalm 46 – Die friedentheologische Erweiterung	219
9.	Jesaja 2,1–5	221
9.1	Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung	221
9.1.1	Annäherungen über die Form und den Sitz im Leben	221
9.1.2	Die Parallelüberlieferung in Micha 4,1–5	222
9.1.3	Überlegungen zur Textgenese	223
9.1.4	Literarhistorische Verortung	224
9.2	Das Gottesbild	225
9.2.1	Allgemeine Charakterisierung des Gottesbildes	225
9.2.2	Gott Jakobs	225
9.3	Das Bergmotiv in Jesaja 2,1–5	226
9.3.1	Der Weltenberg	226
9.3.2	Die Festigkeit	227
9.3.3	Zion und Sinai	228
9.3.4	Die Völkerwallfahrt	228
9.3.5	Recht und Gerechtigkeit – Tora	229
9.3.6	Die Friedensvorstellung	230

10. Deuteronomium 33,2–5.26–29	231
10.1 Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung	232
10.1.1 Annäherungen	232
10.1.2 Überlegungen zur Textgenese	233
10.1.3 Literaturhistorische Verortung	234
10.2 Das Gottesbild	236
10.2.1 Das Königtum Gottes	236
10.2.2 Himmel- und Wolkenfahrer	237
10.3 Die Theophanie	238
10.3.1 Die Solarisierung	239
10.3.2 Das Feuer des Gesetzes	240
10.3.3 Die Geografie	241
10.3.4 Zusammenfassung	242
10.4 Das Volk	242
10.4.1 Israel	242
10.4.2 Jeschurun	243
11. Psalm 68 – Die zweite nachexilische Überarbeitung	243
11.1 Intention der Überarbeitung	244
11.2 Frevler und Gerechte	244
11.3 Exodus	245
12. Zusammenfassung	245
IV. Gottesbergvorstellungen aus hellenistisch-römischer Zeit in Samaria	248
C. Ertrag	251
I. Zusammenfassung der Gottesbergvorstellungen im Alten Orient und aus der Königszeit in Israel und Juda	251
II. Zusammenfassung der Gottesbergvorstellungen aus der exilischen und nachexilischen Zeit	252
III. Das Verhältnis von Horeb und Sinai	254
IV. Die Gottesberge und die Götterberge	255
1. Die Theophanieschilderungen	255
2. Die Zionstradition	255
3. Die Sianiperikope	256
V. Vom Sinai zum Zion?	256
Literaturverzeichnis	259
Bibelstellenregister	277
Autorenregister	291
Sachregister	295

A. Hinführung

I. Einleitung

Das Alte Testament kennt eine Vielzahl von heiligen Bergen oder Gottesbergen. Als geografische Erhöhungen erwecken sie natürlicherweise den Eindruck einer Verbindung zum Bereich des Himmlischen und Göttlichen.¹ Berge spielen als Handlungsorte eine grundsätzliche Rolle in den Texten des Alten Testaments. Aus dieser Vielzahl biblischer Berge treten zwei allerdings besonders hervor: Der Zion und der Sinai. Besonders dem Sinai kommt eine große Prominenz aufgrund seiner hervorgehobenen Stellung im Alten Testament zu, erhält doch Mose dort die Offenbarung der Gesetze für Israel (Ex 19–Num 10).² Innerhalb des Pentateuch stellt sein Schauplatz den Mittelpunkt des narrativen Gesamtzusammenhangs von Genesis bis Deuteronomium dar.

„In historischer und religionsgeschichtlicher Hinsicht steht ihm aber der Zion kaum nach: Gottes Berg in Jerusalem, als Wohnort Gottes, und sein Schicksal in den Jahren 701 v. Chr. und 587 v. Chr. ist für die Religion und Literatur des antiken Juda von entscheidender Bedeutung.“³ Gerade der letzte Punkt ist hervorzuheben, denn „Jerusalem und seiner Theologie [kommt] [...] gegen innen eine Zentralstellung sondergleichen zu, weil die atl. Literatur- und Theologiegeschichte in sämtlichen Bereichen früher oder später durch Jerusalem und seinen theologischen Kontext verläuft.“⁴

1. Forschungsgeschichtliche Ausgangslage

1.1 Das Verhältnis der Gottesberge

Trotz der wichtigen biblischen Bedeutung beider Berge gelang es der alttestamentlichen Forschung bislang nicht, eine klare und überzeugende Einordnung des historischen Verhältnisses der beiden Gottesberge zueinander vorzunehmen. Eine solche Klärung in literatur-, traditions- und religionsgeschichtlicher Hinsicht ist ein Desiderat der Forschung. Die offenkundigen Berührungen und

¹ Vgl. SCHMID, *Theologie*, 361 und SMITH, *Gods*, 1. Siehe auch BALATTI, *Berglandschaft*, 61.

² Vgl. SCHMID, *Theologie*, 361. Siehe auch JUHÁS, *Berge*, 17 und OSWALD, *Israel*, 22 f.

³ SCHMID, *Theologie*, 361.

⁴ LEUENBERGER, *Jhwh*, 249. Siehe auch CENTINI, *Heilige Berge*, 125, der den Berg daher als „Schmelztiegel“ bezeichnet.

Beziehungen der Überlieferungen, die sich mit diesen beiden Bergen verbinden, sind zwar schon oft wahrgenommen worden, eine überzeugende Synthese fehlt aber.⁵

Die Gründe für diese Forschungslücke sind vielfältig: Konrad Schmid begründet dies beispielsweise auf der einen Seite mit der Fragmentierung der alttestamentlichen Forschung (Pentateuchforschung vs. Psalmen- und Jesajaforschung, Literaturgeschichte vs. Religionsgeschichte) und auf der anderen Seite mit überkommenen Grundüberzeugungen. Die klassische Sichtweise geht von einer uralten, vorstaatlichen Sinaitradition und einer erst königszeitlichen Zionstradition aus, wodurch sich historisch kaum Berührungspunkte ergeben konnten.⁶

Dementsprechend finden sich einige Sammelbände, die beide Berge im Titel tragen.⁷ Dabei werden sich allerdings nur die traditionellen Grundüberzeugungen zunutze gemacht, um inhaltlich mit den verschiedenen Beiträgen einen weiten Bogen schlagen zu können. Eine Verhältnisbestimmung der beiden Berge findet sich nicht. Anders sieht es bei dem Werk „Sinai & Zion: An Entry into the Jewish Bible“ von Jon D. Levenson aus. Dieses ist jedoch wesentlich allgemeiner ausgerichtet und verfolgt in seiner Methodik einen synchronen Ansatz. Eine entsprechende Monografie, die das Verhältnis der beiden Gottesberge mit Hilfe der historisch-kritischen Exegese bestimmt, fehlt dementsprechend nach wie vor.

Die Annahmen, wonach Sinai- und Zionsüberlieferungen im Alten Testament um Jahrhunderte voneinander getrennt seien, sind aufgrund der Neuerungen innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft nicht mehr haltbar.⁸ Die Aufteilung der Überlieferungen auf einzelne Forschungsfelder verkommt zu einem nicht stichhaltigen Konstrukt. Vielmehr haben sich die beiden Gottesbergüberlieferungen als mögliche Vergleichsobjekte einander angenähert, wodurch das Vorhaben dieser Arbeit eine Legitimierung erhält.

1.2 Umbrüche in der Pentateuchforschung

Die Pentateuchforschung hat nicht nur in den vergangenen Jahrzehnten gewaltige Umbrüche erlebt, sondern ist durch solche faktisch seit Anbeginn der modernen Bibelforschung geprägt gewesen. Die Erklärungsversuche, wie der Pentateuch entstanden ist, wechselten sich mehr oder weniger ab. Dabei ist jedoch die

⁵ Vgl. insbesondere SCHMID, *Theologie*, 361f. und UTZSCHNEIDER/OSWALD, *IEKAT*, 46. Siehe zudem DOZEMAN, *Mountain*, 29f.; LEVENSON, *Sinai & Zion*, 17; OSWALD, *Israel*, 247f.; VAN SETERS, *Life*, 289 und ZENGER, *Israel*, 121.

⁶ Vgl. SCHMID, *Forschungsgeschichte*, 9–35 und insbesondere DERS., *Theologie*, 362.

⁷ Hier ist die Aufsatzsammlung „Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie“ von Gese aus dem Jahr 1974 anzuführen. Beide Berge werden zudem in thematischen Werken behandelt (siehe u. a. CENTINI, *Heilige Berge* und JO. JEREMIAS, *Gottesberg*). Diese haben allerdings auch lediglich das Ziel, einen allgemeinen Überblick über Berge zu vermitteln.

⁸ Vgl. SCHMID, *Theologie*, 362; zudem im Überblick OSWALD, *Israel*, 1–19 und SCHMID, *Literaturgeschichte*, 37–41.

Feststellung Thomas Römers in seinem Überblick über die Forschungsgeschichte zum Pentateuch zu betonen: Der Befund ist komplex und die Modelle stellen oftmals eine Verbindung von verschiedenen Hypothesen dar.⁹

Die Komplexität der Pentateuchforschung hat in den letzten Jahrzehnten noch mehr zugenommen. Problemfelder können zwar deutlicher benannt werden, gleichwohl scheint ein Konsens noch nicht absehbar. Klassische und neuere Hypothesen werden nebeneinander vertreten und spalten die Forschungsgemeinschaft.¹⁰ Zudem herrscht beachtliche Uneinigkeit in Bezug auf die relative und absolute Datierung der Texte des Pentateuch. So wird in der Forschung debattiert, ob nichtpriesterschriftliche Texte vor- oder nachpriesterschriftlich zu datieren sind.¹¹ Für einige Texte sind diese Entscheidungen relativ einfach zu treffen oder gar zu revidieren. Die für die vorliegende Fragestellung besonders wichtige vordere Sinaiperikope (Ex 19–24) stellt diesbezüglich jedoch einen Problemfall dar: Die Textverhältnisse sind sehr schwierig zu interpretieren und ihr Verständnis wird darüber hinaus von einigen überkommenen Vorstellungen der Forschung geprägt.

So waren viele Forscher davon überzeugt, dass die Sinaixtexte religionsgeschichtliches Urgestein darstellen: „[D]ie Tradition von der Offenbarung Gottes am Sinai [müsse] auf ein geschichtliches Ereignis zurückgehen [...], das als Theophanie deutbar sei und sich auf der Sinaihalbinsel (etwas auf dem Gebel Mūsā) im 2. Jahrtausend v. Chr. zugetragen habe.“¹² Dieser Konsens wurde auch im 20. Jahrhundert mehrheitlich vertreten, begann aber bereits mehr und mehr hinterfragt zu werden. In der heutigen Forschung werden die meisten aufgeführten Punkte nun allerdings sehr unterschiedlich betrachtet.¹³ Paradigmen sind somit nicht unumstößlich; ihr Umsturz bedarf aber seiner Zeit.

Relativ einstimmig wird das Verhältnis von Sinai- und Exodustradition gesehen. So hält Lothar Perlitt spitz fest: „Die Sinaiperikope erweckt selbst in ihrer jüngsten Gestalt den Eindruck eines gewaltigen Einschubs in den Kontext.“¹⁴ Bereits Gerhard von Rad hatte festgestellt, dass die Sinaixtradition nicht notwendigerweise mit der Exodustradition von Anfang an verbunden gewesen sei.¹⁵

⁹ Vgl. RÖMER, Stand der Pentateuchforschung, 4; DERS., Pentateuch, 66 ff. und siehe ebenfalls BÜHRER, Ansätze, 32.

¹⁰ Siehe a. a. O., 31 f. sowie die Bewertung dieser Spaltung bei SCHMID, Pentateuch, 239. An dieser Stelle sei auch auf den monumentalen Sammelband aus dem Jahr 2016 verwiesen, der sich der Überbrückung dieses Grabens widmet: GERTZ/LEVINSON/ROM-SHILONI/SCHMID, The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America.

¹¹ BÜHRER, Ansätze, 29 f.

¹² SCHMID, Theologie, 362.

¹³ Ebd. und dazu im Detail DERS., Forschungsgeschichte, 9–33. Forschungsgeschichtliche Abrisse finden sich zudem zu den einzelnen Punkten an unterschiedlichen Stellen in dieser Arbeit, auf sie sei an dieser Stelle nicht im Einzelnen verwiesen.

¹⁴ PERLITT, Bundestheologie, 156.

¹⁵ Vgl. VON RAD, Problem, 20 und DERS., Theologie, 200 f.; sowie BEYERLIN, Herkunft, 3 f. und NOTH, Überlieferungsgeschichte, 63 f.

Trotz dieser Einsicht wurde sie stets als um ein Vielfaches älter angesehen als die Jerusalemer Zionstradition.

Sowohl die Umbrüche in der Pentateuchforschung als auch die neueren Einschätzungen der religionsgeschichtlichen Entwicklungen des antiken Israel und Juda haben für einen grundlegenden Paradigmenwechsel gesorgt. Die vermeintlichen Gewissheiten sind nicht mehr gegeben. Vielmehr wird die Sinaiperikope literaturgeschichtlich sehr divers beurteilt. Es mutet schwierig an, Rückschlüsse für die Religionsgeschichte aus ihr zu ziehen. Die Texte, die einst in das erste Millennium v. Chr. datiert worden sind, werden nun viel jünger datiert.¹⁶

Auch die Erwähnungen des Wortes „Sinai“ außerhalb des Pentateuch, hier sind die Theophanieschilderungen in Ri 5 und Ps 68 anzuführen, sind in die Kritik geraten. Ihre Datierung als Urgesteine des Alten Testaments darf ebenfalls nicht mehr als selbstverständlich angesehen werden.¹⁷ Mit Bezug auf Wellhausen wurde versucht, das hohe Alter der Sinaitradition zu retten, indem man Sinai und Gesetz trennte,¹⁸ doch ist diese Position zu Recht stark kritisiert worden: „Eine Sinai-Theophanie ohne Gesetz käme auf den bloßen Theaterdonner bei leerer Szene hinaus“¹⁹. Ein mythischer Hintergrund der Sinaiüberlieferung ist grundsätzlich vorstellbar.²⁰ Doch lässt sich dieser Hintergrund literarkritisch noch rekonstruieren? Schmid sieht diesbezüglich und darüberhinausgehend offene Fragen: „Ob sich hinter der jedenfalls literarisch jungen Sinaiüberlieferung ältere, gar vorstaatliche Erinnerungen verbergen, wie man das für die Exodusüberlieferung annehmen darf, muss gegenwärtig im Bereich der Spekulation verbleiben. Eine Entscheidung darüber wäre im Wesentlichen über eine Untersuchung der innerbiblischen Horizonte von Ex 19–24 zu erreichen: Wenn sich diese literarische Darstellung als Auslegung vorgegebener Texte und Stoffe wahrscheinlich machen ließe, dann wäre eine negative Antwort naheliegend.“²¹

Durch die zeitliche Annäherung der beiden Gottesbergtraditionen ist eher davon auszugehen, dass die Sinaitradition nicht einfach als eine schriftlich fixierte

¹⁶ Vgl. für die Umbrüche in der Pentateuchforschung ACHENBACH, Grundlinien, 56 f.; CRÜSEMANN, *Tora*, 13 f.; VAN SETERS, *Life*, 1 ff.; ZENGER, *Tora*, 277 ff.; im Überblick BÜHRER, *Ansätze*, 19–32; SCHMID, *Forschungsgeschichte*, 9–35; DERS., *Literaturgeschichte*, 126–128; DERS., *Theologie*, 362 f.; RÖMER, *Stand der Pentateuchforschung*, 2–24; DERS., *Invention*, 3 sowie ZENGER, *Tora*, 267–277 und für die neueren Einschätzungen der Religionsgeschichte HARTENSTEIN, *Religionsgeschichte*, 3 ff. sowie SPIECKERMANN, *Bild*, 259–279 und DERS., *Mythos*, 160.164.

¹⁷ Vgl. PFEIFFER, *Jahwes Kommen*, 19 ff. und 204 ff.; aber dagegen KNAUF, *Language*, 167 ff. und LEUENBERGER, *Herkunft*, 4 ff.

¹⁸ „Die wahre und alte Bedeutung des Sinai ist ganz unabhängig von der Gesetzgebung. Er war der Sitz der Gottheit, der heilige Berg [...]“ (WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 342 und im Anschluss daran PERLITT, *Bundestheologie*, 181 ff. und 190 ff.).

¹⁹ LEVIN, *Dekalog*, 185. Siehe auch KRATZ, *Komposition*, 145; OSWALD, *Exodus-Gottesberg-Erzählung*, 37 und OTTO, *Pentateuchredaktion*, 98.

²⁰ Vgl. CLIFFORD, *Cosmic Mountain*, 107 ff.

²¹ SCHMID, *Literaturgeschichte*, 127.

Größe vorauslag, sondern sich erst neben und mit der Zionstradition entwickelt hat. Die alttestamentliche Überlieferungsbildung der beiden Gottesberge wird dann in wechselseitiger Abhängigkeit zueinander zu denken sein. Damit eröffnet sich die grundsätzliche Möglichkeit, aber auch Notwendigkeit, die beiden „Gottesbergtraditionen“ zu vergleichen.

2. Skizzierung des Vorhabens

2.1 Aufriss

Die vorliegende Arbeit bemüht sich um ebendies: Es soll der Versuch unternommen werden, die Gottesbergüberlieferungen des Alten Testaments von einer literatur-, traditions- und religionsgeschichtlich komparatistisch verfahrenen Perspektive anzugehen. Wenn es zutrifft, dass die königszeitliche Religion des antiken Juda, namentlich in Jerusalem, vor allem von der Zionstheologie her geprägt gewesen ist,²² so drängt sich die Frage auf, wie sich denn diese Tradition eines heiligen Berges, der als Präsenzort Gottes gilt, zur Gottesbergtradition innerhalb des Pentateuch (bes. Ex 19–40) verhält. Gehen beide Traditionen auf ursprünglich selbständige Überlieferungskerne zurück? Wie verhalten sie sich zu den nordwestsemitischen Gottesbergtraditionen? Haben sich Sinai- und Zionstradition gegenseitig beeinflusst? Wann und wie kann dies geschehen sein? Wie sind diese Prozesse in übergreifenden literatur-, traditions- und religionsgeschichtlichen Perspektiven zu beschreiben? Welche Rückschlüsse ergeben sich aus diesen Beobachtungen und Überlegungen für die Formierung und Auslegung der entsprechenden Partien im Exodusbuch?

Ziel der vorliegenden Arbeit ist eine Verhältnisbestimmung von Zion und Sinai als „Gottesberge“. Die Traditionsgeschichte wird dabei insbesondere zu berücksichtigen sein. Bemerkenswerterweise hat diese Fragestellung, wie oben bereits dargelegt, noch keine einschlägige Behandlung gefunden. Von besonderem Interesse ist die Frage nach dem Aufstieg des Sinai zum maßgeblichen Gottesberg innerhalb der Überlieferungsbildung des Pentateuch.

Ein Überblick über die Berge und Gottesberge im Alten Orient sowie im Alten Testament soll die notwendige Orientierung für die spezifischere Beschäftigung mit den beiden Gottesbergen schaffen. Diese werden in der Hinführung ebenfalls kurz zusammenfassend vorgestellt. Im Hauptteil werden die für die Verhältnisbestimmung relevanten Texte analysiert und besprochen. Auch wenn die vordere Sinaiperikope (Ex 19–24) den Anstoß für die Verhältnisbestimmung geliefert hat, müssen beide Gottesbergtraditionen gleichsam bearbeitet werden, um einen ausgeglichenen Vergleich überhaupt gewährleisten zu können. Dabei kann selbstverständlich nur eine begrenzte Auswahl an Texten diskutiert werden. Hauptkriterium für den Auswahlprozess war das Berg- bzw. Gottesbergmotiv.

²² Vgl. OTTO, *תִּיבָא*, 1007 ff. sowie DERS., *Zion*, 1874 f.

Für die Zionstradition wurden die Psalmen 46 und 48 sowie einige Texte aus dem Jesajabuch (Jes 2,1–5; 10,24–27 und 14,12–15.24–27) ausgewählt. Des Weiteren wird die Hırbet-Bet-Layy-Inschrift behandelt. Hauptrepräsentant der Sinaitradition sind in erster Linie die vordere Sinaiperikope (Ex 19–24) sowie die weiteren Belege des Sinai in den sogenannten Theophanieschilderungen (Dtn 33; Ri 5 und Ps 68).²³ Ps 68 nimmt dabei jedoch bereits eine Sonderstellung ein, da in ihm ein Übergang vom Sinai zum Zion thematisiert wird; daran anzufügen ist Ex 15, wo ebenfalls auf den Zion geblickt zu werden scheint. Zudem wurden für die Sinaitradition noch einige Inschriften aus Kuntillet 'Ajrud herangezogen.

2.2 Problemfelder

Die Skizzierung des Vorhabens offenbart bereits zahlreiche Problemfelder, die es im Vorfeld zu benennen und, sofern möglich, zu entschärfen gilt. Dabei lässt sich zwischen spezifischen Schwierigkeiten dieser Arbeit und einer grundsätzlichen Streitfrage unterscheiden.

Letztere betrifft die Datierung von Texten. Während in der älteren Forschung die Paläografie als Nonplusultra erachtet worden ist, werden die Zweifel an der Verlässlichkeit dieser Methode langsam lauter. Die Datierung von Texten geht oftmals mit großer Unsicherheit einher, dementsprechend findet sich in den seltensten Fällen ein Konsens dazu. Dieser Unsicherheit Rechnung tragend kann die hier vorgelegte Datierung der Texte nicht absolut gesetzt werden. Die Arbeit stellt damit letztlich nur einen Entwurf einer möglichen Verhältnisbestimmung der beiden Gottesberge dar.

2.2.1 Die Frage nach der Vergleichbarkeit

Der Vergleich der verschiedenen Texte miteinander, mutet, wie oben skizziert, auf den ersten Blick bereits problematisch an. Die hier behandelten Texte stammen nicht nur aus unterschiedlichen Büchern, sondern zudem aus verschiedenen Bereichen: Prophetie, Psalmen bzw. Poesie und klassische Erzählungen. Die ältere Forschung trennte sehr strikt und vermied solche übergreifenden Vergleiche. Die jeweiligen Konventionen eines Buches oder einer Gattung wurden hochgehalten.

In der Tat kann ein solcher Vergleich nicht absolut gesetzt werden. Ein poetischer Text kann nicht einfach eins zu eins mit einem Narrativ verglichen werden. Die gattungstypischen Eigenheiten machen sich vorzugsweise in der künstlerischen Freiheit bemerkbar: Aus Poesie historische Begebenheiten zu rekonstruieren erscheint dementsprechend von vornherein schwierig. Hier methodische Bedenken zu äußern, ist somit mehr als gerechtfertigt.

Gleichzeitig lassen sich diese Bedenken aber auch aus dem Weg räumen: Un-

²³ Zu diesen Theophanieschilderungen zählt eigentlich ebenfalls Hab 3. Da in diesem Text der „Sinai“ allerdings nicht namentlich genannt wird, wird er in dieser Arbeit nicht herangezogen.

ser Wissen über Literatur und insbesondere Literaturproduktion in der Antike ist nur sehr begrenzt. „Doch es ist wahrscheinlich, dass die Texte des Alten Testaments im Rahmen vergleichsweise enger Zirkel, die des Lesens und Schreibens in ausreichendem Maß kundig waren, innerhalb einer weitgehend analphabetischen Gesellschaft produziert und rezipiert worden sind.“²⁴ Diese Beschränkung lässt es wahrscheinlich erscheinen, dass ebendiese Zirkel eine umfassende Ausbildung erhalten und dementsprechend zumindest Traditionen und Motive auch über Buch- und Gattungsgrenzen hinweg wahrgenommen haben.

Das Wahrnehmen liefert des Weiteren ein ideales Stichwort für das weitere Vorgehen in dieser Arbeit: Direkte Bezugnahmen bzw. wortwörtliche Übernahmen sind sehr schwer zu beweisen. Vielmehr soll versucht werden, die Ideen im Hintergrund, transparent zu machen.

2.2.2 Die Herkunft der Gotteskonzeption(en)

Ein weiteres Problem stellt die Gotteskonzeption selbst dar bzw. ihre Herkunft. Es ist in der Forschung durchaus üblich geworden, dass von JHWH schlicht als dem Staats- oder Reichsgott gesprochen wird. Damit wird aber vollkommen ausgeblendet, dass im Nordreich Israel und im Südreich Juda unterschiedliche Akzente bzw. Vorstellungen existiert haben können.

Diese Konzepte auf Staatsebene müssen wiederum abgesetzt werden von lokalen Vorstellungen und vom Familienkult.²⁵ Eine strikte Trennung dieser Ebenen erscheint allerdings schwierig, da, zumindest im Alten Testament, eine Vermischung der Ebenen feststellbar ist.²⁶ Texte, die beispielsweise einen ursprünglichen Familienkult widerspiegeln, erhielten durch die Verschriftlichung und Tradierung nationale Bedeutung. Trotzdem erscheint es sinnvoll, diese Ebenen, sofern möglich, zu identifizieren.

Damit einher geht ein weiteres Problem: Strikt genommen muss zwischen Konzepten aus dem Nord- und Südreich unterschieden werden, da die beiden Reiche diese unterschiedlich ausgestaltet haben könnten. Die Frage nach den unterschiedlichen Konzepten des Nord- und Südreichs stellt sich allerdings nicht nur in Bezug auf die Gotteskonzeption, sondern grundsätzlich auch für alle anderen Traditionen und Motive. Jedoch lässt sich auch hier erneut das Argument der Literarität anführen bzw. genauer der Tradierung (*traditio*). Letztlich verlief diese über Jerusalem.²⁷ Konzepte des Nordreichs wurden adaptiert und für Juda modifiziert. Sofern diese Bearbeitungen sichtbar gemacht werden können, vermag ein Text in doppelter Hinsicht – für das Nord- und Südreich – ausgewertet werden.

²⁴ SCHMID, *Theologie*, 8. Siehe auch DERS., *Schreiber*, 1001f.

²⁵ Vgl. HARTENSTEIN, *Religionsgeschichte*, 6.9; KÖCKERT, *Gott*, 19 und LEUENBERGER, *Jhwh*, 250.

²⁶ Vgl. KÖCKERT, *Gott*, 19.

²⁷ Siehe z. B. CENTINI, *Heilige Berge*, 125; LEUENBERGER, *Jhwh*, 249 und SCHMID, *Theologie*, 361.

2.2.3 Die Herkunft Gottes

Durch die vorliegende Forschungsfrage sowie die dafür herangezogenen Texte wird auch die in der jüngeren Forschung intensiv diskutierte Frage nach der „Herkunft“ JHWHs gestreift.²⁸ Hierzu stehen unterschiedliche Positionen zur Diskussion: Henrik Pfeiffer hat sich nach einer ausführlichen Analyse von Dtn 33, Ri 5, Ps 68 und Hab 3, dafür ausgesprochen, dass die religionsgeschichtliche Heimat JHWHs nicht im südedomitischen Raum liegt, wie aufgrund dieser Texte häufig angenommen worden ist, sondern dass die JHWH-Verehrung sich aus der nordwestsemitischen Baalstradition entwickelt hat.²⁹ Martin Leuenberger hat dem, unter Einbezug der Exodusüberlieferung sowie epigrafischer Dokumente aus dem ägyptischen Bereich, vehement widersprochen.³⁰ Thomas Römer schließt daran an und sieht in JHWH ursprünglich einen Gott der Wildnis, des Krieges und des Sturmes.³¹ Beleuchtet werden muss dabei aber noch einmal stärker, wie sich „die vorstaatliche Grundaussage ‚Jhwh aus dem Süden‘ in die neue Formel ‚Jhwh auf dem Zion‘³² transformiert hat.

Problematisch dabei ist die unsichere Ausgangslage: Beide Seiten führen gute Argumente an. Es wird jedoch nur selten gefragt, ob die Frage der Herkunft JHWHs überhaupt mit Hilfe dieser Textbasis beantwortet werden kann, was insbesondere Christian Frevel bezweifelt.³³ Für diese Arbeit ist es von größter Bedeutung, offen gegenüber allen Möglichkeiten zu bleiben.

2.2.4 Terminologie

Terminologisch besteht zudem ein Problem bei der Traditionskritik, auf das an dieser Stelle hinzuweisen sei. Grundsätzlich wird zwischen Motiv und Tradition unterschieden: „Eine Tradition ist eine vom jeweiligen Text unabhängige, selbstständig tradierte, geprägte Vorstellung. Sie entstand vor der schriftlichen Fixierung der Einheit, in der sie steht, und reicht mit ihrer Geschichte in der Regel auch über diesen hinaus.“³⁴ „Ein Motiv [hingegen] ist eine frei umlaufende, unselbstständige, nicht mit einem bestimmten Personenkreis zu verbindende ge-

²⁸ Vgl. zur forschungstheoretischen Problematisierung der Frage HARTENSTEIN, Anfänge, 166–192.

²⁹ Vgl. PFEIFFER, Jahwes Kommen, 260 f. Die These war bereits vorher von KÖCKERT, Theophanie, 226 vertreten worden und etwas zurückhaltender KÖCKERT, Gott, 20 Fn 43, da er dort lediglich von „mittelpalästinisch“ spricht.

³⁰ Vgl. LEUENBERGER, Herkunft, 4 ff. Siehe auch HARTENSTEIN, Anfänge, 190; KNAUF, Language, 167 ff.; KOCH, Sprache, 36 und ZENGER, Israel, 116.

³¹ Vgl. RÖMER, Invention, 2 und 40 f.

³² LEUENBERGER, Jhwh, 250.

³³ Frevel hat sich dementsprechend in einigen jüngeren Vorträgen skeptisch gegenüber der Beantwortbarkeit der Frage geäußert. Mit Hartenstein ist jedoch darauf zu beharren, dass diese Frage gestellt wird und nach einer Antwort zu suchen ist (HARTENSTEIN, Anfänge, 191 f.).

³⁴ KREUZER/VIEWEGER, Proseminar, 89.

prägte Vorstellung.³⁵ Diese Aufteilung erscheint durchaus treffend, auch wenn sie sehr eng gefasst ist, wie Thomas Krüger angemerkt hat.³⁶

Die Zionstradition hat, wie später noch ausführlich erklärt werden wird, unzählige Motive an sich gezogen.³⁷ Gleichzeitig ist sie selbst Bestandteil der Jerusalemer Tempeltheologie. In dieser wiederum kann sie ebenfalls als „Motiv“ fungieren, auch wenn die Bezeichnung problematisch ist, betont diese jedoch die Unselbstständigkeit der Zionstradition innerhalb der Tempeltheologie. Wir haben es somit mit unterschiedlichen Abstraktionsebenen zu tun. Krüger veranschaulicht diese Abstraktionsebenen anhand der in der kognitiven Semantik gebrauchten Begrifflichkeiten.³⁸ Im oben dargelegten Beispiel ließe sich die Jerusalemer Tempeltheologie als Schema bezeichnen, während die in ihr enthaltene Zionstradition wiederum ein Frame darstellt. Die Motive, die sie an sich gezogen hat, können wiederum mit Konzepten gleichgesetzt werden.

Einige Punkte sind diesbezüglich festzuhalten: Erstens sind diese Abstraktionsebenen, zumindest terminologisch, noch nicht in die alttestamentliche Forschung vorgedrungen, was eine exakte Bezeichnung zum Teil erschwert. Auch in dieser Arbeit werden in der Regel die traditionellen Begrifflichkeiten verwendet. Es ist jedoch unerlässlich, sich die Ebenen bewusst zu machen, in denen sie angeordnet sind, wobei zweitens die oben beschriebene Fluktuation zwischen den Abstraktionsebenen hervorgehoben werden muss. Diese scheint eine nähergehende Beobachtung bei der Analyse der Texte wert zu sein.

Das Bewusstsein um diese verschiedenen Abstraktionsebenen kann in dieser Arbeit jedenfalls bereits von Nutzen sein, um die Einflüsse der Gottesbergtraditionen präziser fassen zu können.

II. Altorientalische Befunde zum Bergmotiv

Das Motiv eines heiligen Berges ist ein religionsgeschichtlicher Archetyp und begegnet in vielen Kulturen, so auch in verschiedenen Religionen des Alten Orients. Bergen haftet aufgrund ihrer natürlichen Erscheinung ein mythischer Bezug zum Numinosen an. Dies erscheint auch heute noch durch ihre reine Betrachtung vollkommen selbstevident. Berge und Gebirge sind imposant, symbolisieren Festigkeit und verweisen auf etwas Höheres. Die Liste ihrer Attribute ließe sich noch weiter fortführen. Methodisch ist es aber von absoluter Priorität, diese Liste gerade nicht durch „reine Betrachtung“ zu generieren, sondern die Attribute aus den altorientalischen Zeugnissen heraus abzuleiten und somit

³⁵ A. a. O., 92.

³⁶ Vgl. KRÜGER, Überlegungen, 234.

³⁷ Dies ließe sich auch über die Sinaitradition aussagen. Sie eignet sich allerdings nicht in diesem Maße wie die Zionstradition für die Problematisierung.

³⁸ Vgl. a. a. O., 235.

zu begründen.³⁹ Welche Vorstellungen verbanden sich in der Antike mit einem Berg? War jeder Berg automatisch ein Götterberg? Was definiert einen Götterberg? Was symbolisierte er in den unterschiedlichen Kulturkreisen? Liegen unterschiedliche, lokale Traditionen vor oder partizipieren diese alle an einer universalen Vorstellung? Diese Fragen lassen sich lediglich durch die Analyse der überlieferten Texte und Artefakte beantworten. Ihnen wird im Folgenden nachgegangen. Dabei wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben, vielmehr soll ein solider Überblick über das Bergmotiv im Alten Orient geliefert werden.

1. Nordwestsemitische Befunde

Bei der Analyse der nordwestsemitischen Traditionen sind insbesondere die Texte aus Ugarit anzuführen. Sie geben einen hervorragenden Einblick in die Vorstellungswelt dieses Stadtstaates aus dem 14.–13. Jahrhundert v. Chr.⁴⁰ Um das Bild der nordwestsemitischen Traditionen zu vervollständigen bieten sich zudem die phönizischen Vorstellungen an. Für diese ist die Quellenlage allerdings sehr schlecht, um ausführlich auf sie einzugehen. Lediglich Philo von Byblos (1./2. Jahrhundert n. Chr.) führt in seiner Phönizischen Geschichte auch Berge als „Göttersitze“ an. Auch wenn über den Quellenwert gestritten werden kann, soll der Befund hier nun als erstes kurz präsentiert werden, bevor dann ausführlicher auf die ugaritischen Vorstellungen eingegangen wird.

1.1 Hinweise auf die phönizische Tradition bei Philo von Byblos

In der Praeparatio Evangelica (PE) des Eusebius von Cäsarea (263–340 n. Chr.) sind Exzerpte des Welt- und Entstehungsmythos des Philo von Byblos erhalten geblieben. Philo bietet eine euhemeristische Analyse der Mythologie Phöniziens. Dabei wird in der Forschung davon ausgegangen, dass es sich bei den Göttern eigentlich um Menschen handelt, die zu Lebzeiten großartige Erfindungen getätigt oder Errungenschaften für die Menschheit erbracht haben. Erst nach ihrem Tod wurden sie dann vergöttlicht.⁴¹

In PE 1.10.9 listet Philo von Byblos die Kinder von Φῶς (Licht), Πῦρ (Feuer) und Φλόξ (Flamme) auf. Diese waren nicht nur mächtig und von großer Statur, sondern regierten auch jeweils über einen Berg: Mount Cassius, Libanon, Anti-

³⁹ In der Forschung findet sich genau diese methodische Herangehensweise (vgl. JO. JEREMIAS, Gottesberg, 2 ff. und CENTINI, Heilige Berge, 118).

⁴⁰ Die Texte selbst decken lediglich diese Zeitspanne ab, die archäologischen Untersuchungen haben allerdings eine Besiedlung seit ca. 7500 v. Chr. festgestellt, wobei die Stätte zwischenzeitlich immer mal wieder aufgegeben worden ist (vgl. YON, City, 24).

⁴¹ Siehe ATTRIDGE/ODEN, Philo, 7; DOCHHORN, Entstehungsgeschichte, 299 und MÜLLER, Kulturentstehungsmythos, 162. Der Quellenwert ist skeptisch zu sehen, da Philo eher einen Beitrag zum Diskurs seiner Zeit leisten möchte, auch wenn durchaus mit mündlichen Überlieferungen gerechnet werden muss, die er aufnimmt (a. a. O., 176 f.).

Libanon und Mount Brathy. Mount Cassius ist der griechische Name für Mount Ḥazzi/Zaphon, während Mount Brathy entweder Mount Tabor oder das Amanusgebirge sein könnte.⁴² Die Berge stellten somit Göttersitze dar bzw. sind der Sitz des Palastes oder Heiligtums. Sie selbst zeugen u. a. Samemroums (hoher Himmel/Überhimmel), was eine interessante Verbindung offenlegt.⁴³

Mit dem Hintergrundwissen über ihre Zeugung aus dem Element Feuer heraus lässt sich aus einer Notiz in der Einführung (PE 1.9.29) schlussfolgern, dass Berge gegebenenfalls, generell als göttlich angesehen wurden, sofern sie denn zu den Elementen gezählt worden sind.⁴⁴ Jürgen Ebach hebt – davon abgesehen – hervor, dass ihre Errungenschaft die Herrschaft ist.⁴⁵

1.2 Die ugaritische Tradition

In den Texten von Ugarit wird vor allem der Ṣapunu (Zaphon) als Götterberg erwähnt, dessen heutiger Name Ġabal al-Aqra‘ (1770 m) lautet. Er liegt ca. 50 km von Ugarit entfernt und ist von der Akropolis der Stadt in der Ferne zu sehen.⁴⁶

Der Ṣapunu taucht nicht nur in verschiedenen Textgattungen auf, sondern wird dabei auch unterschiedlich angeführt. Für das Motiv „Gottes- und Götterberg“ lassen sich die meisten Rückschlüsse aus den narrativen-poetischen Texten ziehen. Die sakralen und administrativen Texte sind allerdings nicht minder aufschlussreich. Neben den ugaritischen Texten hat er ebenfalls Eingang in einige biblische Texte gefunden, die zum Teil im Hauptteil besprochen werden.⁴⁷

⁴² Vgl. für Tabor ATTRIDGE/ODEN, Philo, 43 und EISSFELDT, Baal Zaphon, 5 f. und für den Amanus ALBRIGHT, Review, 211. Ebach weist daraufhin, dass kein Berg mit dem Namen Brathy bezeugt ist. Das Wort steht eigentlich für den Sadebaum. Dieser Baum ist eng mit dem Hermon verbunden, welcher jedoch mit dem Antilibanon bereits vorkommt (EBACH, Weltentstehung, 132–142. Einen detaillierten Überblick zu der Verbindung zu den Pflanzen und Aromata gibt CLEMENT, Religion, 43 f.). Das Problem kann verschiedentlich gelöst werden (siehe EBACH, Weltentstehung, 141). Ebach geht davon aus, dass der Antilibanon entweder sekundär ist oder mit dem Brathy das Antilibanon/Hermon-Massiv verkörpert (a. a. O., 143). Festzuhalten ist abschließend, dass es sich eindeutig um Berge handelt (a. a. O., 142).

⁴³ WEINFELD, Semiramis, 100 gibt an, dass ein Tempel in Sidon ebenfalls diesen Namen trug, SMITH, Gods, 33 f. vermutet, dass der Name direkt ein Terminus ist, womit eine Verbindung zwischen Berg und Tempel geschaffen wäre.

⁴⁴ Philo unterteilt dort jedenfalls in genuine Götter, was für ihn u. a. Gestirne und Elemente sind, und Heroen. (Siehe auch DOCHHORN, Entstehungsgeschichte, 300 und MÜLLER, Entstehungsmythos, 164 f.).

⁴⁵ Vgl. EBACH, Weltentstehung, 148.

⁴⁶ Vgl. a. a. O., 144 f. und NIEHR, Zaphon, 927. EBACH, Weltentstehung, 146 f. nimmt an, dass sich der griechische Name Κάσσιον von seinem hurritisch-hethitischen Namen Ḥazzi ableitet.

⁴⁷ Die Bewertung der Texte ist teilweise allerdings umstritten, da das Hebräische צפון einerseits den Berg bezeichnen kann, andererseits aber auch das Wort für „Norden“ darstellt. Unzweifelhaft wird auf den Zaphon in Jes 14,13 angespielt. Diese Textstelle hat Forscher bereits vor den Textfunden in Ugarit über einen Götterberg im Norden spekulieren lassen. GUNKEL, HK II/2, 206 identifizierte den Zaphon dann aber mit dem Ararat.

1.2.1 Die Götter des Zaphons

Einige Texte weisen eine Überschrift auf, so zum Beispiel die Götterliste KTU 1.47 ('l špn „Die Götter des Zaphons“). In einer ähnlichen Liste, die jedoch Bestandteil eines Opferrituals ist (KTU 1.148), heißt es dbḥ špn „Die Opfer [für die Götter] des Zaphons“. Diese Überschriften veranschaulichen hervorragend, dass dieser Götterberg eine maßgebliche Rolle in der Mythologie Ugarits gespielt hat. Herbert Niehr geht davon aus, dass der Zaphon die Rolle des Versammlungsberges der Götter von Els Berg übernommen hat.⁴⁸

In den meisten der Opferrituale wird Baal als Hauptgottheit aufgeführt.⁴⁹ Daneben werden des Weiteren unterschiedliche Manifestationen Baals erwähnt, u. a. Baal Ṣapunu, Baal Ugarit und Baal Aleppo.⁵⁰ Die herausragende Rolle unter diesen Manifestationen nimmt Baal Ṣapunu ein.⁵¹ In einigen Texten trägt die Göttin Anat ebenfalls das Epitheton špn (KTU 1.46; 1.109 und 1.130). Auch wenn die bereits erwähnten Überschriften alle Götter Ugarits in Verbindung zum Ṣapunu rücken, lassen sich diese expliziten Verbindungen zum Berg durch das Epitheton nur bei Baal und Anat feststellen.⁵² Für Mark S. Smith drückt das Epitheton die gesamte Persönlichkeit des Gottes aus. Alle Siege, Errungenschaften und sonstige Titel werden darunter subsumiert.⁵³ Mit Blick auf die Bedeutung Baals in der ugaritischen Mythologie nimmt somit der Berg ebenfalls eine zentrale Stellung ein.

1.2.2 Ṣapunu als Gottheit

In einigen Götterlisten (KTU 1.118 und 1.148) wird der Ṣapunu als eigenständige Gottheit genannt.⁵⁴ Diese Eigenständigkeit spiegelt sich auch in den Opfer-

⁴⁸ Vgl. NIEHR, Zaphon, 928.

⁴⁹ Eine Zusammenstellung von Opferritualen in Ugarit gibt PARDEE, Ritual, 25 ff. KOCH, Ḥazzi, 185 geht davon aus, dass die Stellen, die Baal absolut gebrauchen, eigentlich ebenfalls auf Baal Ṣapunu referieren. Dies deckt sich im Wesentlichen mit der Meinung von SMITH, Gods, 81 und SOMMER, Bodies, 26.

⁵⁰ Siehe dazu beispielsweise KTU 1.147; 1.118; 1.165. Das Verhältnis der verschiedenen Manifestationen Baals zueinander wird exemplarisch an dem Verhältnis zwischen Baal Ṣapunu und Baal von Ugarit an späterer Stelle veranschaulicht. Eine Aufstellung verschiedener Manifestationen findet sich bei SOMMER, Bodies, 24. Es kann generell festgehalten werden, dass sich die ortsbezogenen Titel entweder auf eine Stadt oder einen Berg beziehen (vgl. W. R. SMITH, Religion, 95).

⁵¹ Auf einer Stele, die in Sheik Sa'ad nördlich vom See Genezareth gefunden worden ist, ist Ramses II abgebildet, wie er einer Gottheit eine Opfergabe darreicht. Diese Gottheit wird als „Adon Zaphon“ („Herr des Zaphons“ oder „Herr des Nordens“) identifiziert. Die Ägypter konnten generell andere Gottheiten mit ihren eigenen identifizieren bzw. verschmelzen (vgl. PRITCHARD, ANET, 249) Andere Stelen zeigen Baal als Baal Zaphon (ebd.; YON, Ugarit, 134–135; SMITH, Gods, 83 und DERS., Baal-Cycle I, 339 f.).

⁵² NIEHR, Zaphon, 928 hält fest, dass es sich dabei nur um rituelle Texte handelt, in denen Anat den Titel trägt.

⁵³ Vgl. SMITH, Gods, 84.

⁵⁴ Vgl. EBACH, Weltentstehung, 146 und KOCH, Ḥazzi, 188. EISSFELDT, Baal Zaphon, 10 f.

ritualen wider, in denen er mit einer eigenen Gabe bedacht wird (KTU 1.41; 1.46; 1.87; 1.105; 1.09 und 1.130).⁵⁵ Aus der Stellung und Paarung mit anderen Göttern Hinweise über seine Funktion abzuleiten, ist schwierig, da diese in den verschiedenen Texten wechseln und er mit anderen Gottheiten auftaucht.

Sofern sowohl Şapunu als auch Baal Şapunu gemeinsam in einem Text aufgeführt werden, lässt sich feststellen, dass sie in unterschiedlichem Maße mit Opfergaben bedacht werden. Auch wenn die Beiden miteinander verbunden sind, lässt sich im direkten Vergleich ihrer Opfergaben sagen, dass Baal Şapunu wertvollere Opfer erhält als Şapunu.⁵⁶ Allein dadurch wird er bereits eine höhere Stellung im Pantheon eingenommen haben. Dies zeigt sich aber auch an der reinen Anzahl an Opfergaben, die an ihn gerichtet wurden. Ein Vergleich der Werte bestätigt die eben getroffene Annahme.⁵⁷ Benjamin Sommer beschreibt das Verhältnis von Baal Şapunu und Baal Ugarit zueinander folgendermaßen: „Baal of the city of Ugarit is Baal of the heavenly mountain Şaphon, but Baal of Şaphon is much more than Baal of Ugarit.“⁵⁸ Diese Verhältnisbestimmung lässt sich in gewisser Weise auch auf Şapunu und Baal Şapunu übertragen.

Klaus Koch merkt jedoch an, dass sich um die Mitte des 1. Jahrtausend v. Chr. eine fundamentale Wandlung im Verständnis des Zaphon vollzog. Diese geht mit der Übertragung des Namens ins Griechische einher, wo der Berg Typhon genannt wird. Typhon wird als eines der Ungeheuer angesehen, das Baal/Zeus bekämpfen muss. Mit diesem Hintergrund deutet Koch das Epitheton şpn um: „Vielleicht wird Ba'al-Şapon nun gedeutet als ‚Herr/Bezwinger des (Unholdes) Şapon.“⁵⁹

1.2.3 Der Berg als Thron und Wohnsitz Baals

Zwischen dem Königtum und den Bergen lassen sich eine Reihe von Verbindungen aufzeigen, die allesamt positiv zu bewerten sind. Der Berg kann beispiels-

hatte diese These bereits an punischen Namen entwickelt, konnte sie aber noch nicht weitergehend belegen.

⁵⁵ In KTU 1.105 wird ein besonderes Opfer erwähnt: Das tğz-Opfer, das in der Opfergrube des Zaphons dargebracht wird. Dieses Opfer wird ferner in KTU 1.91 erwähnt. Smith hebt hervor, dass diese Opfergrube sich auf dem Tempelareal des Baal von Ugarit befand und nicht beim Zaphon selbst. Dies reflektiert für ihn die Bedeutung der Götter Baal, Anat und des Zaphons innerhalb von Ugarit (vgl. SMITH, Gods, 82). Archäologische Untersuchungen konnten auf dem Zaphon selbst keine Besiedlungen in irgendeiner Art feststellen (siehe EISSFELDT, Baal Zaphon, 33). Kultische Aktivitäten mögen aber auch dort stattgefunden haben (vgl. NIEHR, Zaphon, 929). KOCH, Hazzzi, 190 verweist darauf, dass es sich dem Wort nach um ein hurritisches Opfer handelt, jedoch ist der genaue hurritische Einfluss für ihn unklar.

⁵⁶ Vgl. KTU 1.41; 1.87; 1.105; 1.109; 1.130; 1.148 und 1.162.

⁵⁷ Vgl. PARDEE, Ritual, 222 f. Baal Şapunu taucht zudem in weiteren Texten auf. Einen Überblick bietet EISSFELDT, Baal Zaphon, 5 ff.

⁵⁸ SOMMER, Bodies, 26. SMITH, Gods, 81 f. schließt sich diesem Urteil an und untermauert es weitergehend.

⁵⁹ KOCH, Hazzzi, 216.

weise Stätte des Palastes oder direkter Thronszitz sein. Daneben lassen sich aber noch weitere Verknüpfungen anführen.

Im Baal-Zyklus wird ausführlich berichtet, wie Baal versucht, die Erlaubnis für den Bau eines Palastes von El einzuholen und den Palast anschließend auf dem Gipfel des Şapunu errichten lässt (KTU 1.3 V,30–44; 1.4 IV,41–57 und 1.4 V,35 ff.). Sein Palast wird aus Gold und Silber in der Mitte der Bergspitze gebaut (KTU 1.4 V,53–55). Die Materialien werden von den Bergen und Hügeln herbeigebracht (KTU 1.4 V,15–17; 31–33 und 38–40).

Baal ist bzw. thront auf dem Gipfel des Şapunu (KTU 1.3 I, 20–22; IV,47–IV2,3; IV,37–38; 1.5 I,9–11; 1.6 VI,12–13; 1.10 III,11–14 und 1.10I.1f.). Das Epitheta şpn könnte dementsprechend auch schlicht ausdrücken, dass er auf dem Şapunu seinen Wohnsitz hat. In KTU 1.100 findet sich dies bestätigt: Şapşu soll darin eine Botschaft ihrer „Tochter“ an verschiedene Gottheiten überbringen. Dafür soll sie diese an ihren jeweiligen Wohnorten aufsuchen. In KTU 1.100 II,8–13 richtet sich diese Botschaft an Baal. Als sein Wohnsitz werden die Höhen des Şapunu (mrym/şrrt şpn) angegeben. An anderer Stelle heißt es in der Mitte seines Berges (btk gry).

Besonders aussagekräftig erscheint zudem KTU 1.101⁶⁰:

b'l ytb ktbt gr	Baal sitzt/thront wie ein Berg sitzt/thront.
hd r[] kmdb	Haddu [] wie der Ozean.
btk grh il şpn	In der Mitte seines Berges, göttlicher Zaphon.
b[tk] gr tliyt	In [der Mitte] des Berges des Sieges.

Der Ausschnitt identifiziert Baal mit dem Berg und überträgt die Attribute des Berges auf ihn bzw. auf seine Königsherrschaft. Wahrscheinlich wird dabei vor allem auf die generelle Festigkeit der Berge angespielt. Die folgenden – hier nicht wiedergegebenen – Verse des Gedichts schwenken über zu einer Beschreibung Baals als Wettergott: Donner, Blitz, Tau, Regen und Wolken werden dabei aufgeführt. Inwieweit der Berg ebenfalls an den Attributen Baals partizipiert, ist nicht ganz eindeutig. Der Text charakterisiert in besonderer Art und Weise das Thronen Baals, was die vornehmliche Intention gewesen sein wird.

Erstaunlicherweise wird über Baal im Baal-Zyklus bereits ausgesagt, dass er auf dem Şapunu thront, noch bevor er seinen Palast erhält (KTU 1.3 IV,47–IV,3). Das Motiv des „Thronens auf dem Berg“ scheint, insbesondere in Bezug auf Baal, so bekannt gewesen zu sein, dass die Verfasser diese narratologische Ungenauigkeit nicht gestört hat.

Koch stellt in den ugaritischen Texten einen Machtgewinn Baals fest. Er vermutet, dass der Wettergott Baal und der Berggott Şapunu ursprünglich selbstständig und vollkommen unabhängig voneinander gewesen sind. Nach der Verbindung dieser beiden Götter wird Şapunu einerseits immer unselbstständiger

⁶⁰ Wiedergegeben sind lediglich die ersten Verse (1–3), da die Beschreibung danach nur noch auf Baal zielt. Die Aufteilung und Ergänzung stammt aus SMITH, Baal-Cycle II, 65.

und verliert an Stärke, während Baal andererseits immer mehr an Kompetenzen dazu gewinnt. Aus dieser Synthese geht Baal als Gewinner hervor und sogar mehr als das, er entwickelt sich vom Wettergott zum „Weltkönig“.⁶¹

Im Kirta-Epos (KTU 1.14–1.16) werden sowohl der Şapunu als auch der Nani als Baals Berge genannt. In den Worten, die Ilha'u empfängt oder probt⁶², um sie an seinen sterbenden Vater Kirta zu richten, heißt es u. a. in KTU 1.16 I,6–9:

tbkyk . ab . ġr b'l	Es wird dich beweinen, Vater, der Berg Baals.
şpn . ħlm . qdš	Zaphon, die heilige Festung.
nny . ħlm .adr . ħl	Nani, die mächtige Festung. Die Festung
rĥb . mknpt . ap	mit weiter Spanne.

Die Berge werden nicht nur als Herrschaftsgebiete Baals gekennzeichnet, sondern ebenfalls mit den Adjektiven qdš (heilig) und adr (mächtig) näher charakterisiert. Zudem wird das Herrschaftsgebiet durch den Ausdruck rĥb mknpt ap (weite Spanne) als besonders weitläufig und mit der Bezeichnung ħlm (Festung) als gesichert und feststehend dargestellt.⁶³ Zu guter Letzt muss angeführt werden, dass die Berge den Tod des Königs beweinen werden. Sie sind somit nicht nur personifiziert, sondern zudem auch auf besondere Art und Weise mit Kirta verbunden. Diese Verbindung wird keine persönliche sein, sondern sich auf Kirtas Königsherrschaft beziehen. Der Text macht dies aber nicht explizit deutlich bzw. lässt diesbezüglich keine weiteren Rückschlüsse zu.

1.2.4 Die Berge als Wohnsitze der Götter

Der Baal-Zyklus thematisiert an erster Stelle, wie beschrieben, das Wohnen Baals auf seinem Berg. Daneben findet sich das Motiv des Berges als Wohnsitz aber

⁶¹ Vgl. KOCH, Ĥazzi, 199. SMITH, Baal-Cycle I, XXVI präzisiert das Königtum Baals sehr treffend und stellt dabei ebenfalls die Unterschiede zum Königtum JHWHs bzw. Marduks heraus: Baal erhält seine Königsherrschaft lediglich begrenzt und auch nur mit der Hilfe anderer Götter.

⁶² Der Kontext ist nicht ganz eindeutig rekonstruierbar. Greenstein vermutet, dass Ilha'u die Worte (KTU 1.16 I,2–11) entweder von seiner Mutter empfängt oder einfach probt, bevor er sie an seinen sterbenden Vater Kirta richtet (vgl. PARKER, Poetry, 30). Die Gegenüberstellung mit Kirta und die Worte, die Ilha'u dann an ihn richtet, werden jedenfalls erst später wiedergegeben (KTU 1.16 I,11–23). Auffällig erscheint, dass gerade diese Passage (KTU 1.16 I,6–9) im Gegensatz zu den übrigen Worten nicht wiederholt wird. Die gesamten Worte finden sich allerdings im Munde Thitmanits erneut wieder (KTU 1.16 II,36–49). Sie erfährt erst später über die Krankheit ihres Vaters und beklagt diese tränenreich. Auch hier folgt die eigentliche Begegnung mit Kirta erst anschließend (KTU 1.16 II,50–51). Das Gespräch zwischen Thitmanit und ihrem Vater ist leider nicht rekonstruierbar.

⁶³ Greenstein merkt dazu an: „The two broad peaks, when observed at a side-by-side angle, resemble a gliding bird's wings“ (PARKER, Poetry, 46 Fn III). Es wäre hier nachzufragen, ob er dies lediglich bildlich versteht oder eine tatsächliche geographische Bestimmung vornehmen kann. Seine Bestimmung der Berge Şapunu = Mount Cassius und Nani = Mount Anti-Cassius (vgl. ebd.) ist im letzteren Fall unklar. Die Bestimmung lässt an den Anti-Libanon denken. Dann wäre der Mount Cassius allerdings ebenfalls mit dem Libanon gleichzusetzten, was eine falsche Identifizierung darstellen würde.

auch in Bezug auf den Gott El. In der Forschung ist jedoch umstritten, um welchen Berg es sich handelt.⁶⁴ Sein *qrš* (Zelt/Lager), als solches wird die Wohnstätte Els näher charakterisiert, liegt auf dem Berg KS (Vgl. KTU 1.1 III,22).⁶⁵ Dieser Berg wird als El zugehörig beschrieben (KTU 1.1 III,23; 1.2 III,5; 1.3 V,7–8; 1.4 IV,23–24; 1.5 VI,1–2 und 1.6 I,34–36). Marvin Popes Analyse zahlreicher Texte sowie der Auswertung von Lokaltraditionen führt ihn zu der Vermutung, dass Els Wohnstätte in Khirbet Afqa zu lokalisieren sei.⁶⁶ Ob der Baal-Zyklus wirklich eine konkrete Identifikation beabsichtigt hat, ist eher zu bezweifeln.

Auch der Wohnsitz des Todestodesgottes, Mot, steht in Verbindung mit Bergen. Baal sendet seine Boten zu den Bergen TRGZZ und THRMG. Sie liegen am Ende der Welt und unter ihnen befindet sich das Reich Mots und seine Stadt, die Grube, in der sein Thron steht (vgl. KTU 1.4 VIII,1–12). In der Antwort Mots wird hingegen nur ein Berg genannt, dieser trägt den Namen KNKNY (vgl. KTU 1.5 V,11–13).⁶⁷

1.2.5 Der Berg als Offenbarungsort

Die Götter, namentlich El und Baal, rufen an einigen Stellen andere Götter zu sich auf den Berg, um ihnen Aufträge zu erteilen. Dies wird insbesondere im ersten Teil des Baal-Zyklus deutlich (KTU 1.1–2). Die Aufforderung Baals an Anat, auf den *šapunu* zu kommen, weist im Gegensatz zu den sonstigen Einladungen einen vollkommen anderen Charakter auf (KTU 1.3 III,13–31). Es handelt sich hierbei um eine Offenbarung, die Baal Anat in Aussicht stellt. Er will ihr seine Geheimnisse oder vielmehr Pläne auf dem *šapunu* enthüllen.⁶⁸ Hiermit könnte sich ebenfalls erklären, warum Baal und Anat das Epitheton *špn* tragen. In Bezug auf den Berg heißt es in KTU 1.3 III,28–31 (Teilwiederholung in KTU 1.3 IV,18–20):

⁶⁴ SMITH, Baal-Cycle I, 174 f. gibt einen detaillierten Forschungsüberblick. Hier sei lediglich festgehalten, dass die Texte uneindeutig sind, ob El wirklich auf einem Berg lebt (EISSFELDT, Wohnsitz, 25). Dies erscheint jedoch wahrscheinlich. Daran anschließend muss ergänzt werden, dass der Berg Els nicht der Zaphon ist, sondern eigenständig existiert (SMITH, Baal-Cycle I, 174 f.). Anzunehmen ist aber, dass Els Wohnsitz mit dem Berg der Götterversammlung identisch ist.

⁶⁵ Der Name des Berges ist leider nicht übersetzbar. Die Identifikation mit Mount Cassius erscheint nicht stimmig (siehe A. II Fn 64).

⁶⁶ Vgl. POPE, El, 75 f.

⁶⁷ EISSFELDT, Wohnsitz, 25 hat sehr treffend bemerkt, dass der Wohnsitz Mots am wenigsten greifbar ist. Die Namen sind weder einer Lokalität zuordenbar noch übersetzbar.

⁶⁸ SMITH, Baal-Cycle II, 59 geht davon aus, dass es sich dabei um Baals Pläne bezüglich seines Palastes/Tempels auf dem Zaphon handelt. Tempel bzw. ihre Gründungen sind immer wieder ein zentraler Bestandteil von Narrativen, so z. B. im *Enuma Elis*ch. Der Tempel wird nicht nur offenbart (Ex 25–31 und 35–40), sondern kann selbst auch zum Offenbarungsort werden (Jes 2,3).

Atm . wank / ibğyh .	Komm und ich, ich werde es offenbaren.
Btk . ġry . il . špn /	In der Mitte meines Berges, göttlicher Zaphon
Bqdš . bğr . nhlty /	Auf dem heiligen Berg meines Erbbesitzes.
Bn'm . bgb' . tliyt	Auf dem lieblichen Berg des Sieges.

Der Šapunu erhält hier die Attribute il (göttlich), qdš (heilig) und n'm (schön/lieblich)⁶⁹. Des Weiteren wird er als Erbbesitz Baals beschrieben (nhlty) und Stätte seines Sieges (tliyt). Smith sieht hier eine direkte Partizipation des Berges an den Attributen Baals vorliegen.⁷⁰

Das Attribut n'm (schön/lieblich) findet sich auch in KTU 1.10 III,31. Die Stelle steht ebenfalls in Zusammenhang mit Anat, die den Berg erklimmt, um Baal gute Nachrichten zu überbringen (KTU 1.10 III,27–36). Als weiteres Charakteristikum taucht dort das Attribut slm (vollendet) auf (vgl. KTU 1.10 III,28).

1.2.6 Der Berg als Zufluchtsort

Im Kontext der Thronstreitigkeiten zwischen dem gesunden Kirta und seinem Sohn Yassib wird ein Sprichwort (KTU 1.16 VI,30–31 und 43–44) benutzt, das einen weiteren Aspekt des Charakters der Berge enthüllt:

k ġz . ġzm . tdbr	Wenn furchtbare Kriege sind, fliehe
w ġrm . ttwy . šqlt	in die Berge und bleib unten liegen.

Berge boten in Zeiten feindlicher Angriffe Schutz und Sicherheit. Dort konnte man sich verstecken und die Bedrohung gefahrlos überstehen. Yassib wirft dies, sowie weitere Vergehen, nun allerdings Kirta vor und fordert den Thron für sich ein. Dieses Verhalten entspricht in den Augen Yassibs keinem mächtigen König.⁷¹

2. Befunde aus Hatti

Das Volk der Hethiter setzt sich aus verschiedenen lokalen, ethnischen Gruppen zusammen. Als ihr Kernland kann das anatolische Plateau angesehen werden. Da ihr Reich niemals Damaskus überschritt, wird angenommen, dass die Hethiter wenig direkten Einfluss auf Israel und Juda hatten.⁷² Diese Einschätzung wird aber auch angezweifelt, da sich eine Vielzahl von Parallelen zwischen der hethitischen Tradition und dem Alten Testament aufzeigen lassen.⁷³

⁶⁹ „In general, ‘loveliness’ is regarded as a standard feature of West Semitic divine appearance.“ (SMITH, Gods, 41). Der Ausdruck bezieht sich vor allem auf die physische Erscheinung (DERS., Baal-Cycle II, 64). Dies gilt somit ebenfalls für die Götterberge (vgl. DERS., Gods, 42).

⁷⁰ Da Baal siegreich gewesen ist, können diese Eigenschaften ebenfalls auf den Berg übertragen werden (vgl. SMITH, Gods, 36).

⁷¹ Auf das Motiv mit dieser negativen Konnotation scheint auch im Baal-Zyklus angespielt zu werden, wenn Baal seine Stimme erhebt und seine Feinde in die Wälder und Berge fliehen (vgl. KTU 1.4 VII,30–37).

⁷² Vgl. GURNEY, Hittite Religion, I. Die Beziehungen zu Ugarit sind dafür mannigfach belegt.

⁷³ Vgl. CANCIK, Land, 30–33 und COLLINS, Hittites, 226 f.

2.1 Das allgemeine Bergmotiv

In den hethitischen Texten und Mythen wird besonders deutlich, dass die Geografie die Handlungsorte in den Texten beeinflusst hat. Die Autoren verwendeten das Bild ihrer Umgebung zur Gestaltung der Handlungsorte. Aus diesem Grund tauchen an verschiedenen Stellen Berge auf. Diese erfahren in den Texten allerdings zumeist keine weitergehende Charakterisierung.⁷⁴

Es lassen sich jedoch trotzdem ein paar Beispiele anführen, die das allgemeine Bergmotiv umreißen. Im Folgenden soll auf die Unzugänglichkeit der Berge, ihre Funktion als Grenzen und als Ursprung von Fruchtbarkeit eingegangen werden.

Die legendären Erzählungen über Kämpfe mit den Hurritern (CTH 16), auch als Taurus-Überquerung bezeichnet, schildern in § 6 insbesondere die Passage durch das Taurusgebirge. Der Sonnengott gibt dabei Anweisungen für das Passieren, da die Berge als schwer zugänglich galten.⁷⁵

Selbstverständlich werden die Berge ebenfalls immer wieder als Grenzmarkierungen genutzt, in dieser Funktion tauchen sie z. B. in einem Staatsvertrag zwischen Ugarit und dem Hethiterreich auf.⁷⁶

In CTH 323 B i 2.11 spiegelt sich die Erfahrung wider, dass die Berge auch bei Frost noch Wasser bereithalten. Der Sturmgott bittet seinen Bruder, den Wind, dafür zu sorgen, dass u. a. diese Quellen nicht einfrieren.⁷⁷ Des Weiteren werden die Berge als Rohstoffquelle angesehen, z. B. für Holz.⁷⁸ Diese Beispiele deuten darauf hin, dass die Berge auch als fruchtbar angesehen worden sind.

2.2 Berggötter und Götterberge

Die hethitische Religion ist unterteilt in verschiedene lokale Kulte und eine Staatsreligion. Zudem weist sie eine besondere Form des Synkretismus auf: Götter verschmolzen nicht zu einer Gottheit, sondern wurden einfach ins Pantheon aufgenommen. Das Götterpantheon ist aus diesem Grund besonders vielfältig. Es enthält nicht nur die hethitischen Gottheiten, sondern zudem babylonische Gottheiten, die ins Pantheon aufgenommen worden sind. Daher verwundert es auch nicht, dass nicht nur eine Berggottheit auftaucht, sondern gleich mehrere.⁷⁹

⁷⁴ So z. B. in CTH 324 A i 16–25; B ii 1–5; CTH 325 A i 14–15 und CTH 364 § 4.1. Alle Texte sind abgedruckt in HOFFNER, *Hittite Myths*, 15–22 und 49. Daneben werden aber auch einige Berge namentlich eingeführt, beispielsweise die Berge Ammuna (CTH 324 D ii 13–17), Tassa (CTH 344 A i 30–36), Kanzura (CTH 344 A i 37–41) und Nasalma (CTH 343 A iii 39–46) (siehe HOFFNER, *Hittite Myths*, 19.43.47). Eine Vielzahl an Bergen taucht im Lied des Ullikummi (CTH 345) auf: Ḫazzi (B i 14–28), Imgarra (B iii 15–24), Kandurna und Lalapaduwa (A ii 1–16) (siehe HOFFNER, *Hittite Myths*, 55–65).

⁷⁵ Der Text findet sich bei HOFFNER, *Crossing (COS I)*, 184 f.

⁷⁶ Siehe TUAT I, 131 f. Als weiteres Beispiel ließe sich CTH 414 anführen.

⁷⁷ Siehe HOFFNER, *Hittite Myths*, 27.

⁷⁸ In CTH 334 A iii? 17–22 wird das karsani-Holz genannt (siehe HOFFNER, *Hittite Myths*, 29).

⁷⁹ Siehe COLLINS, *Hittites*, 204; HAAS, *Religion*, 104 und KLINGER, *Hethiter*, 81.

Das hethitische Pantheon ist daher auch unter dem pauschalen Namen ‚Die tausend Götter von Hatti‘ bekannt.⁸⁰ In einer Vielzahl von Texten werden Götterlisten eingefügt, insbesondere in Verträgen, wo die Götter als Zeugen dienen.⁸¹ Der Vertrag zwischen Suppiluliuma I. und Tette von Nuhashashi (CTH 53) sei hier exemplarisch angeführt. Eine Vielzahl von Bergen wird darin als göttliche Zeugen namentlich genannt bzw. angerufen: Nanni und Ḫazzi, der Libanon, der Shariyana und der Pishaisha. Besonders interessant ist die Nennung des Ḫazzi. Er kann als Mount Cassius identifiziert werden und ist dementsprechend identisch mit dem Zaphon. Niehr stellt richtig, dass die mythische Bedeutung des Zaphons keine ugaritische Eigenheit ist, sondern bereits in hurritischen und hethitischen Quellen begegnet.⁸²

An dieser Stelle sei noch auf das Gebet des Muwatalli II. an die Götterversammlung (CTH 381) verwiesen.⁸³ Es diente wahrscheinlich als Vorlage für weitere Gebete. In ihm werden neben vielen anderen Göttern ferner die Berge des Landes Hatti aufgeführt.⁸⁴

Im 13. Jahrhundert veränderte sich die Hierarchie des Pantheons. Durch die Heirat Hattusilis III. (ca. 1265–1235 v. Chr.) mit der Priesterin Puduhepa: Teshub und seine Gemahlin Hebat stehen nun an der Spitze des Pantheons. Zudem kommt Sarruma, der Sohn Teschubs, dazu. Er war ursprünglich „the genius of a local mountain“⁸⁵. Gemeinsam mit Sarruma werden oftmals die Stiere Seri und Hurri sowie die Berge Nanni und Ḫazzi aufgeführt.⁸⁶

Ikongrafisch finden sich einige der eben genannten Götter auf dem Felsenrelief in Yazilikaya⁸⁷ wieder. In der Hauptszene des Reliefs steht Sarruma auf einem Leopard hinter seiner Mutter, der Sonnengöttin Hebat, ebenso auf einem Leopard. Ihnen begegnet der Wettergott Teshub, der auf zwei Berggöttern steht. Diese werden als Nanni und Ḫazzi identifiziert.⁸⁸ Zum Gefolge Teschubs gehö-

⁸⁰ Siehe GURNEY, *Hittite Religion*, 4 f. und KLINGER, *Hethiter*, 81.

⁸¹ BECKMAN, *Diplomatic Texts*, 3 gibt an, dass es zum Formular von Verträgen gehörte, eine Liste an göttlichen Zeugen einzufügen.

⁸² Vgl. NIEHR, *Zaphon*, 927. Siehe zudem GURNEY, *Hittite Religion*, 17.

⁸³ Der Text findet sich in TUAT NF 7, 124–128.

⁸⁴ Vergleichbar mit der ugaritischen Götterliste lässt sich auch hier wenig aus der Stellung der Götter innerhalb der Liste schlussfolgern. Das ursprüngliche Pantheon ist noch nicht erschlossen (vgl. GURNEY, *Hittite Religion*, 6 f.).

⁸⁵ A. a. O., 17.

⁸⁶ Die Reihung findet sich z. B. in CTH 53 (siehe BECKMAN, *Diplomatic Texts*, 54–58). Nanni und Ḫazzi tauchen auch noch in weiteren Texten auf, so werden sie ebenfalls in einem Staatsvertrag genannt (TUAT NF 2, 119).

⁸⁷ Das Felsheiligtum, 1,5 km von Ḫattusa entfernt, stellt wahrscheinlich das „Haus des Wettergottes“ dar. In ihm versammelten sich alle Götter während des Neujahrs und Frühlingsfestes. Das Felsrelief vermittelt somit einen Eindruck des Reichspantheons (SEEHER, *Reichspantheon*, 113).

⁸⁸ Zur Identifizierung der Berge siehe NIEHR, *Zaphon*, 927, ansonsten ausführlich SEEHER, *Reichspantheon*, 117. Ein Ausschnitt des Felsreliefs findet sich auch bei KLINGER, *Hethiter*, 82 und detailliert bei SEEHER, *Reichspantheon*, 114–116.

ren neunundvierzig weitere Götter, darunter fünf Berggötter (13–15, 16a und 17). Hinter den Beinen von Teschub und Hebat findet sich jeweils ein Stier.⁸⁹

In CTH 321 A ii 21–29 wird Zaliyanu erwähnt. Er ist eine lokale Gottheit aus Nerik, die nach der Restauration des dortigen Kultes durch Hattusili III. wieder an Popularität gewann.⁹⁰ Anders als in den Texten von Ugarit handelt es sich hier nicht nur um einen göttlichen Berg, sondern auch um einen Wettergott. Im Pantheon scheint Zaliyanu eine Vorrangstellung eingenommen zu haben, der Text ist an dieser Stelle jedoch schlecht erhalten und nicht eindeutig entzifferbar. Es lässt sich ansonsten nur noch festhalten, dass er auf einem Basalt-Thron thront (CTH 321 D iv 11–16).⁹¹

3. Befunde aus Ägypten und Mesopotamien

Weder in Ägypten noch in Mesopotamien war die Vorstellung eines Gottes- oder Götterberges, geschweige denn eines Berggottes, besonders verbreitet. Dies ist ein Charakteristikum der nordwestsemitischen und anatolischen Religionen.⁹² Diese unterschiedlichen Befunde ergeben sich aufgrund der verschiedenartigen geographischen Gegebenheiten: Weder die Landschaften Ägyptens noch Mesopotamiens sind durch Berge oder Gebirge geprägt. Juda, Israel, Phönizien, Ugarit und Anatolien zeichnen sich jedoch gerade dadurch aus. Nichtsdestotrotz finden sich auch in Ägypten und Mesopotamien einige Ausnahmen, die kurz erwähnt werden müssen. Fraglich ist, ob diese Ausnahmen nicht sogar die einhellige Meinung zu den Gottesbergvorstellungen, wie sie eben geschildert worden ist, revidieren könnten.

3.1 Ägyptische Vorstellungen

Das Leben der Ägypter richtete sich hauptsächlich auf den bzw. am Nil aus. Er stellte die zentrale Lebensader dar und war prägend. Berge spielten in Ägypten dementsprechend keine zentrale Rolle. Trotzdem lassen sich auch einige Erwähnungen von ihnen in ägyptischen Texten ausmachen.

Nach ägyptischer Vorstellung „geht die Sonne [– aus der Perspektive des Niltals –] in den Bergen der Wüste auf und unter, so daß die Berge mit der Idee vom Horizont – West wie Ost – verbunden sind.“⁹³ Sie umrahmen somit die Lebenswelt der Ägypter, stehen aber nicht im Zentrum.

⁸⁹ SEEHER, Reichspantheon, 117. GURNEY, Hittite Religion, 22 identifiziert die beiden Stiere als Sarumma, der auch Kalb des Teschub genannt wird. Es könnte sich dabei aber auch um Seri und Hurri handeln.

⁹⁰ Vgl. GURNEY, Hittite Religion, 19. Für den historischen Hintergrund siehe zudem COLLINS, Hittites, 207.

⁹¹ Siehe HOFFNER, Hittite Myths, 12 und 14.

⁹² Vgl. CLIFFORD, Cosmic Mountain, 9 f.; KOCH, Hazzi, 172 und NIELSEN, Site, 5.

⁹³ TUAT NF 6, 198 Fn 676. Die Vorstellung ist bezeugt in Tb III (ebd.).

Neben dieser grundlegenden Vorstellung lassen sich noch ein paar spezifischere Belege ausmachen, auf die im Folgenden eingegangen werden soll.

3.1.1 Die Bergspitze el-Qurn

Die Bergspitze el-Qurn, die das Tal der Könige überragt, wurde im Neuen Reich (ca. 1540–1075 v. Chr.) als göttlich angesehen. Der Berg erscheint als eine natürliche Pyramide und verleiht dem Ort eine gewisse Majestät. Ebendiese könnte nach Erik Hornung einer der Gründe für die Errichtung der Nekropole gewesen sein. Daneben führt er ebenfalls die Verehrung der Göttin Hathor an, die im nahegelegenen Deir el-Bahari angebetet worden ist.⁹⁴

Eine Verschmelzung mit Hathor bzw. der Göttin Meresger könnte gleichermaßen zur Vergöttlichung des Berges beigetragen haben.⁹⁵ Die Schlangengöttin Meresger wird zumindest unmittelbar als Göttin der Nekropole verehrt. Besonders aufschlussreich ist eine Stele aus dem Turiner Museum, die aus der 19. Dynastie (1292–1188 v. Chr.) stammt und in Deir el-Médina gefunden worden ist.⁹⁶ Die 20 cm mal 54 cm große Stele ist der Schlangengöttin geweiht, die auch auf der rechten Seite als solche abgebildet ist.⁹⁷ In dem ansonsten eingravierten Hymnus zeigt sich die Verschmelzung von Berg und Gottheit, da der Text die Bergspitze des Westens als Gottheit preist. Diese Göttin wird einerseits als gnädige Heilerin (Vers 14 f.), andererseits als Strafvollstreckerin von Vergehen (Vers 4 f.) charakterisiert. Letzteres wird mit einer Warnung vor der Bergspitze verbunden, denn sie soll schonungslos sein, wie ein wilder Löwe (Vers 8 f.). Ein direktes Attribut, das sich auf die Bergspitze bezieht, ist zudem der Vermerk, dass sie groß an Stärke ist (Vers 7).

3.1.2 Der Urhügel

Richard Clifford listet den „Urhügel“ unter seinen Beispielen für kosmische Berge auf. Nach ägyptischer Vorstellung fand auf ihm nicht nur die Schöpfung statt, er stellt vielmehr auch ihren Beginn dar. Nachdem der Urhügel aus den Chaoswassern aufgetaucht war, begann der Schöpfergott mit seinem Werk.⁹⁸ Der Urhügel lässt sich daher nicht (nur) als Berg begreifen, sondern (auch) als Insel.⁹⁹

⁹⁴ Vgl. HORNUNG, Tal, 9.

⁹⁵ Vgl. Eb. OTTO, Bergspitze, 701 und VALBELLE, Meresger, 79. In Deir el-Médina und in Esna lässt sich die Verschmelzung der beiden Göttinnen belegen. Dort wurde die Göttin Hathor-Meresger verehrt (ebd.).

⁹⁶ Vgl. TOSI/ROCCATI, Stele, No. 50058. Eine Übersetzung findet sich bei PRITCHARD, ANET, 381.

⁹⁷ Die Göttin Meresger findet sich noch auf weiteren Stelen aus dem Turiner Museum (Vgl. TOSI/ROCCATI, Stele, No. 50035, 50060, 50061, 50062, 50063 und 50064). Die Inschriften auf diesen Stelen, sofern sie welche enthalten, erwähnen die „Bergspitze des Westens“ allerdings nicht.

⁹⁸ Vgl. CLIFFORD, Cosmic Mountain, 25 f. und MARTIN, Urhügel, 873. KEEL, Bildsymbolik, 100 liefert einige Darstellungen des Urhügels.

⁹⁹ Als solche fasst ihn z. B. MARTIN, Urhügel, 873 auf.

Neben dieser wichtigen Rolle nimmt der Urhügel zudem eine wichtige Funktion innerhalb des Totenkultes ein.¹⁰⁰ Es wird vermutet, dass die Pyramiden u. a. ebenfalls den Urhügel darstellen. Daneben repräsentieren sie eine Treppe zum Himmel: „Eine Treppe zum Himmel ist für ihn (den toten König) gebaut, so daß er zum Himmel hinaufsteigen kann.“¹⁰¹

Alle größeren Heiligtümer in Ägypten beherbergten einen Urhügel in ihren Höfen. Mit ihm ließ sich der Anspruch erheben, eine primäre Stellung unter den Heiligtümern einzunehmen.¹⁰²

3.1.3 Baal Zaphon in Ägypten

Bemerkenswert ist, dass sich die Verehrung des in Ugarit beheimateten Baal Zaphon in späterer Zeit auch in Ägypten bzw. an vielen Orten des Mittelmeeres ausgebreitet hat.¹⁰³ Der Kult des Baal Zaphon lässt sich bereits im 13. Jahrhundert v. Chr. in Memphis nachweisen, allerdings hat sich das Gottesbild in dieser Zeit schon grundlegend gewandelt. Baal Zaphon wird hier als Gott der Seefahrt angerufen. Im 1. Jahrtausend v. Chr. wird ihm sogar eine Erhebung am sirbonischen Meerbusen geweiht. Damit einhergehend lässt sich der Kult des Baal Zaphon außerdem in Tahpanhes und Pelusium feststellen, von wo er auch auf die priesterschriftliche Darstellung des Auszugs Israels aus Ägypten eingewirkt hat (Ex 14,2).¹⁰⁴

3.2 Mesopotamische Vorstellungen

Die mesopotamischen Berg-Belege sind streng genommen in akkadische, assyrische und babylonische Vorstellungen zu untergliedern. Diese sind aber erstens nicht so zahlreich und zweitens lässt sich trotz Machtwechsel durchaus eine Kontinuität in der Verwendung feststellen.

3.2.1 Das Bergmotiv

Während das Sumerische streng zwischen einer Gebirgskette (*ḥur-saġ*) und einem einzelnen Berg (*kur*) trennt, kennt das Akkadische nur das Wort *šadû*. Es kann die Bedeutung „Osten“ annehmen, damit ist aber ebenfalls das angrenzende Bergland gemeint.¹⁰⁵ Das sumerische Lehnwort *ḥuršānu* ist zudem in das Ak-

¹⁰⁰ Tote ließen sich laut KEEL, Bildsymbolik, 100 auf dem Urhügel abbilden.

¹⁰¹ Pyramidenspruch 267 (Übersetzung nach ebd.). In der Tat wird der Urhügel auch als getreppte Erhöhung stilisiert (MARTIN, Urhügel, 873).

¹⁰² Vgl. KEEL, Bildsymbolik, 100. Eine Auflistung findet sich bei MARTIN, Urhügel, 873 f.

¹⁰³ SMITH, Gods, 88 führt Tyros (PRITCHARD, ANET 250) und Marseille (KAI 69,1) als Beispiele für die Verbreitung Baal Zaphons im Mittelmeerraum an.

¹⁰⁴ Vgl. EBACH, Weltentstehung, 145 f.; EISSFELDT, Baal Zaphon, 40 f.; KOCH, Ḥazzi, 212 f. und STADELMANN, Baal, 590. Für Tahpanes führt Smith KAI 50,2–3 an (vgl. SMITH, Gods, 88).

¹⁰⁵ Vgl. BALATTI, Berglandschaft, 64 und ROLLINGER, Berg, 12 f.

kadische eingegangen. Es kann neben dem Bedeutungsspektrum von Berg bis Gebirgskette auch „Weltenberg“ bedeuten.¹⁰⁶

In einigen akkadischen Königsinschriften tauchen Gebirge als Grenzen auf. Insbesondere das Amanusgebirge, das im Nordwesten des Reiches liegt, wird immer wieder angeführt. In den Inschriften heißt es aber zumeist, dass das Reich der akkadischen Könige bis zum Zedernwald und den Silberbergen – ein Synonym für das Amanusgebirge – reicht.¹⁰⁷ Zwei Gründe sind für die Begrenzung anzuführen: Erstens sind die Berge die Domäne der Götter und zweitens sind sie von Natur aus schwer zugänglich. Auf den ersten Punkt wird weiter unten ausführlicher eingegangen, der zweite Punkt soll an dieser Stelle verhandelt werden.

Die Unzugänglichkeit der Berge findet sich in zahlreichen Texten, da sie „ein natürliches Hindernis für die Expansionspolitik der neuassyrischen Könige dar[stellten].“¹⁰⁸ Asarhaddon (680–669 v. Chr.) rühmt sich z. B. damit, die schwer zugänglichen Berge durchquert zu haben. Dieses Rühmen ist ein gängiges Motiv und findet sich auch in anderen Texten.¹⁰⁹ Ein Über- oder Durchqueren der Berge war ein gefährliches Unterfangen und verlangte den Beistand oder zumindest die Ermutigung der Götter. Das erfolgreiche Unterfangen war somit ein Zeichen des göttlichen Wohlwollens und einer besonderen Erwähnung wert.

Berge konnten zudem auch als Feinde dargestellt werden, was ihre Gefährlichkeit betonte. Inanna und Ninurta kämpfen beispielsweise gegen Berge und Ištar bezeichnet sich selbst als Bezwingerin der Berge.¹¹⁰

3.2.2 Berge als Ursprung der Fruchtbarkeit

Im Mythos Enuma Elis (V,46 ff.) wird u. a. vom Schöpfungswerk Marduks berichtet. Nachdem er Tiamat besiegt hatte, häuft er einen Berg um ihren Kopf herum an. Ihre Augen werden zu Quellen für den Euphrat und den Tigris. Clifford hebt dabei besonders das Nebeneinander des Berges mit den Quellen hervor.¹¹¹

¹⁰⁶ Vgl. für den „Weltenberg“ POPE, El, 61 und für die allgemeineren Bedeutungen BALATTI, Berglandschaft, 64 und ROLLINGER, Berg, 12 f.

¹⁰⁷ Siehe Sar C 2,24–35 (GELB/KIENAST, Königsinschriften, 164–167 und TUAT I, 354). In der Inschrift Nar C 5,21–28 wird Narāmsin das Gebirge ebenfalls gegeben, einige Zeilen (56–60) später heißt es, er habe es unter seine Kontrolle gebracht (GELB/KIENAST, Königsinschriften, 255 f.). Des Weiteren kann angefügt werden, dass die Stadtmauern ebenfalls als Berge bezeichnet werden konnten. Die Grenzfunktion ist bei diesem metaphorischen Gebrauch entscheidend (vgl. BALATTI, Berglandschaft, 64).

¹⁰⁸ JUHÁS, Berge, 55.

¹⁰⁹ TUAT I, 398. So findet es sich auch im Munde von Tukulti-Ninurta I (siehe TUAT NF 6, 25 f.) und Tiglatpilesar I (siehe TUAT NF 2, 53 f.) sowie später bei Nebukadnezzar (siehe TUAT II, 405). Siehe auch BALATTI, Berglandschaft, 68 und JUHÁS, Berge, 55.

¹¹⁰ Dieser Aspekt wird ausführlich bei JUHÁS, Berge, 49 f. dargestellt.

¹¹¹ Die Stelle findet sich bei TUAT III, 588. Vgl. CLIFFORD, Cosmic Mountain, 18. Er sieht sich zudem direkt an den Wohnort Els erinnert.

Neben diesem zentralen Fruchtbarkeitsbezug findet sich ebenfalls die Aussage, dass die Berge Rohstoffe bergen, die der Mensch unter Mühen versucht abzubauen. Bereits Maništūšu (2299–2284 v. Chr.) bricht die Steine der Berge und auch Tukulti-Ninurta I. (1233–1197 v. Chr.) und Tiglatpileсар I (1114–1076 v. Chr.) erhalten Erträge aus den Bergen. Asarhaddon (680–669 v. Chr.) schafft für die Erneuerung der Götterbilder aus den Bergen Gold heran.¹¹²

Silvia Balatti stellt fest, dass mit zunehmender Bewirtschaftung der Berge bzw. Berglandschaften eine Spezifizierung der Bezeichnungen sowie eine bessere Kenntnis über die Natur und deren Ressourcen einhergeht.¹¹³

3.2.3 Götterberge

Anzuführen ist in Bezug auf das Götterbergmotiv vor allem das Gilgamesch-Epos. In Tafel V I,6 wird der Wohnsitz der Götter auf dem Zedernberg verortet. „Der Zedernwald, der dem Wettergott Adad untersteht [...], umgibt den Berg mit dem Wohnsitz der Götter.“¹¹⁴ Gilgamesch und Enkidu treffen im Zedernwald dann aber nur auf den Wächter des Waldes, Humbaba.¹¹⁵

In Ugarit wurden ebenfalls Dokumente gefunden, die eigentlich aus einem anderen Kontext stammen. RS 20.024 und RS 92.2004 stellen solche Beispiele dar, da sie in Akkadisch abgefasst worden sind. Die Götterliste RS 20.024, die mit KTU 1.47 und 1.148 vergleichbar ist, nennt statt des Šapunu den Berg Ḥazzi und verwendet statt des Namens Baal den älteren Namen Haddu.¹¹⁶ Für Koch ist deutlich, dass es sich um den gleichen Berg handelt.¹¹⁷ Dieser kann als Beispiel für einen „Weltberg“ angeführt werden.

Neben diesen konkreten Götterbergen trugen aber auch die Götter Bergepitheta. Marduk wird u. a. als „Herr der Berge“ bezeichnet und Ninmah wird „Göttin der großen Berge“ genannt.¹¹⁸ Enlil wurde als „großer Berg“ gepriesen und sein Tempel als „Berghaus“ (Esagila) bezeichnet.¹¹⁹ Im Flachland von Nippur,

¹¹² In der angegebenen Reihenfolge: TUAT NF 2, 18; TUAT NF 6, 25 f.; TUAT NF 2, 60 und TUAT NF 6, 29 f.

¹¹³ Vgl. BALATTI, Berglandschaft, 70 f.

¹¹⁴ MAUL, Gilgamesch-Epos, 165. SMITH, Gods, 33 weist, unter Bezug auf P. Kyle McCarter, daraufhin, dass diese Verortung des Berges im Zedernwald vermutlich eine alte Garten-Eden-Tradition widerspiegelt. Der Text findet sich bei MAUL, Gilgamesch-Epos, 84 und PRITCHARD, ANET, 82. BALATTI, Berglandschaft, 67 spricht lediglich vom Eingang zur Unterwelt.

¹¹⁵ In einer anderen Fassung heißt es explizit, dass Gilgamesch und Enkidu mit dem Todschlag Humbabas und dem Fällen der Zedernbäume den Weg zum geheimen Wohnort der Anunaki öffneten (Tafel 5 C [reverse], siehe PRITCHARD, ANET, 504).

¹¹⁶ Vgl. KOCH, Ḥazzi, 188.

¹¹⁷ Vgl. a. a. O., 197.

¹¹⁸ Siehe für Marduk JUHÁS, Berge, 53 und für Ninmah TUAT NF 2, 53.

¹¹⁹ Vgl. BORGER, Inschriften, 5 (Ass A., VI,37 f.). Als Esagila wurde vor allem ein Tempel in Babel bezeichnet, was die zahlreichen gemeinsamen Nennungen erklärt. Auf eine Auflistung soll an dieser Stelle verzichtet werden (siehe dafür insbesondere a. a. O., 10–30).

wo Enlil hauptsächlich verehrt wurde, findet sich jedoch kein geografischer Bezug dazu.¹²⁰ Othmar Keel hält fest, dass auch jeder größere Tempel in Mesopotamien einen Urhügel (du-ku) hatte. Eine schöpfungstheologische Begründung liegt hier allerdings nicht zugrunde, vielmehr ist die durch die Stufen symbolisierte Verbindung entscheidend. Der Tempel (Zikkurat) schafft eine Verbindung zwischen Himmel und Erde.¹²¹ Dies wird besonders durch die Namen deutlich, die den Tempeln beigelegt worden sind.

Die Verbindung der Götter zu den Bergen, entweder durch die Lokalisierung ihres Wohnortes oder die Epitheta sowie die Bezeichnung der Tempel veranschaulichen, dass die Berge den Göttern vorbehalten sind. Insbesondere die Assyrer erheben aber nun den Anspruch auch über diesen, den Menschen entzogenen Bereich, zu herrschen.¹²²

4. Zusammenfassung

Der Durchgang durch die altorientalischen Befunde hat einige Gemeinsamkeiten aufgedeckt. Erstens lässt sich zwischen einem allgemeineren Bergmotiv und dem Götterbergmotiv unterscheiden. Nicht jeder Berg war somit *eo ipso* ein Götterberg, auch wenn Beeinflussungen zu vermuten sind. Die Unzugänglichkeit der Berge und die Gefahren, die eine Überquerung mit sich brachten, werden einen realen Ansatzpunkt haben, können aber auch als göttlich verursacht angesehen worden sein.¹²³ Daraus lässt sich für das Götterbergmotiv schlussfolgern, dass Menschen diese in der Regel nicht aufgesucht haben. Hier liegt typisches Handlungs- und Interaktionswissen vor, das implizit mit der Götterbergtradition einhergeht. Die Rede vom Götterberg als Wallfahrtsort stellt dementsprechend im Alten Orient schlicht einen Anachronismus dar.

Zweitens ist das Götterbergmotiv weiter verbreitet als ursprünglich angenommen. Die Behauptung, dass dieses Motiv ein alleiniges Spezifikum der nordwestsemitischen Kulturen sei, muss in seinem Absolutheitsanspruch revidiert werden. Auch in Ägypten und vor allem in Mesopotamien lässt sich das Motiv in Ansätzen belegen. „Freilich läßt sich keine durchgängige einheitliche Art der Bergverehrung und kein gleicher Typ von Berggottheiten in den Religionen aufweisen“¹²⁴ bzw. muss präzisiert werden, dass sich in den Kulturen unterschiedliche Gottheiten mit Bergen verbunden haben.

¹²⁰ Vgl. KOCH, Hāzzi, 172.

¹²¹ Vgl. CENTINI, Heilige Berge, 29; CLIFFORD, Cosmic Mountain, 14 f. und KEEL, Bildsymbolik, 100.

¹²² Vgl. ROLLINGER, Berg, 15. FUCHS, Assyrer, 65 f. bemerkt, dass sich die Assyrer nicht gravierend von ihrer Umwelt und den Vorgängerkulturen unterschieden, aber viel erfolgreicher und akribischer darin waren, diese Erfolge festzuhalten.

¹²³ Siehe auch OSWALD, Israel, 28.

¹²⁴ KOCH, Hāzzi, 171.

Drittens ist die große Bedeutung des Zaphons herauszustellen. Er hat Eingang in alle behandelten Kulturen gefunden. Diese enorme Bedeutung wird auch in Bezug auf die biblischen Texte zu bedenken sein. Fraglich ist dabei nur, ob der Zaphon noch als realer Berg im Blick steht oder bereits als mythisches Konzept angesehen wurde.¹²⁵

III. Das Bergmotiv im Alten Testament

Der Sinai und der Zion sind mit Abstand die prominentesten Berge im Alten Testament. Das Bergmotiv ist aber nicht auf diese beiden Berge zu reduzieren, sondern durchaus komplexer. Neben diesen beiden Gottesbergen wird eine Vielzahl von weiteren Bergen namentlich genannt, die eine mehr oder weniger große Rolle in den alttestamentlichen Texten spielen. Zudem werden auch namenlose Berge erwähnt bzw. Berge allgemein angeführt.

Was zeichnet Berge im Alten Testament ganz allgemein aus? Welche Assoziationen wurden mit ihnen verknüpft? Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden, bevor die Gottesberge Sinai und Zion im Spezifischen umrissen werden sollen.

1. Allgemeiner Überblick über das Bergmotiv im Alten Testament

1.1 Die physische Qualität der Berge

Berge sind einerseits der Inbegriff von Höhe¹²⁶ und Größe; andererseits von Festigkeit und Beständigkeit.¹²⁷ Schöpfungstheologisch spiegelt beispielsweise Ps 90,2 die Vorstellung wieder, dass „große Berge das erste waren, was Jahwä auf Erden geschaffen hat, als Stützpfeiler, mit denen die Erdscheibe im Urmeer befestigt ist.“¹²⁸ Damit kommt ihnen ebenfalls die Qualität der Ewigkeit zu.¹²⁹ Sie

¹²⁵ Dass sich die Vorstellung des Gottesberges Zaphon mehr und mehr zu einem solchen Konzept entwickelt, zeigt sehr deutlich der Papyrus Amherst 63. Dort wird Gott gebeten, Hilfe vom Zaphon zu bringen (Pap. Amherst 63 Col. XII,13 f.). „Zaphon stand here for the divine abode par excellence and it is not confined to Jebel al-Aqra.“ (NIEHR, Zaphon, 928). Der Zaphon taucht zudem in dem Titel „Herr des Zaphons“ auf (Pap. Amherst 63 Col. XIII,15). Die Textstellen sowie der Kontext finden sich bei VAN DER TOORN, Papyrus, 65–68.

¹²⁶ Keel weist im Anschluss an DAHOOD, AncB, 77 daraufhin, dass im Hebräischen die Wörter רומ „hoch sein“ und שמח „sich freuen“ synonym verwendet werden konnten. Er spekuliert, dass „die psychologisch verständliche Verbindung von Frohsein (als Ausdruck des Lebens) und Hochsein (als Ausdruck eines gesteigerten Lebensgefühls) die Anschauung motiviert haben, die Höhe, der Berge sei ein Bereich des Lebens.“ (KEEL, Bildsymbolik, 104).

¹²⁷ Vgl. KÖRTING, Berg, 31. KEEL, Bildsymbolik, 104 vermutet, dass sich dieser Aspekt von dem Felsen ableitet. Als Beispiel führt er den Felsen auf dem Tempelareal in Jerusalem an, über dem im 7. Jahrhundert n. Chr. der Felsendom errichtet worden ist. Weitere Beispiele finden sich in Gezer oder Megiddo.

¹²⁸ KOCH, Hāzzi, 178. In Ps 65,7 und Am 4,13 werden sie lediglich als Schöpfungswerk Gottes

erbeben allein vor Gott, nur er kann sie zum Schwanken oder Rauchen bringen; ihre Grundfesten entzünden, sie schmelzen oder aufweichen.¹³⁰ Dies lässt sich als logischer Umkehrschluss aus der Schöpfungstheologie ableiten.

Dieser Aspekt hat dazu geführt, dass eine Revidierung in Bezug auf das Ewigkeitsverständnis der Berge vorgenommen worden ist. Berge wurden in jüngeren Texten nicht länger als ewig standfest angesehen (Hi 14,18), vielmehr nimmt Gottes Gnade im Vergleich nun diese Qualität an (Jes 54,10).

Die Berge werden in der Genesis bereits als ungemein hoch eingeführt. In der Schöpfung selbst spielen sie allerdings keine Rolle. Dafür tauchen sie logischerweise als erstes aus der zurückgehenden Sintflut wieder auf (Gen 8,5).¹³¹ Die Arche „strandet“ dementsprechend auch in einem Gebirge, den Bergen von Ararat (Gen 8,4).¹³²

Durch ihre Größe waren sie zudem der Treffpunkt von Himmel und Erde. Sogar mehr als das, sie verbanden die drei Komponenten des Kosmos (Scheol, Erde und Himmel) miteinander.¹³³ In diesem Sinne konnten die Berge kosmisch sein.

Die tatsächliche Größe spielt bei Götterbergen *eigentlich* keine Rolle.¹³⁴ Allerdings wird in 2 Kön 19,23//Jes 37,24 u. a. das Erklimmen der höchsten Berge als Hohn gegenüber Gott bezeichnet. Dies lässt darauf schließen, dass die höchsten Berge als Gottesberge wahrgenommen wurden, die einerseits Gott oder Göttern unterstehen und über die sich andererseits nur Gott selbst erhebt (Jes 2,14). Eine allgemeine Ehrfurcht gegenüber Bergen und ihren Gefahren kann ebenfalls eine Rolle gespielt haben.¹³⁵

genannt. In diesem Kontext ist noch Spr 8,25 zu nennen, hier erhält allerdings die Weisheit die Vorrangstellung vor den Bergen.

¹²⁹ Ps 76,5 schreibt den Bergen dieses Attribut explizit zu, betont aber zugleich, dass Gott gewaltiger ist.

¹³⁰ Vgl. Dtn 32,22; Ri 9,5; Hi 9,5; 28,9; Ps 18,8; 83,15; 97,5; 104,32; 144,5; Jes 5,25; 34,3; 63,19; 64,2; Jer 4,24; Ez 38,20; Mi 1,4; Nah 1,5; Hab 3,6.10. Dieses Motiv wird positiv in Ps 114,4 dargestellt: Hier hüpfen die Berge wie Widder, die Hügel wie Lämmer aufgrund des Auszugs Israels aus Ägypten und damit auch vor dem HERRN.

¹³¹ Gen 7,19 f. und Ps 104,6 f. schildern das Ausmaß der Sintflut und betonen, dass die Wasser über die Berge reichten. Der katastrophale Charakter der Sintflut soll durch dieses Bild betont werden.

¹³² In Jes 37,38 und Jer 51,27 wird der Ararat als Toponym für Armenien verwendet. Er ist entsprechend seiner Lage ein heiliger Berg für die Armenier, Türken und Iraner (CENTINI, Heilige Berge, 66 f.).

¹³³ Vgl. KOCH, Hazzzi, 179. Die Vorstellung findet sich ferner in Hi 26,6–12 und Jon 2,7.

¹³⁴ Der Zion ist beispielsweise bedeutend kleiner als die ihn umgebenden Berge. Gleichzeitig muss angeführt werden, dass dies eine Ausnahme darstellt. Die meisten lokalisierbaren Götterberge sind tatsächlich von herausragender Größe. Gemäß der von Cicero aufgestellten Regel *exceptio probat regulam in casibus non exceptis* (Die Ausnahme bestätigt die Regel in den nicht ausgenommenen Fällen) müsste dementsprechend eher umgekehrtes festgehalten werden. Auch Größe spielt bei Gottes- und Götterbergen eine zentrale Rolle. Der Zion stellt hier die Ausnahme dar, der die Regel durchbricht.

¹³⁵ Siehe HOUTMAN, HCOT 1, 19.

Wenn Berge oder vielmehr ihre Höhen leicht zu überwinden sind, dann geschieht dies einerseits im Willen Gottes und andererseits, um die Macht der Feinde (Joel 2,5 und Sach 4,7) oder Israels (Jes 41,15) hervorzuheben. Eine ähnliche Verwendung findet sich im Hohelied (Hld 2,8). Beim Letzteren soll durch den Ausspruch aber die Unaufhaltsamkeit des Geliebten ausgedrückt werden. Daneben wird es jedoch ebenfalls Berge gegeben haben, die bewirtschaftet und somit betreten wurden (Jes 7,25; Jer 31,5 und 2 Chr 26,10).

1.2 Berge als Ursprung der Fruchtbarkeit

Außerdem konnten Berge der Ursprung von Quellen sein und damit der Inbegriff von Fruchtbarkeit und Vitalität (Dtn 8,7; Jes 30,25; Ps 72,16 und 104,10). Gott ist es, der sie trinkt und fruchtbar macht (Ps 104,13 und 147,8). Der Aspekt der Fruchtbarkeit findet sich grundsätzlich auch in der Bildsymbolik der Levante.¹³⁶ Auch der Weinberg ist in diesem Kontext anzusiedeln, zumindest in der Verkündigung der Propheten (Joel 4,18 und Am 9,13).

In der fortlaufenden Schilderung des gelobten Landes werden die Berge zudem als erzählig beschrieben (Dtn 8,9), was auf einen gewissen Reichtum schließen lässt. Des Weiteren sind sie selbstverständlich Abbauorte von Steinen (1 Kön 5,29 und 2 Chr 2,1.17) und Hölzern (Neh 8,15 und Hag 1,8). Auch Kräuter lassen sich dort finden (Spr 27,25).

In Dtn 11,11 ist allein die Topografie des Landes mit Bergen und Tälern ein besonderes Qualitätsmerkmal. Dieses Land wird durch reiche Regenfälle bewässert.¹³⁷ Die Berge sind umgekehrt genauso in die Auflistung der betroffenen Regionen bei einer Trockenheit mitaufgenommen (Hag 1,11). Eine solche kann ebenfalls von Gott angedroht werden und sich dann explizit als Ausdörren der Berge ausdrücken (Jes 42,15). Hier wird das Motiv der Fruchtbarkeit negiert.

1.3 Berge als Ort des Schutzes

Berge werden an verschiedenen Stellen im Alten Testament als Orte des Schutzes angeführt.¹³⁸ Auf sie flieht die Bevölkerung, sofern Gefahr droht oder Feinde angreifen (Ri 6,2). Somit taucht immer wieder der Ratschlag auf, bei Gefahr ins Gebirge zu fliehen (Jos 2,16; Am 3,9; Ps 11,1).¹³⁹ Dort finden Verfolgte Sicherheit

¹³⁶ Keel führt einige Bildsymbole zur Verdeutlichung dieses Aspektes an (siehe KEEL, Bildsymbolik, 103 f., Fig. 153 und 153a). Auf diesen werden personifizierte Berge dargestellt, die entweder Zweige oder Gefäße in den Händen halten. Aus den Gefäßen strömen Flüsse und die Zweige dienen als Futter für Tiere. In diesem Zusammenhang kann ebenfalls Hi 39,8 angeführt werden, wo es heißt, dass auch der Wildesel seine Weide in den Bergen sucht.

¹³⁷ Hi 24,8 greift das Motiv des Regens in den Bergen auf, unterstreicht aber die Schutzlosigkeit des Menschen in solchen Regenfällen.

¹³⁸ Siehe zudem 1 Sam 25,20.

¹³⁹ Hld 8,14 berührt auch diese Thematik, rekuriert allerdings eher auf die Geschwindigkeit der Gazelle und des Hirsches in den Bergen (so auch 1 Chr 12,9).

und werden nicht gefunden (Jos 2,22 f.) oder sie können ganz einfach als Versteck dienen (1 Sam 14,22; 23,14).

Eindrücklich wird dies ebenfalls in der Kriegsschilderung berichtet, die der Rettung Lots vorausgeht (Gen 14). Während die Könige von Adma, Zebojim und Zoar nach verlorener Schlacht in die Berge flüchten, fliehen die Könige von Sodom und Gomorra ins Tal und kommen durch die dortigen Asphaltgruben um (Gen 14,10). Als Gott Sodom und Gomorra untergehen lässt, soll Lot sich des Weiteren konkret ins Gebirge retten (Gen 19,17). Später wird berichtet, dass er dort in Sicherheit leben konnte (Gen 19,30).

Die Vorstellung findet sich ebenfalls in der Jakobsgeschichte (Gen 31,21), auch wenn Jakobs Plan, sich vor Laban im Gebirge in Sicherheit zu bringen, nicht aufgeht. Laban holt Jakob am Gebirge ein (Gen 31,22), weshalb er sich somit seinem Schwiegervater stellen muss. Folgend wird jedoch berichtet, dass beide dann im Gebirge ihr Lager aufschlugen (Gen 31,25).

Auf diesen Aspekt wird wahrscheinlich ebenfalls angespielt, wenn von einer Zerstreuung des Volkes auf den Bergen gesprochen wird (Nah 3,18). Es kann davon ausgegangen werden, dass das Volk in die Berge geflohen ist, um der anrückenden Gefahr zu entgehen. Verkehrt wird dieser Aspekt allerdings, wenn Gott Jäger ausschickt, um die Israeliten auf den Bergen und Hügeln zu jagen (Jer 16,16 und ähnlich Kgl 4,19).

Berge bieten zudem im Kriegsfall einen strategischen Vorteil.¹⁴⁰ Die Amalekiter und Kanaaniter sind beispielsweise von ihrem Standort – der Höhe des Berges – in der Lage, die Israeliten zu besiegen und zu versprengen (Num 14,40 f.).¹⁴¹ Gleiches wird über die Amoriter berichtet (Dtn 1,41 f.) und auch Barak greift Sissera vom Berg Tabor herab an (Ri 4,14).

Dementsprechend werden einerseits Heerlager im Gebirge errichtet (1 Sam 13,2) und andererseits finden sich im Alten Testament Berge auch als Schlachtfelder, wie z. B. das Gebirge Gilboa (1 Sam 31,1.8; 2 Sam 1,6.21 und 1 Chr 10,1.8).¹⁴² In Ez 35,7 f. wird die Verwüstung des Gebirges Seir angekündigt. Der Prophetenspruch wird bildlich in den folgenden Versen ebenfalls so ausgestaltet, dass Erschlagene auf allen Hügeln und Tälern liegen.¹⁴³

Der Aspekt des strategischen Vorteils im Kriegsfall steht u. a. auch bei der Bezeichnung Gottes als „Gott der Berge“ in 1 Kön 20,23 traditionsgeschichtlich im Hintergrund, da der Kontext dieser Aussage Schlachten zwischen Aram und Israel sind.

¹⁴⁰ Auch für Hinterhalte können sich Stellen in den Bergen eignen, siehe Ri 9,25.

¹⁴¹ Der biblische Bericht sucht den Grund dafür allerdings im Willen Gottes bzw. konkret darin, dass die Lade, und damit auch Gott, nicht mit den Israeliten in den Krieg zog (Num 14,42.44). An dieser Stelle wird die ursprüngliche Funktion der Lade als Kriegspalladium deutlich (GERTZ, Grundinformation, 630. Siehe ebenfalls KREUZER, Lade, § 3).

¹⁴² In 1 Sam 17,3 stehen sich die Philister und die Israeliten jeweils auf zwei gegenüberliegenden Berghängen gegenüber und entsenden dann ihre Einzelkämpfer, David und Goliath, ins Tal.

¹⁴³ Die Eroberung des Berglands Esaus wird ebenfalls in Ob 19 f. und Mal 1,3 angekündigt.

1.4 Verkündigungsorte

Sehr bezeichnend ist die Passage in Dtn 11,29 f. Dort tauchen gleich zwei Berge als Verkündigungsorte auf: Während vom Berg Garizim der Segen gesprochen wird (Dtn 11,29 und 27,12), soll vom Ebal der Fluch verkündet werden (Dtn 11,29 und 27,13).¹⁴⁴ In Jos 8,33 findet sich die Ausführungsnotiz, wobei dort nur vom Segen gesprochen wird. Vom Berg Garizim verkündigt Jotam zudem die nach ihm benannte Jotam-Fabel (Ri 9,7 ff.).

Auf Bergen konnten des Weiteren Feldzeichen aufgestellt werden (Jes 13,2; 18,3 und 30,17),¹⁴⁵ Boten erscheinen (Jes 52,7; Nah 2,1 und wahrscheinlich ebenso zu verstehen Ps 121,1) oder es konnte allgemeiner Freudenjubiläum von ihnen erklingen (Jes 42,11). Unheil bedeutet es andererseits, wenn die Stimmen der Boten auf den Bergen nicht mehr zu hören sind (Ez 19,9 und ähnlich 7,7).

Auch David ruft Saul und seinem Heer aus sicherer Entfernung vom Gipfel eines Berges zu (1 Sam 26,13). Hier verbinden sich die Aspekte Schutz und Verkündigung, wobei die Entfernung wahrscheinlich ebenfalls eine Rolle gespielt haben wird.¹⁴⁶ Ähnlich sieht es in 2 Chr 13,4 aus, wo Abija auf den Berg Zemarajim steigt, um zu Jerobeam und Israel zu sprechen. Hier kommt es allerdings tatsächlich zur Schlacht, die zugunsten Abijas ausgeht.

Die Berge selbst konnten auch in Jauchzen und Jubel verfallen (Jes 44,23; 49,13; 55,12; Ps 98,8 und ähnlich Ps 148,9) oder selbst Adressaten der Verkündigung werden (Ez 6,2–3). Dieses Phänomen lässt sich allerdings präziser als Personifizierung greifen.

In dieser Kategorie sollte außerdem noch der Berg als Offenbarungsort angeführt werden. In 2 Kön 6,8–23 warnt Elischa den König von Israel immer wieder vor Hinterhalten des Königs von Aram. Letzterer sendet verärgert ein Heer nach Dotan, zum Aufenthaltsort Elischas. Sein Bursche bekommt es im Angesicht dieses Heeres mit der Angst zu tun und spricht Elischa darauf an, der daraufhin um Erkenntnis für ihn betet. Der HERR öffnet dem Burschen die Augen und dieser erkennt, dass Elischa vom göttlichen Heer umringt ist. Beiläufig, fast selbstverständlich, erwähnt der Text, dass sich diese Offenbarung auf einem Berg zugegetragen hat (2 Kön 6,17).

Als „Offenbarungsmittler“ bzw. als Verkündiger/Bote dient der Berg hingegen, wenn er sich absenkt und das Tal erhebt (Jes 40,4). Wenn das Unebene der Welt flach wird, wird sich der HERR offenbaren.

¹⁴⁴ CENTINI, Heilige Berge, 103 erklärt die unterschiedlichen Funktionen der Berge aufgrund ihrer Beschaffenheit. Während der Garizim fruchtbar ist, ist der Ebal überwiegend steinig und trocken.

¹⁴⁵ Aufgrund der Sichtbarkeit wird auch Samson die Flügel des Stadttors auf einen Berggipfel getragen haben (Ri 16,3).

¹⁴⁶ Ähnlich 2 Sam 16,13, allerdings ist es nun David, der von Schimi verflucht wird.

1.5 Der Berg als sakraler Ort

Abraham errichtet mehrere Altäre im Gebirge: Zwischen Bethel und Ai (Gen 12,8) und auf dem Berg Moriija (Gen 22,9), auf dem er seinen Sohn Isaak opfern sollte. Zudem benennt er den letztgenannten Berg um. Der Ort wird nun als יהוה יראה „JHWH sieht“ bezeichnet (Gen 22,14). Dies drückt eine Anwesenheit bzw. zumindest eine Verbundenheit Gottes mit dem Berg aus.¹⁴⁷

Jakob und Laban bringen ebenfalls ein Schlachtopfer im Gebirge dar (Gen 31,54). Nachdem sie den Jordan überschritten hatten, errichten auch die Israeliten einen Altar auf dem Berg Ebal (Dtn 27,4 f.; Jos 8,30).

Neben diesen positiven Erwähnungen werden die Berge allerdings ferner als Kultstätten der Götzen bezeichnet (Ez 6,13 und 2 Chr 21,11), namentlich werden die Götter Kemosch und Molech (1 Kön 11,7) sowie Astarte, Kemosch und Milkom (2 Kön 23,13) angeführt.¹⁴⁸ Auf ihnen wurden Rauchopfer für andere Götter dargebracht (Jes 65,7 und Hos 4,13). Dementsprechend sollen diese zerstört werden (Dtn 12,2; Ez 6,3 und Hos 10,8) bzw. wurden diese zerstört (2 Kön 23,13 f.) und Israel wird für sein Verhalten gerügt (Jer 3,6). Letztlich muss aus diesen Notizen religionsgeschichtlich abgeleitet werden, dass Berge generell sakrale oder heilige¹⁴⁹ Orte darstellten, auf denen Götter anwesend waren und somit verehrt werden konnten oder sich zumindest als Kultorte anboten. Darüber hinaus lässt sich aus den negativen Notizen ebenfalls schlussfolgern, dass dort Kultmähler abgehalten worden sind (Ez 18,6.11.15 und 22,9).

1.6 Berge als Grabstätten

In Num 20,22 f. steigen Eleasar, Aaron und Mose auf den Berg Hor. Mose hat den Auftrag, Eleasar in die Kleider seines Vaters zu hüllen, Aaron hingegen soll auf dem Berg mit seinen Ahnen vereint werden und sterben. Der Berg Hor stellt somit die Grabstätte Aarons dar (Num 20,28 und 33,38). Eine Lokalisierung dieses Berges ist nicht möglich.

Auch Mose steigt nicht nur auf den Berg Nebo,¹⁵⁰ im Gebirge Abarim, um das verheißene Land einmal zu sehen, sondern stirbt dort ebenfalls (Dtn 32,49 f. und 34,1). Seine Grabstätte ist jedoch in einem Tal im Land Moab gegenüber von Bepeor an einer für niemanden bekannten Stelle (Dtn 34,6).

Josua wird nach seinem Tod auf seinem Erbbesitz bestattet, in Timnat-Cheres auf dem Gebirge Efraim, nördlich vom Berg Gaasch (Ri 2,9). Abdon, einer

¹⁴⁷ In 2 Chr 3,1 wird berichtet, dass Salomo den Tempel in Jerusalem auf dem Berg Moriija errichtete.

¹⁴⁸ Siehe zudem Jer 3,23.

¹⁴⁹ Im Alten Testament wird mit dem Attribut „heilig“ in Bezug auf Berge sehr sparsam umgegangen. Dieses findet sich lediglich für den Sinai und den Zion.

¹⁵⁰ Gemäß 2 Makk 2,4–6 versteckte der Prophet Jeremia Zelt, Lade und Rauchopferaltar in einer Höhle auf dem Berg Nebo.

der kleinen Richter, wird in seiner Heimat Piraton bestattet, auf dem Berg der Amalekiter (Ri 12,15).

Eine Notiz von anonymen Gräbern auf Bergen findet sich zudem in 2 Kön 23,16. Hier dienen die Gebeine allerdings lediglich dazu, die benachbarte Kultstätte zu entweihen.

2. Spezifische Berge im Alten Testament

2.1 Berge als Grenzmarker und Territorien

Berge werden im Alten Testament häufig als Grenzen erwähnt. Eine namentliche Nennung ist dabei nicht in allen Fällen notwendig, da sie in Kombination mit einer Stadt oder einem anderen Ort, deutlich vor Augen stehen. Auf sie wird somit Bezug genommen – ob namentlich oder nicht –, um zu verdeutlichen bis wohin sich das Gebiet eines Stammes oder eines Volkes erstreckt.

An erster Stelle muss Israel angeführt werden. Es gibt seine eroberten Gebiete durch Nennung von zwei Punkten an, wie beispielsweise bei der Eroberung des Gebietes vom Bachtal des Arnon bis zum Hermongebirge (Dtn 3,8), oder das ganze Gebiet wird charakterisiert, wie bei der Nennung der Hälfte des Gebirges Gilead (Dtn 3,12). Das von Josua eroberte Land wird durch verschiedene Punkte umrissen, Berge und Gebirgszüge gehören ebenfalls dazu (Jos 11,16 f.; 12,1 ff.).¹⁵¹ Je nach Stamm werden auch die Grenzen des Stammesgebietes mit Hilfe von Bergen gekennzeichnet, so zum Beispiel bei Juda (Jos 13,8–11 und Ri 1,19), Josef (Jos 16,1–3)¹⁵², Benjamin (Jos 18,12–20) und von halb Manasse (1 Chr 5,23). Als Grenzberg zu Edom wird der Berg Hor genannt (Num 20,23; 34,7,8) und als Grenze zu den Amoritern der Hermon (Dtn 3,8).¹⁵³ Die Liste dieser Beispiele¹⁵⁴ ließe sich noch fortführen, aber mit den angeführten Belegen ist bereits deutlich geworden, dass Berge in der Topografie Israels und Judas eine zentrale Rolle spielten.

Als eine Besonderheit muss zudem erwähnt werden, dass ein Gebirge auch allein das Territorium eines Volkes oder Stammes darstellen kann. So werden die Horiter in den Bergen von Seir bis nach El-Paran¹⁵⁵ verortet (Gen 14,6), die Edomiter¹⁵⁶ im Gebirge Seir angesiedelt (Gen 36,8 f.; Dtn 2,5 und Jos 24,4) und auch

¹⁵¹ Hier ließen sich selbstverständlich ebenfalls Belegstellen anführen, in denen Gott den Israeliten das Land erst zuspricht (siehe z. B. Jos 13,2–6). Auch in der Beschreibung des Landes durch Mose wird auf die Berge angespielt (Dtn 3,25).

¹⁵² Von den Nachkommen Josefs wird dann in Jos 17,14–18 berichtet, dass ihr Stammesgebiet ihnen nicht ausreichte, da sie zu zahlreich waren. Josua gestattet ihnen dann, Wälder zu roden, das Gebirge weitergehend einzunehmen und verheißt ihnen zudem, dass sie die Kanaaniter besiegen werden.

¹⁵³ Dtn 3,8 besagt eigentlich, dass die Israeliten den Amoritern das Land bis hin zum Hermon wegnahmen. Unklar ist, ob dies das gesamte Land der Amoriter meint oder ob dadurch eine Grenze zu Ihnen entsteht.

¹⁵⁴ Siehe z. B. Gen 10,30 oder 2 Chr 19,4.

¹⁵⁵ Paran wird als Berg nochmals in Hab 3,3 erwähnt.

¹⁵⁶ In Ob 8,9 und 21 wird das Gebiet Edoms sogar einfach als Bergland Esaus bezeichnet. In

für die Amoriter¹⁵⁷ und Jebusiter (Num 13,29) bzw. Hetiter (Jos 11,2) sowie die Amalekiter und Kanaaniter (Num 14,45) wird das Gebirge als Siedlungsgebiet genannt.¹⁵⁸ Kaleb fordert zudem das Gebirge, das er auskundschaften musste, als seinen versprochenen Erbbesitz ein (Jos 14,12); er erhält daraufhin Chebron.

Ähnliches gilt für die Lokalisierung von Städten. Teilweise wird lediglich angegeben, auf welchem Gebirge sie sich befinden: Timnat-Serach (Jos 19,50) und Schechem (1 Kön 12,25 und 1 Chr 6,52) auf dem Gebirge Efraim oder Kedesch auf dem Gebirge Naftali (Jos 20,7).¹⁵⁹ Mit dieser Näherbestimmung ist klar, wo sich die Stadt befindet. Im Falle von Timnat Serach wird allerdings mit dem Berg Gaasch ein weiterer Orientierungspunkt angegeben (Jos 24,30).

Im Zusammenhang mit der Funktion von Bergen als Territorium muss ebenfalls eine Spezifizierung bei Personen erwähnt werden. Ähnlich wie ein „Nachname“ kann auch die Herkunft einiger Personen angegeben werden. Der König von Moab, Balak, stammt beispielsweise aus den Bergen des Ostens (Num 23,7). Teilweise wird aber auch nur deren Wohnort genannt.¹⁶⁰

2.2 Berge als Wegmarken

In den verschiedenen Itineraren des Alten Testaments werden Berge öfters als Wegmarken zur Orientierung des Streckenverlaufs genannt.

In Num 10 stellt der Gottesberg selbstverständlich den Ausgangspunkt dar. Von ihm brechen die Israeliten zu ihrem nächsten Rastplatz auf (Num 10,33). Der Berg Hor wird ebenfalls als Wegmarke genannt (Num 21,4 und 33,37.41), genauso wie der Berg Sapher (Num 33,23.24) und das Gebirge Abarim (Num 33,47.48). In Dtn 2,1 wandern die Israeliten eine Zeit lang um das Gebirge Seir, bevor sie ihre Wanderung gegen Norden fortsetzen.

Darüber hinaus sollen die Israeliten bei der Landnahme das Gebirge besteigen, um das Land und die Bevölkerung zu erkunden (Num 13,17). Das Gebirge nimmt hier eine Doppelfunktion ein. Einerseits dient es zur Beschreibung der Route, andererseits kann nicht ausgeschlossen werden, dass es zeitgleich als Aussichtspunkt fungiert.

2 Chr 20,10.22f. werden die Bewohner lediglich als „die vom Gebirge Seir“ bezeichnet, die von den Ammonitern und Moabitern vernichtet werden.

¹⁵⁷ Unabhängig von den Jebusitern taucht das Bergland der Amoriter erneut in Dtn 1,7.19 und Jos 10,6 auf. In Dtn 1,20 wird es dann den Israeliten zugesprochen.

¹⁵⁸ Als weitere Beispiele lassen sich Ri 1,9 und 3,3 anführen. In 1 Chr 4,42f. heißt es, dass sich die Söhne Simeons dort ebenfalls ansiedelten, nachdem sie den Rest der Entronnenen von Amalek erschlugen hatten. Somit lässt sich auch auf diese Stelle verweisen.

¹⁵⁹ Auch für diese Verwendung ließen sich weitere Beispiele anfügen: Jos 21,11; 2 Chr 15,8 und 27,4.

¹⁶⁰ So z. B. bei Tola, der im entlegensten Teil des Gebirges Efraim lebt (Ri 10,1). Aus dem Gebirge Efraim stammt ebenfalls Scheba, der Sohn des Bichri (2 Sam 20,21), Ben-Chur (1 Kön 4,8) und die von Gechasi erlogenen Prophetenjünger (2 Kön 5,22).

2.3 *Garizim, Ebal und der Berg Samaria*

Als Verkündigungsorte wurden die Berge Garizim und Ebal bereits genannt. Insbesondere für den Garizim ist jedoch noch anzuführen, dass er im Samaritanischen Pentateuch die Stelle des von Gott erwählten Berges einnimmt.

Darüber hinaus kann festgehalten werden, dass im Alten Testament beide Berge wahrscheinlich gemeinsam mit dem samaritanischen Bergland auch unter dem Oberbegriff Berge Samarias subsumiert werden können: Am 3,9 ruft dazu auf, sich auf den Bergen Samarias zu versammeln, um der Vernichtung durch den Feind (Am 3,11) zu entgehen. Die Berge werden hier somit als Ort des Schutzes betrachtet.

Von dieser allgemeinen Vorstellung muss die Verwendung im Singular klar abgegrenzt werden. Wenn der Berg Samaria genannt wird (Am 4,1 und 6,1), wird auf den Hügel angespielt, auf dem die Stadt Samaria errichtet worden ist (1 Kön 16,24). Hier liegt somit eine mit dem Zion vergleichbare Verschmelzung von Stadt und Berg vor.

2.4 *Gebirge Efraim*

Das Gebirge Efraim wird mehrmals als Handlungsort genannt. Debora, die Richterin, hat dort ihren Sitz unter einer Palme zwischen Rama und Bet-El (Ri 4,5). Elkana, der Vater von Samuel, stammt ebenso vom Gebirge Efraim (1 Sam 1,1).

Es wird allerdings auch mit Unheil in Verbindung gebracht. Logischerweise kommen, im Falle einer Invasion aus dem Norden, Boten aus dem Gebirge Efraim nach Jerusalem; ihr Erscheinen ist somit mit Gefahr verbunden (Jer 4,15f.).

Die Erzählungen in Ri 17–19 sind zudem allesamt mit dem Gebirge Efraim verknüpft. Entweder ist es direkter Handlungsort oder die Hauptakteure stammen aus ihm.

2.5 *Hermon*

Der Hermon wird als äußerster Punkt des eroberten Gebietes in Dtn 3,8 genannt. Ursprünglich gehörte er zum Herrschaftsgebiet von Og, dem König des Baschan (Jos 12,4–5 und 13,11–12). In 1 Chr 5,23 wird das Land dem halben Stamm Manasse zugesprochen.

In Dtn 3,9 wird angegeben, dass er ebenfalls unter den Namen Sirjon (bei den Sidoniern) und Senir (bei den Amoritern) bekannt gewesen ist. In Dtn 4,48 wird er des Weiteren als Siongebirge bezeichnet. In Ps 42,7 wird der Berg Mizar gemeinsam mit dem Hermon erwähnt. Es könnte sich dabei um einen kleineren Berg in der Nähe handeln oder dieser ist sogar Teil des Gebirgsmassives. Ähnliches gilt für die Auflistung der Berggipfel in Hld 4,8, wo die Gipfel des Amana,

des Senir und des Hermon aufgezählt werden, von denen das Liebespaar hinabsteigt.¹⁶¹

Zudem wird der Gott Baal mit dem Berg verbunden (Ri 3,3).¹⁶² In Ps 133,3 wird der Hermon hingegen sehr positiv aufgenommen und in Verbindung mit dem Zion gesetzt: Wie Tau auf den Hermon, so fällt der Regen auf den Zion. Dieses Bild drückt die besondere Fruchtbarkeit der Region aus.

2.6 Karmel

Der Karmel ist Schauplatz des Wettstreits zwischen Elija und den Priestern des Baals und der Aschera (1 Kön 18). Dafür versammelt sich ganz Israel ebenfalls auf dem Karmel. An anderen Stellen wird lediglich Elija mit dem Karmel in Verbindung gebracht (2 Kön 1,9; 2,25 und 4,25.27). Auf dem Berg scheint er eine Art Eremitenleben geführt zu haben.¹⁶³

Die Lage des Karmels wird in Jer 46,18 durch seine Nähe zum Meer spezifiziert. In Hld 7,6 wird sein Auffragen mit dem Haupt der Geliebten gleichgesetzt; er wurde dementsprechend ebenfalls als schön und hoch angesehen.

2.7 Weitere namentlich genannte Berge

Ein weiterer namentlich genannter Berg ist der Tabor. An ihm wird die Schlacht gegen Sisera verortet (Ri 4,6.14), ebenfalls genannt in Jer 46,18. Lediglich erwähnt seien noch der Zalmon (Ri 9,48 und Ps 68,15) und der Zaphon (Jes 14,13 und Ps 48,2 f.).¹⁶⁴

Das Gebirge Gilead taucht nicht nur als Territorium auf, sondern auch in einer Metapher im Hohelied (Hld 4,1), in der das Haar der Geliebten mit den Ziegenherden verglichen wird, die vom Gebirge Gilead hinabspringen.

Darüber hinaus lässt sich der Ölberg anführen. Er wird literaturgeschichtlich sehr spät namentlich eingeführt. Erst Sacharja verknüpft eine Vision (Sach 14,4 f.) mit ihm. In dieser heißt es, dass der Ölberg sich spalten wird, um ein Tal zur Flucht zu erzeugen.

3. Metaphorischer Gebrauch

3.1 Geografischer Gebrauch

Oftmals werden Berge im Zusammenhang mit den Tälern genannt. Oder in einer Aufzählung, die aber ebenfalls lediglich die Intention hat, das gesamte Land

¹⁶¹ Tatsächlich hat der Hermon drei Gipfel (CENTINI, Heilige Berge, 141).

¹⁶² Für die Hurriter war der Hermon der Sitz des Wettergottes Tessup (ebd.).

¹⁶³ Der Karmel wurde ebenfalls als heiliger Berg angesehen, weswegen sich eine große Zahl an Eremiten im Laufe der Zeiten Elias Beispiel angeschlossen und ihr Leben in den Höhlen des Karmel verbracht haben (CENTINI, Heilige Berge, 115 ff.).

¹⁶⁴ Auf den Zalmon wird in Kapitel Psalm 68 – Der Bestand aus dem Nordreich eingegangen, während der Zaphon ausführlich in Kapitel Psalm 48 behandelt wird.

oder die gesamte Erde zu verbildlichen.¹⁶⁵ Dies wird besonders in Jos 10,40 deutlich. Dort wird zuerst ausgeführt, dass Josua das ganze Land schlug und anschließend folgt eine Aufzählung, in der die Berge neben dem Negev, der Schefela und den Abhängen stehen. Ein solcher Gebrauch ist zudem in Jos 9,1; 11,2; Jes 44,23; Jer 9,9 und Ez 31,12 zu finden. In Mi 7,12 ist sogar die ganze Erde im Blick. Der Sprachgebrauch intendiert jedenfalls einen universalen Anspruch.

Ein ähnlich metaphorischer Gebrauch liegt in Joel 2,2 vor. Hier wird der Tag der Finsternis wie die Morgendämmerung auf den Bergen ausgebreitet sein.

3.2 Personifizierung

Hos 10,8 geht offensichtlich von einer Personifizierung der Berge und Hügel aus. Die Textstelle ist jedoch schwer zu deuten. Scheinbar sprechen die Kulthöhen Awens diese an und bitten sie über sie zu kommen. Der Text hat eindeutig die vollkommene Eliminierung der bereits außer Betrieb befindlichen Kulthöhen im Blick. Ob dabei an eine schlichte Aufschüttung gedacht ist oder aber eine gleichzeitige Unterstellung unter die Macht JHWHs, ist nicht ersichtlich.¹⁶⁶

Wesentlich eindeutiger sind die oben bereits erwähnten Textstellen, die von einem Jauchzen und Jubeln der Berge ausgehen (Jes 44,23; 49,13; 55,12; Ps 98,8 und ähnlich Ps 148,9) oder die Berge als Adressaten der Verkündigung ansehen (Ez 6,2–3). In Micha werden die Berge zudem als Zeugen im Rechtsstreit zwischen JHWH und seinem Volk angerufen (Mi 6,1f.). Dass ihnen dabei ebenfalls eine Richterfunktion zukommt, scheint jedoch ausgeschlossen. In der jüdischen Apokalyptik tritt zudem ein neues Phänomen auf: die Berge werden dort als Widersacher dargestellt.¹⁶⁷

4. Die Sinaitradition

Für die vorliegende Arbeit ist die Sinaitradition von großer Bedeutung. Im Folgenden ist zunächst auf die Etymologie, das Vorkommen des Namens „Sinai“ und auf die Frage der Lokalisierung einzugehen. Des Weiteren wird eine kurze Zusammenfassung der narrativen Einbettung des Sinai innerhalb des Pentateuch angefügt, in der die zentralen Motive benannt werden. Es handelt sich hierbei lediglich um einen Überblick.

4.1 Etymologie

Die Etymologie des Wortes סיני (Sinai) ist ungewiss. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass unklar ist, aus welchen drei Radikalen die Wurzel des Wortes eigentlich

¹⁶⁵ So z. B. in Ps 95,5. Ps 50,10f. geht in dieser Metaphorik sogar einen Schritt weiter, indem nicht nur Felder und Berge genannt werden, sondern ebenfalls die Tiere und Vögel der betreffenden Gebiete.

¹⁶⁶ Für Belege zur Macht Gottes über die Berge siehe A. III Fn 130.

¹⁶⁷ Siehe ausführlich dazu JUHÁS, Berge.

besteht. Das Wort muss auch nicht hebräisch oder überhaupt semitisch sein.¹⁶⁸ Ernst Axel Knauf geht soweit, dass er sogar in Bezug auf die Bedeutung des Wortes eine Ungewissheit einräumt: „Was „Sinai“ bezeichnet – einen Berg, ein Gebirge, eine Landschaft? vielleicht auch einen Stamm? – ist [...] unklar [...]“.¹⁶⁹

In der Forschungsliteratur wird oftmals die Ansicht vertreten, dass das Wort קִנְוֹ (Dornbusch) eine deutliche Anspielung auf den Sinai enthalte.¹⁷⁰ „Die sekundäre Zusammenlegung von Dornbusch und Gottesberg Horeb in Ex 3,1 [...] begünstigte die etymologische Verknüpfung [...]“.¹⁷¹ Das Wort קִנְוֹ (Dornbusch) taucht nämlich lediglich in Ex 3,2–4 und Dtn 33,16 auf.¹⁷² Diese Verknüpfung scheint aber eher von den Redaktoren gewollt, statt etymologisch zutreffend zu sein.

Darüber hinaus wird vermutet, dass der mesopotamische Mondgott Sin mit dem Wort in Zusammenhang stehen könnte.¹⁷³ Knauf schließt diese Möglichkeit kategorisch aus. Er gesteht aber durchaus ein, dass eine spätere Beeinflussung auf Orthografie und Distribution des Namens vorliegen könnte.¹⁷⁴

Neben diesen bekannteren Hypothesen hält die Forschungsliteratur eine ganze Reihe an weiteren Erklärungsversuchen bereit, auf die hier allerdings nicht weiter eingegangen werden soll.¹⁷⁵ Es bleibt vielmehr festzuhalten, dass die Etymologie des Wortes unbekannt ist.

4.2 Vorkommen

Das Wort „Sinai“ ist insgesamt nur 35 Mal im Alten Testament belegt. Im Gefühl der Leserin und des Lesers nimmt der Sinai hingegen einen wesentlich größeren Raum ein, da narrativ sämtliche Ereignisse in Ex 19–Num 10 am Gottesberg zu verorten sind. Erstaunlicherweise findet sich die Charakterisierung als Berg (הַר סִינַי) nur 17 Mal im Alten Testament (Ex 19,11.18.20.23; 24,16; 31,18; 34,2.4.29.32; Lev 7,38; 25,1; 26,46; 27,34; Num 3,1; 28,6). In 31 Fällen verwenden die Autoren zudem ganz einfach Berg (הַהַר) als Referenz auf den Sinai.¹⁷⁶

¹⁶⁸ MAIBERGER, סִינַי, 822. Siehe auch KNAUF, Midian, 49.

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ Vgl. MEYER, Israeliten, 4. ABEL, Géographie I, 391 f. lehnt die etymologische Herleitung vehement ab.

¹⁷¹ MAIBERGER, סִינַי, 822.

¹⁷² Vgl. LISOWSKY, Konkordanz, 1000 f.

¹⁷³ Vgl. ABEL, Géographie I, 391 und BAETHGEN, Beiträge, 106.

¹⁷⁴ Vgl. KNAUF, Midian, 49; DERS., Sinai, 607 und ebenso PERLITT, Sinai und Horeb, 311 f.

¹⁷⁵ Ein guter Überblick zu den verschiedenen Erklärungsversuchen findet sich bei MAIBERGER, סִינַי, 822.

¹⁷⁶ Siehe z. B. OSWALD, Sinai, § 1.3 und TIMM, Sinai, 283. HOUTMAN, HCOT 1, 19 listet nur 30 Vorkommen auf. Darüber hinaus wird der Ausdruck „Gottesberg“ (הַר אֱלֹהִים) für den Sinai gebraucht: Ex 3,1; 4,27; 18,5; 24,13 (und 1 Kön 19,8). In Num 10,33 findet sich die Spezifizierung des Berges mit dem Tetragramm. Diese Bezeichnung trägt eigentlich nur der Tempelberg in Jerusalem (Gen 22,14; Jes 2,3//Mi 4,2; Jes 30,29; Ps 24,3 und Sach 8,3). Siehe OSWALD, Sinai, § 1.1–2.

Diese Spezifizierung ist zugegeben nicht die einzige, die im Pentateuch verwendet wird. Neben dem Berg kann Sinai auch als Wüste (מדבר) aufgefasst werden. Diese Verwendung taucht weitere 13 Mal auf, ebenfalls nur im Pentateuch: Ex 19,1,2; Lev 7,38; Num 1,1,19; 3,4,14; 9,1,5; 10,12; 26,64; 33,15,16.¹⁷⁷

Außerhalb des Pentateuch findet sich „Sinai“ lediglich fünf Mal (Dtn 33,2; Ri 5,5; Neh 9,13 und Ps 68,9,18) und dabei – mit Ausnahme von Neh 9,13 – jeweils recht unspezifisch, sodass nicht klar ist, auf was sich das Wort an den aufgeführten Stellen bezieht. Diesen Belegen muss noch Ex 16,1 angefügt werden, da der Sinai auch dort nicht weiter charakterisiert ist. Überraschenderweise wird er auch nur in dieser Form im Deuteronomium genannt, obwohl dieses ja Teil des Pentateuch ist. Das Deuteronomium kennt und bevorzugt vielmehr „Horeb“ als Namen für den Gottesberg (Dtn 1,2,6,19; 4,10,15; 5,2; 9,8; 18,16; 28,69).¹⁷⁸ Der Name bedeutet so viel wie „Ödnis/Einöde/Wüstenort“ und leitet sich von der Wurzel חרב (wüst liegen/verwüstet sein/trocken sein/austrocknen) ab.¹⁷⁹

Der Befund weist eine interessante Streuung der Belege auf. Es ist zudem weitestgehend anerkannt, dass beide Bezeichnungen sich auf den gleichen Ort beziehen.¹⁸⁰

4.3 Das Verhältnis von Sinai und Horeb

Das Nebeneinander der Namen „Sinai“ und „Horeb“ für scheinbar den gleichen Berg ist erklärungsbedürftig. Benno Jacob identifiziert drei Antwortmöglichkeiten, die in der Forschungsliteratur gegeben worden sind: „Horeb ist der allgemeine Name für eine ganze Berggruppe [...], davon ist Sinai der Name [einer] einzelnen Bergspitze, von welcher herab das Gesetz offenbart wurde, oder das Verhältnis sei umgekehrt, oder Horeb und Sinai seien identisch.“¹⁸¹ Diese Antwortmöglichkeiten vereinfachen die Ausgangslage leider zu sehr, da sie weder die Pentateuchquellen beachten, noch die Möglichkeit der literarischen Fiktion in die Überlegung miteinbeziehen.

¹⁷⁷ Siehe a. a. O., § 1.3.

¹⁷⁸ Vgl. KÖHLER/BAUMGARTNER, KAHAL, 184 und OSWALD, Sinai, § 1.4. Im Deuteronomium wird er ebenfalls oftmals einfach nur als Berg (הר) bezeichnet. Perlitt weist jedoch darauf hin, dass der Berg nicht im Kern des Deuteronomiums verwendet wird, sondern lediglich in den Randtexten (PERLITT, Sinai und Horeb, 307).

¹⁷⁹ Vgl. KÖHLER/BAUMGARTNER, KAHAL, 184 und OSWALD, Sinai, § 1.4. Der Horeb taucht ebenfalls nur fünf Mal außerhalb des Pentateuch auf: 1 Kön 8,9 = 2 Chr 5,10; 1 Kön 19,8; Mal 3,22 und Ps 106,19. Darüber hinaus müssen noch Ex 3,1; 17,6 und 33,6 angeführt werden (KÖHLER/BAUMGARTNER, KAHAL, 184). All diese Belegstellen können als Zusätze bewertet werden (NOTH, Studien, 29 und PERLITT, Sinai und Horeb, 308 f.).

¹⁸⁰ Vgl. HOUTMAN, HCOT 1, 117 und PERLITT, Sinai und Horeb, 307. Richard J. Clifford differenziert stärker und merkt an, dass sich an die unterschiedlichen Namen unterschiedliche Traditionen angelagert haben (vgl. CLIFFORD, Cosmic Mountain, 108).

¹⁸¹ JACOB, Buch Exodus, 534.

Max Seligsohn übersetzt die Namen der beiden Berge mit „Sonne“ und „Mond“. Er geht davon aus, dass die Berge identisch sind, allerdings diese beiden Namen gewählt worden sind, um die kosmische Bedeutung herauszustellen.¹⁸²

Die wohl einfachste Erklärung leitete sich von den unterschiedlichen Penta-teuchquellen her ab.¹⁸³ Für Martin Noth stellt der Name „Sinai“ die übliche Bezeichnung für den Gottesberg dar. Dtn und Dtr verwenden ihn hingegen nicht, sondern stattdessen den Namen „Horeb“. Noth schlussfolgert, dass sie diesen Namen aus einer nicht überlieferten Quelle übernommen haben. Eine weitergehende Begründung dafür liefert er jedoch nicht. In der Hexateuchquelle E identifiziert Noth die Verwendung des Namens „Horeb“ als spätere Zusätze, womit E als Quelle des Namens ausscheidet.¹⁸⁴

Jacob zweifelt an der Erklärung der Quellenkritik, da er keine Begründung sieht, warum verschiedene Autoren den Berg unterschiedlich benannt haben sollen. Seine Zweifel sind bereits in seinen eigenen Antwortmöglichkeiten deutlich geworden. Er weist aber auch auf die Ausnahmen hin, die von der historisch-kritischen Exegese nicht erklärt werden können.¹⁸⁵

Lothar Perlitt stimmt zu, dass „mit der Verlagerung auf die Ebene der Quellschriften [...] das Problem nicht aufgehoben, sondern [nur] aufgeschoben [wird].“¹⁸⁶ Er schließt zwar die Möglichkeit nicht aus, dass der Name Sinai durch eine negative Assoziation mit dem Namen des Mondgottes Sin anrühlich geworden ist,¹⁸⁷ für wahrscheinlicher hält er es indessen, dass die dt/dtr Theologie die fremdländische Lage des Sinai, wie sie es auch mit Moses midianitischen Verbindung getan haben, verschleiern wollte. Der Horeb weist weder eine Verbindung zu Midian noch zu Edom auf.¹⁸⁸ Er wurde daher zeitweise als Chiffre für den Sinai verwendet und letztlich zum zweiten Namen für den Gottesberg.¹⁸⁹

Achenbach hingegen beobachtet, dass der Name „Horeb“ sich zuerst an die allgemeinere Bezeichnung „Gottesberg“ annähert und die Lokalisierung in der Wüste Sin bzw. Sinai anschließend ein anderes Verständnis für die Bezeichnung „Gottesberg“ fordert.¹⁹⁰ Er formuliert seine These leider nicht weiter aus, sodass nicht vollkommen klar ist, ob er mit Perlitt übereinstimmt oder von einer grundsätzlich anderen Datierung der Quellen ausgeht und dementsprechend ein ande-

¹⁸² Sonne für Horeb und Mond für Sinai (vgl. SELIGSOHN, Sinai, 382).

¹⁸³ Vgl. CLIFFORD, *Cosmic Mountain*, 107 f. Diese These findet sich vielfach, so z. B. bei EISSFELDT, *Komposition*, 13.

¹⁸⁴ Siehe A. III Fn 179 für die Belegstellen und vgl. NOTH, *Studien*, 29; gegen EISSFELDT, *Komposition*, 13. Dem Urteil folgt PERLITT, Sinai und Horeb, 309.

¹⁸⁵ Vgl. JACOB, *Exodus*, 534.

¹⁸⁶ PERLITT, Sinai und Horeb, 303 und ebenso OSWALD, Sinai, § 2.1.

¹⁸⁷ Oswald zweifelt an dieser Vermutung, da nicht gesichert ist, ob erstens überhaupt eine Klangähnlichkeit besteht und zweitens diese als störend gegolten hat (OSWALD, Sinai, § 2.1).

¹⁸⁸ Vgl. PERLITT, Sinai und Horeb, 310 f.

¹⁸⁹ Vgl. a. a. O., 322. KNAUF, Sinai, 607 spricht von einem „Decknamen“.

¹⁹⁰ Vgl. ACHENBACH, *Grundlinien*, 57, Fn 7. Die Annäherung der Gegend Horeb an den Berg stellt ebenfalls PERLITT, Sinai und Horeb, 3 fest.

res Modell entwirft. Cornelis Houtman resümiert, dass das letzte Wort in dieser Angelegenheit noch nicht gesprochen ist.¹⁹¹ An dieser Stelle soll die Verhältnisbestimmung ebenso offengelassen werden. Es erscheint vielmehr sinnvoll, nach der Analyse der Texte im abschließenden Gesamtfazit nochmals auf diese Frage zurückzukommen.

4.4 Lokalisierung

Die klassische Forschung des 19. Jahrhunderts stellte erstmals die traditionelle Identifizierung des Sinai mit dem Ġabal Mūsā in Frage. Denn der Sirbal überragt den Sinai nicht nur an Höhe, sondern deutete ebenfalls durch seine zahlreichen Inschriftenfunde eine größere Bedeutung im Altertum an.¹⁹²

Während die Sirbal-Theorie den Berg nach wie vor auf der Sinaihalbinsel lokalisiert, war dies mit der naturalisierenden Deutung der Theophanie als vulkanisches Phänomen, erstmals aufgebracht von Charles T. Beke, nicht mehr möglich. Die Lokalisierungsversuche verschieben sich auf die Region östlich des Golfes von Aqaba. Diese Deutung der Theophanie als Vulkanausbruch wird in neueren Auslegungen der vorderen Sinaiperikope allerdings nicht mehr verfolgt.¹⁹³

In der Forschung folgten zahlreiche weitere Lokalisierungsversuche.¹⁹⁴ Dies geschah meist durch Kombination und mit unterschiedlicher Gewichtung der biblischen Texte. Einen Konsens konnte aber kein Vorschlag erzielen. Erwähnt sei an dieser Stelle lediglich noch der Vorschlag von Emmanuel Anati, da er seine Identifikation des Sinai mit dem Har Karkom durch archäologische Funde begründet.¹⁹⁵ Die Einzigartigkeit des Har Karkoms verblasst jedoch, sobald man weitere Ausgrabungen im Negev als Vergleich heranzieht.¹⁹⁶ Diese zeigen, dass Bergen im Negev generell eine kultische Bedeutung zukommen konnte. Eine Identifizierung mit dem Sinai ist nirgendwo möglich.

Überblicke zu der Frage nach der Lokalisierung des Sinai fallen in der jüngeren Forschungsliteratur nur noch sehr knapp aus. Dies hat vornehmlich seinen Grund in der Überzeugung, dass der Sinai nicht verortbar ist.¹⁹⁷ Nichtsdesto-

¹⁹¹ Vgl. HOUTMAN, HCOT 1, 117.

¹⁹² Einen guten Überblick über die Sirbal-Theorie gibt MAIBERGER, Untersuchungen, 15 ff. sowie etwas rudimentärer OBERHUMMER, Sinaifrage, 631 f.

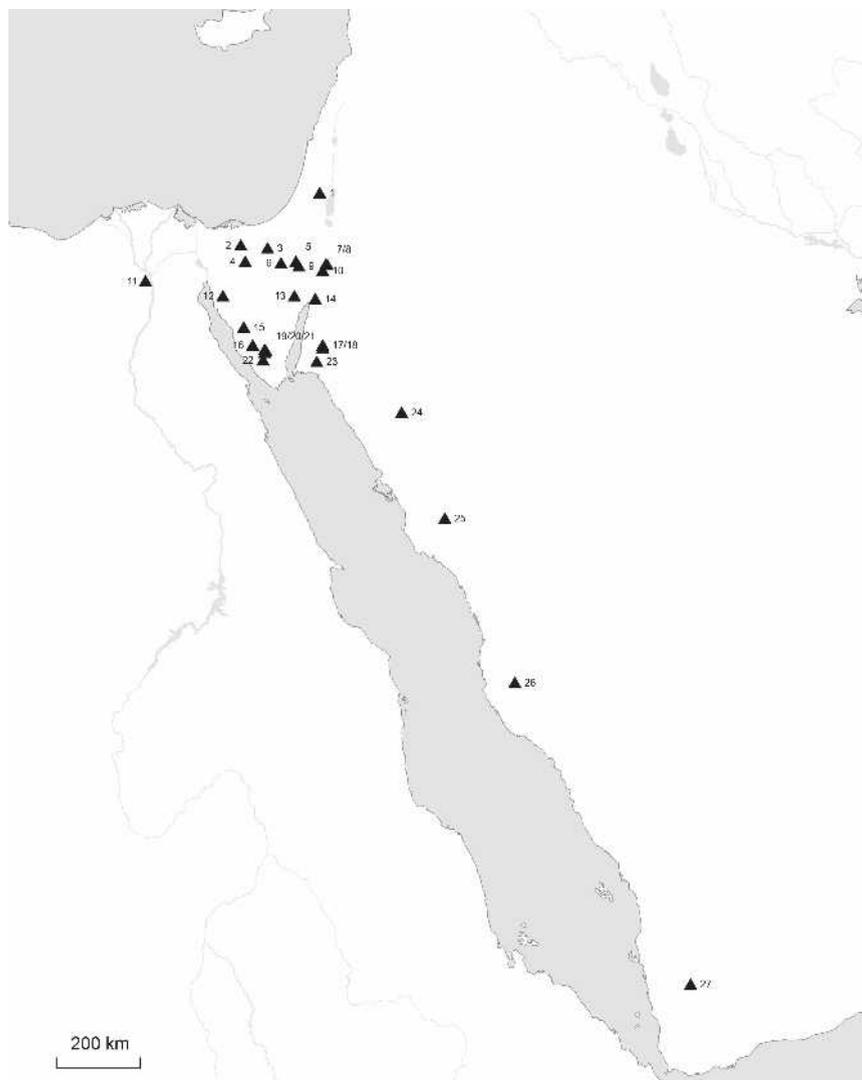
¹⁹³ WILLI-PLEIN, Kristallisationspunkt, 243 interpretiert die beschriebenen Phänomene als Ausdruck eines Gewittersturms, während andere Forscher diese vollständig in der Theophanie verorten (siehe z. B. DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 69 f. und OTTO, Gesetz, 47).

¹⁹⁴ Für einen Überblick siehe OEPPIG, Suche, 22–27.

¹⁹⁵ Siehe ANATI, Riddle, 13 und ausführlich DERS., Har Karkom, 9–152.

¹⁹⁶ Die Ausgrabung in Horvat Qitmit hat ganz ähnliche archäologische Funde machen können (vgl. BEIT-ARIEH, Horvat Qitmit, 1–208.303–315). Weitere Beispiele finden sich bei ROTBLUM, Rock Art, 108 f.

¹⁹⁷ Vgl. CLIFFORD, Cosmic Mountain, 108; DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 52 f.; FISCHER/MARKL, NSK.AT, 210 f.; KNAUF, Sinai, 607; LEVENSON, Sinai & Zion, 16; MAIBERGER,



Karte: 1. Mount Zion – 2. Ğabal Maghāra – 3. Ğabal al Ḥalāl – 4. Ğabal Yaʿallaq – 5. Ğabal Fārān – 6. Ğabal Arājif en-Nāqa – 7. Ğabal al Madhbah – 8. Ğabal Haroun – 9. Har Kar-kom/Ğabal Ideid – 10. Mount Seir/Ğabal ash Sharāh – 11. Giza – 12. Ğabal Sin Bishar – 13. Ğabal Hashem El Tarif – 14. Ğabal Baġīr – 15. Sarābiṭ al-Ḥādīm – 16. Mount Sirbāl – 17. Ğabal al-Lawz – 18. Ğabal Maqla – 19. Mount Raʿs Safsaf – 20. Ğabal Mūsa – 21. Ğabal Kātrīnā – 22. Ğabal Umm Šūmar – 23. Ğabal Ḥrob/Ğabal al-Manifa – 24. Ğabal al-Jaw/Ḥāla-l-Bedr – 25. Ğabal Shera – 26. Ğabal en-Nār/Ğabal al-Nūr – 27. Ğabal Alhān.

trotz finden sich immer wieder einzelne Stimmen, die einen neuen Lokalisierungsvorschlag einbringen.¹⁹⁸

4.5 Die Sinaitradition in ihrem Kontext

Die anhaltende Popularität der Frage nach der Lokalisierung mag auch an der Bedeutung des Sinai liegen. Denn in der Endgestalt des Exodusbuches stellt der Sinai den Dreh- und Angelpunkt der Geschichte dar. Die Erzählung von der Befreiung Israels aus der Sklaverei in Ägypten hat ihn als erstes Ziel, bevor es dann von ihm aus weiter durch die Wüste ins gelobte Land geht. Hier muss betont werden, dass bereits der Weg aus Ägypten mit Gefahren und Strapazen versehen war. Der Sinai lag nicht einfach am Wegesrand.¹⁹⁹

In der Tat zeichnet sich der Sinai über alle Maße als Offenbarungsort aus. Direkt bei der Ankunft Israels am Sinai offenbart Gott dem Volk durch Mose, dass es sein Eigentumsvolk sein soll und sie sich für sein Erscheinen heiligen sollen (Ex 19,3–15). Die Epiphanie Gottes geschieht dann am dritten Tag in Rauch und Feuer und unter Beben des Berges (Ex 19,18). Bereits zuvor war der Berg in eine dichte Wolke gehüllt gewesen, nun wird er aber auch noch durch eine Grenze markiert und als heilig erklärt. Ein Überschreiten der Grenze bedeutet den Tod (Ex 19,21f.).

In den folgenden Kapiteln offenbart Gott Mose und Aaron die Zehn Gebote (Ex 20,2–17) sowie das sogenannte Bundesbuch (Ex 20,22–23,33). Nur in Ex 20,18–21 wird nochmals kurz auf den Berg eingegangen: Das Volk sieht den Rauch und die Blitze, hört den Donner und den Hörnerschall und bleibt in der Ferne stehen, um nicht zu sterben.

In Kapitel 24 steigen dann Mose, Aaron, Nadab, Abihu und sieben Älteste auf den Berg, sehen Gott und speisen in seinem Angesicht. Die Beschreibung der Gottesschau gibt keinen umfassenden Blick auf Gott. Es wird lediglich beschrieben, dass der Boden unter den Füßen Gottes wie Lapislazuli und so klar wie der Himmel erscheint.

Neben dieser gewaltigen Bedeutung des Sinai, die in dieser Art ausschließlich im Pentateuch vorkommt, finden sich auch Texte, die den Sinai nur als geographischen Referenzpunkt anführen (Dtn 33,2; Ri 5,5 und Ps 68,9.18). Durch ihre Stellung im Kanon verweisen sie heute aber alle auf die Theophanie in der vor-

יִדִי, 822; OEPPING, Suche, 27; PERLITT, Sinai und Horeb, 302; RÖMER, Invention, 45; SMITH, Exodus, 76 und so bereits auch WELLHAUSEN, Prolegomena, 343.

¹⁹⁸ Die Frage beschäftigt weiterhin die Gemüter, insbesondere derjenigen außerhalb des akademischen Diskurses, und wird höchstwahrscheinlich niemals verstummen. Leider nimmt die Anzahl an Lokalisierungen aus dem „pseudowissenschaftlichen“ Bereich zu. Auf die Zitation dieser Quellen, insbesondere zahlreicher Internetquellen, wird an dieser Stelle aufgrund der fehlenden Seriosität verzichtet.

¹⁹⁹ KOCH, Ḥazzi, 171 hält die Abgeschiedenheit des Sinai als besonderes Merkmal für einen Offenbarungsort fest.

deren Sinaiperikope zurück. Auf diese Feststellung muss später nochmals eingegangen werden.

5. Die Zionstradition

Den abrahamitischen Religionen gilt Jerusalem in Geschichte und Gegenwart als heilige Stadt (עיר הקודש). In historischer Perspektive verdankt sich diese Sonderstellung entscheidend der Bibel und bringt die unhintergebar mit Jerusalem verbundene Geschichte des biblischen Gottes(glaubens) in formelhafter Verdichtung zum Ausdruck. Den einschlägigen Referenzrahmen dafür bildet die umfassende ‚Weltsicht‘, die man am besten als Jerusalemer Tempeltheologie bezeichnet.²⁰⁰

Teil dieser Theologie ist auch der Zion, der Gottesberg in Jerusalem. Somit stellt die Zionstradition lediglich einen Teilaspekt im Gefüge der übergeordneten Jerusalemer Tempeltheologie dar.²⁰¹ Diese Differenzierung der verschiedenen Abstraktionsebenen ist von entscheidender Bedeutung, um die Texte angemessen zu interpretieren und zu verstehen.

5.1 Etymologie und Verortung

Über die Etymologie des Wortes צִיּוֹן (Zion) herrscht keine Einigkeit. Am ehesten ist eine Verwandtschaft mit dem Wort צִיָּה (trocken) anzunehmen. Daraus ergibt sich für צִיּוֹן die Bedeutung „Trockenplatz“, wovon sich wiederum die Bezeichnung „Bergrücken“ ableiten lässt.²⁰² Die biblischen Texte sind in ihrer Verhältnisbestimmung zwischen Zion und Jerusalem nicht immer eindeutig. Einerseits lässt sich auf ein örtliches Nebeneinander von Zion und Jerusalem schließen, andererseits werden sie als Synonym gebraucht.²⁰³ Dieser diverse Befund deutet bereits eine Entwicklung an.

Entsprechend der Herleitung (Bergrücken) wurde vermutet, dass Zion den Südosthügel bezeichnet hat. Allerdings ist es auf Grund der Nähe zur Gichonquelle unwahrscheinlich, dass Zion den gesamten Südosthügel umfasste. Vielfach findet sich die Vermutung, dass Zion ursprünglich als Bezeichnung für eine Bergfeste verwendet worden ist. 2 Sam 5,7–9 unterstützt diese These, da hier der Zion als eine solche Festung bzw. die Akropolis so bezeichnet wird (מְצֹדֵת צִיּוֹן). Durch die Eroberung Davids wurde diese Akropolis zur Stadt Davids (עיר דוד).²⁰⁴

²⁰⁰ LEUENBERGER, Jhwh, 245.

²⁰¹ Siehe OTTO, צִיּוֹן, 1015 sowie ebenfalls HARTENSTEIN, Archiv, 131 und KOCH, Wohnstatt, 16. Steck bestimmt den Zion sogar als „Schlüssel zum Gefüge der Jerusalemer Kulttradition“ (STECK, Friedensvorstellungen, 14).

²⁰² CLIFFORD, Cosmic Mountain, 131 geht sogar davon aus, dass es sich dabei um den ursprünglichen Namen der Stadt handeln könnte. Vgl. zur Etymologie OTTO, צִיּוֹן, 1006–1007.

²⁰³ Von der letzteren Vorstellung geht generell CARR, Einführung, 78 aus.

²⁰⁴ JUHÁS, Berge, 17; KÜCHLER, Jerusalem, 126; OTTO, צִיּוֹן, 1006 f. und PAGANINI/GIERCKE-UNGERMANN, Zion, § 1.3.1.

Es handelt sich dabei jedoch nicht um ein authentisches Zeugnis, sondern um eine späte Ätiologie. Ebenso wenig authentisch ist die Identifizierung des Zions mit dem Berg Morija (2 Chr 3,1).

Mit der Errichtung des neuen Palastareals und dem Tempel unter Salomo nördlich des Stadtgebiets von Jerusalem ging der Name auf diesen Bereich über und schloss allerdings weiterhin die Stadt mit ein. Nach der Errichtung des Tempels begann sich der Begriff Zion religiös aufzuladen. Dieser Effekt verstärkte sich durch die geschichtlichen Ereignisse des 8. Jahrhunderts v. Chr. Zudem wuchs die Stadt und gegebenenfalls wurden Zion und Stadtgebiet nicht mehr als identisch wahrgenommen. Der Begriff fokussiert sich jedenfalls mehr auf den Tempel und gewinnt in Bezug auf die Theologie mehr Gestalt.

Die weitergehende Besiedlung durch die Römer verschob die Stadtgrenzen nach Westen. Aus diesem Grund ging im 4. Jahrhundert n. Chr. die Bezeichnung Zion auf den Südwesthügel über, weshalb dort auch irrtümlicherweise Davids Palast und sein Grab gesucht wurden. Noch heute ist der Südwesthügel als Mount Zion bekannt.²⁰⁵

5.2 Belege

Der Begriff Zion ist im Alten Testament – im Vergleich zum Sinai – häufiger belegt. Er findet sich 154 Mal. Auffälligerweise taucht er erstens kein einziges Mal im Pentateuch auf und zweitens lediglich 6 Mal in den Geschichtsbüchern (2 Sam 5,7//1 Chr 11,5; 1 Kön 8,1//2 Chr 5,2; 2 Kön 19,21.31). Die meisten Belege lassen sich im Jesajabuch (47 Mal) sowie im Psalter (38 Mal) verzeichnen.²⁰⁶ Diese Streuung der Belege veranschaulicht das primäre Profil des Begriffs: Zion ist in erster Linie theologisch aufzufassen.

5.3 Geschichtlicher Hintergrund

An Etymologie und Topografie wird bereits deutlich, dass die Zionstheologie eine Entwicklung vollzogen hat.²⁰⁷ Entscheidende Faktoren dafür sind zudem geschichtliche Begebenheiten. Zwei Vorbedingungen, die auch benannt werden müssen, erscheinen dabei selbstverständlich: Erstens die Eroberung des jebusitischen Jerusalems durch David und zweitens der Ausbau Jerusalems zur Hauptstadt und Sitz der neu entstandenen Monarchie. David Carr weist diesbezüglich daraufhin, dass die Huldigung des Königtums und der Hauptstadt „Zion“ in Texten zur Stärkung des „kulturellen Gedächtnisses“ dient und damit auch zur Stabilisierung der Monarchie.²⁰⁸

²⁰⁵ Vgl. OTTO, Zion, 1874; PAGANINI/GIERCKE-UNGERMANN, Zion, § 1.3.4 und SCHMID, Zion, 13.

²⁰⁶ PAGANINI/GIERCKE-UNGERMANN, Zion, § 1.2.

²⁰⁷ Siehe auch KOENEN, Krise, § 2.3 und KÖRTING, Berg, 27.29.

²⁰⁸ Vgl. CARR, Einführung, 77. Siehe auch PAGANINI/GIERCKE-UNGERMANN, Zion, § 2.2.

Die Erfahrung der assyrischen Bedrohung im 8. Jahrhundert v. Chr. wirkte enorm auf die Zionstheologie ein. Konkreter lässt sich die Belagerung Jerusalems 701 v. Chr. durch Sanherib (704–681 v. Chr.) benennen. Diese wurde aus unbekanntem Gründen abgebrochen und blieb dementsprechend für Jerusalem ohne Konsequenzen.²⁰⁹ In der biblischen Literatur wird dies als göttliches Eingreifen inszeniert, wahrscheinlicher sind jedoch horrenden Tributzahlungen. Dadurch wurde jedenfalls der Aspekt des Schutzes und der Unverwundbarkeit fester Bestandteil der Jerusalemer Theologie. Durch den vorhergehenden Fall Samarias konnten Jerusalem und Juda sogar erheblich an Bedeutung gewinnen.²¹⁰

Einen wesentlichen Einschnitt brachte dann die babylonische Eroberung (587 v. Chr.) mit sich. Mit der Verwüstung des Landes, der Zerstörung Jerusalems und vor allem des Tempels war die Jerusalemer Theologie gezwungen sich den Widersprüchen zu stellen, die durch die Katastrophe hervorgerufen worden waren. Das Fortbestehen des Königtums war ungewiss und bot somit keine Lösung. Eine einfache Lösung war es, alle relevanten Rituale und Institutionen sowie die Gesetze vom Königtum zu lösen und zu demokratisieren oder besser zu theokratisieren.²¹¹ Den größten Widerspruch rief jedoch der vorexilische Anspruch, die Präsenz JHWHs Sorge für den Schutz der Stadt und mache sie uneinnehmbar, hervor. Dies versuchte man zu lösen, indem die Zerstörung u. a. als Strafe Gottes interpretiert wurde (Klgl). Mit dieser Interpretation war ebenfalls die Bewältigung der Krise sowie die Restauration Judas möglich.²¹²

Daneben lassen sich aber weitere Faktoren bzw. Themen benennen, die dazu beigetragen haben. Namentlich lässt sich die Neuentwicklung verschiedener Gotteskonzepte anführen: Gott wird beispielsweise in den Himmel entrückt, während im Tempel nur noch sein Name (Deuteronomismus) oder seine Herrlichkeit (Priesterschrift) präsent gedacht worden ist. Ez 11,23 lässt die Herrlichkeit Gottes sogar aus der Stadt ausziehen.²¹³

Des Weiteren wurde die Erwartung des Endes aller Kriege integriert, um der katastrophalen Erfahrung der Zerstörung Jerusalems und des Tempels entgegen zu wirken.²¹⁴ Diese Vorstellung kann als Vision angesehen werden. In die gleiche Richtung geht die Mystifizierung des Gottesberges. Dabei wurde das Wohnen Gottes auf dem Zion zwar nicht aufgegeben, aber so mit mythischen Elementen ausgeschmückt, dass der Zion bzw. die Personifizierung zu einer endzeitlichen Erwartung wurde.²¹⁵ Dies geht soweit, dass der Zion die königlichen Funktionen

²⁰⁹ Vgl. GERTZ, Grundinformation, 337; RÖMER, Invention, 18 und SCHREINER, Zion, 1462.

²¹⁰ Vgl. RÖMER, Invention, 17.

²¹¹ Vgl. a. a. O., 20.

²¹² Vgl. KOENEN, Krise, § 2.3.

²¹³ Siehe a. a. O., § 2.3.

²¹⁴ Vgl. OTTO, Zion, 1875.

²¹⁵ Vgl. a. a. O., 1876.

übernimmt, die eigentlich den Davididen zustehen bzw. dann später auf Kyros übertragen worden sind.²¹⁶

Im Alten Testament wird in den einzelnen Schriften ansonsten sehr unterschiedlich mit der Vorstellung vom Zion nach der Katastrophe umgegangen. In der deuteronomistischen Tradition sowie bei Ezechiel, wird der Name Zion gemieden, die nachexilische Literaturgeschichte des Pentateuch verlegt hingegen JHWHs Präsenz an den Sinai/Horeb. Deuterocesaja wiederum erwartete die Rückkehr JHWHs auf den Zion und damit verbunden die Gottesherrschaft über die Völker.²¹⁷

5.4 Zion und die Tempeltheologie

Wie bereits dargelegt, hat die Jerusalemer Theologie in nachexilischer Zeit eine wesentliche Wandlung durchgemacht. Es erscheint aber sinnvoll, nochmals auf die Anfänge zurückzublicken und das Verhältnis zwischen Tempel und Berg zu thematisieren.

Als Ursprung der Zionstheologie hat die ältere Forschung die Tempeltheologie benannt. In dieser werden die Präsenz JHWHs, der über den Keruben thront, mit der thronenden Präsenz Gottes im Himmel verbunden.²¹⁸ Durch die Verbindung dieser beiden Vorstellungen wird der Tempel zum Bindeglied zwischen der irdischen und der himmlischen Sphäre. Gottes Wohnung²¹⁹ ist nun nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel.²²⁰ Der Tempel ist somit einerseits das Bindeglied zum Himmel und Abbild des himmlischen Tempels, andererseits aber auch Zentrum der Welt.

Besonders auffällig bei der Tempeltheologie ist das Thronen JHWHs. Bernd Janowski konnte darlegen, dass nicht die überführte Silolade entscheidend für die Ausprägung der Zionstheologie gewesen ist, so wie es die Forschung unter Albrecht Alt angenommen hat, sondern vielmehr das Kerubenpaar, das Salomo im Tempel errichten ließ (1 Kön 6,23–28).²²¹ Hieraus ergibt sich für Janowski, dass die Keruben primär eine Trägerfunktion im Tempel erfüllten, da sie mit ihren Flügeln einen gigantischen Thronstuhl bildeten. In diesen Kontext passt auch der Titel *ישב הכרובים* (Kerubenthroner) hinein, der für Janowski eben nicht mit der Lade verbunden ist, sondern vielmehr seinen Ursprung in der kanaanäischen-phönizischen Tradition hat.²²² Denn in dieser dienten Kerubim für Köni-

²¹⁶ Vgl. SCHMID, Zion, 22.

²¹⁷ Vgl. OTTO, Zion, 1876.

²¹⁸ Vgl. JANOWSKI, Keruben, 258 f. Diese noch getrennten Vorstellungen finden sich in 1 Kön 8,12 f. und Ps 20,7.

²¹⁹ Neben dem Begriff „Wohnung“ lassen sich in der alttestamentlichen Literatur noch die Bezeichnungen „Gottesberg“ und „Thronstuhl Gottes“ für den Zion anführen.

²²⁰ Vgl. OTTO, Zion, 1874.

²²¹ Vgl. JANOWSKI, Keruben, 251.

²²² Vgl. a. a. O., 251–257.

ge und Götter als Trägertiere des Thronsitzes, was die Ikonografie veranschaulicht. Die Kerubim bzw. der leere Kerubenthron standen somit symbolisch für die Königsherrschaft Gottes im Tempel.²²³

Othmar Keel verknüpft die Kerubim zudem mit dem Wolkendunkel (Ps 18,10 f.) sowie mit Recht und Gerechtigkeit (Ps 97,2). Seiner Ansicht nach verkörperten sie für die Jerusalemer mehr als nur einen reinen Thronszitz.²²⁴ Für die ältere Forschung weist das Motiv des Thronens bzw. der Thronszitz Gottes vor allem ugaritische Motive auf. Für sie bediente sich die Zionstheologie hier bei Motiven aus der El-Mythologie.²²⁵

Die Jerusalemer Tempeltheologie hat somit verschiedene Motive und Vorstellungen kombiniert. Diese stammten entweder aus der eigenen Vorstellungswelt oder der Umwelt. Letztlich wurden diese übernommen und in Bezug auf die eigenen Gegebenheiten angepasst.²²⁶ Die Bergtradition muss hier ebenfalls als eine Vorstellung angesehen werden, die in die Tempeltheologie integriert worden ist. Diese Verhältnisbestimmung ist zentral, da nur so verständlich wird, worin sich der Zion von allen anderen altorientalischen Götterbergen unterscheidet: Der Tempel macht ihn zum Wallfahrtsort.

Exkurs: Die Lade und ihre Bedeutung für die Jerusalemer Tempeltheologie

Welche Rolle spielt nun aber die Lade bei der Konzeption der Zionstheologie? Der älteren Forschung nach war sie die Initialzündung für die Entstehung der Zionstheologie, da sie als Thronszitz bzw. als Thronschmel galt und eng mit dem Titel *ישב הכרובים* (Kerubenthroner) verbunden gewesen ist. Albrecht Alt, Jörg Jeremias oder Martin Noth verweisen dabei auf Num 10,35 f und Ps 132,7 f. Für Janowski belegen die Texte diese These jedoch nicht.²²⁷

„[U]rsprünglich dürfte es sich [bei der Lade] um ein Kriegspalladium gehandelt haben, das die Gegenwart JHWHs repräsentierte und der Streitmacht vorangetragen wurde (vgl. Num 10,35 f.).“²²⁸ Siegfried Kreuzer geht davon aus, dass sowohl die Keruben als auch die Goldverzierung eine spätere Ausschmückung der Priesterschrift darstellen. Die Priesterschrift hat die Lade aber nicht nur ausgeschmückt, sondern auch nachträglich

²²³ Vgl. OTTO, Zion, 1874.

²²⁴ Vgl. KEEL, Geschichte, 191.

²²⁵ Exemplarisch lässt sich hierfür der Strom, dessen Arme die Gottesstadt erfreuen und das Zelt als Gotteswohnung anführen. Vgl. OTTO, Zion, 1875.

²²⁶ Otto lehnt eine Rezeption kanaänisch-vorislamischer Motive innerhalb der Zionstheologie im Großen und Ganzen ab, da sich die Zionstheologie seines Erachtens erst mit dem Tempel formiert haben wird (a. a. O., 1874). Dieses Argument ist jedoch kein plausibler Grund, kanaänisch-vorislamische Motive kategorisch auszuschließen. Vielmehr müssen auch der Tempel und seine Theologie in ihrem Kontext betrachtet werden, denn selbstverständlich rezipieren die Tempeltheologie und der Tempel bestimmte Teilaspekte altorientalischer Vorstellungen bzw. sogar konkrete ugaritische Motive. Kanaänisch-vorislamische Motive sollten somit nicht von vornherein ausgeschlossen werden.

²²⁷ Vgl. JANOWSKI, Keruben, 250.

²²⁸ GERTZ, Grundinformation, 630.

zum Symbol des stammesgebundenen Exoduscottes gemacht.²²⁹ Der Ursprung der Lade-tradition ist wohl in Silo zu suchen.

Zu dieser Definition der Lade als Kriegspalladium passt aber die enge Verbindung zu dem Gottesnamen „JHWH Zebaoth“ (HERR der Herrscharen). Dieses Epitheton taucht in 1 Sam 4,4 und 2 Sam 6,2 mit dem Titel יָשֵׁב הַכְּרוּבִים (Kerubenthroner) auf. Da es für Janowski im Alten Testament keine Belege gibt, die das Motiv des Thronens mit der Lade verbinden, sind diese beiden Stellen erklärungsbedürftig. Er sieht in diesen Bibelstellen Rückprojektionen des Jerusalemer Tempels, die die Kontinuität zwischen Silo und Jerusalem unterstreichen sollen. Das Epitheton „JHWH Zebaoth“ war in Silo beheimatet. „[A]uf Grund seines die Mächtigkeit JHWHs präzisierenden Aussagegehalts“²³⁰ konnte es sich jedoch fest mit der Zionstradition verbinden. Somit sind beide Traditionen ursprünglich getrennt gewesen und wurden erst sekundär miteinander verbunden.²³¹

Durch das Hineinstellen der Lade (1 Kön 8,6–8) erhalten die Kerubim neben ihrer Trägerfunktion nun ebenfalls eine schützende Funktion bzw. werden zu Wächtern der Lade. Diese Funktion muss jedoch erstens als nachträglich angesehen und zweitens nur als sekundär bewertet werden.²³²

Abschließend kann festgehalten werden, dass die Keruben als Thronszitz vor allem die Königsherrschaft Gottes symbolisierten und durch ihre Größe auch die kosmische Dimension einbrachten, während die Lade zum einen für eine anikonische Verehrung steht und zum anderen die Präsenz JHWHs verdeutlicht. Die Verbindung dieser beiden Traditionen bereicherte nicht nur die Jerusalemer Tempeltheologie, sondern verband auch Nord- und Südreich miteinander. Im Laufe der Zeit verlor die Lade allerdings an Bedeutung.²³³

5.5 Motive der Zionstradition

Weiter oben ist bereits festgehalten worden, dass sich die Jerusalemer Tempeltheologie Vorstellungen und Motive aus ihrer Umwelt entliehen und für den eigenen Bedarf modifiziert hat. Diese grundlegende Aussage betrifft ebenfalls Bestandteile der Zionstradition. Ein entscheidender Unterschied zu den Vorstellungen Mesopotamiens oder Ägyptens ist jedoch, dass Gott sich seine Wohnstatt „Zion“ erst im Lauf der Geschichte erobert hat. Die übliche Konzeption sieht eine präexistente Wahl vor oder die Wahl liegt zumindest im Mythos, womit sie der Zeit enthoben ist.²³⁴

²²⁹ Vgl. KREUZER, Lade, § 1 und 2.

²³⁰ JANOWSKI, Keruben, 255. Siehe so grundsätzlich auch KREUZER, Zebaoth, 360, der den Titel und seine Rezeptionsgeschichte allerdings weitergehend aufschlüsselt (vgl. a. a. O., 353 f.).

²³¹ Vgl. JANOWSKI, Keruben, 253–256.

²³² KÜCHLER, Jerusalem, 129 hält die LXX-Fassung für authentischer und nimmt daher an, dass die Lade einen Platz in einer Seitenkapelle des Tempels gefunden hat und nicht unter den Kerubenthron gestellt worden ist.

²³³ Vgl. JANOWSKI, Keruben, 266–269.

²³⁴ Vgl. KEEL, Bildsymbolik, 105.

5.5.1 Die Basisaxiome der Zionstradition

Die Vorstellung vom Zion enthält einige Basisaxiome, die in ihrer Gesamtheit die Zionstradition bilden. Manche dieser Axiome beziehen sich eher auf den Berg, andere hingegen eher auf die Stadt. Grundlegend für die meisten Motive der Zionstradition ist die Präsenz Gottes.²³⁵ Diese Präsenz wird in erster Linie als Thronen verstanden und damit im Wesentlichen im Bereich der Herrschaft verortet. Dementsprechend spielt der Zion auch für den irdischen König eine wichtige Rolle.²³⁶

Durch Gottes Anwesenheit verleiht er dem Zion weitere Attribute, so z. B. die Heiligkeit. Die Charakterisierung als „heilig“ gilt nach Corinna Körting nur für den Zion, kein anderer Berg ist in diesem Sinne heilig.²³⁷ Schmid hält in diesem Kontext fest, dass die Bezeichnung Zion für die Stadt Jerusalem nur auf diese übergeht, wenn der Aspekt der Heiligkeit ebenfalls involviert ist.²³⁸

Gott gewährt zudem den Schutz und die Uneinnehmbarkeit der Stadt.²³⁹ Auch hierfür ist die Anwesenheit Gottes auf dem Zion unerlässlich. JHWH kommt seinem Volk aber nicht nur im Kriegsfall zur Hilfe, vielmehr auch bei Ungerechtigkeit und Rechtsbruch. Recht und Gerechtigkeit stellen bedeutende Basisaxiome der Zionstradition dar. Der Zion wird dadurch zum Ort der Rechtsprechung bzw. des Gerichts.²⁴⁰ Darüber hinaus zeichnet sich der Zion als schön und fruchtbar aus.²⁴¹

Die bisher aufgelisteten Axiome kulminieren in gewisser Weise in der Bestimmung des Zions als Weltzentrum oder Weltenberg. In dieser eschatologischen Zuschreibung kommen ihm ebenfalls die Attribute „hoch“ und „ewig“ zu.²⁴²

²³⁵ Vgl. KÖRTING, Berg, 27; LEUENBERGER, Jhwh, 246 und PAGANINI/GIERCKE-UNGERMANN, Zion, § 2.1.1.

²³⁶ Vgl. a. a. O., § 2.1.6.

²³⁷ Vgl. KÖRTING, Berg, 30.

²³⁸ Jerusalem ist heutzutage zwar als heilige Stadt bekannt, religionsgeschichtlich ist dies jedoch nicht ursprünglich. „Zwar kennt der gesamte Orient die Zuordnung von Stadtgott und Gottesstadt, doch wenn es um die Präsenz Gottes in der Stadt insgesamt geht, dann dürften solche Aussagen ein ziemlich verlässliches Indiz dafür sein, dass für sie die Zerstörung des Jerusalemer Tempels bereits in der Vergangenheit liegt. Traditionell ist der Tempel der heilige Ort einer Stadt und die Stadt umgibt diesen Ort.“ (SCHMID, Zion, 14).

²³⁹ Vgl. GERTZ, Grundinformation, 337 und PAGANINI/GIERCKE-UNGERMANN, Zion, § 2.1.3 und 2.1.4. Es findet sich in der Forschungsliteratur oftmals die Spekulation, dass bereits die Jebusiter an die Uneinnehmbarkeit der Stadt geglaubt hätten. Für diese Vermutung wird 2 Sam 5,6 herangezogen. So z. B. KEEL, Bildsymbolik, 78.

²⁴⁰ Vgl. PAGANINI/GIERCKE-UNGERMANN, Zion, § 2.1.5. Siehe zudem für eine religionsgeschichtliche Erklärung KOCH, Sprache, 47.

²⁴¹ Vgl. PAGANINI/GIERCKE-UNGERMANN, Zion, § 2.1.2.

²⁴² Vgl. GERTZ, Grundinformation, 337.

5.5.2 Tochter Zion

Als Besonderheit taucht im 6. Jahrhundert v. Chr. die Personifizierung Jerusalems bzw. des Zions als Tochter Zion auf. Während die ältere Forschung dieser Personifizierung keine größere Bedeutung beimaß, ergaben Marc Wischnowskys Untersuchungen, „dass diesem personifizierenden Stadttitel eine eigene metaphorische Qualität anhaftet, die zwar an manchen Stellen verschliffen ist (vgl. Jes 10,32; Jes 16,1), sich an den meisten Belegstellen jedoch nicht nur mit bestimmten Motiven, Formen und Inhalten verbindet, sondern auch einen spezifischen theologischen Aussagewillen erkennen lässt.“²⁴³ Die Schutzmetaphorik der Stadt, die sonst so zentral ist, wird umgedreht und die Schutzbedürftigkeit und Wehrlosigkeit werden in den Vordergrund gestellt.²⁴⁴ Dies konnte im Alten Orient am besten durch eine weibliche Personifizierung ausgedrückt werden.

Im westsemitischen Raum war seit dem Ende des 3. Jahrtausends v. Chr. die Tradition der personifizierenden Darstellung von Städten durch weibliche Epitheta und Titel geläufig. Am Anfang stand ursprünglich die Stadtgöttin; der Übergang zur weiblichen Stadt, die ebenfalls göttliche Attribute aufwies, war jedoch fließend. Diese Vorstellung ist sowohl durch die Ikonografie als auch durch die mesopotamische Tradition der Stadtklage belegt.²⁴⁵

Für die Tochter Zion hat Wischnowsky festgestellt, dass sie in drei verschiedenen Textsorten in unterschiedlichen Rollen auftaucht. In der Klage ist Zion meist als Witwe oder leidendes Kriegsoffer dargestellt, während sie in der Anklage zur Hure und Ehebrecherin wird. In einer dritten Textsorte, den Heilstexten, ist sie dann die Braut JHWHs, Königin und geachtete Mutter. Die Bezeichnung „Tochter Zion“ ist jedoch erst einmal ein Ehrentitel, genauso wie die Bezeichnung „Tochter Jerusalem“.²⁴⁶

Generell lässt sich feststellen, dass die klagenden und anklagenden Texte vorexilisch/exilisch sind, während sich die heilvollen Texte nachexilisch einordnen lassen. Die klagenden Texte sind außerdem die ältesten Texte, sodass die weibliche Personifizierung des Zions ihren Ursprung in der Stadtklage hat. Die Propheten nehmen in der Notsituation dieses alte mesopotamische bzw. allgemein orientalische Stilmittel aus der Stadtklage auf.²⁴⁷

Durch die Personifizierung wird es dann nachexilisch möglich, die kollektive Leidenserfahrung des Volkes in einem Individuum zu spiegeln, ohne dass diese

²⁴³ WISCHNOWSKY, Tochter, § 1.

²⁴⁴ Vgl. SCHMID, Zion, 14.

²⁴⁵ Vgl. WISCHNOWSKY, Tochter Zion, 13–45 und DERS., Tochter, § 2.

²⁴⁶ A. a. O., § 3.

²⁴⁷ Für die vorexilischen Unheilsankündigungen siehe POSER, Frau, 152–156 und WISCHNOWSKY, Tochter Zion, 46–89; für die exilischen Texte siehe EHRING, Frau, 150 f. und WISCHNOWSKY, Tochter Zion, 101–157 und für die Heilstexte a. a. O., 158–265.

eine Erfahrung in eine Vielzahl von Einzelerfahrungen aufgelöst werden muss. Die Tochter Zion ist hier somit Individuum und Kollektiv zugleich.²⁴⁸

Allerdings zeigt sich sowohl in den Anklagen als auch in den späteren Heilsankündigungen, dass zwischen Zion und dem Volk sehr wohl differenziert werden kann. Dies ist bereits ein erster Schritt zur Überwindung der Katastrophe, denn nun ist die Heilszusage nicht mehr an die Stadt, sondern an die Gestalt gebunden. Auf diese Weise konnte nach Wischnowsky die Heiligkeit des Ortes bewahrt werden, da sich diese nun nicht mehr aus dem Tempel, dem Kult, dem Königtum oder aus der Vorstellung der Unbesiegbarkeit des Gottesberges ableiten ließ, sondern sich allein aus der Gestalt der Tochter Zion speiste, die wiederum ihre Heiligkeit aus der direkten Beziehung zu JHWH erhielt.²⁴⁹

6. Kurze Zusammenfassung

Der Überblick über die Berge und Gottesberge hat eine erste Orientierung verschafft. Deutlich geworden ist, auch wenn nicht explizit darauf verwiesen wurde, dass die Berg- und Gottesbergmetaphorik grundsätzlich an diejenige des Alten Orients anknüpft. Auch das Alte Testament kennt – neben seinen spezifischen Gottesbergen – das allgemeine Bergmotiv.

In Bezug auf die Sinai- und Zionstradition wird an dieser Stelle kein weiterer Vergleich mit dem altorientalischen Götterbergmotiv angestrebt, sondern auf die folgende Analyse der spezifischen Texte verwiesen.

²⁴⁸ Vgl. DERS., Tochter, § 4.

²⁴⁹ Vgl. WISCHNOWSKY, Tochter, § 4.

B. Analyse

Die Anordnung der Texte richtet sich nach zwei wesentlichen Kriterien. Erstens ist die Herkunft der Texte entscheidend. Eine Differenzierung zwischen Nordreichs- und Südreichstraditionen wurde in der Einleitung bereits als wegweisend herausgestellt. Die Datierung stellt das zweite Kriterium dar. Die Unterscheidung zwischen vor- und nachexilischen Texten erscheint grundlegend. Eine präzisere Datierung ist im Einzelfall zwar möglich, dabei kann aber nur ein Zeitraum und kein exakter Zeitpunkt benannt werden. Dementsprechend können die Texte nur bedingt in eine zeitliche Abfolge gebracht werden. Die Reihenfolge der Texte möchte zwar auf diese Abfolge hinweisen und zumindest einige Abhängigkeiten dadurch herausstellen, letztlich vermag sie aber keine Chronologie der Entstehung abzubilden.

I. Gottesbergvorstellungen aus der Königszeit im Nordreich Israel

Ri 5,4–5 lässt sich anhand der eben aufgeführten Kriterien, wie im Laufe der Analyse noch deutlicher wird, nicht eindeutig zuordnen. Als Fragment erscheint es sehr alt, in seinen Kontext ist es aber eindeutig sekundär eingefügt worden. Während der Kontext deutliche Züge einer Nordreichsüberlieferung aufweist, ist das Fragment in den Süden, genauer gesagt nach Edom, zu verorten. Darauf deuten zumindest die erwähnten Ortschaften.

Die Ausgangslage ist komplex und eine gesonderte Betrachtung hätte sich ebenfalls rechtfertigen lassen. Ri 5,4–5 soll aufgrund seines Kontextes nun allerdings als Textzeuge des Nordreichs behandelt werden.

Als weitere Texte werden Teile aus Ps 68 sowie Inschriften aus Kuntillet 'Ajrud analysiert.

1. Richter 5,4–5

Die Einleitung in Ri 5,1 ordnet das Kapitel der vorangehenden Erzählung über Deborah und Barak (Ri 4) zu.¹ Die Leserin und der Leser können zwar eine Chronologie in der Schilderung ausmachen, die einzelnen Szenen erscheinen

¹ Vgl. GÖRG, NEB.AT, 31; NELSON, Judges, 103 und WEBB, NICOT, 199.

aber eher schlaglichtartig. Der Effekt wird dadurch verstärkt, dass Erzählstränge aus dem vorherigen Kapitel zwar erneut auftauchen, das Bild der Ereignisse aber fragmentarisch bleibt.²

Dies hängt ebenfalls mit der Gattung zusammen, da sich das Kapitel in seiner Endgestalt als Lied oder vielmehr als Hymnus präsentiert. Ri 5 enthält aber sowohl hymnische als auch epische Stücke, was den Eindruck der Fragmentierung weiter verstärkt. Außerdem kommt dadurch bereits der Verdacht einer redaktionellen Bearbeitung auf, welcher durch den „korrupten“ Zustand des Textes verstärkt wird.³

Die Theophanieschilderung in Ri 5,4–5 gehört zu den wenigen Belegstellen des Wortes „Sinai“ außerhalb des Pentateuch.⁴ Diese Verse liegen im Hauptinteresse des folgenden Kapitels.

1.1 Überlegungen zur Textgenese und historischen Einordnung

1.1.1 Überlegungen zur Textgenese und zum Sitz im Leben

Die Gattung des Liedes wird zumeist als ein Siegeshymnus bzw. Siegeslied angegeben.⁵ Es finden sich aber auch noch detailliertere Definitionen in der Forschungsliteratur, wie beispielsweise „an epinikian ode celebrating the victory of the Israelites“⁶. Erhard Gerstenberger betont dabei den spontanen Charakter des Liedes. Seines Erachtens nimmt der Siegeshymnus unmittelbar Bezug auf die kurz zuvor geschilderte Kriegssituation.⁷ Dagegen sind jedoch die vielfältigen Überarbeitungen anzuführen, sodass von „Spontaneität“ nur in einem sehr begrenzten Rahmen die Rede sein kann.

Manfred Görg bestimmt aufgrund der mehrmaligen Nennung des Wortes „Beute“ (לל) das Lied als „ein Festlied, das an die Verteilung von Siegesbeute erinnert.“⁸ Dadurch wird es in den Kontext der Schlachterzählung gestellt, zu einem Siegeslied stilisiert und erhält einen Sitz im Leben, nämlich die Siegesfeier im Anschluss an die Schlacht. Wolfgang Richter wendet korrekterweise ein, „daß das Lied nicht die Siegesfeier begleitet, sondern sich nur im Aufbau an diese

² Vgl. ACKROYD, *Composition*, 160; WEBB, NICOT, 199 und ähnlich BLENKINSOPP, *Discussion*, 61.

³ Vgl. GROSS, *HThKAT*, 294 und SCHORN, *Ruben*, 116.

⁴ Siehe den Bibelstellenbefund zum Sinai im Kapitel A. III. 4.2 Das Vorkommen. Für weitere theologische Implikationen vgl. SMITH, *God*, 24.

⁵ So z. B. BOLING, *AncB*, 116; GUNKEL, *Einleitung*, 311 und PFEIFFER, *Jahwes Kommen*, 39. Es findet sich aber auch die Bestimmung „Preislied“ oder „Lobpreis“ (FRITZ, *Geschichtsquelle*, 167 und SCRIBA, *Geschichte*, 116).

⁶ MOORE, *ICC*, 127.

⁷ Vgl. GERSTENBERGER, *Arbeitsbuch*, 60; RICHTER, *Richterbuch*, 66f. und SCRIBA, *Geschichte*, 82. ACKROYD, *Composition*, 161f. relativiert den Faktor der Spontaneität etwas und entwirft ein Modell der Tradierung: Augenzeuge, Poet, Historiker.

⁸ GÖRG, *NEB.AT*, 31.

(und wohl ähnliche) Siegesfeier(n) anlehnt [...].⁹ Er stuft das Lied daher eher als „Werbelied“ ein.¹⁰ Eine solche Intention lässt Ri 5 durchaus erkennen. Den Text darauf zu reduzieren, erscheint jedoch problematisch, denn er verfolgt daneben weitere Ziele wie die Hervorhebung des Einschreitens Gottes in den Kampf und die Glorifizierung der Tat Jael.

Grundsätzlich stellt der Text selbst eine Mischung aus Hymnus und Ballade dar. Dementsprechend lässt er sich in verschiedene Einheiten aufteilen.¹¹ Diese lassen sich theoretisch unterschiedlichen Gattungen zuweisen, sodass die Bestimmung einer einzigen Gattung für das gesamte Lied problematisch erscheint. Den einzelnen Bestandteilen, die zuvor wahrscheinlich eigenständig existierten, kann man mit einer solchen Pauschalisierung nicht gerecht werden. Die Bestimmung des Textes als epischer Hymnus würdigt noch am ehesten die in ihm enthaltene Vielfalt an Gattungen.

Hans-Peter Mathys geht dementsprechend davon aus, dass „[e]in älterer Schlachtbericht [...] durch die V. 2–5.9.11.31a (vielleicht auch noch V. 13.23) theologisch interpretiert worden [ist].“¹² Die Einfügung der Theophanieschilderung sowie insbesondere der Aufruf zum Lob verfolgen die Intention das Kriegsepos zu einem Lobpreis Gottes zu stilisieren. Auffällig ist dabei, dass eine doppelte Einleitung bzw. ein zweiteiliger Aufgesang (Vers 2.3) vorliegen.¹³ Dieser dient dazu JHWH als Gott Israels zu präsentieren und Israel selber als geeintes Volk darzustellen. Beide Größen tauchen darüber hinaus in dieser Charakterisierung in der Grundschrift nicht auf.¹⁴

⁹ RICHTER, Richterbuch, 105. BLENKINSOPP, Discussion, 63 differenziert zwischen der Grundschrift/dem Schlachtbericht und dem Endtext. Während über den Sitz im Leben des Ersteren nichts bekannt ist, hat letzterer wahrscheinlich im Tempel Aufnahme gefunden.

¹⁰ Vgl. RICHTER, Richterbuch, 104.

¹¹ Bei Ri 5,19–22 handelt es sich beispielsweise im Grunde genommen um einen Kriegsepos. Dieses verfolgt primär den Zweck, einen Helden zu ehren, daher ist es in seinem ursprünglichen Sinne nicht theologisch (vgl. MATHYS, Dichter, 175; MÜLLER, Aufbau, 452; SOGGIN, Bemerkungen, 627 und ähnlich BLENKINSOPP, Discussion, 62). In Ri 5,24f. schließt sich die Erzählung über Jael und Sisera an. Sie soll auf Grund ihrer Tat gesegnet werden. Daneben sind weitere Stücke die Aufforderung zum Gottespreis (Vers 2), der Aufruf an die Stämme, an der Schlacht zu partizipieren (Vers 9–13), die Stämmeliste (Verse 13–18) sowie die darin enthaltene Verfluchung (Verse 15–16) und selbstverständlich der Text, der im Fokus dieser Analyse steht, die Theophanieschilderung in Ri 5,4–5. Siehe insbesondere RICHTER, Richterbuch, 66 und WEBB, NICOT, 200 f. Gegen MOORE, ICC, 128 f.

¹² MATHYS, Dichter, 174. Die These geht auf SOGGIN, Bemerkungen, 635 zurück; ihr folgten so oder ähnlich BLENKINSOPP, Discussion, 65; FRITZ, Geschichtsquelle, 165; OSWALD, Sinai, § 2.2.1; RICHTER, Richterbuch, 86 sowie SCHORN, Ruben, 123 f. Axelsson wendet jedoch ein, dass diese theologische Überarbeitung sofort stattgefunden haben muss, da sie ebenfalls nordisraelitisches Kolorit erkennen lässt. Er plädiert aus diesem Grund dafür, den Text schlicht als Einheit zu betrachten (AXELSSON, Lord, 52).

¹³ Vgl. PFEIFFER, Jahwes Kommen, 39 und SMITH, God, 16.

¹⁴ Vgl. FRITZ, Geschichtsquelle, 171 und SMITH, God, 16 f.

Sachlich gehört die Epiphanie Jahwes, da sie doch die Wende der Schlacht heraufführt in die Mitte des Berichts. Die Stelle war in v. 20 schon durch den Hinweis auf das Eingreifen der Sterne besetzt. Der Versuch einer Nachinterpretation konnte also nur so unternommen werden, daß die Epiphanie programmatisch an den Anfang rückte.¹⁵

Diese Uminterpretation verwandelt das Kriegsepos nicht nur in einen Psalm, sondern bindet auch „Israel“¹⁶ auf das Engste an seinen Gott. Andererseits wirft sie einige Widersprüche auf: „Jahwe wird zum Konkurrenten der Sterne; das Gotteslob tritt neben, nicht an die Stelle der Heldenverehrung.“¹⁷

Diese grundlegenden Beobachtungen bestätigen die oben zitierte Hypothese von Mathys zur Redaktionsgeschichte. Henrik Pfeiffer verfeinert das Bild der redaktionellen Überarbeitungen weitergehend und entwirft ein komplexes Modell des Textwachstums, das hier nicht im Einzelnen wiedergegeben werden kann.¹⁸ Entscheidend ist, dass sich Brüche in den Versen 2–5 zeigen. Er weist Vers 2 einer ersten hymnischen Erweiterungsschicht zu, während Vers 3 gemeinsam mit der Theophanieschilderung einer zweiten Bearbeitung zuzurechnen ist, da über den Gottesnamen und -titel „JHWH, der Gott Israels“ eine Verklammerung erzielt werden sollte. Dieser zweiten Bearbeitungsschicht gehört für ihn ebenfalls Vers 31 an.¹⁹ Die letzte Annahme ist in Frage zu stellen, da hier unterschiedliche Gegner im Blick sind. Während Vers 2 wahrscheinlich auf die Könige in Vers 19 anspielt und so einen Bezug zur Grundschrift schaffen möchte, sind in Vers 31 generelle Feinde JHWHs im Blick.

Mark S. Smith geht davon aus, dass es sich bei der Theophanie um ein Fragment handelt.²⁰ Eine ältere Tradition wurde aufgenommen und in einen neuen Kontext gesetzt. Damit spiegelt der Text zwar immer noch die ursprüngliche Tradition wider, erfuhr durch die Neuzusammenstellung aber auch eine Neuinterpretation. Der Kontext beeinflusst das Motiv, das Motiv beeinflusst aber eben-

¹⁵ MÜLLER, Aufbau, 454. Siehe auch MATHYS, Dichter, 175; SCHORN, Ruben, 123 und WEBB, NICOT, 203.

¹⁶ Fraglich ist, was im Psalm unter „Israel“ zu verstehen ist. Hier den Zwölf-Stämmebund anzunehmen, wäre falsch. Die ursprüngliche Schlachterzählung wurde im Laufe der Zeit vielmehr nach und nach um weitere Stämme ergänzt, anders SCHORN, Ruben, 129, die davon ausgeht, dass nur Ruben nachträglich ergänzt wurde. Des Weiteren listet Ri 5 auch in der jetzigen Fassung nicht alle Stämme auf.

¹⁷ MÜLLER, Aufbau, 458.

¹⁸ Der Text ist besonders korrupt im Bereich der Stämmeliste. Siehe PFEIFFER, Jahwes Kommen, 48 ff. und BLENKINSOPP, Discussion, 69.

¹⁹ Vgl. PFEIFFER, Jahwes Kommen, 47 und ähnlich RICHTER, Richterbuch, 87. MÜLLER, Aufbau, 454 weist ebenfalls auf die Gottesbezeichnung hin, hält diese allerdings für eine Ergänzung, die im Geiste der Amphiktyonie steht.

²⁰ Most „scholars have seen the motif here as something of a poetic fragment not related originally to the report of the battle [in the rest of the song].“ (SMITH, God, 16.) Gegenüber einer kleinen Minderheit, die die Gestalt des Liedes für einheitlich einstuft und damit auch die Theophanie als ursprünglich zum Lied gehörig (vgl. GÖRG, NEB.AT, 31).

falls den Kontext, in den es gestellt wurde.²¹ Die Probleme, die die Einfügung der Theophanie auslöst, wurden oben bereits erwähnt.

Alberto Soggin spekuliert, ob der letzte Teil von Vers 4 einen Zusatz darstellt, da er lediglich das Erdbeben als ursprünglich zur Theophanie gehörig ansieht.²² Richter widerspricht dem, da die Reaktion von Himmel und Erde der Theophanie zugerechnet werden muss. Er erkennt aber eine Doppelung in dieser Reaktion und sieht daher Vers 4c und 5a als Ergänzung an.²³ Eine Ausweitung des Theophanienmotivs ist generell möglich, allerdings kann dieses auch direkt mit der Hinzufügung zur Grundschrift geschehen sein.

1.1.2 Literarhistorische Verortung

In der Forschung galt lange Zeit der Konsens, dass es sich bei Ri 5 um einen der ältesten Texte des Alten Testaments handelt. Seine Anfänge lassen sich ins 10. oder frühe 9. Jahrhundert v. Chr. datieren.²⁴ In der älteren Forschung wurde sogar ein noch älteres Datum der Entstehung angenommen.²⁵ Dies wurde mit der Zeit aber auf den bereits genannten Zeitraum revidiert. In der älteren Forschung hatte man sich zudem von der Archäologie Hilfestellung bei der Datierung des Textes bzw. konkreter der im Text beschriebenen Schlachten erhofft. Als Anhaltspunkt dienten die beiden in Ri 5 erwähnten Städte, Meggido und Taanaach.²⁶ Diese Hoffnung muss jedoch als unrealistisch abgetan werden.

Zudem wird gerne auf die Sprache des Textes verwiesen, da diese als archaisch angesehen wird.²⁷ Lars Eric Axelsson vermutet eine Entstehung im ersten Jahrhundert nach der Teilung der Königreiche Juda und Israel.²⁸ Ernst Axel Knauf kann „Spuren des Israelitischen aus dem 9.Jh. (omridisch) und 8.Jh. (nimschidisch)“²⁹ ausmachen. Er geht daher davon aus, dass der Text am Om-

²¹ Vgl. SMITH, *God*, 11.

²² Vgl. SOGGIN, *Bemerkungen*, 628.

²³ Vgl. RICHTER, *Richterbuch*, 70 f.

²⁴ Vgl. GROSS, *HThKAT*, 297; HENDEL/JOOSTEN, *Hebrew Bible*, 45; KNAUF, *Language*, 167 f.; DERS., *ZBK.AT*, 74; OSWALD, *Sinai*, § 2.2.1; SCHORN, *Ruben*, 130 und SMITH, *God*, 4 f.

²⁵ Vgl. ALBRIGHT, *Song of Deborah*, 26; BOLING, *AncB*, 116; CRÜSEMANN, *Widerstand*, 87.195 f.; DERS., *Tora*, 46; FREEDMAN, *Pottery*, 178; MEYER, *Israeliten*, 496 und MOORE, *ICC*, 132 f. Fritz geht ebenfalls davon aus, dass das Lied „aller Wahrscheinlichkeit nach die Verhältnisse des 11. Jh. wieder[spiegelt].“ (FRITZ, *Geschichtsquelle*, 171).

²⁶ Der Ausgang der Schlacht bei Megiddo bzw. am Kischon beruht nach MOWINCKEL, *Psalm*, 34 auf einem realen Naturereignis (so ebenfalls HERTZBERGER, *ATD*, 178). Es handelt sich dabei allerdings nicht um Uргewalten, sondern einfachen Regen. Im Frühling überschwemmt der Kishon aufgrund der starken Regenfälle die Ebene und macht ein Fortkommen schwierig. Dies berichtet jedenfalls Sellin in seinem Reisebericht (vgl. BOLING, *AncB*, 116).

²⁷ Vgl. HENDEL/JOOSTEN, *Hebrew Bible*, 104.

²⁸ Vgl. AXELSSON, *Lord*, 52. Den Kontext (Ri 3–9) datiert SCHMID, *Literaturgeschichte*, 85 in die Assyrerzeit, da er hier spezifisches Traditionsgut aus dem Nordreich bewahrt sieht. Als Erklärung fügt er an, dass alle Richter (bis auf Othniel – Ri 3,7–11) aus dem Nordreich stammten (ebd.)

²⁹ KNAUF, *ZBK.AT*, 74. Von einer Datierung in die fortgeschrittene Königszeit geht ebenfalls GÖRG, *NEB.AT*, 31 und PFEIFFER, *Jahwes Kommen*, 68 aus.

ridenhof verschriftlicht worden ist. Die Zuschreibung zu Deborah ist sekundär, sie kommt somit nicht als Autorin in Frage. Der Ursprung des Liedes, zumindest der Schlachterzählung, wird im Nordreich zu suchen sein.³⁰

Für den Grundbestand des Textes kann dies mehr oder weniger als Konsens angesehen werden. Die Frage, über die ferner Uneinigkeit herrscht, bezieht sich auf die redaktionellen Erweiterungen und damit vor allem auf die Einfügung der Theophanieschilderung. Wann und wo kann diese angesetzt werden?

Knauf ist der Meinung, dass der Text in Bethel tradiert worden ist und nach dessen Zerstörung in die Jerusalemer Schultradition geriet. Dort wurde er zwar weiter tradiert, es kam aber zu Textverlusten. Auch wenn Knauf eine Redaktionskritik üblicher Art für den Text ausschließt, lässt sich doch schlussfolgern, dass die Verbindung von Theophanie und Kriegsepos für ihn bereits im Nordreich geschehen ist.³¹

Aufgrund des Vergleiches mit Ps 48 vermutet Hans-Peter Müller, dass das Kriegsepos in Jerusalem zu einem Psalm umgearbeitet worden ist.³² Pfeiffer bewertet dies ähnlich, da er zumindest das 4. Jahrhundert v. Chr. als möglichen Zeithorizont angibt.³³ Ein Grund für diese Annahme sieht er in dem universalen Charakter, den die zweite Bearbeitung für ihn in den Text eingetragen hat. Seine Interpretation geht hier indes sehr weit, da in dem Aufgesang nicht unbedingt die „Weltöffentlichkeit“ angesprochen sein muss. Des Weiteren ist eine jüdische Überarbeitung, nur davon kann man bei dieser zeitlichen Ansetzung der Überarbeitung ausgehen, im Text nicht spürbar: Juda wird vollkommen verschwiegen. Das gleiche Argument gilt für die These von Ulrike Schorn, die eine jüdische Aufnahme und Überarbeitung in der Zeit Josias (638–609/8 v. Chr.) für wahrscheinlich hält.³⁴

1.2 Die Gottesbezeichnung *זה סיני*

Die syntaktische Einheit *זה סיני*, im Folgenden als Gottesbezeichnung aufgefasst, ist oft diskutiert worden. Die Forschung operiert dabei mit verschiedenen Übersetzungs- und Verstehensmöglichkeiten.

Martin Buber verdeutscht die Einheit beispielsweise als Nominalsatz: „Die Berge wanken vor IHM – ein Sinai dieser vor IHM, Israels Gott.“³⁵ Dagegen

³⁰ Vgl. KNAUF, *Language*, 168 ff.; DERS., *Richter*, 74; SCHMID, *Literaturgeschichte*, 85 und SCHORN, *Ruben*, 131.

³¹ Vgl. KNAUF, *ZBK.AT*, 74 und ähnlich SOGGIN, *Bemerkungen*, 634.

³² Vgl. MÜLLER, *Aufbau*, 459. Die Vermutung findet sich in Ansätzen ähnlich bei RICHTER, *Richterbuch*, 86.

³³ Vgl. PFEIFFER, *Jahwes Kommen*, 82.

³⁴ Vgl. SCHORN, *Ruben*, 132 f.

³⁵ BUBER/ROSENZWEIG, *Die Schrift*, 88 f.

wird zu Recht eingewendet, dass die Übersetzung den Gedankengang des Textes stört.³⁶

Ein anderer Lösungsversuch lautet, die Bezeichnung im Anschluss an Parallelen aus dem Nord-Arabischen zu übersetzen. Dort findet sich der Gottes-titel *Dušara* – Der vom Šara(-gebirge). Eine gewisse Unsicherheit besteht in der grammatikalischen Bestimmung dieses Wortes, genauer der Partikel *d* und damit einhergehend auch von *ḥ*. In der Regel wird *ḥ* als „archaic appellation“ bzw. als Demonstrativum bestimmt.³⁷ In diesem Falle wird die Gottesbezeichnung wie folgt übersetzt: „Yahweh, the One of Sinai“.³⁸

Eine andere, öfter auftauchende Option lautet *ḥ* *ṣ* *ḥ* zur Glosse zu erklären und damit (zumindest teilweise) nicht weitergehend zu analysieren.³⁹ Sicherlich lässt sich dagegen einwenden, dass eine Glosse an dieser Stelle fehlplatziert erscheint, da man eine solche bereits in Vers 4 erwarten würde.⁴⁰ Dieses Argument ist allerdings sehr subjektiv. Plausibler ist die Begründung von Frank Crüsemann, der darauf hinweist, dass die Bezeichnung in Ps 68,9 fest eingebunden ist und daraus schlussfolgert: „Und allein schon die Tatsache, daß eine eventuelle Glosse auf solchem Weg zur Gottesbezeichnung geworden wäre und daß beide Texte in dieser Form weiterüberliefert und weiterverstanden wurden, zeigt, daß die vorgebrachten philologischen Einwände nicht stichhaltig sind.“⁴¹

1.3 Die Theophanie

Die Theophanieschilderungen des Alten Testaments scheinen literarisch miteinander in Verbindung zu stehen. In der älteren Forschungsliteratur findet sich häufig der Verweis, dass Ri 5 die Schilderung aus dem Buch Exodus erneut auf-

³⁶ Vgl. OSWALD, Israel, 242. An anderer Stelle übersetzt Oswald die Worte allerdings als Nominalsatz (vgl. DERS., Sinai, § 2.2.1 und 2.2.2).

³⁷ Vgl. ALBRIGHT, Song of Deborah, 30. So auch BLENKINSOPP, Discussion, 67 und MOWINCKEL, Psalm 31f. KNAUF, Language, 173 schließt diese Möglichkeit kategorisch aus, da er nur einen Relativpartikel für möglich hält.

³⁸ ALBRIGHT, Song of Deborah, 30; AXELSSON, Lord, 51; BOLING, AncB, 108; CRÜSEMANN, Tora, 47; KNAUF, Language, 173, PFEIFFER, Jahwes Kommen, 35; SMITH, God, 7.17.74 und so wahrscheinlich auch GERSTENBERGER, Arbeitsbuch, 61.

³⁹ NOTH, Studien, 29 rechnet Ri 5 dem Dtr zu. Aus diesem Grund ist die Nennung des Sinai für ihn darin lediglich eine späte Glosse, da Dtr normalerweise den Namen „Horeb“ als Bezeichnung für den Gottesberg wählt. KNAUF, ZBK.AT, 74 geht etwa davon aus, dass die Zeile nicht vollständig überliefert worden ist und hier ein Textverlust vorliegt. An anderer Stelle deutet er die Worte ebenfalls als Glosse, da sie das Metrum in Vers 5 stört. Er vermutet jedoch, dass diese „auf eine alte Variante zu 5,4f.“ verweist (DERS., Midian, 48).

MOWINCKEL, Psalm, 31f. hält, unter Berufung auf Birkeland, eine solche Konstruktion schlicht für unmöglich und wertet die Worte aus diesem Grund als Glosse (siehe ebenfalls HERTZBERGER, ATD, 178, MOORE, ICC, 139; MÜLLER, Aufbau, 454; OSWALD, Sinai, § 2.2.1; PFEIFFER, Jahwes Kommen, 35.42f.; SCHMID, Theologie, 248; SOGIN, Bemerkungen, 629 und TIMM, Teman, 204).

⁴⁰ Vgl. AXELSSON, Lord, 51.

⁴¹ CRÜSEMANN, Tora, 47.

greift und weiterführt.⁴² Hier sind jedoch die neueren Forschungen zum Pentateuch zu beachten, die diese Verhältnisbestimmung mehr als fragwürdig erscheinen lassen. Die Abhängigkeitsverhältnisse werden genau umgekehrt zu denken sein.

In Ri 5 wird zumeist die „ursprüngliche“ Form der Theophanischilderung gesehen.⁴³ Die neuere Forschung ist diesbezüglich jedoch etwas zurückhaltender.⁴⁴ Auf das Verhältnis zu der Schilderung in Ps 68 soll an späterer Stelle eingegangen werden.

1.3.1 Das Motiv

Das Theophanienmotiv bzw. Teile daraus waren weit verbreitet. So findet sich im Tukulti-Ninurta-Epos Col VI,14 die Aussage, dass Tukulti-Ninurta I. (1233–1197 v. Chr.) wie der Wettergott Berge zum Erbeben bringt.⁴⁵ Auch in einem Ermutigungsorakel des Gottes Assur für Asarhaddon (680–669 v. Chr.) tauchen Elemente des Theophanienmotivs auf.⁴⁶ Hinzu kommen die biblischen sowie die epigrafischen Belege, die weiter unten noch besprochen werden. Aus dieser relativ guten Bezeugung des Motivs kann geschlussfolgert werden, dass ein geläufiges Schema⁴⁷ vorlag, das in Texte eingefügt und frei kombiniert werden konnte.

Die Struktur ist chiasmisch und geht über den Vers hinaus, dadurch sind „Erde“ und „Berge“ verbunden, sowie „Himmel“ und „Wolken“.⁴⁸ Gleichzeitig rückt die Beschreibung der Reaktionen von Himmel und Erde Jahwes Auszug in den Raum einer kosmischen Epiphanie.⁴⁹ Dem entspricht, dass das Beben der Erde und das Troffen der Himmel leicht mythisch erscheinen.⁵⁰ Hans Wilhelm Hertzberger spricht von einer „totalen Offenbarung“⁵¹.

Robert G. Boling interpretiert ׀ (auch) im Anschluss an Dahood als „Donner“. Dies führt ihn zu der Schlussfolgerung, dass Ri 5 das Bild der Theophanie

⁴² Siehe z. B. CLIFFORD, *Cosmic Mountain*, 113 und WEISER, *Deborahlied*, 74.

⁴³ Vgl. JEREMIAS, *Theophanie*, 7 f. und ebenso VAN SETERS, *Life*, 255.

⁴⁴ Vgl. RICHTER, *Richterbuch*, 69 f.

⁴⁵ Vgl. MACHINIST, *Epic of Tukulti-Ninurta I*, 66 f.

⁴⁶ Siehe die Auswahl an Textstellen bei PFEIFFER, *Jahwes Kommen*, 81.

⁴⁷ STUMMER, *Parallelen*, 40 bestimmt das Schema folgendermaßen: „Gottesname – temporale Bestimmung – Hauptsatz“. Er leitet es auf sumerisch-babylonische Hymnen zurück und sieht die biblischen Texte durch sie beeinflusst. Das grammatikalische Schema lässt sich in den biblischen Theophanie-Schilderungen tatsächlich feststellen, ebenso ist eine Beeinflussung der Nachbarvölker und -kulturen heute unzweifelhaft, allerdings müssen die von Stummer als direkte Parallelen angeführten Hymnen kritisch zurückgewiesen werden. Über das generelle Schema hinaus lassen sich keine Parallelen feststellen. Die Texte aus Ugarit sind diesbezüglich wesentlich aufschlussreicher.

⁴⁸ Siehe RICHTER, *Richterbuch*, 70 und SMITH, *God*, 15.

⁴⁹ Vgl. GÖRG, *NEB.AT*, 32. RICHTER, *Richterbuch*, 70 unterstreicht die Universalität.

⁵⁰ Vgl. SMITH, *God*, 14.

⁵¹ HERTZBERGER, *ATD*, 178.

aus Ex 20 reflektiert.⁵² Diese Annahme ist allerdings unhaltbar. Die Konjunktion kommt in dem Vers ihrer natürlichen Aufgabe nach und verbindet die einzelnen Versteile. Interpretiert werden könnte höchstens, dass ׀ dabei eine Steigerung ausdrücken soll.

JHWH wird in dem Text insbesondere als Wettergott gezeichnet. Regen und Sturm sind dabei mit ihm verbunden sowie das Beben der Erde und Berge. Der Fokus liegt auf der reinen Demonstration göttlicher Macht. Feinde spielen dabei keine Rolle.⁵³ Auch wenn anzunehmen ist, dass der göttliche Marsch ein Ziel gehabt hatte. Dieses Ziel kann unterschiedlich aufgefasst werden. Einerseits, und dies legt vor allem der Kontext nahe, wird die Zerstörung bzw. der Sieg über die Feinde angeführt. Während der Kontext reale Feinde anführt, zielte das Fragment wahrscheinlich eher auf mythische bzw. kosmische Gegner. Andererseits kann das Ziel auch wesentlich neutraler bzw. objektiver beschrieben werden, indem man schlicht von einem hilfreichen Einschreiten ausgeht. Für Eduard Meyer liegt die besondere Hilfe JHWHs allein in der Motivation des Volkes: Dass sich das müßige Volk erhoben hat, ist allein der Verdienst Gottes (Ri 5,2).⁵⁴ Hierbei muss jedoch unterstrichen werden, dass Meyer über das Fragment hinausgeht und den Kontext für die Interpretation heranzieht. Es gilt vielmehr festzuhalten, dass in Ri 5,4–5 die Hilfe nicht weitergehend definiert wird.

Die Theophanie („the divine march“) ist in der Vergangenheit geschildert, was darauf schließen lässt, dass der göttliche Sieg oder das hilfreiche Einschreiten vor dem Sieg liegt, auf die sich die Schilderung eigentlich bezieht.⁵⁵ Es handelt sich somit ebenfalls um zwei Schlachten bzw. abstrakter ausgedrückt um zwei Vergangenheiten, die in dem Gesamttext zu einer verschmolzen werden.⁵⁶ Mit Blick auf die Textgenese – insbesondere die Einbettung der Verse in den Kontext – und der Identifizierung der Theophanieschilderung als Fragment, erscheint dies plausibel.

1.3.2 Die Lokalität

JHWH ist in Ri 5 mit den Orten Edom und Seir verbunden. Es handelt sich dabei um die Region südöstlich des Toten Meeres.⁵⁷ Diese zeichnet sich vor-

⁵² Vgl. BOLING, AncB, 108.

⁵³ Vgl. SMITH, God, 8.14. Dagegen BOLING, AncB, 118, der die in der Theophanie geschilderte Schlacht als das erste Eindringen Israels in das gelobte Land ansieht. Dabei unterstützt Gott sein Volk. Die Theophanie interpretiert er in diesem Sinne als „Flashback“ (ebd.).

⁵⁴ Vgl. MEYER, Israeliten, 488.

⁵⁵ Vgl. SMITH, God, 14 f.

⁵⁶ Vgl. a. a. O., 17. STUMMER, Parallelen, 44 f. schlägt vor, die Verse präsentisch zu übersetzen (ebenso SOGGIN, Bemerkungen, 628).

⁵⁷ Vgl. GÖRG, NEB.AT, 31; SCRIBA, Geschichte, 37 und ZENGER, Israel, 116. Anders MAZAR, Yahweh, 6, der Seir als antiken Namen der nördlichen Sinai-Halbinsel einstufte bzw. Mount Seir synonym mit Berg Sinai setzt. Ebenso MEYER, Israeliten, 496, der den Sinai allerdings in Midian verortet.

nehmlich durch ihre Berglandschaft aus. Die Orte werden teilweise in dem Sinne interpretiert, dass sie zuerst von JHWH und Israel auf ihrem Weg „erobert“ worden sind oder sie ausschließlich Zwischenhalte auf dem Weg JHWHs darstellen.⁵⁸ Wahrscheinlicher ist jedoch, dass JHWH von genau dort seinen göttlichen Marsch antritt.

Hinzu kommt der göttliche Titel *זה סיני*, der den Ort Sinai auf das Engste mit ihm verbindet. Die Bezeichnung lässt vollkommen offen, um was es sich handelt. Bei dem Sinai könnte es sich um eine Region, ein ganzes Gebirge oder einen Berg gehandelt haben.⁵⁹ Es besteht jedenfalls keine Verbindung zur Gesetzgebung am Sinai, da der Vers sich allein auf die vorhergehenden Aussagen bezieht.⁶⁰ Der einzige Anhaltspunkt sind die zuvor genannten Orte Edom und Seir. Dementsprechend müsste sich auch der Sinai in dieser Region befunden haben. Die drei Ortsangaben würden somit den Start oder Ursprung des Marsches näher bestimmen.

Auffällig an diesen Orten ist, dass sie außerhalb des Landes Israel liegen und JHWH mit ihnen verbunden ist.⁶¹ Immerhin nennt Vers 5 nicht nur den göttlichen Titel *זה סיני*, sondern bezeichnet Gott ebenfalls als den Gott Israels. Diese Verbindung wird in der Regel so interpretiert, dass JHWHs Herkunft im Süden verortet wird.⁶² Smith schließt daraus und unter Bezug auf die ägyptischen Quellen, dass für die Autoren Gott sowohl mit Israel als auch mit dem Sinai verbunden gewesen ist. Sie haben diese beiden Orte hier miteinander in Beziehung gesetzt.⁶³

1.3.3 Weitere theologische Implikationen

Hertzberger sieht durch das Herankommen Gottes vom Sinai eine direkte Verbindung zwischen den Ereignissen: „Damit wird das Stück Geschichte, das sich

⁵⁸ Vgl. BOLING, AncB, 108 und MOORE, ICC, 140. Letzterer geht allerdings davon aus, dass bei diesen Orten der eigentliche Ursprungsort JHWHs der Horeb sein müsste, da nur er im Land Midian liegt und nur so eine natürlichere Verbindungslinie gebildet werden würde (vgl. ebd.).

⁵⁹ Vgl. KNAUF, ZBK.AT, 75 und ZENGER, Israel, 116.

⁶⁰ Vgl. MOORE, ICC, 139. Gegen WEBB, NICOT, 207 f.

⁶¹ Für die Frage nach der Verbindung von JHWH und Israel ist dieses Faktum interessant, da die ältesten außerbiblischen Bezeugungen Israels es bereits in seinem Land verorten. Als Belege wären hier die Merenptah-Stele anzuführen sowie die Ägyptische Inschrift (Berlin Statue Relief 21687). Vgl. SMITH, God, 8.

Außerbiblisch sind eigentlich die Šasu mit den genannten Orten verbunden. Sie sind in den ägyptischen Listen von Soleb und Amarah-West ebenfalls mit JHWH genannt. Smith rechnet daher mit einem mehrstufigen Weitergabeprozess der Gottesvorstellung (a. a. O., 9). Auch Görg rechnet mit einer „Beheimatung der Jahweverehrung in diesem Raum [= Seir und Edom].“ (GÖRG, NEB.AT, 31). Die Quellen finden sich bei WEIPPERT, Historisches Textbuch, 183 f.

⁶² LEUENBERGER, Herkunft, 15 differenziert zwischen den Orten Edom und Seir sowie *זה סיני* und betont, dass an letzterem nicht die generelle Herkunft JHWHs aus dem Süden hängt. Dagegen lassen sich KÖCKERT, Theophanie, 226 und PFEIFFER, Jahwes Kommen, 268 anführen.

⁶³ Vgl. SMITH, God, 15.

hier vollzieht, in die Bundesgeschichte hineingenommen, und die Erwähnung Jahwes ist alles andere als religiöse Einkleidung eines im übrigen profanen Ereignisses.⁶⁴ Auch wenn die Ergebnisse der neueren Pentateuchforschung herausgestellt haben, dass diese Verbindung zwischen den Texten nicht einfach vorgenommen werden kann, sollte dieser Beobachtung nichtsdestotrotz ein wenig nachgegangen werden.

In der Forschung wird tatsächlich oftmals herausgestellt, dass ein entscheidendes Motiv des Liedes der Stämmeverband ist. Bei der Schlacht gegen die Kanaaniter, bei der sich die Stämme zusammengeschlossen haben, ist sogar von Volkswerdung die Rede.⁶⁵ Anders als Hertzberger behauptet, handelt es sich hierbei aber ganz und gar um ein profanes Ereignis, das im Nachhinein nicht nur ergänzt, sondern auch theologisch aufgeladen worden ist. Im Blick auf die Redaktionsgeschichte von Ri 5 wird deutlich, dass ursprünglich nicht alle Stämme an der Schlacht beteiligt waren.⁶⁶ Auch in der Endfassung taucht nicht der Zwölf-Stämmebund auf, vielmehr lediglich die zehn Stämme aus dem Nordreich, was eine sehr bezeichnende Auswahl darstellt. Außerdem lassen sich dabei Abweichungen in der Nomenklatur der Stämme verzeichnen.⁶⁷

2. Psalm 68 – Die Textanteile aus dem Nordreich

Der Psalm ist Bestandteil des sogenannten „elohistischen“ Psalters. Es handelt sich dabei um eine Teilsammlung, die sich wiederum in drei Gruppierungen unterteilen lässt: 42–49; 51–65 zusammen mit 68–70 und 73–83. Diese Teilsammlung des Psalters zeichnet sich vor allem durch die Ersetzung des Tetragramms יהוה durch die allgemeinere Bezeichnung אלהים (Gott) aus.⁶⁸ Es ist jedoch auffällig, dass in Vers 5 des Psalms die Kurzform יה (Yah) verwendet wird sowie auch das Tetragramm an mehreren Stellen (Vers 17, 19 und 27) belassen worden ist. Dies wirft mehrere Fragen auf: Deuten sich damit bereits spätere Bearbeitungen an? Waren die elohistischen Redakteure inkonsequent? Oder wird das Tetragramm bewusst eingesetzt? Die letztere Vermutung kann zumindest mit großer Sicherheit angenommen werden. Der Psalm weist einen bewussten Einsatz verschiedener Gottestitel bzw. eine durchdachte Namenstheologie auf.⁶⁹

Inhaltlich ist der Psalm schwer zu erfassen, da in ihm unterschiedliche Motive und Traditionen verarbeitet worden sind. In seiner Endgestalt thematisiert er einerseits die Macht und Kraft Gottes (Rahmen), sowie den Zug vom Sinai

⁶⁴ HERTZBERGER, ATD, 178.

⁶⁵ Vgl. HERTZBERGER, ATD, 177 f.

⁶⁶ Vgl. FRITZ, Geschichtsquelle, 175 und PFEIFFER, Jahwes Kommen, 32 f. und 69.

⁶⁷ Siehe z. B. FRITZ, Geschichtsquelle, 172.

⁶⁸ Vgl. dafür GUNKEL, Einleitung, 447 ff.; RÖMER, Invention, 41 und in der Aufteilung leicht abweichend SCHNOCKS, Psalmen, 73 f.

⁶⁹ Vgl. HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 246–248; LEPEAU, Psalm, 61; SÜSSENBACH, Psalter, 236 und TATE, WBC 20, 184.

über den Baschan zum Tempelberg nach Jerusalem (Hauptteil). Aufgrund dieser Bewegung mag der Psalm David zugeschrieben worden sein (Subskription in Vers 1), der gemäß biblischem Bericht Jerusalem erobert hat (2 Sam 6). Jörg Jeremias unterstreicht zudem, dass Ps 68 einer der einzigen Psalmen ist, der vom Aufstieg JHWHs als König berichtet.⁷⁰ Das Königtum Gottes kann als zentrales Thema hervorgehoben werden. Es verbindet Ps 68 zudem mit den Vorgängerpсалmen 51–65.⁷¹

2.1 Forschungsüberblick

„Es gibt im Psalter wohl kaum ein Lied, das in seiner Textverderbnis und Zusammenhanglosigkeit den Interpreten vor so große Aufgaben stellt wie Ps 68.“⁷² Mit diesem Zitat leitet Hans-Joachim Kraus in seinem Kommentar die Analysen zu Ps 68 ein. Ähnliches findet sich in jedem anderen Kommentar oder Aufsatz zu diesem Psalm.⁷³ André Caquot bezeichnet den Psalm daher treffend als „Mont Blanc de l'exégèse“⁷⁴. Die schwierige Textbasis sowie die Seltenheit vieler Worte (hapax legomena) hat bereits den antiken Übersetzern der Septuaginta, der Targumim, der Peshitta und der Vulgata Schwierigkeiten bereitet.⁷⁵ Daher lässt sich schon erahnen, dass auch die heutige Wissenschaft ihre Schwierigkeiten mit dem Psalm hat und über die Aufgabe seiner Interpretation keine Einigung findet.⁷⁶

Die ältere Forschung spaltet sich; zwei Alternativen stehen sich wie unvereinbare Pole gegenüber. Auf der einen Seite lässt sich die Ansicht finden, dass der Psalm einen Katalog von Überschriften (William Foxwell Albright) bzw. ein Sammelsurium aus unterschiedlichen Stücken hebräischer Poesie darstellt,⁷⁷ während auf der anderen Seite versucht wird, den Psalm als eine Einheit zu lesen (Sigmund Mowinckel).⁷⁸

⁷⁰ Ansonsten behandelt nur Psalm 47 dieses Thema; zwischen den beiden Psalmen lassen sich zahlreiche Parallelen feststellen. Siehe JEREMIAS, Königtum, 69.

⁷¹ HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 256 erwähnt darüber hinaus als verbindendes Element das „Hymnuscluster“.

⁷² KRAUS, BKAT XV/2, 628.

⁷³ Siehe ALBRIGHT, Catalogue, 7; BALLARD, Warrior, 55; CASSUTO, Psalm LXVIII, 241; CHARLESWORTH, Bashan, 351; DAHOOD, AncB 17, 133; JEREMIAS, Königtum, 69 f.; KEEL, Vögel, 12; LEPEAU, Psalm, 2f.; OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 148; SÜSSENBACH, Psalter, 225; TATE, WBC 20, 170; WEBER, Werkbuch, 303 und ZENGER/HOSSFELD, HThKAT, 246.

⁷⁴ CAQUOT, Le Psaume, 147.

⁷⁵ Siehe BUTTENWIESER, Psalms, 33f.; KLINGBEIL, Yaweh, 125; JEREMIAS, Königtum, 69 f.; OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 148 und WEBER, Werkbuch, 303.

⁷⁶ Einen detaillierten Überblick über die Forschungsgeschichte einschließlich neuerer Tendenzen bietet PFEIFFER, Jahwes Kommen, 204–215.

⁷⁷ Solche Kataloge sind z. B. im Sumerischen und Akkadischen belegt. Des Weiteren wurde auch im Ugaritischen auf manche Epen mit nur einigen Worten verwiesen (ALBRIGHT, Catalogue, 7f.). Für das Hebräische erscheint diese Praxis ebenfalls plausibel, ist literarisch aber nicht belegt.

⁷⁸ Albright hat seine Position in einem viel zitierten Aufsatz (vgl. ALBRIGHT, Catalogue, 1–39)

Beide Positionen enthalten sowohl treffende Beobachtungen und Erkenntnisse als auch zu kritisierende Punkte. John Philip LePeau hat treffend angemerkt, dass Albright sowie die Forscher vor ihm überhaupt keinen Versuch unternommen haben, ein gemeinsames Motiv oder einen roten Faden für den Psalm zu finden. Darüber hinaus kritisiert er, dass sie wenig Hilfe bei der Differenzierung der verschiedenen Teile anboten.⁷⁹ Mowinckel bemüht sich hingegen zu deutlich darum, den Psalm unter dem Leitthema „Thronbesteigungsfest“ zu verstehen.⁸⁰ Problematisch daran ist, dass es für dieses Fest keine fundierten Anhaltspunkte gibt.⁸¹

Der Psalm liegt als eine Einheit vor und wurde als solche verstanden bzw. wurden die uns heute unterschiedlich erscheinenden Teile aus einem Grund zusammengestellt. Die heutige Forschung sollte dies bei ihren Analysen berücksichtigen. Nichtsdestotrotz muss der Text als Produkt eines längeren und komplizierteren Wachstumsprozesses gesehen werden, der unterschiedliche Traditionsströme miteinander verbunden hat.⁸² Es kann somit nicht nur darum gehen, den Psalm lediglich in seine Traditionen und Vorstufen zu zerlegen, sondern ebenfalls die Herausforderung anzunehmen, zu erklären, was dazu geführt hat, dass die unterschiedlichen Traditionen miteinander verbunden worden sind.

Problematisch erscheinen zudem hermeneutische Fragestellungen, die ebenfalls nicht eindeutig beantwortet werden können.⁸³ Wie ist der Psalm zu verstehen? Als Schilderung von historischen Fakten? Oder haben die geschilderten Ereignisse ihren Ursprung im Mythos?

Ein Großteil der Ausleger sieht im Psalm Elemente aus der Geschichte Israels verarbeitet. „[T]he psalm was actually read in biblical antiquity as containing a series of consecutive historical references.“⁸⁴ Insbesondere sind dabei die Exodus-Erzählung, die Wüstenwanderung, die Landnahme und der Tempelbau im

dargelegt, der Mowinckel wiederum zu einer direkten Replik veranlasst hat (MOWINCKEL, Psalm, 5–78). Diese Replik fußt jedoch auf früheren Überlegungen von ihm (vgl. DERS., Psalmenstudien II, 332). Die Position Albrights lässt sich ebenfalls in Ansätzen bereits früher finden: Für zwei Lieder (Psalm 68 B: 8.9a–b.c.β.ca.16.17.18.12.13. 14b.15.19a–b.25–28.14a und Psalm 68 A: 2–7.20.21.23.22.24.29.31a.c.30b.32a.31b.32b.33–36) plädierte BUTTENWIESER, Psalms, 29–47 und 257–271; SCHMIDT, HAT, 125–126.128 unterteilt den Psalm sogar in 16 Lieder (2–4.5.6–7.8–9.10–11.12–14.15.16–17.18–19.20–21.22.23–24.25–28.29–31*.30b+32.33–36). Heutzutage scheint Albrights Meinung aber nicht mehr vertreten zu werden. Die Bewertung des Psalms als Einheit findet sich hingegen noch (FOKKELMAN, Major Poems III, 121 f. und KLINGBEIL, Yaweh, 130 f.).

⁷⁹ Vgl. LEPEAU, Psalm 68, 13–17; siehe auch BALLARD, Warrior, 56.

⁸⁰ Siehe MOWINCKEL, Psalm, 5–78. Seine Definition dieser Psalmengruppe lautet: „Diese setzen eine kultische Situation voraus, in der Jahwe als siegreicher, den Thron wieder besteigender König in feierlichem Aufzug in seinen Palast, den Tempel ‚hinaufzieht‘ [...]“ (A. a. O., 19).

⁸¹ Siehe insbesondere MICHEL, Studien, 46 ff. Vgl. auch BALLARD, Warrior, 56 und DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 550.

⁸² Vgl. HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 246; TATE, WBC 20, 174 und PFEIFFER, Jahwes Kommen, 215–217.

⁸³ Vgl. OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 151 f.

⁸⁴ FISHBANE, Interpretation, 54. So auch DAHOOD, AncB 17, 133.

Blick. Bernhard Duhm spottet über diese Auslegung, da die Methode den Psalm zur historischen Quelle verklären könnte.⁸⁵ Als solche kann der Psalm nicht eingestuft werden. Ein vorschnelles Urteil sollte aber ebenfalls nicht gefällt werden. Es ist angebracht, auf diese Frage nochmals ausführlicher zurückzukommen.

2.2 Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung

2.2.1 Annäherungen über die Struktur und die Suche nach inhaltlichen Verbindungen

Ps 68 weist in der Form und Gestaltung ähnliche Probleme wie schon Ri 5 auf, was auf eine komplexe Textgenese hindeutet. Dies lässt sich bereits an der Gattungsbestimmung verdeutlichen. Auch wenn sich der Psalm als Hymnus am besten bestimmen lässt,⁸⁶ lassen sich ebenfalls Signale für andere Gattungen ausmachen.⁸⁷ Eine präzisere Gattungsbestimmung stößt jedoch an ihre Grenzen, da der Psalm, ebenso wie Ri 5, aus verschiedenen Elementen besteht, die zugunsten der scheinbaren Präzisierung ausgeblendet und vernachlässigt werden.⁸⁸

⁸⁵ Vgl. DUHM, KHC XIV, 255 und ebenso MOWINCKEL, Psalm, 29.

⁸⁶ Die dominierenden Elemente der Formsprache führen KRAUS, BKAT XV/2, 629 dazu, die Gattung des Psalms als Loblied bzw. Hymnus zu bestimmen (so auch KRINETZKI, Israels Gebet, 101 und SCRIBA, Geschichte, 116). GUNKEL, Psalmen, 32.42 und 52 identifiziert den Psalm als „eschatologischen Hymnus“, da in ihm bereits der Jubel der Endzeit zum Erklingen gebracht wird. Er geht aus diesem Grund davon aus, dass der Psalm von den zukünftigen Taten JHWHs berichtet (ähnlich BENDER, Lied, 7). MOWINCKEL, Psalm, 17 schließt die Gattung eines eschatologischen Hymnus kategorisch aus, da Weissagungen für ihn Beschreibungen der Gegenwart sind (ebenso SCHMIDT, Thronfahrt, 5 f.).

⁸⁷ In der Forschung findet sich zum Beispiel auch die Auffassung, den Psalm im Anschluss an Ri 5 als Siegeslied zu bestimmen, vgl. CAQUOT, Le Psaume, 147; DAHOOD, AncB 17, 133; GOULDER, Prayers, 191; KEEL, Vögel, 12 und GERSTENBERGER, Arbeitsbuch, 61. Gerstenberger erkennt jedoch ebenfalls die „hymnische Struktur“ des Psalms (ebd.; ähnlich FOKKELMAN, Major Poems III, 121). BUTTENWIESER, Psalms, 33 betont hingegen den Charakter des Siegesliedes als „folk song“.

In eine ähnliche Richtung geht die Bestimmung des Psalms als Divine Warrior Hymn von Hanson: In seiner Studie „The Dawn of Apocalyptic“ analysiert Hanson die Struktur der „Divine Warrior Hymns“, die das „ritual pattern of the conflict myth“ verarbeiten (HANSON, Apocalyptic, 304 f.). Das Genre besteht seines Erachtens aus folgenden Elementen: Threat, Combat, Victory, Salvation, Victory Shout, Procession, Manifestation of reign, Banquet und Shalom. Nicht in allen von ihm als „Divine Warrior Hymns“ identifizierten Texten treten die Elemente (1.) in dieser Reihenfolge und (2.) vollständig auf. Er listet die Psalmen 2; 9; 24; 29; 46; 48; 65; 68; 76; 77; 89; 97; 98; 104; 106 und 110 sowie Jes 11,1–9 auf (a. a. O., 305–307; verwiesen sei auch auf die kompakte Übersicht, siehe a. a. O., 308, Fn 18). Das Muster kann er zudem in weiteren Texten identifizieren, rechnet diese aber nicht mehr zu den „Divine Warrior Hymns“ (siehe a. a. O., 311 f.). Das Thema sieht auch Tanner als zentral für den Lobpreis (DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 542).

⁸⁸ Sinnvoller ist es, den Psalm entweder ganz allgemein als Hymnus zu bestimmen – wie hier geschehen – oder auf eine Gattungsbestimmung für den gesamten Psalm gänzlich zu verzichten und eine präzisere Gattungsbestimmung nur für Einzelteile des Psalms vorzunehmen. Siehe auch CHARLESWORTH, Bashan, 364; DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 542; FOKKELMAN, Biblical Poetry, 160; LEPEAU, Psalm, 38 f. und MOWINCKEL, Psalm, 68. TATE, WBC 20, 173 f. geht von einer Kollektion an hymnischen Gebeten aus.

Aufgrund der Komplexität des Psalms erscheint eine Gliederung für die weitere Analyse hilfreich. Hierbei sind die Vorarbeiten von Mowinckel heranzuziehen. Er gliederte den Psalm in neun Strophen plus Vers 1 als Subskription.⁸⁹

<i>Strophe</i>	<i>Verse</i>	<i>Inhalt</i> ⁹⁰	<i>Form</i> ⁹¹
Subskription	1	Zuschreibung an David	Subskription
Strophe 1	2–4	Theophanie	Prolog
Strophe 2	5–7	Hymne an JHWH, den idealen König	Hymnische Einleitung
Strophe 3	8–11	Theophanie mit Regen	Hymnische Ansprache
Strophe 4	12–15	Flucht der Feinde, Beute für das Volk	Kriegshymnus
Strophe 5	16–19	Gott wählt seinen Wohnort, Prozession	Berghymnus
Strophe 6	20–24	Siegesankündigung; Rache an den Feinden	Antwort und göttliches Orakel
Strophe 7	25–28	Siegesprozession und Lobpreis	Prozession
Strophe 8	29–32	Gebet für Gottes universale Herrschaft	Hymnische Ansprache
Strophe 9	33–36	Hymne an den universalen König	Schluss hymnus

Andere Aufteilungen lassen sich in der Forschungsliteratur aber ebenfalls finden.⁹² An dieser Stelle sei aber nur auf einige Vorschläge zur Makrostruktur eingegangen, da sie eine Hilfestellung für das Textwachstum ermöglichen. Frank Lothar Hossfeld sieht einen Kern (12–28) vorliegen, der von zwei Ringen (8–11/29–32 und 5–7/33–36) umschlossen wird, sowie einem vorangehenden Prä-

⁸⁹ Vgl. MOWINCKEL, Psalm, 15; 23–68. Dieser Gliederungsvorschlag fand in der Fachwelt weitestgehend Anerkennung. Mowinckel folgten BALLARD, Warrior, 57; HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 242–244; JEREMIAS, Königtum, 70; KÖRTING, Zion, 146; LEPEAU, Psalm 68, 235–237.241–246 und PFEIFFER, Jahwes Kommen, 204. Im wesentlichen ebenfalls BAETHGEN, HK II/2, 200, der die Strophen drei bis fünf zusammennimmt und GERSTENBERGER, FOTL XV.2, 35, allerdings teilt er Strophe 6 nochmals in zwei eigenständige Strophen auf (ähnlich SÜSSENBACH, Psalter, 226).

⁹⁰ Die inhaltliche Bestimmung orientiert sich im Wesentlichen an LEPEAU, Psalm 68, 245 f.

⁹¹ Die Formbestimmung richtet sich nach GERSTENBERGER, FOTL XV.2, 35.

⁹² Erwähnt sei an dieser Stelle einerseits Seybold, der den Psalm in sieben Strophen aufteilt. Jedoch geht er davon aus, dass es sich beim Psalm um eine akrostische Komposition handelt. „Die komplizierte Dichtung blieb entweder unvollendet oder wurde zum späteren Gebrauch völlig destruiert und neu arrangiert.“ (SEYBOLD, HAT, 262). Er unternimmt aus diesem Grund den Versuch einer Rekonstruktion und arrangiert die einzelnen Verse des Psalms völlig um (ebd.). Andererseits sei noch auf GUNKEL, HAT, 281–283 verwiesen, der von 16 Strophen ausgeht: 2–3, 4–5, 6–7, 8–9, 10–12, 13–15, 16–17, 18–19, 20–21, 22–24, 25–26, 27–28, 29–31, 30–32, 33–35b und 35a–36. FOKKELMAN, Major Poems III, 125 und DERS., Psalms, 75 sieht ebenfalls 16 Strophen vorliegen, die allerdings in der Aufteilung von Gunkels Einteilung abweichen, weshalb dieser Ansatz gesondert zu betrachten ist. GOULDER, Prayers, 191 ff. hingegen nimmt nur acht Strophen (1–6, 7–10, 11–14, 15–18, 19–23, 24–27, 28–31 und 32–35) an.

ludium (2–4).⁹³ Jeremias merkt zudem an, dass die Kernstrophen einander paarweise (12–15/20–24 und 16–19/25–28) zugeordnet sind.⁹⁴ Beat Weber unterteilt den Psalm in zwei Hauptteile mit je vier Strophen (5–19 und 20–36) sowie einer Eingangsstrophe (2–4).⁹⁵

Umberto Cassuto misst der Eingangsstrophe (1–4) besonderes Gewicht bei: „A great principle of history“⁹⁶. Ähnlich Christoph Levin, der die Verse als Prolog versteht, mit dem der gesamte Psalm gelesen werden will. Er weist aber ebenfalls daraufhin, dass diese „Leseaufforderung“ in späterer Zeit nachgetragen worden ist.⁹⁷ Auch wenn das Thema der Frevler und Gerechten nun im Psalm immer wieder auftaucht, vor allem, weil spätere Redaktoren ihn so gelesen haben wollten, kann dieses nicht als ursprünglich intendiert bezeichnet werden. Doch ist dadurch die Frage nach verbindenden Motiven erneut aufgeworfen. Hat ein bestimmtes Thema die Textergänzung provoziert?

Auf Mowinckels Versuch, den Psalm innerhalb des Thronbesteigungsfestes zu verorten, ist oben bereits kurz eingegangen worden. Auch wenn dieser Versuch als fehlgeschlagen angesehen werden muss, bleibt die Frage offen, was den Psalm thematisch oder motivisch verbindet. Aus diesem gescheiterten Versuch kann aber zumindest das Thema „Prozession“ als verbindendes Element nochmals angeführt werden.⁹⁸ Dieses verbindet sich durch die Bewegung mit dem Motivkreis der Theophanie.⁹⁹ LePeau schlägt als Hauptthema hingegen das Königtum vor bzw. differenziert das Thema in drei Unterthemen: „The Ideal King“ (2–11), „The Cosmic King“ (12–24) und „The Universal King“ (25–36).¹⁰⁰ Die beiden Themen schließen sich allerdings nicht gegenseitig aus.

Die Frage nach seinem Sitz im Leben ist hingegen nicht vollkommen offen. Auch wenn das Thronbesteigungsfest nicht der Sitz im Leben des Psalms ist, so muss doch festgehalten werden, dass der Kult im Allgemeinen diese Rolle durchaus einnimmt.¹⁰¹ Dieser Sitz im Leben kann mit Sicherheit für den Psalm in seinem Endtext angenommen werden.

⁹³ Vgl. HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 247–248. So ebenfalls JEREMIAS, Königtum, 75.

⁹⁴ Vgl. ebd. Ähnlich Tanner, die das Zentrum des Psalms allerdings mit den Versen 7–27 größer bestimmt (DECLAISSE-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 543). Sie sieht darüber hinaus eine Dreiteilung (7–10/11–23/24–27) innerhalb des Mittelteils vorliegen (ebd.).

⁹⁵ Vgl. WEBER, Werkbuch, 305. Ähnlich CASSUTO, Psalm LXVIII, 243, der allerdings die beiden Hauptteile in die Verse 5–20 und 21–34 unterteilt sowie einen Epilog (35–36) annimmt (vgl. a. a. O., 280).

⁹⁶ A. a. O., 254.

⁹⁷ LEVIN, Gebetbuch, 364 sieht in dem Thema der Frevler und Gerechten die Widerspiegelung eines innerjüdischen Konflikts (so auch GERSTENBERGER, FOTL XV.2, 35 und KRATZ, Israel, 209).

⁹⁸ Siehe MOWINCKEL, Psalm, 12.

⁹⁹ Vgl. OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 148 f.

¹⁰⁰ LEPEAU, Psalm, 245 f. und siehe auch BALLARD, Warrior, 57. Die Themen entsprechen seiner Aufteilung (vgl. LEPEAU, Psalm 68, 245–246). Diese Aufteilung findet sich ebenfalls bei FOKKELMAN, Major Poems III, 121; KLINGBEIL, Yaweh, 131 und TATE, WBC 20, 173.

¹⁰¹ MOWINCKEL, Psalm, 10 f. sieht als generelle Anzeichen dafür die liturgische Notiz in Vers 1

2.2.2 Abhängigkeit von Ps 68,8–9 zu Ri 5,4–5

Auch wenn die Orte nicht genannt sind, weist Psalm 68 doch dasselbe Konzept auf wie Dtn 33 und Ri 5.¹⁰² Es stellt sich damit die Frage nach der Abhängigkeit. Mark Smith sieht Psalm 68,8–9 auf dieselbe Tradition zurückgreifen, wie es bereits Ri 5,4–5 tut. Die beiden Texte stuft er daher als voneinander unabhängig ein.¹⁰³ In Ps 68 ist die Tradition nach Smith allerdings nicht so gut eingebunden, der Übergang von der hymnischen Einleitung (Verse 5–7) zur Theophanieschilderung ist brüchig. Dafür erfuhr die Tradition nach hinten hinaus eine Erweiterung: Regen für den Erbesitz und Wohnung für die Elenden.¹⁰⁴ Die Verse 8–11 grenzen sich zudem deutlich vom Rest des Psalms ab. Das Genus steht nur hier in der 2. Person Singular, während die restlichen Verse in der 3. Person Singular formuliert sind.

Die von Smith angestellten Beobachtungen sind plausibel, doch ist noch einmal zu überprüfen, ob dem Kompositeur tatsächlich eine unabhängige Tradition oder nicht doch das Deborahlied vorgelegen hat. Anzumerken ist nämlich darüber hinaus, dass sich auch in den Versen 13–14 Anklänge an Ri 5,19 und 16 zeigen. Die Vermutung liegt somit eher nahe, dass Ri 5 zumindest bekannt gewesen ist.¹⁰⁵ Knauf spricht sogar von einem Zitat, auch wenn das Tetragramm durch אֱלֹהִים (Gott) ersetzt worden ist. Das entscheidende Argument dafür ist die Anpassung des Metrums; sie macht plausibel, dass Ri 5 bereits vorlag.¹⁰⁶ Wahrscheinlich bildete die Theophanieschilderung sogar mit anderen Teilen gemeinsam den ältesten Kern des Psalms. Diese Behauptung muss sich aber noch durch die Redaktionskritik bestätigen.

Es kann aber nicht deutlich genug betont werden, dass die Theophanieschilderung überarbeitet worden ist. Smith hat diesbezüglich festgehalten, dass der Kontext, in den die Tradition gestellt ist, das Motiv beeinflusst, andererseits das Motiv aber auch den Kontext.¹⁰⁷ Gerade daraus ergeben sich hermeneutische Schwierigkeiten, die auch eine Redaktionskritik erschweren.

(למנוצח) sowie das Sela nach den Versen 8, 20 und 33, welches er ebenfalls als liturgische Notiz einstuft. In Bezug auf das Sela ebenfalls HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 250 f. Des Weiteren spricht die geschilderte Prozession stark für einen Sitz im Leben im Kult (LEPEAU, Psalm, 54 und WELLHAUSEN, Skizzen, 177). TATE, WBC 20, 175 unterstreicht zudem, dass ein Fest zwar äußerst passend erscheint, der Psalm damit aber noch keine Liturgie ist.

¹⁰² Hab 3 ist deutlich später einzustufen und kommt somit nicht als Vorlage in Frage.

¹⁰³ Vgl. SMITH, God, 11. Eine ähnliche Vermutung findet sich bereits bei MOWINCKEL, Psalm, 34, der sich die Texte Ri 5, Dtn 33 und Ps 68 als unabhängig voneinander vorstellen kann (ebenso SCHMIDT, HAT, 128).

¹⁰⁴ Vgl. SMITH, God, 17 und HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 252. Den Bruch stellt ebenfalls GOULDER, Prayers, 193 fest.

¹⁰⁵ Vgl. a. a. O., 196; HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 248; STUMMER, Parallelen, 164 f. und VAN SETERS, Life, 255. BUTTENWIESER, Psalms, 42 geht sogar davon aus, dass derselbe Autor die Texte verfasst hat. Dies ist jedoch eher unwahrscheinlich.

¹⁰⁶ Vgl. KNAUF, Midian, 49.

¹⁰⁷ Vgl. SMITH, God, 17.

2.2.3 Ein Vorschlag zur Textgenese

Aus gutem Grund finden sich in der Forschungsliteratur nur einige wenige Hinweise auf die Redaktionsgeschichte des Psalms, auch wenn ein Konsens darin zu bestehen scheint, dass der Psalm ein längeres und kompliziertes Textwachstum hinter sich hat.¹⁰⁸

Welche Spannungen lassen sich im Psalm ausfindig machen? Ganz deutlich scheinen zwei verschiedene Traditionsrichtungen im Psalm miteinander verbunden worden zu sein. Einerseits finden sich deutliche Bezüge zum Nordreich, Weber listet beispielsweise die Ortsangaben sowie sprachliche Eigenheiten auf, andererseits sind jüdische Bezüge präsent, insbesondere der Tempel in Jerusalem.¹⁰⁹

Die geläufige These besagt, dass Traditionsgut des Nordreichs nach dessen Zerstörung nach Juda kam. Dort wurde es weiter tradiert und konnte so bewahrt werden. Mittlerweile wird nicht mehr ausgeschlossen, dass eine Überlieferungskontinuität auch im Nordreich noch eine Zeit lang möglich war. Letztlich kam das Traditionsgut des Nordreichs aber nach Jerusalem. Dort wurde es oft nur in modifizierter Form weitertradiert. Für Ps 68 lautet nun die Frage, ob der ursprüngliche Nordreichs-Psalms rekonstruiert werden kann. Lassen sich die Bearbeitungen und Ergänzungen des Südreichs benennen?

An erster Stelle ist bei dieser Frage auf Vers 30 zu verweisen.¹¹⁰ Hier wird Jerusalem namentlich genannt. Der Vers ist wiederum nicht von Vers 29 zu trennen, die Macht Gottes geht gerade von seinem Tempel in Jerusalem aus. Mit dem Wort Macht ist ein wichtiger Hinweis für die weitere Identifikation von jüdischem Traditionsgut gegeben. In der neunten Strophe (33–36) stellt es ein markantes Leitwort dar.

Die Parallelität und die Verweise aufeinander sind in der neunten (33–36) und der zweiten Strophe (5–7) offensichtlich.¹¹¹ Sicherlich wäre es nicht undenkbar, dass die zweite einfach als Vorbild für die neunte Strophe gedient hat. Wahr-

¹⁰⁸ Vgl. GERSTENBERGER, FOTL XV, 44; HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 246; JEREMIAS, Königtum, 81; PFEIFFER, Jahwes Kommen, 215–217. Die redaktionsgeschichtlichen Hypothesen – bei diesem Psalm kann man leider nur von Hypothesen sprechen, alles andere wäre vermessen – fallen allerdings jeweils unterschiedlich detailliert aus. Unerwähnt darf ebenfalls nicht bleiben, dass sich auch noch Positionen finden, die den Psalm als Einheit sehen (siehe z. B. LEPEAU, Psalm, 241).

¹⁰⁹ Vgl. WEBER, Werkbuch, 303. Die Rivalität zwischen den Bergen bzw. die ursprüngliche Wahl Gottes, die auf den Baschan fiel, wird überschattet durch die Bewegung Gottes vom Sinai zum Zion.

¹¹⁰ KRAUS, BKAT XV/2, 632 kann dementsprechend zwei Phasen späterer Rezeption erkennen: „Die erste Phase ist die der Übernahme in die Kultradition Jerusalems (30), die zweite Phase lässt sich aus den in 31 ff. geäußerten Bitten erschließen.“ (Ebd.; ähnlich GAMPER, Überlegungen, 32 und SCHORN, Ruben, 106). OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 149 lokalisieren diese zweite Phase in der hellenistischen Zeit, da sie als Hintergrund von Vers 32 die Rückkehrerlaubnis für 120.000 Juden aus Ägypten unter Ptolemäus Philadelphos vorliegen sehen.

¹¹¹ Vgl. HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 247 und JEREMIAS, Königtum, 75.

scheinlicher ist jedoch eine gemeinsame Komposition der beiden Strophen als Rahmen für einen bereits bestehenden Mittelteil.¹¹² Die Ugaritismen werden gerne als Beweis für ein hohes Alter dieser Teile angeführt, allerdings liegt hier keine direkte Übernahme vor, sondern vielmehr eine Abwandlung.

Als weitere Bearbeitung muss die erste Strophe (2–4) angefügt werden. Ihre Stellung am Anfang des Psalms erscheint bereits ungewöhnlich, typischer wäre ein Aufruf zum Lobpreis.¹¹³ Die Gegenüberstellung von Frevlern und Gerechten ist ein Thema, das eigentlich nicht zu den Gegnern Gottes passt, wie sie anderswo im Psalm beschrieben werden.¹¹⁴ Eine Reminiszenz an dieses Thema findet sich ebenfalls in der sechsten Strophe: Gott zerschmettert nicht einfach das Haupt seiner Feinde, sondern derjenigen Feinde, die in Schuld wandeln (Vers 22).

Darüber hinaus ist auffällig, dass sich die Vorstellung des Baschans in der sechsten Strophe deutlich unterscheidet. Während es sich in den Versen 16–17 eindeutig um einen Berg handelt, passt diese Bedeutung nur äußerst schwierig auf Vers 23, der Bestandteil des Orakels (Vers 23–24) ist. Die Bezüge zwischen diesem Orakel und dem Rest des Psalms sind zu hinterfragen. Auf die Unstimmigkeiten bezüglich der Gegner in der Einführung des Orakels (Vers 22) ist bereits kurz verwiesen worden.

In Vers 18 wird erneut der göttliche Titel *יהוה סיני* aufgegriffen und dadurch mit Vers 9 verbunden. Lars Eric Axelsson stuft Vers 18b als Jerusalemer Zusatz ein.¹¹⁵ Fraglich ist dabei, ob Heiligtum lediglich für den Tempel in Jerusalem zu gelten hat. Darauf soll unten detailliert eingegangen werden, an dieser Stelle sei aber die Zugehörigkeit zur Grundschrift des Psalms angenommen.

Als Grundbestand des Psalms bleiben nach dieser Analyse die Verse 8–18/19 sowie 25–28. In diesem hypothetischen Grundbestand scheint die Wahl Gottes auf den Baschan zu fallen. Dieser Berg ist der ursprüngliche Gottesberg. Seine Wahl wird durch die redaktionellen Ergänzungen überschattet, die eine Bewegung vom Sinai zum Zion in den Text eintragen.

2.2.4 Literarhistorische Verortung

Die Datierung des Psalms stellt eine große Herausforderung dar. In der Forschungsliteratur finden sich dementsprechend sehr konträre Datierungsver-

¹¹² Dies deckt sich mit der Beobachtung des dreimaligen Neueinsatzes (Vers 2.5 und 8), siehe HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 249 und KÖRTING, Zion, 146 f.

¹¹³ Vgl. GERSTENBERGER, FOTL XV.2, 35. Die isolierte Stellung und dementsprechend die sekundäre Einfügung der Verse 2–4 halten ebenfalls HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 247; JEREMIAS, Königtum, 75 f. und PFEIFFER, Jahwes Kommen, 215 fest.

¹¹⁴ Vgl. KRATZ, Israel, 209; LEVIN, Gebetbuch, 364; GERSTENBERGER, FOTL XV.2, 35 und HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 249.

¹¹⁵ AXELSSON, Lord, 55. Ähnlich bereits DUHM, KHC XIV, 259, der jedoch einfach von einer Glosse ausgeht, die für ihn nicht in den Kontext passt.

suche – von der vorstaatlichen bis zur nachexilischen Zeit. Dies kann u. a. anhand der Unklarheiten und Uneinigkeiten in Bezug auf die Textgenese erklärt werden. Forscherinnen und Forscher, die den Psalm als eine Einheit betrachten, müssen folglich die textlichen Hinweise für maßgeblich nehmen und den Psalm in die Spätzeit datieren. Ausschlaggebend ist dabei die scheinbare Abhängigkeit von Deuterocesaja.¹¹⁶

Aus diesem Grund finden sich Vorschläge, die von einer nachexilischen Entstehung ausgehen. Andere datieren den Psalm sogar in die hasmonäische Zeit.¹¹⁷ Diese Vorschläge gehen aber zumeist von einem einheitlichen Text oder nur von einer geringen redaktionsgeschichtlichen Überarbeitung aus.

Diese Beobachtungen sind nicht vollkommen von der Hand zu weisen. Albright führt jedoch ein gewichtiges Gegenargument an: Die Übersetzung in der LXX. Für ihn ist es undenkbar, dass die Übersetzer der LXX Poeten ihrer eigenen Zeit so derartig missverstanden hätten. Aus diesem Grund kann nur ein Entstehungszeitpunkt vor dem babylonischen Exil in Frage kommen.¹¹⁸

Bereits Mowinckel datiert den Psalm in die Zeit Sauls, da in dieser Zeit der Stamm Benjamin tatsächlich eine Vorrangstellung innegehabt hat.¹¹⁹ Jeremias schließt sich dieser These weitestgehend an, da er den ältesten Bestand des Psalms in die frühe Königszeit datiert. Seine Datierung begründet er durch das Alter und die Herkunft der Vorlagen, die Ps 68 herangezogen hat, wie z. B. Ps 29 sowie gegebenenfalls Ps 47*. Zudem gibt es eine Reihe an terminologischen Berührungen mit den Texten aus Ugarit, die jedoch polemisch eingebettet worden sind.¹²⁰

2.2.5 Die Frage nach der historischen Auswertbarkeit des Psalms

Entscheidend für die Literaturgeschichte bzw. für die Auswertung von literarischen Hinweisen auf die Entstehungszeit des Psalms ist die Frage nach der Beurteilung der Historizität der gemachten Angaben. Die Beurteilung dieser Frage fällt in der Forschung unterschiedlich aus, wie oben bereits erwähnt. Während manche Ausleger in ihm Eckpunkte der Geschichte Israels enthalten oder zumindest angedeutet sehen,¹²¹ sprechen andere ihm jedwede Historizität ab. Vie-

¹¹⁶ Vgl. GUNKEL, Einleitung, 593.

¹¹⁷ So beispielsweise DUHM, KHC XIV, 255–264, der den Psalm nicht nur in die Zeit Alexander Jannäus datiert, sondern ihn ebenfalls in Bezug auf Ereignisse dieser Zeit auslegt. Für die Makkabäerzeit lässt sich zudem TREVES, Dates, 58 f. anführen. Für die nachexilische Datierung sei auf BAETHGEN, HK II/2, 201 und WELLHAUSEN, Skizzen, 176 f. verwiesen.

¹¹⁸ ALBRIGHT, Catalogue, 4 f.

¹¹⁹ Vgl. MOWINCKEL, Psalm, 68 f. Für das 10./9. Jh. v. Chr. lassen sich weitere Vertreter anführen, z. B. CASSUTO, Psalm LXVIII, 281–284 und KLINGBEIL, Yaweh, 131. CAQUOT, Le Psaume, 167 geht hingegen von Hiskias (725–696 v. Chr.) aus (ebenso CHARLESWORTH, Bashan, 361). Daneben aber auch Vertreter für die späte Königszeit, z. B. HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 250.

¹²⁰ Vgl. JEREMIAS, Königtum, 80.

¹²¹ Vgl. CASSUTO, Psalm LXVIII, 256; FISHBANE, Interpretation, 54; KÖRTING, Zion, 148; SÜSSENBACH, Psalter, 227 ff. und TATE, WBC 20, 176.

le der befürwortenden Ausleger nehmen an, dass der Exodus sowie die Landnahme im Psalm enthalten sind.¹²² Die Kritiker dieser Deutung sehen hingegen eher eine ideelle Vorstellung im Psalm verarbeitet und lehnen eine historische Auslegung ab.¹²³ Eine pauschale Antwort für die Deutung des Psalms scheint ausgeschlossen. Er weist zwar keine direkten historischen Hinweise auf, allerdings durchaus Interpretationsmöglichkeiten in beide Richtungen.¹²⁴ Zu fragen ist, ob einzelne Aussagen historisch verortet werden können, historisch unplausibel erscheinen oder sogar mythischer Natur sind. An dieser Stelle soll nur die historische Plausibilität einer Expansion in den Baschan untersucht werden, auf die Exodus-Thematik sowie den „Sieg“ soll an anderer Stelle gesondert eingegangen werden.

Für die Baschan-Region ist eine politische Vorherrschaft Israels nicht belegt, vielmehr war sie bis zur Eroberung durch Tiglat-Pileser III. unter der Herrschaft Arams.¹²⁵ „Die Nennung unter den salomonischen Provinzen (1 Kön 4,13) verdankt sich deuteronomistischen Idealvorstellungen.“¹²⁶ Auch wenn keine territoriale Vorherrschaft bestand, gab es doch Beziehungen zwischen den beiden Staaten. Einerseits müssen sicherlich kriegerische Auseinandersetzungen genannt werden, andererseits lassen sich positiv auch Handelsbeziehungen anführen. Einige archäologische Funde im Norden Israels lassen sich zumindest dementsprechend interpretieren.¹²⁷ Die Beweislage ist allerdings bisher noch sehr dünn und nur einseitig, die Beziehungen zwischen Aram und Israel sind noch nicht abschließend ergründet und verlangen nach weitergehender Forschungsarbeit.

Udenkbar wäre es nicht, dass sich der JHWH-Kult in die Region des Baschans ausgebreitet hätte. Eine starke Handelsbeziehung zwischen den beiden Staaten würde dies plausibilisieren.¹²⁸ Die Einrichtung eines JHWH-Kultes aus diplomatischen und ökonomischen Gründen wäre durchaus möglich. Biblisch wäre dies vergleichbar mit der Errichtung des Tempels für Baal in 1 Kön 16,32.

¹²² GOULDER, Prayers, 191–216 hingegen deutet den Psalm auf die Rebellion Absaloms hin. Seine Interpretation kann allerdings nicht überzeugen.

¹²³ Vgl. MOWINCKEL, Psalm, 21. Er betrachtet die zeitgeschichtliche Deutung generell als überwunden an (a. a. O., 29). Ebenso DUHM, KHC XIV, 255 und LEPEAU, Psalm, 18.37.

¹²⁴ Vgl. DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 542.

¹²⁵ So belegt es ebenfalls 2 Kön 8,28 und 2 Kön 10,32f.

¹²⁶ REUTER, Baschan, § 3 und ebenso FRITZ, Verwaltungsgebiete, 23.

¹²⁷ Es wird sogar diskutiert, ob Städte unter der Kontrolle von Aram-Damaskus standen. Dies ist allerdings schwierig zu belegen, da es kompliziert ist, spezifische aramäische Elemente zu identifizieren (vgl. SADER, Aramaeans, 286 f.).

¹²⁸ Sowohl die Königsstraße (Südarabien – Damaskus) als auch die Via Maris (Ägypten – Phönizien – Damaskus) verlaufen auf einer Nord-Süd-Achse durch die Levante. Beide Straßen lassen sich nur sehr bedingt bzw. zeitweise dem Hoheitsgebiet Israels und Judas zuordnen, dafür verlaufen aber durch sie die west-östlichen Querpassagen der beiden Handelswege. Insbesondere durch diese Querpassagen werden Israel und Juda am Fernhandel partizipiert haben können (NAUMANN, Handel, § 1.4.1 und 2.3.1).

Hier werden neben familiären auch wirtschaftliche und diplomatische Gründe mit hineingespielt haben.

Jeremias stuft den Psalm als Beispiel für die Verbindung von Mythos und Geschichte ein.¹²⁹ Dies deckt sich mit den hier gemachten Beobachtungen. Daran anschließend wäre zu fragen, ob für diese Verbindung bewusste Mittel eingesetzt worden sind. Das Zeichen, dass Schnee auf den Zalmon¹³⁰ gefallen ist, könnte ein bewusst eingesetztes Stilmittel sein, um dem Psalm Historizität zu verleihen. Den Leserinnen und Lesern soll vermittelt werden, dass es sich um einen spezifischen Tag handelt, an dem JHWH die Feinde zerstreut und seinen Gottesberg in Besitz genommen hat. Daneben könnte das Zeichen aber auch schlicht Gottes Macht über die Natur ausdrücken.¹³¹

2.2.6 Herkunft

Die Herkunft des ältesten Kerns aus dem Nordreich ist weitestgehend unbestritten. Mowinckel und im Anschluss an ihn weitere Forscher haben für einen ursprünglich nord-israelitischen/benjaminitischen Psalm votiert.¹³² Des Weiteren lässt sich davon ausgehen, dass die Überarbeitung des Psalms in Jerusalem stattgefunden hat; auch dies scheint Konsens zu sein.

Goulder hingegen nimmt an, dass der Psalm in Mahanaim, wo sich der Psalmist während der Rebellion Absaloms aufhielt, bzw. in Jerusalem, wo die anschließende Siegesprozession stattfand, entstanden sein wird.¹³³ Er vereint so-

¹²⁹ Vgl. JEREMIAS, Königtum, 69.

¹³⁰ Die Lokalisierung des Zalmon ist ungewiss (so bereits BUTTENWIESER, Psalms, 37). Namentlich wird der Berg lediglich noch in Ri 9,48 genannt. Ob es sich um denselben Berg handelt, wird allerdings diskutiert.

ALBRIGHT, Catalogue, 23 sowie MOWINCKEL, Psalm, 37 und ebenso HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 253 vermuteten, dass der Berg mit dem Hauran identifiziert werden kann. KLINGBEIL, Yaweh, 123 und TATE, WBC 20, 180 spezifizieren diese Vermutung, in dem sie den Jebel ed-Druz, der den Ostteil sowie das Zentrum der Hauran-Ebene bildet, als Zalmon bestimmen (so auch ALBRIGHT, Catalogue, 23 und KEEL, Vögel, 16). Die Etymologie des Wortes könnte auf צלם (dunkel, finster sein) zurückgehen, dann wäre der Zalmon das Schwarzgebirge. Dies wäre passend für den basalhaltigen Hauran. Der weiße Schnee auf dem schwarzen Berg wäre damit besonders hervorgehoben (MOWINCKEL, Psalm, 37). LEPEAU, Psalm, 130 empfiehlt daher eine Übersetzung des Wortes mit Schwarzberg, um das poetische Bild besser widerzugeben. TATE, WBC 20, 180 sieht jedoch mehr in dem Bild als nur Poesie; für ihn unterstreicht der Schnee JHWHs Eingreifen in das Kampfgeschehen.

GOULDER, Prayers, 201 f. hingegen identifiziert den Zalmon im Anschluss an Nielsen mit dem Mount Ebal. Dies harmonisiert mit Ri 9,48, wo eine Nähe zu Schechem attestiert wird (darauf verweist auch SCHMIDT, HAT, 129). Die schwarze Farbe des Berges erklärt er durch die Bäume, mit denen der Berg vollständig bedeckt ist. Der Schnee gibt in seiner Interpretation einen Hinweis auf die Dauer der Rebellion: Vom Anfang (2 Sam 16,1) bis zur Zerschlagung (Ps 68,14) vergehen seines Erachtens ungefähr vier Monate (GOULDER, Prayers, 201 f.).

¹³¹ Vgl. DECLAISÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 549.

¹³² Vgl. MOWINCKEL, Psalm, 55 sowie AXELSSON, Lord, 55.

¹³³ Vgl. GOULDER, Prayers, 142.

mit die Indizien auf die unterschiedlichen Entstehungsorte, blendet durch seine historische Deutung allerdings vollkommen das Textwachstum des Psalms aus.

Konrad Schmid argumentiert dafür, dass der Text eher in Bethel entstanden sein wird.¹³⁴ Aufgrund dieser Herkunft schließt er nicht aus, dass eine Jerusalemer Rezeption dieses Psalms erst in babylonischer oder persischer Zeit erfolgt sein mag, sofern die Bibliothek in Bethel bis dahin intakt geblieben ist. Ein früherer Zeitpunkt der Übernahme in die Jerusalemer Kultradtition ist für ihn ebenfalls denkbar, allerdings nicht vor 720 v. Chr.¹³⁵

2.3 Motive

2.3.1 Die Theophanie in V. 8f.

Die generelle Feststellung zum Verhältnis der Theophanieschilderungen untereinander aus dem Kapitel zu Richter 5,4–5 lässt sich ebenfalls hier anbringen. Da Psalm 68 allerdings erhebliche Veränderungen aufweist, soll an dieser Stelle auf diese eingegangen und ihre Besonderheiten für die Interpretation des Psalms herausgestellt werden.

a. Die Veränderungen im Vergleich zu Ri 5

Die Verbindung zu Edom und Seir fehlt in Psalm 68 vollkommen. Die Forschung hat darauf verschiedene Antworten gegeben. Alexander Rofé erklärt das Fehlen Edoms damit, dass Gottes Wohnsitz in Jerusalem sei.¹³⁶ Diese Antwort erscheint allerdings ein wenig zu kurz gegriffen. Abgesehen davon, dass die Erweiterung um Jerusalem sekundär ist, muss vor allem beachtet werden, dass das Motiv der Theophanie in Psalm 68 generell erweitert und verändert wurde.

Es ist nicht nur das Tetragramm durch אלהים (Gott) ersetzt worden – hier besonders auffällig, da es so zu einer missverständlichen Doppelung gekommen ist –, vielmehr wurde ebenfalls versucht, das Gottesbild an sich zu modifizieren. JHWH wird im Vergleich zur Vorlage nicht mehr als „Divine Warrior“ gezeichnet, sondern als Wetter- bzw. Fruchtbarkeitsgott.¹³⁷ Es ist sogar zu fragen, ob dieser Aspekt des Gottesbildes nicht die Theophanieschilderung dominiert.

Mowinckel fügt zur Theophanie an, dass bereits Gottes Erscheinen die Vernichtung für die Feinde bedeutet, während es für sein Volk Heil verheißt.¹³⁸

¹³⁴ Vgl. SCHMID, Literaturgeschichte, 63.

¹³⁵ Siehe SCHMID, Literaturgeschichte, 78.

¹³⁶ Vgl. ROFÉ, Introduction, 445. Es muss ergänzt werden, dass die Entfernung Edoms aus der Theophanieschilderung, gemäß Rofés Auffassung, eine Bearbeitung des Elohisten darstellt (ebd.).

¹³⁷ Nach DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 54 soll damit JHWHs Macht über Leben und Tod ausgedrückt werden.

¹³⁸ Vgl. MOWINCKEL, Psalm, 20. SCRIBA, Geschichte, 77 hingegen verkennt den heilbringenden Regen.

Dieses Heil drückt sich hier insbesondere durch den Regen aus, der das Land bewässert und damit eine Lebensgrundlage schafft. Von den Feinden ist explizit in diesem Abschnitt keine Rede. Zu den Feinden muss angefügt werden, dass sie in der Theophanieschilderung selbst nicht auftauchen. Erst in Vers 13 werden recht unspezifisch die Könige genannt, die vor JHWH oder vielmehr seinem Wort fliehen.

b. Die Exodus-Thematik im ältesten Bestand des Psalms

Vers 8 wird mit der Exodus-Erzählung in Verbindung gebracht. Die Wüstenwanderung und die Landnahme sollen dabei im Hintergrund stehen.¹³⁹ Zum Teil wird sogar die gesamte Exodusthematik im Psalm verarbeitet gesehen.¹⁴⁰

Friedrich Stummer streitet eine Reminiszenz an den Exodus vehement ab, „weil sonst die Verse als eingesprengtes Stück ohne Zusammenhang mit dem folgenden Lied ständen.“¹⁴¹ Er schlägt vor, die Verse präsentisch zu übersetzen. Die Anspielungen auf den Auszug aus Ägypten, wie ihn das Buch Exodus schildert, erscheinen bei detaillierterer Betrachtung tatsächlich eher dürftig. Dafür lässt sich ein anderer Auszug plausibilisieren: Der Ausdruck *לפני עמר* stellt eine seltene Konstruktion dar. Smith vermutet, dass der Gebrauch von *לפני עמר* hier durch *מפני* aus Vers 9 beeinflusst worden ist.¹⁴² LePeau interpretiert die Konstruktion im Sinne des Voranschreitens eines Anführers, der seine Armee in den Kampf führt.¹⁴³ Der Sieg bleibt allerdings im unmittelbaren Kontext aus.

Für Mowinckel stellt JHWHs Marsch durch die Wüste als Regen und Fruchtbarkeit bringender Gott ebenfalls einen harschen Gegensatz zu der Darstellung im Pentateuch dar.¹⁴⁴ Sofern die Exodus-Thematik jedoch für einen Moment ausgeblendet, die Betrachtung somit auf den hypothetischen Grundbestand aus dem Nordreich konzentriert wird, erscheinen die Erweiterungen des Motivs im lokalen Kontext des Baschan durchaus plausibel. Die Region war sehr fruchtbar

¹³⁹ Siehe FISHBANE, Interpretation, 54; HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 252; KEEL, Bildsymbolik, 102; KLINGBEIL, Yaweh, 134f.; OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 149 und WEBER, Werkbuch, 304.

¹⁴⁰ MOWINCKEL, Psalm, 31.33 führt als weitere Heilstaten u. a. die Befreiung aus Ägypten und den Bundesschluss an, obwohl sich für diese überhaupt kein Anhalt im Text finden lassen. GUNKEL, HAT, 283 sieht in der Exodus-Thematik das Hauptthema des Psalms, wobei er präzise die Erneuerung des Exodus im Psalm angekündigt sieht.

¹⁴¹ STUMMER, Parallelen, 45. Die Exodusthematik für ausgeschlossen halten ebenfalls BUTTENWIESER, Psalms, 35 und GOULDER, Prayers, 194.

¹⁴² SMITH, God, 15.

¹⁴³ Vgl. LEPEAU, Psalm, 95; ebenso BALLARD, Warrior, 58; FREDRIKSSON, Jahwe, 15 und TATE, WBC 20, 177.

¹⁴⁴ Vgl. MOWINCKEL, Psalm, 21f. und 34. Er erklärt das Auftauchen des Regens im Psalm allerdings einfach durch den Sitz im Leben: Das Thronbesteigungsfest, das ebenfalls die Jahreswende einläutete, kündigte auch den bald kommenden Regen an (vgl. ebd.). SCRIBA, Geschichte, 77 hingegen erklärt den Regen als Reaktion auf die Theophanie.

und vor allem aufgrund des Getreide- und Weinanbaus bekannt.¹⁴⁵ Gerstenberger interpretiert dementsprechend die Verse 8–11 als Fruchtbarkeitslied, das Elemente der Schlacht bzw. Siegestradition geborgt hat.¹⁴⁶

2.3.2 Das Heiligtum

Der Psalm erwähnt in den Versen 18, 25 und 36 den Begriff $\psi\delta\kappa$. Dieser Begriff kann recht allgemein mit „Heiligkeit“ oder „Heiliges“ übersetzt werden, spezifischer mit „Heiligtum“.¹⁴⁷ In der Forschungsliteratur findet sich allerdings irrtümlich eine noch spezifischere Interpretation: Zumeist wird ganz konkret der Jerusalemer Tempel als das Heiligtum verstanden.¹⁴⁸ Dementsprechend wird generell angenommen, dass eine direkte Bewegung Gottes vom Sinai zum Zion stattgefunden hat. Dieser Prozess wird unterschiedlich gefüllt und ausgelegt.¹⁴⁹

Klaus Koch interpretiert die Aussagen in den Versen 9 und 18 als eine „In-Beziehung-Setzung“ des Sinai zum Zion. Der Sinai ist demnach auf geheimnisvolle Weise im Tempel präsent. Dabei ist aber nicht davon auszugehen, „daß der Berg in der südlichen Wüste nunmehr des Gottes leer ist, sondern [...], daß dem Sinai eine untergründige „Verlängerung“ bis zum Zion hin zukommt [...]“.¹⁵⁰ Problematisch an dieser Theorie ist, dass das eigene Vorverständnis in den Psalm eingetragen wird. Freilich ein Vorverständnis, das der Psalm bzw. die Jerusalemer Überarbeitung selbst provoziert hat.

Jeremias sieht nicht nur eine Verbindung zwischen Sinai und Zion, sondern bringt auch noch den Himmel in seine Interpretation hinein. „In diesen Versen [18–19] brechen alle räumlichen Schranken zusammen. [...] Sinai, Zion und Himmel fließen im Heiligtum ineinander.“¹⁵¹ Diese Beobachtung ist zutreffend, allerdings muss auch hier angefügt werden, dass Jeremias die redaktionellen Bearbeitungen ausblendet. Eine Verschmelzung der verschiedenen Heiligtümer mit dem Himmel liegt nur im Endtext vor.

In Bezug auf Vers 18 muss nochmals angefügt werden, dass der Begriff „Heiligtum“ neutral zu bewerten ist.¹⁵² Auch wenn sich eine Mehrzahl der Belegstellen des Wortes auf den Tempel in Jerusalem bezieht, lassen sich auch Ge-

¹⁴⁵ Vgl. REUTER, Baschan, § 2.2.

¹⁴⁶ GERSTENBERGER, FOTL XV, 38. Auch LEPEAU, Psalm, 98 verweist als Resultat der Theophanie auf den Regen.

¹⁴⁷ Vgl. KÖHLER/BAUMGARTNER, KAHAL, 493 f.

¹⁴⁸ Siehe z. B. CAQUOT, Le Psaume, 163; CASSUTO, Psalm LXVIII, 265; KLINGBEIL, Yaweh, 133; SCHMIDT, HAT, 130; SCRIBA, Geschichte, 39 sowie WEBER, Werkbuch, 304.

¹⁴⁹ Für KLINGBEIL, Yaweh, 134 werden z. B. die Attribute des Sinai, konkret die Bezeichnung als Gottesberg, auf den Zion übertragen.

¹⁵⁰ KOCH, Hāzzi, 176.

¹⁵¹ JEREMIAS, Königtum, 77. Eine Verschmelzung sieht Jeremias zudem in der Zeit, auch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verschmelzen (a. a. O., 78).

¹⁵² MOWINCKEL, Psalm, 46 lehnt die Übersetzung von $\psi\delta\kappa$ mit „Heiligtum“ ab, er votiert stattdessen für die Übersetzung „Heiligkeit“. Siehe auch SCRIBA, Geschichte, 44.

genbeispiele anfügen. In Jos 24,26 bezieht sich שדק z. B. auf das Heiligtum in Schechem, in Am 7,13 auf das in Bethel, in Jes 16,12 auf das in Moab und in Ez 28,18 auf die Heiligtümer in Tyros. Moses Buttenwieser merkt zudem an, dass der Autor des Urtextes den Begriff spezifiziert hätte, wenn der Jerusalemer Tempel gemeint gewesen wäre.¹⁵³ Festgehalten muss dazu jedoch, dass die Redaktoren diese Spezifizierung nicht für nötig gehalten haben. Lag dies daran, dass der Begriff zur Zeit der Überarbeitung bereits so durch den Jerusalemer Tempel geprägt gewesen ist? Oder hielten sie ihre eigenen Ergänzungen für so zufriedenstellend, dass kein Zweifel mehr an der Identität des Heiligtums aufkommen konnte?

2.3.3 Der Baschan

In der Endgestalt des Psalms triumphiert Jerusalem bzw. der Zion ganz deutlich über den Baschan. Diese Konkurrenz wird durch die redaktionelle Ergänzung Jerusalems eingetragen.¹⁵⁴ Dennoch wird deutlich, dass der Psalm eigentlich die göttliche Inbesitznahme eines anderen Berges bewahrt hat, des Baschans.¹⁵⁵ Smith vermutet dahinter einen kultur-historischen Vorgang, bei dem ältere durch monarchisch-favorisierte Kultstätten ersetzt worden sind.¹⁵⁶

a. Etymologie und Vorkommen

Es ist unklar, was der Name Baschan bedeutet und wovon er sich herleitet.¹⁵⁷ Die Übersetzung mit „ebener Boden“¹⁵⁸ erscheint für einen Berg unverständlich, zielt aber eher auf die gesamte Region. Möglicherweise bietet das ugaritische *bt_n* eine etymologisch bessere Erklärung. Darauf soll nach den Ausführungen zur Lokalisierung genauer eingegangen werden.

Außerbiblisch ist das Wort bzw. die Region in EA 201,4 sowie auf der Stele aus Abydos belegt.¹⁵⁹ Beide Belegstellen verweisen allerdings lediglich auf die Region und geben sonst keinen Aufschluss.

b. Lokalisierung

Baschan im engeren Sinne ist eine 500–600 m hoch gelegene Ebene in [sic] Norden des transjordanischen Berglandes, die sich vom Ğölän im Westen bis zum Haurangebirge (Ĝebel ed-Drüz) im Osten, vom Hermon im Norden bis zum mittleren (wādi el meddān)

¹⁵³ Vgl. BUTTENWIESER, Psalms, 35.

¹⁵⁴ Anders HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 252 und KÖRTING, Zion, 149 f.

¹⁵⁵ Siehe SMITH, Gods, 96.

¹⁵⁶ Vgl. a. a. O., 95 f. Für die Rivalität zwischen den Bergen siehe auch WEBER, Werkbuch, 304.

¹⁵⁷ Vgl. REUTER, Baschan, § 1.

¹⁵⁸ So GESENIUS, Handwörterbuch¹⁸, 184 und GÖRG, Baschan, 248. Die Vorgängerauflage des Handwörterbuchs betont die Fruchtbarkeit und die guten agrarischen Bedingungen (steinloser Boden) (siehe GESENIUS, Handwörterbuch¹⁷, 121).

¹⁵⁹ GÖRG, Baschan, 249.

und oberen Jarmuk (wādi ez-zēdi) im Süden [...] erstreckt. In [sic] weiteren Sinne umfasst der Name nicht nur die Ebene, sondern auch die angrenzenden Gebirge Golan und Hauran.¹⁶⁰

Die Hebräische Bibel weist kein einheitliches Konzept in Bezug auf die territoriale Ausdehnung des Baschan auf. Vielmehr zeichnen sich die verschiedenen Bibelstellen durch eine Unschärfe aus.¹⁶¹

Durch die Näherbestimmung des Baschans durch das Wort *הר* ist jedoch evident, dass das Gebiet mit einem Gebirge oder einem Berg verbunden ist. Das Wort *הר* ist in dieser Sicht unpräzise, wahrscheinlich handelte es sich aber lediglich um einen Berg. Mowinckel geht davon aus, dass es sich beim Wort Baschan um ein Appellativum für einen Gottesberg handelt, wahrscheinlich synonym zum „höchsten Berg“¹⁶². Für Schmidt ist die Bezeichnung Baschan einfach eine Chiffre für den Zion.¹⁶³ Auch hier liegt wahrscheinlich der Gedanke zugrunde, dass es sich beim Baschan um den höchsten Berg handelt.

Die Beobachtungen sind soweit richtig, dass JHWH sich mit Bergen zu verbinden scheint, allerdings können daraus keine Schlussfolgerungen betreffend der Größe der Berge abgeleitet werden. Es handelt sich bei den Bergen seiner Wahl, gerade durch seine Wahl, um Gottesberge.¹⁶⁴

Kraus führt als mögliche Identifikation den Berg Hermon an, der damit ein Gegenstück zum Zaphon darstellen würde.¹⁶⁵ Der Hermon zeichnet sich durch seine drei Gipfel aus: Hermon, Senir und Baal-Hermon. Dies würde die Bezeichnung „Berg vieler Gipfel“ erklären.¹⁶⁶ Für die Identifikation des Hermon mit dem Baschan spricht zudem die Lage in gleichnamiger Region sowie die weitreichende Präsenz nicht nur in dieser, sondern ebenfalls im Norden Israels.

Kraus selbst lässt sich allerdings von Mowinckels Vorschlag, dem Berg Tabor¹⁶⁷, überzeugen. Der Tabor qualifiziert sich nach Kraus durch zwei Begeben-

¹⁶⁰ REUTER, Baschan, §1. Siehe auch CHARLESWORTH, Bashan, 353; KLINGBEIL, Yahweh, 127 und LEPEAU, Psalm, 135.

¹⁶¹ Vgl. REUTER, Baschan, § 4.1. Für die Autoren ist die exakte Lokalisierung des Baschans unwichtig gewesen.

¹⁶² MOWINCKEL, Psalm, 43 f. OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 150 stellen ebenfalls fest, dass JHWH ein „Gott der Berge“ ist und er „sich die höchsten und eindrucksvollsten Berge als seinen Wohnort ausgewählt hat.“ (ebd.).

¹⁶³ Vgl. SCHMIDT, Thronfahrt, 16.

¹⁶⁴ Diese Einschränkung leitet sich maßgeblich von den topographischen Begebenheiten des Zions ab und ist religionsgeschichtlich für die Frühzeit anzuzweifeln. Trotzdem sei an dieser Stelle des Weiteren anzuführen, dass der Terminus *הר אלהים* nicht zwangsläufig als Superlativ verstanden werden muss (gegen CAQUOT, Le Psaume, 162 und TATE, WBC 20, 166; siehe hingegen LEPEAU, Psalm, 134 f.).

¹⁶⁵ Vgl. KRAUS, BKAT XV/2, 631. Für den Hermon votiert BUTTENWIESER, Psalms, 37; GOULDER, Psalms, 140; SCHMIDT, HAT, 129 und TATE, WBC 20, 180.

¹⁶⁶ Vgl. GOULDER, Prayers, 203; ebenso LEPEAU, Psalm, 137.

¹⁶⁷ MOWINCKEL, Psalm, 44 greift eigentlich die Erklärung von Lewy auf, der mit dem Tabor den chthonischen Vegetationsgott Tamuz verbindet. Dies passt für ihn zu der rekonstruierten Etymologie des Baschans als Drachenberg.

heiten: Erstens ist er das Grenzheiligtum der Stämme Sebulon, Issaschar und Naphtali. Zweitens lässt sich genau in dieser Gegend die Schlacht gegen Sisera verorten.¹⁶⁸ Gegen diese Identifizierung ist jedoch erheblicher Widerspruch einzulegen, auch wenn der Psalm sich der gleichen Motive bedient, thematisiert er nicht die Schlacht gegen Sisera, vielmehr modifiziert er die aufgenommenen Motive und passt sie für seinen Kontext an.

Als weitere Lokalisierungen finden sich in der Literatur der Hauran sowie der Golan.¹⁶⁹ Duhm favorisiert den Golan, da von dort die Berge Judas zu sehen sind. Diese Identifikation beleuchtet für ihn insbesondere Vers 17. Ob allerdings mit den „Bergen vieler Gipfel“ die Berge Judas gemeint sind, ist nicht eindeutig. Sowohl die Bezeichnung „Berg vieler Gipfel“ als auch „Berge vieler Gipfel“ ist einzigartig in der Hebräischen Bibel.¹⁷⁰

Die Lokalisierung lässt sich lediglich auf das oben beschriebene Gebiet eingrenzen, auch wenn einige der genannten Berge wahrscheinlicher erscheinen als andere. Entscheidend ist, dass Gott diesen Berg ausgewählt und als Wohnsitz in Besitz genommen hat.¹⁷¹ Als solcher zieht er den Neid der anderen (Götter-)Berge auf sich.¹⁷²

c. Der Baschan als Chaosmacht

Die Verse 23–24 stellen ein Orakelwort dar.¹⁷³ Der Baschan wird in Vers 23 der Meerestiefe gegenübergestellt. Die Andeutung ist schwer zu verstehen, vor allem da der Vers weitere Textschwierigkeiten aufweist.¹⁷⁴ Reuter interpretiert die Stelle als Raumangabe: Die Feinde, gegen die JHWH in den Kampf gezogen ist, werden vom Baschan bis zum Meer vernichtet.¹⁷⁵ Cassuto sieht konkrete Schlachten zwischen Israel und Aram mit anschließender Exilierung einiger Israeliten im

¹⁶⁸ Vgl. KRAUS, BKAT XV/2, 631f. Siehe ebenfalls GAMPER, Überlegungen, 35; JEREMIAS, Königtum, 80; SÜSSENBACH, Psalter, 230 f., TATE, WBC 20, 174 und mit etwas Ungewissheit WEBER, Werkbuch, 304. Auch HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 253 gehen vom Schlachtgebiet aus, nennen allerdings nicht die genaue Lokalisierung. Gegen die Eintragung der Schlacht gegen Sisera lässt sich LEPEAU, Psalm, 49 f. anführen. KEEL, Vögel, 19 geht zwar davon aus, dass der Tabor ursprünglich erwähnt ist, problematisiert aber die Identifizierung des Baschan mit dem Tabor (so auch TATE, WBC 20, 181).

¹⁶⁹ Albright sowie auch Tate gehen vom direkten Kontext aus und identifizieren den Baschan mit dem zuvor genannten Zalmon. Diesen wiederum hat Albright als Hauran bestimmt. Siehe ausführlich B. I Fn 130.

¹⁷⁰ Vgl. DUHM, KHC XIV, 258 und ebenso KLINGBEIL, Yahweh, 127.

¹⁷¹ Vgl. CHARLESWORTH, Bashan, 361 und DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 549.

¹⁷² HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 253 hingegen interpretieren den Baschan als heidnischen Gottesberg und sehen ihn dementsprechend neidisch auf den Zion blicken.

¹⁷³ Vgl. MOWINCKEL, Psalm, 49.

¹⁷⁴ Vgl. GERSTENBERGER, Arbeitsbuch, 62.

¹⁷⁵ Vgl. REUTER, Baschan, § 4.3; ähnlich SÜSSENBACH, Psalter, 232 sowie TATE, WBC 20, 182.

Hintergrund stehen.¹⁷⁶ Auch wenn Kämpfe zwischen Israel und Aram anderswo belegt sind, lässt sich weder eine Exilierung von Israeliten in der Baschan-Region nachweisen, noch eine Dominanz Israels über Aram.

Charlesworth hat aber im Anschluss an Albright einen Lösungsvorschlag formuliert: Baschan lässt sich vom ugaritischen Wort *bṭn* und vom akkadischen Wort *bašmu* her verstehen. Beide haben die Bedeutung „Drache/Schlange“, genauso wie das aramäische Wort *ptn* und das arabische Wort *bathan*. Dementsprechend könnte der Baschan in Vers 23 als Urmeerdrache oder -schlange verstanden werden.¹⁷⁷ Gegen dieses Chaosmonster würde sich JHWH beweisen. Hier soll JHWH dann insbesondere als Bezwinger des Todes bzw. der Chaosmacht dargestellt werden.¹⁷⁸

2.3.4 Das Gottesbild

Die Textergänzungen sowie Reminiszenzen der zitierten Texte färben das Gottesbild ein. Welche Vorstellung von Gott die Autoren des ältesten Bestandes einst in ihrem Text präsentieren wollten, ist mit Schwierigkeiten behaftet. Insbesondere die Theophanieschilderung in den Versen 8 ff. ist prägend für das Gottesbild. Hier liegen allerdings zugleich die Schwierigkeiten.

Mit der Vermutung, dass es sich um ein Zitat aus Ri 5 handelt, wird zumeist ebenfalls das Gottesbild aus Ri 5 in Ps 68 implementiert. Ri 5 zeichnet Gott vor allem als Krieger. In Ps 68 entbehrt die Theophanie („the divine march“) allerdings der Feinde. In den anderen Teilen des ältesten Bestandes tauchen diese zwar in der Form der Könige auf, die offensichtlich durch Gottes Epiphanie zerstreut werden. Die Situation ist jedoch auch hier relativ unklar. Eine konkrete Schlacht oder Kriegssituation scheint nicht vorzuliegen oder ist zumindest nicht direkt greifbar. Gegebenfalls wird die Zerstreung der Könige auch geschildert, weil Gott als König herausgestellt werden soll. Der Psalm legt großes Gewicht auf den Einzug Gottes in sein Heiligtum bzw. damit verbunden mit der Inthronisation. Damit ist ebenfalls das Königtum zentral für das Gottesbild.

Ausschlaggebender ist aber die Erweiterung der Theophanieschilderung (8–11). Gott wird als Wetter- und Fruchtbarkeitsgott dargestellt. Er sorgt sich um und versorgt sein Volk. Der Regen, der seinen Erbesitz (נחלה)¹⁷⁹ bewässert, ist

¹⁷⁶ Vgl. CASSUTO, Psalm LXVIII, 269.

¹⁷⁷ Vgl. ALBRIGHT, Catalogue, 28; CHARLESWORTH, Bashan, 355 f.; LEPEAU, Psalm, 169 ff. und ebenso MOWINCKEL, Psalm, 50.

¹⁷⁸ Vgl. a. a. O., 48. Als Vergleichstext lässt sich u. a. KTU 1.82 III, 35–49 anführen, der die Beschwörung gegen einen gewalttätigen Dämon beschreibt. Leider ist der Text nur sehr bruchstückhaft erhalten (TUAT II, 336).

¹⁷⁹ Der Begriff kann unterschiedlich verstanden werden. Im Alten Testament werden mit ihm verschiedene Entitäten bezeichnet. Am häufigsten wird der Begriff für das Volk Israel verwendet (33 Mal). Daneben aber ebenfalls für den Gottesberg, Abel-Beth-Macchah, das Land für das Heiligtum, der Tempel und das Land Israel insgesamt. Siehe auch LEPEAU, Psalm, 105 f.

dafür die entscheidende Voraussetzung. Gott wird hier daher vor allem als Beschützer bzw. Versorger seines Volkes gezeichnet.¹⁸⁰

3. Die Inschriften aus Kuntillet 'Ajrud

3.1 Einführung

Kuntillet 'Ajrud oder Ḥorvat Teman befindet sich im nordöstlichen Teil der Sinaihalbinsel, an der Hauptstraße von Gaza nach Elat.¹⁸¹ Auch wenn der Name Teman einen biblischen Bezug vermuten lässt, ist dieser jedoch nicht existent. Der hebräische Name Ḥorvat Teman wurde dem Ort vielmehr von seinen Ausgräbern aufgrund der Inschriftenfunde verliehen.¹⁸²

Ze'ev Meshel von der Tel Aviv University war der verantwortliche Archäologe für diese Ausgrabung. Dies war aufgrund der Besetzung der Sinaihalbinsel im Anschluss an den Sechstagekrieg (5. bis 10. Juni 1967) möglich. Innerhalb von drei Kampagnen (September 1975; Dezember 1975 und Juli 1976) legte er mit seinem Team die Reste eines eisenzeitlichen Gebäudekomplexes frei.¹⁸³ Mehrere Seiten des Plateaus waren bereits erodiert und hatten Teile eines östlichen Gebäudes mit sich gerissen, wie Luftaufnahmen verdeutlichten.¹⁸⁴

Im Zuge des Friedensvertrages zwischen Ägypten und Israel (26. März 1979) wurden sämtliche Funde, die nicht nur in Kuntillet 'Ajrud, sondern auf der gesamten Sinaihalbinsel gemacht worden sind, an Ägypten zurückgegeben. Diese Rückgabe schloss ebenfalls die Inschriften und Zeichnungen ein, die bis dahin im Israel Museum in Jerusalem ausgestellt gewesen waren.¹⁸⁵ Sämtliche Fundstücke lagern derzeit mutmaßlich im Ägyptischen Museum in Kairo.¹⁸⁶

3.1.1 Der Gebäudekomplex und seine Interpretation

Der Komplex bestand aus zwei unterschiedlichen Gebäuden (Gebäude A im Westen und Gebäude B im Osten des Plateaus), die wohl im 8. Jahrhundert

Hier bezeichnet der Begriff wahrscheinlich das Land Israel (KÖRTING, Zion, 148 und SÜSSEN-BACH, Psalter, 279). Ein Bezug auf Abel-Beth-Macchah wäre aufgrund der örtlichen Nähe aber ebenfalls gut denkbar.

¹⁸⁰ Vgl. SMITH, God, II.

¹⁸¹ Vgl. MESHEL, Kuntillet 'Ajrud, XVII; XXI und 3 und RENZ/RÖLLIG, HAE I, 48.

¹⁸² Vgl. MESHEL, Kuntillet 'Ajrud, IX.

¹⁸³ Vgl. a. a. O., IX ff.

¹⁸⁴ Darauf weist insbesondere ZEVIT, Religions, 370 hin. Die Grabung lässt sich dadurch in gewisser Weise als Rettungsgrabung legitimieren.

¹⁸⁵ Siehe MESHEL, Kuntillet 'Ajrud, XX und NA'AMAN, Inscriptions, 299.

¹⁸⁶ 2011 wurde das Ägyptische Museum in der Nacht vom 28. auf den 29. Januar geplündert. Da die Fundstücke aus Kuntillet 'Ajrud niemals ausgestellt worden waren, traf sie das Schicksal anderer Kunstschatze mutmaßlich nicht. Sie finden sich jedenfalls nicht auf der offiziellen Vermisstenliste des Museums. Mit dem Verbleib der Fundstücke ist allerdings eine relativ große Ungewissheit verbunden.

v. Chr. erbaut worden sind. Allerdings wurde die Anlage nur eine kurze Zeit genutzt und dann schlicht verlassen.¹⁸⁷ Meshel geht davon aus, dass die Gebäude im Zuge der Eroberung Judas durch Israel auf Anordnung von König Joasch (799–784 v. Chr.) errichtet worden sind. Der Komplex hat vermutlich den Zweck erfüllt, die Kontrolle des Nordens über Juda und seine Grenzen sowie die Handelsstraße zu suggerieren. Gebäude A weist zwar vier Türme auf, allerdings nicht die für ein Fort typischen Kasematten-Räume, dafür aber einen sehr ungewöhnlichen ‚bench room‘.¹⁸⁸ Meshel verwarf aus diesem Grund die ursprüngliche Identifikation des Gebäudekomplexes mit einem Fort.¹⁸⁹

Besonders ungewöhnlich ist jedoch Gebäude B, das vollkommen mit weißem ‚Plaster‘ (Verputz) verkleidet und mit einigen floralen und geometrischen Wandmalereien verziert war. Strukturell lässt sich dazu keine Parallele in der Levante finden.¹⁹⁰ Es muss jedoch eingewendet werden, dass lediglich ein Teil des Gebäudes überhaupt ausgegraben werden konnte. Der andere Teil war bereits durch die Erosion des Felsplateaus zerstört worden.¹⁹¹ Ziony Zevit weist allerdings auf ähnliche Strukturen in Ägypten hin und plädiert daher für eine sakrale Anlage.¹⁹² Dies stimmt überein mit Meshels Vermutung, dass eine Gruppe von Priestern in der Anlage gewesen ist und die Verantwortung für die Zeichnungen und Inschriften trägt. Dementsprechend interpretiert er das Gebäude ebenfalls als „religious site“¹⁹³.

Lars Eric Axelsson griff die Interpretation sowie die Inschriften auf und stufte sie als Belege für Pilgerfahrten von Nordisrael zum Sinai ein.¹⁹⁴ Er untermauert seine These mit der Behauptung, dass die Heiligtümer in Israel niemals den Anspruch gehabt hätten, dass JHWH in ihnen residieren würde, wie es anderer-

¹⁸⁷ MESHEL, Kuntillet 'Ajrud, XXII. Siehe auch AXELSSON, Lord, 30; KÖCKERT, Gott, 10; NA'AMAN, Inscriptions, 300 und SMELIK, Dokumente, 141. Für eine längere Besiedlung plädiert lediglich SCHNIEDEWIND, Kuntillet 'Ajrud, 134–144.

¹⁸⁸ Siehe dafür insbesondere MANDELL, Monumentality, 257–282.

¹⁸⁹ Vgl. zum Ganzen MESHEL, Kuntillet 'Ajrud, XXIf. und II f. sowie NA'AMAN/LISSOVSKY, Sacred Trees, 187. In Bezug auf die suggerierte Kontrolle über den Handel im Bereich zwischen Elat und dem Mittelmeer schloss sich ihm NAUMANN, Handeln, § 2.3.1 an.

¹⁹⁰ Vgl. MESHEL, Kuntillet 'Ajrud, 12 f. und 67.

¹⁹¹ In manchen Untersuchungen wird das Gebäude und seine Fundstücke aus diesem Grund ausgeblendet (siehe z. B. AYALON, Pottery Assemblage, 141).

¹⁹² ZEVIT, Religions, 375.

¹⁹³ MESHEL, Kuntillet 'Ajrud, XXII. Siehe ebenfalls SMELIK, Dokumente, 143 und WEINFELD, Significance, 124. Letzterer sieht in der Anlage aber vorrangig eine Wegstation und danach erst einen Schrein. SPIECKERMANN, Bild, 264 verbindet mit der Bezeichnung „Autobahnkapelle“ beide Funktionen. Dagegen, insbesondere gegen die Anwesenheit von Priestern in der Anlage, NA'AMAN/LISSOVSKY, Sacred Trees, 198.

¹⁹⁴ Textlich findet sich diese Pilgerfahrt seines Erachtens erstmals in den Königebüchern belegt. Der Prophet Elia musste nach einem Wettstreit mit den Baalpriestern, in deren Verlauf er sämtliche Priester tötete, aus dem Nordreich fliehen. Diese „Pilgerfahrt“ war zwar durch göttliche Erscheinungen und Beistand geprägt, eigentlich handelte es sich aber um eine Flucht. Zudem wird deutlich, dass der Bericht literarisch gestaltet worden ist und nicht auf Tatsachen beruht.

seits der Tempel in Jerusalem auf dem Zion vertrat. Für Nordisrael hatte JHWH seinen Wohnsitz stets auf dem Sinai. Dementsprechend finden sich Belege für JHWH von Samaria in Kuntillet 'Ajrud.¹⁹⁵

Nadav Na'aman und Nurit Lissovsky hingegen interpretieren die Anlage nicht so sehr auf JHWH hin, sondern vielmehr auf Asherata/Aschera. Sie vermuten, dass ein heiliger Baum oder Hain in der Umgebung wuchs. Diese waren bekanntermaßen mit der Göttin verbunden.¹⁹⁶ Ihre Gesamtinterpretation der Anlage fällt dementsprechend wie folgt aus: „Its function as a caravanserei for visiting worshippers was secondary to its primary function as a store house for the sancta and treasures of the goddess.“¹⁹⁷ Diese These ist, wie sie selbst anmerken, rein spekulativ, da Holz diese Zeitspannen nicht überdauern hätte können.¹⁹⁸

Bereits die Interpretation von Meshel wurde in der Forschung nicht von allen geteilt; die Hypothesen von Axelsson sowie von Na'aman und Lissovsky fanden nicht einmal Eingang in die breitere Debatte um die Interpretation der Anlage.¹⁹⁹ Die Funktion der Gebäude wurde stärker im Blick auf ihre Lage interpretiert. Da sich der Komplex direkt am Wegesrand nach Elat befindet, wäre es vermessen, den Handel für die Interpretation auszublenden. Wolfgang Zwickel schließt auch nicht aus, dass die Weihrauchstraße einst durch Kuntillet 'Ajrud verlief.²⁰⁰ Da Wegstationen in dieser Gegend knapp sind, wird der Gebäudekomplex auf jeden Fall auch als eine solche gedient haben.²⁰¹

Auch wenn nicht ausgeschlossen werden kann, dass eine solche Wegstation bzw. konkret die Anlage von Kuntillet 'Ajrud auch religiöse Funktionen ausgeübt hat, so muss doch gegen die Interpretation als reines Pilgerzentrum Einspruch erhoben werden. „Short-distance pilgrimage to holy sites is well-known in Ancient Near Eastern texts and in the Bible, but the assumption of a pilgrimage to a remote desert site like Kuntillet 'Ajrud is highly unlikely in the First Temple

¹⁹⁵ Vgl. AXELSSON, Lord, 61 ff. Mit dieser These versucht Axelsson ebenfalls die „ungelöste Spannung zwischen Sinai und Zion“ zu erklären (a. a. O., 62; seine Belegangabe ist allerdings falsch, das Zitat geht nicht auf Soggin zurück). Auch DIJKSTRA, Yhwh of Samaria, 18–22 nimmt an, dass Pilger die Anlage nutzten, interpretiert sie letztlich aber als einfache Wegstation bzw. Karawanserei. Die doppelte Funktion findet sich ebenfalls bei H. WEIPPERT, Palästina, 618.

¹⁹⁶ Vgl. NA'AMAN/LISSOVSKY, Sacred Trees, 130. Siehe auch NA'AMAN, Inscriptions, 317 f. und DERS., New Outlook, 39.

¹⁹⁷ NA'AMAN/LISSOVSKY, Sacred Trees, 198. In einem anderen Aufsatz problematisiert Na'aman den Begriff „Karawanserei“ als Anachronismus (NA'AMAN, New Outlook, 43 f.), neutraler und damit empfehlenswerter erscheint dagegen der Begriff „Wegstation“.

¹⁹⁸ Vgl. NA'AMAN/LISSOVSKY, Sacred Trees, 190 und ebenfalls NA'AMAN, Inscriptions, 317.

¹⁹⁹ So schließt MATHYS, Segenszeugnisse, 42 f. ein Heiligtum aus und plädiert für eine „Karawanserei“ (ebenso DIJKSTRA, YHWH of Samaria, 18 f. und KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 238). LEUENBERGER, Segen, 114 stimmt dem zu, hält aber einen integrierten Schulbetrieb nicht für ausgeschlossen. AYALON, Pottery Assemblage, 199 ist sehr vorsichtig in seiner Interpretation und stellt lediglich den besonderen Charakter der Anlage heraus.

²⁰⁰ Vgl. ZWICKEL, Überlegungen, 139; siehe ebenfalls NA'AMAN, New Outlook, 417.

²⁰¹ Vgl. NA'AMAN/LISSOVSKY, Sacred Trees, 188; WEINFELD, Significance, 124 und ZWICKEL, Überlegungen, 139 f.

period.²⁰² Welchen Anspruch die Heiligtümer in Israel zudem gehabt haben, ist nicht überliefert. Axelsson ignoriert diesen Fakt und lässt sich vom literarischen Befund blenden, der in Jerusalem tradiert, selektiert und eingefärbt worden ist. Der archäologische Befund weist ebenfalls sakrale Anlagen und Tempel in Israel auf. Dass in diesen die Gottheit als nicht präsent gedacht worden ist, erscheint eher unwahrscheinlich.

Deutlich ist, dass die Anlage und ihre Funde mit einer einfachen Interpretation nicht befriedigend erklärt werden können. „[T]he site is unique and requires a special interpretation.“²⁰³ Letztlich wird sie als multifunktionaler Komplex am treffendsten interpretiert sein.

3.1.2 Die Frage der Provenienz

Eine wichtige Frage ist die nach der Herkunft der Menschen, die den Gebäudekomplex errichtet und unterhalten haben. Die Beantwortung dieser Frage lässt Rückschlüsse auf die geschichtliche und politische Situation zu. Meshel unterstreicht bei der Interpretation der Anlage den Einfluss des Nordens, der für ihn nicht nur in den Inschriften, sondern ebenfalls in weiteren Funden sichtbar wird sowie in den theophoren Namen.²⁰⁴ Damit legt sich eine Unterhaltung der Anlage durch Israel nahe, auch wenn geografisch Ägypten oder Juda eher zu vermuten gewesen wären. Im Folgenden soll diese Vermutung erklärt werden.

Besonders aufschlussreich für diese Frage ist die Keramik. Da die Anlage erstens vollkommen ausgegraben worden ist und zweitens nur für einen kurzen Zeitraum besiedelt war, kann die Töpferware eine repräsentative Antwort auf die Frage liefern.²⁰⁵ Die Keramik zeigt vorwiegend Parallelen zum Nordreich, daneben aber auch phönizische Einflüsse. Besonders indikativ sind die Kochtöpfe (Cooking Pots), die tatsächlich aus Israel nach Kuntillet 'Ajrud gebracht worden sind.²⁰⁶

Lediglich die ‚Storage Jars‘ sowie die ‚Pithoi‘ stammen aus der Gegend um Jerusalem, was Materialuntersuchungen (Moza Clay) ergeben haben.²⁰⁷ Diese großen Gefäße sind schwer zu transportieren, weshalb ihr Ankauf in Juda und

²⁰² NA'AMAN/LISSOVSKY, *Sacred Trees*, 189. Siehe auch NA'AMAN, *Inscriptions*, 315.

²⁰³ A. a. O., 319. MANDELL, *Monumentality*, 257–282 hat in jüngster Zeit das Framework der „Monumentality“ auf den „bench room“ angewendet und dabei die Entwicklung des Raumes deutlicher herausgestellt.

²⁰⁴ Vgl. MESHEL, *Kuntillet 'Ajrud*, XXI. Dieser Position schlossen sich weitere Forscher an, so. z. B. DIJKSTRA, *Yhwh of Samaria*, 21 und NAUMANN, *Handel*, § 2.3.1.

²⁰⁵ Vgl. AYALON, *Pottery Assemblage*, 142.

²⁰⁶ Die Machart der Cooking Pots differiert deutlich zwischen Israel und Juda. Auch die Küste weist Spezifika in der Machart der Cooking Pots auf, sodass hier deutlich zwischen den verschiedenen Regionen unterschieden werden kann (a. a. O., 193).

²⁰⁷ Vgl. a. a. O., 142; GUNNEWEG/PERLMAN/MESHEL, *Origin*, 273 und ZWICKEL, *Überlegungen*, 140. Letzterer gibt zudem an, dass auch einige Storage Jars von der Küste nach Kuntillet 'Ajrud transportiert worden sind (ebd.).

damit eine verkürzte Transportstrecke sinnvoll erscheint. Wo genau in Juda sie angekauft worden sind, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Tel Moza wäre eine Option, Jerusalem eine zweite, genauso wäre aber auch Bet Schemesch als Wareneinkaufsort denkbar. Auffällig ist, dass sich der Anteil der judäischen Töpferware auf diese Gefäße beschränkt. Einige größere Gefäße lassen sich zudem in die Schephela und an die Küste verorten.²⁰⁸ Lokale Töpferware, sogenannte ‚Negbite‘, fehlt vollkommen.²⁰⁹

Die Keramik wurde dementsprechend nach Kuntillet ‘Ajrud gebracht. Die Praktikabilität scheint ein Faktor bei der Versorgung der Anlage gespielt zu haben. Kleinere und mittlere Gefäße wurden von weiter weg mitgebracht, während größere Gefäße aus der Nähe stammten und wahrscheinlich angekauft worden sind. Der letzte Punkt stellt aber bereits eine Interpretation dar. Mit eingeschlossen werden müssen dabei die Inhalte der Gefäße. Die lebensnotwendige Versorgung der Anlage lief ebenfalls zu großen Teilen über Juda wie die chemische Analyse der Gefäße gezeigt hat.²¹⁰

Die Auswertung der Keramikfunde unterstützt letztlich die Provenienz der Betreiber dieser Anlage aus dem Nordreich Israel deutlich. Zu klären bleibt allerdings noch der Anteil Judas an dieser Anlage.

3.1.3 Historische Verortung

Zwickel vermutet, dass das Ende der Anlage durch König Amazja (797–779 v. Chr.) herbeigeführt worden ist. Er interpretiert 2 Kön 14,7 als Hinweis darauf, dass sich Amazja wieder Zugang zum Seehandel in Elat erkämpfen wollte. Damit geht Zwickel davon aus, dass Israel in einer Vorherrschaftsstellung stand und somit gegenüber Juda als Unterdrücker auftrat. Um die Vorherrschaft des Nordreichs zu durchbrechen, musste Amazja mit seiner Streitkraft lediglich die dafür notwendigen Wegstationen zerstören. Im Falle von Kuntillet ‘Ajrud ein leichtes Unterfangen, da diese niemals als wirkliche Festung errichtet worden ist. Als Reaktion darauf könnte laut Zwickel 2 Kön 14,11–14 interpretiert werden. Letztlich zeigt 2 Kön 14,22, dass Usija (779–738 v. Chr.), der Sohn von Amazja, den Handel in seine Hände bringen konnte.²¹¹ Zumindest wird berichtet, dass er Elat wiederaufbaute.

²⁰⁸ Vgl. AYALON, Pottery Assemblage, 194.

²⁰⁹ Vgl. a. a. O., 199; GUNNEWEG/PERLMAN/MESHEL, Origin, 270 und NA‘AMAN, Inscriptions, 300. AYALON, Pottery Assemblage, 199 schließt damit auch die Anwesenheit von Nomaden aus und betont den besonderen Charakter der Anlage.

²¹⁰ Vgl. NA‘AMAN, Inscriptions, 312 f.

²¹¹ Vgl. ZWICKEL, Überlegungen, 140 f. Während Zwickel von den judäischen Königen ausgeht, beziehen Na‘aman und Lissovsky die Anlage auf Jerobeam II (785–745 v. Chr.), den König des Nordreichs (NA‘AMAN/LISSOVSKY, Sacred Trees, 207; NA‘AMAN, Inscriptions, 313 und DERS., New Outlook, 39).

Die Interpretation erfährt durch die archäologischen Funde jedoch keine absolute Unterstützung. Erstens lässt sich keine Zerstörung in oder an Kuntillet 'Ajrud nachweisen. Die Anlage wurde vielmehr schlicht aufgegeben. Dies wäre natürlich durch ein Abschneiden der Supply-Routen durch Juda möglich. Allerdings wäre ebenfalls denkbar, dass Israel von sich aus die Unterhaltung der Anlage eingestellt hat, da es sich auf seine nördlichen Grenzen konzentrieren musste. Es lässt sich leider wenig über die politische Beziehung zwischen Juda und Israel in dieser Zeit aussagen.²¹² Wie weit ging die Unterordnung Judas unter Israel? Oder war die Beziehung doch partnerschaftlicher?

Die archäologischen Funde haben aufgezeigt, dass Juda an der Unterhaltung bzw. Versorgung von Kuntillet 'Ajrud beteiligt gewesen war. Sollte Juda tatsächlich Einfluss genommen haben, z. B. durch eine Unterlassung der Unterstützung der Anlage, wäre zu fragen, warum sie die Anlage nicht übernahmen. Judas späterer Zugang zum Seehandel in Elat verläuft dann letztlich über eine andere Route. Deutet dies nicht daraufhin, dass Juda keinen Konflikt mit Israel suchte? Die Frage nach der Aufgabe der Anlage sowie der Beteiligung Judas daran hat noch Klärungspotential. Wahrscheinlicher erscheint es allerdings, dass Juda keinen Anteil daran hatte, sondern Israel vielmehr die Aufgabe der Anlage von sich aus entschied, da andere Prioritäten dazu drängten.

3.2 Die Inschriften

Die Anlage wies überraschend viele Inschriftenfunde auf:

Of the approximately 50 inscriptions discovered, 20 consisted of only one or two letters in the Hebrew language. Some of the inscriptions were incised in stone or on pottery vessels; others were written in red or black ink on two large pithoi and the plastered walls. Four of the five inscriptions on plaster are in Phoenician script, but all the others are in ancient Hebrew script. [...] Several of the complete inscriptions on the pithoi also bear drawings showing motifs that are familiar from North Syrian-Phoenician art.²¹³

Von besonderem Interesse für diese Arbeit ist einerseits die Inschrift 4.2/KAgr (9):7, die sich höchstwahrscheinlich auf einem Pfosten im Eingangsbereich des Gebäudes A befand. Andererseits erweisen sich die Pithoi-Inschriften 3.1/KAgr (9):8 und 3.9/KAgr (9):10, die ebenfalls in diesem Gebäude entdeckt wurden, als aufschlussreich.

²¹² Vgl. NA'AMAN, *New Outlook*, 40.

²¹³ MESHEL, *Kuntillet 'Ajrud*, XXI.

3.2.1 Datierung

Die Frage nach der Datierung der Inschriften wird recht einmütig beantwortet. Sie scheinen aus dem 9./8. Jahrhundert v. Chr. zu stammen.²¹⁴ Eine Mehrheit in der Forschung präzisiert diese Angabe noch und geht von der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr. aus.²¹⁵

Die Datierung der Inschriften stützt sich insbesondere auf die Anlage und die in ihr gemachten archäologischen Funde. Da die Anlage nur ein einziges Stratum abbildet, es somit weder vorher noch nachher eine Bebauung gegeben hat, kann die Datierung als gesichert angesehen werden.²¹⁶

3.2.2 Die phönizische Inschrift KAgr (9):7 und ihre Lesarten

Die Inschrift 4.2, in der Literatur auch als KAgr (9):7 bezeichnet, wurde im sogenannten „Bench Room“ freigelegt. Sie war ursprünglich im Eingangsbereich dieses Raumes angebracht, fiel jedoch ab und wurde im Schutt des Eingangs zum Innenhof geborgen.²¹⁷ Ziony Zevit verweist auf Deir ‘Alla, wodurch er unterstreichen möchte, dass es sich nicht um ein schlichtes Graffiti handelt.²¹⁸ Dies legt aber bereits die prominente Anbringung der Inschrift im Eingangsbereich nahe.

Die Inschrift bzw. ihre Lesart wurde in mehreren Etappen publiziert, was die Ausgangslage etwas verkompliziert. Meshel veröffentlichte 1976 erstmals drei Verse der Inschrift. Dies fand erst 1978 im Ausstellungskatalog des Israel Museums größere Aufmerksamkeit.²¹⁹ Moshe Weinfeld publizierte eine etwas detailliertere Version. Diese Publikation der Inschrift wurde rezipiert und diente fortan als Grundlage für die Forschungsdebatte.²²⁰ Im Vergleich zur editio princeps

²¹⁴ Vgl. RENZ/RÖLLIG, HAE 1, 51. Dieser Meinung schlossen sich an: LEUENBERGER, Segen, 114; MATHYS, Segenszeugnisse, 42; PFEIFFER, Jahwes Kommen, 203; RÖSEL, Bibel, 75; SCHMID, ZBK.AT, 68 und H. WEIPPERT, Palästina, 618. Auf der Basis der Keramik stimmt ebenfalls AYALON, Pottery Assemblage, 198 dafür und auch die 14C-Datierung einiger organischer Materialien stimmt mit dieser Einschätzung überein (GOREN, Petrographic Analyses, 212).

²¹⁵ Vgl. DAVIES, Inscriptions, 78–82; NA‘AMAN/LISSOVSKY, Sacred Trees, 186; AYALON, Pottery Assemblage, 196–198 und ZWICKEL, Überlegungen, 139.

²¹⁶ Vgl. NA‘AMAN/LISSOVSKY, Sacred Trees, 186.

²¹⁷ Vgl. MESHEL, Kuntillet ‘Ajrud, 11 f. und RENZ/RÖLLIG, HAE 1, 57.

²¹⁸ Vgl. ZEVIT, Religions, 370 f.

²¹⁹ Die erste Publikation zu Kuntillet ‘Ajrud veröffentlichte Meshel 1976 auf Hebräisch (Meshel, כונתילת ע'אירוד, 119–124). Mehr Aufmerksamkeit zog dann 1978 die Besprechung der Inschriften in einem Katalog des Israel Museums (DERS., Religious Centre, 11 f.) auf sich. Meshel publizierte zwar einige Fotos, der Fokus lag dabei aber auf der Präsentation der Zeichnungen. Zudem findet sich nur – im Vergleich zur editio princeps – eine fragmentarische Wiedergabe (a. a. O., 13). Eine selbstständige Auseinandersetzung mit der Inschrift war nur schwer möglich. Renz und Röllig bieten dementsprechend auch keine Zeichnung an (RENZ/RÖLLIG, HAE 3, Tafel II–IV).

²²⁰ Vgl. WEINFELD, Significance, 126. Sie findet sich in dieser oder einer leicht abweichenden Lesart ebenfalls bei DAVIES, Inscriptions, 82; RENZ/RÖLLIG, HAE 1, 59 und RICHTER, Inschriften, 48. Letzterer etablierte sie wohl in der Forschung, hat die Inschrift selbst aber wohl

von Shmuel Aḥituv, Esther Eshel und Ze'ev Meshel zeigen sich dabei deutliche Mängel. Eine alternative Lesart veröffentlichte Zevit 2001.²²¹ Er kannte das zweizeilige Fragment (s. u.) vermutlich noch nicht, jedenfalls bezieht er es nicht in seine Darstellung mit ein, hatte aber wohl Kenntnisse über den größeren Umfang der Inschrift, denn auch seine Lesart ist sechszeilig. Dafür unterteilt er Zeile 3, was sich anhand der in der editio princeps veröffentlichten Fotos jedoch nicht legitimieren lässt. Es liegt nahe, dass auch er niemals die Inschrift eigenständig inspiziert hat.

Im abschließenden Grabungsbericht, der 2012 erschien, publizierten Aḥituv, Eshel und Meshel²²² jedoch fünf Zeilen plus ein zweizeiliges Fragment, das sie ebenfalls als zur Inschrift gehörig ansehen. Dieses Fragment bildet für sie nicht nur die erste Zeile, sondern verlängert die Inschrift ebenfalls auf sechs Zeilen.

שנת [] 1
 [ברעש ובזרח אל בר[ם י]הו[ה]] 2
 [...] ר וימסן הרם וידכן [ג]בנם [...] 3
 [...] ארץ ק[ש]דש עלי אלם [...] 4
 [...] הכן [ל]ברך בעל בים מלחמה 5
 [...] לשם אל בים מלח[מה] [...] 6

- 1 [...] second time/years [...],
- 2] in earthquake. And when God shines forth in the [heights Y]HW[H ...
- 3] R The mountains will melt, the hills will crush [...
- 4] earth. The holy One over the gods [...
- 5] prepare (yourself) [to] bless Ba'al on a day of war [...
- 6] to the name of El on a day of wa[r ...

Anhand der qualitativ sehr unterschiedlichen Fotografien aus dem Grabungsbericht hat Erhard Blum eine Collage erstellt, um so die editio princeps von Aḥituv, Eshel und Meshel überhaupt kritisch besprechen zu können. Nach einer ausführlichen epigrafischen Beschreibung kommt er zu folgender Lesart²²³:

1' כ/נ/מ]שנת].
 2']ו-ר[
 1 ...
 2 [בראש. ובירח. אל. בר[ח.]נ[חח
 3 ר/ד. וימסן. הרם. וידכן. פבנם].
 4 ת/מ/ארץ. קשדש. עלי. אתן. חז. כר]

niemals persönlich gesichtet. BLUM, Kuntillet 'Ağrūd, 21 f. klagt dies in seiner ausführlichen Besprechung der Inschrift an.

²²¹ Vgl. ZEVIT, Religions, 372.

²²² Die folgende Lesart und Übersetzung stammt aus MESHĒL, Kuntillet 'Ajrud, 110. Sie findet sich (fast identisch) ebenfalls bei AḤITUV, Echoes, 324 f., der sie in seinem Handbuch 2005 publizierte.

²²³ Die folgende Lesart und Übersetzung stammt aus BLUM, Kuntillet 'Ağrūd, 28. Die Collage findet sich im Anhang zu seinem Artikel (Tafel 1–7) sowie auf seiner Webseite der Universität Tübingen.

		מלחמת [בים. בעל. לברך. בי. ז/י]. 5
		ל--לשמאל. ביס. מלחמת] 6
]--[7
1']... Jahre(?)[
2'] ? [
1	...	
2	...] an der/seiner/ihrer Spitze. Und als der Gott roch [den angenehmen Duft ...
3	...] und Berge werde schmelzen, und Berggipfel werden zermahlen [...
4	XX aus dem]	Land KŠDŠ zogen herauf nach 'TN. Sie sahen KR[---... ²²⁴
5	...] er/sie wurde/n (ein) Gesegnete(r) des HERRN am Tag der Schlacht [...
6		...] für Sam'al am Tag der Schl[acht ... ²²⁵
7	...	

a. Das Fragment

Die erste kritische Anfrage an diese Rekonstruktion von Aḥituv, Eshel und Meshel muss die Zugehörigkeit des zweizeiligen Fragments zu der Inschrift betreffen. Die Autoren geben an, dass das Fragment physisch zu dem größeren Teil zugehörig erscheint.²²⁶ Die im Grabungsbericht publizierte Fotografie (Fig. 5.53) ist diesbezüglich allerdings wenig aussagekräftig.²²⁷ Die Ränder erscheinen weder als „puzzleartig“ zusammengehörig noch als konträr zueinander.

Lassen sich vom größeren ‚Plasterteil‘ Rückschlüsse auf eine vorhergehende Zeile ziehen? Der größere Teil setzt nach Meshel mit der zweiten Zeile ein. Die Zeile ist zum Ende hin deutlich beschädigt, allerdings ist gerade am Beginn der Inschrift über der Beschriftung noch deutlich mehr ‚Plaster‘ erhalten. In Fig. 5.54 scheint dort tatsächlich ein Strich bzw. Teil eines Buchstabens erhalten zu sein. Was allerdings dort wie ein Hinweis auf eine vorhergehende Zeile erscheint, ist auf Fig. 5.53 überhaupt nicht zu erkennen und entpuppt sich auf den Fig. 5.55a und 5.55b als Schatten.²²⁸

Leider sind die Höhen- und Tiefenstrukturen des größeren Teils der Inschrift auf den publizierten Fotografien fast unmöglich zu erkennen. Auf einigen der Fotografien entsteht der Eindruck, dass auf der Höhe der rekonstruierten ersten Zeile noch ‚Plaster‘ erhalten wäre. Dort findet sich aber kein Hinweis auf eine vorhergehende erste Zeile. Die Schrift enthaltende Schicht könnte dort aber ebenfalls abgeblättert sein. Letztlich muss die Zuordnung des Fragments auf der Basis der physischen Argumente skeptisch gesehen werden.

²²⁴ Als Alternative bietet Blum: [...] in das Land KŠDŠ zogen sie hinauf. 'TN sahen sie, KR[---... (ebd.).

²²⁵ Als Alternative bietet Blum: [...] dem Namen des Gottes am Tag der Schl[acht ... (ebd.).

²²⁶ Vgl. MESHEL, Kuntillet 'Ajrud, 110.

²²⁷ Vgl. a. a. O., 111.

²²⁸ Vgl. MESHEL, Kuntillet 'Ajrud, 111–113.

b. Diskussion der Lesart

Die Lesart der Inschrift war – den Umständen entsprechend – weitestgehend anerkannt. Wie oben bereits erwähnt, war erst mit der Publikation der editio princeps überhaupt eine selbstständige, kritische Auseinandersetzung möglich. Davor fanden sich nur an einigen Stellen Diskussionen zu alternativen Lesarten.

Blum unternahm das Unterfangen, die Lesart mit Penibilität und Akkurate-se kritisch zu analysieren, sodass dem nicht viel hinzuzufügen ist. Die simple Wiedergabe seiner Lesart würdigt allerdings nicht sein kritisches Abwiegen sowie die Auflistung weiterer möglicher Identifizierungen einzelner Buchstaben.²²⁹ An manchen Stellen sollte allerdings etwas mehr Zurückhaltung geboten sein, so beispielsweise am Ende von Zeile 2. Das bereits geschilderte Problem der Höhen- und Tiefenstrukturen könnte auch hier auftreten. Die oberste Schicht des ‚Plasters‘ scheint nach dem ך abgeplatzt zu sein. Was wie Überreste aussieht, könnten ebenfalls Schattierungen der Ränder sein. Auf einer Rekonstruktion sollte an dieser Stelle besser verzichtet werden.

In der älteren Forschungsliteratur wurden die Enden der Verse 2 und 3 bereits problematisiert. Johannes Renz und Wolfgang Röllig schlugen neben dem Vorschlag von Meshel ים מלחמה („Tag des Krieges“) weitere mögliche Alternativen vor: מלאכה (Arbeit), מלך (König), מלכם (Milkom – Gott der Ammoniter), מלט (sich retten), מלקוח (Kriegsbeute) oder מלקוש (Spätregen). Während das ן eigentlich nicht zu erkennen ist, lassen sich מת rekonstruieren, womit die Alternativen hinfällig werden. Da Vers 3 als Parallelismus membrorum angesehen werden kann, kann auch für Vers 3 die Ergänzung חמת- als plausibel eingestuft werden.

c. Die Sprache der Inschrift

Die Sprache der Inschrift stand schon immer in der Diskussion. Eindeutig ließ sich sagen, dass die Schrift als Phönizisch identifiziert werden kann. Dementsprechend wurde anfangs Phönizisch auch als Sprache angenommen. Renz und Röllig merken jedoch an, dass diese Zuordnung hauptsächlich auf der Grundlage der Paläografie beruht. Sollten sich die Verbform וימסן und das im Phönizischen nicht belegte מלח[מה] als Hebräisch bestätigen, halten sie es für gegeben, dass es sich um eine hebräische Inschrift handelt, die lediglich die phönizische Schrift nutzt. Die Ortslage würde dies ihres Erachtens unterstützen.²³⁰ Eine ähnliche Auffassung vertritt ebenfalls Zevit, der aus dem Befund den Rückschluss zieht, dass der Schreiber lediglich sein Handwerk in Phönizien erlernt hat oder einen

²²⁹ Vgl. BLUM, Kuntillet ‘Ağrūd, 26–28.

²³⁰ Vgl. RENZ/RÖLLIG, HAE 1, 57 f., so auch LEUENBERGER, Segen, 115 und McCarter, Kuntillet ‘Ajrud (COS II), 173.

Lehrer mit einem solchen Hintergrund hatte.²³¹ Entsprechend dieser Einwände hatte sich die Meinung durchgesetzt, dass die Inschrift zwar die phönizische Schrift verwende, aber eigentlich Hebräisch sei.

Anhand der kritisch revidierten Lesart erhebt Blum allerdings vehement Einspruch gegen diese Einschätzung. Seines Erachtens sind sowohl Schrift als auch Sprache Phönizisch.²³² Sowohl die Form מלחמת als auch die Verbformen וידכן und וימסן lassen sich für ihn nur eindeutig dem Phönizischen zuordnen.²³³ Er diskutiert aber ebenfalls mögliche hurritische Einflüsse. Letztlich sind aber auch diese Zuordnungen mit einer gewissen Unsicherheit behaftet, sodass zu diesem Zeitpunkt keine eindeutige Aussage bezüglich der Sprache getroffen werden kann.

d. Form- und Gattungsgeschichtliche Analyse

Meindert Dijkstra charakterisiert die Inschrift einfach als poetischen Text.²³⁴ Damit wird er zwar sämtlichen Gattungsaspekten gerecht, bestimmt den Text dafür aber nur sehr oberflächlich. Das Wort ברך rückt die Inschrift eindeutig in die Richtung einer „Segens- und evt. Lob- und Dankformel“²³⁵, auch wenn diese Interpretation ebenfalls mit Schwierigkeiten behaftet ist. Felix Mathys problematisiert z. B. die Übersetzung bzw. Interpretation von ברך mit loben und preisen, da so der wechselseitige Segen zwischen Gott und Mensch nur auf die göttliche Seite beschränkt wird.²³⁶ Zudem muss generell angefügt werden, dass es gerade die Theophanieschilderung ist, die den Segen, das Lob oder den Dank hervorruft. Auch in der neuen Lesart von Blum kann meines Erachtens weiterhin von einer Theophanie ausgegangen werden, dafür sprechen die Verben וידכן und וימסן. Martin Leuenberger kommt zum Schluss, die Inschrift als „theophane Siegeszusage für Kampf- bzw. Kriegsaktionen“²³⁷ zu bestimmen. Diese Gattungsbestimmung erscheint plausibel.

²³¹ Vgl. ZEVIT, Religions, 377. Zu einem ähnlichen Schluss kommt MASTIN, Inscriptions, 114 in seiner komparativen Studie. Er analysierte sowohl die Inschrift selbst als auch weitere bekannte, in Phönizisch abgefasste Inschriften und kam dabei ebenfalls zu dem Schluss, dass „the script of these inscriptions is neither exclusively Phoenician nor exclusively Hebrew“ (ebd.).

²³² Vgl. BLUM, Kuntillet 'Ağrūd, 29.

²³³ Vgl. A. a. O., 29 f. Dagegen erhebt JUHÁS, Berge, 101 f. Einspruch, da die Wurzel מסס im Phönizischen nicht belegt ist.

²³⁴ Vgl. DIJKSTRA, YHWH of Samaria, 24.

²³⁵ RENZ/RÖLLIG, HAE I, 58.

²³⁶ Vgl. MATHYS, Segenszeugnisse, 70 f. LEUENBERGER, Segen, 116 f. betont zudem, dass dies einer der wenigen Belege für die Segnung einer Gottheit in althebräischen Primärtexten ist. Lediglich in En Gedi (EGed (8):2) findet sich eine Segnung JHWHs (siehe ebd. und ausführlich bei RENZ/RÖLLIG, HAE I, 173 f.).

²³⁷ LEUENBERGER, Segen, 117.

e. Das Gottesbild

Die Inschrift verweist auf den Polytheismus Israels, so Mark Smith.²³⁸ Diese Aussage ist durch die revidierte Lesart der Inschrift nicht von vornherein evident. Sie bedarf vielmehr der Erklärung und Spezifizierung: Erstens ist rückzufragen, warum die Inschrift unbedingt Rückschlüsse auf Israel gestattet. Auch wenn die Anlage mit dem Nordreich in Verbindung stand, kann die Schrift als Phönizisch identifiziert werden.²³⁹ Dementsprechend müsste sie eigentlich das phönizische Gottes- oder Götterbilder verarbeiten. Brian A. Mastin hat jedoch veranschaulicht, dass die Sprach- und Ausdrucksweise der Inschriften nicht mit der phönizischen Praxis über Gott (𐤇𐤍) zu sprechen übereinstimmt.²⁴⁰ Dieses Argument verliert auch nicht durch die revidierte Lesart an Gewicht.

Zweitens wäre zu hinterfragen, ob die Inschrift tatsächlich polytheistische Tendenzen wiedergibt. In der Inschrift werden sowohl El als auch Baal genannt. Beide sind als selbstständige Gottheiten bekannt. Allerdings kann sowohl der Titel El einfach eine Gottheit bezeichnen als auch der Titel Baal. Mastin vermutet dementsprechend, dass beide Gottesnamen in der Inschrift Titel des israelitischen Gottes JHWH wiedergeben.²⁴¹ Dies ist durchaus möglich, allerdings durch die weiteren Inschriften nicht unbedingt naheliegend. Die Beiordnung Ascherahs zu JHWH zeigt bereits ein polytheistisches Weltbild. Dementsprechend sollte eher davon ausgegangen werden, dass es sich um die Gottheiten El und Baal handelt. Eine Hierarchie des Pantheons lässt sich aus dieser Inschrift jedoch nicht ableiten.²⁴²

f. Weitere Motive

Die Theophanie

Die Inschrift weist interessante Parallelen zu einigen anderen Theophanieschilderungen auf. Das Schmelzen der Berge aufgrund einer Theophanie findet sich ebenfalls in Mi 1,3–4 und Ps 97,5. Mit Ri 5 teilt die Inschrift ihre Verbindung zum Krieg. Während der Krieg hier allerdings integraler Bestandteil ist, wird die Theophanieschilderung in Ri 5,4–5 erst durch den Kontext mit diesem ver-

²³⁸ Vgl. SMITH, Review, 189 und so ebenfalls LEUENBERGER, Segen, 117; WEINFELD, Significance, 121 und H. WEIPPERT, Palästina, 625.

²³⁹ Die Problematisierung findet sich auch bei DIJKSTRA, YHWH of Samaria, 22. MATHYS, Segenszeugnisse, 43 weist zudem daraufhin, „dass in einer solchen Karawanserei mit ‚internationalem‘ Handelsverkehr auch Angehörige anderer Völker und Religionen abgestiegen sind und dabei Spuren ihrer Gottesbeziehung hinterlassen haben.“ (ebd.).

²⁴⁰ Vgl. MASTIN, Inscriptions, 111 f.

²⁴¹ Vgl. a. a. O., 113. So auch McCarter, Kuntillet 'Ajrud (COS II), 173 und NA'AMAN, Inscriptions, 310.

²⁴² Vgl. LEUENBERGER, Segen, 117. Von den Gottheiten El und Baal geht ebenfalls PFEIFFER, Jahwes Kommen, 203 aus.

bunden. Daneben schildert die Inschrift ebenfalls einen Marsch, allerdings nicht der Gottheit, sondern der Gläubigen bzw. des Kriegsheeres. Die Interpretation ist jedoch schwierig.

Weinfeld unterstreicht insbesondere die geografischen Parallelen zu Dtn 33,2.²⁴³ Während im biblischen Text JHWH als aus dem Süden kommend geschildert wird, kann die Inschrift durch ihren Fundort im Süden verortet werden. Diese Parallele sollte jedoch nicht überinterpretiert werden. Aus den Gemeinsamkeiten sind eher Rückschlüsse auf die Gattung „Theophanieschilderung“ zu schließen: Theophanieschilderungen waren für unterschiedliche Gottheiten in verschiedenen Prägungen in Gebrauch.

Der Tag des Krieges

Die Formulierung *ביום מלחמת* „Tag der Schlacht“ oder vielleicht besser „Tag des Krieges“ ist elementar für die Deutung der Inschrift, da sie auf den ursprünglichen Entstehungskontext bzw. die Intention der Inschrift verweist. Eine Interpretation ist letztlich natürlich schwierig, aber die Vermutung liegt nahe, dass sie ursprünglich „im Horizont der Bitte um bzw. Zusage von Erfolg im Kampf“²⁴⁴ aufgetreten ist.

Es ist nicht davon auszugehen, dass der Text bzw. der Inhalt der Inschrift ihren Ursprung in Kuntillet 'Ajrud hat. Vielmehr muss angenommen werden, dass es sich um ein geläufiges Motiv handelt. Sein Sitz im Leben ist im Umfeld des Krieges bzw. von Schlachten und Kämpfen zu suchen ist. Die Anlage ist aber weder ein Fort, noch wurden sonstige Funde, die für einen solchen Kontext sprechen, ausgegraben. Gleichwohl muss von Überfällen und damit Kämpfen auf den Handelsrouten ausgegangen werden, weshalb ein solches Kriegsmotiv gängig gewesen sein wird.²⁴⁵

3.2.3 Die Phitos-Inschriften und ihre Lesarten

a. Pithos A Inschrift 3.1–KAgr(9):8

Pithos A wurde in situ im nördlichen der beiden Eingangsräume (L6) gefunden.²⁴⁶ Dies verwundert, da ansonsten eine größere Anzahl an Pithoi konzentriert in den Lagerräumen aufbewahrt und dort ausgegraben worden sind.²⁴⁷

Neben der Inschrift sind eine Reihe von bildlichen Darstellungen auf dem Vorratskrug angebracht, die als Einzeldarstellungen und nicht als Komposition

²⁴³ Vgl. WEINFELD, *Significance*, 126.

²⁴⁴ LEUENBERGER, *Segen*, 117.

²⁴⁵ Siehe auch PFEIFFER, *Jahwes Kommen*, 203.

²⁴⁶ Vgl. BECK, *Drawings*, 4 und KEEL/UEHLINGER, *Göttinnen*, 239 f. Das in situ darf aber nicht die Illusion hervorrufen, der Krug sei intakt gewesen.

²⁴⁷ Vgl. AYALON, *Pottery Assemblage*, 190.

zu werten sind.²⁴⁸ Auch ein Zusammenhang zwischen Inschrift und Zeichnungen wird ausgeschlossen,²⁴⁹ sodass sich hier eine Beschränkung auf die Inschrift anbietet. Gemeinsam ist ihnen allerdings, dass sie angebracht worden sind, als der Krug stand; im Gegensatz zu den Inschriften 3.3 und 3.4, die im Liegen angefertigt worden sind.²⁵⁰

Auch wenn Bilder und Inschrift einzeln zu betrachten sind, muss betont werden, dass das Gefäß sowohl durch seine Bemalung als auch durch seinen Fundkontext heraussticht.

Aḥituv, Eshel und Meshel²⁵¹:

אמר א[.] מ[.] [.]^{oo} [.]
 : אמר ליהלי וליועשה : ול[
 2 ליהוה שמרן ולאשרתה

[אתכם ברכת

1 Message of '[-]° [-]M[-]K:

„Speak to Yāhēli, and to Yōā'sāh, and to [...] I have [b]lessed you

2 to YHWH of Shōmrōn (Samaria) and to His asherah“

Der letzte Teil der Inschrift (ברכת אתכם) hängt physisch nicht mehr mit dem vorderen Teil zusammen. Vielmehr ist eine 14 Zentimeter lange Lücke, ein sogenanntes *vacat*, zu verzeichnen. Dieser Teil der Inschrift wurde auf einer separaten Scherbe gefunden, lässt sich aber über die Linienverzierung des Phitos eindeutig dem Rest der Inschrift zuordnen. Die Lesart ist dabei unstrittig.

Zwischen dem ersten **אמר** und dem zweiten **אמר** verläuft ein horizontaler Bruch innerhalb der Inschrift. Die Buchstaben in diesem Abschnitt sind nur, wenn überhaupt, halb zu erkennen, da die obere Scherbe fehlt. Deswegen finden sich einige Interpretationsversuche, die darauf abzielen, den Sprecher zu identifizieren. Leuenberger ergänzt beispielsweise in der 1. Zeile ein **ו**, liest statt dem **מ** ein **ה** und rekonstruiert somit: **ך[.] ה[.] ה[.] א[.] – K[ön]ig A[š]o.**²⁵² Meshel ist in seiner Lesart deutlich vorsichtiger, diskutiert im Kommentar zur Inschrift aber

²⁴⁸ Vgl. KEEL/UEHLINGER, Göttingen, 240 und LEUENBERGER, Segen, 131f. BECK, Drawings, 43 geht davon aus, dass verschiedene Maler am Werk gewesen sind. H. WEIPPERT, Palästina, 671f. spricht sogar von „Entwurfsskizzen“ (ebd.). Wenn sich diese Charakterisierung bewahrt und die Skizzen Entwürfe für die Wände gewesen sind, erübrigt sich in diesem Fall eine Unterteilung in Kategorien wie privat und offiziell, so LEUENBERGER, Segen, 115, wobei er ebenfalls skeptisch gegenüber dieser Kategorisierung ist.

²⁴⁹ Vgl. BECK, Drawings, 45 ff.; DIJKSTRA, YHWH of Samaria, 30; KÖCKERT, Gott, 10; LEUENBERGER, Segen, 132 f.; MATHYS, Segenszeugnisse, 44 und H. WEIPPERT, Palästina, 671f. Vorsichtiger in diesem Urteil: KEEL/UEHLINGER, Göttingen, 272 ff. Für Phitos A spricht sich McCarter, Kuntillet 'Ajrud (COS II), 172 dagegen aus.

²⁵⁰ Vgl. MESHEL, Kuntillet 'Ajrud, 87.

²⁵¹ Die folgende Lesart und Übersetzung stammen aus ebd.

²⁵² Vgl. LEUENBERGER, Segen, 119. Siehe auch RENZ/RÖLLIG, HAE I, 61 und RICHTER, Inschriften, 47. Das **ה** findet sich ebenfalls in einer früheren Publikation von AḤITUV, Echoes, 315. Da dieser aber an dem finalen Grabungsbericht mitgewirkt hat, muss seine Ansicht, durch diesen als revidiert angesehen werden.

ebenfalls die Möglichkeit, dass das γ Teil des Eigennamens gewesen sein könnte (אלימלך oder אבימלך).²⁵³ Auch dies stellt eine plausible Rekonstruktion dar. Naʿaman vermutet lediglich einen dreisilbrigen, unbekanntem Eigennamen, der von dem Titel רא המלך (Freund des Königs) gefolgt wird. Er schlussfolgert daraus, dass königliche Beamte aus dem Nordreich in der Anlage anwesend waren.²⁵⁴

Neben diesem schwierigen Versteil tauchen lediglich zwei weitere Ergänzungen in der Lesart von Aḥituv, Eshel und Meshel im Vergleich zu der von Renz und Röllig auf. Erstens ergänzen sie den Namen יהל um ein י (יהלי). Dies mag eine plausible Ergänzung sein, anhand der Inschrift selbst lässt sich dies allerdings nicht legitimieren, da an dieser Stelle die oberste Schicht der Tonscherbe abgeplatzt ist bzw. sogar ein kleines Loch existiert. Anders sieht dies im zweiten Fall aus. Am Ende des ersten Teils der Inschrift – es folgt das bereits beschriebene vacat – ergänzen Aḥituv, Eshel und Meshel ein ל nach dem ו. Der obere Teil des ל ist deutlich auf der Scherbe zu erkennen.²⁵⁵

In der Forschungsliteratur tauchen ansonsten lediglich kleine Übersetzungsvarianten auf: Die Verben werden beispielsweise in unterschiedlichen Tempora übersetzt.²⁵⁶ Des Weiteren wird das ל in Zeile 2 verschieden aufgefasst. Klaas A. D. Smelik übersetzt z. B. mit „durch“²⁵⁷, Othmar Keel und Christoph Uehlinger mit „bei/vor“²⁵⁸ und Leuenberger mit „vonseiten“²⁵⁹.

b. Phitos B: Inschrift 3.9 – KAgr(9):10

Die Anmerkungen zum Fundkontext sowie zur Bemalung von Phitos A lassen sich ebenfalls für Phitos B anführen. Dieser Vorratskrug wurde allerdings im nord-östlichen Teil des Innenhofes (L19) gefunden.²⁶⁰

In der Forschungsliteratur findet sich die Inschrift zum Teil getrennt publiziert oder die Reihenfolge der Zeilen variiert.²⁶¹ Hier muss auf den bereits geschilder-

²⁵³ Vgl. MESHEL, Kuntillet ʿAjrud, 90.

²⁵⁴ Vgl. NAʿAMAN, Inscriptions, 302. Auch AḤITUV, Echoes, 315 liest ein γ . Die in B. I Fn 252 gemachten Bemerkungen müssen auch hier gelten.

²⁵⁵ Zu diesem Schluss kommt ebenfalls LEUENBERGER, Segen, 119.

²⁵⁶ Vgl. SMELIK, Dokumente, 144 übersetzt das Wort אמר als Imperativ und ברכה als Perfekt.

²⁵⁷ Ebd. Dies lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden (KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 255).

²⁵⁸ KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 255.

²⁵⁹ LEUENBERGER, Segen, 119.

²⁶⁰ Vgl. AYALON, Pottery Assemblage, 190 und BECK, Drawings, 4.

²⁶¹ Eine getrennte Publikation der Zeilen findet sich z. B. bei DAVIES, Inscriptions, 81 und 80 und RICHTER, Inschriften, 48 und 47. RENZ/RÖLLIG, HAE 1, 63 geben hingegen eine umgedrehte Reihenfolge wieder. Ansonsten sind ihre vorsichtige Lesart sowie Übersetzung der Inschrift aber nach wie vor heranzuziehen. Ihre Übersetzung, hier in umgedrehter Reihenfolge, lautet wie folgt: 1 durch Jahwe von Teman und seine Aschera 2 Mit allem, was er erbat von irgendjemandem, hat [man ihn] gnädig bedacht [...], und Jahwe hat ihm gemäß seinem Wunsche gegeben (ebd.). Die Lesart verzeichnet generell einen breiten Konsens.

ten Publikationsprozess als Ursache verwiesen werden. Die Lesarten stimmen in diesem Fall allerdings zumeist überein.²⁶²

Aḥituv, Eshel und Meshel²⁶³:

1 ליהוה התמן ולאשרתה
2 כל אשר ישאל מאש חנן [הא ואם פתה] ונתן לה יהו
3 כלבבה

- 1] to YHWH of the Tēmān and His asherah
- 2] Whatever he asks from a man, that man will give him generously. And if he would urge – YHW will give him
- 3 according to his wishes.

Richter ergänzt aus morphologischen Gründen in seiner Transkription in der zweiten Zeile ein ן und macht somit aus מנאש מאש.²⁶⁴ Die Fotos bieten für diese Ergänzung jedoch keinen Anhaltspunkt. Ein anderer Vorschlag findet sich bei Kyle McCarter. Er liest הַנּ מאל „the compassionate god“²⁶⁵. Auch wenn diese Lesart von ihrem Sinn her verständlicher erscheint, schließen die Fotografien diese Lesart aus. Für ein ל an dieser Stelle gibt es keine Anzeichen. Das ש ist zwar nicht vollkommen scharf zu erkennen, aber doch deutlich genug, um diese Lesart auszuschließen. Blum rekonstruiert das Ende der zweiten Zeile mit dem Wort לדיהו (so viel er braucht), anstelle von לה יהו.²⁶⁶ Ihm ist dabei Recht zu geben, auch wenn der Buchstabe nicht vollkommen einwandfrei zu erkennen ist, zeigt der Vergleich mit den übrigen Stellen, an denen ein ה steht, dass ein ד plausibler erscheint.

Als umstritten muss zudem die Ergänzung פתה הא ואם gelten. Naʿaman rekonstruiert stattdessen: ואשפתה: האב?²⁶⁷ Blum liest הא ואן פתה.²⁶⁸ Die Schrift ist an dieser Stelle tatsächlich sehr verblasst und undeutlich. Viele Ausleger berücksichtigen diesen Umstand und geben keine Interpretation.²⁶⁹

Evident erscheint lediglich die Vermutung von Leuenberger, dass die Inschrift mit ברכת (Ich segne hiermit) begonnen hat. Diese Annahme liegt aufgrund der direkten Parallelen in KAg 8.1 ff. und 9,4 ff. nahe.²⁷⁰

²⁶² Vgl. DAVIES, *Inscriptions*, 80 f.

²⁶³ Die folgende Lesart und Übersetzung stammt aus MESHEL, *Kuntillet 'Ajrud*, 97. Sie wurde so bereits von seinem Mitbearbeiter AḤITUV, *Echoes*, 318 vertreten. An der Lesart hat sich somit nichts geändert.

²⁶⁴ Vgl. RICHTER, *Inschriften*, 48.

²⁶⁵ McCarter, *Kuntillet 'Ajrud (COS II)*, 172. So auch LEUENBERGER, *Segen*, 125.

²⁶⁶ Vgl. BLUM, *Kuntillet 'Aḡrūd*, 45.

²⁶⁷ Vgl. NAʿAMAN, *Inscriptions*, 306.

²⁶⁸ Vgl. BLUM, *Kuntillet 'Aḡrūd*, 45.

²⁶⁹ Vgl. LEUENBERGER, *Segen*, 125 und RENZ/RÖLLIG, *HAE* 1, 63.

²⁷⁰ Vgl. LEUENBERGER, *Segen*, 125 und so auch BLUM, *Kuntillet 'Aḡrūd*, 44. NAʿAMAN, *Inscriptions*, 306 übersetzt ähnlich, er rekonstruiert allerdings ך[ב]רך.

c. Form- und Gattungsgeschichtliche Analyse

Renz und Röllig bestimmen die Gattung und ihren Sitz im Leben mit etwas Unsicherheit als „Lobpreis, Dank [...] in Form eines Rückblickes auf erfahrenes Heil, evt. als Teil einer Grab- [...] oder Weihinschrift [...]“.²⁷¹

Formal lassen sich beide Inschriften eher Briefpräskripten zuordnen.²⁷² Meshel weist auf parallele Eröffnungsformulare in akkadischen und ugaritischen Briefen hin.²⁷³ Dijkstra bewertet Inschrift 3.9 als elaborierter. Er vermutet, dass Inschrift 3.1 vom königlichen Hof stammt und an einen untergeordneten Beamten gerichtet war, während sich die Hierarchie in Inschrift 3.9 umgekehrt darstellt. Aus diesem Grund folgt diese Inschrift eher den geforderten Höflichkeitsfloskeln.²⁷⁴

d. Das Gottesbild

In beiden Inschriften wird JHWH als segenstiftende Gottheit charakterisiert. Er wird begleitet von Aschera, die wahrscheinlich seine weibliche Partnerin gewesen ist. Dies stellt in der Forschung mittlerweile keine Besonderheit mehr da. Religionsgeschichtlich wurde bereits angenommen, dass sich JHWH als Gott eines Pantheons mit eigener Partnerin zum alleinigen Gott entwickelt hat. Die alttestamentlichen Zeugnisse wurden maßgeblich von dieser Entwicklung geprägt bzw. durch sie korrigiert. Diese „Korrektur“ muss zeitlich allerdings später angesetzt werden.²⁷⁵

Interessanter ist vielmehr, dass JHWH in Form von zwei lokalen Manifestationen angeführt wird. Dies belegen die Syntagmen zwischen Gottesname und den verschiedenen Ortsnamen.²⁷⁶ In Inschrift 3.1 wird er als JHWH von Samaria genannt und in den Inschriften 3.6; 3.9 sowie 4.1 als JHWH von Teman. Religionsgeschichtlich lässt sich als Parallele Baal anführen, der in einigen Götterlisten ebenfalls als Gottheit mit verschiedenen lokalen Manifestationen verehrt wird.²⁷⁷ Würdigt man diese religionsgeschichtliche Parallele ausreichend, können weitere lokale Manifestationen JHWHs vermutet werden. André Lemaire führt als solche den Gott Jerusalems an.²⁷⁸

Im Folgenden sollen die beiden Lokalitäten nähergehend analysiert werden. Handelt es sich um konkrete Orte oder lediglich um Regionen? Bzw. lässt sich

²⁷¹ RENZ/RÖLLIG, HAE 1, 63 f.

²⁷² Vgl. KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 255.257. Ebenso KÖCKERT, Gott, 11; LEUENBERGER, Segen, 119; MATHYS, Segenszeugnisse, 45.47 und WEINFELD, Significance, 125.

²⁷³ Vgl. MESHEL, Kuntillet 'Ajrud, 90.

²⁷⁴ Vgl. DIJKSTRA, YHWH of Samaria, 29. Ähnlich LEUENBERGER, Segen, 120 f.

²⁷⁵ Vgl. LEUENBERGER, Segen, 136.

²⁷⁶ Vgl. DIJKSTRA, YHWH of Samaria, 28 und KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 258.

²⁷⁷ Vgl. KTU 1.47; 1.118 und 1.148. Auch in der biblischen Literatur ist Baal mit unterschiedlichen Orten verbunden (siehe NA'AMAN, Inscriptions, 304).

²⁷⁸ Belegt in der Hirbet Bet Layy-Inschrift, siehe das dazugehörige Kapitel sowie ebd.

bei diesen Regionen nicht eher von Staaten sprechen? Im Fall von Teman muss zudem gefragt werden, ob diese Ortschaft für die JHWH-Verehrung bekannt ist.

Samaria

Samaria (שַׁמְרֹן) ist nicht nur eine Ortschaft im Norden Israels, sondern die Hauptstadt des Nordreichs. Sie wird mehrere Male in der alttestamentlichen Literatur genannt und ist somit bekannt. Allerdings muss sich die Inschrift nicht unbedingt auf die Stadt beziehen. שַׁמְרֹן kann ebenfalls einen Berg bezeichnen.²⁷⁹

Deutlich ist allerdings, dass JHWH mit dem Ort verbunden ist und dort dementsprechend ebenfalls ein Tempel angenommen werden kann. Für den Berg wäre diese Annahme aber nicht zwangsläufig. Ein JHWH-Tempel ist literarisch sowohl in der alttestamentlichen Literatur als auch in weiteren Schriften bezeugt. Archäologisch wurde bisher leider kein Tempel in der Stadt freigelegt. Die Inschrift untermauert diese Hypothese aber weitergehend.²⁸⁰

Leuenberger bringt in die Diskussion die Vermutung ein, dass es sich bei dem Titel „JHWH von Samaria“ um den (Reichsgott-) Titel des Nordreichs Israel handeln könnte.²⁸¹ Es lässt sich zumindest deutlich sagen, dass sich hier die beiden Ebenen der Lokal- und Staatsreligion überschneiden.²⁸²

Teman

Im Fall von Teman (תִּימָן) ist die Lage etwas undurchsichtiger. Nicht nur Anfang als auch Ende des JHWH-Kultes von Teman liegen im Dunkeln,²⁸³ sondern ebenfalls die exakte räumliche Verortung.

Renz und Röllig weisen auf den auffälligen Artikel vor Teman hin.²⁸⁴ Der Artikel determiniert normalerweise ein Wort, bei Eigennamen ist dies jedoch nicht notwendig. In Inschrift 3.6 wird dies auch nicht getan, dort steht Teman ohne Artikel, in Inschrift 4.1 steht er allerdings. Ob der Artikel zum Namen dazugehört, kann aufgrund dieses schmalen Befundes nicht entschieden werden.

Thomas Römer übersetzt Teman schlicht mit „Süden“. Er leitet das Wort von der Wurzel יָמַן ab.²⁸⁵ יָמַן ist eine Paronomasie, es hat sowohl die Bedeutung „Süden“ als auch „Rechte“. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass das Wort daneben noch weitere Bedeutungen innegehabt hat. Es könnte ebenfalls einen Ort oder eine Gegend bezeichnet haben. Dementsprechend findet sich in den einschlägi-

²⁷⁹ Vgl. KÖHLER/BAUMGARTNER, KAHAL, 627.

²⁸⁰ Vgl. DIJKSTRA, YHWH of Samaria, 30; KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 258 f. und SCHMID, ZBK.AT, 68.

²⁸¹ Vgl. LEUENBERGER, Segen, 135 f.

²⁸² Vgl. HARTENSTEIN, Religionsgeschichte, 6 und KÖCKERT, Gott, II.

²⁸³ Wobei das Ende in der Kultzentralisation zu suchen ist, NA'AMAN, Inscriptions, 316 fragt dementsprechend auch nur nach den Anfängen.

²⁸⁴ Vgl. RENZ/RÖLLIG, HAE I, 64.

²⁸⁵ Vgl. RÖMER, Invention, 46. So auch KÖHLER/BAUMGARTNER, KAHAL, 655.

gen Lexika ebenfalls eine zweite Bedeutung für Teman (תִּמָּן): „Südgegend“. Dies begründet sich auf Jer 49,7,20; Ez 25,13; Am 1,12; Ob 9 und Hab 3,3.

Naʿaman erwähnt einen arabischen Stamm namens Tema, bringt ihn aber nicht mit Teman in Verbindung.²⁸⁶ Gegebenfalls wäre es über die Lokalisierung ihres Stammesgebietes möglich, Rückschlüsse auf Lokalisierung und damit auch Art und Weise der Ortschaft Teman zu ziehen.

Wie bereits oben angeführt, wurde Kuntillet 'Ajrud der hebräische Name Horvat Teman erst von seinen Ausgräbern verliehen. Für eine tragbare Identifikation der Anlage mit Teman ist die Beweislage viel zu dürftig. Auch wenn es überzeugend erscheint, dass Kuntillet 'Ajrud zumindest im Gebiet Teman oder im Einzugsgebiet eines konkreten Ortes mit dem Namen Teman lag. Naʿaman erklärt zudem plausibel, dass die Anlage oder der Hügel, auf dem sie stand, nicht als Gottesberg angesehen worden ist bzw. werden kann. Ein solcher Berg wäre nicht bebaut worden, vielmehr wäre eine Bebauung am Fuß oder in Blickweite des Berges vorzufinden gewesen.²⁸⁷

JHWH von Teman kann aber als lokale Manifestation JHWHs angesehen werden.²⁸⁸ Eine Überschneidung der Ebenen, wie im Fall Samarias festgestellt werden konnte, lässt sich hier allerdings nicht nachweisen.

4. Zusammenfassung

4.1 Die Gottesbergvorstellung im antiken Israel

Gottesberge spielen in der Gedankenwelt Israels im 10.–8. Jahrhundert v. Chr. eine wichtige Rolle. Sie sind Sitz der Gottheit. Ein Indiz dafür hat bereits der bibelkundliche Überblick gegeben: Die meisten namentlich aufgeführten Berge liegen im Nordreich. Herausgehoben werden muss dabei insbesondere die Pluralität. Einerseits in Bezug auf ihre reine Anzahl, andererseits aber auch mit Blick auf die Vorstellungen, die sich mit ihnen verbanden. Sie sind u. a. Sitz der Gottheit oder treten in der Theophanie als Zeugen der Macht Gottes auf. Zudem finden sich mit dem allgemeinen Bergmotiv noch weitere Aspekte wie Fruchtbarkeit und Sicherheit die mit ihnen verbunden werden.

Entsprechend der Gottesvorstellung – JHWH wurde sich als Gottheit mit lokalen Manifestationen vorgestellt – existierte eine Vielzahl an Orten. Hierbei lassen sich ebenfalls Berge anführen, allerdings nicht ausschließlich. Die analysierten Texte geben einen kleinen Eindruck dieser Vorstellung. Vor allem die Gottestitel JHWH von Samaria und von Teman, die sich in Kuntillet 'Ajrud fanden, belegen dies. Auch wenn hier kein direkter Bergbezug nachweisbar ist, erscheint es doch naheliegend, dass sich JHWH auf einem Berg wohnend vorgestellt worden ist. Baal kann hier als religionsgeschichtliche Parallele angeführt

²⁸⁶ Vgl. NAʿAMAN, *New Outlook*, 41.

²⁸⁷ Vgl. NAʿAMAN, *Inscriptions*, 304.

²⁸⁸ Vgl. LEUENBERGER, *Segen*, 136.

werden.²⁸⁹ Auch der Grundbestand von Ps 68 veranschaulicht, wie Gott sich mit einem Berg verbindet und dort Wohnung nimmt.

Die Charakterisierung dieser Berge erfolgt eher implizit. Als Sitz der Gottheit bedurften sie keiner detaillierten Erläuterung, da mit ihnen meist eine reale Lokalität vor Augen stand. Lediglich Ps 68 nennt als konkrete Eigenschaft die Höhe. Ansonsten lässt sich im Umkehrschluss nur aus den Theophanieschilderungen die Eigenschaft der Festigkeit ableiten. Während die Theophanie ein generelles Schmelzen und Beben der Berge auslöst, wird der Gottesberg von dieser Reaktion auf das Erscheinen Gottes bzw. seines Marsches ausgenommen sein. Voraussetzung für diese Annahme ist aber, dass der Gottesberg als Wohnort Gottes der Startpunkt der Theophanie ist.

4.2 Ri 5,4–5 als Teil der Gottesbergvorstellung des Nordreichs

Der Kontext beeinflusst das Verständnis von Ri 5,4–5 drastisch. Ohne diesen muss das Fragment mit mehr Zurückhaltung interpretiert werden: Der kriegerische Charakter Gottes verblasst und die Beschreibung der Theophanie bzw. des göttlichen Marsches mit dessen Auswirkungen auf die Erde und insbesondere die Berge tritt deutlicher hervor. Damit einhergehend entschwindet das Ziel dieses Marsches und allein dessen Ausgangsorte bzw. Wegpunkte verbleiben. Diese lokalisieren die Theophanieschilderung im südlichen Bergland, in Edom und Seir. Für sich betrachtet, harmonieren diese beiden Elemente in der Theophanieschilderung deutlicher. Der Handlungsort der Schilderung, das Bergland Edom/Seir, geht einher mit dem Beben der Berge. Das Bergmotiv beschränkt sich auf diese Aspekte, da in Bezug auf den Sinai nicht klar ist, ob die Phrase tatsächlich ursprünglich Teil der Schilderung gewesen ist oder es sich um eine Glosse handelt. Zudem ist fraglich, was das Wort bezeichnet: Sinai könnte sowohl eine weitere Region, einen Ort oder aber tatsächlich einen Berg darstellen.

Zudem legt das Fragment eine Herkunft JHWHs aus dem Süden nahe, sofern man es früh datiert. Ausschlaggebend bei dieser These sind eher die Gebiete Edom und Seir, denn der Sinai.²⁹⁰

Religionsgeschichtlich harmoniert dieser Befund mit ägyptischen Quellen. In einigen Tempellisten aus dem 14. und 13. Jahrhundert v. Chr. wird „Jhw(h) im Land der Šasu(nomaden)“²⁹¹ aufgeführt. Die Listen wurden in Soleb (1370 v. Chr.) und Amara-West (1250 v. Chr.) gefunden. Ein weiterer Felsblock in Soleb bietet eine Parallelförmige Formulierung. Eine Abhängigkeit der Liste aus Amara-West von den Soleb-Belegen ist anzunehmen.²⁹²

²⁸⁹ Siehe das Kapitel A. II. 1.2.1 Die Götter des Zaphons.

²⁹⁰ Vgl. LEUENBERGER, Herkunft, 15. Siehe für die Herkunft JHWHs aus dem Süden auch HARTENSTEIN, Anfänge, 190; KNAUF, Language, 167 ff.; KOCH, Sprache, 36 und ZENGER, Israel, 116.

²⁹¹ Die Übersetzung stammt von LEUENBERGER, Herkunft, 4. Siehe auch ZENGER, Israel, 117.

²⁹² Siehe LEUENBERGER, Herkunft, 5.

Jhw(h) bezeichnet in diesem Fall, neben weiteren Gebiets- oder Bevölkerungsbezeichnungen, einen Teil des von den Šasu kontrollierten Gebietes. Götternamen konnten und wurden insbesondere von den Ägyptern als Synonyme der Gebiets- und Bevölkerungsbezeichnungen verwendet. Dieses Gebiet lässt sich anhand der Liste nicht exakt eingrenzen, da einige der Ortslagen unbekannt sind. Es scheint aber grundsätzlich als weitläufig aufgefasst worden zu sein und deckte sicherlich das Gebiet Edoms und der Araba ab.²⁹³

Das Fragment Ri 5,4–5 kann somit als Fortsetzung des JHWH-Glaubens in dieser Region interpretiert werden. Diese Interpretation ist allerdings nur eine Möglichkeit und lässt sich nur dann anwenden, sofern man lediglich die Verse 4–5 betrachtet. Dagegen spricht jedoch, dass Ri 5,4–5 nicht eigenständig als Fragment überliefert vorliegt, sondern nur im Kontext von Ri 5, einem Text aus dem Nordreich.

Sofern das Fragment noch in der Zeit des Bestehens des Nordreichs in den Kontext eingefügt worden ist, fügt es sich in die oben skizzierte Vorstellung ein. Zudem lassen sich Parallelen zu den Inschriften aus Kuntillet 'Ajrud ziehen. Sowohl die Theophanie aus Ri 5,4–5 – jetzt in ihrem Kontext zu bedenken – als auch die Theophanie der phönizischen Inschrift stehen in einem Kriegs- bzw. Schlachtkontext. Diese Gemeinsamkeit darf allerdings nicht überinterpretiert werden, da Theophanien in unterschiedlichen Kontexten verwendet werden konnten.²⁹⁴

Des Weiteren gleicht die Gottesvorstellung in Ri 5,4–5 ebenfalls einer lokalen JHWH-Manifestation. Zumindest wird mit dem Bergland Edom/Seir eine konkrete Region beschrieben, in der JHWH handelt bzw. hilfreich einschreitet.

Der Sinai fügt sich, sofern es sich nicht um eine Glosse handelt, in diese Vorstellung ein. Er kann als mit der Gottheit verbunden angesehen werden. Mehr lässt sich über den Sinai positiv nicht festhalten, wie oben bereits angeführt worden ist. Ob es sich tatsächlich um einen Wohnsitz Gottes im Sinne eines Gottesberges handelt, ist ungewiss, da letztlich nicht klar ist, was der Sinai überhaupt darstellt. Damit ist gleichzeitig ausgedrückt, dass die Sinaitradiation, wie sie in der Sinaiperikope vollumfänglich geschildert wird, noch nicht existent gewesen ist. Weder die Gesetzgebung noch besondere Charakteristika lassen sich nachweisen.

4.3 Das Verhältnis von Sinai- und Zionsüberlieferung

Die Zionstheologie lässt sich zu diesem Zeitpunkt ebenfalls nicht fassen. Es kann aber davon ausgegangen werden, dass auch in Jerusalem eine lokale JHWH-Manifestation verehrt worden ist. Das Nebeneinander unterschiedlicher JHWH-

²⁹³ Vgl. LEUENBERGER, Herkunft, 7.

²⁹⁴ Siehe für die unterschiedlichen Kontexte in denen Theophanien Eingang gefunden haben SCRIBA, Geschichte, 114 ff.

Manifestationen und damit eingeschlossen die Koexistenz verschiedener Gottesberge bzw. allgemeiner Orte wurde als problemlos betrachtet. Dies lässt sich jedenfalls aus dem Nebeneinander verschiedener Lokalmanifestationen in Kuntilet 'Ajrud ableiten. In diesem Sinne kann auch das Verhältnis von Sinai und Zion gesehen werden, wenn von einem solchen überhaupt gesprochen werden kann.

II. Gottesbergvorstellungen aus der Königszeit im Südreich Juda

Das folgende Kapitel behandelt die Gottesbergvorstellungen im Südreich Juda während der Königszeit. Die Königszeit lässt sich noch etwas präziser eingrenzen, da die Texte auf die assyrische Bedrohung reagieren oder nach der assyrischen Belagerung Jerusalems 701 v. Chr. entstanden sind.

Die Analyse beginnt mit einer althebräischen Inschrift. Die H̱irbet-Bet-Layy-Inschrift gibt einen Einblick in die Zionstheologie – ohne den „Zion“ selbst zu nennen – und lässt sich gleichzeitig relativ sicher datieren.

Es folgen Texte aus dem Jesajabuch sowie dem Psalter. Die Entscheidung für die Psalmen 46 und 48 muss nicht weiter dargelegt werden, da diese Texte als klassische Zions Texte in der Forschung bekannt sind. Jes 14,12–15 hingegen ist erläuterungsbedürftig, da er den Zion nicht behandelt. Dafür kann er jedoch die Gottesbergvorstellung des „Zaphons“, die sich auch in Ps 48 findet, erhellen. Die Suche nach weiteren geeigneten Texten innerhalb des Jesajabuches erwies sich als sehr schwierig, da sie zumeist die Kriterien nicht zu erfüllen vermochten. Mit Jes 14,24–27 wird nun ein Text analysiert, der zwar ebenfalls nicht vom Zion spricht, dafür aber einige Antworten auf die Frage zur Entwicklung der Zions-tradition bieten kann.

1. Die Berge Judas – Die H̱irbet-Bet-Layy-Inschrift

1.1 Einführung

Durch Zufall wurde 1961 am Osthang der Ortschaft H̱irbet Bet Layy im Zuge von Straßenbauarbeiten eine in den Felsen gehauene Grabhöhle freigelegt. Dabei handelt es sich um ein Kammergrab mit einem Vorraum und zwei Kammern. Dieses ist über zwei Stufen zugänglich. Die Ortschaft liegt im judäischen Bergland, 12 km nördlich von Tell Beit Mirsim, 8 km östlich von Lachisch, 15 km südlich von Azekah und 17 km nordwestlich von Hebron. Die Entfernung zu Jerusalem beträgt circa 38 km.²⁹⁵

Die vorschriftsmäßige Rettungsgrabung wurde von Joseph Naveh durchgeführt. Dabei stellte sich heraus, dass eine dritte Kammer in Planung gewesen

²⁹⁵ Vgl. NAVEH, *Inscriptions*, 74 und WEIPPERT, *Jahresbericht*, 161.

war. Die Arbeiten für diese waren allerdings noch nicht vorangeschritten, lediglich die Türöffnung war in den Felsen vorgezeichnet worden. Insgesamt wurden acht Skelette in den beiden Kammern gefunden, die Vorkammer enthielt zudem mehrere Inschriften in Paläo-Hebräisch sowie bildliche Darstellungen.²⁹⁶ Naveh gibt an, dass die Gräber intakt gewesen seien und sich die Skelette in situ auf den Bänken der Gräber befunden haben. Sie trugen teilweise Schmuck, sonstige Grabbeigaben fanden sich jedoch nicht.²⁹⁷

Naveh sieht einen deutlichen Unterschied zu monumentalen Inschriften und beschreibt die Texte daher als „Graffiti“.²⁹⁸ Die Inschriften sind in der Tat nur sehr schwer zu entziffern, da die Wände des Kammergrabes von zahlreichen Rissen und Kratzern übersät sind.²⁹⁹ Diese erschweren aber nicht nur die generelle Entzifferung heutzutage, sondern sie werden auch die Eingravierung selbst schwierig gemacht haben. Die Unebenheit der Wand wird dazu geführt haben, dass dem Schreiber sein Stylus gelegentlich abgerutscht ist, wodurch „die Buchstaben teilweise unvollständige oder untypische Formen“³⁰⁰ erhielten. Naveh sowie andere Forscher nach ihm sehen aus diesem Grund die paläografische Datierung der Inschriften als problematisch an.³⁰¹

1.2 Die Inschrift A und ihre Lesarten

Die Inschrift befand sich auf der Westwand des Vorraums. An dieser Wand sind zwei Inschriften eingraviert worden. Inschrift A bildete die oberen zwei Reihen, darunter befand sich mit einer größeren Lücke Inschrift B. Beide Inschriften sollten als voneinander unabhängig angesehen werden. Inschrift A ist 1,25 m breit

²⁹⁶ Von NAVEH, *Inscriptions*, 81 und 84 stammt ebenfalls die Klassifizierung der großen Inschriften als A, B und C. RENZ/RÖLLIG, *HAE* 1, 249–251 haben diese Klassifizierung in Bezug auf die kleineren Inschriften als a, b, c und d erweitert. Für diese Untersuchung ist allerdings lediglich Inschrift A von Interesse, da die restlichen Inschriften keinen Bezug zur Götterberg-Thematik aufweisen. Die Bezeichnung der Inschriften richtet sich nach dem Handbuch der alt-hebräischen Epigraphik von Renz und Röllig.

²⁹⁷ Vgl. NAVEH, *Inscriptions*, 74 ff. und SÄRKIÖ, *Hilferuf*, 40. Für Bestattungen dieser Art war üblich, dass die Verstorbenen Grabbeigaben erhielten. Parallelen für diesen Grabtypus finden sich beispielsweise in Bethlehem, Jerusalem (Grabanlage auf dem Gelände der Ecole Biblique und in der Nekropole von Silwan), Lachisch, Tell Halif, Tell Judeidah, Ras-et-Tawil, Khirbet Rabud und Ez Zahariyah (siehe BLOCH-SMITH, *Burial Practices*, 39 und WENNING, *Grab*, 944 f.). CROSS, *Cave Inscriptions*, 304 geht aufgrund der dürftigen Beigaben davon aus, dass die Gräber ausgeraubt worden sind. NAVEH, *Inscriptions*, 74 f. und 80 bestreitet dies aber, da die Skelette in situ vorgefunden worden sind (vgl. auch HAAS, *Remains*, 93).

²⁹⁸ Vgl. NAVEH, *Inscriptions*, 76 f. und 81; LEMAIRE, *Prières*, 558 sowie H. WEIPPERT, *Palästina*, 489. SÄRKIÖ, *Hilferuf*, 42 stuft die Inschriften aufgrund ihrer schlechten Qualität als „ad hoc-Inschriften“ ein.

²⁹⁹ Siehe CROSS, *Cave Inscriptions*, 299; RENZ/RÖLLIG, *HAE* 1, 243 und SÄRKIÖ, *Hilferuf*, 40.

³⁰⁰ Ebd. Ebenso CROSS, *Cave Inscriptions*, 299, wobei dieser sogar angibt, dass Buchstaben fehlen (ebd).

³⁰¹ Vgl. LEMAIRE, *Prières*, 558; NAVEH, *Inscriptions*, 77 und 87 sowie SÄRKIÖ, *Hilferuf*, 40.

sowie 0,65 m hoch.³⁰² Die Inschriften wurden von den Ausgräbern abgenommen. Inschrift A befindet sich jetzt in der Ausstellung des Israel-Museums.³⁰³

Auch wenn Naveh die meisten der Buchstaben als relativ eindeutig einstuft, bereitet die Lesart von fünf Buchstaben doch einige Schwierigkeiten.³⁰⁴ Aus diesem Grund wurden mehrere Rekonstruktionen des hebräischen Textes samt ihren Übersetzungen vorgeschlagen. Gegenvorschläge stammen von Frank M. Cross, Siegfried Mittmann und Ziony Zevit.³⁰⁵ An dieser Stelle sollen die verschiedenen Vorschläge nebeneinandergestellt, kurz kommentiert sowie eine Ergänzung um die Einsichten aus der neueren Forschungsliteratur dargeboten werden. Ein detaillierter Forschungsüberblick findet sich im Handbuch der althebräischen Epigraphik von Renz und Röllig.³⁰⁶

Cross

- | | |
|--|---------------------------|
| 1 Ich bin Jahwe, dein Gott.
Ich will gnädig behandeln | 1 [א]ני יהוה אלהיכה. ארצה |
| 2 die Städte Judas und Jerusalem erlösen. | 2 ערי יהדה וגאלתי ירושלם |

Mittmann

- | | |
|---|----------------------------|
| 1 Jahwe, er ist der Gott der ganzen Erde. | 1 יהוה [:] אלהי כל הארץ הו |
| 2 Jahwe, du bist der Gott Jerusalems. | 2 יהוה את אלהי ירושלם |

Zevit

- | | |
|--|------------------------|
| 1 Jahwe, mein Gott, entblößt ist sein Land | 1 יהוה אלהי גלה ארצה |
| 2 Unheil hat er selbst nach Jerusalem geführt. | 2 ארץ יהד לו אל ירושלם |

Naveh

- | | |
|--|---------------------------|
| 1 Jahwe ist der Gott der ganzen Erde. Die | 1 יהוה אלהי כל הארץ ה |
| 2 Berge Judas sind sein, des Gottes von Jerusalem. | 2 רי יהוד לו לאלהי ירושלם |

Der Vergleich der vier Rekonstruktionen lässt die sicheren sowie die unsicheren Abschnitte bzw. Buchstaben sehr gut hervortreten. Alle vier Ausleger sehen zumindest einen Bezug zu Jerusalem.³⁰⁷ Als gesichert kann somit gelten, dass es sich bei der Inschrift von Ḥirbet Bet Layy zum jetzigen Zeitpunkt um die älteste Inschrift innerhalb Judas handelt, die den Namen „Jerusalem“ erwähnt.³⁰⁸ Daneben erkennen Cross und Naveh auch einen Bezug zu Juda, der in den anderen

³⁰² Vgl. LEMAIRE, Prières, 559 und NAVEH, Inscriptions, 81f.

³⁰³ Vgl. CROSS, Cave Inscriptions, 299 und RENZ/RÖLLIG, HAE I, 243 und 245.

³⁰⁴ Vgl. NAVEH, Inscriptions, 82.

³⁰⁵ Vgl. CROSS, Cave Inscriptions, 301; MITTMANN, Inscription, 17f. und ZEVIT, Religions, 421–426.

³⁰⁶ Vgl. RENZ/RÖLLIG, HAE I, 245f. Eine Auflistung verschiedener Lesarten findet sich ansonsten ebenfalls bei AḤITUV, Echoes, 233–235 und ZEVIT, Religions, 417–419.

³⁰⁷ Siehe in diesem Urteil auch SMITH, Review, 191.

³⁰⁸ Vgl. HARTENSTEIN, Archiv, 128 und KEEL, Geschichte, 53.

Rekonstruktionen nur bedingt oder nicht vorliegt.³⁰⁹ Darüber hinaus muss festgehalten werden, dass in allen Rekonstruktionen unzweifelhaft das Tetragramm auftaucht.

Auch wenn Cross' Rekonstruktion den großen Vorteil hat, zwei Sätze in zwei getrennten Zeilen aufzuweisen, muss sie leider ausscheiden, da das ם[א], mit dem er die Inschrift beginnen lässt, nicht erkennbar ist.³¹⁰ Dasselbe gilt für das ץ in der zweiten Zeile, das er vor das ך setzt, auch wenn man einräumen muss, dass sich an dieser Stelle Kratzer befinden.³¹¹

Die phonetische Schreibung des Personalpronomens, wie Mittmann sie präsentiert, erscheint einerseits vorexilisch unwahrscheinlich,³¹² andererseits lässt sich das ך auf der Inschrift auch nicht erkennen. In der zweiten Zeile sind die Buchstaben ך am Anfang zwar nur sehr schwach eingeritzt, aber sie sind erkennbar, was gegen Mittmanns Deutung spricht.³¹³

Zevits Lesart scheint stark durch die Bilder geprägt zu sein, die er in den Kontext der assyrischen Belagerung einordnet. Er liest in der ersten Zeile statt des allgemein anerkannten ך ein ך. Diese Lesart ist zwar nachvollziehbar, aber nicht wahrscheinlich. Das ך erscheint erstens zum restlichen Schriftbild minimal. Des Weiteren wird die diagonale Einkerbung, die darunter liegt (und so das ך bildet), ignoriert bzw. als Kratzer missinterpretiert. Die zweite Zeile seiner Rekonstruktion stellt sich als schwer nachvollziehbar dar. Problematisch ist vor allem, dass er den Text zwei Mal durchgeht. Er präsentiert zuerst für jeden Buchstaben eine Reihe von möglichen Lesarten und verwirft diese allerdings wieder, da er mit Hilfe einer eigenen Lesestrategie eine neue Rekonstruktion des Textes präsentiert.³¹⁴ Dieser Lesart kann nur schwer gefolgt werden.

Navehs Übersetzung basiert auf der überzeugendsten Rekonstruktion,³¹⁵ doch auch sie ist nicht unwidersprochen geblieben. Manfred Weippert merkt zum Beispiel an: „Sollte sie [die Lesart der Inschrift] sich bewähren, so hätten wir hier einen vorexilischen Beleg für die auf den Krugstempeln und Münzen der persisch-hellenistischen Zeit geläufigen Namensform yhd (Yehūd) für Juda und die atypische Schreibung des Personalsuffixes der 3. m. sg. mit -w statt mit -h.“³¹⁶ Die-

³⁰⁹ Übersetzt man ארצה in der Rekonstruktion von Zevit mit „sein Land“ wäre dieser Bezug indirekt dort ebenfalls gegeben. Zevit scheint diesen Bezug jedenfalls zu beabsichtigen, dafür stellt seine sonstige Auslegung der Rekonstruktion (ZEVIT, Religions, 424 f.).

³¹⁰ Siehe ausführlich MITTMANN, Inscription, 17 f.

³¹¹ Vgl. RENZ/RÖLLIG, HAE 1, 246.

³¹² Siehe a. a. O., 245, Fn 2.

³¹³ A. a. O., 246.

³¹⁴ Siehe ZEVIT, Religions, 424 f.

³¹⁵ Sie findet sich so auch bei DIJKSTRA, Yhwh of Samaria, 37; RICHTER, Inschriften, 50 und WEIPPERT, Jahresbericht, 162 f., in leichter Modifikation allerdings noch in zahlreichen anderen Publikationen (siehe weiter unten, B. II Fn 319). DAVIES, Inscriptions, 89 bietet z. B. sowohl die Lesart von Naveh als auch von Mittmann.

³¹⁶ WEIPPERT, Jahresbericht, 163.

ser Anmerkung schlossen sich André Lemaire sowie andere Forscher an und kritisierten die Rekonstruktion.³¹⁷ Tatsächlich lässt sich diese Passage auch anders lesen. Johannes Renz und Wolfgang Röllig haben die Rekonstruktion von Naveh entsprechend angepasst: Sie lesen mit Lemaire ein ה „über dem sich ein verkümmertes Worttrenner befindet [...]“.³¹⁸ So scheint die Lesart konsensfähig zu sein.³¹⁹

Renz/Röllig

Jahwe ist der Gott der ganzen Erde, die
Berge Judas gehören dem Gott Jerusalems

1 יהוה אלהי כל הארץ ה
2 רי יהודה לאלהי ירושלם

Meindert Dijkstra hingegen sieht ein Problem in den „Bergen“ und übersetzt stattdessen mit „Land“.³²⁰ Es ist möglich, dass er sich an dieser Stelle an der Rekonstruktion von Zevit orientiert. Er erläutert seine Übersetzung allerdings nicht weitergehend, weshalb hier nicht auf seine Variante eingegangen werden kann.

Auch wenn sich ein Konsens in der Lesart der Inschrift durch Renz und Röllig abzeichnet, bleibt die Entzifferung mit einigen Problemen und Ungewissheiten verbunden. Dies sollte stets festgehalten werden.

1.3 Überlegungen zur historischen Einordnung

1.3.1 Die Entstehung der Inschrift

Thomas Römer vermutet eine Entstehung im ausgehenden 8. Jahrhundert v. Chr.³²¹ Renz und Röllig datieren die Inschrift aufgrund der Paläografie in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts v. Chr.³²² Noch jünger wird sie von Cross datiert. Er kommt zum Schluss, ebenfalls auf der Grundlage von paläografischen Untersuchungen, dass sie aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. stammt.³²³ Die Paläografie als alleinige Datierungsmethode ist in diesem Falle angesichts der Beschaffenheit der Wände, wie Naveh richtig festgehalten hat, jedoch kritisch zu sehen. Des

³¹⁷ Vgl. LEMAIRE, Prières, 559. Den persisch-hellenistischen Provinznamen hält auch MITTMANN, *Inscription*, 20 für ausgeschlossen. Des Weiteren schloss sich der Kritik Lemaire McCARTER, *Khirbet Beit Lei (COS II)*, 180, an.

³¹⁸ RENZ/RÖLLIG, HAE I, 246.

³¹⁹ Siehe HARTENSTEIN, *Archiv*, 128; KEEL, *Geschichte Teil 1*, 54; LEUENBERGER, *Jhwh*, 254; LEMAIRE, *Prières*, 559; McCARTER, *Khirbet Beit Lei (COS II)*, 180; RENZ/RÖLLIG, HAE I, 245; SÄRKIÖ, *Hilferuf*, 41; SCHMID, *ZBK.AT*, 135 und SMELIK, *Dokumente*, 149.

³²⁰ Vgl. DIJKSTRA, *Yhwh of Samaria*, 37.

³²¹ Vgl. RÖMER, *Invention*, 28.

³²² Vgl. RENZ/RÖLLIG, HAE I, 243 und ebenso PAGANINI/GIERCKE-UNGERMANN, *Zion*, § 2.2.

³²³ Vgl. CROSS, *Cave Inscriptions*, 302–304. Diesem Urteil schließt sich MILLER, *Psalms*, 320 an. Miller gibt zudem an, dass auch Naveh sich mündlich in diesem Sinne geäußert hätte (ebd.). Cross rekonstruiert dementsprechend den gesamten Entstehungshintergrund der Inschriften: „[The] inscriptions were written by a refugee fleeing the Chaldeans who conquered Judah and destroyed the holy city in 587 BC.“ (CROSS, *Cave Inscriptions*, 304). Auch Smelik datiert die Inschrift „in die ausgehende Königszeit“ (SMELIK, *Dokumente*, 149) und H. WEIPPERT, *Palästina*, 490 ins Ende der Eisenzeit II.

Weiteren zeigen die unterschiedlichen Datierungen, dass in der Paläografie ein relativ großer Spielraum vorhanden ist.

Tatsächlich ist sich die Forschung trotz der paläografischen Schwierigkeiten verhältnismäßig einig, dass die Inschriften in dem Zeitrahmen zwischen dem Ende des 8. und dem 7. Jahrhundert v. Chr. entstanden sind. Als konkretes Jahr wird zumeist 701 v. Chr. angeführt, da Jerusalem die Belagerung Sanheribs in diesem Jahr auf wundersame Art und Weise unbeschadet überstand.³²⁴ Eine solche konkrete Zeitangabe ist selbstverständlich reine Spekulation, allerdings spricht viel dafür, die Entstehung der Inschrift im Kontext dieser Ereignisse zu sehen.

Der Grabtypus lässt beide Datierungen zu bzw. grenzt den Entstehungszeitraum nur nach vorne ab, da das Kammergrab lediglich in vorexilischer Zeit in Gebrauch war (circa 1000–587 v. Chr.); in der Perserzeit wurde diese Tradition nicht mehr fortgeführt.³²⁵ Die Datierung des Grabes von Hîrbet Bet Layy beruht hauptsächlich auf den Inschriften. Im Grab selbst wurde keine indikative Töpferware gefunden, lediglich außerhalb.³²⁶ Der Zeitpunkt der Entstehung der Grabkammer kann somit nur mit großer Unsicherheit festgelegt werden.

Es muss zudem zwischen der Grabkammer und den Inschriften unterschieden werden. Es handelt sich bei den Inschriften nicht um Grabinschriften, vielmehr entstammen sie einem anderen Kontext. Dies wird besonders deutlich im Vergleich von der fein säuberlich rausgehauenen Deckenbordüre in der Vorkammer zu den schwer lesbaren und teilweise schiefen Inschriften.³²⁷ Patrick D. Miller hat hervorgehoben, dass die Fluchworte (ארר Inschrift a–d) nicht Grabschänder im Visier haben, sondern sich ganz allgemein gegen die Feinde Gottes und des Schreibers richten.³²⁸ Die Datierungen voneinander abhängig zu machen, führt somit lediglich zu einem Zirkelschluss. Die Inschriften sind nach der Fertigstellung des Grabes³²⁹ unabhängig davon entstanden; ihre Einstufung als „Graffiti“ unterstreicht dies.

³²⁴ Vgl. DAVIES, *Inscriptions*, 89; HARTENSTEIN, *Archiv*, 129–131; LEUENBERGER, *Jhwh*, 252 f.; SÄRKIÖ, *Hilferuf*, 40; SMITH, *Review*, 187; ZEVIT, *Religions*, 438. Siehe zudem KÖCKERT, *Gott*, 21.

³²⁵ Vgl. LEMAIRE, *Prières*, 563; RENZ/RÖLLIG, *HAE I*, 243; SÄRKIÖ, *Hilferuf*, 40 und WENNING, *Grab*, 945.

³²⁶ Die einzigen Scherben, die im Grab gefunden wurden, stammen aus der persischen Zeit. Zu diesem Zeitpunkt war der Grabtypus allerdings nicht mehr in Gebrauch. Die Wahrscheinlichkeit ist hoch, dass die Scherben entweder im Kontext der Schließung der Grabkammer ins Innere gekommen sind oder bei der Ausgrabung von außen „reingerutscht“ sind. Gerade letzteres kann bei Ausgrabungen immer wieder passieren.

³²⁷ Vgl. SÄRKIÖ, *Hilferuf*, 42. LEUENBERGER, *Jhwh*, 253 schließt sich dieser Auffassung grundsätzlich an, allerdings basiert seine Einschätzung auf der Grundlage der zu allgemeinen, inhaltlichen Aussagen der Inschriften (ähnlich auch CROSS, *Cave Inscriptions*, 304; MILLER, *Psalms*, 320 und MITTMANN, *Inscription*, 29). Einen sehr guten Eindruck von der Grabkammer und den Inschriften lässt sich durch die Fotografien gewinnen, die dem Aufsatz von Naveh angehängt sind (siehe NAVEH, *Inscriptions*, Plate 9–13).

³²⁸ Vgl. MILLER, *Psalms*, 324.

³²⁹ Als das Grab zweckentfremdet und als Versteck oder Unterkunft gebraucht wurde, waren

Interessant für die Gesamtinterpretation sind darüber hinaus die bildlichen Darstellungen. Sie können gegebenenfalls ein wenig mehr Aufschluss über die Situation geben, da es sich dabei u. a. um einen Krieger, einen Bogenschützen und ein Heerlager handelt. Diese werden in der Literatur mit der assyrischen Eroberung 701 v. Chr. in Verbindung gebracht.³³⁰ Dabei muss allerdings festgehalten werden, dass der Zusammenhang zwischen den Darstellungen und den Inschriften unklar ist. Renz erkennt eine solche Verbindung nur bei den kleineren Inschriften.³³¹ Ebenfalls umstritten ist, ob die Inschriften untereinander in einem Zusammenhang stehen bzw. um wie viele Inschriften es sich eigentlich genau handelt.³³²

Die Verortung der bildlichen Darstellungen im militärischen Kontext hat jedenfalls dazu geführt, dass die ursprüngliche These, dass es sich bei den Kammern um ein levitisches Familiengrab handle, verworfen worden ist.³³³ In der aktuellen Diskussion dominieren zwei Hypothesen: „Im Grab seien entweder judäische Kriegstote (in Eile ohne Grabbeigaben) bestattet worden od. es hätten sich Flüchtlinge im Grab vor den Assyriern verborgen.“³³⁴ Beide Hypothesen werfen weitergehende Fragen auf bzw. ziehen Konsequenzen für die Interpretation und Datierung der Inschriften nach sich: Weisen die Skelette Anzeichen von Kriegsverwundungen auf, die diese Hypothese bestätigen könnten? Normalerweise werden Skelette und Inschriften voneinander getrennt gesehen, da die Ausgestaltung des Grabes nicht mit den Inschriften übereinstimmt. Wenn dieses

die Arbeiten noch nicht abgeschlossen. Dies verdeutlicht die skizzenhafte Andeutung der Tür für die dritte Kammer. SMITH, Review, 192 betont, wie dringend Unterschlupf in Notsituationen gebraucht worden ist und dass es sich die wohlhabenden Eigentümer solcher Grabanlagen leisten konnten, diese für Flüchtlinge zu Verfügung zu stellen.

³³⁰ „Die Ähnlichkeit zwischen den Zeichnungen aus Hirbet Bêt Lëy und den Reliefs aus Nivve deuten darauf hin, daß sie beide die Ereignisse des Jahres 701 v. Chr. reflektieren.“ (SÄRKIÖ, Hilferuf, 55.) Diese Datierung nehmen ebenfalls LEMAIRE, Prières, 568; MITTMANN, Inscription, 29 f. und NAVEH, Inscriptions, 92 an.

³³¹ Vgl. RENZ/RÖLLIG, HAE I, 243.

³³² Vgl. SÄRKIÖ, Hilferuf, 41. Naveh geht davon aus, dass die Inschriften zwar allesamt innerhalb eines kurzen Zeitraumes entstanden sind. Er kann allerdings unterschiedliche Handschriften ausmachen (vgl. NAVEH, Inscriptions, 87). SÄRKIÖ, Hilferuf, 41–57 hingegen stellt die Inschriften in einen direkten Zusammenhang und entwickelt so ein Gesamtkonzept.

³³³ Naveh hatte aufgrund der bildlichen Darstellungen die Grabkammer zuerst einer levitischen Sängerfamilie zugeordnet, da er den Bogenschützen beispielsweise als einen Kinnorspieler oder den Krieger als Priester identifiziert hatte. Die Zeichnungen wurden für Naveh direkt im Zusammenhang mit der Bestattung angefertigt (vgl. NAVEH, Inscriptions, 77 f. und 90 f. sowie SÄRKIÖ, Hilferuf, 54). In seiner Interpretation fehlen jedoch einige Zeichnungen, wie die Schiffe und das assyrische Heerlager. Dies wurde kritisiert und in der revidierten Interpretation inkludiert. Für die Kritik siehe LEMAIRE, Prières, 567 und SÄRKIÖ, Hilferuf, 55.

³³⁴ RENZ/RÖLLIG, HAE I, 243. Als Vertreter der ersten These lässt sich LEMAIRE, Prières, 568, anführen. Für die zweite These plädiert z. B. MITTMANN, Inscription, 32. Als biblischen Beleg für die Nutzung von Grabanlagen in Krisenzeiten führt er 1 Sam 13,6 an, wobei er auch davon ausgeht, dass die Flüchtlinge, die sich in der Grabkammer versteckt hielten, ebenfalls die Verstorbenen dort beisetzen (ebd.).

Grab aber niemals für die Verstorbenen vorgesehen war, die darin bestattet worden sind, kommt doch die Frage auf, inwieweit die Skelette mit den Inschriften in Verbindung stehen.

In Bezug auf die Flüchtlingsthese stellt sich die Frage, wann die Verstorbenen in den Kammern beigesetzt worden sind. Geschah dies vor oder nach der Nutzung der Grabanlage als Versteck? Sollten tatsächlich Leichname in der Grabkammer gelegen haben, während die Flüchtlinge diese als Versteck genutzt haben, so müsste die Pietät der Flüchtlinge gegenüber den Verstorbenen unterstrichen werden. Oder erklären sich gerade dadurch die wenigen Grabbeigaben? Eine Verifizierung dieser Thesen bzw. eine Beantwortung der weitergehenden Fragen ließe sich m. E. nur mit Hilfe einer genaueren Untersuchung der Skelette herbeiführen. Eine Datierung der Skelette durch die C-14-Methode wurde, soweit aus den Fachpublikationen hervorgeht, jedoch nicht durchgeführt. Nicu Haas gibt diesbezüglich an, dass die Beschaffenheit der Überreste lediglich für eine Bestimmung des Geschlechts und des ungefähren Alters ausreichend waren.³³⁵

1.3.2 Sitz im Leben

Bei der Inschrift A handelt es sich, im Fall der hier zugrunde gelegten Rekonstruktion, deutlich um einen hymnischen Lobpreis. Sie lässt sich als poetisch einstufen und von Form und Inhalt in die Nähe der Psalmen rücken.³³⁶ In der Forschung finden sich jedoch noch weitergehende Präzisierungen. Nach Lemaire lässt sich in der Inschrift entweder ein Refrain (eines Psalms) oder eine Nationalhymne erkennen.³³⁷ Smelik bezeichnet die Inschrift sogar als „judäisches Glaubensbekenntnis“³³⁸. Diese Aussagen sollten relativiert werden, da es für eine solche Verbreitung und auch Bekanntheit der Verse keine Belege gibt. Sicherlich lässt sich aber eine „Durchlässigkeit zwischen ‚offizieller‘ und ‚privater‘ Religion“³³⁹ in der Inschrift feststellen.

Während Renz und Röllig anmerken, dass sich „[a]us atl. ähnlichen Formulierungen [...] literar- oder traditionsgeschichtlich kaum Anhaltspunkte für eine Datierung finden“³⁴⁰ lassen, kann Pekka Särkiö allein über den Wortschatz Ähnlichkeiten zum Prophetenbuch Jesaja und den Chronikbüchern feststellen. In seiner Datierung stimmt er allerdings mit Renz und Röllig überein.³⁴¹ Deutlich ist hingegen, dass „[d]er geistige Ort dieser Rede von Jahwe als universalem

³³⁵ Vgl. HAAS, Remains, 93.

³³⁶ Vgl. NAVEH, Inscriptions, 89; ähnlich HARTENSTEIN, Archiv, 129.

³³⁷ Vgl. LEMAIRE, Prières, 560.

³³⁸ SMELIK, Dokumente, 148.

³³⁹ HARTENSTEIN, Archiv, 129.

³⁴⁰ RENZ/RÖLLIG, HAE 1, 243.

³⁴¹ Vgl. SÄRKIÖ, Hilferuf, 42. CROSS, Cave Inscriptions, 304 kann hingegen Affinitäten zu Jeremiah und Deuterocesaja erkennen. Ihm schließt sich MILLER, Psalms, 322, an. Hierzu muss

Gott, der vom Berg Zion aus die ganze Erde beherrscht, [...] die Zionstheologie [ist]³⁴². Es ist jedoch auffällig, dass die Inschrift den Zion nicht nennt. Sie konzentriert sich vielmehr auf Jerusalem.³⁴³

1.3.3 Der Verfasser der Inschrift

Um die Frage nach dem Verfasser der Inschrift, der Situation ihrer Anbringung sowie ihren geistigen Hintergrund zu beantworten, erscheint es sinnvoll, noch einmal auf die Frage nach dem Kontext der Inschrift zurückzukommen. Eine konkrete Situation setzt Naveh für sie grundsätzlich nicht voraus. Eine Not-situation erscheint nicht unbedingt gegeben, wenn auch denkbar.³⁴⁴ Mittmann geht konkret von der assyrischen Belagerung der Stadt Lachisch sowie weiterer judäischer Städte aus.³⁴⁵ Zu fragen wäre, ob dies erstens so konkret festgestellt werden kann und zweitens, ob nicht aufgrund des lobenden Charakters der Inschrift eher eine Überwindung der Not denkbar wäre. Ob die Inschrift kurz vor, während oder nach der assyrischen Kampagne angebracht worden ist, lässt sich aber letztlich nicht mehr bestimmen. Ein Bezug zu dieser liegt aber nahe.

Was lässt sich über den Verfasser aussagen? Da der Entstehungskontext der Inschriften im Ungewissen liegt, lässt sich auch wenig bis nichts über den Verfasser aussagen. Hier ist zur Vorsicht zu mahnen, denn die Interpretation sollte nicht überspannt werden.³⁴⁶ Die Intentionen des Verfassers, sein Wissen, sein Hintergrund, seine exakte Herkunft, sein Alter, und selbst sein Geschlecht liegen im Dunkeln.

Plausibel erscheint Navehs Feststellung, dass der Schreiber selbst Bewohner des beschriebenen Territoriums ist: des judäischen Berglandes.³⁴⁷ Dieses Gebiet würde Jerusalem als Hauptstadt miteinschließen. Cross hingegen möchte im Verfasser einen Propheten oder dessen Sekretär sehen, der oder die gemeinsam aus Jerusalem geflohen sind.³⁴⁸ Eine solch präzise Bestimmung des Verfassers lässt sich sicherlich nicht treffen. Es muss jedoch angefügt werden, dass die Person schreiben konnte. Zudem muss in Betracht gezogen werden, ob die Grabkammer in dieser Notsituation lediglich der Familie und ihren Angehörigen offenstand. Sofern man dieser Theorie folgt, müsste der Verfasser zudem aus einer

jedoch eingewendet werden, dass Cross von einer anderen Textrekonstruktion ausgeht und dementsprechend hier nicht herangezogen werden kann.

³⁴² SÄRKIÖ, Hilferuf, 54. Ebenso MITTMANN, Inscription, 29.

³⁴³ Siehe LEUENBERGER, Jhwh, 254 und MITTMANN, Inscription, 23.

³⁴⁴ Von einer Notsituation geht zumindest LEMAIRE, Prières, 567 f. aus. Ihm folgt MILLER, Psalms, 320.

³⁴⁵ Vgl. MITTMANN, Inscription, 29 f.; siehe auch RENZ/RÖLLIG, HAE I, 243 und RENZ, Jahwe, 310.

³⁴⁶ Vgl. SÄRKIÖ, Hilferuf, 50.

³⁴⁷ Siehe NAVEH, Inscriptions, 91.

³⁴⁸ Da CROSS, Cave Inscriptions, 304 von einer anderen Datierung ausgeht, sieht er die Babylonier als Fluchtursache an.

besser gestellten Familie stammen, dafür würde die Grabanlage sprechen. Möglich ist allerdings auch, dass die Familie ihre Grabkammer Flüchtlingen als Unterkunft zur Verfügung gestellt hat, wie oben bereits ausgeführt wurde.

Särkiö schließt zudem folgenden Rückschluss: „Das Glaubensbekenntnis (A) impliziert, daß Jerusalem damals die Hauptstadt Judas und Ort des zentralen Heiligtum [sic] war.“³⁴⁹ Auch wenn diese Erklärung plausibel erscheint, kann sie nicht völlig unkommentiert wiedergegeben werden. Ergänzt werden muss, dass vor allem die Perspektive des Verfassers der Inschrift zum Vorschein kommt. Für Juda war Jerusalem sicherlich Hauptstadt und damit Ort des zentralen Heiligtums. Erstens bestanden in Juda zu dieser Zeit weitere Heiligtümer³⁵⁰ und zweitens ist fraglich, ob in der Großregion, die sich unabhängig von den Landesgrenzen definiert, nicht andere Heiligtümer wie beispielsweise Bethel eine größere Bedeutung gehabt haben.

1.4 Motive

An dieser Stelle muss Leuenbergers Feststellung zur Religionsgeografie vorangestellt werden, da sie die wesentlichen Motive der Inschrift benennt und in eine Struktur bringt. Seiner Ansicht nach, „wird [...] eine horizontale Kosmologie angedeutet, die aus drei Kreisen besteht und die in einer Konzentrationsbewegung von der ganzen Erde über das Bergland Judas auf die Stadt Jerusalem durchmessen wird [...]“.³⁵¹ Auf diese drei Stationen soll im Folgenden weitergehend eingegangen werden. Vorweggenommen sei aber noch eine Bemerkung zur Gesamtinterpretation der Inschrift: Universalismus und Partikularismus verschränken sich in den drei Motiven.

1.4.1 Das universale Königtum Gottes

Leuenberger spricht sich dafür aus, dass *הארץ* in der Formulierung *כל הארץ* universal verstanden werden muss. Im Blick ist nicht nur das Land, sondern die ganze Erde.³⁵² Er begründet dies mit zwei Analogien, dem ebenfalls universalen

³⁴⁹ SÄRKIÖ, Hilferuf, 56.

³⁵⁰ In Tel Moza, 7 km nordwestlich von Jerusalem, wurde bei Rettungsgrabungen 2012 ein Tempelkomplex der Eisenzeit IIA (10.–9. Jh. v. Chr.) freigelegt. Teile des monumentalen Gebäudes waren bereits während einer früheren Grabung freigelegt worden. „Building 500“, so die Bezeichnung des Gebäudes, bestand bis in die Zeit der babylonischen Eroberung, allerdings kann nicht mit Gewissheit gesagt werden, wie lange es als Tempel gedient hat. Siehe hierzu ausführlich KISILEVITZ, *Judahite Temple*, 147–162.

³⁵¹ LEUENBERGER, *Jhwh*, 254.

³⁵² Neben der folgenden Begründung lässt sich zudem noch der Aufbau der Inschrift anführen. Sofern *הארץ* lediglich das Land meint, liegt eine Doppelung vor, da *יהודה הרי* bereits das Land Juda im Blick hat. Eine solche Doppelung erscheint jedoch unwahrscheinlich, weshalb die universale Deutung m. E. plausibler ist.

Baalstiel aus den Texten von Ugarit³⁵³ und alttestamentlichen Parallelen, die im Kontext gleichfalls einen weltumspannenden Horizont aufweisen.³⁵⁴ Die exakte Formulierung findet sich in der Hebräischen Bibel allerdings lediglich einmal.³⁵⁵ In Jesaja 54,5 heißt es:

כי בעליך עשׂיך יהוה צבאות שמו וגאלך קדוש ישראל אלהי כל־הארץ יקר

Denn der dich gemacht hat ist dein Gemahl, JHWH Zebaoth ist sein Name, und dein Löser ist der Heilige Israels – Gott der ganzen Erde wird er gerufen.

Smelik unterstreicht den Kontext der Aussage bei Jesaja: Die Verse sind Teil eines Heilsorakels, das Volk soll sich nicht fürchten.³⁵⁶ Zu fragen wäre, ob hier eine ähnliche Intention beabsichtigt gewesen ist bzw. ob die Verse aus einem ebensolchen Kontext stammen. Diese Fragen können jedoch nicht mehr beantwortet werden, allerdings wurden die Verse der Inschrift sicherlich zur eigenen Vergewisserung aufgeschrieben.

Als weiterer Vergleich kann der Titel אדון כל־הארץ (Herr der ganzen Erde) herangezogen werden. Statt „Gott“ ist hier das einfachere „Herr“ zu finden. Dieser Titel taucht ebenfalls nur wenige Male im Alten Testament auf. Er findet sich in Jos 3,11.13; Mi 4,13; Sach 4,14 und Ps 97,5. „[B]ut the concept of God as ruler over the whole earth is very frequent in the Bible.“³⁵⁷

Es lässt sich konkretisieren, dass es sich meist um Vorstellungen handelt, die im Kontext des Königtums angesiedelt sind.³⁵⁸ Dementsprechend lässt sich für Leuenberger auch diese Inschrift im Rahmen des „Weltkönigtums des höchsten Gottes“³⁵⁹ betrachten. Betont werden muss jedoch, dass das Weltkönigtum Gottes hier parallel mit Gottes Funktion als Stadtgott Jerusalems gesetzt ist.³⁶⁰

³⁵³ Der Titel *b'l a'arš* taucht im Baal-Zyklus zum ersten Mal sehr prominent im Kontext des Festes nach dem Sieg Baals über Yam (KTU 1.3 I,2–4) auf. SMITH, *Baal Cycle*, 105 vermutet, dass dieser Sieg Baal zum Herrn über die ganze Erde gemacht hat. Das ugaritische Wort *b'l* kann sowohl mit dem Eigennamen Baal (Prinz Baal der Erde) als auch mit dem Wort Herr (Prinz, Herr der Erde) übersetzt werden; es liegt wahrscheinlich ein Wortspiel vor (PARKER, *Poetry*, 106, Fn 32 und SMITH, *Baal Cycle*, 105). Der universale Charakter des Titels ist trotz Übersetzungsmöglichkeiten jedoch eindeutig; er taucht zudem ein weiteres Mal in KTU 1.5 VI,8–10.

³⁵⁴ Vgl. LEUENBERGER, *Jhwh*, 254 und ebenso HARTENSTEIN, *Archiv*, 128 sowie SCHMID, *ZBK.AT*, 135.

³⁵⁵ Des Weiteren kann Gen 24,3 angeführt werden, hier liegt allerdings keine exakte Wortübereinstimmung vor. Das Pronomen כל, das in Jes 54,5 die Universalität ausdrückt, fehlt; diese wird stattdessen durch die Aufteilung in Himmel und Erde (ואלהי הארץ) ausgedrückt.

³⁵⁶ Vgl. SMELIK, *Dokumente*, 148.

³⁵⁷ NAVEH, *Inscriptions*, 84; siehe ebenfalls für weitere Querverweise und eine ausführliche Besprechung der bereits genannten Stellen MITTMANN, *Inscription*, 24 f.

³⁵⁸ Das Epitheton צבאות taucht sowohl in Jes 54,5 als auch in Jos 3 auf.

³⁵⁹ LEUENBERGER, *Jhwh*, 254. Neben dem Königtum vermutet Hartenstein, dass Gott auch als Schöpfer gedacht sein könnte (HARTENSTEIN, *Archiv*, 128).

³⁶⁰ Vgl. MITTMANN, *Inscription*, 23. Siehe auch SCHMID, *Theologie*, 364.

1.4.2 Die Berge Judas

Der Gott der ganzen Erde wird im nächsten Schritt dezidiert den Bergen Judas (הרי יהודה) zugeordnet. Die Pluralform הרי יהודה findet sich lediglich in 2 Chr 21,11, wobei LXX und Vulgata dies abändern in ערי יהודה (Städte Judas). Die Singularform ist allerdings relativ häufig in der Hebräischen Bibel belegt.³⁶¹ Leuenberger zieht sowohl die Pluralform als auch die Stellung für seine Interpretation heran und leitet weitergehende Schlüsse daraus ab:

Die Mittelposition der Berge Judas zwischen der ganzen Erde und Jerusalem weist auf einen mittleren Horizont zwischen der partikularen Stadt und der universalen Welt: auf das – sei es vorab politisch, geographisch oder ethnisch-national konnotierte – Territorium Judas. Jhwh fungiert also – und zwar eben auch aus der landjudäischen Perspektive, wie sie der Inschrift nach Maßgabe des Fundorts zukommt – als genuiner Staatsgott.³⁶²

Konrad Schmid präzisiert jedoch, dass es nicht primär um Besitzverhältnisse geht, sondern vor allem eine Schutzaussage ausgedrückt wird: „Die Berge Judas stehen unter dem besonderen Schutz des in Jerusalem wohnenden Gottes, der die Welt beherrscht.“³⁶³

Eine weitere interessante Parallele zum Plural findet sich in 1 Kön 20,28. Dort heißt es, dass Aram JHWH als „Gott der Berge“ bezeichnet hat, nicht aber als „Gott der Ebene“. Klaus Koch hebt dabei hervor, dass die Nachbarvölker erkannt haben, dass es sich bei JHWH um einen Berggott handelt. Diese Verbundenheit gehört für Koch „zur Herkunft dieses Gottes vom Sinai/Horeb in der südlichen Wüste.“³⁶⁴ Die Inschrift nennt nun aber gerade nicht den Sinai, den Horeb oder den Zion, sondern die Berge Judas. In der Tat scheint auf JHWH eher als Staatsgott, denn als Berggott angespielt zu werden.

1.4.3 Der Gott Jerusalems

Der Gott Jerusalem taucht ebenfalls nur ein einziges Mal auf: In der Beschreibung der Belagerung Jerusalems unter Sanherib in 2 Chr 32,19 wird in einem „Fluchwort“³⁶⁵ ebendieser Gottestitel erwähnt:

³⁶¹ Vgl. NAVEH, *Inscriptions*, 84. Angefügt werden muss jedoch noch, dass auch die Pluralform (ohne die Spezifizierung „Juda“) einige Male im Alten Testament vorkommt.

³⁶² LEUENBERGER, *JHWH*, 255. Auch Naveh hält diesen Ausdruck für entscheidend (vgl. NAVEH, *Inscriptions*, 90).

³⁶³ SCHMID, *Theologie*, 364.

³⁶⁴ KOCH, *Ḥazzi*, 173. Siehe auch GERSTENBERGER, *Arbeitsbuch*, 81. Ob 1 Kön 20,28 in diesem Sinne interpretiert werden kann, ist allerdings zweifelhaft.

³⁶⁵ Sanherib und sein Heer belagern Jerusalem- Um der Bevölkerung Angst zu machen und sie zum Aufgeben zu bewegen, rufen sie ihnen in der Landessprache wahrscheinlich Flüche und Beschimpfungen zu. Letztlich ist dies aber nicht ganz klar, da narrativ nur berichtet wird, dass sie über den Gott Jerusalems sprachen, als wenn er ein Götze wäre. Dies kann als „Fluchwort“ interpretiert werden.

וידברו אל-אלהי ירושלם כעל אלהי עמי הארץ מעשה ידי האדם: ס

Und sie redeten vom Gott Jerusalem wie über die Götter der Völker der Erde: Machwerk aus der Hand des Menschen.

Mittmann unterstreicht, dass auch in 2 Chr 32,19 der universale Anspruch und die Exklusivität JHWHs mitschwingen. Diese muss er als Stadtgott Jerusalems gegen die Assyrer behaupten.³⁶⁶ Die motivische Verwandtschaft zum 2. Chronikbuch (2 Chr 21,11 und 2 Chr 32,19) muss und sollte jedoch keine Datierung in die Perserzeit nach sich ziehen, da die Beziehung JHWHs zu Jerusalem bereits vorher etabliert gewesen ist.³⁶⁷

Naveh fragt sich, warum der Nationalgott in der H̱irbet-Bet-Layy-Inschrift auf Jerusalem beschränkt wird.³⁶⁸ Eine Beschränkung muss allerdings abgestritten werden, da es sich vielmehr um eine „Integration von persönlichem Gott, Stadtgott, Nationalgott und Weltgott“³⁶⁹ handelt. Leuenberger versteht diese als unverzichtbaren Schritt in der Ausprägung des Monotheismus.³⁷⁰ Des Weiteren lässt sich anführen, dass „[m]it Jerusalem [...] auf der horizontalen Ebene ein topographisches und symbolisches Zentrum markiert [ist], dem sein unmittelbares Umland (,Berge Judas‘) bis hin zur ‚ganzen Erde‘ als Umkreis zugeordnet sind.“³⁷¹

2. Jesaja 14,12–15

Der Textausschnitt Jes 14,12–15 ist Teil des Spottliedes auf den König von Babel (Jes 14,4–21). Das Lied behandelt einerseits die generelle Befreiung von Unterdrückung durch JHWH und andererseits im Spezifischen den Fall des Königs von Babel ins Totenreich, nachdem er selbst versucht hat, sich über Gott bzw. die göttlichen Mächte zu stellen. Das Lied lässt sich wiederum in den größeren Zusammenhang der Gerichtsworte gegen Babylon (Jes 13,1–14,32) einordnen.

2.1 Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung

2.1.1 Überlegungen zur Textgenese

Jesaja 14,4–21 wird allgemein hin als Spottlied bestimmt,³⁷² allerdings lässt sich eine Besonderheit ausmachen: „Das Spottlied parodiert die Gattung der Klage,

³⁶⁶ Vgl. MITTMANN, *Inscription*, 28.

³⁶⁷ Vgl. SMELIK, *Dokumente*, 149.

³⁶⁸ Vgl. NAVEH, *Inscriptions*, 90.

³⁶⁹ LEUENBERGER, *Jhwh*, 260. Eine Verbindung zwischen dem Stadtgott Jerusalems und dem Gott der ganzen Erde sieht ebenfalls MITTMANN, *Inscription*, 23.

³⁷⁰ Vgl. LEUENBERGER, *Jhwh*, 260.

³⁷¹ HARTENSTEIN, *Archiv*, 128 (Kursivsetzung aus dem Original übernommen).

³⁷² Vgl. BEUKEN, *HThKAT Jesaja 13–27*, 55; CHILDS, *Isaiah*, 123; ROBERTS, *Hermeneia*, 207 und SWEENEY, *FOTL*, 225.

wie die Berührungen mit den Eröffnungsversen der Klgl (1,1; 2,1; 4,1) deutlich machen.³⁷³ Die Parodie liegt darin, dass der Tod nun nicht zur Trauer, sondern zur Freude und zum Jubel führt.³⁷⁴ Otto Kaiser bestimmt das Spottlied aus diesem Grund als Spottklage.³⁷⁵

Alle formalen Analysen sehen die Verse 12–15 als Einheit an,³⁷⁶ weshalb sich der Fokus im Folgenden größtenteils auf diese Verse konzentrieren wird. Der neuerliche $\Upsilon\aleph$ -Einsatz unterstreicht die Geschlossenheit des Abschnitts zusätzlich.³⁷⁷ Diese Einheit lässt sich weiter gliedern: Der Wunsch des Königs (13–14) wird durch zwei Feststellungen (12 und 15) gerahmt.³⁷⁸

Der Sitz im Leben des Spottliedes ist schwierig zu bestimmen. Offensichtlich ist, dass nicht vom ursprünglichen Sitz im Leben eines Klageliedes ausgegangen werden kann.³⁷⁹ Auch wenn das Lied durchaus religiöse Motive verarbeitet, wird sein Sitz im Leben eher im Palast denn im Tempel zu suchen sein. Nur hier kann es als Spottlied seine eigentliche Funktion, nämlich den Widerstand gegen jedwede Fremdherrscher, vollumfänglich entfalten.³⁸⁰ Im Grunde genommen ist es eher politisch denn religiös. Wobei zu fragen ist, ob die Unterscheidung nicht einen Anachronismus darstellt, da der Tempel in der Königszeit nicht vom Palast zu unterscheiden sein wird.³⁸¹

Es ist zumindest deutlich, dass es sich bei dem Spottlied um eine gelehrte Schreiberarbeit handelt. Folglich lassen sich auch kaum Bearbeitungen aus-

³⁷³ SCHMID, ZBK.AT, 134. Die Verbindung sehen ebenfalls BARTH, Jesaja-Worte, 125 und WILDBERGER, BKAT X/2, 537. GUNKEL, Einleitung, 142 hingegen ist etwas vorsichtiger und spricht nur von Nachahmung.

³⁷⁴ Vgl. HÖFFKEN, NSK.AT, 133 und SCHMID, ZBK.AT, 134.

³⁷⁵ Vgl. KAISER, ATD 18, 27 und SCOTT, Isaiah, 258. Bosshard-Nepustil spricht von einem „ironischen Klagelied“ (BOSSHARD-NEPUSTIL, Rezeptionen, 241).

³⁷⁶ Das Lied kann in fünf Strophen unterteilt werden: 4b–8; 9–11; 12–15; 16–19* und 19*20–21 (vgl. HÖFFKEN, NSK.AT, 133; KAISER, ATD 18, 30 und SCOTT, Isaiah, 259). Ähnlich Barth, Gray und Wildberger: Bei BARTH, Jesaja-Worte, 129 und WILDBERGER, BKAT X/2, 541 bildet Vers 16 f. aber den vierten und die Verse 18–20 den fünften Abschnitt und GRAY, ICC, 248 f. trennt erst in Vers 20. BEUKEN, HThKAT Jesaja 13–27, 55 f. hingegen unterteilt den Text in zwei Sequenzen mit je zwei Abschnitten (I. 4b–11: 4b–8 und 9–11; II. 12–20: 12–15 und 16–20). Vers 21 stellt für ihn den Schlussvers dar (ähnlich BLENKINSOPP, AncB, 285).

³⁷⁷ Siehe B. II Fn 376. Dagegen jedoch SPRONK, Hêlél, 719, der dafür plädiert 12–15 nicht ohne 4–23 zu betrachten. Der Einwand ist für eine übergreifende Interpretation, insbesondere für eine Identifikation des Herrschers, richtig. Da diese Arbeit sich allerdings auf das Bergmotiv fokussiert und dieses nur in 12–15 auftaucht, sei die Begrenzung gestattet. Bei den weiteren Motiven wird der Einwand berücksichtigt und auf das ganze Spottlied zurückgegriffen.

³⁷⁸ Vgl. BEUKEN, HThKAT Jesaja 13–27, 55 und ähnlich HÖFFKEN, NSK.AT, 134.

³⁷⁹ Vgl. BARTH, Jesaja-Worte, 126.

³⁸⁰ Die Bestimmung als „Widerstandslied“ findet sich bei BEUKEN, HThKAT Jesaja 13–27, 106 sowie ähnlich bei WILDBERGER, BKAT X/2, 540. Wildberger schreibt dem Lied zudem magische Funktionen zu: „Über wen bereits die Totenklage angestimmt wird, der wird damit in den Bereich des Todes versetzt; ist er auch noch ‚am Leben‘, so ist er doch bereits entmacht. Man braucht so wenig mehr auf ihn Rücksicht zu nehmen, wie man mit einem Toten rechnen muß.“ (ebd.).

³⁸¹ Vgl. SCHMID, Theologie, II.

machen. Eine Ausnahme stellt lediglich der Rahmen dar: „Es ist seit langem erkannt, daß 14,1–4a.22f. sekundär ergänzt worden ist.“³⁸² Die Identifikation des Königs mit dem König von Babel basiert jedoch nur auf dem sekundären Vers 4a. Die Intention des Hauptteils ist folglich vollkommen unklar, da weder Namen noch Orte genannt werden.³⁸³ Die Einsetzung von Chiffren ist im Alten Testament durchaus geläufig, dementsprechend ist eine konkrete Zuordnung zu einem alt-orientalischen Herrscher stets schwierig.³⁸⁴

Das Tetragramm könnte in Vers 5 erst redaktionell in den Text eingefügt worden sein.³⁸⁵ Eine Einfügung wird jedoch nicht nur in Bezug auf das Tetragramm diskutiert, sondern für den gesamten Vers. Dies ist sehr wahrscheinlich, da das Lied in den sonstigen Versen nur den König von Babel im Blick hat, während hier im Plural von den Frevlern und Herrschenden gesprochen wird.

Daneben muss eine sekundäre Einfügung zudem für die Verse 20b–21 angenommen werden. Auch hier lässt sich ähnlich argumentieren, nun sind allerdings die konkreten Nachkommen im Blick. Hermann Barth weist die Verse einer Bearbeitungsschicht zu.³⁸⁶ Von diesen kleineren Ergänzungen abgesehen, macht das Lied einen sehr einheitlichen Eindruck.

2.1.2 Literarhistorische Verortung

Jes 14,1–23 scheint den Zusammenbruch des davidischen Königtums sowie das Exil vorauszusetzen. Dies macht allerdings nur die sekundäre Einleitung des Spottliedes in Jes 14,1–4a deutlich.³⁸⁷ Für den Hauptteil des Liedes bedarf es daher weiterer Überlegungen zur Datierung.

Konrad Schmid zählt Jes 14,4–21 nicht zum ältesten Bestand der Jesajaüberlieferung.³⁸⁸ Er äußert aber die Vermutung, dass sich das Spottlied ursprünglich nicht auf den König von Babel bezog, sondern auf einen König von Assur.³⁸⁹ Barth plädiert für Sargon II. (722–705 v. Chr.), da dieser tatsächlich nicht in seinem angedachten Grab bestattet wurde, wie es auch in Vers 19 beschrieben sein könnte. „Sein schmachlicher Tod auf dem Schlachtfeld in fernem Land im Gegen-

³⁸² KAISER, ATD 18, 27. Siehe auch BARTH, Jesaja-Worte, 126; BOSSHARD-NEPUSTIL, Rezeptionen, 206; CHILDS, Isaiah, 122; DUHM, HK III/1, 92; GRAY, ICC, 233; SCOTT, Isaiah, 258 und WILDBERGER, BKAT X/2, 537.

³⁸³ Siehe GRAY, ICC, 233; HÖFFKEN, NSK.AT, 133; KAISER, ATD 18, 27 und SCOTT, Isaiah, 258 f.

³⁸⁴ KAISER, ATD 18, 28 gibt zu bedenken, dass das Spottlied auch lediglich die Hoffnung auf das Ende eines verhassten Herrschers ausdrücken könnte bzw. wäre eine eschatologische Deutung gleichfalls möglich.

³⁸⁵ Vgl. HÖFFKEN, NSK.AT, 133 und KAISER, ATD 18, 29.

³⁸⁶ Vgl. BARTH, Jesaja-Worte, 128. Die Verse 20 f. hält auch HÖFFKEN, NSK.AT, 133 für eine Ergänzung.

³⁸⁷ Vgl. KOCH, Hazzi, 182.

³⁸⁸ Vgl. SCHMID, Literaturgeschichte, 97 f. und DERS., ZBK.AT, 134.

³⁸⁹ Vgl. ebd., 134 und ebenso BLENKINSOPP, AncB, 286. So auch BOSSHARD-NEPUSTIL, Rezeptionen 240 f., der allerdings für Sanherib (704–681 v. Chr.) plädiert.

über zu der ungeheuren Machtentfaltung seines Lebens bildet den Hintergrund zu diesem Text.³⁹⁰ Seiner Identifizierung des Königs mit Sargon II. folgend, schreibt Barth den Text Jesaja selbst zu.³⁹¹

Beuken vermutet hingegen, dass es sich bei dem Herrscher um Nebukadnezar II. (605–562 v. Chr.) handeln könnte, räumt aber ein, dass die Anhaltspunkte für eine Identifizierung gering sind.³⁹² Auch eine Gleichsetzung des Königs mit Nabonid (556–539 v. Chr.) wird diskutiert. Für Barth schließt sich eine Identifikation mit einem babylonischen König aus, da die Babylonier ihre Herrschaft lediglich von den Assyryern übernahmen. Die Klagen (Vers 4b, 6, 8 und 19 f.) würden sich seines Erachtens dann nicht rechtfertigen lassen.³⁹³

Marvin A. Sweeney hingegen argumentiert, dass die Auflistung der Fremdvölker in Jes 13–23 die Begebenheiten unter der persischen Oberherrschaft widerspiegeln. Diese Völker wurden allesamt von ihnen unterworfen. Darüber hinaus ist JHWHs Souveränität in dieser Zeit ein wichtiges Theologumenon.³⁹⁴ Der Gesamtkontext ist jedoch nur ein Indiz und kein ausschlaggebendes Argument für die Datierung des Textes. Des Weiteren lassen sich auch Aussagen finden, die sich auf Alexander den Großen und die Diadochenkämpfe beziehen könnten.³⁹⁵ Der Text ist in seiner Interpretation so offen, dass er immer wieder als aktueller Text gelesen werden konnte. Dies wird auch anhand der Ergänzungen deutlich, die explizit den babylonischen König als Identifikationsfigur einfügen.

Die Spannweite für die literarhistorische Verortung reicht dementsprechend von der assyrischen bis hin zur hellenistischen Zeit.³⁹⁶ Ein konkreter Fixpunkt lässt sich innerhalb des Liedes nur schwer finden. Letztlich überzeugen die Argumente bzw. die Identifikation mit dem assyrischen König Sargon II. noch am ehesten.

2.2 Das Gottesbild

2.2.1 Eljon

Das Lied verwendet die Gottesbezeichnungen אל El und עליון Eljon. Während אל die Kurzform von אלהים darstellt und einfach „Gott“ bedeutet, leitet sich עליון von עלה „hinaufziehen“ ab und bezeichnet dementsprechend den „Höchsten“

³⁹⁰ BARTH, Jesaja-Worte, 138 und CHILDS, Isaiah, 123. ROBERTS, Hermeneia, 201.207 f. ergänzt, dass sich Sargon II selbst krönte.

³⁹¹ Vgl. BARTH, Jesaja-Worte, 139. Er geht davon aus, dass der Text in den letzten Jahren des assyrischen Reiches entstanden ist (a. a. O., 141).

³⁹² Vgl. BEUKEN, HThKAT Jesaja 13–27, 59; KAISER, ATD 18, 28 und WILDBERGER, BKAT X/2, 543.

³⁹³ Vgl. BARTH, Jesaja-Worte, 135 f.

³⁹⁴ Vgl. SWEENEY, FOTL, 214. Für eine nachexilische Datierung spricht sich ebenfalls ROBERTS, Hermeneia, 201 aus.

³⁹⁵ Vgl. SCHMID, ZBK.AT, 135.

³⁹⁶ Vgl. BLENKINSOPP, AncB, 286 f.; HÖFFKEN, NSK.AT, 133; KAISER, ATD 18, 28 und WILDBERGER, BKAT X/2, 543.

oder „Obersten“.³⁹⁷ Da das Tetragramm in Vers 5 redaktionell eingefügt worden ist, fehlt es eigentlich im ursprünglichen Lied. Damit liegt kein expliziter Bezug auf den Gott Israels vor, weshalb auch eine außerisraelitische Herkunft des Liedes diskutiert wurde. Allerdings werden beide Gottestitel im Alten Testament ebenfalls für JHWH verwendet.³⁹⁸

Zwischen Eljon und JHWH besteht eine große Übereinstimmung. Zugleich sind beide nicht vollkommen identisch.³⁹⁹ Hans-Jürgen Zobel's Analyse der biblischen Belegstellen verdeutlicht eine religionsgeschichtliche Entwicklung: Eljon ging zuerst in El und beide dann in JHWH auf.⁴⁰⁰ Eric E. Elnes und Patrick D. Miller sind der These gegenüber misstrauischer eingestellt. „Elyôn was a common epithet in the West Semitic region, applied at different times and in different cultures to any god thought to be supreme.“⁴⁰¹

In außerbiblischen Quellen findet sich der Titel Eljon nicht besonders häufig, dafür aber recht weit verstreut.⁴⁰² Erwähnt sei an dieser Stelle die Nennung bei Philo von Byblos sowie die Auflistung Eljons in der Inschrift von Sifre.⁴⁰³ Dort wird er unter den bezeugenden Göttern des Vertrages zwischen den Königen Bir-Ga'yah und Matîel genannt. Elnes und Miller vermuten, dass Eljon dem Pantheon Matîels entstammt.⁴⁰⁴

Die Texte von Ugarit porträtieren El als den höchsten Gott, Götterherr und Vorsitzenden der Götterversammlung. Er steht dem Pantheon vor. Das Epitheton *עליון* trägt El in Ugarit allerdings nicht, nur seine Beschreibung stimmt mit der angenommenen Funktion überein. Dafür wird *עליון* für Baal verwendet (KTU 1.16 III,5–8). Die Übertragung auf ihn unterstützt die These von Elnes und Miller und verdeutlicht den Aufstieg Baals im ugaritischen Pantheon bzw. die Verdrängung Els zugunsten Baals.

Im Alten Testament ist Eljon kein eigenständiger Gott mehr, sondern wird ausschließlich als Epitheton für JHWH verwendet. Als solches taucht es 31 Mal in diesem auf. Hervorzuheben sei dabei noch, dass Eljon eine Affinität sowohl zum Himmel als auch zum Tempel, insbesondere dem Jerusalemer Tempel, aufweist.⁴⁰⁵

³⁹⁷ Vgl. ELNES/MILLER, Elyon, 293; KÖHLER/BAUMGARTNER, KAHAL, 409 f. und WILDBERGER, BKAT X/2, 544. *עליון* ist ein Denominativum von *על* „Höhe“ (ZOBEL, *עליון*, 133).

³⁹⁸ Vgl. KÖHLER/BAUMGARTNER, KAHAL, 409 und WILDBERGER, BKAT X/2, 544. Es wird dementsprechend davon ausgegangen, dass das Lied JHWH als rechtmäßigen Gott ansieht. So z. B. EISSFELDT, Baal Zaphon, 20.

³⁹⁹ Vgl. ZOBEL, *עליון*, 135 und 139. Siehe auch KOCH, Sprache, 42.

⁴⁰⁰ ZOBEL, *עליון*, 135 f.

⁴⁰¹ ELNES/MILLER, Elyon, 295.

⁴⁰² Vgl. a. a. O., 294.

⁴⁰³ Der Text von Philo liegt lediglich in Euseb., Praep. Ev., I 10,14 vor. In der Inschrift von Sifre wird Eljon wahrscheinlich als Eljon aufgelistet und nicht als ein gegenübergestelltes Götterpaar (ELNES/MILLER, Elyon, 295 und ZOBEL, *עליון*, 143). Der Text findet sich bei PRITCHARD, ANET, 659–661.

⁴⁰⁴ Vgl. ELNES/MILLER, Elyon, 294.

⁴⁰⁵ Vgl. a. a. O., 293 und KÖCKERT, Gott 23. Für die Belegstellen siehe ZOBEL, *עליון*, 133. Die

2.2.2 Die Karikatur des Herrschers

Dem König werden die Titel „Strahlender“ (הִילֵל)⁴⁰⁶ und „Sohn des Morgenlichts“ (בֶּן שַׁחַר) verliehen. Matthias Albani unterstreicht, dass es sich dabei nicht um ursprüngliche Gottheiten gehandelt hat, sondern lediglich um astrale Epitheta.⁴⁰⁷ Im Hintergrund dieser Titel steht vorrangig die postmortale Astralisierung der altorientalischen Herrscher.⁴⁰⁸ Nach ihrem Tod stiegen sie in den Himmel auf und wurden mit den Sternen gleichgesetzt. Der Wunsch des Königs von Babel (Vers 13–14) und die anschließende Schilderung seines Falls stellen den gescheiterten Versuch einer Selbstastralisierung zu Lebzeiten dar.⁴⁰⁹

Aber auch die Solarisierung der Gottesvorstellung im JHWH-Glauben mag eine Rolle bei der Gestaltung des Spottliedes gespielt haben. Der Text erhält jedenfalls eine wesentlich stärkere Brisanz, wenn davon ausgegangen werden kann, dass eine Solarisierung JHWHs bereits vollzogen ist und diese Epitheta auch ihm hätten beigelegt werden können. Auch wenn sich die Solarisierung JHWHs in den alttestamentlichen Texten belegen lässt, fehlen für diese These jedoch die konkreten Belege, sodass hier zur Vorsicht zu mahnen ist.

Beuken merkt an, dass es nicht zum Kampf zwischen JHWH und dem König von Babel kommt.⁴¹⁰ Das Kampfmotiv findet sich aber versteckt doch im Text. Es wird durch die passive Verbform angedeutet. Damit wird zudem deutlich, dass ein klares Gottesbild im Hintergrund des Liedes steht. Der König von Babel legt sich somit mit Gott selbst an.⁴¹¹

Verbindung zum Tempel wird a. a. O., 137 f. besprochen. In der Forschung wird besonders Gen 14,18–22 zur Untermauerung der Verbindung zwischen Eljon und Jerusalem herangezogen. Als weitere Stellen werden dabei Num 24,16 und Dtn 32,8 angefügt, die ebenfalls einen eigenen Elyon-Kult belegen könnten. Ein solcher Kult wird im jebusitischen Jerusalem praktiziert worden sein, wo er letztlich in den JHWH-Kult überführt worden ist, so die Weiterführung dieser These.

Die These gründet auf einer sehr schmalen Argumentationsbasis und kann nicht ohne eine gewisse Restskepsis betrachtet werden. Es ist zudem möglich, dass JHWH das Epitheton aufgrund seiner generellen Vorrangstellung erhalten hat, so wie es die altorientalischen Parallelen nahelegen: Der höchste Gott wird mit dem Epitheton עֵלִיִן ausgezeichnet (ELNES/MILLER, Elyon, 295).

⁴⁰⁶ Am häufigsten findet sich der Verweis auf Schachar. Es wurde aber auch versucht, den Titel mit einem Stern zu identifizieren (vgl. GRAY, ICC, 255 und WATSON, Helel, 392) sowie mit Athtar und Ishtar in Verbindung zu bringen. Siehe die Diskussion zu dem Titel bei BARTH, Jesaja-Worte, 132 f. sowie ROBERTS, Hermeneia, 209 f. und WATSON, Helel, 392–394.

⁴⁰⁷ Vgl. ALBANI, Gott, 149 und SPRONK, Hêlel, 724 f. Dagegen HÖFFKEN, NSK.AT, 135, der von einem Gott, dem Sohn Schachars, ausgeht und DUHM, HK III/1, 95, der von Halbgöttern spricht.

⁴⁰⁸ Vgl. BEUKEN, HThKAT Jesaja 13–27, 91. KOCH, Hazzî, 180 merkt an, dass diese astralen Vorstellungen über die ugaritischen Parallelen hinausgehen.

⁴⁰⁹ Vgl. ALBANI, Gott, 148 f. und BEUKEN, HThKAT Jesaja 13–27, 91.

⁴¹⁰ Vgl. a. a. O., 94. So auch BARTH, Jesaja-Worte, 132.

⁴¹¹ Auch SPRONK, Hêlel, 722 sieht den Konflikt zwischen Gott und dem König. Der Interpretation des Textes als Götterkampf zwischen Helel und Elyon (so CHILDS, Isaiah, 126) muss

Es lassen sich jedoch noch weitere Rückschlüsse auf das zugrundeliegende Gottesbild ziehen: Gott ist der eigentliche Herr über Sonne, Mond und Sterne, da er ihr Schöpfer ist.⁴¹² Das Schöpfungsmotiv muss allerdings als abgeleitet angesehen werden, denn der Text spricht eigentlich nur davon, dass die Sterne zu Gott gehören.

2.3 Motive

2.3.1 Vorbemerkungen

Die Titel, Anspielungen und Motive in Jes 14,12–15 lösten eine Reihe an religionsgeschichtlichen Untersuchungen und Vergleichen aus. Barth merkt beispielsweise an, dass die Einzelmotive bereits in einer Vorlage, die dem Mythos zuzuordnen wäre, kombiniert gewesen zu sein scheinen.⁴¹³ Eine konkrete Vorlage lässt sich aber nicht finden.

Es ist wohl [...] so, dass astrale Titel und Vorstellungen kanaaniänschen Ursprungs die Selbstüberschätzung des [...] Königs kennzeichnen und ihr zu einem „transzendenten“ Kolorit verhelfen, ohne aber ein kohärentes Bild der betreffenden Mythen einzuspielen (in der Literaturwissenschaft und Kulturtheorie spricht man von einer „Bricolage“).⁴¹⁴

2.3.2 Der Zaphon

Der König will in Jes 14 nicht nur in den Himmel emporsteigen, sondern sich ebenfalls auf den Zaphon setzen. Dabei wird die Formulierung *ירכתי צפון* verwendet, die in Ps 48 nochmals begegnen wird, der im folgenden Kapitel besprochen wird.⁴¹⁵ Otto Eißfeldt vermutet, dass sich die Formulierung hier auf den

allerdings vehement widersprochen werden. Dieses Motiv findet sich nicht im Text (SPRONK, Hélel, 726).

⁴¹² Vgl. BEUKEN, HThKAT Jesaja 13–27, 91.

⁴¹³ Vgl. BARTH, Jesaja-Worte, 132; SCOTT, Isaiah, 261; WILDBERGER, BKAT X/2, 550 und ZOBEL, *עֲלִיּוֹן*, 140. In der Forschung wird meist auf Ähnlichkeiten zum Baal-Mythos hingewiesen (ROBERTS, Hermeneia, 209 f. und WATSON, Helel, 393). In KTU 1.6 I 53–65 steigt Athtar auf die Höhen des Zaphon um Baals Thron zu übernehmen, stellt dann jedoch fest, dass er diese Aufgabe nicht ausfüllen kann. Eine Verbindung zum griechischen Phaetonmythos wird gleichfalls diskutiert (BARTH, Jesaja-Worte, 134; BLENKINSOPP, AncB, 288; DUHM, HK III/1, 95 und WILDBERGER, BKAT X/2, 551 f.). Barth schlägt Ez 28 sowie die vorisraelitische Königs-ideologie als traditionsgeschichtlichen Hintergrund vor (BARTH, Jesaja-Worte, 134 f.; BLENKINSOPP, AncB, 288 und SPRONK, Hélel, 725 f.), wobei Ez 28 bei seiner Datierung eigentlich nicht als Hintergrund herangezogen werden kann, außer er geht ebenfalls davon aus, dass Ezechiel auf traditionelles Material zurückgreift. Motive finden sich somit hier und da, ein konkreter Mythos ist trotz aller Mutmaßungen nicht bekannt (ALBANI, Gott, 149; HÖFFKEN, NSK.AT, 135 und WILDBERGER, BKAT X/2, 550 f.).

⁴¹⁴ BEUKEN, HThKAT Jesaja 13–27, 89.

⁴¹⁵ In dem Kapitel zu Ps 48 findet sich dann auch ein ausführlicher Exkurs zum Verhältnis von Zaphon und Zion (Siehe Kapitel B. II. 3. Psalm 48 – Exkurs: Der Götterberg im Norden).

Gipfel beziehe.⁴¹⁶ In der Forschungsliteratur wird dann vom Ġabal al Aqra‘ ausgegangen.⁴¹⁷ Auch Goulder sieht deutliche Anspielungen auf den Zaphon in Ugarit, wendet jedoch ein, dass für einen Israeliten nicht der Zaphon Sitz des höchsten Gottes (עליון) war, sondern der Hermon.⁴¹⁸ Der Kontext verdeutlicht aber, dass sich der Zaphon in kosmischen Dimensionen vorgestellt worden ist und aus diesem Grund wahrscheinlich überhaupt nicht lokalisierbar gedacht worden ist.⁴¹⁹ Sweeney scheint beispielsweise nicht von einem Berg auszugehen, sondern sieht den Norden einfach als mythischen Wohnort der Götter an.⁴²⁰

Darüber hinaus wird der Berg aber auch als הר מועד (Berg der Versammlung) bezeichnet. Hierzu finden sich auch Anknüpfungspunkte in den Texten von Ugarit. Es ist nicht vollkommen eindeutig, ob der Berg der Versammlung ein eigenständiger Berg ist oder aber, ob die Götterversammlung jeweils auf dem Berg Els stattfindet. In Jes 14 wird der Berg der Versammlung allerdings mit dem Zaphon gleichgesetzt, El- und Baal-Traditionen vermischen sich folglich.⁴²¹ Es wäre zu fragen, ob mit der Parallelisierung des Zaphons mit dem Berg der Versammlung nicht auch an einen realen Berg gedacht wird.⁴²²

Letztlich können die Verse 13–14 als Parallelismus membrorum angesehen werden, denn alle drei Aussagen zielen auf eine Vergöttlichung des Königs. Die genannten Orte gehen begrifflicherweise ineinander über. Sie wollen wahrscheinlich unterschiedliche Vorstellungen parallelisieren, um den Frevel des Königs von Babel allgemein verständlich zu machen. Damit kann abschließend festgehalten werden, dass sich der Berg ambivalent präsentiert. Er ist sowohl irdisch als auch himmlisch. Somit kann er ebenfalls eine verbindende Funktion zwischen den beiden Sphären einnehmen.⁴²³

3. Psalm 48

Ps 48 gehört wie bereits Ps 68 zum „elohistischen Psalter“. Zudem lässt sich dieser Psalm durch die Überschrift der Sammlung der Korachiten zuordnen.⁴²⁴ Die Korachiten oder Söhne Korachs waren mit dem Jerusalemer Tempel ver-

⁴¹⁶ Vgl. EISSFELDT, Baal Zaphon, 14. Siehe zudem KOCH, Ĥazzi, 180; ROBERTS, Hermeneia, 210 und SPRONK, Hêlel, 721.

⁴¹⁷ Vgl. BLENKINSOPP, AncB, 288; EISSFELDT, Baal Zaphon, 15 und ROBERTS, Hermeneia, 210.

⁴¹⁸ Vgl. GOULDER, Psalms, 142.

⁴¹⁹ Vgl. KOCH, Ĥazzi, 181. Auch SCHMID, ZBK.AT, 134 scheint davon auszugehen, dass der Berg nicht lokalisierbar ist, da er sagt, dass sich der Tyrann über die menschliche Sphäre erhob.

⁴²⁰ Vgl. SWEENEY, FOTL, 225 und ähnlich WILDBERGER, BKAT X/2, 554.

⁴²¹ Die Alternativen „konkreter Berg“ und „mythisches Konzept“ finden sich bereits bei EISSFELDT, Baal Zaphon, 14. Siehe auch KOCH, Ĥazzi, 181 und ROBERTS, Hermeneia, 210 f.

⁴²² Für einen Berg votiert ROBERTS, Hermeneia, 210. Der Berg der Versammlung wird jedenfalls tatsächlich real im Amanagebirge verortet (siehe Kapitel A. II. 1.2.4 Altorientalische Befund zur Vorstellung eines Götterberges).

⁴²³ Vgl. BEUKEN, HThKAT Jesaja 13–27, 93.

⁴²⁴ Vgl. GUNKEL, Einleitung, 440 f. und SCHNOCKS, Psalmen, 58 und 73 f.

bunden und fungierten in diesem wahrscheinlich als Sänger.⁴²⁵ Durch die Subskriptionen können ihnen zwei Kleinsammlungen zugeordnet werden: 42–49 sowie 84–85.87–88.

Die Hauptthemen des Psalms sind neben Gott der Zion sowie die Gottesstadt.⁴²⁶ Zu fragen wäre, ob diese beiden Lokalitäten bereits als eins gefasst werden können oder ob sie noch unterschiedliche Entitäten darstellen.⁴²⁷ Präziser lässt sich das Thema des Psalms in der Bewahrung von Berg und Stadt vor menschlichen Feinden durch Gott fassen. Anschließend erfolgt ein Lobpreis im Tempel und eine Prozession um die Mauern und Türme sowie durch die Paläste der Stadt.

Eine hermeneutische Schwierigkeit stellt die Formulierung *ירכתי צפון* in Vers 3 dar.⁴²⁸ Es erscheint sinnvoll mit einem kurzen forschungsgeschichtlichen Exkurs zum Zaphon die Analyse zu beginnen.

Exkurs: Der Götterberg im Norden

Die Übersetzung von *ירכתי צפון* ist höchst umstritten. Alte Wörterbücher, Lexika sowie Kommentare geben als Übersetzungsmöglichkeit für *צפון* lediglich „Norden“ an. Erst mit der Entdeckung und Auswertung der keilschriftalphabetischen Texte aus Ugarit gewann die Möglichkeit, die Worte mit „äußerster Ausläufer des Zaphon“ zu übersetzen, an Plausibilität. Die Texte belegen den Götterberg im Norden, den Forscher davor nur auf Grundlage von Jes 14,13 vermutet hatten.⁴²⁹

Eine ungeklärte Frage betrifft jedoch noch das Verhältnis zwischen Zaphon und Zion. Theoretisch ergeben sich drei grundlegende Verhältnisbestimmungen: Unterordnung, Gleichsetzung oder Überordnung. Für jede Verhältnisbestimmung lassen sich darüber hinaus noch weitergehende Feinheiten ausmachen, die im Einzelnen konkretisiert werden müssen.

Mitchell Dahood geht von einer Gleichsetzung aus: „Mount Zion is to Yahwism what Mount Zaphon (present day Mount Casius) is to Canaanite religion, namely the dwelling

⁴²⁵ Vgl. SÜSSENBACH, Psalter, 345 f.

⁴²⁶ Vgl. KÖRTING, Zion, 168 und WANKE, Zionstheologie, 4.

⁴²⁷ Im Jesajabuch zeigt sich, dass Zion und Jerusalem bzw. die Gottesstadt in manchen Kapiteln eins sind, wie z. B. in Jes 60,14. Die Einheit liegt insbesondere vor, wenn die Stadt als heilig charakterisiert wird (SCHMID, Zion, 13 f.). Für den Psalm sagt dies ebenfalls Theodor von Mopsuestia (siehe HILL, Commentary, 620 f.).

⁴²⁸ DAHOOD, AncB 16, 289 f. versteht die Worte *ירכתי צפון* als Ausdruck für die Bezeichnung „Nabel der Welt“.

⁴²⁹ Duhm beispielsweise schlussfolgert aus dem Text bzw. der limitierten Übersetzungsmöglichkeit „äußerster Norden“, dass der Autor des Psalms selbst aus dem Süden, konkret aus Ägypten stammt (vgl. DUHM, KHC XIV, 195 f. und DERS., HK III/1, 95 f.). Weitere Ausleger, die lediglich „Norden“ angeben: BAETHGEN, HK II/2, 138 f.; GESENIUS, Handwörterbuch¹⁷, 691 und GUNDEL, HK II/2, 205 f. Neuere Auflagen der Wörterbücher räumen für Jes 14,13 und Ps 48,3 die Übersetzung „Götterberg“ ein (vgl. GESENIUS, Handwörterbuch¹⁸, 1131 und KÖHLER/BAUMGARTNER, KAHAL, 483). Siehe zudem KEEL, Jahwe-Visionen, 141 Fn 9.

Zur Entdeckungsgeschichte von Ugarit lässt sich YON, Ugarit, 7 ff. anführen; zur Forschungsgeschichte insbesondere SMITH, Untold Stories, 1–238.

of God and the most hallowed spot of the land.⁴³⁰ Aus seiner Gleichung geht allerdings nicht klar hervor, wie die beiden Berge zueinander stehen.

Nach Klaus Koch ist die Formulierung nicht als Gleichsetzung zwischen Zaphon und Zion zu interpretieren. Andere Bibelstellen bezeugen dies seines Erachtens eindeutig, da sie צפון als Himmelsrichtung benutzen. Der Zion partizipiert vielmehr als südlichste Erstreckung des Zaphons an dessen Vorstellungswelt.⁴³¹ Lässt sich eine solche Partizipation als Unterordnung verstehen?

P. Kyle McCarter sieht dies als direkte Aneignung der Tradition an.⁴³² Die ältere Forschung spricht sogar von Überbietung, denn der Zion ist der wahre Gottesberg.⁴³³ Auch wenn die ursprüngliche Intention der Verfasser nicht mehr mit absoluter Sicherheit bestimmt werden kann, so muss diese Lesart doch als die später rezipierte Lesart angesehen werden. Mit einer anderen Hermeneutik wäre der Psalm wahrscheinlich nicht weiter tradiert worden.

Erhard Gerstenberger sieht hingegen im Namen Zaphon eine „Alternative“⁴³⁴ zum Namen Zion. Zaphon ist dementsprechend lediglich ein Ausdruck für einen Gottes- oder Götterberg und kann als Synonym für den Zion verwendet werden.⁴³⁵

Manfred Oeming und Joachim Vette sehen in vielen neueren Übersetzungen ein Problem und greifen deswegen auf eine alte Übersetzungsvariante zurück. Sie gehen wieder von der Übersetzung des Wortes צפון mit „Norden“ aus, verbleiben aber anders als die von ihnen kritisierten Übersetzungen innerhalb der Geografie der Gottesstadt. Ihr Übersetzungsvorschlag lautet: „der Zionsberg liegt ganz im Norden (der Stadt).“⁴³⁶

Michael D. Goulder sieht in der Formulierung ebenfalls eine geografische Lokalisierung. Da er aber von einer sekundären Bearbeitung ausgeht, die den Psalm mit dem Zion verbunden hat, bezieht sich diese Lokalisierung für ihn auf die Stadt Dan, die im Norden des Reiches liegt. Diese These würde durch die Grenzformel aus Ri 20,1 und 1 Sam 3,20 gestützt werden.⁴³⁷

Eine weiterführende Beobachtung bringt Martin Palmer in die Diskussion ein. Er stellt fest, dass eine „theological geography“⁴³⁸ mit der Gottesstadt im Psalm verbunden ist. Neben dem homonym verwendbarem Wort צפון tauchen ebenfalls die Wörter für קדים „Osten“ (Vers 8), ימין „Süden“ (Vers 11) und אחרון „Westen“ (Vers 14) auf. Betont werden muss jedoch, dass lediglich קדים eindeutig mit der Himmelsrichtung übersetzt werden kann. Die Wörter ימין und אחרון haben zwar ebenfalls die Bedeutung der Himmelsrichtungen,

⁴³⁰ DAHOOD, Anchor Bibel 16, 289 f.

⁴³¹ Vgl. KOCH, Hazzzi, 174.

⁴³² McCarters Einschätzung findet sich lediglich bei SMITH, Gods, 34, dem das unveröffentlichte Manuskript „Eden“ von McCarter vorlag. Siehe zudem ROBERTS, Hermeneia, 211 und SCHMID, Zion, 15.

⁴³³ Vgl. BAETHGEN, HK II/2, 139 und BUTTENWIESER, Psalms, 107. In der neueren Forschung ebenfalls CRAIGIE, WBC 19, 353; DECLAISÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 435; KÖRTING, Zion, 170 und ZENGER/HOSSELD, NEB.AT, 297.

⁴³⁴ GERSTENBERGER, Arbeitsbuch, 82.

⁴³⁵ So NIEHR, Zaphon, 927 und CRAIGIE, WBC 19, 353. Letzterer geht allerdings ebenfalls davon aus, dass Gabal al Aqra' den Titel zu einem unbekanntem Zeitpunkt übernommen hat und ursprünglich nicht so hieß (ebd.).

⁴³⁶ OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 50. BAETHGEN, HK II/2, 138 disqualifiziert eine solche topografische Angabe als „überflüssig und [...] frostig“ (ebd.).

⁴³⁷ Vgl. GOULDER, Psalms, 121.160 ff. Siehe ebenfalls SEYBOLD, HAT I/15, 188 f.

⁴³⁸ Vgl. PALMER, Cardinal Points, 357.

diese bieten sich aus dem Kontext heraus jedoch nicht als naheliegende Übersetzung an. Palmer argumentiert aus diesem Grund, dass sie als Paronomasie aufzufassen sind.

Mark S. Smith betont, dass der Psalm, unabhängig von dem Verständnis des Wortes צפון als Himmelsrichtung oder als Berg, auf eine westsemitische Tradition eines Göttersitzes in den Bergen des Libanons anspielt.⁴³⁹ Diese Feststellung passt zu der Beobachtung von Palmer. Die Verfasser müssen eine Mehrdeutigkeit der Worte intendiert haben. Dementsprechend erscheint eine eindeutige Bestimmung des Verhältnisses von Zaphon und Zion ebenfalls nicht zwangsläufig gewollt gewesen zu sein. Der Zion knüpft vielmehr bewusst an die vielschichtige, mythische Vorstellung „Zaphon“ an.

3.1 Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung

3.1.1 Überlegungen zur Textgenese

Oeming und Vette gehen aufgrund des stringenten Aufbaus von einer Einheitlichkeit des Psalms aus.⁴⁴⁰ In der Tat lässt sich der Psalm gut in Strophen gliedern, die konkrete Aufteilung variiert in der Forschungsliteratur jedoch.⁴⁴¹ Am geläufigsten ist eine Fünfteilung bzw. exakter die Unterteilung in vier Strophen mit je vier Distichen (Verse 2–4; 5–8; 10–12 und 13–15) sowie einer weiteren mit nur zwei Distichen (Vers 9), die das Hauptthema des Psalms nennt. Diese Strophe ist mit dem Anfang und dem Ende des Psalms verbunden.⁴⁴²

Allerdings weist der Psalm kein einheitliches Metrum auf.⁴⁴³ Es wechseln sich zudem die zweite und dritte Person im Psalm ab. Bearbeitungen und Ergänzungen haben das Metrum sowie die Einheitlichkeit des Genus vermutlich durchbrochen. Dementsprechend lassen sich zahlreiche Forscher anführen, die alleamt einen redaktionsgeschichtlichen Wachstumsprozess annehmen.⁴⁴⁴

⁴³⁹ Vgl. SMITH, Gods, 34. Ähnlich SCHMID, ZBK.AT, 62, der ebenfalls davon ausgeht, dass (lediglich) eine Anspielung vorliegt (so auch KÖRTING, Zion, 169).

⁴⁴⁰ Vgl. OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 48. Ebenso DAHOOD, AncB 16, 288–294. Mit Ausnahme von Vers 15 geht auch WEBER, Werkbuch, 220 f. von der Einheitlichkeit des Psalms aus.

⁴⁴¹ OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 48 nehmen eine Dreiteilung vor. Sie unterteilen die Strophen in die Verse 1–4; 5–9 und 10–15. Eine etwas andere Aufteilung findet sich bei CRAIGIE, WBC 19, 352, der nach einem hymnischen Auftakt in 2ab, eine Unterteilung in die Verse 2c–9; 10–12 und 13–15 vornimmt.

⁴⁴² Siehe BRIGGS, ICC I, 400; DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 433; FOKKELMAN, Major Poems II, 160 f.; DERS., Biblical Poetry, 120; DERS., Psalms, 58; PALMER, Cardinal Points, 357 und ZENGER/HOSSFELD, NEB.AT, 294 f. Die Zentralstellung von Vers 9 betont ebenfalls LEUENBERGER, Großkönig, 144.

SEYBOLD, HAT I/15, 195 geht nur von einer Vierteilung aus und sieht Vers 9 als Teil der dritten Strophe an (ebenso KÖRTING, Zion, 166; KRAUS, BKAT XV/1, 356 und LEUENBERGER, Großkönig, 144). GERSTENBERGER, Arbeitsbuch, 82 hingegen separiert als weitere einzelne Strophe Vers 15 (vgl. auch DERS., FOTL XIV.1, 199). Ähnlich vollzieht dies WEBER, Werkbuch, 219 f., der den Psalm in die Verse 2–4; 5–8; 9–11; 12–14 und 15 unterteilt.

⁴⁴³ Vgl. KRAUS, BKAT XV/1, 356 und GOULDER, Psalms, 161. WANKE, Zionstheologie, 5 vermutet, dass es sich um eine „neue“ Liedgattung handelt und aus diesem Grund mit dem Metrum experimentiert wurde.

⁴⁴⁴ Die Namen sind den folgenden Ausführungen zu entnehmen.

Oftmals wird בעיר אלהינו in den Versen 2c und 9c als sekundäre Ergänzung eingestuft.⁴⁴⁵ Goulder fügt die Verse 1b; 2b, 11bc zu dieser Liste hinzu.⁴⁴⁶ Für Vers 9 hält auch Baethgen fest, dass der Text in Unordnung geraten zu sein scheint. Er streicht אלהים und tauscht בעיר אלהינו und בעיר יהודה צבאות, um das Metrum wiederherzustellen.⁴⁴⁷ Auch Corinna Körting hält Vers 9 für sekundär, begründet dies aber vor allem durch den Charakter des Verses als Reflexion. Des Weiteren stuft sie Vers 8 als Hinzufügung ein, da der Vers im Blick auf die Verse 5–7 „eine Steigerung der Schreckensmacht Jahwes“⁴⁴⁸ darstellt. Darüber hinaus sieht sie eine Unterbrechung in 14b.⁴⁴⁹

Eine viel diskutierte Frage stellt der Bezug des Psalms zum Zion dar. Einige Forscher gehen davon aus, dass der Psalm erst sekundär mit dem Zion verbunden worden ist. Aus diesem Grund erkennen sie Glossierungen sowie Erweiterungen im Psalm. Goulder ersetzt הר ציון (Berg Zion) in Vers 3 durch הר הרמון (Berg Hermon), möglich wäre für ihn ebenfalls הר מועד (Berg der Versammlung aus Jes 14,13).⁴⁵⁰ Dem widerspricht Beat Weber vehement, für ihn war der Psalm schon immer auf Jerusalem und den Zion bezogen.⁴⁵¹ Der Psalm ist nicht mehr von Jerusalem, der Gottesstadt, zu trennen, der Zionsbezug hingegen ist nur sehr schwach ausgeprägt.

Martin Leuenberger stuft die Verse 10–12 als sekundäre Einschübe ein. Er begründet dies dadurch, dass mit diesen Versen eine tempeltheologische Perspektive in den Psalm eingetragen wird, die den Tempel über die Stadt stellt.⁴⁵² Die Argumentation ist überzeugend, allerdings verliert die „theological geography“ beim Ausscheiden der Verse 10–12 eine ihrer Himmelsrichtungen. Dieses Konzept funktioniert jedoch nur, wenn tatsächlich alle vier Himmelsrichtungen im Text präsent sind. Vers 8 war bereits als Ergänzung angedacht worden und über eine solche muss nun auch in Bezug auf die Verse 13–15 nachgedacht werden. Letzteres deckt sich mit der Beobachtung von Hartenstein. Er hält die Verse 12–15 für eine spätere Ergänzung, allerdings weil sie eine eschatologische Ausweitung der Macht Gottes in den Psalm eintragen.⁴⁵³ Es ist daher zu vermuten, dass die „theological geography“ nachträglich in den Psalm eingetragen worden ist.

⁴⁴⁵ Vgl. GERSTENBERGER, FOTL XIV.1, 200 und SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 188. KÖRTING, Zion, 167 hingegen hält בעיר אלהינו für ursprünglich.

⁴⁴⁶ Vgl. GOULDER, Psalms, 161 ff. 168 f.

⁴⁴⁷ Vgl. BAETHGEN, HK II/2, 138. Den Vers stuft auch BRIGGS, ICC I, 403 als problematisch ein.

⁴⁴⁸ KÖRTING, Zion, 167.

⁴⁴⁹ Siehe für die redaktionsgeschichtlichen Anmerkungen a. a. O., 167 ff.

⁴⁵⁰ Die Ersetzungen finden sich bei GOULDER, Psalms, 163, ansonsten generell DERS., 160 f. und SEYBOLD, HAT I/15, 195.

⁴⁵¹ Vgl. WEBER, Werkbuch, 220.

⁴⁵² Vgl. LEUENBERGER, Großkönig, 147. So auch KÖRTING, Zion, 166 und bereits zuvor ZENGER/HOSSFELD, NEB.AT, 294. Zenger weist zudem daraufhin, dass nur in den Versen 10–12 Gott als Du angesprochen wird (ebd.).

⁴⁵³ Vgl. HARTENSTEIN, Archiv, 138 ff.

Zu fragen wäre nun aber noch, ob ein Anknüpfungspunkt für dieses Konzept bereits im Grundbestand des Psalms vorlag oder aber, ob das gesamte Konzept einen Nachtrag darstellt. Hatte der Psalm von Anfang an einen Zionsbezug oder ist auch dieser sekundär? Vers 2 startet mit dem Lobpreis Gottes in seiner Stadt. Es folgt die Beschreibung des Zions, die mit einer Gleichsetzung zur Stadt des Großkönigs endet. In Vers 4 werden dann die Paläste erwähnt, in denen Gott anwesend ist. Dieses Motiv muss der Stadt zugeschlagen werden. Sie taucht dann auch im Fortgang des Psalms weiter auf (Vers 9). Der Zion durchbricht somit das ursprüngliche Thema des Psalms, die Gottesstadt und ihre Bewahrung und muss dementsprechend als Erweiterung eingestuft werden. Diese Erweiterung muss jedoch bereits in vorexilischer Zeit vollzogen worden sein, da in Klg 2,15 die Attribute „Schönheit“ und „Wonne der Welt“ für den Zion vorausgesetzt werden.

Als letzte Bemerkung sei angefügt, dass zahlreiche Ausleger zudem על מות in Vers 15 ausscheiden lassen bzw. rechnen sie vielmehr damit, dass es ursprünglich zur Subskription von Ps 49 gehörte und im Verlauf des Abschreibe-Prozesses irgendwann versehentlich als Schlusswort an Ps 48 angefügt worden ist.⁴⁵⁴

Exkurs zur Gattung und zum Sitz im Leben

Das Lied wird in der Forschungsliteratur zumeist als klassisches „Zionslied“ identifiziert.⁴⁵⁵ Hermann Gunkel spezifiziert die Gattung des Psalms sogar als eschatologisches Zionslied.⁴⁵⁶ Die eschatologische Deutung Gunkels hat in der Forschung viel Kritik erfahren und auch wenn sie eine legitime Auslegungsmethode ist, scheint sie doch nicht die ursprüngliche Intention des Psalms zu treffen.⁴⁵⁷

Eine solche spezifische Gattungsbestimmung – die Identifizierung des Psalms als Zionslied – bringt jedoch erhebliche Probleme mit sich, da sie lediglich auf den Inhalt achtet und andere Signale einfach ausgeblendet werden. Der Zion ist darüber hinaus auch gar nicht das alleinige Thema des Psalms. Er lässt sich besser als Mischung verschiedener Gattungen verstehen. Eine Gattungsbestimmung sollte aus diesem Grund den Psalm nur sehr allgemein charakterisieren, weshalb sich die Bestimmung als „Zionslied“ eigentlich verbietet. Eine Bestimmung als „Vertrauenslied des Volkes“⁴⁵⁸, „Communal Hymn“⁴⁵⁹ oder

⁴⁵⁴ Vgl. BAETHGEN, HK II/2, 140 und GOULDER, Psalms, 169 f. Dagegen lässt sich DAHOOD, AncB 16, 293 f. anführen. BRIGGS, ICC I, 404 stuft sogar 15c komplett als Glosse ein und WEBER, Werkbuch, 221 hält den gesamten Vers für eine spätere Beigabe.

⁴⁵⁵ Vgl. CRAIGIE, WBC 19, 352; DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 433; GERSTENBERGER, Handbuch, 81 f.; GUNKEL, Einleitung, 32; KRAUS, BKAT XV/1, 356; WANKE, Zionstheologie, 4 und WEBER, Werkbuch, 220. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 195 stimmt der Zuordnung sachlich zu, formal ist er jedoch skeptisch. Entsprechend seiner Verortung nach Dan bestimmt Goulder Ps 48 als „Danslied“ (GOULDER, Psalms, 170).

⁴⁵⁶ Er begründet dies anhand einer deutlichen Beeinflussung durch die Propheten. Der Jubel, der im Psalm zum Ausdruck kommt, stellt für ihn aus diesem Grund bereits den Jubel der Endzeit dar (vgl. GUNKEL, Einleitung, 63.81.329 und DERS., HK II/2, 205).

⁴⁵⁷ Siehe z. B. BUTTENWIESER, Psalms, 104 oder SCHMIDT, Thronfahrt, 5 f.

⁴⁵⁸ OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 48 und ähnlich KRINETZKI, Israels Gebet, 104.

⁴⁵⁹ GERSTENBERGER, FOTL XIV.1, 202 und ähnlich BUTTENWIESER, Psalms, 103 sowie DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 433.

einfach „Hymnus“ bietet sich dementsprechend eher an. Klaus Seybold hingegen stuft den Psalm einfach als Gedicht ein.⁴⁶⁰ Dies berücksichtigt allerdings nicht seinen Sitz im Leben. Mit Blick auf den kultischen Charakter sollte tatsächlich am besten von einem „Hymnus“ gesprochen werden.⁴⁶¹

Zudem wird der Psalm meist als Teil der Jerusalemer Kultradtition gesehen.⁴⁶² Die Forschung nimmt als konkreten Sitz im Leben ein Fest an.⁴⁶³ Goulder konkretisiert mit dem Herbstfest diese Bestimmung weitergehend und ordnet die Sammlung der Psalmen 42–49 den verschiedenen Tagen des Festes zu. Ps 48 hat in der Liturgie dieses Festes seinen Platz am vierten Tag, dem 18. Bull. Er widerspricht der Zuordnung zur Jerusalemer Kultradtition jedoch vehement, da er den Sitz des Lebens des Psalms sowie die ihn umschließende Gruppe (42–49) nach Dan und die dortigen Feierlichkeiten verortet.⁴⁶⁴ Auf diese Hypothese muss nochmals ausführlich eingegangen werden.

Die ältere Forschung hat den Psalm der Liturgie des Thronbesteigungsfestes zugeordnet. Das Fest wurde in seinen Grundzügen anhand mehrerer Psalmen rekonstruiert: Gott ist inmitten seiner Gemeinde, eine Prozession führt zu seinem Tempel und er besteigt (erneut) den Thron.⁴⁶⁵ Eine Prozession wird in Ps 48 zwar geschildert, allerdings führt diese nicht in das Heiligtum hinein, sondern vielmehr um die Mauern der Stadt herum. Hans Schmidt merkt an, dass die Prozession in Ps 48 voraussetzt, dass JHWH bereits im Tempel thront.⁴⁶⁶ Gunkel widerspricht der Zuordnung zum Thronbesteigungsfest generell, da ihm dies nicht beweisbar erscheint. Für ihn scheint ein anderes, unbekanntes Fest wahrscheinlicher, da der Psalm einen anderen Grundgedanken als das Thronbesteigungsfest aufnimmt: „Jahwes Beschirmung der heiligen Stadt in ihrer größten Not[.]“⁴⁶⁷

Während die bisherigen Zuschreibungen alle vom Tempelkult ausgehen, stuft Briggs den Psalm als königlich ein.⁴⁶⁸ Die Stadt sowie insbesondere ihre Befestigungsanlagen und Paläste, die im Verantwortungsbereich des Königs liegen, weisen tatsächlich eher auf einen königlichen Hintergrund.

3.1.2 Literarhistorische Verortung

Für die literarhistorische Verortung des Psalms spielt die Unversehrtheit der Gottesstadt eine entscheidende Rolle. Theodor von Mopsuestia (350–428 n. Chr.) war der erste Theologe, der die Bewahrung der Stadt auf die historische Belagerungskampagne des assyrischen Königs Sanherib bezog.⁴⁶⁹

⁴⁶⁰ Vgl. SEYBOLD, HAT I/15, 195; ebenso SCHMIDT, HAT I/15, 92.

⁴⁶¹ Für die Gattungsbestimmung plädiert ebenfalls LEUENBERGER, Großkönig, 143 und HARTENSTEIN, Archiv, 144, wobei letzterer sowohl von einem „Preislied“ als auch von einem „Zionpsalm“ spricht.

⁴⁶² Vgl. CRAIGIE, WBC 19, 352; BAETHGEN, HK II/2, 138 und SCHMID, Literaturgeschichte, 116.

⁴⁶³ Vgl. GUNKEL, HK II/2, 205.

⁴⁶⁴ GOULDER, Psalms, 121.160. Für die Zuordnung zum Herbstfest bzw. spezifischer zu Sukkot lässt sich zudem CRAIGIE, WBC 19, 352; DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 433 und KAISER, ATD 17, 20 anführen.

⁴⁶⁵ Vgl. SCHMIDT, HAT I/15, 92 f. Zur Problematik des Festes siehe MICHEL, Studien, 46 ff.

⁴⁶⁶ Vgl. SCHMIDT, HAT I/15, 92 f. und DERS., Thronfahrt, 28.

⁴⁶⁷ GUNKEL, Einleitung, 102.

⁴⁶⁸ Vgl. BRIGGS, ICC I, 401.

⁴⁶⁹ Siehe seine Auslegung des Psalms in HILL, Commentary, 622/623. Ihm folgten zahlreiche Ausleger: BAETHGEN, HK II/2, 138; BRIGGS, ICC I, 401; BUTTENWIESER, Psalms, 103.106.

In der Forschungsliteratur werden Stadt und Tempel zumeist zusammen gesehen. Letzterer dominiert die Forschungsperspektive, weshalb nur seine Unversehrtheit als Argument im Blick ist. Da am Tempel die Datierungsfrage besser veranschaulicht werden kann, sei auch hier eine Argumentation mit ihm erlaubt, obwohl er sich als Nachtrag im Psalm erwiesen hat. Während die Unterscheidung zwischen erstem und zweitem Tempel für jeden evident ist, wird die Stadt eher in einer ständigen Kontinuität gesehen bzw. hat sich dieser Sprachgebrauch nicht eingebürgert, auch wenn selbstverständlich eine Differenzierung dabei naheliegt. Kurzum, in der Forschungsliteratur wird von unterschiedlichen Tempeln und ihrer jeweiligen Unversehrtheit ausgegangen. Neben dem Salomonischen Tempel wird ebenfalls der Zweite Tempel als möglicher Entstehungs(zeit)raum des Psalms diskutiert. Die Unversehrtheit kann somit nicht als ausschlaggebendes Argument angeführt werden. Vielmehr müssen weitere Beobachtungen für die Datierungsfrage miteinbezogen werden.

Gerstenberger datiert den Psalm in die nachexilische Zeit, da er eine vollständig ausgeprägte Zionstheologie nicht in den vorexilischen Texten vorliegen sieht. Er stuft Ps 48 daher als „hymn of early Jewish community worship“⁴⁷⁰ ein. Eine ähnliche Einschätzung findet sich bei Marco Treves, der allerdings Schwierigkeiten hat, dem Psalm ein exaktes historisches Setting zuzuweisen. Er verweist einerseits auf die Befestigung der Stadt unter Jonathan (152–142 v. Chr.), andererseits auf die Sendung des Athenobius durch Antiochus VII. Sidetes (139/138–129).⁴⁷¹ Bernhard Duhm sieht die Herrschaft von Antiochus Epiphanes als entstehungsgeschichtliches Enddatum an, da nach ihm nicht mehr an die Unverletzlichkeit Jerusalems geglaubt worden sei.⁴⁷²

Der Grundbestand des Psalms kann in die Assyrerzeit datiert werden. Während die Belagerung Jerusalems 701 v. Chr. scheinbar vorausgesetzt wird, kennen die Psalmisten die Zerstörung der Stadt 587 v. Chr. durch die Babylonier noch nicht. Konrad Schmid schließt in diesem Fall die Möglichkeit einer nachexilischen Datierung aufgrund der präeritalen Tempusformen aus.⁴⁷³ Als ein weiteres Argument für die Assyrerzeit lassen sich die Parallelen bzw. Auseinandersetzungen mit der assyrischen Herrschaftssymbolik anführen.⁴⁷⁴ Koch nennt drei weitere Gründe für eine vorexilische Datierung:

Wobei angemerkt werden muss, dass Theodor von Mopsuestia eigentlich von einer Prophezeiung Davids ausgeht und den Psalm dementsprechend ins 10. Jh. v. Chr. datieren würde (HILL, *Commentary*, 620/621).

⁴⁷⁰ GERSTENBERGER, *FOTL XIV.1*, 202. Ähnlich allerdings noch in der späten persischen Periode und mit der Charakterisierung als Tempellied lässt sich BRIGGS, *ICC I*, 400 anführen.

⁴⁷¹ Vgl. TREVES, *Dates*, 46 f.

⁴⁷² Vgl. DUHM, *KHC XIV*, 198.

⁴⁷³ Vgl. SCHMID, *Literaturgeschichte*, 77. Für die frühe Assyrerzeit (8. Jh. v. Chr.) spricht sich auch GOULDER, *Psalms*, 159 aus. Des Weiteren findet sich die unspezifische Datierung „vorexilisch“ in der Forschungsliteratur, so z. B. bei DE JONG, *Window*, 87; KOCH, *Ḥazzi*, 182; SPIECKER-MANN, *Heilsgegenwart*, 195; SÜSSENBACH, *Psalter*, 373 und ZENGER/HOSSFELD, *NEB.AT*, 294.

⁴⁷⁴ Vgl. HARTENSTEIN, *Archiv*, 147 f.

1. Eine ungebrochene Übernahme der Bergmythologie, die eng mit Baal verbunden ist, erscheint für die nachexilische Zeit unwahrscheinlich.
2. Der Kompetenzbereich des Gottes Baals sank mit der Zeit mehr und mehr, sodass er schließlich im ersten Jahrhundert v. Chr. bei den Phönikiern und Aramäern nur noch für die Seefahrt zuständig gewesen ist. Universale Züge kommen ihm nicht mehr zu.
3. Der Bedeutungswandel des Wortes צפון von Zaphon zu Norden, kann nur durch eine Gruppe betrieben worden sein, denen der Berg tatsächlich heilig gewesen ist.⁴⁷⁵

Angefügt sei noch eine Beobachtung Leuenbergers: Theologisch sieht er eine Entwicklung von Ps 48 zu Ps 46.⁴⁷⁶ Daher stuft er Ps 48 im Vergleich zu Ps 46 als älter ein. Weber schließt sich der Datierung in vorexilische Zeit an bzw. konkretisiert sogar, da er die Regierungszeiten der Könige Hiskia (723–695 v. Chr.) und Josia (638–609/8 v. Chr.) für wahrscheinlich hält.⁴⁷⁷ Ob diese exakten Daten zutreffend sind, sei an dieser Stelle nicht weitergehend erläutert. Entscheidend ist die generelle Annahme der Entstehung des Psalms in der Assyrrzeit.

3.2 Das Gottesbild

3.2.1 Gott als König

In Ps 48 wird Gott nicht nur als König bezeichnet, sondern als מלך רב „Großkönig“. Das übliche Wort für groß wäre גדל, hier wird allerdings das ungewöhnlichere Wort רב verwendet. Für das Alte Testament ist dieser Gebrauch untypisch, da es die Bedeutung „viel“ oder „zahlreich“ hat.⁴⁷⁸ Der Titel šarru rabū findet sich allerdings bei den akkadischen, assyrischen und babylonischen Großkönigen; ähnliche Titel tragen zudem die ägyptischen und hetitischen Herrscher. Der Titel soll hervorheben, dass Gott der wahre Weltenherrscher ist.⁴⁷⁹ Und er ist nicht nur Weltherrscher, sondern ebenfalls Herrscher über die Götter, sozusagen Gottkönig.⁴⁸⁰

Das Motiv des Königssitzes lässt sich ebenfalls zum Zaphon zurückverfolgen.⁴⁸¹ Allerdings muss präzisiert werden, dass in erster Linie die Gottheit den Thron innehat. Sowohl in den Texten von Ugarit als auch in Ps 48 werden der

⁴⁷⁵ Vgl. KOCH, Ḥazzi, 183. Siehe zudem EISSFELDT, Baal Zaphon, 16 ff.

⁴⁷⁶ Vgl. LEUENBERGER, Jhwh, 247 und so auch KÖRTING, Zion, 186.

⁴⁷⁷ Vgl. WEBER, Werkbuch, 220.

⁴⁷⁸ Vgl. JENNI, גדל, 402 f. sowie GESENIUS, Handwörterbuch¹⁸, 199.1210 f. und KÖHLER/BAUMGARTNER, KAHAL, 92.523 f.

⁴⁷⁹ Vgl. DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 436; GUNKEL, HK II/2, 205 f.; SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 192; SÜSSENBACH, Psalter, 351 und ZENGER/HOSSFELD, NEB. AT, 297. Insbesondere aber HARTENSTEIN, Archiv, 144.

⁴⁸⁰ Vgl. DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 436. SÜSSENBACH, Psalter, 352 hingegen beschränkt den Titel auf den weltlichen Bereich.

⁴⁸¹ Vgl. KOCH, Ḥazzi, 175 und OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 50.

jeweiligen Gottheit, JHWH bzw. Ba'al, königliche Motive zugeschrieben. Der König partizipiert daran lediglich indirekt.⁴⁸²

3.2.2 Der Stadtgott

JHWH wird im Psalm darüber hinaus als Stadtgott dargestellt.⁴⁸³ Er ist in der Stadt gegenwärtig und sorgt sich um ihren Schutz. Durch seine stetige Präsenz in ihr wird Jerusalem zur Gottesstadt. Ihr wird ewiger Bestand zugesagt. Erich Zenger sieht die Gottesstadt als Gründung Gottes an bzw. als seine Schöpfung. Als solche hat sie „eine Lebensstiftende und -erhaltende Funktion für andere [...]“.⁴⁸⁴ Durch das Motiv der Gottesstadt tun sich Bezüge zu Ps 46,5 und Ps 87,3 auf.⁴⁸⁵ Das Motiv wird im Psalm derart ausgedehnt, „dass sich der göttliche Schutz sogar in den ‚profanen‘ Palästen [...] manifestiert.“⁴⁸⁶ Die gesamte Stadt stellt sich als Wohnort Gottes dar.

Oeming und Vette weisen zudem daraufhin, dass die „intensive [...] Beschreibung der Stadt Jerusalem und ihrer Architektur [...] letztlich und in wirklich eigentümlicher Weise mit einer Schilderung Gottes verschmilzt.“⁴⁸⁷ Leuenberger spricht von einer Überblendung.⁴⁸⁸

3.2.3 JHWH Zebaoth

Die Gottesbezeichnung JHWH Zebaoth zählt mit 285 Belegen zu den häufigsten des Alten Testaments, im Psalter begegnet der Titel allerdings nur 15 Mal.⁴⁸⁹ Nancy L. deClaissé-Walford mutmaßt, dass der Titel seinen Ursprung in Jerusalem hat und den alten Kultnamen des auf dem Zion thronenden Gottes darstellt.⁴⁹⁰ In Ps 48,9 kann der Titel tatsächlich in diesem Sinne interpretiert werden. Zumindest wird die Gottesstadt JHWH Zebaoth zugeschrieben.

Wahrscheinlicher ist allerdings, dass es sich bei dem Titel um einen alten Gottestitel mit Wurzeln in Silo (1 Sam 1,3.11) handelt. Silo gehörte zum Nordreich, scheint aber alte ägyptische Traditionen bewahrt zu haben, denn das Wort lässt sich wahrscheinlich vom ägyptischen *ḏb3* (sitzen/sich setzen) herleiten und bezieht sich auf den Thronenden.⁴⁹¹ Im Hebräischen wird hingegen besonderes

⁴⁸² GERSTENBERGER, Arbeitsbuch, 81r beobachtet diesbezüglich richtigerweise, dass Ps 46 und Ps 48 den König nicht thematisieren.

⁴⁸³ Vgl. SMITH, Gods, 101. Dieses Gottesbild ist im Alten Testament, anders als im Alten Orient, nicht gängig. Ps 48 stellt somit diesbezüglich ein Unikum dar (KÖRTING, Zion, 168 f.).

⁴⁸⁴ ZENGER/HOSSFELD, NEB.AT, 298

⁴⁸⁵ Vgl. WEBER, Werkbuch, 221.

⁴⁸⁶ LEUENBERGER, Jhwh, 247 und siehe auch KÖRTING, Zion, 169.

⁴⁸⁷ OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 48.

⁴⁸⁸ Vgl. LEUENBERGER, Jhwh, 247.

⁴⁸⁹ Vgl. VAN DER WOUDE, צְבָאוֹת, 499. Siehe auch KREUZER, Zebaoth, 347 f.

⁴⁹⁰ Vgl. DECLAISSE-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 424.

⁴⁹¹ Vgl. JANOWSKI, Keruben, 253–256 und KREUZER, Zebaoth, 353 f.

Gewicht auf die Macht gelegt, da צבָה „Heerschar“ oder „Heeresmacht“ bedeutet.⁴⁹² Beide Aspekte verbinden sich gut mit der Lade (1 Sam 4,4). Dass der Gottestitel vorrangig mit ihr in Verbindung steht, wurde bereits früh erkannt. Die Überführung der Lade wiederum wird ausschlaggebend für die Aufnahme des Epithetons in die Jerusalemer Kulttradition gewesen sein.⁴⁹³ Im Psalter hat sich JHWH Zebaoth insbesondere mit dem Zion und dem Tempel verbunden und drückt vor allem die Macht und Majestät Gottes aus.⁴⁹⁴

3.3 Das Bergmotiv

Da die Einfügung des Bergmotivs in den Versen 2 und 3 noch in vorexilischer Zeit anzusetzen ist, erscheint es gegeben, es auch an dieser Stelle zu behandeln. Es muss jedoch hervorgehoben werden, dass nur die Einfügung die Stadt mit dem Berg Zion verbindet.

Dieser wird in den Versen insbesondere als Gottes- und Weltenberg dargestellt. Diese Auffassung ist allerdings nicht unumstritten.⁴⁹⁵ Vers 2 besagt jedoch eindeutig, dass es sich um seinen Berg handelt. Das Suffix weist den Berg JHWH zu, weshalb er als Gottesberg aufzufassen ist. Des Weiteren wird er in Vers 3 als Wonne der ganzen Welt beschrieben, wodurch er ebenfalls als Weltenberg zu begreifen ist. Dies wird zudem durch den Titel Zaphon bestärkt. Die Redaktoren lassen die Stadt durch diesen Titel einerseits an das mythische Konzept des Zaphons anknüpfen und andererseits wird der Zion auch dadurch zum Gottesberg erhoben.

Der Zion wird zudem als schön und heilig charakterisiert. Auf diese beiden Attribute muss im Folgenden näher eingegangen werden.

3.3.1 Die Schönheit des Gottesberges

Der Berg bzw. das Synonym נוֹף „Höhe/Erhebung/Gipfel“ wird in Vers 3 als יִפָּה bezeichnet. Das Wort wird im Deutschen mit „schön“ übersetzt.⁴⁹⁶ Die Wortwahl wird in der Forschungsliteratur oftmals als ungewöhnlich angesehen und daher gesondert begründet.

⁴⁹² Siehe KOCH, Sprache, 53 und im Überblick VAN DER WOUDE, צָבָה, 503 ff.

⁴⁹³ Vgl. JANOWSKI, Keruben, 253–256. Auch ihre Ausgestaltung erfolgte hier (vgl. KNITTEL, Heiligtum, 97)

⁴⁹⁴ Auch wenn klar ist, was der Gottestitel ausdrücken will, bleibt seine Herkunft letztlich mit einer gewissen Unsicherheit verbunden (a. a. O., 95 f. und VAN DER WOUDE, צָבָה, 506). Einen Erklärungsversuch bietet KREUZER, Zebaoth, 347–360.

⁴⁹⁵ SÜSSENBACH, Psalter, 347 negiert die Auffassung, dass es sich um einen Gottes- und Weltenberg handelt. Sie selbst widerspricht sich diesbezüglich allerdings direkt im nächsten Abschnitt über die Gottesstadt (ebd.). Die Bezeichnung findet sich ebenfalls bei SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 191.

⁴⁹⁶ Vgl. KÖHLER/BAUMGARTNER, KAHAL, 221.

Duhm vermutet, dass der Autor des Psalms den Gottesberg als „schön“ bezeichnet, weil er im Vergleich zu den umliegenden Bergen nicht als „hoch“ gelten kann.⁴⁹⁷ Diese Begründung hat ebenfalls zu einer Differenzierung in Bezug auf eine reale und eine geistige Beschreibung des Berges geführt; יפה wird dabei letzterer Sphäre zugeordnet.⁴⁹⁸ Es wurde aber auch vermutet, dass sich die religiöse Bedeutung Jerusalems darin widerspiegelt hat.⁴⁹⁹ Teilweise wird das Wort auch als Superlativ aufgefasst.⁵⁰⁰

Den meisten Auslegern waren allerdings noch nicht die Texte aus Ugarit bekannt, die „Schönheit“ als Attribut plausibler machen. Es taucht als solches z. B. in KTU 1.3 III,29–31 oder IV,19 f. auf. Auch das Alte Testament kennt eigentlich diese Näherbestimmung. Normalerweise wird es allerdings eher für Personen⁵⁰¹ verwendet und kann in diesen Fällen einen Hinweis auf die Bedeutung der Person für den weiteren Erzählverlauf geben.

Körting erklärt die Schönheit des Berges dementsprechend als Resultat der Beziehung Gottes zum Berg.⁵⁰² In der Tat kann das Attribut auch eine besondere Rolle bzw. Gottesbeziehung andeuten. Es kann aber ebenso ganz simpel als „schön“ aufgefasst werden.⁵⁰³

3.3.2 Heiligkeit

Am Ende von Vers 2 wird der Berg als קדש „heilig!“ bezeichnet.⁵⁰⁴ Das Wort ist religiös aufgeladen und ruft direkt eine Reihe von Assoziationen hervor. So wird das Antonym חל ‚profan‘ in der Fachliteratur ebenfalls direkt genannt und es wird in der Regel ein religiös-kultischer Kontext vorausgesetzt.⁵⁰⁵ Inwieweit dies von den Autoren und Redaktoren vorgesehen war, sollte hinterfragt werden. Die Grundschrift des Psalms gibt keine Hinweise für einen religiös-kultischen

⁴⁹⁷ Vgl. DUHM, KHC XIV, 195. Er sieht hier zudem die Vertrautheit des Autors mit der griechischen Sprache bezeugt. Manche Ausleger geben es jedoch mit „hoch“ wieder. So zum Beispiel in jüngster Zeit GOULDER, Psalms, 161 f., allerdings hauptsächlich, da er hier eine Anspielung auf die Höhe des Hermons sieht. Für ihn liegt die Aussageintention ganz deutlich in der Höhe (ebd.).

⁴⁹⁸ Vgl. BAETHGEN, HK II/2, 138.

⁴⁹⁹ Vgl. CRAIGIE, WBC 19, 353.

⁵⁰⁰ Vgl. GUNKEL, Psalmen, 207. So auch DAHOOD, AncB 16, 289.

⁵⁰¹ Sarai (Gen 12,14); Rachel (Gen 29,17); Josef (Gen 39,6); David (1 Sam 16,12 und 17,42); Abigail (1 Sam 25,3); Tamar (2 Sam 13,1); Absalom (2 Sam 14,25); Abischag (1 Kön 1,3) und Ester (Est 2,7).

⁵⁰² Vgl. KÖRTING, Zion, 169.

⁵⁰³ Vgl. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 191 f.

⁵⁰⁴ Eigentlich hätte das Attribut zuerst besprochen werden müssen, da sich hier jedoch Bezugnahmen auf יפה „schön“ anboten, erschien diese Reihenfolge sinnvoller.

⁵⁰⁵ Vgl. RINGGREN, קדש, 1181. Ringgren leitet seinen ThWAT-Artikel zu קדש damit ein (siehe RINGGREN, קדש, 1181).

Kontext. Auch wenn die Gottesstadt thematisiert wird, verbleibt der Text doch ganz im königlichen Milieu.⁵⁰⁶

Die vorexilischen Redaktoren fügen nicht einfach den Zion als Gottesberg in die Verse 2 und 3 ein, sondern greifen vielmehr auf die bekannte Götterbergtradition des Zaphon zurück. Dieser ist in den Texten Ugarits breit belegt. Zu dieser Tradition zählen auch die Attribute ‚heilig‘ und ‚schön‘.⁵⁰⁷ Das Wort ‚heilig‘ drückt in den ugaritischen Texten insbesondere ein Nahverhältnis zu Baal aus, ist aber nicht religiös überladen. Das Verhältnis ist vielmehr durch die Königsherrschaft geprägt. Der Zaphon ist Standort des Palastes und insbesondere Baals Thronstanz. Die Redaktoren übernehmen somit lediglich ein ‚Konzept‘ dieser Tradition und übertragen es auf den Zion.

Dahood sieht mit dem heiligen Berg ferner einen Verweis auf königliche Elemente vorliegen: Da dieser auch in Ps 2,6, einem königlichen Psalm, auftaucht, vermutet er auch in Ps 48,2 einen Bezug zur Königsideologie.⁵⁰⁸ Sofern man diese Verbindung akzeptiert – und dafür spricht die oben geschilderte Übernahme –, ergänzt die redaktionelle Erweiterung den Psalm zwar um den Gottesberg, bleibt dem Thema „Königtum“ damit aber treu. *שקד* muss dann vorrangig, wie bereits *יפה* „schön“, als Ausdruck für die Beziehung Gottes zu seinem Berg verstanden werden.

3.3.3 Die Abwehr der Feinde

Die Abwehr der Feinde ist lediglich indirekt mit dem Bergmotiv verbunden, soll aber ebenfalls an dieser Stelle verhandelt werden.

Nach Hans-Peter Müller folgt die Kampfschilderung in den Versen 5–7 einem festen Schema: (1) Heranrücken der Feinde, (2) Wende und (3) Flucht der Feinde. Dieses Dreierschema sieht er erstmals in Ri 5,19–22. In Ps 48 wurde das Schema allerdings durch weitere Motive⁵⁰⁹ bereichert bzw. lässt sich konkretisieren, dass das Schema theologisiert wurde. Während in Ri 5,19–22 die Sterne für einen überraschenden Regen sorgen, der die Feinde vertreibt, ist es hier eine Epiphanie Gottes, die die Flucht der Feinde auslöst.⁵¹⁰ Diese Theophanie muss auf dem Berg gedacht werden.

⁵⁰⁶ Tatsächlich ist zu problematisieren, ob diese beiden Bereiche überhaupt so scharf getrennt werden können.

⁵⁰⁷ So z. B. in KTU 1.16 I,6–9. Siehe ausführlicher Altorientalische Befunde zum Bergmotiv.

⁵⁰⁸ Vgl. DAHOOD, AncB 16, 289.

⁵⁰⁹ Müller spricht von Motiven des Heiligen Krieges, die um den *אל-אלין* Mythos bereichert worden sind (vgl. MÜLLER, Deborahlied, 448 f.).

⁵¹⁰ Vgl. MÜLLER, Deborahlied, 449. Von einer Theophanie sprechen auch weitere Forscher (BRIGGS, ICC I, 402; DAHOOD, AncB 16, 291; GUNKEL, HK II/2, 206; LEUENBERGER, Großkönig, 146; SCHMIDT, Thronfahrt, 28; SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 193 und ZENGER/HOSSFELD, NEB.AT, 297). Goulder vermutet eher, dass die Stadt (als Ausdruck der Macht Gottes) die Feinde in die Flucht geschlagen hat (GOULDER, Psalms, 165 und ebenso CRAIGIE, WBC 19, 353 f. und SÜSSENBACH, Psalter, 347). Hartenstein verweist hingegen auf Parallelen in den

Der Flucht geht ein Erstarren voraus, welches typisch für eine Theophanie ist. Dieser Aspekt wird breit geschildert. Neben dem Schrecken, der sie gepackt hat, zittern sie zudem wie eine gebärende Frau unter Wehen (Vers 7). Dieses Motiv klingt auch in Ex 15,14 f. wieder an.

Ebenso lässt sich die Abwehr der Feinde in den Texten von Ugarit finden.⁵¹¹ Spieckermann hält die Verbindung von JHWH- und Baalvorstellungen, namentlich dem JHWH-Krieg und dem Götterkampfmotiv für die Keimzelle des Völkerkampfmotivs.⁵¹²

Wahrscheinlich werden reale Erfahrungen den Ausschlag für die Kreierung des Psalms gegeben haben, die Verwendung des Schemas sowie die Theologisierung desselben erlauben allerdings keinen Rückschluss mehr auf eine konkrete historische Situation.⁵¹³ Buttenwieser hält die anonymisierte bzw. unpräzise Bezeichnung der Könige für typisch, denn bei dem Psalm handelt es sich um Lyrik und nicht um Geschichtsschreibung oder einen Epos.⁵¹⁴ Letztlich ist der Psalm allerdings für beide Interpretationen offen⁵¹⁵ bzw. werden zumindest historische Ereignisse ausschlaggebend für die Erstellung des Psalms gewesen sein.

4. Jesaja 14,24–27

Jes 14,24–27 behandelt die Vernichtung Assurs auf den Bergen Gottes. Die Verwendung der Pluralform ist im Alten Testament äußerst selten, findet aber eine Parallele in der Inschrift von Ḫirbet Bet Layy. Dieser Auffälligkeit wird nachzugehen sein.

Da der Abschnitt in die Worte gegen Babylon eingebunden ist, stellt sich die Frage, ob es sich um eine Chiffre handelt oder ob tatsächlich Assur Adressat dieses Wortes ist. In der Forschungsliteratur findet sich diesbezüglich oftmals die Vermutung, dass es sich bei den Assyrern eigentlich um die Babylonier handelt.⁵¹⁶ Die Möglichkeit, dass die Chiffre für die Perser steht, wird ebenfalls diskutiert.⁵¹⁷ Auch die Fragen, ob es sich überhaupt um eine Chiffre handelt und

Schilderungen der Feldzüge Sanheribs, wodurch der Anblick Gottes als Auslöser für die Flucht plausibler erscheint als die Stadt (HARTENSTEIN, Archiv, 145 f.).

⁵¹¹ Vgl. KOCH, Ḫazzi, 176.

⁵¹² Vgl. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 194.

⁵¹³ So DAHOOD, AnB 16, 291. Anders Goulder, der von einer realen Schlacht ausgeht und zwar dem Einfall der Assyrer ins Nordreich um 800 v. Chr., konkret 732 v. Chr. (GOULDER, Psalms, 164 f.).

⁵¹⁴ Vgl. BUTTENWIESER, Psalms, 104 f. Er geht jedoch von einer konkreten Situation aus, der Befreiung von der assyrischen Belagerung 701 v. Chr. (a. a. O., 106).

⁵¹⁵ Vgl. DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 436.

⁵¹⁶ Tatsächlich „liegen [diese] beide[n] Großmächte [...] in der Geschichtsperspektive des Jesajabuches auf einer Linie. Weil sich beide nicht als Werkzeug in der Hand Jhwhs verstanden haben, sondern sich gottgleich wähten (vgl. Jes 10,5 ff.; 14,12 ff.; 37,23 f.) gehen sie gleichermaßen unter.“ (BERGES, Jesaja, 74).

⁵¹⁷ Vgl. BEUKEN, HThKAT Jesaja 13–27, 102.

wenn ja, wie sie aufzuschlüsseln ist, werden in den folgenden Ausführungen zu beantworten sein.

4.1 Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung

4.1.1 Überlegungen zur Textgenese

Der Abschnitt lässt sich nicht ausschließlich einer bestimmten Gattung zuordnen. Es liegt vielmehr eine Vermischung vor: Die Schwurberichtsformel (Jes 14,24–25a) ist mit der Ankündigung der Vernichtung Assurs verbunden.⁵¹⁸ In diesem Zusammenhang wäre eigentlich ein unverfälschtes Drohwort oder eine reine Unheilsankündigung zu erwarten gewesen.⁵¹⁹ Diese Gattungsvermischung bzw. spezifische Kombination deutet daraufhin, dass es sich um eine schriftgelehrte Arbeit handeln muss.⁵²⁰ Brevard S. Childs hebt zudem hervor, dass die Passage im Gesamtkontext die Funktion eines „Summary-Appraisal“ innehat. Es handelt sich dabei um eine wertende Abschlussformel, die einem vorherigen Abschnitt dadurch ein lehrhaftes bzw. erzieherisches Gepräge gibt. JHWHs Schwur, Assur zu vernichten, wird auf die gesamten Völker übertragen und soll als Lehre für sie gelten.⁵²¹ Auch diese Beobachtung spricht grundsätzlich für Schriftgelehrsamkeit, weshalb sich die Frage nach der Textgenese umso dringender stellt.

Uwe Becker vermutet, dass Jes 14,24 ff. ursprünglich an Jes 10,5 ff. anschloss. Mit Jes 14,13–14 wurde seines Erachtens die Babel-Prophetie abgeschlossen und wieder zum ursprünglichen Zusammenhang zurückgelenkt.⁵²² Die Trennung bzw. die gezielte Erweiterung zwischen Jes 10,5 ff. und 14,24 ff. erscheint sinnvoll, da diese so ebenfalls bekräftigt werden. Bernhard Duhm stellte erstmals fest, dass Vers 25b auch in Jes 9,3 und 10,27 vorkommt. Er hält von diesen Versen Jes 9,3 für ursprünglich. Es handelt sich daher wahrscheinlich um eine sekundäre Einfügung.⁵²³ Die Wiederaufnahme unterstützt die These des ursprünglichen Zu-

⁵¹⁸ Diese Verbindung wird oftmals als ungewöhnlich bewertet (siehe BLENKINSOPP, AncB, 290; KAISER, ATD 18, 40 und SWEENEY, FOTL, 229). Die Schwurberichtsformel bekräftigt an anderen Stellen in erster Linie eine getätigte Aussage (BARTH, Jesaja-Worte, 107). Höffken gibt zudem an, dass die Formel für Jesaja singular ist (HÖFFKEN, NSK.AT, 137). Barth weist auf strukturelle Parallelen zu weisheitlichen Sentenzen hin und bestimmt die Verse 24–25a als prophetische Adaption dieser Redeform (BARTH, Jesaja-Worte, 107 f.).

⁵¹⁹ Sweeney bestimmt den Abschnitt als „Imprecation Formula“ (SWEENEY, FOTL, 226 und ähnlich SCOTT, Isaiah, 264).

⁵²⁰ Vgl. insbesondere KAISER, ATD 18, 40. Die Gattungsvermischung stellt ebenfalls BECKER, Jesaja, 207 fest.

⁵²¹ Vgl. CHILDS, Isaiah, 127. Siehe ebenfalls BEUKEN, HThKAT Jesaja 13–27, 103; BLENKINSOPP, AncB, 290; SCOTT, Isaiah, 265; SWEENEY, FOTL, 229 und WILDBERGER, BKAT X/2, 566.

⁵²² BECKER, Jesaja, 206; BLENKINSOPP, AncB, 289; DUHM, HK III/1, 99; HÖFFKEN, NSK.AT, 138; SCOTT, Isaiah, 264 f.; SWEENEY, FOTL, 233 und WILDBERGER, BKAT X/2, 570. Roberts gibt Jes 10,12–15 als Anknüpfungspunkt an (ROBERTS, Hermeneia, 117). Dagegen GRAY, ICC, 263.

⁵²³ Vgl. DUHM, HK III/1, 99. So auch BARTH, Jesaja-Worte, 105; BECKER, Jesaja, 207; HÖFF-

sammenhangs von Jes 10,5 ff. und 14,24 f. Nachdem die Texte getrennt worden sind, sollten sie so wieder verklammert werden.

Die universalen Aussagen in Jes 14,24–27 erinnern an die Inschrift von Hîrbet Bet Lavy. Die politische Akzentuierung in Jes 14,26–27 geht allerdings deutlich über den Rahmen der Inschrift hinaus: „Das in 14,26 f. angekündigte Gericht über die ‚ganze Erde‘ und ‚alle Völker‘ ist selbst bei einer traditionellen Einschätzung des jesajanischen Bestandes im 8. Jh. nur schwer vorstellbar.“⁵²⁴ Dementsprechend können die Verse 26–27 als eine spätere Ergänzung eingestuft werden.⁵²⁵

Wolfgang Werner argumentiert zudem, dass ׀׀ mit JHWH als Subjekt nur in sekundären Stellen erscheint.⁵²⁶ Diese Feststellung lässt eine jesajanische Herkunft bereits unplausibel erscheinen, wirft damit aber ebenfalls die Frage nach der Datierung des Textes auf. Dieser Frage soll im Folgenden nachgegangen werden.

4.1.2 Literarhistorische Verortung

Vor allem in der älteren Forschung wurde der Text dem Propheten Jesaja zugeordnet bzw. zumindest im Zusammenhang mit der Invasion Assurs gesehen.⁵²⁷ Auch Marvin A. Sweeney datiert ihn noch in das Jahr 720 v. Chr. als Assur gegen das Nordreich vorging.⁵²⁸ Wahrscheinlicher ist jedoch, mindestens auch den Feldzug 701 v. Chr. vorauszusetzen, der in einem Abzug der Assyrer mündete.

Es finden sich aber ebenfalls Gegner dieser Einschätzung, die den Text in die nachexilische Zeit datieren wollen.⁵²⁹ Diese argumentieren, dass Jesaja lediglich das Gericht gegen Juda verkündigt hat, das Weltgericht aber irrelevant für ihn gewesen sei.⁵³⁰ Dieser Einwand ist berechtigt, durch die redaktionsgeschichtliche Analyse und durch die Einstufung der Verse 26 und 27 als nachträgliche Ergänzung wird er allerdings relativiert.

Des Weiteren halten es die Gegner für verfrüht, wenn von einem Plan JHWHs gesprochen wird.⁵³¹ Auch an dieser Stelle ist ihnen durchaus Recht zu geben, es

KEN, NSK:AT, 137 f. und WILDBERGER, BKAT X/2, 566. Es handelt sich aber eigentlich um ein Mischzitat aus beiden Versen (BEUKEN, HThKAT Jesaja 13–27, 102).

⁵²⁴ BECKER, Jesaja, 207. Siehe für die Einschätzung insbesondere SCHMID, ZBK.AT, 135 f.

⁵²⁵ Vgl. SCHMID, ZBK.AT, 135 f. So ebenfalls BECKER, Jesaja, 207; BEUKEN, HThKAT Jesaja 13–27, 103 und SWEENEY, FOTL, 233. Barth unterteilt zumindest den Abschnitt in zwei Teile (Vers 24 f. und Vers 26 f.) betont jedoch, dass es sich um eine deutlich komponierte Einheit handelt (BARTH, Jesaja-Worte, 105).

⁵²⁶ Vgl. WERNER, Studien, 95 f.

⁵²⁷ Vgl. SCOTT, Isaiah, 264 und WILDBERGER, BKAT X/2, 567 f. Wahrscheinlich ebenfalls Gunkel, bei ihm findet sich jedoch nur die Aussage „vorexilisch“ (GUNKEL, Einleitung, 379). In der neueren Forschung noch ROBERTS, Hermeneia, 217.218 f. und SWEENEY, FOTL, 233.

⁵²⁸ Vgl. ebd.

⁵²⁹ Vgl. GRAY, ICC, 263; KAISER, ATD 18, 39–42; KILIAN, Jesaja, 55 und WERNER, Studien, 35 f.

⁵³⁰ Vgl. BARTH, Jesaja-Worte, 118 und KILIAN, Jesaja, 52.

⁵³¹ Vgl. a. a. O., 55. Dieses Theologumenon wird hingegen von BEUKEN, HThKAT Jesaja 13–27, 104; ROBERTS, Hermeneia, 216 f. und WILDBERGER, BKAT X/2, 569 f. angenommen.

liegt allerdings eher ein hermeneutisches Problem vor. Der Text mag diese Interpretation provozieren, stellt aber erst die Anfänge dieses Theologumenons dar.

Gravierender ist hingegen der Einwand, der sich auf das Assur-Bild bezieht. Das Jesajabuch versammelt in sich sowohl Texte mit einem positiven als auch mit einem negativen Assurbild. Es ist dabei problematisch, wenn „die Komplexität der Überlieferung in die Person des Propheten [verlegt wird].“⁵³² Die von Hermann Barth erstmals postulierte Assur-Redaktion löst diese Misere auf. Der Wandel des Assurbildes erklärt sich somit aus der Redaktionsgeschichte heraus.⁵³³

Konrad Schmid hält Jes 14,24–25 sogar für den literarischen Kern des Assur-Babylon-Orakels (13,1–14,27).⁵³⁴ Im Text wird ausschließlich die Vernichtung Assurs genannt, was allerdings noch kein Indiz für eine Datierung darstellt, da es sich ebenfalls um eine Chiffre handeln könnte. Dafür lassen sich aber sprachlich Übereinstimmungen zu Aussagen vor allem aus Jes 9–10 feststellen.⁵³⁵ Diese Texte werden der Assur-Redaktion zugeordnet.

Dass hier eine Chiffre vorliegen könnte, wurde bereits verschiedentlich erwähnt. Dies ist meines Erachtens aber unwahrscheinlich. Wenn der Untergang Assyriens bereits zurückliegen würde, würde eine territoriale Eingrenzung keinen Sinn ergeben.⁵³⁶ Das assyrische Großreich fand seinen Untergang nicht in Juda, sondern im eigenen Land. Der Chaldäer Nabupolassar (626–605 v. Chr.) beanspruchte ab 626 v. Chr. mehr und mehr Gebiete des assyrischen Großreiches für sich. 621/620 v. Chr. fiel der südliche Teil mit Babylon an ihn, 614 v. Chr. konnte er Assur erobern und zwei Jahre später Ninive. 610 v. Chr. wurde die (vor-)letzte Schlacht um Harran schließlich auch von ihm gewonnen.⁵³⁷

Becker zweifelt jedoch sowohl die Datierung als auch den Bestand der Assur-Redaktion an und modifiziert Barths These dementsprechend.⁵³⁸ Im Fall von Jes 14,24 f. sollte aber an der Zuordnung zur Assur-Redaktion in der Zeit Josias (638–609/8 v. Chr.) festgehalten werden. Die Argumente dafür begründen sich einerseits aus der Traditions- und andererseits aus der Religionsgeschichte. Im Folgenden wird ausführlich darauf eingegangen. An dieser Stelle sei nur angeführt, dass sich die Argumentation auf das Gottesbild sowie vor allem auf das Bergmotiv stützt.⁵³⁹

⁵³² BECKER, Jesaja, 213.

⁵³³ Vgl. BARTH, Jesaja-Worte, 204 f.; BOSSHARD-NEPUSTIL, Rezeptionen, 235 f. und SHEPARD, Anti-Assyrian Redaction, 195. Die Einstufung als Fortschreibung findet sich auch bei HÖFFKEN, NSK.AT, 138.

⁵³⁴ Vgl. SCHMID, ZBK.AT, 135.

⁵³⁵ Vgl. ebd.

⁵³⁶ Siehe auch BECKER, Jesaja, 211.

⁵³⁷ Vgl. CANKIK-KIRSCHBAUM, Assyrer, 96 f. 609 v. Chr. eroberte der assyrische König Assur-Uballit II (612–609) Harran zurück, er fiel jedoch in dieser Schlacht. Sein Tod machte nicht nur den Sieg in dieser Schlacht bedeutungslos, sondern markiert auch das Ende des assyrischen Großreiches (a. a. O., 98).

⁵³⁸ Vgl. BECKER, Jesaja, 215 ff.

⁵³⁹ Es erscheint sinnvoll, zuerst auf das Bergmotiv einzugehen, da seine Interpretation eben-

4.2 Das Bergmotiv

Wie eingangs bereits erwähnt, deckt sich insbesondere die Verwendung des Wortes הרי „Berge“ im Text mit der Inschrift von Hirbet Bet Layy. Universale Aussagen finden sich in der Inschrift zwar ebenfalls. Es sollte jedoch zwischen dem dort auftretenden Herrschaftsanspruch und dem in Jes 14,26f. angekündigten Weltgericht unterschieden werden. Das Motiv des Weltgerichts stellt ein fortschrittlicheres Stadium als der Herrschaftsanspruch dar.

Es ist sinnvoll, die Berge Judas hier als Bezugsrahmen zu nehmen und die Vorstellung territorial nicht weiter auszudehnen.⁵⁴⁰ Das Territorium, das der Text im Blick hat, darf gleichzeitig auch nicht eingegrenzt werden. Es wird explizit nicht vom Gottesberg gesprochen, was für Jesaja verwundert.

Ez 38,21 stellt die nächste Parallele dar. Dort heißt es ähnlich, dass JHWH das Schwert auf allen seinen Bergen über Gog und die es begleitenden Völker herbeirufen will. Der territoriale Bezugsrahmen erstreckt sich hier deutlich weiter. Im Blick ist ganz Israel. Dies wird aus dem direkten Kontext (Ez 38,18) sowie aus dem generellen Gebrauch des Wortes „Berge“ bei Ezechiel deutlich. In weiteren Stellen werden sie jeweils Israel zugeordnet (Ez 6,2f.; 19,9; 33,28; 34,13). Im Gegensatz zu Jes 14,24f. weist Ez 38,21f. eine deutliche Entwicklung auf. Während es in Jes 14 noch Gott selbst ist, der Assur niedertritt, erhebt das Heer unter Gog seine Schwerter gegen sich selbst. Begleitet wird diese Selbstabschlachtung durch allerlei Plagen (Ez 38,22). Ez 38 stellt somit eine deutliche Entwicklung gegenüber Jes 14 dar. Ob von einer direkten Abhängigkeit gesprochen werden kann, lässt sich an dieser Stelle jedoch nicht eruieren.

Auch wenn die Verhältnisbestimmung bzw. der Entwicklungsstand bereits in die vorexilische Zeit deuten, lassen sich noch weitere Bezugstexte anführen. In der Hinführung wurde bereits auf die akkadischen und assyrischen Königsinschriften eingegangen. Die Assyrer dehnten ihren Herrschaftsanspruch über die gesamte bekannte Welt aus.⁵⁴¹ Nicht nur das bewohnte und unbewohnte Land unterstand ihnen, sondern auch die Berge und die Meere. Dies wird besonders in einer Inschrift Asarhaddons (680–669 v. Chr.) deutlich:

Wer, um sein Leben zu retten, aufs Meer hinaus geflohen war, entging meiner Falle nicht und ich ließ ihn nicht mit dem Leben davon kommen. Den gewandten Kletterer (pētān birki), der zu den Felstreppen ferner Gebirge (simmelāt šadî ruqūti) Zuflucht nahm, fing ich wie einen Vogel mitten im Gebirge (qereb šadî) und band seine Arme. Ihr Blut ließ ich

falls Auswirkungen auf das Gottesbild hat. Aus diesem Grund weicht die Reihenfolge hier vom bisherigen Schema ab.

⁵⁴⁰ Gegen KAISER, ATD 18, 40. Dafür spricht aber die Parallelstelle in 2 Chr 21,11 sowie die Hirbet Bet Layy Inschrift.

⁵⁴¹ In der Forschungsliteratur zu dieser Stelle wird oftmals auf den Herrschaftsanspruch der Assyrer eingegangen. Dies verbleibt allerdings stets sehr allgemein und bezieht sich nicht auf die Berge (siehe z. B. BLENKINSOPP, AncB, 290 und DUHM, HK III/1, 123; siehe generell FUCHS, Assyren, 75).

(in solcher Menge) durch die Schluchten des Gebirges (nadbāk šadî) fließen, als habe ein Dammbuch stattgefunden. [...] Ganz gleich, ob jemand das Meer zu seiner Festung oder das Gebirge zu seinem Stützpunkt machte, kein einziger entkam meinem Fangnetz und niemandem glückte die Flucht.⁵⁴²

Sofern man diesen Hintergrund für die Vernichtungsankündigung Assurs annimmt, erscheint Jes 14,24 f. als eine Auseinandersetzung mit der assyrischen Königsideologie. Der Aspekt des Schutzes Jerusalems, der gerne in den Text hineininterpretiert wird, tritt in den Hintergrund.⁵⁴³ Jes 14,24 f. thematisiert diesen Aspekt auch überhaupt nicht. Vielmehr will der Text zum Ausdruck bringen, dass die Berge die Domäne JHWHs sind.⁵⁴⁴ Die Assyrer haben keinen Anspruch auf diesen nur Gott vorbehaltenen Bereich. Aus den Jägern werden nun die Gejagten bzw. geht Jes 14,24 f. weiter, da die Assyrer auf den Bergen einfach zertreten werden. Ihr selbstgefälliger Herrschaftsanspruch über die Berge wird deutlich negiert.

4.3 Das Gottesbild

Gott wird Assur aufhalten, allerdings nicht bereits an den Grenzen Judas oder durch ein Einlenken in Assyrien selbst, sondern „kurz vor Jerusalem (vgl. 10,11*), gewissermaßen in allerletzter Minute [...]“.⁵⁴⁵ Duhm argumentiert, dass nur so deutlich wird, dass JHWH für die Bestrafung Assurs verantwortlich ist und hält gleichzeitig fest, dass die nachexilische Theologie Gott auch die Verantwortung für den Untergang Assyriens durch die Babylonier zugeschrieben hätte.⁵⁴⁶

Tatsächlich sind der lokale Bezug sowie die literarhistorische Verortung von Jes 14,24 f. im Kontext der assyrischen Königsinschrift Assarhaddons von entscheidender Bedeutung. Gott nun als Berggott zu charakterisieren trafe jedoch nicht die Intention des Textes. Die Gegenüberstellung von Gott und Mensch ist in diesem Fall vermutlich der Interpretationsschlüssel. Gott sind die Berge gerade als Gottheit unterstellt. Sie sind sein Herrschaftsgebiet und kein Mensch hat

⁵⁴² Die Übersetzung geht zurück auf FUCHS, *Assyrer*, 84 f.; die akkadischen Einfügungen stammen von ROLLINGER, *Berg*, 15.

⁵⁴³ Die Errettung Jerusalems 734 und 701 v. Chr. wird die Vernichtung der anstürmenden Völker und damit auch den Schutz der Stadt bereits früh als generelle Hoffnungsvorstellungen aufgekommen lassen haben (GUNKEL, *Einleitung*, 379). Diese Motive spielen in Jes 14,24 f. allerdings nur eine untergeordnete Rolle, eher ist das allgemeine Bergmotiv anzuführen: Berge versprachen Sicherheit und Schutz (siehe dazu ausführlich A. III 1.3 Berge als Ort des Schutzes).

⁵⁴⁴ So bereits WILDBERGER, *BKAT X/2*, 570. Er zieht jedoch die assyrischen Königsinschriften nicht als Hintergrund für Jes 14,24–27 heran, sondern begründet den Plural vielmehr damit, dass die umliegenden Berge Anteil am Zion haben (ebd.).

⁵⁴⁵ BECKER, *Jesaja*, 207.

⁵⁴⁶ Vgl. DUHM, *HK III/1*, 99 und ähnlich SWEENEY, *FOTL*, 238. Diese Argumente lassen sich insbesondere gegen WERNER, *Studien*, 95 anführen. Gott wird zwar als mächtig charakterisiert, die Verfügungsgewalt über Assur ist jedoch kein Thema im Text.

auf sie Anspruch, insbesondere nicht die Assyrer, die es gewagt haben, die Berge für sich zu beanspruchen. Als Herr über die Berge garantiert Gott nun auch wieder, dass die grundlegende Vorstellung der Berge als Flucht- und Schutzort bewahrt bleibt.

Sofern eine weitergehende Charakterisierung Gottes vorgenommen werden soll, muss festgehalten werden, dass seine kriegerische Seite hier deutlich hervortritt.⁵⁴⁷ Dies veranschaulichen die Verben שבר (zerbrechen) und בוס (zertreten) in Vers 25.

5. Psalm 46

Der Psalm gehört wie der bereits behandelte Ps 48 zu den Korachiter-Psalmen. Er ist Bestandteil der Kleinsammlung 42–49. Insbesondere Christoph Uehlinger hat darauf hingewiesen, dass Ps 46 eine Scharnierstellung einnimmt: Er bildet die Spitze innerhalb der Dramaturgie dieser Sammlung und leitet von der individuellen Klage zum individuellen Vertrauenslied über.⁵⁴⁸

Ps 46 ist besonders dadurch gekennzeichnet, dass der Lobpreis in den Mund eines Kollektivs gelegt wird. Die „Gemeinde“ drückt dadurch ihr besonderes Vertrauen zu Gott und seinem Berg, dem Zion, aus.⁵⁴⁹ Deutlich hervorgehoben werden muss jedoch, dass der Psalm selbst an keiner Stelle die Worte Zion oder Jerusalem verwendet.⁵⁵⁰ Stattdessen spricht er von der Gottesstadt, viel häufiger lässt sich im Psalm allerdings das Wort ארץ (Erde) finden.⁵⁵¹ Auch wenn der Psalm mit der Gottesstadt, dem Ort, an dem auch der Beter zu verorten ist, einen partikularen Bezug hat, ist Gott doch universal.⁵⁵² Seine Macht erstreckt sich über die ganze Erde. Als zentrales Thema des Psalms muss zudem die Hoffnung oder vielmehr das grenzenlose Vertrauen auf Gott genannt werden.⁵⁵³

Darüber hinaus zeigt der Psalm einerseits Anklänge an die ugaritische Literatur, andererseits lassen sich starke Verbindungen zu Jesaja nachweisen.⁵⁵⁴ Beides wird in der weiteren Analyse im Einzelfall immer wieder behandelt werden.

⁵⁴⁷ Vgl. ALBANI, Gott, 233 Fn 999.

⁵⁴⁸ Vgl. UEHLINGER/GRANDY, Beobachtungen, 378. Siehe insbesondere die Skizze a. a. O., 375. Für das Triptychon der Psalmen 46–48 lässt sich zudem HARTENSTEIN, Archiv, 138 und SÜSSENBACH, Psalter, 366 f. anführen.

⁵⁴⁹ Vgl. WANKE, Ziontheologie, 4.

⁵⁵⁰ So ebenfalls CRAIGIE, WBC 19, 342; HARTENSTEIN, Archiv, 140; KLINGBEIL, Yahweh, 100; KÖRTING, Zion, 185 und SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 195.

⁵⁵¹ Kelly deklariert das Wort sogar als Leitmotiv des Psalms (KELLY, Study in Imagery, 306. Ihr schloss sich CRAIGIE, WBC 19, 342 an). Es taucht in den Versen 3a; 7; 9; 10a und 11 auf.

⁵⁵² Vgl. BUTTENWIESER, Psalms, 514.

⁵⁵³ Vgl. BAETHGEN, HK II/2, 133; BUTTENWIESER, Psalms, 514 und NEVE, Common Use, 244. Ähnlich Körtling, die Vers 2 als Hauptthema des Psalms bestimmt (KÖRTING, Zion, 181).

⁵⁵⁴ Siehe für die ugaritischen Anklänge DAHOOD, AncB 16, 278 ff. und für die Verbindungen zu Jesaja NEVE, Common Use, 243–246.

5.1 Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung

5.1.1 Annäherungen über die Form des Psalms

Die Subskription in Vers 1 gibt an, dass ein Lied (שיר) vorliegt,⁵⁵⁵ weshalb in der Forschung zumeist von einem Zionslied gesprochen worden ist. Auf die Problematik der Bezeichnung „Zionslieder“⁵⁵⁶ ist bereits ausführlich eingegangen worden, daher soll hier nur kurz angeführt werden, dass die Gattung des Psalms mit „Vertrauenspsalm“ am besten wiedergegeben ist.⁵⁵⁷ Dabei wird vor allem das Votum berücksichtigt, dass Inhalte und Themen bei der Gattungsbestimmung nicht ins Gewicht fallen sollten.⁵⁵⁸

Der Psalm weist wie Ps 48 kein einheitliches Metrum auf.⁵⁵⁹ Im Gegensatz zu Ps 48 wird hier die 1. Person Plural allerdings konsequent durchgeführt.

In der Forschung wird der Psalm zumeist in drei Strophen aufgeteilt: Strophe 1 umfasst die Verse 2–4, Strophe 2 die Verse 5–8 und Strophe 3 die Verse 9–12.⁵⁶⁰

⁵⁵⁵ Seybold schlussfolgert daraus, dass es sich bei dem Psalm um gottesdienstlichen Gesang handelt (SEYBOLD, HAT, 190. Siehe auch CRAIGIE, WBC 19, 344; GERSTENBERGER, FOTL XIV.1, 191 und WEBER, Werkbuch, 213). Für eine Verortung im Kult spricht auch das dreimalige Sela. Demzufolge wird in der Forschung zumeist als Sitz im Leben ein Fest angenommen. Michael D. Goulder bestimmt diesen in den Feierlichkeiten zum Herbstfest, konkret verortet er den Psalm als Teil der Liturgie am sechzehnten Bull, dem zweiten Tag des Festes. An diesem wird JHWHs Sieg über die Chaosmacht Yam sowie die menschlichen Feinde gefeiert (siehe GOULDER, Psalms, 121.139). Für das Herbstfest votieren ebenfalls: KAISER, ATD 17, 20 und ZENGER/HOSSFELD, NEB.AT, 284. Erwähnt werden muss zudem, dass Goulder die Feierlichkeiten in Israels Nationalheiligtum in Dan verortet. Der Psalm ist relativ offen für eine solche Interpretation. Er hat sich aber letztlich so sehr mit Jerusalem verbunden, dass er zum traditionellen Textbestand des Südreichs gezählt werden muss. Wenn hier eine „Enteignung“ von Traditions-gut aus dem Nordreich vorliegt, war sie mehr als erfolgreich.

Problematisch ist lediglich, wenn das Thronbesteigungsfest als Sitz im Leben des Psalms angeführt wird (so z. B. SCHMIDT, HAT I/15, 88). Dieses Fest wurde allein aus den poetischen Texten rekonstruiert; es finden sich keine Bemerkungen darüber in der sonstigen biblischen oder außerbiblischen Literatur, die die Existenz dieses Festes stützen würden (MICHEL, Studien, 46 ff.).

⁵⁵⁶ Vgl. B. II. 3. Exkurs zur Gattung und zum Sitz im Leben.

⁵⁵⁷ Vgl. CRAIGIE, WBC 19, 342 und ähnlich BUTTENWIESER, Psalms, 513; KRAUS, BKAT XV/1, 340; KRINETZKI, Stil, 52; DERS., Israels Gebet, 100 und OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 35.

Wanke betont die Mittelstellung des Psalms zwischen kollektivem Vertrauens- und Zionslied (WANKE, Zionstheologie, 4, so auch GERSTENBERGER, FOTL XIV.1, 190; HARTENSTEIN, Archiv, 139 f.; KRAUS, BKAT XV/1, 340 und ähnlich DECLAISSE-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 421). Allgemeiner sind die Bestimmungen als „National Song“ (BRIGGS, ICC I, 393) oder als „Kultuslied“ aus (SCHMIDT, Thronfahrt, 9).

⁵⁵⁸ Kraus stuft diese Bestimmung als fragwürdig ein (KRAUS, BKAT XV/1, 340) und auch Gerstenberger hält fest, dass die Bestimmung des Psalms als Zionslied nichts zur Formkritik beiträgt (GERSTENBERGER, FOTL XIV.1, 194 und ähnlich SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 196).

⁵⁵⁹ Wankes Vermutung einer neuen Liedgattung lässt sich dementsprechend auch hier anfügen (vgl. WANKE, Zionstheologie, 5). Weber sieht im Psalm jedoch ein komponiertes Werk vorliegen. Er entdeckt Vernetzungen innerhalb des Psalms sowie ein deutliches Klangmuster, wie beispielsweise die Lautdominanz auf dem Buchstaben ם (WEBER, Werkbuch, 213 f.).

⁵⁶⁰ Vgl. BALLARD, Warrior, 52; BRIGGS, ICC I, 393; CRAIGIE, WBC 19, 343; FOKKELMAN, Major Poems II, 158; GUNKEL, HK II/2, 197; HARTENSTEIN, Archiv, 139; KÖRTING, Zion, 180;

Am Ende jeder Strophe steht das Wort Sela. Die Strophen 2 und 3 werden zudem durch einen Kehrvers abgeschlossen. Spekuliert wird, ob dieser Refrain zusätzlich nach Vers 4 stand. Dafür gibt es aber keinen Beweis.⁵⁶¹ Trotzdem findet sich die Einfügung des Refrains nach Vers 4 gelegentlich in der Forschungsliteratur.⁵⁶² Auch manche Bibelübersetzungen folgten hier der Wissenschaft.⁵⁶³ Damit passen sie den Psalm aber lediglich dem ästhetischen Empfinden oder „den Konventionen der abendländischen Lyrik“⁵⁶⁴ an.

5.1.2 Überlegungen zur Textgenese

In der Forschungsgeschichte wird der Text zumeist als literarische Einheit angesehen.⁵⁶⁵ Es wird höchstens angemerkt, dass das Tetragramm durch אלהים ersetzt worden ist.⁵⁶⁶ Die formgeschichtliche Analyse hat den Psalm bereits als gut konzipierte Einheit dargestellt, sodass tatsächlich von keinen gravierenden Eingriffen in den Textbestand auszugehen ist.

Klaus Seybold kann hingegen einen Textschaden am Ende von Vers 4 und 5 ausmachen. Dieser könnte seines Erachtens den Ausfall des Kehrverses verursacht haben.⁵⁶⁷ Der Apparat der BHS gibt jedoch keinen Textschaden an, der die Ergänzung des Kehrverses rechtfertigen würde.

Da die erste und zweite Strophe jeweils drei Zeilen haben und er einen direkten Anschluss von Vers 10 an Vers 9a erkennt, lässt Gunther Wanke Vers 9b als Zusatz ausscheiden.⁵⁶⁸ Diese Vermutung ist vor allem dadurch motiviert, dass sie die Einheitlichkeit der Strophen „wiederherstellen“ will. Allerdings muss an-

KRAUS, BKAT XV/1, 340; SCHMIDT, HAT I/15, 87; SEYBOLD, HAT I/15, 188 f.; WEBER, Werkbuch, 213 und ZENGER/HOSSFELD, NEB.AT, 285.

In der Forschungsliteratur finden sich weitere Aufteilungen des Psalms, die sich z. B. inhaltlich (KLINGBEIL, Yahweh, 108 und ebenfalls BAETHGEN, HK II/2, 134) oder liturgisch (GERSTENBERGER, FOTL XIV.1, 194; ähnlich deCLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 421) begründen. Da die klassische Aufteilung an dieser Stelle ausreichend ist, sei es dabei belassen.

⁵⁶¹ Gegen die Anfügung des Refrains lassen sich DAHOOD, AncB 16, 277 f.; FOKKELMAN, Major Poems II, 158; DERS., Psalms, 57; GOULDER, Psalms, 147; KÖRTING, Zion, 181; KRINETZKI, Stil, 54; OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 35 f.; SEYBOLD, HAT I/15, 188 f.; UEHLINGER/GRANDY, Beobachtungen, 379; WEBER, Werkbuch, 213 und ZENGER/HOSSFELD, NEB.AT, 285 anführen.

⁵⁶² Siehe BEATHGEN, HKAT, 134; BRIGGS, ICC I, 393; BUTTENWIESER, Psalms, 514; CRAIGIE, WBC 19, 343; DUHM, KHC XIV, 190; GUNDEL, HK II/2, 197 und DERS., Einleitung, 406; SCHMIDT, HAT I/15, 87 und WANKE, Zionstheologie, 11.

⁵⁶³ So findet sich der Kehrvers etwa in der Einheitsübersetzung 1980 und der Übersetzung von Hamp/Stenzel/Kürzinger von 2002. In der Lutherübersetzung von 1984 steht er nicht, dafür jedoch eine Bemerkung, die dies suggeriert.

⁵⁶⁴ OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 36.

⁵⁶⁵ So KLINGBEIL, Yahweh, 107.

⁵⁶⁶ Vgl. KRINETZKI, Stil, 53 f.

⁵⁶⁷ Vgl. SEYBOLD, HAT I/15, 190.

⁵⁶⁸ Vgl. WANKE, Zionstheologie, 10. Seybold bestimmt den Vers als prosaische Ergänzung und rechtfertigt so den Wegfall (SEYBOLD, HAT I/15, 189; siehe ebenfalls DUHM, KHC XIV, 192). BRIGGS, ICC I, 396 hingegen vermutet, dass Vers 11 später angefügt worden ist.

gemerkt werden, dass ein Psalm durchaus unterschiedlich lange Strophen aufweisen kann.

Claudia Süssenbach hält hingegen Vers 10 für sekundär, da er die Imperativreihe der Verse 9 und 11 unterbricht.⁵⁶⁹ Diese Auffassung teilt auch Corinna Körting. Sie begründet die Hinzufügung des Verses zudem damit, dass Gott der „Charakter des Friedenstifters verliehen“⁵⁷⁰ werden soll. Diese Beobachtungen sind treffend und weisen in der Tat auf eine redaktionelle Ergänzung hin. Daneben ist aber auch auffällig, dass in den Nebensätzen der Imperativreihe einmal 3.Sg (Vers 9) und einmal 1.Sg (Vers 11) verwendet wird. Friedhelm Hartenstein diskutiert daher eine sekundäre Anfügung der gesamten dritten Strophe (9–12). Er untermauert seine These mit der Feststellung einer eschatologischen Ausweitung in dieser Strophe, die nicht zum Grundbestand des Psalms passt.⁵⁷¹ Für die Verse 10 und 11 – der Kehrvers kann als Ergänzung dazugerechnet werden – mag dies stimmen, für Vers 9 jedoch nicht. Er bringt, unter Aufnahme der vorherigen Motive, den Grundbestand des Psalms zu seinem Ende.

5.1.3 Literarhistorische Verortung

Das Thema der Bedrohung und damit die Frage nach Schutz und Sicherheit ist erst unter den Assyryern, Babyloniern bzw. Persern akut. Aus diesem Grund schließt Seybold eine Entstehung vor diesen Epochen aus.⁵⁷²

Konrad Schmid datiert den Grundbestand des Psalms in die Assyryerzeit, da die „theologische Sachaussage der Unverletzbarkeit Zions nach 587 v. Chr. – jedenfalls als dann neu entstandenes Theologumenon – weniger plausibel zu erklären [ist].“⁵⁷³ Die Belagerung Jerusalems 701 v. Chr. wird vom Psalm vorausgesetzt. Darüber hinaus führt er eine traditionsgeschichtliche Abhängigkeit einiger Jesaja-
texte an, im Jeremiabuch lässt sich diese Abhängigkeit sogar literarisch feststel-

⁵⁶⁹ Vgl. SÜSSENBACH, Psalter, 356 und SPIECKERMANN, Stadtgott, 25. Zenger hält Vers 10ab für sekundär, mutmaßt dies aber auch für den Rest des Verses (ZENGER/HOSSFELD, NEB.AT, 285).

⁵⁷⁰ KÖRTING, Zion, 184. Siehe auch ZENGER/HOSSFELD, NEB.AT, 285.

⁵⁷¹ Vgl. HARTENSTEIN, Archiv, 138f. Ähnlich Uehlinger und Grandy, die allerdings Vers 8 ebenfalls für sekundär halten, dafür aber die Verse 10b–c.11 zum Grundbestand zählen (UEHLINGER/GRANDY, Beobachtungen, 379f.).

⁵⁷² Vgl. SEYBOLD, HAT I/15,190. Anders Goulder, der von einer routinierten Kriegsführung ausgeht. Jedes Jahr wurden Plünderungskampagnen (2 Sam 11,1; Ri 6,11) von den einzelnen (Stadt-)Königtümern geführt. Dan, in seiner Interpretation, konnte allerdings niemals überwunden werden und dementsprechend wurden die Kriegswaffen und Wagen der Feinde im Herbstfest verbrannt (GOULDER, Psalms, 144 ff.). Auf dieses jährlich wiederkehrende Prozedere gibt der Psalm allerdings keine Hinweise. Vielmehr erscheint es so, dass der Psalmist von einem einmaligen Ereignis ausging.

⁵⁷³ SCHMID, Literaturgeschichte, 77; ähnlich DE JONG, Window, 87 und ZENGER/HOSSFELD, NEB.AT, 285. Auch Hartenstein hält eine vorexilische Entstehung des ältesten Bestandes des Psalms für möglich (HARTENSTEIN, Archiv, 138).

len.⁵⁷⁴ Schmid kommt daher zu dem Schluss, den Psalm „vor dem Hintergrund der Manassezeit [zu] verstehen.“⁵⁷⁵

Wanke stuft den Psalm als einen nachexilischen, eschatologischen Erwartungstext ein.⁵⁷⁶ Von einer exilischen oder nachexilischen Situation geht auch Erhard Gerstenberger aus. Er sieht in der Verwendung der 1. Person Plural einen Hinweis für „late congregational liturgical compositions.“⁵⁷⁷ Als parallele Beispiele ließen sich seines Erachtens Esra 9,6–15, Neh 9,6–37 und Dan 9,4–19 anführen. Die Unterschiede zwischen diesen Parallelen und Ps 46 sind jedoch offensichtlich, der Charakter der Beispiele ist eher der von Sündenbekenntnissen. Dies lässt sich von Ps 46 nicht behaupten.

Hermann Gunkel hält fest, dass der Psalm die Befestigung der Stadt nicht erwähnt und lediglich von der Gottestat vor der Stadt spricht. Daher sieht er hier eine Wandlung im Vergleich zu der Zukunftserwartung von Ps 48 vorliegen.⁵⁷⁸ Ps 46 sollte tatsächlich als jünger im Vergleich zu Ps 48 datiert werden.⁵⁷⁹

Unter Berücksichtigung der verschiedenen hier vorgetragenen Argumente sowie der nachfolgenden Motivanalyse wird an dieser Stelle eine Datierung in die vorexilische Zeit präferiert. Der Psalm spiegelt bereits die Uneinnehmbarkeits-erfahrung wider, die unter den Assyrern gemacht worden ist, zeigt Affinitäten zur Sprache Jesajas und weist zugleich deutliche Motivveränderungen auf, kennt

⁵⁷⁴ Vgl. SCHMID, Literaturgeschichte, 77 Für die Voraussetzung der Belagerung Jerusalems 701 v. Chr. siehe ebenfalls OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 39 und ZENGER/HOSSFELD, NEB. AT, 285.

⁵⁷⁵ SCHMID, Literaturgeschichte, 77. Für eine vorexilische Datierung plädieren ebenfalls DECLAISSE-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 421 und SÜSSENBACH, Psalter, 373f. Süs-senbach ergänzt zudem, dass die Aufnahme des Psalms in die Korach-Sammlung erst nachexi-lisch (4. Jh. v. Chr.) erfolgt sein wird (ebd.). Eine andere Option wäre die Regierungszeit Josias (BRIGGS, ICC I, 393).

Eine auffällige Affinität zur Sprache Jesajas stellen auch Klingbeil und Neve in ihren lingu-istischen Untersuchungen des Psalms fest. Klingbeil hütet sich jedoch im Gegensatz zu Neve, Rückschlüsse auf konkrete historische Ereignisse zu ziehen (KLINGBEIL, Yahweh, 106). Neve geht davon aus, dass der Psalmist ein Zeitgenosse Jesajas gewesen ist und datiert den Psalm dem-entsprechend in die Zeit zwischen 735–701 v. Chr. (NEVE, Common Use, 244). Gunkel wider-spricht vehement der Verknüpfung des Psalms mit irgendeinem historischen Ereignis, da er dies für „schal und unbefriedigend“ (GUNKEL, HK II/2, 200) hält, ähnlich Schmidt. Dieser wendet sich aber auch gegen Gunkels eschatologische Deutung des Psalms (SCHMIDT, HAT I/15, 88).

⁵⁷⁶ Vgl. WANKE, Zionstheologie, 118 und so bereits GUNKEL, Einleitung, 381. Für eine nach-exilische Datierung plädieren ebenfalls KÖRTING, Zion, 186 und UEHLINGER/GRANDY, Be-obachtungen, 393. Schmid, der grundsätzlich für eine Datierung in der assyrischen Epoche eintritt, schließt diese Möglichkeit nicht grundsätzlich aus (SCHMID, Literaturgeschichte, 77).

⁵⁷⁷ GERSTENBERGER, FOTL XIV.1, 191. Buttenwieser zieht aus den Versen 3–4 sowie 7, die vom Beben der Erde sprechen, Rückschlüsse auf die Datierung. Als geschichtlichen Hintergrund sieht er die Tumulte unter Artaxerxes II Mnemon (404–359 v. Chr.) (BUTTENWIESER, Psalms, 515). Treves datiert den Psalm aufgrund einiger sprachlicher Hinweise hingegen in die Zeit der Makkabäer. Konkret nimmt er das Jahr 162 v. Chr. an, da Bacchides zu diesem Zeitpunkt, auf Befehl des Demetrius I. Soter (162–150 v. Chr.), Jerusalem einnehmen wollte (TREVES, Dates, 45).

⁵⁷⁸ Vgl. GUNKEL, Einleitung, 381.

⁵⁷⁹ Siehe zum Beispiel KÖRTING, Zion, 186 und LEUENBERGER, Jhwh, 247.

allerdings noch nicht die Zerstörung des Tempels durch die Babylonier. Höchstwahrscheinlich sind diese während der Komposition des Psalms gerade am Erstarren, was die Motive des Psalms weitergehend erklären würde (s. u.).

5.2 Das Gottesbild

JHWH wird als Stadtgott Jerusalems präsentiert.⁵⁸⁰ Mehr noch: er wird selbst als eine „feste Burg“ (מחסה ועז) dargestellt. Die Stadt erhält ihren Schutz durch die Präsenz Gottes im Tempel. Nicht die Befestigung oder Wehrhaftigkeit der Stadt garantiert die Sicherheit und den Schutz der Bevölkerung, sondern allein Gott. Seine „Festigkeit“ geht auf die Stadt über.⁵⁸¹ Mark S. Smith hebt hervor, dass die Bedeutung des Stadtgottes unmittelbar mit derjenigen seines Stellvertreters, des Königs, zusammenhängt. Die Stadt ist ausschlaggebend für die Identität des königlichen Hauses.⁵⁸²

Auch wenn die Gottesstadt als Ort des Schutzes und der Zuflucht besungen wird, muss doch festgehalten werden, dass Gott diese Attribute zukommen.⁵⁸³ Sowohl משגב (Anhöhe/Zuflucht) als auch die Worte עז (Schutz) und מחסה (Zuflucht) sind zentral für den Psalm und jeweils auf Gott bezogen. Diesem theologischen Profil wird der Psalm seine weitergehende Rezeption zu verdanken haben.⁵⁸⁴

Seybold schließt aus der Verwendung der Worte עז (Schutz) und מחסה (Zuflucht),⁵⁸⁵ dass konkrete Erfahrungen im Hintergrund stehen.⁵⁸⁶ Dies lässt sich jedoch in den wenigsten Fällen nachweisen. Die meisten Psalmen, in denen ähnliche Erfahrungen verarbeitet worden sind, sind auch auf andere historische Situationen übertragbar.⁵⁸⁷ Jon D. Levenson bezweifelt dies im Übrigen: „Rather, nature and politics stand together in their opposition to the one great fact of reality: that YHWH is God.“⁵⁸⁸ Damit wäre keine konkrete Situation aufgegriffen, sondern eher eine Grunderfahrung thematisiert.

⁵⁸⁰ Vgl. SMITH, Gods, 101 und WEBER, Werkbuch, 213.

⁵⁸¹ Vgl. LEUENBERGER, Jhwh, 247 und ähnlich SÜSSENBACH, Psalter, 348.

⁵⁸² Vgl. SMITH, Gods, 102.

⁵⁸³ Vgl. CRAIGIE, WBC 19, 344; KRAUS, BKAT XV/1, 341f.; SEYBOLD, HAT I/15, 191 und WILDBERGER, BKAT X/2, 85.

⁵⁸⁴ Vgl. OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 39.

⁵⁸⁵ עז ist ein Leitwort im Psalm. Es taucht insgesamt 94 Mal im Alten Testament auf, 44 Mal davon allein im Psalter (LISOWSKY, Konkordanz, 1040 und DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 422). מחסה taucht hingegen nur 20 Mal im Alten Testament auf, allerdings ebenfalls 12 Mal im Psalter (LISOWSKY, Konkordanz, 780).

⁵⁸⁶ Vgl. SEYBOLD, HAT I/15, 190.

⁵⁸⁷ Siehe z. B. Ps 20,7; 60,12; 92,9 und 138,7. Eine interessante Parallele stellt Jes 14,32 dar. Der Vers könnte die Vorlage für den Psalm darstellen, präsentiert er doch die Grundaussage in Kurzform.

⁵⁸⁸ LEVENSON, Sinai & Zion, 153.

Krinetzki merkt an, dass JHWH bis kurz vor dem Exil als „Zuflucht“ des Einzelnen bezeichnet wird; im vorliegenden Psalm aber Zuflucht für das gesamte Volk ist. Die Parallelstellen Joel 4,16 und Ps 62,9, in denen ebenfalls das Kollektiv gemeint ist, schwanken in der Datierung von spätvorexilisch bis nachexilisch.⁵⁸⁹ Seine Beobachtung ist durchaus treffend. Eingewendet werden muss jedoch, dass das Konzept hier noch nicht vollkommen ausgereift ist: Gott und Stadt verschwimmen vielmehr. Daher sollte nicht von einer nachexilischen, sondern eher von einer kurz vorexilischen Datierung ausgegangen werden.

Dem kann angefügt werden, dass der Titel עליון („Der Höchste“) die Partikularität, die durch die Stadt suggeriert wird, aufsprengt. JHWH ist der höchste Gott.⁵⁹⁰ Zugleich wird aber deutlich, insbesondere durch den Kehrvers, dass dieser Gott mit und bei seinem Volk ist.⁵⁹¹ Lloyd Neve spricht diesbezüglich vom „Immanuel-Motiv“, das er aus Jesaja entliehen sieht.⁵⁹²

5.2.1 Der Titel JHWH Zebaoth

Da der Gottestitel JHWH Zebaoth bereits im Kapitel zu Ps 48 besprochen worden ist, werden an dieser Stelle nur einige spezifische Beobachtungen und Anmerkungen zum Gebrauch in Ps 46 angebracht. Das Tetragramm wird auffälliger Weise in den Kehrversen 8 und 12 nicht durch אלהים ausgewechselt, wie sonst im Elohistischen Psalter üblich. Wanke vermutet, dass dies an dem Epitheton צבאות „Zebaoth“ liegt.⁵⁹³ Zudem taucht das Tetragramm noch in Vers 9 auf, dort jedoch nicht mit dem Epitheton. Auch hier muss wieder betont werden, dass der Elohistische Psalter nicht plump das Tetragramm ersetzt hat, sondern vielmehr eine bewusste Intention mit seinen Überarbeitungen verfolgte: „[D]ie Identität von JHWH und Elohim [soll] zum Ausdruck [gebracht werden].“⁵⁹⁴

5.2.2 Der Gott Jakobs

Der Titel אלהי יעקב (Gott Jakobs) stammt wahrscheinlich – entsprechend dem Erzvater Jakob – auch aus dem Nordreich. Es wird ferner vermutet, dass der Titel

⁵⁸⁹ Vgl. KRINETZKI, Stil, 54 f.

⁵⁹⁰ GOULDER, Psalms 142. Goulder bezweifelt allerdings die oft vorzufindende Verbindung zwischen עליון und Jerusalem, die Neve hingegen betont (NEVE, Common Use, 244). Auf das Gotteseipitheton wurde bereits ausführlich eingegangen, siehe Jesaja 14,12–15 – Eljon.

⁵⁹¹ Vgl. BRIGGS, ICC I, 395 und SCHMIDT, Thronfahrt, 21.

⁵⁹² Das Motiv ist relativ selten im Alten Testament. Es findet sich in Jes 4,14; 8,8 und 8,10. Aus diesem Grund geht Neve von einer zeitgleichen Entstehung aus. NEVE, Common Use, 244 f.

⁵⁹³ Für die übliche Vorgehensweise im Elohistischen Psalter gibt er an, dass JHWH Zebaoth meist ergänzt wurde zu JHWH Elohim Zebaoth. Nur Psalm 80,8,15 stellt eine Ausnahme dar, da hier das Tetragramm tatsächlich ausgewechselt worden ist (vgl. WANKE, Zionstheologie, 10). Siehe auch KREUZER, Zebaoth, 350 f.

⁵⁹⁴ SÜSSENBACH, Psalter, 360. Dort finden sich ebenfalls weitere Rückschlüsse zur Theologie des elohistischen Psalters.

seine Wurzeln in Bethel oder eventuell in Sichem hat.⁵⁹⁵ In diesem Fall gehörte er ursprünglich nicht zu Jerusalem, sondern ist vielmehr sekundär übertragen worden.⁵⁹⁶ Neben der Verknüpfung des Gottestitels zum Patriarchen selbst, ist auch die Verbindung mit dem Bund wichtig für das Verständnis.⁵⁹⁷

Charles A. Briggs stuft die Gottesbezeichnung als charakteristisch für den Korachiter Psalter ein.⁵⁹⁸ Der Gottestitel taucht allerdings neben Ps 46 nur in den Pss 20,2; 76,7; 84,9 und 94,7 auf, die allesamt nicht zur Sammlung der Korachiten zählen und damit lediglich in zwei Korach-Psalmen. Als Charakteristikum lässt sich der Titel somit nicht begreifen.

Goulder vermutet, dass nach der ersten Strophe die Jakobserzählung rezitiert worden ist. So erklärt er sich auch den Ausfall des Kehrverses nach der Strophe, da dieser erst nach der Rezitation Sinn ergeben würde.⁵⁹⁹ Er untermauert seine Argumentation mit einer Parallele aus Gen 28,13–15: אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֲבִיךָ (Gen 28,13).⁶⁰⁰ Letztlich bleibt dies jedoch fraglich.

Zu fragen wäre, ob אֱלֹהֵי יַעֲקֹב mit dem anderen Jakob-spezifischen Gottestitel אֲבִיר יַעֲקֹב (Starker Jakobs) zusammengesehen werden kann. Für diesen kann ein kriegerischer Hintergrund angenommen werden, welcher wiederum mit dem Gottestitel JHWH Zebaoth harmonisieren würde. Beide Gottestitel würden dann eine ähnliche Prägung, nämlich die eines Kriegers, aufweisen.

5.3 Motive

5.3.1 Das Chaosmotiv

Ps 46,2–4 thematisiert die mythische Bedrohung des Chaosmeeres. Manfred Oeming und Joachim Vette halten fest, dass der Hintergrund von den Versen 2–4 und 7 vor allem durch „eine Synthese zahlreicher mythischer Elemente aus Theophanievorstellungen, wie sie z. B. auch in Ps 18,8 ff. oder Ps 68,8 ff. (vgl. auch Ri 5; Nah 1,4f. und Jes 50,2) begegnen [...], und Kampfmotive, die vor allem in Ugarit Parallelen haben[, gebildet wird].“⁶⁰¹

⁵⁹⁵ Vgl. KRAUS, BKAT XV/1, 342; NEVE, Common Use, 244 und SEYBOLD, HAT I/15,191.

⁵⁹⁶ Vgl. KRAUS, BKAT XV/1, 342. Gerstenberger ergänzt die Vermutung, dass dieser prä-monarchische Gottestitel bewusst wiedereingeführt worden ist (GERSTENBERGER, FOTL XIV.1, 193). Vgl. zudem generell für die Jakob-Überlieferungen SCHMID, Literaturgeschichte, 63.

⁵⁹⁷ Vgl. KLINGBEIL, Yahweh, 109.

⁵⁹⁸ Vgl. BRIGGS, ICC I, 395.

⁵⁹⁹ Vgl. GOULDER, Psalms, 147.

⁶⁰⁰ In Bezug auf den Einwand, dass die Jakobserzählung selbst sowie auch ihre literarische Tradierung in Bethel zu verorten ist, wendet er ein, dass Dan das Nationalheiligtum Israels gewesen ist und dementsprechend auch Lokaltraditionen dorthin verfrachtet worden sind und Aufnahme gefunden haben (a. a. O.,148).

⁶⁰¹ OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 36.

Als Vergleich wird in der Forschung u. a. das Epos von Enuma Elisch herangezogen, in dem Marduk gegen Tiamat kämpft.⁶⁰² Tiamat wird sowohl als das (personifizierte) Meer beschrieben als auch als Ungeheuer; die Texte variieren hier in ihrer Beschreibung. Im Enuma-Elisch-Epos überwiegt allerdings die Beschreibung als Chaosmacht.⁶⁰³ Auch in den Texten von Ugarit kämpft Baal gegen die Chaosmächte, wie z. B. gegen den Gott Yam, der ebenfalls das Meer repräsentiert. In den altorientalischen Texten wird die Chaosmacht immer als Gott dargestellt, dies ist aufgrund des Monotheismus in den biblischen Texten nicht mehr möglich gewesen.⁶⁰⁴

Harold Ballard sieht neben dem Meer als Chaosmacht eine weitere (Natur-) Gewalt im Psalm wirken: „[T]he change that occurs in an and on the speaker's world“⁶⁰⁵. Gunkel bezeichnet diesen Wandel als Weltenbeben und zieht als prophetische Parallelen Jes 24,19 f und Hag 2,6 heran. Dieses Beben wird für ihn insbesondere an den wankenden Bergen deutlich.⁶⁰⁶ Entscheidend ist, dass Gott auch darüber die absolute Kontrolle hat.⁶⁰⁷

Allerdings muss eigentlich gefragt werden, ob es nicht Gott selbst bzw. seine eigene Erhabenheit (גאווה) sein könnte, die das Beben auslöst. Die geschilderten Phänomene sind jedenfalls charakteristisch für eine Theophanie. Die Psalmisten hätten dann nicht nur die Chaosmächte degradiert, wie oben bereits erwähnt, sondern sie direkt für nichtig erklärt.⁶⁰⁸

5.3.2 *Der Strom, der die Gottesstadt erfreut*

Für die Aussage נהר פלגיו ישמחו עיר-אלהים findet sich in die Forschungsliteratur die Interpretation, dass der Strom aus dem Tempel selbst entspringt.⁶⁰⁹ Die lokalen Begebenheiten in Jerusalem zeigen dagegen deutlich, dass kein Fluss, noch nicht einmal ein Rinnsal, innerhalb der Stadt entspringt.⁶¹⁰ Daher wird oftmals angenommen, dass der Strom vielmehr in die Gottesstadt zu fließen scheint. Die

⁶⁰² Vgl. DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 422 f.

⁶⁰³ Vgl. CECCARELLI, Tiamat, § 1 und 5.2.

⁶⁰⁴ Vgl. OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 37. Gerstenberger hebt ebenfalls die Unterschiede zwischen der hebräischen Poesie und derjenigen von Ugarit hervor (GERSTENBERGER, FOTL XIV.1, 192).

⁶⁰⁵ BALLARD, Warrior, 53.

⁶⁰⁶ Briggs vermutet, dass Teile des Karmels ins Mittelmeer fielen (BRIGGS, ICC I, 394). Ob hinter diesem Aspekt des Motivs tatsächlich eine reale Begebenheit steht, lässt sich nicht mehr ermitteln. Dahood knüpft daran an und hält fest, dass diese lokale Begebenheit Teil der allgemeinen mythologischen Sprache geworden ist (DAHOOD, AncB 16, 279).

⁶⁰⁷ Vgl. BALLARD, Warrior, 53. So auch FOKKELMAN, Major Poems II, 158 und SCRIBA, Geschichte, 68 f.

⁶⁰⁸ Vgl. KÖRTING, Zion, 182.

⁶⁰⁹ Vgl. SCHMIDT, Thronfahrt, 7. Körtling hält fest, dass der „Paradiesstrom“ deutlich der Tempelmethaphorik zuzurechnen ist (KÖRTING, Zion, 183).

⁶¹⁰ Vgl. BAETHGEN, HK II/2, 134 und OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 37.

Gihon Quelle, die außerhalb der Stadt ihren Ursprung hat und durch Hiskia (728/727 oder 715/714–693 v. Chr.) mit Hilfe des nach ihm benannten Tunnels in die Stadt geleitet worden ist, stellt für einige Ausleger den Ursprung dieses Motivs dar.⁶¹¹ Neve vermutet jedoch, dass der Psalmist sich Jesaja angeschlossen hat und Gott hier die eigentliche Quelle ist, auf deren Segen sich der Beter verlassen soll.⁶¹²

Des Weiteren wurde der Versuch unternommen, segensbringenden Regen⁶¹³ im Hintergrund des Motivs zusehen oder die Aussage mit dem ehernen Meer im Tempel⁶¹⁴ in Verbindung zu bringen. Beide Vermutungen überzeugen jedoch nicht. Als weitere Erklärung ist die Hypothese von Goulder anzuführen, der die Provenienz des Psalms konkret mit der nordisraelitischen Stadt Dan (Tell al Qadi) bestimmt. Der heilige Strom, der aus der Gottesstadt entspringt, kann so konkret mit der dortigen Jordanquelle identifiziert werden.⁶¹⁵

Bernhard Duhm stuft Vers 5 als „vollkommen unsinnig“ ein und vermutet, dass es sich hier um einen Schreibfehler handelt, der noch weitergehende Textverderbnis verursacht hat.⁶¹⁶ Ihm muss zugutegehalten werden, dass ihm die Texte aus Ugarit noch nicht bekannt gewesen sind. Hier finden sich die Ströme, die unter Els Thron entspringen.⁶¹⁷ Damit ist der Vers schlicht metaphorisch bzw. mythisch-poetisch zu verstehen und vergleichbar mit Ez 47,1–12; Joel 4,18; Sach 14,8 und Jes 51,3.⁶¹⁸ Gunkel hingegen sieht in ebendiesen Texten den Hintergrund des Psalms: Die Prophezeiung des Weltenberges. Demnach wird Jerusalem einst auf einem sehr hohen Berg liegen und eine Quelle wird aus der Stadt hervorgehen, die zu einem großen Strom wird.⁶¹⁹ Gott wird die Stadt durch sei-

⁶¹¹ So BRIGGS, ICC I, 395; LEVENSON, Sinai & Zion, 159 und etwas vorsichtiger KEEL, Bildsymbolik, 122. Dagegen argumentieren HARTENSTEIN, Archiv, 140 und KRAUS, BKAT XV/1, 343.

⁶¹² Vgl. NEVE, Common Use, 244.

⁶¹³ SCHMIDT, HAT I/15, 89 erklärt die Aussage mit Verweis auf Ps 65,10. Dort beschreibt der Ausdruck פִּלְגֵי הַשָּׁמַיִם die Wasser am Himmel. Dementsprechend versteht er die Aussage als Regen, mit dem Gott seine Stadt beständig segnet.

⁶¹⁴ KEEL, Bildsymbolik, 122 f. bemerkt, dass der Begriff נְהַר ebenfalls das ehernen Meer im Tempelhof bezeichnen kann. Einen Hinweis auf den Tempel darin zu sehen, scheint mit Blick auf die sonstigen Motive des Psalms eher unwahrscheinlich.

⁶¹⁵ GOULDER, Psalms, 141 f. SEYBOLD, HAT I/15, 190 hält diese Hypothese ebenfalls für sehr bedenkenswert.

⁶¹⁶ Vgl. DUHM, KHC XIV, 191. Tatsächlich erkennt auch SEYBOLD, HAT I/15, 190, dass syntaktisch נְהַר isoliert steht.

⁶¹⁷ Der Wohnort Els wird als Quelle von zwei Strömen beschrieben (KTU 1.4 IV,21–22; 1.6 I,30 und 1.100 Vers 3). Diesbezüglich wird zumeist angenommen, es handle sich um ein Paradies. Auch der Vermerk im biblischen Schöpfungsbericht von dem Strom, der den Garten bewässert und sich dann in vier Ströme teilt, muss traditionsgeschichtlich hier eingeordnet werden. Siehe ausführlicher SMITH, Baal Cycle, 60 f.

⁶¹⁸ Vgl. HARTENSTEIN, Archiv, 140. BAETHGEN, HK II/2, 134 hat dies ebenfalls erkannt, spricht aber von der göttlichen Gnade, die die Gottstadt durchfließt. DAHOOD, AncB 16, 280 bezieht sich hingegen auf die Texte von Ugarit und setzt den Strom mit dem Ozean gleich. Der Vergleich mit dem Paradiesgarten findet sich auch bei KRAUS, BKAT XV/1, 343 und KRINETZKI, Stil, 58.

⁶¹⁹ Vgl. GUNKEL, HK II/2, 198 und generell auch ZENGER/HOSSFELD, NEB.AT, 287 f. Die

nen Strom heiligen bzw. seine Wohnung weihen.⁶²⁰ Es muss jedoch präzisiert werden, dass diese Heiligung nicht einfach eine Weihe sein wird, sondern sich konkret im Schutz der Stadt ausdrückt. Die Stadt ist sowohl unzugänglich als auch unangreifbar. Der Bestand ebendieser bzw. des prophezeiten Weltenberges garantiert dann wiederum die Ordnung.⁶²¹ Die eschatologische Deutung macht durchaus Sinn, den Autoren wird es aber vielmehr um die konkrete Gegenwart gegangen sein.

Das metaphorische Verständnis ist dabei stark zu machen. Von großer Bedeutung ist dabei, dass der Strom dem Chaoswasser gegenübergestellt wird. Der Strom ist im Gegensatz zum Chaoswasser ein Symbol des Lebens.⁶²² Zudem soll betont werden, dass Gott die Wasser domestiziert hat.⁶²³ Nancy L. deClaissé-Walford geht eher von einer Uminterpretation aus: Die chaotischen Elemente wurden in friedvolle Symbole der Präsenz Gottes verwandelt.⁶²⁴

Hartenstein hat insbesondere auf Parallelen zur Herrschaftssymbolik Sanhe-ribs hingewiesen: „Die ‚Beruhigung‘ der Wasser und die Schaffung eines paradiesischen Gartens mit Wildtieren erscheinen als Ausdruck der guten Herrschaft nach innen.“⁶²⁵ Der Psalm kann somit auch mit diesem Hintergrund gelesen bzw. als Aneignung der assyrischen Herrschaftssymbolik durch JHWH verstanden werden.

5.3.3 Die Gottesstadt

Für Levenson zeichnet sich die Gottesstadt insbesondere durch ihre Immunität aus.⁶²⁶ Sie wankt gerade nicht. Hier findet sich ein deutlicher Bezug zum Cha-

Prophezeiung findet sich im Neuen Testament dann auch in Offb 21,10 f. WEBER, Werkbuch, 213 erkennt neben der Stelle in Offb Berührungen mit Jes 12,3.

⁶²⁰ Vgl. GUNKEL, HAT, 199. Ähnlich BAETHGEN, HK II/2, 135, der in der Heiligung auch den Grund für den Schutz der Stadt sieht. DAHOOD, AncB 16, 280 hingegen sieht im Schutz der Stadt eher die Präsenz Gottes wirken.

⁶²¹ Vgl. OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 39. Zumeist wird die Aufrechterhaltung der Ordnung eher an den Versen 9–11 festgemacht, da Gott dort das Friedensreich herbeiführt und eine universale Gotteserkenntnis eingefordert wird. Da dieser furchteinflößende Gott in der Gottesstadt bzw. auf seinem Berg residiert, werden diese als Mittelpunkt der Welt angesehen (KRAUS, BKAT XV/1, 346 und NEVE, Common Use, 244). Das Motiv tritt im Psalm deutlich hervor, allerdings lediglich in Bezug auf die Gottesstadt und nicht wie sonst eher bekannt in Bezug auf einen Weltenberg. Von einem Gottesberg bzw. dem Zion ist nirgendwo die Rede.

⁶²² Vgl. HARTENSTEIN, Archiv, 139; KÖRTING, Zion, 182; LEVENSON, Sinai & Zion, 154; SÜSEN-SENACH, Psalter, 354 und ZENGER/HOSSFELD, NEB.AT, 287. GOULDER, Psalms, 142 sieht sogar Gott selbst in den Wassern, nach ihm wohnt er in ihnen.

⁶²³ So GERSTENBERGER, FOTL XIV.1, 192.

⁶²⁴ Vgl. DECLAISSE-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 424; UEHLINGER/GRANDY, Beobachtungen, 380 und ähnlich ZENGER/HOSSFELD, NEB.AT, 287.

⁶²⁵ HARTENSTEIN, Archiv, 141.

⁶²⁶ Vgl. LEVENSON, Sinai & Zion, 152. SEYBOLD, HAT, 189 bestimmt ebenfalls als zentrales Thema „die Frage nach Schutz und Sicherheit für die Stadt und ihre Gemeinde [...]“ (ebd.). Für NEVE, Common Use, 244 ist diese Tradition jebusitischen Ursprungs.

oskampfmotiv bzw. wird die Gottesstadt über das Chaos erhoben dargestellt. Levenson geht soweit, dass er die Stadt zwar in der Geschichte verortet, gleichzeitig ist sie aber nicht aus ihr entstanden. Jerusalem stellt für ihn vielmehr das Tor zum Himmel dar.⁶²⁷

Soweit geht der Psalm in seiner Beschreibung aber eigentlich nicht. Vielmehr lässt sich dagegen anführen, dass die Gottesstadt als Stadt eher der Thron Gottes ist.⁶²⁸ Gott ist jedenfalls in ihren Palästen anwesend. Keel merkt an, dass hier gegebenenfalls mit der Gottesstadt lediglich, vergleichbar mit 2 Kön 10,25, der Tempel gemeint ist.⁶²⁹ Es muss zudem angemerkt werden, dass keine konkreten Angaben über die Stadt gemacht werden. Sie als „Stadt auf dem Berg“⁶³⁰ zu beschreiben ist eine reine Interpretation der Auslegerin oder des Auslegers. Im Text gibt es dafür keine direkten Anhaltspunkte.

Die zweite Strophe verkündet für Gunkel, dass das Paradies/der Garten Eden in Jerusalem erscheinen wird. Erst dadurch wird die Stadt für ihn zur wahren Gottesstadt.⁶³¹ Das Motiv betont sicherlich den Charakter der Stadt als Gottesstadt, allerdings muss hervorgehoben werden, dass nur Gottes Anwesenheit sie dazu macht.

5.3.4 Die Hilfe am Morgen

Jes 17,14 sowie die Geschichte von Sanheribs Vernichtung (Jes 36,37 f.), nachdem er den Höchsten Israels gelästert hatte, könnte laut Duhm den Text hier beeinflussen haben.⁶³² Schmidt hingegen interpretiert die Stelle kultisch: Er sieht die Epiphanie Gottes, nach einer durchwachten Nacht, am frühen Morgen stattfinden.⁶³³

Dass es sich bei der „Hilfe am Morgen“ tatsächlich um eine Theophaniemetapher handelt ist offensichtlich, der Sonnenaufgang ist aber auch der Zeitpunkt

⁶²⁷ Vgl. LEVENSON, Sinai & Zion, 155.

⁶²⁸ Vgl. CRAIGIE, WBC 19, 344 und OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 37.

⁶²⁹ Vgl. KEEL, Bildsymbolik, 122. Anders KÖRTING, Zion, 183, die gerade von der Übertragung der Heiligkeit des Tempels auf die Stadt spricht.

⁶³⁰ ZENGER/HOSSFELD, NEB.AT, 287.

⁶³¹ Vgl. GUNKEL, Psalm, 30.

⁶³² Vgl. DUHM, KHC XIV, 191 f. sowie NEVE, Common Use, 245. Letztere führt als weitere Belegstellen Jes 10,33–34; 17,13–14; 29,8; 30,31–32 und 31,8 an. Auf den Text verweist zudem BAETHGEN, HK II/2; 135, nutzt ihn aber um zu unterstreichen, dass die Hilfe nicht jeden Morgen neu kommt, sondern gerade innerhalb kurzer Frist eingetreten ist. Des Weiteren führt er als Belegstellen für das Erscheinen der Hilfe am Morgen Ex 14,27; Ri 19,26; Gen 24,63 und Dtn 23,12 an sowie für die kurze Frist Dtn 30,6 und Jes 37,36. Für GUNKEL, HK II/2, 199 hat die Erwähnung der Hilfe am Morgen zudem eine dramatische Funktion. Zu diesem Zeitpunkt ist die Not am größten, Gottes Einschreiten somit am dringendsten und damit auch am meisten zu bewundern. Ähnlich GOULDER, Psalms, 143 f., der zwar betont, dass JHWH anders als andere Götter niemals tot war bzw. seinem Volk nicht zur Seite stand, aber zugleich hervorhebt, dass die Gläubigen Hoffnung brauchten und sich nach einer Erneuerung sehnten.

⁶³³ Vgl. SCHMIDT, HAT I/15, 89.

der Rechtshilfe.⁶³⁴ Zu diesem Zeitpunkt realisiert sich der Sieg über das Chaos.⁶³⁵ Diese Vorstellungen sind Teil der Sonnentheologie, die sich insbesondere im großen Sonnenhymnus findet. Hinweise auf diese Theologie finden sich an verschiedenen Stellen des Alten Testaments.⁶³⁶ JHWH muss im Psalm somit auch als Sonnengott angesehen werden bzw. präziser muss festgehalten werden, dass er diese sonnentheologischen Aspekte in sich aufgenommen hat.

5.3.5 Das Völkerkampf-Motiv

Da Gott die Gottesstadt vor mythischen Gefahren bewahrt, stellen auch politisch-soziale Gefährdungen, wie die Verse 7 und 10 verdeutlichen, keine Bedrohung dar.⁶³⁷ Beat Weber betont, dass die Verzahnung der mythischen oder wie er es nennt protologischen Elemente mit den geschichtlichen Erfahrungen eine Besonderheit der Zionstheologie darstellt.⁶³⁸

Gunkel differenziert hingegen nicht zwischen dem Kampf gegen das Meer und die Völker.⁶³⁹ Tatsächlich wird der „Völkersturm“ ähnlich wie das Wüten der Chaosmächte in V 3 f. mit seismischen Verben (מוט המוח und מוג) beschrieben.⁶⁴⁰ Beide stehen zudem in Opposition zu Gott; auch dies eint sie.⁶⁴¹ Sicherlich ist die oppositionelle Rolle treffend erfasst, doch das unterschiedliche Naturell (mythisch – politisch) könnte auch auf einen universalen Anspruch hindeuten: JHWH unterliegen alle Mächte.

Bei den politischen Gefährdungen wird klassischerweise an Sanheribs Belagerung Jerusalems um 700 v. Chr. gedacht. Je nach Datierung des Psalms werden aber weitere Schlachten bzw. Anstürme auf Jerusalem hinzugefügt.⁶⁴² Briggs geht davon aus, dass es sich um die gleiche historische Situation handelt, die auch Zeph 3,15 schildert.⁶⁴³ Entsprechend dem historisierten Verständnis findet sich in der Forschungsliteratur auch die Aussage, dass die Völker gegen Zion anstürmen.⁶⁴⁴ Tatsächlich spricht der Psalm jedoch nicht von einem Ansturm, viel-

⁶³⁴ Vgl. SEYBOLD, HAT I/15, 191 und ähnlich KÖRTING, Zion, 182 Fn 90 sowie KRAUS, BKAT XV/1, 345.

⁶³⁵ Vgl. OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 37.

⁶³⁶ Siehe Ex 14,27,28; Ps 5,2–4; 30,6; 59,17; 88,14; 90,14; 143,8; Hiob 38,12.

⁶³⁷ Vgl. SCHMID, ZBK.AT, 62f. Ähnlich HARTENSTEIN, Archiv, 139f. und KELLY, Study of Imagery, 306.

⁶³⁸ Vgl. WEBER, Werkbuch, 213. Auch HARTENSTEIN, Archiv, 140 betont, dass es sich um Geschichtserfahrungen handelt.

⁶³⁹ Vgl. GUNKEL, Einleitung, 337 sowie SCRIBA, Geschichte, 71.

⁶⁴⁰ SÜSSENBACH, Psalter, 356. Siehe zudem KÖRTING, Zion, 183 und ZENGER/HOSSFELD, NEB.AT, 288.

⁶⁴¹ Vgl. LEVENSON, Sinai & Zion, 153.

⁶⁴² DUHM, KHC XIV, 192f. nennt beispielsweise die Kriege Alexander des Großen und seiner Nachfolger, da er den Psalm in das 3. Jh. v. Chr. datiert.

⁶⁴³ Vgl. BRIGGS, ICC I, 396.

⁶⁴⁴ So z. B. KEEL, Bildsymbolik, 154.

mehr ist die politische Lage außerhalb der Gottesstadt in Aufruhr. Dies würde historisch sehr gut zu den Auseinandersetzungen zwischen den Assyrern und den Babyloniern passen. Während die innenpolitische Lage ruhig ist, sind außenpolitisch gewaltige Umschwünge am Werk.

Wenn von einem Ansturm gesprochen werden kann, dann eher in Bezug auf Gott. Er geht sozusagen in die Welt und unter die Völker und verursacht Chaos. Das Wanken der Erde beim Erschallen der Stimme Gottes findet sich in einigen Theophanieschilderungen.⁶⁴⁵ Vers 9 greift dies wieder auf und lässt die Vermutung zu, dass Gott für den Aufruhr verantwortlich ist. Martin Klingbeil geht davon aus, dass es sich hier sogar implizit um eine Theophanie handelt.⁶⁴⁶

6. Zusammenfassung

Die analysierten Texte haben einen interessanten Einblick in die Gottesbergvorstellung der Königszeit im Südreich Juda geliefert. Sicherlich muss betont werden, dass es sich dabei nur um einen Einblick handelt. Einige Linien der Entwicklung der Zionstradition können im Folgenden nachgezogen bzw. kann zumindest der Versuch unternommen werden. Gleichzeitig muss deutlich festgehalten werden, dass die Textbasis viel zu schmal ist, um ein umfassendes Bild zu zeichnen.

6.1 Die Zionstradition

In der Zusammenfassung zum letzten Kapitel konnten logischerweise keine Aussagen über den Zion getroffen werden. Die Anfänge der Zionstradition sind in der Königszeit in Juda zu suchen. Hier werden die ersten Basisaxiome geprägt, die in nachexilischer Zeit vollumfänglich zur Blüte gebracht werden. Es handelt sich bei der Zionstradition insbesondere um jüdisches Gedankengut bzw. erhalten die Motive eine spezifische Jerusalemprägung.

6.1.1 Der assyrische Einfluss auf die (Gottes-)Bergmetaphorik

Bereits das Ende des 8. Jahrhunderts v. Chr. hat eine Zeit des Aufschwungs für die Zionstradition eingeläutet. Ein entscheidender Katalysator wird der Abbruch der Belagerung Jerusalems durch die Assyrer gewesen sein. Dieser wird eine recht einfache logische Erklärung haben – horrende Tribut(nach)zahlungen sowie einen erneuten Vasallenschwur. In den alttestamentlichen Texten wurde diese historische Begebenheit allerdings zu einem Ereignis hochstilisiert, das nur durch göttliche Intervention abgewendet werden konnte.

⁶⁴⁵ Neben dem Baal-Mythos (KTU 1.4 VII,27–37) müssen vor allem Ps 29 und Ps 68,2 angefügt werden. SEYBOLD, HAT I/15, 191 macht zudem einen Vergleich mit Psalm 29,7. Als Bilanz zieht er, dass es sich bei beiden Texten um Epiphanien aus dem Nordreich handelt.

⁶⁴⁶ Vgl. KLINGBEIL, Yahweh, 108. Auch wenn er eine Andeutung vorliegen sieht, stuft er den Psalm jedoch nicht als Theophanie-Psalm ein (ebd.).

Abgesehen von dieser dramatischen Begebenheit hat auch die assyrische „Ideologie“ massiven Einfluss auf die Ausgestaltung der Jerusalemer Theologie genommen. In allen analysierten Texten konnten eine mehr oder weniger starke Beeinflussung durch Assyrien festgestellt werden. Eine Ausnahme stellt die Hirbet-Bet-Layy-Inschrift dar, jedoch muss auch hier erwähnt werden, dass die bildlichen Darstellungen, die ebenso in der Grabkammer gefunden worden sind, assyrische Motive abbilden. Deutlicher ist der Einfluss aber in den alttestamentlichen Texten zu fassen. Es wurde versucht zu zeigen, dass sich Jes 14,24–27* direkt mit einem Aspekt der assyrischen Königsideologie auseinandersetzt. Jes 14,12–15 greift in Bezug auf die verarbeiteten Motive sehr breit auf altorientalische Vorstellungen zurück. Durch die Identifizierung des Königs mit einem assyrischen Herrscher liegt auch hier eine direkte Verbindung vor. Für die Psalmen soll auf zwei assyrische Anleihen hingewiesen werden. Ps 48 verwendet die Bezeichnung מלך רב „Großkönig“ für JHWH. Der Titel war altorientalisches Gemeingut und wurde auch von den assyrischen Herrschern genutzt. In Ps 46 finden sich die Vorstellungen des Paradiesgartens sowie die der Domestizierung des Chaoswassers. Beide Vorstellungen wurden auch von assyrischen Königen verwendet, um innenpolitische Stärke und Stabilität zu symbolisieren.

Als erstes Zwischenergebnis lässt sich festhalten, dass Assyrien großen Einfluss auf die Jerusalemer Theologie genommen hat. Dieser lässt sich entweder in deutlicher Abgrenzung oder direkter Übernahme belegen. Wobei im letzteren Fall eher von einer Aneignung gesprochen werden muss, da die Motive in Bezug auf JHWH oder die Jerusalemer Begebenheiten modifiziert worden sind. Beide Formen des Umgangs lassen sich in den Texten nachweisen.

6.1.2 Die Gottesbergvorstellung

In den Texten, insbesondere nach der Redaktionskritik, ist deutlich geworden, dass die Zionstradition ihre Sprachfähigkeit erst in der ausgehenden Königszeit gewann. Das klassische Konzept „Zion“ oder hier vielleicht besser betitelt als „Zionstheologie“ ist jedenfalls in Bezug auf die Gottesbergmetaphorik noch nicht ausgebildet. Anstelle eines Berges, der in kosmischen Zügen gezeichnet wird, ist erstens eher das gesamte Bergland Judas im Blick und zweitens liegt ein deutlicher Fokus auf der Gottesstadt. Ps 46 spricht beispielsweise ausschließlich von der Gottesstadt und erwähnt den Zion mit keinem Wort.

Was genau Zion darstellt bzw. wo die Bezeichnung ihren Ursprung hat, ist relativ ungewiss. Deutlicher lässt sich dahingegen sagen, dass Versuche unternommen worden sind, wie Ps 48 veranschaulicht, den Zion mit dem bekannten Gottesberg im Norden, dem Zaphon, in Verbindung zu bringen. Da sich die theologische Geografie durch die Redaktionskritik an Ps 48 als nachgetragen erwies, können die Verse 2 und 3 nur in dem Sinne interpretiert werden, dass die Gottesstadt über den Zion an der Vorstellung des Gottesberges Zaphon par-

tizipieren soll. Es ist wichtig, diese Achse hierbei zu betonen. Die Grundschrift des Psalms hebt allein die Großartigkeit und Gottesnähe der Stadt hervor. Mit der Erweiterung wird der Zion eingetragen, er dient jedoch nur dazu; die Stadt weiter zu glorifizieren.

Jes 14,12–15 hat diesbezüglich gezeigt, dass die Gottesbergvorstellung des Zaphons bekannt gewesen ist. Mit der Parallelisierung der verschiedenen Vorstellungen (Zaphon – Berg der Versammlung – Himmel) wird deutlich, dass es sich dabei eher um ein Konzept als um den konkreten Berg handelt. Der Jesajatext verweist somit nicht auf den Ĝabal al Aqra', sondern vielmehr auf die Vorstellungen und Hintergründe, die mit diesem in der Literatur verbunden sind.

Dieser Befund wirft allerdings ebenfalls Fragen auf: In der Hinführung wurde betont, dass die Zionstheologie als Teilaspekt der Jerusalemer Tempeltheologie verstanden werden muss. Die hier analysierten Texte für die vorexilische Zeit legen diesen Schluss jedoch nicht zwangsläufig nahe. Der Tempel sowie seine Theologie werden vielmehr erst sekundär eingetragen. Damit wird jedoch fraglich, ob die Jerusalemer Tempeltheologie von vornherein als übergeordnete Kommunikationsebene und folglich auch als wesentlich für das Verständnis angesehen werden muss.⁶⁴⁷ Oder können und müssen die Anfänge der Zionstradition unter anderen Bedingungen gedacht werden? Die analysierten Texte deuten zumindest auf eine vorrangige Verbindung mit der Stadt.

6.1.3 Die Gottesvorstellung

Religionsgeschichtlich lassen sich deutliche Parallelen im Gotteskonzept zu den Vorstellungen des Nordreichs Israels in der Königszeit ziehen. Auch das Gotteskonzept Jerusalems wird seinen Ursprung in der Vorstellung von einer lokalen Manifestation JHWHs gehabt haben. Das Gebiet des Stadtgottes von Jerusalem erstreckte sich aber auch bereits über das Umland, die Berge Judas. Wobei hier noch kein Unterschied zu den Nordreichsvorstellungen zu verzeichnen ist, da diese Texte über den konkreten Umfang des Gebietes schweigen.

Es tritt allerdings bereits eine Besonderheit der Jerusalemer Theologie hervor. Auch wenn sich eine lokale Beschränkung abzeichnet, ist der Anspruch der Herrschaft Gottes universal. Hier ist vor allem die Ĥirbet-Bet-Layy-Inschrift anzuführen, da die Weltgerichtsaussagen in Jes 14,26 f. nachgetragen worden sind. Die Inschrift kann aber auch anders interpretiert werden, sodass dieser Aspekt diskutiert werden kann. Der Universalismus oder zumindest der Ansatz dazu lässt sich als ein frühes Basisaxiom der Zionstradition festhalten.

Neben dieser wichtigen Feststellung erscheint es sinnvoll, die Charakteristika des Gottesbildes kurz zu skizzieren und auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede hinzuweisen. Der Universalismus ist insbesondere mit der Herrschaft Gottes

⁶⁴⁷ An dieser Stelle kann lediglich auf die Frage hingewiesen werden, da die Textauswahl – hier allein anhand des Bergmotivs getroffen – diese nicht adäquat beantwortet.

verbunden. Darüber hinaus wird Gott vor allem kriegerisch dargestellt. Er greift direkt oder indirekt in das Kampfgeschehen ein, um sein Volk zu schützen. Auch der Aspekt des Schutzes spielt eine wichtige Rolle.

6.2 Die Sinaitradiation

Über den Sinai lässt sich an dieser Stelle nichts Weitergehendes aussagen. Lediglich bestätigt sich nochmals der „Zustand“ der Sinaitradiation darin, dass keine explizite Partizipation an ihr von Seiten der Jerusalemer Schreiber angestrebt worden ist. Statt des Sinais wählten sie lieber den Zaphon, um den Zion bzw. die (Gottes-)Stadt mit einer bekannten Gottesbergvorstellung in ein strahlenderes Licht zu rücken.

Gemeinsamkeiten finden sich lediglich in Bezug auf die Theophanie. Für die Theophanieschilderungen (Ri 5,4–5; Ps 68 und die KAg (9):7) wurde lediglich angenommen, dass der Ausgangspunkt als Wohnort Gottes vom Beben bzw. Schmelzen verschont bleibt. In Ps 46,6 wird explizit gesagt, dass die Gottesstadt nicht wankt, weil Gott in ihr anwesend ist.

III. Gottesbergvorstellungen aus der exilischen und nachexilischen Zeit in Jerusalem

Im folgenden Kapitel werden die Gottesbergvorstellungen aus der exilischen und nachexilischen Zeit in Jerusalem behandelt. Als Textgrundlage dient dafür insbesondere die Sinaiperikope (Ex 19–24). Der Textbestand wird im Folgenden redaktionsgeschichtlich analysiert und entsprechend dem Textwachstum in Einheiten präsentiert.

Zudem werden erneut Bearbeitungsschichten aus den vorhergehenden Analysen (Ps 68; 48 und 46) aufgegriffen, um das Bild der exilischen und nachexilischen Gottesbergvorstellungen abzurunden. Als weitere Texte werden Jes 10,24–27; Ex 15,1–18; Jes 2,1–5 und Dtn 33,2–5.26–29 besprochen.

1. Jesaja 10,24–27

Jes 10,24–27 ist Teil des Endgerichts über Assur (10,5–34). Das Kapitel wird von einem roten Faden durchzogen: „Aufstieg, Rebellion und Untergang des Königs von Assur als Anti-Jahwe“⁶⁴⁸. Jes 10,24–27 prophezeit in diesem Kontext einerseits die Vernichtung Assyriens und andererseits die Befreiung des Volkes vom auferlegten Joch. Dementsprechend handelt es sich um ein „Heilsorakel“⁶⁴⁹.

⁶⁴⁸ BEUKEN, HTKAT Jesaja 1–12, 277.

⁶⁴⁹ Siehe a. a. O., 291; HÖFFKEN, NSK.AT, 118 und KAISER, ATD 17, 110. DE JONG, Window, 86 betont insbesondere die Zuversicht in dem Orakel. CHILDS, Isaiah, 93 gibt die Gattung hingegen

Der Text behandelt das Gottesbergmotiv nur marginal und erwähnt den Namen Zion lediglich an einer Stelle. Dafür jedoch auf sehr charakteristische Weise: Jes 10,24–27 macht deutliche Anspielungen auf den Exodus aus Ägypten und kann daher als Beleg für die Rezeption dieser Motive im Jesajabuch herangezogen werden. Ein Grund, ihn nähergehend zu analysieren.

1.1 Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung

1.1.1 Überlegungen zur Textgenese

Das gesamte Kapitel kann als Ergebnis eines komplizierten Redaktionsprozesses angesehen werden. Der literarische Kern des Textes ist allerdings umstritten.⁶⁵⁰ Die Komplexität macht sich bereits in Bezug auf die Abgrenzung zum umliegenden Kontext bemerkbar. Konrad Schmid sieht beispielsweise den Anschluss an den vorhergehenden Passus (Jes 10,20–23) nicht gegeben.⁶⁵¹ Dies zeigt sich deutlich an den unterschiedlichen Adressaten: In den Versen 20–23 sind die Rückkehrer angesprochen, während sich das Gotteswort an das Volk richtet, das auf Zion wohnt. Die Passage scheint vielmehr auf Jes 10,5 ff. gefolgt zu sein.

Marvin A. Sweeney unterteilt den Text in eine Ankündigung in Vers 24 sowie die Grundlage dafür in den Versen 25–26.⁶⁵² Mit Vers 27 lässt er den nächsten Abschnitt beginnen, da so eine harmonischere Komposition entsteht.⁶⁵³ Wenn Vers 27 hingegen zu Vers 24–26 gezählt wird, tritt seiner Ansicht nach ein harter Bruch hervor. Sofern man Vers 27 zum folgenden Abschnitt zählt, gewinnt der hintere Teil des Kapitels seines Erachtens an mehr Verbundenheit.

Diese Verbundenheit zu den nachfolgenden Versen kann meines Erachtens aber nur als äußerst holprig angesehen werden. Der Bezug zu den vorhergehenden Versen ist wesentlich stärker gegeben, da sich das Joch auf Assur bezieht, das wiederum mit Ägypten gleichgesetzt wird. Bezüge ergeben sich zwischen den Versen 24–25 und 26–27: In Vers 24 lässt sich die ‚Boten-Spruch-Formel‘ erkennen.⁶⁵⁴ Folglich wird die Ankündigung als göttliche Rede wiedergegeben. In 10,26 f wechselt der Text hingegen von der Gottesrede zur Prophetenrede (Wechsel in die 3. Person Sg.).⁶⁵⁵ Das Prophetenwort legt somit das Gotteswort aus

als Zukunftsvision an. Da ein Heilsorakel immer auch in die Zukunft gerichtet ist, erscheint die Gattungsbestimmung ‚Heilsorakel‘ exakter.

⁶⁵⁰ Vgl. BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 279. SCOTT, Isaiah, 245 rechnet sogar damit, dass der Text nicht vollständig erhalten sei.

⁶⁵¹ Vgl. SCHMID, ZBK.AT, 118. Den Anschluss von 10,24–26 (+27a) an 10,5–15* sehen ebenfalls BARTH, Jesaja-Worte, 19 f.; BECKER, Jesaja, 206; BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 279 f., DE JONG, Window, 86 und ROBERTS, Hermeneia, 172. Dagegen nur HÖFFKEN, NSK.AT, 118.

⁶⁵² Vgl. SWEENEY, FOTL, 200.

⁶⁵³ Vgl. SWEENEY, FOTL, 197. So auch BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 277 f. und ROBERTS, Hermeneia, 173.

⁶⁵⁴ Vgl. HÖFFKEN, NSK.AT, 118.

⁶⁵⁵ Vgl. SCHMID, ZBK.AT, 119.

Die Vernichtung Assurs wird am Beispiel Ägyptens konkretisiert. Die Sklaverei, die Israel in Ägypten erleben musste, wird mit der Bedrückung Assurs gleichgesetzt. Dementsprechend bietet sich auch eher eine Gliederung in die beiden Teile ‚Gotteswort‘ (Vers 24–25) und auslegendes ‚Prophetenwort‘ (Vers 26–27) an. Der Text grenzt sich somit sowohl nach vorne als auch nach hinten deutlich ab und erscheint als Einheit.

Spekuliert werden könnte, ob das Gotteswort in den Versen 24–25 älter ist und die Auslegung in den Versen 26–27 erst sekundär hinzukam, um das Heilsorakel auszulegen und zu konkretisieren.⁶⁵⁶ Da dafür aber keine überzeugenden Gründe herangezogen werden können, muss diese These als Spekulation abgetan werden.

1.1.2 Literarhistorische Verortung

Willem A. M. Beuken betont, dass der Text in einer Situation akuter Not geschrieben worden ist. Eine solche Notsituation liegt sowohl unter den Assyryern als auch unter späteren Fremdherrschern vor.⁶⁵⁷ Sweeney verbindet den Text dementsprechend mit Jes 14,24–27 und verortet ihn in die Zeit Josias (638–609/8 v. Chr.).⁶⁵⁸ In dieser Zeit zeichnete sich schon der assyrische Machtverlust ab, weswegen für ihn die Ankündigung der Vernichtung Assurs passend erscheint.⁶⁵⁹ Rudolf Kilian hält zudem fest, dass sich Drohungen gegen andere Völker und explizite Verheißungen für Israel gemeinsam nur in Texten finden, die eindeutig als nicht-jesajanisch zu bestimmen sind.⁶⁶⁰ Dies deckt sich mit der Beobachtung von Childs, für den der Text bereits auf eine schriftliche Jesajaüberlieferung zurückgreift und in Anlehnung daran eine Neuinterpretation versucht.⁶⁶¹

Auf Jes 14,24–27 wurde vormals bereits eingegangen. Der Text konnte der Assur-Redaktion zugeordnet werden. Dort wie hier scheint die geschilderte Situation gleichwohl verschieden zu sein. Während Jes 14,24–27 nur die Vernichtung Assurs im Blick hat und Jerusalem, der Zion oder das Volk nicht im Blick sind. Hier liegt der Fokus eher auf dem Volk, das Bedrückung erfahren muss. Die Befreiung daraus wird auch nicht unmittelbar angesagt, vielmehr wird das Volk dazu aufgefordert, sich mit seiner Situation zu arrangieren, aber die Hoffnung

⁶⁵⁶ So z. B. DE JONG, Window, 94. Er scheidet zudem Vers 26b als sekundär aus, um so seine Lesart von Vers 24 zu stützen (ebd.). Denn mit der Anspielung auf Ex 14 steht oder fällt für ihn der Vergleich zwischen Assur und Ägypten. De Jongs Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte erscheint aber vor allem durch seine Hypothese beeinflusst, für die Ausscheidung von Vers 26b lassen sich ansonsten keine Anzeichen im Text erkennen.

⁶⁵⁷ Vgl. BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 292.

⁶⁵⁸ Vgl. SWEENEY, FOTL, 204.206.

⁶⁵⁹ Vgl. BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 280.

⁶⁶⁰ Vgl. KILIAN, Jesaja, 86.

⁶⁶¹ Vgl. CHILDS, Isaiah, 94.

nicht aufzugeben. Der historische Kontext der beiden Texte scheint ein vollkommen anderer zu sein.

Schmid vermutet, dass Assur lediglich eine Chiffre für Babel darstellt, da „die intertextuellen Beziehungen sowie die sachliche Ausrichtung auf Zion“⁶⁶² dies als plausibel erscheinen lassen. Aus diesem Grund ordnet er den Text „in die spätexilische Zeit ein, in die der Niedergang Babels sowie das Erstarken Judas fällt.“⁶⁶³ Die Einnahme Babels durch Kyros erscheint noch nicht erfolgt, aber schon absehbar zu sein. Des Weiteren lassen sich eine ganze Reihe von Beeinflussungen aus anderen Teilen des Jesajabuches feststellen.⁶⁶⁴

Erich Bosshard-Nepustil weist den Text im Anschluss an Hannes Odil Steck der sogenannten Heimkehr-Redaktion (um 312/311 v. Chr.) zu.⁶⁶⁵ Für eine noch jüngere Datierung plädiert Otto Kaiser, der hinter der Chiffre Assur das Seleukidenreich sieht.⁶⁶⁶ Diese Zuweisung überzeugt jedoch nicht vollständig. Der Text konnte in dieser Zeit zwar ebenfalls gelesen und auf die Gegenwart bezogen werden, stimmt aber nur bedingt mit der historischen Situation überein, weshalb eine Entstehung in dieser Zeit nicht naheliegt. Der spätexilische Hintergrund passt besser für den Text, da er die Vertröstung sehr treffend erklärt.

1.2 Das Gottesbild

Der Text verwendet zwei Mal den Titel יהוה צבאות, JHWH Zebaoth'. Dieses mit dem Jerusalemer Tempel verbundene Epitheta soll insbesondere die Macht und Majestät Gottes betonen, wie die Analyse zu Ps 48 bereits ergeben hat.

Diese Aspekte spielen auch in Jes 10,24–27 eine Rolle. In Jes 10,15 wurde schon deutlich, dass Gott Assur nutzt, um sein eigenes Volk für dessen Ungehorsam zu bestrafen. In der Logik des Jesajabuches ist Assur daraufhin übermütig geworden und beehrte gegen Gott auf. Dieser Übermut wird nun bestraft. Der Text betont damit JHWHs Autorität gegenüber jedweden Machtansprüchen, denn seine Macht und Majestät stehen über allem.⁶⁶⁷

Gleichzeitig wird der Zorn Gottes in Bezug auf sein eigenes Volk vorausgesetzt.⁶⁶⁸ Dieser Zorn muss erst zu seinem Ende gekommen sein. Erst nach

⁶⁶² SCHMID, ZBK.AT, 119. So auch BARTH, Jesaja-Worte, 234 f. An 9 und KILIAN, Jesaja, 81.

⁶⁶³ SCHMID, ZBK.AT, 119. Für eine nachexilische Datierung plädiert ebenfalls BLENKINSOPP, AncB, 258.

⁶⁶⁴ Vgl. im Detail SCHMID, ZBK.AT, 118 f.

⁶⁶⁵ Vgl. BOSSHARD-NEPUSTIL, Rezeptionen, 267 und ähnlich BLENKINSOPP, AncB, 258. BOSSHARD-NEPUSTIL, Rezeptionen, 267 setzt allerdings ein Fragezeichen und drückt damit eine gewisse Unsicherheit aus.

⁶⁶⁶ KAISER, ATD 17, 110 und so wahrscheinlich auch DUHM, HK III/1, 79. Er spricht jedenfalls von dem Trost, den dieser Text im Kampf gegen die Seleukiden stiften soll (ebd.).

⁶⁶⁷ Vgl. ROBERTS, Hermeneia, 172 und SWEENEY, FOTL, 204.

⁶⁶⁸ Vgl. HÖFFKEN, NSK.AT, 118 f. DE JONG, Window, 92 f. bestreitet dies jedoch vehement (siehe B. III Fn 670).

dieser „kleinen Weile“ wird Gott zugunsten Israels eingreifen.⁶⁶⁹ Das Heilsorakel verrät allerdings schon, dass Gott sich unlängst erbarmt hat und die Vernichtung Assurs unmittelbar bevorsteht.⁶⁷⁰ Er wird sein Volk aus der Bedrückung retten.

1.3 Weitere Motive

1.3.1 Mein Volk, das in Zion wohnt

a. Das Volk

Im Vergleich zu vorhergehenden Texten aus dem Jesajabuch „verschiebt sich die Anrede von Nordreich zu ‚mein Volk, das in Zion wohnt‘.“⁶⁷¹ Der Text geht aber von einer unmittelbaren Tröstung Israels aus. Auch Jes 10,24 f. hat ein besonderes Interesse an der Wiederherstellung Israels.⁶⁷² Zugegebenermaßen wird diese aber nicht unmittelbar angekündigt, sondern in die nahe Zukunft verlegt. Das Volk wird daher zur Furchtlosigkeit im Angesicht der Bedrückung aufgerufen.⁶⁷³

b. Der Zion

Das Kapitel, insbesondere „die Nachträge in v. 16–34 [variieren] das Thema Gefährdung und Bewahrung des Zion in verschiedenen Facetten [...]“.⁶⁷⁴ Im vorliegenden Abschnitt nimmt der Zion hingegen keine zentrale Rolle ein. Er taucht lediglich in der Anrede in Vers 24 auf und spezifiziert dort nur das Volk: „Mein Volk, das in Zion wohnt.“ Aus dieser Bezeichnung lassen sich einige Rückschlüsse ziehen. Die Bedrückung oder das Joch, unter dem das Volk leidet, lässt sich ebenfalls auf den Zion übertragen. Er ist zumindest weder als Schutzburg noch als Weltberg dargestellt.⁶⁷⁵ Auch ein direkter Bezug zum Tempelberg ist nicht erkennbar. Zion scheint mit der Stadt gleichgesetzt zu sein, denn das Volk lebt auf

⁶⁶⁹ Das Motiv der ‚kleinen Weile‘ findet sich auch in Jes 29,17 (vgl. SCHMID, ZBK.AT, 118).

⁶⁷⁰ De Jongs Einwand, dass בָּלָה „zur Vollendung kommen“ bedeutet und sich der Zorn nicht auf das eigene Volk bezieht, sondern auf Assur (DE JONG, Window, 92f.), hat einiges für sich. Die oben präsentierte Lesart wird zugegebenermaßen stark durch den Kontext beeinflusst. Wenn das Volk hingegen schuldlos an seiner Situation wäre und dementsprechend keinen Zorn auf sich geladen hätte, erscheint die Vertröstung grausam. Es ist aber durchaus möglich, dass eine Doppeldeutigkeit intendiert ist und sich der Zorn sowohl auf das eigene Volk als auch auf Assur bezieht.

⁶⁷¹ BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 292. Die Anrede findet sich ebenfalls in Jes 30,19. Siehe auch GRAY, ICC, 204 und SCHMID, ZBK.AT, 118.

⁶⁷² Vgl. SWEENEY, FOTL, 204.

⁶⁷³ Vgl. GRAY, ICC, 204 und HÖFFKEN, NSK.AT, 118.

⁶⁷⁴ BECKER, Jesaja, 206.

⁶⁷⁵ Gegen DE JONG, Window, 87. Das Bild des Zions ist ein gebrochenes: Die Schutzfunktion, die in den vorexilischen Texten (Ps 46 und Ps 48) das entscheidende Charakteristikum war, ist nicht existent. Die Vision des Zions als Weltberg (Jes 2,2–5), welche die nachexilischen Texte auszeichnet, fehlt ebenfalls. Der Text lässt sich daher am besten in die spätexilische Zeit verorten.

ihm oder in ihr. Dieser Befund knüpft unmittelbar an die Ergebnisse der Analysen von Ps 46 und 48 an.

1.3.2 Die Exoduserzählung

Jes 10,24–27 interpretiert „[...] die Befreiung von der Fremdmacht („Assur“) als neuen Exodus [...]“.⁶⁷⁶ Mit dieser Interpretation knüpft die Passage wohl an Jes 9,3 an, mit der Jes 10,24–27 ohnehin einige Parallelen aufweist. Allerdings ist dort die Herrschaft der feindlichen Macht bereits gebrochen. Hier wird das Ende der Fremdherrschaft in Verbindung gesetzt mit dem Ende des zeitlich begrenzten Gerichts gegen Juda selbst. Damit stellt die Passage eine Präzisierung von Jes 10,4–9.12–15 dar.⁶⁷⁷ De Jong bestreitet hingegen vehement eine Parallelisierung zwischen Assur und Ägypten. Er versteht die Worte בדרך מצרים nicht metaphorisch (wie, in der Art/Weise), sondern wörtlich (auf dem Weg nach Ägypten). Assur befindet sich auf dem Weg nach Ägypten und unterdrückt dabei Juda. Er untermauert dieses Verständnis mit dem Verweis auf Midian in Vers 26. Seines Erachtens hat der Kommentator den Vergleich ebenfalls nicht metaphorisch verstanden.⁶⁷⁸

Da für die redaktionskritische Ausscheidung von Vers 26b jedoch keine sonstigen Gründe angeführt werden können, widerspricht der Fortgang diesem. Vers 26 stellt sich als Einheit dar, in der Gott als alleiniger Befreier und Retter Israels aufgefasst wird. Die menschlichen Protagonisten, Gideon und Mose, werden in der jesajanischen Rezeption vollkommen ausgeblendet: In Ri 7,22 wird Gott bereits der Sieg zugeschrieben. Er sorgte dafür, dass die Midianiter ihr Schwert gegeneinander richten und der Rest des Heeres flieht. Selbstverständlich ist Gott auch maßgeblich für das Schilfmeerwunder verantwortlich, den Stab hebt in Ex 14,16 aber noch Mose. Dieser wird in Jes 10,26 nun vollkommen minimiert. Die Betonung, dass Gott der alleinige Befreier Israels ist, lässt sich aber auch in der Exoduserzählung verschiedentlich finden.⁶⁷⁹

Diese Anspielungen auf die Ursprungstraditionen Israels sind wohl im Rahmen der Kenntnis dieser Überlieferungen durch die Schreiber des Jesajabuches zu interpretieren. Dabei ist nicht notwendigerweise damit zu rechnen, dass sie entsprechende Schriftrollen mit diesen Überlieferungen vor sich gehabt hätten; vielmehr ist anzunehmen, dass sie auf Bildungsgut zurückgriffen, das ihnen im Laufe ihrer Schreiberbildung zuteil wurde, die entsprechend antiker Gepflogenheiten wahrscheinlich anhand klassischer Texte vollzogen wurde.⁶⁸⁰

⁶⁷⁶ SCHMID, ZBK.AT, 118. Die Ansicht, dass die Befreiung derjenigen aus Ägypten gleicht, findet sich auch anderswo: KAISER, ATD 17, 110; ROBERTS, Hermeneia, 172 und SCOTT, Isaiah, 245.

⁶⁷⁷ Vgl. SCHMID, ZBK.AT, 118 f.

⁶⁷⁸ Vgl. DE JONG, Window, 89 f. Das Missverständnis findet sich tatsächlich in der LXX.

⁶⁷⁹ Siehe OEPING, Mose, 74.

⁶⁸⁰ SCHMID, ZBK.AT, 119.

Wie exakt hier zitiert wird, ist somit nicht von Gewicht. Entscheidend ist aber, dass diese Anspielungen auch einen wichtigen Charakterzug zum Gottesbild hinzufügen. JHWH wird durch die Reminiszenz an Ri 7 und Ex 14 als Retter und Befreier Israels dargestellt.

1.3.3 Die Vernichtung der Feinde

Im Text wird die Vernichtung Assurs mit der Vernichtung der Midianiter (Ri 7) und Ägypter (Ex 14) verglichen. Jes 10,26 spielt vor allem auf Ri 7,25 und Psalm 83,10 an.⁶⁸¹ Beuken geht davon aus, dass mit der Nennung Midians insbesondere betont werden soll, „dass nicht nur das Heer der Midianiter besiegt wurde, sondern dass auch ihre Fürsten dabei den Tod fanden (Ri 7,25).“⁶⁸² Peter Höffken vermutet hingegen einen anderen Grund für die Anspielung: „Dieser Kampf mit den Midianitern wurde wohl angesichts des Kampfes der Wenigen gegen die Vielen ein Paradigma des Kampfes Gottes gegen seine Feinde.“⁶⁸³

Benutzte JHWH Assur zuvor als Werkzeug, um das Nordreich zu bestrafen, wird ihm nun eine deutliche Grenze aufgezeigt, sogar mehr als das: es wird vernichtet. Beuken hat die besondere Qualität dieses Gerichts durch einen Vergleich mit den Gerichtsankündigungen gegen Israel hervorgehoben. Während Israel lediglich bestraft wird, wird Assur ausgelöscht.⁶⁸⁴ Es muss jedoch angemerkt werden, dass das „Strafhandeln Jahwes an ‚Assur‘ in einem Verhältnis der Entsprechung vergolten“⁶⁸⁵ wird. Die Bestrafung entspricht dementsprechend dem Leid, dass Assur Juda angetan hat. Das sogenannte *lex talionis* kommt somit zur Anwendung.⁶⁸⁶

2. Die Einschaltung der vorderen Sinaiperikope

Die vordere Sinaiperikope (Ex 19–24) stellt eine besondere Herausforderung für die alttestamentliche Wissenschaft dar. Eine einfache Lösung scheint für die in und mit ihr aufgeworfenen Probleme nicht vorhanden zu sein. Ein allgemeiner Konsens lässt sich lediglich in Bezug auf zwei Feststellungen verzeichnen: Erstens hat die Sinaiperikope den Charakter einer Einschaltung. Die Erzählung stagniert während Israel sich am Berg Sinai befindet und die Gebote und Gesetze erhält.⁶⁸⁷ Zweitens lassen sich Unstimmigkeiten und Spannungen in der

⁶⁸¹ Vgl. SCHMID, ZBK.AT, 118 und SCOTT, Isaiah, 245.

⁶⁸² BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 292.

⁶⁸³ HÖFFKEN, NSK.AT, 118.

⁶⁸⁴ Vgl. BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 293.

⁶⁸⁵ BARTH, Jesaja-Worte, 19.

⁶⁸⁶ Vgl. BLENKINSOPP, AncB, 258. Als konkretes Gesetz (lex) kann auf Ex 21,23–25 verwiesen werden. Es erscheint aber eigentlich besser, vom *ius talionis* zu sprechen, da hier auf ein Rechtskonzept angespielt wird.

⁶⁸⁷ Vgl. KRATZ, Komposition, 100 ff.; LEVIN, Jahwist, 362 ff.; PERLITT, Bundestheologie, 156 f.;

vorderen Sinaiperikope (Ex 19–24) ausmachen, die den Rückschluss erlauben, dass der Text redaktionsgeschichtliche Überarbeitungen erfahren hat.⁶⁸⁸ Bei der Abgrenzung dieser Überarbeitungsschichten und ihrer Zuordnung zu den verschiedenen Quellen bzw. Redaktionen tritt die Vielfalt der Forschungspositionen allerdings deutlich hervor. Die Aufteilung und Zuweisung der Verse fallen sehr unterschiedlich aus, wenn nicht sogar absolut konträr.⁶⁸⁹

Dies war bereits in der älteren Forschung der Fall und hält auch nach den Wandlungen in der Pentateuchforschung nach wie vor an. Die Verabschiedung der Pentateuchquellen und -modelle hat im Blick auf die vordere Sinaiperikope keine Lösung gebracht, sondern eher eine stärkere Verunsicherung. Somit verzeichnet auch die heutige Forschung keinen Konsens über den Entstehungsprozess von Ex 19–24.⁶⁹⁰ Als einzige sichere Ausgangslage ist die Priesterschrift verblieben.⁶⁹¹

2.1 Die Priesterschrift in der Sinaiperikope

2.1.1 Der Umfang der Priesterschrift

Auch wenn die Priesterschrift die sicherste Ausgangslage für die Exegese darstellt, lassen sich auch dabei Unsicherheiten in der Bestimmung des Bestandes verzeichnen. Allgemein anerkannt ist die Zuordnung von Ex 19,1 zur Priesterschrift, auch Vers 2 wird ihr zugerechnet, allerdings nur zum Teil. In der Forschung wird bei diesem Vers in Teilverse unterteilt, da sich in den Versen 1 und 2 Doppelungen ausmachen lassen.⁶⁹² Sie haben grundsätzlich eine einleitende Funktion und sollen insbesondere die kommenden Ereignisse bereits unterstreichen.⁶⁹³ Daher verwundert es nicht, dass gerade am zweiten Vers Erweiterungen vorgenommen worden sind.

PFEIFFER, Jahwes Kommen, 265 f.; SCHMID, Literaturgeschichte 126; VON RAD, Problem, 20 f.; WELLHAUSEN, Composition, 81 f. und ZIMMERLI, Sinaibund, 206.

⁶⁸⁸ Vgl. CHILDS, Exodus, 344; EISSFELDT, Komposition, 5; KRATZ, Komposition, 139.142–145; OSWALD, Israel, 25; PERLITT, Bundestheologie, 167; TOV, Problems, 4; VON RAD, Problem, 23 und ZENGER, Israel, 138.

⁶⁸⁹ Vgl. ACHENBACH, Grundlinien, 56 f.; AXELSSON, Lord, 64; CRÜSEMANN, Tora, 40 f.; SCHARBERT, NEB.AT, 79; H. H. SCHMID, Jahwist, 83.97 und ZENGER, Tora, 266. Ein Grund dafür ist, dass das geschätzte Kriterium bei der Quellenteilung, die Unterscheidung der Gottesnamen, in der vorderen Sinaiperikope versagt. Zudem sind die „Zugangsweisen der Forschung [...] zu divergent“ (SCHMID, Forschungsstand, 33).

⁶⁹⁰ Vgl. ALBERTZ, Pentateuchstudien, 158 und CHILDS, Exodus, 345.

⁶⁹¹ Vgl. RÖMER, Exodus Narrative, 158; DERS., Pentateuch, 70 f.; SCHMID, Sinai, 143 und ZENGER, Israel, 139.

⁶⁹² Es lassen sich folgende Argumente anführen: Die Wiederholung des Prädikats und des Subjekts sowie der Rückbezug (דבש). Siehe HOUTMAN, HCOT 2, 427; LEVIN, Jahwist, 364; NOTH, ATD 5, 123 und SCHARBERT, NEB.AT, 79 f.

⁶⁹³ Vgl. DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 50 f.; FISCHER/MARKL, NSK.AT, 212 und HOUTMAN, HCOT 2, 439.

Einen Maximalbestand der Grundschrift der Priesterschrift bzw. der priesterschriftlichen Redaktion verzeichnet Thomas Dozeman. Er rechnet neben 19,1–2a ebenfalls die Verse 5bb–6a zur Priesterschrift sowie 11b,12ab–13,15b,16aa,18,20–25 und in Ex 24 die Verse 1–2,5,6,8,9–11,15b–18.⁶⁹⁴ Wolfgang Oswald kann hingegen als Vertreter eines Minimalbestandes bezeichnet werden. Er vertritt die Position, dass lediglich Ex 19,1–2c zur Grundschrift der Priesterschrift gehört.⁶⁹⁵ Oftmals werden zudem die Vers 15b–18a in Kapitel 24 als priesterschriftlich angesehen. Die Umgrenzung der priesterschriftlichen Grundschrift auf diese beiden Teile (Ex 19,1–2* und 24,15b–18a*) kann als das klassische Modell angesehen werden.⁶⁹⁶

Konrad Schmid hat die Position Oswalds stark gemacht und nachdrücklich dafür plädiert, dass lediglich die Verse 19,1–2a der Priesterschrift angehören. Damit entfällt auch der Bezug zu einem Berg in der Priesterschrift. Der Sinai wurde grundsätzlich nur an einigen wenigen Stellen der Priesterschrift zugeordnet, diese stehen immer im Zusammenhang mit den תְּבִינֹת-Notizen. Diese „scheinen [aber] eher eine ‚chronistische‘ Re-Interpretation der priesterschriftlichen Heiligtumstexte anstreben zu wollen“⁶⁹⁷. Die signifikantesten Parallelen zu Ex 24,15b–18a finden sich zudem ausschließlich in nachpriesterschriftlichen Texten.⁶⁹⁸

Von diesem Minimalbestand (Ex 19,1–2a) in der vorderen Sinaiperikope wird im Folgenden ausgegangen. Es stellt sich nun jedoch die Frage, wie dieser zum Kontext zu betrachten ist. Lässt sich dieser als nachpriesterschriftlich einstufen? Walther Zimmerli hat sich mit dieser Frage indirekt bereits beschäftigt. Er hat sie allerdings anders gestellt: „Ist es überhaupt denkbar, daß P bewußt eine so radikale Umzeichnung älterer Tradition, durch welche die Sinaiepisode ihres herkömmlichen Gehaltes beraubt wird, vornehmen könnte.“⁶⁹⁹ Zimmerlis Frage bezieht sich auf den Bund, sie lässt sich letztlich aber auf den Berg erweitern und wird damit zur Grundsatzfrage: Welchen Charakter weist die Priesterschrift auf? Wie ging sie mit älteren Traditionen um?

⁶⁹⁴ Vgl. DOZEMAN, *Mountain*, 90–120. VAN SETERS, *Life*, 251 geht ebenfalls von einem größeren Bestand aus, stimmt dabei aber mit Dozeman nur in den Versen 19,1,12–13a und 20–25 überein. Des Weiteren weist er 20,1–17 der Priesterschrift zu. Im Dekalog sieht ALBERTZ, *ZBK. AT 2.2*, 29 f. ebenfalls priesterschriftliche Bestandteile, nämlich die Verse 8–11.

⁶⁹⁵ Vgl. OSWALD, *Israel*, 256; so auch SCHMID, *Sinai*, 143–157.

⁶⁹⁶ Vgl. BEYERLIN, *Herkunft*, 5 f.; CHILDS, *Exodus*, 499; CRÜSEMANN, *Tora*, 40; GAINES, *Priestly Source*, 386; PERLITT, *Bundestheologie*, 157; NOTH, *ATD 5*, 163; OTTO, *Gesetz*, 179 ff.; DERS., *Pentateuchredaktion*, 98; ZENGER, *Israel*, 154; ZIMMERLI, *Sinai*, 207 und ähnlich ALBERTZ, *ZBK. AT 2.2*, 27,142; EISSFELDT, *Komposition*, 12 f.; GRESSMANN, *Mose*, 198; KRATZ, *Komposition*, 103; LEVIN, *Jahwist*, 365; H. H. SCHMID, *Jahwist*, 83,110 und WELLHAUSEN, *Komposition*, 96. An anderer Stelle weist auch Oswald den Anteil der Priesterschrift auf 24,15b aus (siehe OSWALD, *Sinai*, § 2.1).

⁶⁹⁷ SCHMID, *Sinai*, 147.

⁶⁹⁸ Vgl. a. a. O., 148 und DERS., *Theologie*, 367.

⁶⁹⁹ ZIMMERLI, *Sinai*, 209.

2.1.2 Der Charakter der Priesterschrift

Die Frage nach dem Charakter der Priesterschrift wird hier im Vergleich zu Zimmerli deutlich positiver beantwortet. Es muss hier deshalb noch einmal betont werden, dass die hier präsentierten Überlegung allein von der Priesterschrift ausgehen – und zwar im doppelten Sinne: Einerseits vom konkreten textlichen Befund, wie oben bereits dargelegt worden ist, andererseits aber auch von den Einschätzungen zu Priesterschrift in Bezug auf ihren gestalterischen Anteil bei der Entstehung des Pentateuch insgesamt bzw. konkret dem Buch Exodus.⁷⁰⁰ In diesem kann davon ausgegangen werden, dass es sich bei der Priesterschrift um eine eigenständige Erzählung handelte, die mit der nicht-priesterschriftlichen Exodus-Erzählung kompiliert worden ist.⁷⁰¹ Dabei muss insbesondere Erhard Blums Einwand angeführt werden, dass die Alternative zwischen einer eigenständigen Erzählung und einer redaktionellen Überarbeitung schwierig anmutet, da P sowohl eigenständige Passagen als auch Überarbeitungen aufweist.⁷⁰²

Nun drängt sich geradezu die Frage auf, von welchem grundsätzlichen Charakterzug – eigenständiger Text oder redaktionelle Überarbeitung – in der vorderen Sinaiperikope ausgegangen werden muss. Die Unkenntnis der Priesterschrift über den Berg wurde oben bereits angeführt. Sie sieht darüber hinaus für die Übermittlung ihrer Anweisungen und Vorschriften (Ex 25–31) die Wüste vor. Diesen Ort wählen ihre Autoren sehr bewusst, da er für die Errichtung des Zeltheiligtums essenziell ist. Das legt den Rückschluss nahe, dass sie hier als eigenständiger Text mit eigenen Zielen und Intentionen erscheint.⁷⁰³ Eine radikale Umzeichnung verlief vollkommen gegen das Konzept der Priesterschrift, weshalb die vordere Sinaiperikope (Ex 19,2d–24,18) nur als nachpriesterschriftlich eingestuft werden kann.

2.1.3 Priesterschrift, Exoduserzählung und Sinaiperikope

Während über die Zuordnung der meisten Textanteile zur Priesterschrift und ihre generelle Bewertung und Einschätzung ein weitestgehender Konsens herrscht, werden in Bezug auf das Entstehungsdatum der Priesterschrift unterschiedliche Ansätze vertreten. Ihr Entstehen wird entweder in die vorexilische, exilische oder nachexilische Zeit angesetzt.⁷⁰⁴

⁷⁰⁰ In Bezug auf die Spezifizierung ist das Votum von Wöhrle anzuführen: „[T]here is no master key for explaining the formation of the Pentateuch.“ (WÖHRLE, Master Key, 403).

⁷⁰¹ SCHMID, *Erzväter*, 358 f.; DERS., *Pentateuch*, 260 und WÖHRLE, Master Key, 402.

⁷⁰² Vgl. BLUM, *Studien*, 229–285. Siehe auch BÜHRER, *Ansätze*, 25.31; RÖMER, *Exodus Narrative*, 158 f.; DERS., *Pentateuch*, 69 ff. sowie WÖHRLE, Master Key, 401.

⁷⁰³ Siehe auch OTTO, *Pentateuchredaktion*, 66.99.

⁷⁰⁴ Die vorexilische Datierung der Priesterschrift wird insbesondere von israelischen Forschern im Gefolge von Kaufmann vertreten (vgl. im Überblick RÖMER, *Pentateuch*, 93). Für eine exilische Ansetzung plädieren OTTO, *Gesetz*, 179 f. 189 f. und ZENGER, *Israel*, 21; CRÜSEMANN, *Tora*, 74 datiert die Priesterschrift „frühestens exilisch“ (ähnlich BEYERLIN, *Herkunft*, 7

Einige Beobachtungen schließen eine vorexilische Datierung jedoch aus. Diesbezüglich lässt sich erstens die sprachlichen Eigenheiten der Priesterschrift anführen: „P is a transitional text between CBH and LBH.“⁷⁰⁵ Zweitens lassen sich Verbindungen zwischen Priesterschrift und Ezechiel feststellen sowie drittens die Reflektion einiger spezifischer kultureller und politischer Verhältnisse der Perserzeit.⁷⁰⁶

Darüber hinaus sollte zudem kurz auf die Exoduserzählung im Allgemeinen eingegangen werden, da die Priesterschrift bereits an einen Grundbestand dieser Erzählung anknüpft. Thomas Römer vermutet, dass die Exoduserzählung erstmals unter der Regierung von Jerobeam II. (785–745 v. Chr.) im Heiligtum von Bethel niedergeschrieben worden ist.⁷⁰⁷ Eine Abfassung nach dem Zusammenbruch des Nordreichs ist aber ebenso denkbar.⁷⁰⁸ Die Verwurzelung der Exodusgeschichte im Nordreich ist zumindest weitestgehend unbestritten. Die Annahme betreffend Verschriftlichung und Verwurzelung schließt nicht aus, dass sich vorstaatliche Erinnerungen in der Exodusüberlieferung erhalten haben. Fraglich ist allerdings, was diese Erzählung alles umfasst hat.⁷⁰⁹ Dabei sind vor allem die Textpassagen Ex 19–24 und 32–34 umstritten. „Über ihre literaturgeschichtliche Einordnung ist sich die Forschung uneinig. Deutlich ist lediglich, dass diese Texte entweder die Priesterschrift voraussetzen oder aber auf sie reagieren, jedoch nicht unmittelbar oder mittelbar mit ihr verbindbar sind.“⁷¹⁰ Die bisherigen Analysen haben nahegelegt, dass die Sinaiperikope nicht Bestandteil dieser ursprünglichen Erzählung gewesen sein kann.⁷¹¹

Zuletzt hat Konrad Schmid dafür plädiert, den Grundstock der Gottesbergtradition nicht in die vorexilische Zeit zu datieren, da einige Beobachtungen gegen eine Verbindung der nichtpriesterschriftlichen (Ex 19–24 und 32–34) mit den priesterlichen Anteilen (Ex 25–31 und 34–40) in der Sinaiperikope sprechen:

- Außerhalb des Pentateuch ist die Gottesbergtradition des Sinai nur sehr selten bezeugt. Erst Neh 9 nennt Exodus und Sinai gemeinsam.
- Die Sinaiperikope unterbricht in narrativer Hinsicht die Moses-Exodus-Erzählung. Die Geschichte stagniert sozusagen am Gottesberg.
- In szenisch-geografischer Hinsicht stellt sie einen enormen Umweg dar.⁷¹²

und FRITZ, *Konzeption*, 94) während EISSFELDT, *Komposition* 5; RÖMER, *Exodus Narrative*, 170; DERS., *Pentateuch*, 93; ROTHENBUSCH, *Ausgestaltung*, 18; SCHMID, *Literaturgeschichte*, 146 f. und DERS., *Theologie*, 134 f. die Entstehung nachexilisch ansetzen.

⁷⁰⁵ SCHMID, *Text*, III.

⁷⁰⁶ Vgl. a. a. O. 112 f.

⁷⁰⁷ Vgl. RÖMER, *Invention*, 17. Siehe auch PFEIFFER, *Jahwes Kommen*, 268.

⁷⁰⁸ So z. B. BERNER, *Exoduserzählung*, 430 f.; SCHMID, *Pentateuch*, 252 und SPIECKERMANN, *Mythos*, 163.

⁷⁰⁹ Siehe im Überblick OSWALD, *Exodus-Gottesberg-Erzählung*, 35 f. Oswald selbst macht ebenfalls einen Vorschlag, vgl. DERS., *Israel*, 122.

⁷¹⁰ SCHMID, *Literaturgeschichte*, 127.

⁷¹¹ Vgl. ebd.

⁷¹² Vgl. SCHMID, *Literaturgeschichte*, 127. Siehe aber bereits VON RAD, *Problem*, II f.

Als Entstehungsdatum für die Gottesbergtradition in Ex 19–24 lässt sich am besten die nachexilische Zeit annehmen.

2.1.4 Die Intention der Priesterschrift

Henrik Pfeiffer schlägt vor, die Sinaiperikope als Reaktion auf die Annullierung der Zionstheologie in Juda zu deuten.⁷¹³ Diese Einschätzung ist grundsätzlich zutreffend, allerdings ist zu fragen, ob diese Aussage im Blick auf die Redaktionsgeschichte der vorderen Sinaiperikope noch präzisiert werden kann.

Wie bereits festgehalten, verortet die Grundschrift der Priesterschrift die Übermittlung der Anweisungen für den Bau des Zeltheiligtums (Ex 25 ff.) in der Wüste. Sie kennt dementsprechend weder ein himmlisches Heiligtum, einen Palast auf dem Berg noch einen Berg an sich.⁷¹⁴ Entscheidend ist vielmehr das Zelt, das ein mobiles Heiligtum darstellt. „Der Zeltbau spiegelt in seiner Ausrichtung und Raumeinteilung ebenfalls den Tempel von Jerusalem, doch kann das Zelt selbst nicht von diesem Bauwerk aus Steinen und Holz abgeleitet werden.“⁷¹⁵ Die Priesterschrift legt somit mit dem Zeltheiligtum ein eigenständiges Modell vor, das über den (realen) Tempel hinausweisen soll.⁷¹⁶

Um ebendieses Heiligtum wollen die Verfasser der Priesterschrift eine Gemeinschaft bilden, die den Bundesgedanken nicht neu thematisiert, sondern lediglich voraussetzt.⁷¹⁷ Ein anderer Aspekt ist für sie zentraler: „According to Pg. Israel’s specificity lies in the knowledge of God’s ‚real‘ name.“⁷¹⁸ Dieses Wissen führt wiederum zu einer unvergleichbaren Gottesnähe. Der korrekt durch-

⁷¹³ Vgl. PFEIFFER, *Jahwes Kommen*, 268. Seine Schlussfolgerungen gehen dahingehend weiter, dass er ebenfalls eine Herkunft JHWHs aus dem Norden postuliert. Siehe auch SCHMID, *Literaturgeschichte*, 127.

⁷¹⁴ Vgl. SCHMID, *Sinai*, 152.156. Diesbezüglich lässt sich noch eine Beobachtung Levins anführen, die die These unterstützt: „Den Namen ‚Berg Sinai‘ hat der Gottesberg erst spät erhalten. [...] Alle Belege sind jung.“ (LEVIN, *Jahwist*, 364). Siehe auch WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 351: „Denn auch der Sinai darf dem einzig legitimen Gottessitze [Anm. des Verf.: gemeint ist das Zeltheiligtum] nicht länger, als es unumgänglich nötig ist, zur Seite treten.“

⁷¹⁵ FRITZ, *Konzeption*, 83. Siehe auch VON RAD, *Problem*, 43. „Überlieferungen von einem heiligen Zelt“ (DERS., *Theologie*, 248 und ebenso CHILDS, *Exodus*, 358), die der Priesterschrift hier zugrunde liegen, lassen sich allerdings nicht nachweisen.

⁷¹⁶ Vgl. FRITZ, *Konzeption*, 84 f. Römer fragt, ob mit der Mobilität des Zeltheiligtums und der Verortung außerhalb des Landes nicht „eine diskrete Akzeptanz der Tatsache vor[liegt], dass ein Opfertempeldienst für Jhwh nicht nur in Jerusalem, sondern auch auf dem Garizim stattfand“ (RÖMER, *Pentateuch*, 92).

⁷¹⁷ Vgl. ROTHENBUSCH, *Ausgestaltung*, 3.15; SCHMID, *Theologie*, 132; DERS., *Pentateuch*, 257 und ZIMMERLI, *Sinaibund*, 205. DOHMEN, *HThKAT Exodus 19–40*, 61 gibt an, dass Ex 19,5 den priesterschriftlichen Bund voraussetzt. Dies stellt ein Argument für eine nachpriesterschriftliche Datierung von Ex 19,3b–8 dar.

⁷¹⁸ RÖMER, *Exodus Narrative*, 169. Siehe auch SCHMID, *Theologie*, 134 und ZIMMERLI, *Sinaibund*, 205.

geführte Gottesdienst nimmt aus diesem Grund eine herausgehobene Stellung ein, damit diese Nähe überhaupt realisiert werden kann.⁷¹⁹

Abschließend lässt sich festhalten, dass die Priesterschrift insbesondere den Untergang des Tempels verarbeitet, während die Zionstheologie nur eine untergeordnete Rolle spielt.⁷²⁰ Diese Verarbeitung hat allerdings keine simple Legitimierung des nachexilischen Kultes als Ziel, sondern verfolgt vielmehr die Intention, Tempel und Kult als Institutionen grundsätzlich zu legitimieren.⁷²¹ Dies geschieht als göttliche Offenbarung außerhalb des Landes sowie in der Vorzeit, wodurch Heiligtum und Kult jedem Zugriff entzogen und damit vor einem erneuten Verlust geschützt sind. Volkmar Fritz geht in seiner Interpretation sogar noch einen Schritt weiter und vermutet eine Spiritualisierung der Kultstätte.⁷²² Damit hat er nicht Unrecht, die konkrete Religionsausübung darf aber nicht außer Acht gelassen bzw. unterschätzt werden.⁷²³

2.2 Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung

Für die Redaktionsgeschichte wurden mit der Einschätzung der vorderen Sinaiperikope als nachpriesterschriftlich – mit Ausnahme von Ex 19,1–2a – bereits eine gewichtige Vorentscheidung getroffen. Redaktionsgeschichtliche Modelle existieren daneben in den verschiedensten Ausführungen. Dies kann zum einen auf die Komplexität des Textes selbst zurückgeführt werden, zum anderen liegt dies aber mehrheitlich an der Forschungslage, wie in der Einführung bereits skizziert worden ist.⁷²⁴ Eine breite Besprechung dieser unterschiedlichen Modelle ist an dieser Stelle nicht zielführend.⁷²⁵ Stattdessen sollen einige grundlegende Beobachtungen gesammelt werden, die in eine Annäherung an die Redaktionsgeschichte sowie einen Vorschlag für eine mögliche erste Erweiterung münden.

⁷¹⁹ Vgl. BLUM, Studien, 287–332; RÖMER, Exodus Narrative, 169; DERS., Pentateuch, 91f.; SCHMID, Theologie, 134; VON RAD, Theologie, 247 und ZIMMERLI, Sinaibund, 206. ROTHENBUSCH, Ausgestaltung, 14 hingegen negiert ein besonderes kultisches Interesse der Priesterschrift^G und betont nur die Verwirklichung der Gegenwart Gottes an dem mobilen Heiligtum (a. a. O., 15). Hier wäre nachzufragen, ob Kult und Gottesdienst gleichgesetzt werden können. Je nach Beantwortung dieser Frage wäre Rothenbuschs Auffassung zu widersprechen.

⁷²⁰ Siehe auch FRITZ, Konzeption, 86 f. und RÖMER, Exodus Narrative, 170.

⁷²¹ Vgl. FRITZ, Konzeption, 85 f.

⁷²² Vgl. FRITZ, Konzeption, 90.

⁷²³ Schmid verknüpft dieses zentrale Anliegen mit der Einstellung zur herrschenden Fremdmacht: „Solange die politische Oberherrschaft Kult- und Religionsausübung ermöglicht, ist sie zu akzeptieren.“ (SCHMID, Pentateuch, 262).

⁷²⁴ Die Forschungssituation wird auch als desolat bzw. unbefriedigend bewertet (vgl. ALBERTZ, Pentateuchstudien, 158 und ZENGER, Israel, 138). Was die Frage erlauben muss, ob eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte überhaupt möglich ist. Sich dem Rekonstruktionsversuch nicht zu stellen, ist jedoch auch keine Lösung.

⁷²⁵ Verwiesen sei stattdessen auf die jüngsten Überblicke zur Pentateuchforschung (vgl. BÜHRER, Ansätze, 19–32 und RÖMER, Stand der Pentateuchforschung, 2–24) sowie zur Sinaiperikope im Besonderen (vgl. SCHMID, Forschungsgeschichte, 9–33).

2.2.1 Grundlegende Beobachtungen

Bereits Noth kritisierte, dass erstaunlich häufig vom Hinauf- oder Hinabsteigen Moses gesprochen wird, ohne auf seinen vorherigen Standort zu achten. Dadurch entstehen Widersprüche in der Darstellung.⁷²⁶

Darüber hinaus lässt sich aber noch auf weitere Unstimmigkeiten im Gesamtkontext hinweisen. Der Wechsel im Gebrauch der Gottesbezeichnungen wurde als Unterscheidungsmerkmal angeführt.⁷²⁷ Hier hat die neuere Forschung allerdings aufgezeigt, dass dies kein verlässliches Kriterium mehr für eine Quellen-scheidung darstellt.⁷²⁸ Andere Spannungen und Unstimmigkeiten sind für die Redaktionsgeschichte vielversprechender. Während Gott in Ex 19,3a mit Mose spricht, ruft er in Ex 19,3b vom Berg herab (Ex 19,3b). In Ex 19,3 ist Gott präsent und dann wird sein Kommen in Ex 19,9 jedoch erst angekündigt. Diese Schwierigkeit lässt sich auch auf den Berg übertragen und es stellt sich die Frage, was für eine Rolle dieser spielt.⁷²⁹ Die Erzählung läuft zudem einerseits auf eine Begegnung zwischen Gott und Volk hinaus und andererseits wird gerade dieses vom Berg ferngehalten.⁷³⁰ Albertz stellt sogar die Frage, was eigentlich offenbart werden soll, da auch dabei Varianten zur Verfügung stehen würden.⁷³¹ Außerdem wird Mose selbst oftmals als Kriterium angeführt: Es geht dabei konkret um seine Rolle bzw. seine Funktion.⁷³²

2.2.2 Annäherung

Der Dekalog scheint in keiner der alten Erzählungen ursprünglich verankert gewesen zu sein.⁷³³ Auch das Bundesbuch⁷³⁴ stellt eine sekundäre Ergänzung

⁷²⁶ Vgl. NOTH, ATD 5, 123. Ebenso ALBERTZ, Pentateuchstudien, 157; BEYERLIN, Herkunft, 10; CHILDS, Exodus, 344; CRÜSEMANN, Tora, 40; HOUTMAN, HCOT 2, 427 und bereits früher, aber nicht in dieser Deutlichkeit WELLHAUSEN, Composition, 83. Eine kompakte Übersicht bietet TOV, Problems, 5. FISCHER/MARKL, NSK.AT, 207 ff. versuchen hingegen aufzuzeigen, dass sich hinter diesen Angaben ein Schema verbirgt, mit dem die Gottesrede an Israel vermittelt wird. JACOB, Buch Exodus, 549 f. differenziert hingegen zwischen dem Berg und der Bergspitze und versucht damit das Problem zu lösen.

⁷²⁷ Vgl. CHILDS, Exodus, 344; DOZEMAN, Mountain, 19–35; HOUTMAN, HCOT 2, 427 und SCHARBERT, NEB.AT, 80.

⁷²⁸ Siehe z. B. BLUM, Gottesname, 99.

⁷²⁹ Im Überblick OSWALD, Israel, 69. Siehe auch HOUTMAN, HCOT 2, 427 und WELLHAUSEN, Composition, 86. HOUTMAN, HCOT 2, 431 stuft dies aber für den antiken Leser nicht als Problem ein.

⁷³⁰ Vgl. CHILDS, Exodus, 344 und EISSFELDT, Komposition, 20.

⁷³¹ Die Aussage bezieht sich insbesondere auf Ex 19,5. Vgl. ALBERTZ, Pentateuchstudien, 157 und OSWALD, Israel, 30 f.

⁷³² Siehe z. B. EISSFELDT, Komposition, 20.

⁷³³ Vgl. NOTH, ATD 5, 124; so auch DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 88; LEVIN, Jahwist, 365 und etwas vorsichtiger OSWALD, Israel, 48 f. Andere Meinungen dazu lassen sich aber ebenfalls finden (siehe z. B. EISSFELDT, Komposition, 13).

⁷³⁴ Die Abgrenzung des Bundesbuches ist nicht ganz eindeutig. In der Forschung wird oftmals der Textbereich Ex 20,22–23,33 angeführt (z. B. EISSFELDT, Komposition, 5f.). OSWALD,

dar, was an dem rückweisenden Bezug auf den Dekalog in Ex 20,22 erkennbar ist. Der Dekalog wäre demnach vor dem Bundesbuch in den Zusammenhang eingefügt worden.⁷³⁵ Dies stellt jedoch nur eine Ansicht zum Textwachstum dar und eine umgekehrte Reihenfolge wird ebenso vertreten.⁷³⁶ Die Einfügung der Gesetzeskorpora bzw. deren Einbettung oder Rahmung ist diesbezüglich aufschlussreich: Während die Zehn Gebote keinen direkten Bezug zum Kontext offenbaren, wird das Bundesbuch mit einem expliziten Bezug auf den Vorkontext eingefügt.⁷³⁷ Kratz präzisiert, dass „[d]ie literarischen Anleihen im Bundesbuch zeigen, daß der Dekalog nicht erst nachträglich in diesem Sinne verwendet wurde, sondern für seinen literarischen Kontext, gewissermaßen als Proömium des Bundesbuches entstanden ist.“⁷³⁸ Die Argumente für die Priorisierung des Bundesbuches überwiegen somit deutlich.

Was lässt sich nun zum „Vorkontext“ sagen? Dabei ist vorrangig auf die Theophanie zu verweisen, die das Herzstück der vorderen Sinaiperikope darstellt. Theophanie und Gesetzgebung hängen jedoch maßgeblich zusammen. „Eine Sinai-Theophanie ohne Gesetz käme auf den bloßen Theaterdonner bei leerer Szene hinaus“⁷³⁹. Auch wenn Christoph Levin ein anderes redaktionsgeschichtliches Modell vertritt, bleibt seine Aussage zutreffend. Die Priesterschrift kennt keine Gesetzgebung am Berg Sinai, sondern lässt die Anweisungen für den Bau des Zeltheiligtums lediglich in der Wüste Sinai übermitteln. Dafür schafft jedoch die Erweiterung um den Berg nicht nur die ideale Bühne für die Gesetzesgabe, sondern verlangt auch geradezu nach einem würdigen Auftritt Gottes: einer eindrucksvollen Theophanie.⁷⁴⁰

Bundesbuch, § 1 und 2.1 hält allerdings fest, dass nur der Bestand Ex 20,24–23,19* für sich tradiert hätte worden sein können. Des Weiteren wird auch im Bundesbuch mit Textwachstum bzw. einer komplexen Entstehungsgeschichte gerechnet (KRATZ, Komposition, 145 f.; OTTO, Pentateuchredaktion, 70; OSWALD, Exodus-Gottesberg-Erzählung, 39 f. und RÖMER, Pentateuch, 78). Für das Textwachstum ist insbesondere die Bearbeitungsschicht, wie OTTO, Pentateuchredaktion, 70 sie herausgearbeitet hat, zu nennen, die das Bundesbuch mit seinem Kontext verbindet: Ex 20,22 f.; 21,2; 22,19b.20aßB.21.23.24b.30; 23,9.13.14–19.

⁷³⁵ Vgl. BEYERLIN, Herkunft, 23; CHILDS, Exodus, 352; EISSFELDT, Komposition, 8 f. und LEVIN, Jahwist, 365.

⁷³⁶ Vgl. ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 37; CRÜSEMANN, Tora, 40; KRATZ, Komposition, 149 f.; OTTO, Pentateuchredaktion, 78; RÖMER, Pentateuch, 77 f. WELLHAUSEN, Composition, 87 f. und ZENGER, Israel, 153 f.

⁷³⁷ Vgl. OSWALD, Bundesbuch, § 1 und 2.1. So auch CRÜSEMANN, Tora, 41.

⁷³⁸ KRATZ, Komposition, 149. Ähnlich Otto, der allerdings davon ausgeht, dass der Dekalog seinen ursprünglichen Sitz in der Literatur im Deuteronomium hatte und von dort übernommen worden ist (OTTO, Pentateuchredaktion, 78 und ebenso ROTHENBUSCH, Ausgestaltung, 20 f.). KOCH, Sprache, 26 führt das erste Gebot auf einen deuteronomisch-deuteronomistischen Sprachstil zurück, was dies unterstützen würde.

⁷³⁹ LEVIN, Dekalog, 185. Siehe auch KRATZ, Komposition, 145; OSWALD, Exodus-Gottesberg-Erzählung, 37 und OTTO, Pentateuchredaktion, 98.

⁷⁴⁰ „Die Umstände der Gesetzesproklamation wuchsen im Laufe der Überlieferung zu einer spektakulären Theophanie an“ (LEVIN, Jahwist, 366).

Einen weiteren wesentlichen Hinweis bietet zudem der Aufenthaltsort Gottes. In der vorderen Sinaiperikope besteht darüber eine Diskrepanz: Während in einem Teil der eingefügten Verse von einer selbstverständlichen und deswegen nicht thematisierten Anwesenheit Gottes auf dem Berg ausgegangen wird (Ex 19,3a), muss Gott in anderen Versen erst auf den Berg hinabsteigen (Ex 19,11.18.20; 24,16).⁷⁴¹ Dies geschieht in der spektakulären Theophanie.

2.2.3 Die Frage nach der vorpriesterschriftlichen Gottesbergtradition

In den vorangehenden Abschnitten wurden einige Beobachtungen festgehalten sowie erste Annäherungsversuche an eine mögliche Redaktionsgeschichte unternommen. Dabei wurde deutlich, dass sowohl der Gottesberg als auch die Gesetzeskorpora eine wichtige Rolle bei der Rekonstruktion der Textgenese spielen können.⁷⁴² Im Folgenden steht aber zuerst der Gottesberg im Fokus.

Ausgehend von den Ergebnissen des priesterschriftlichen Anteils an Ex 19–24 und der Zusammengehörigkeit von Theophanie und Gesetzgebung lässt sich schlussfolgern, dass die erste Erweiterung den Berg eingetragen haben muss. Nur der Berg schafft die nötige Szenerie, die die Redaktoren für die Gesetzgebung wollten.

Nun kann eine vorpriesterschriftliche Gottesbergtradition, die in den priesterschriftlichen Bericht eingefügt worden ist, nicht pauschal ausgeschlossen werden. Eine solche Tradition ist unter Umständen aber nur in Ex 18 zu greifen.⁷⁴³ Ob tatsächlich Bestandteile dieser Gottesbergtradition in Ex 19–24 eingefügt worden sind, lässt sich nur schwer rekonstruieren, da Ex 18 einen in sich geschlossenen Eindruck macht. Erzählt wird einerseits von dem Bericht des Moses an seinen Schwiegervater Jitro über die Ereignisse in Ägypten (Ex 18,1–11), worauf ein Opfer mit Festmahl folgt (Ex 18,12) und andererseits wird das Rechtswesen Israels durch ebendiesen Schwiegervater neu geordnet (Ex 18,13–26). Daraufhin verlässt Jitro die Israeliten wieder und kehrt zurück nach Midian (Ex 18,27).

Der Gottesberg wird lediglich in Ex 18,5 erwähnt: Israel lagert ihm in der Wüste gegenüber.⁷⁴⁴ Der gesamte Schauplatz des Kapitels wird damit vorgegeben.

⁷⁴¹ Vgl. zur Topografie insbesondere OSWALD, Israel, 69 f. Siehe auch LEVIN, Jahwist, 363; TOV, Problems, 5 und ZENGER, Israel, 144.

⁷⁴² Vgl. OTTO, Pentateuchredaktion, 66. Achenbach führt als Schlüsselkriterium, die „sukzessive[.] Zuordnung der Gesetzes-Texte (B, D, P, H) zu der Ursprungserzählung der Offenbarung am Gottesberg“ an (ACHENBACH, Grundlinien, 57). Crüsemann kritisiert dies allerdings als „reine Willkürakte“ (CRÜSEMANN, Tora, 41).

⁷⁴³ Zuversichtlicher a. a. O., 61 f. und OSWALD, Israel, 256–262. Dagegen ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 136.

⁷⁴⁴ Die Formulierung erinnert an Ex 19,2, weshalb LEVIN, Jahwist, 360 vermutet, dass er von dort übernommen worden ist (vgl. auch PFEIFFER, Jahwes Kommen, 266 f.). Die Diskussion um die Originalität der Gottesbergtradition in Ex 18 kann an dieser Stelle aber nicht geführt werden.

An keiner weiteren Stelle in Ex 18 wird der Berg nochmals erwähnt oder näher beschrieben. Lediglich aus Ex 18,5 ließe sich schlussfolgern, dass Gott auf ihm präsent ist und das Opfer und Mahl (Ex 18,12) in seiner Anwesenheit begangen worden sind. Eine Ortsangabe findet sich dafür jedoch nicht, weshalb darüber nur spekuliert werden kann. Deutlich ist, dass der Berg in dieser Tradition ganz klassisch Wohnsitz Gottes gewesen ist.

Nur diese nüchterne Ausgestaltung des Berges, die sich ansatzweise ebenfalls in Ex 19–24 findet, macht eine vorpriesterschriftliche Datierung der Bergerweiterung sowie die Verbindung mit Ex 18 überhaupt plausibel. Wolfgang Oswald kann eine Verbindung feststellen und rekonstruiert eine Grundschrift der Gottesberg-Perikope, die Ex 18 und 19–24 miteinander in Beziehung setzt. Seine rekonstruierte Grundschrift, die das Bundesbuch (Ex 21,2–23,19) rahmt, umfasst Ex 19,2d.3a.10–11a.14–15b.16–17.18d–19a; 20,18b–d.21b–22a.24a–26b; 24,3. [12a–d.f.13a.18b–c].⁷⁴⁵ Auf den ersten Blick erscheint es logisch, „[d]ie Einsetzung der Rechtsprecher und die Einsetzung der Rechtsordnung [als] [...] zwei Seiten einer Medaille [zu betrachten].“⁷⁴⁶ Bei genauerem Hinsehen fallen jedoch Unstimmigkeiten auf, die Fragen aufwerfen. Die Rechtsprechung setzt bestehende und allseits vertraute Gesetze voraus, nach denen gehandelt und Recht gesprochen werden soll. Diese im Nachhinein verkünden zu lassen, erscheint unlogisch. Wieso ordnet Jitro zudem das Rechtswesen neu, während Gott die Gesetze verkündigt? Warum obliegen Gott nicht beide Aufgaben? Dass die Organisation der Rechtsprechung und die Gabe der Rechtsordnungen in einem Nahkontext stehen, ist logisch, sie beide auf eine literarische Ebene zu bringen erscheint meines Erachtens aber nur mit extremen Textumstellungen möglich, um die oben gestellten Anfragen zu entkräften.

2.2.4 Die erste Erweiterung

Vom Aufstieg Moses auf den Berg (19,3a) sind sowohl die Theophanie als auch die Gabe des Dekalogs sowie des Bundesbuches abhängig.⁷⁴⁷ Auf diese erste Gottesbergerweiterung bauen dementsprechend alle weiteren Fortschreibungen auf. In Ex 19,2b–3 ist Gott tatsächlich auf dem Berg präsent. Nun stellt sich die Frage, welche Verse noch zu dieser ersten Erweiterung gezählt werden können.

Henrik Pfeiffer nimmt an, dass die älteste nachpriesterschriftliche Einfügung lediglich die Verse 19,2b–3a und 24,18b umfasst hat.⁷⁴⁸ Einen umfangreicheren Bestand verzeichnet Dozeman, auch wenn dieser seine Gottesbergtradition vor-

⁷⁴⁵ Siehe im Überblick OSWALD, *Israel*, 256–262. Neuere Publikationen deuten allerdings daraufhin, dass Oswald seine Exodus-Gottesberg-Erzählung in Ex 24,3 enden lässt. Vgl. DERS., *Exodus-Gottesberg-Erzählung*, 44 f. und DERS., *Sinai*, § 2.1.

⁷⁴⁶ DERS., *Israel*, 121.

⁷⁴⁷ Vgl. KRATZ, *Komposition*, 144. Siehe auch PFEIFFER, *Jahwes Kommen*, 266 f.

⁷⁴⁸ Vgl. ebd. Auch KRATZ, *Komposition*, 153 f. hebt die Verse hervor und nimmt an, dass das Gesetz hier eingeschoben worden ist.

priesterschriftlich ansetzt, legt er doch ähnliche Kriterien an sie an. Daher lassen sich seine Ergebnisse hier in die Diskussion miteinbeziehen. Er schreibt die Verse 19,2b–3a.10ab–11a.12aa.13b–15a.16ab–17 und 24,4ab–5 einer solchen Gottesbergtradition zu.⁷⁴⁹ Der Vorschlag überschneidet sich in zahlreichen Versen, zumindest in Ex 19, mit dem von Oswald. Ihnen ist gemeinsam, dass sie die Theophanie miteinschließen. Hier ist jedoch Widerspruch einzulegen und die Position von Pfeiffer stark zu machen.

Aus traditionsgeschichtlicher Sicht repräsentiert dieser Bestand (19,2b–3a und 24,18b) die einzigen Verse, die eine klassische Gottesbergtradition voraussetzen: Gott ist auf dem Berg anwesend, da er als sein Wohnort gedacht ist. Die Theophanie hingegen geht nicht von der Anwesenheit Gottes auf dem Berg aus. Sie dient gerade dazu, sein Kommen sowie die Gesetzgebung in Szene zu setzen. Die Entscheidung für diese minimale Erweiterung wird insbesondere im nächsten Kapitel verständlicher.

Die Erweiterung um den Berg wird zeitlich wahrscheinlich sehr schnell nach der Fertigstellung der Priesterschrift in diese eingefügt worden sein. Pfeiffer argumentiert, dass die Erweiterung im babylonischen Exil vollzogen worden ist: „Die Exiltheologen fügten in diese Überlieferung – welche literarische Gestalt auch immer sie gehabt haben mag – den Berg in der ‚Wüste Sinai‘ als Ort der entscheidenden Gottesbegegnung Moses ein, verlagerten also die Gottespräsenz vom Zion auf den Wüstenberg.“⁷⁵⁰ Die Intention dafür war seines Erachtens eine Ermöglichung der „Begegnung mit Gott auch jenseits des Kultes [...]“.⁷⁵¹

Pfeiffers Überlegungen sind sehr stimmig, allerdings ist ihm im letzten Punkt zu widersprechen. Für die Priesterschrift sind es gerade das Zeltheiligtum und der Kult, die den Gotteskontakt ermöglichen.⁷⁵² Die Ablösung der Präsenz Gottes vom Zion unterstreicht somit lediglich ihr Konzept.⁷⁵³ Mit der Einfügung erhalten die Anweisungen für den Bau des Zeltheiligtums aber ebenfalls einen neuen Übergabeort, den Gottesberg,⁷⁵⁴ und damit einhergehend eine ungemeine Aufwertung. Es wäre sogar zu überlegen, ob das ursprüngliche Konzept der Priesterschrift, das eine Legitimierung der Institutionen „Heiligtum“ und „Kult“ vorsah, wieder in eine dichtere Nähe zum Jerusalemer Tempel und dem Tempel-

⁷⁴⁹ Vgl. DOZEMAN, *Mountain*, 19–29. OTTO, *Pentateuchredaktion*, 98 vermutet hingegen, dass der Pentateuchredaktor die Verse 19,2b.3a.10–20 vorgefunden hat.

⁷⁵⁰ PFEIFFER, *Jahwes Kommen*, 268.

⁷⁵¹ Ebd.

⁷⁵² Es ist jedoch zu fragen, ob er tatsächlich, wie oben geschrieben, von einer nachpriesterschriftlichen Einfügung der Gottesberg-Erweiterung ausgeht oder ob diese für ihn vielmehr der Startpunkt der Sinaiperikope darstellt. Seine Ausführungen diesbezüglich sind nicht eindeutig.

⁷⁵³ Eine nachexilische Datierung ist aus diesem Grund ebenfalls möglich.

⁷⁵⁴ AXELSSON, *Lord*, 65 vermutet, dass das Wohnen Gottes auf dem Sinai den Ur-Kern des Textes ausgemacht hat. Auch wenn Axelsson von anderen Bedingungen ausgeht, muss doch zumindest festgehalten werden, dass es sich bei dieser Vorstellung um eine ganz klassische Gottesbergvorstellung handelt.

berg rücken sollte. Weitere Einfügungen und Korrekturen waren mit der Berg-Erweiterung jedenfalls vorprogrammiert. Es wäre sogar zu überlegen, ob das ursprüngliche Konzept der Priesterschrift, das eine Legitimierung der Institutionen „Heiligtum“ und „Kult“ vorsah, wieder in eine dichtere Nähe zum Jerusalemer Tempel und den Tempelberg rücken sollte.

3. Die nachfolgenden Erweiterungen – Bund, Gesetz und Theophanie

Ex 19 wird als „Höhepunkt des ganzen Buches ein[gestuft], wenn nicht überhaupt der ganzen Bibel“⁷⁵⁵. Eine ähnliche Auffassung findet sich auch an anderen Stellen: Der enorme Impact-Faktor des Kapitels bzw. konkreter der Theophanie wird dabei herausgestellt.⁷⁵⁶ Diese soll im Folgenden analysiert werden, da sie unmittelbar mit dem Gesetz zusammenhängt. Des Weiteren ist die Erweiterung um den Bund zu betrachten. Die Analyse von Theophanie und Bund kann allerdings nicht allein auf Ex 19 beruhen; Ex 24 muss hier ebenso betrachtet werden. Die thematische Zusammengehörigkeit von Teilabschnitten aus beiden Kapiteln wurde in der Forschung bereits verschiedentlich betont.⁷⁵⁷

3.1 Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung

3.1.1 Annäherungen über die Form und den Sitz im Leben

Viele Exegeten sehen den Kult als „Sitz im Leben“ von Teilen der vorderen Sinaiperikope bzw. zumindest entspringen einige wesentliche Elemente des Textes diesem Bereich. Insbesondere Ex 19,3–6 wird dem Bundeserneuerungsfest zugeschrieben.⁷⁵⁸ Auch an dieser Stelle ist erneut darauf hinzuweisen, dass für dieses Fest keine Belege existieren. Gleichzeitig kann nicht abgestritten werden, dass der Bund sowie seine feierliche Schließung in Ex 19 und 24 eine zentrale Rolle spielen.

⁷⁵⁵ JACOB, Buch Exodus, XII. Die ursprüngliche Quelle ist ein unveröffentlichter Brief an seinen Sohn E. Jacob vom 4. September 1940. Andere Forscher haben sich über die Bedeutung von Ex 19 ähnlich geäußert (vgl. CRÜSEMANN, Tora, 40; DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 49; HOUTMAN, HCOT 2, 425 und VON RAD, Problem, 23).

⁷⁵⁶ Aufgrund der Theophanie haben sich Schreiber nach FISHBANE, Interpretation, 75 veranlasst gesehen, Referenzen in Form von Glossen in anderen Texten zu platzieren. Diese These geht jedoch von einer unterschiedlichen literaturgeschichtlichen Datierung und Entstehung der Texte aus, in diesem Bezug muss ihr widersprochen werden. Siehe darüber hinaus auch NOTH, ATD 5, 123.

⁷⁵⁷ Vgl. ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 31; BEYERLIN, Herkunft, 21; CHILDS, Exodus, 364; JACOB, Exodus, 743 f.; PERLITT, Bundestheologie, 191 und ZENGER, Israel, 154.

⁷⁵⁸ Von RAD, Problem, 28–33 spricht erst allgemein von einem Fest, identifiziert dieses dann mit dem Laubhüttenfest, welches er dann letztlich mit dem Bundeserneuerungsfest gleichsetzt (vgl. a. a. O., 42 f.). Er stützt sich dabei auf MOWINCKEL, Le Decalogue, 129. Darüber hinaus lassen sich CHILDS, Exodus, 358 und ZIMMERLI, Sinaibund, 206 f. anführen. Es ist jedoch zweifelhaft, ob ein solches Fest existierte (vgl. HOUTMAN, HCOT 2, 434 und NOTH, Überlieferungsgeschichte, 156 f.).

Gerhard von Rad präzisiert, dass die Sinaiperikope nicht dem Kult entspringt, sondern ihm vielmehr vorgelagert ist. Der Text übernimmt seines Erachtens die Funktion einer „Festlegende“.⁷⁵⁹ Diese Funktion harmoniert mit den Beobachtungen zur Intention der Priesterschrift, eine grundsätzliche Legitimierung von Heiligtum und Kult zu schaffen. Die Erweiterungen nehmen dies deutlich auf, fügen die Gesetzeskorpora ein und setzen damit eigene Akzente: Sowohl der Exodus als auch die Theophanie werden unter den Bundesgedanken gestellt.⁷⁶⁰ Ein Sitz im Leben kann somit nicht ermittelt werden, entscheidender ist vielmehr der Sitz in der Literatur. Die besondere Aufgabe von Ex 19 ist „die Szenerie, den geographischen, atmosphärischen und psychologischen Raum, in dem Gottes Stimme und Botschaft zu hören sein werden[, vorzubereiten]“.⁷⁶¹

Da mit zahlreichen Bearbeitungen zu rechnen ist, erscheint ein Gliederungsversuch sinnvoll, um einen Überblick über Themen bzw. Szenen innerhalb der vorderen Sinaiperikope zu erhalten. Cornelis Houtman unterteilt Ex 19 in sieben Szenen ([1] 3–6 JHWH und Mose; [2] 7–8a Mose und das Volk; [3] 8b–13 JHWH und Mose; [4] 14–15 Mose und das Volk; [5] 16–20a JHWH, Mose und das Volk; [6] 20b–24 JHWH und Mose und [7] 25 Mose und das Volk) mit einer Einleitung in den Versen 1 und 2. Die Szenen 1–4 können aber auch zu einem Abschnitt zusammengefasst werden, ebenso wie die Szenen 6 und 7.⁷⁶²

Ex 24 wird oftmals in die Verse 1–11 und 12–18 unterteilt. Die Zäsur ist relativ eindeutig, da in Ex 24,12 die größere Komposition der Gottesreden (Ex 24,12–31,18) startet.⁷⁶³ Neben dieser einfachen Zweiteilung findet sich zumeist eine präzisere Gliederung in die Abschnitte: 1f.3–8.9–11.12–15a und 15b–18.⁷⁶⁴ Diese exaktere Gliederung greift aber bereits auf die Redaktionsgeschichte vor, denn die Verse 1f. und 9–11 werden zusammengezogen und die Verse 3–8 davon abgehoben.⁷⁶⁵ Einige Ausleger sehen in Ex 24,1–11 hingegen eine Einheit vorlie-

⁷⁵⁹ Von RAD, *Problem*, 29.

⁷⁶⁰ Vgl. ZENGER, *Exodus*, 191.

⁷⁶¹ FISCHER/MARKL, *NSK.AT*, 211.

⁷⁶² Vgl. HOUTMAN, *HCOT* 2, 424 f. Erwähnt sei noch die Gliederung von NOTH, *ATD* 5, 123, der in Ex 19 verschiedene Abschnitte vorliegen sieht: 1–2; 3–9, 10–15; 16–20 und 21–25. Ähnlich CHILDS, *Exodus*, 365, allerdings nimmt er die Verse 16–25 zusammen. Bei ZENGER, *Exodus*, 190–215 findet sich eine andere Gliederung. Er unterteilt das Kapitel im Wesentlichen in zwei Abschnitte: Vers 1–8 und 9–25a. 19,25b zählt er bereits zum nächsten Kapitel (19,25b–20,17).

⁷⁶³ Vgl. ALBERTZ, *ZBK.AT* 2.2, 31; OSWALD, *Israel*, 61 f.; STEINS, *Sinai*, 148 f. und ZENGER, *Israel*, 25. Für die Gliederung siehe ebenfalls BEYERLIN, *Herkunft*, 19 f. und NOTH, *ATD* 5, 157.

⁷⁶⁴ Vgl. H. H. SCHMID, *Jahwist*, 109. Eine ähnliche Gliederung findet sich auch bei DOHMEN, *HThKAT Exodus* 19–40, 198 f.; FISCHER/MARKL, *NSK.AT*, 267; GRESSMANN, *Mose*, An 3 180 ff. und NOTH, *ATD* 5, 157.

⁷⁶⁵ EISSFELDT, *Komposition*, 22; H. H. SCHMID, *Jahwist*, 109 und ZENGER, *Exodus*, 219. HOUTMAN, *HCOT* 3, 285 f. hingegen zählt die Verse 1–2 zum vorhergehenden Abschnitt. Im Fall von Ex 24,9–11 lässt sich noch eine weitere Beobachtung anfügen. Beim Verb *ראה* (sehen, schauen) handelt es sich um ein Wort, das meistens in prophetischen Kontexten benutzt wird und dort Visionen beschreibt. Die Verse 9–11 lassen sich somit als Vision oder konkreter als *Visio Dei* greifen (GESENIUS, *Handwörterbuch*¹⁸, 333 f. Siehe ALBERTZ, *ZBK.AT* 2.2, 140;

gen.⁷⁶⁶ Auch wenn mit redaktionellen Überarbeitungen zu rechnen ist, muss unter formellen Aspekten zumindest festgehalten werden, dass die Verse auf einen deutlichen Höhepunkt zustreben und daher gut aufeinander abgestimmt sind.

3.1.2 Überlegungen zur Textgenese

Auf den Minimalkonsens und die divergierende Ausgangslage in Bezug auf die Redaktionsgeschichte ist bereits im vorherigen Kapitel zur Sinaiperikope eingegangen worden, ebenso wie auf die sehr unterschiedlichen Rekonstruktionen.⁷⁶⁷ Im Folgenden soll auf Theophanie, Bund und Gesetz ein besonderes Augenmerk gelegt werden. Diese drei Themenfelder werden in die rudimentäre Sinaiperikope bzw. besser in deren Ränder (Ex 19,1–3a und 24,18b) eingehängt.

a. Exodus 19

Die Verse 3b–9a erscheinen für Martin Noth als Nachtrag, da hier bereits vom Halten des Bundes gesprochen wird. Zudem stechen sie deutlich aus dem Kontext heraus. Der Abschnitt zeichnet sich durch eine gehobenere Sprache aus. Diese wird gerne mit dem Sprachgebrauch des Deuteronomiums verglichen.⁷⁶⁸ Lothar Peritt nahm diese Hypothese auf und vermutete in den Versen 3b–8 die Arbeit einer deuteronomistischen Redaktion.⁷⁶⁹ Der Textabschnitt wird in der Forschung zwar immer als Nachtrag, ansonsten aber sehr unterschiedlich bewertet. Über die exaktere Klassifizierung herrscht Uneinigkeit; so finden sich ebenfalls die Zuordnungen des Textes zu E, J und P.⁷⁷⁰ Dies mag auch daran liegen, dass der Text nicht nur deuteronomistische, sondern auch priesterliche Tendenzen aufweist. Die obige Aussage muss somit um ein weiteres Spezifikum – einen priesterlichen Duktus – ergänzt werden. Die priesterschriftliche Sprache wird durch die zusammenfassende Funktion des Abschnitts erklärt.⁷⁷¹

BLUM, Studien, 90; CHILDS, Exodus, 507; DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 205; HARTENSTEIN, Wolkendunkel, 138; OSWALD, Israel, 61; PERLITT, Bundestheologie, 185; SKA, Vision, 170 f. und SMITH, Gods, 19). Smith verweist zudem auf die katholische Tradition der *visio beatifica* (DERS., Exodus, 94).

⁷⁶⁶ CHILDS, Exodus, 365 bestreitet nicht, dass unterschiedliche Stücke vorliegen. Für ihn überwiegt aber die Arbeit des Redaktors, der das Kapitel in eine Einheit gebracht hat (a. a. O., 301 f. und ebenso DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 199).

⁷⁶⁷ Vgl. ACHENBACH, Grundlinien, 56 f.; AXELSSON, Lord, 64; HOUTMAN, HCOT 2, 428 und SCHARBERT, NEB.AT, 79.

⁷⁶⁸ Vgl. NOTH, ATD 5, 126 sowie CHILDS, Exodus, 360 f. und PERLITT, Bundestheologie, 167–181. DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 49 nimmt zumindest die Verse 3–6 als Ergänzung an.

⁷⁶⁹ Vgl. PERLITT, Bundestheologie, 167–181. Siehe ebenfalls BEYERLIN, Herkunft, 10.

⁷⁷⁰ GRESSMANN, Mose, An 3 180 f. nimmt beispielsweise J an, SCHARBERT, NEB.AT, 80 hingegen geht von E aus und DOZEMAN, Mountain, 93 f. weist in diesem Abschnitt zumindest die Verse 5bb–6a P zu. BLUM, Studien, 46 urteilt über die Sinaiperikope, dass es niemals einen Konsens in Bezug auf die Quellenzuordnung geben wird.

⁷⁷¹ Vgl. CHILDS, Exodus, 360. Siehe auch PERLITT, Bundestheologie, 175.

Ein großer Streitpunkt innerhalb der Forschung ist die Frage nach dem Kommen Gottes. Es wird u. a. versucht, die eigentliche Theophanie in den Versen 16–19 unterschiedlichen Formen zuzuweisen und damit zu zerlegen.⁷⁷² Eine Zerlegung erscheint aber unplausibel. Vielmehr müssen zu der Theophanie vermutlich noch die Verse 10–11a sowie 13b–15a gezählt werden, da eine Vorbereitung notwendig erscheint.

Ex 19,21–25 stellt deutliche Nachträge von Einzelheiten dar.⁷⁷³ Auch die Bestimmung der sexuellen Enthaltung in Ex 19,15b ist ein Nachtrag, da sie auffällig nachklappt.⁷⁷⁴ Ursprünglich hat vermutlich Ex 20,18–21 direkt an Ex 19,19 angeschlossen.⁷⁷⁵ Damit ergibt sich eine konsistente Theophanieschilderung mit einem klaren Spannungsbogen: Das Volk soll zu Gott aufsteigen, erschrickt jedoch aufgrund der Theophanie und setzt Mose als Vermittler ein. Von dieser Grunderzählung lässt sich das Verbot, den Berg zu betreten, abheben (Ex 19,11b–13a.20–25). Rainer Albertz weist dieser Ergänzungsschicht ebenfalls Ex 19,17b zu.⁷⁷⁶

b. Das Bundesbuch

Auf das Bundesbuch ist im vorhergehenden Kapitel bereits kurz eingegangen worden. Dabei wurde festgehalten, dass es vor dem Dekalog in die Sinaiperikope eingefügt worden ist. An dieser Stelle kann lediglich angefügt werden, dass es maßgeblich durch Ex 19,3b–9 und 24,3–8 gerahmt wird.⁷⁷⁷ Diese Rahmung ist jedoch sekundär zu der Einfügung des Bundesbuches in die Perikope.⁷⁷⁸ „Die Eröffnung durch den der Bearbeitungsschicht zuzuweisenden Vers Ex 20,22 verknüpft das Bundesbuch mit Ex 19,3b–8.9 und fügt es in ein komplexes System von Wiederaufnahmen in Ex 20,10–21.22; 21,1; 24,3 ein.“⁷⁷⁹ Neben Ex 20,22f. lassen sich nach Otto folgende Verse der Bearbeitungsschicht zuweisen: Ex 21,2; 22,19b.20aβb.21.23.24b.30; 23,9.13.14–19.⁷⁸⁰

⁷⁷² Vgl. CHILDS, Exodus, 344.349 und ZENGER, Israel, 144.158f. Auf die Theophanie wird nach der redaktionsgeschichtlichen Analyse von Ex 24 in einem Exkurs zurückzukommen sein

⁷⁷³ Vgl. BEYERLIN, Herkunft, 13; NOTH, ATD 5, 124 und ähnlich BLUM, Studien, 48; CHILDS, Exodus, 361; DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 49; GRESSMANN, Mose, 180 sowie H. H. SCHMID, Jahwist, 98. FISCHER/MARKL, NSK.AT, 219 erklären mit der Angst Gottes um das Volk die Wiederholung der Anweisungen von Vers 13 in Vers 21. DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 74 interpretiert dies schlicht als konsequente Anwendung.

⁷⁷⁴ Vgl. NOTH, ATD 5, 127.

⁷⁷⁵ Vgl. ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 33.

⁷⁷⁶ Vgl. a. a. O., 34.

⁷⁷⁷ Vgl. BLUM, Studien, 92 und ZENGER, Israel, 154.

⁷⁷⁸ Vgl. ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 37.

⁷⁷⁹ OTTO, Pentateuchredaktion, 76.

⁷⁸⁰ Vgl. a. a. O., 70.

c. Exodus 24

Bei der Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte wurde zumeist angenommen, dass die Verse 3–8 in Ex 24 die Einfügung in den Zusammenhang darstellen. Sie setzen den Bundesschluss-Bericht (Ex 19,3b–9) und das Bundesbuch (21,22–23,33) voraus.⁷⁸¹ Durch die Einfügung erhält das Mahl in den Versen 9–11 eine tiefergehende Bedeutung, es kann dadurch als Besiegelung des Bundes verstanden werden.⁷⁸² Ex 24,1 hätte diese Gottesschau mit anschließendem Mahl dann ursprünglich eingeleitet. Nach der Proskynese wird die Gruppe direkt zum HERRN vorgelassen. Josef Scharbert vermutet, dass auch Vers 2 zu dieser Einheit dazugehört.⁷⁸³ Dies ist jedoch unwahrscheinlich, da es sich eher um eine Hinführung zu Ex 24,12 ff. handelt.⁷⁸⁴ Des Weiteren korrigiert der Vers die offene Einladung, beschränkt sie auf die Ältesten und betont, dass nur Mose zu Gott steigen darf.⁷⁸⁵

Auch die Verse 3–8 erscheinen nur bei der Betrachtung des unmittelbaren Kontexts als Einfügung, denn eigentlich unterbrechen die Verse 9–11 „den Zusammenhang von Ab- und Wiederaufstieg Moses in V. 3–8 und V. 12–15a.18b. Im Übrigen verfolgen die V. 1–2.9–11, als Zusatz erkennbar an der Redeeinleitung in V. 1, einen Nebengedanken und fallen schon von den beteiligten Personen her aus dem Gesamtzusammenhang von Ex 19–24 heraus.“⁷⁸⁶ In Bezug auf den Personenkreis wird vermutet, dass die Präzisierung der Ältesten⁷⁸⁷ um die Zahl 70 sowie die Eigennamen ergänzt worden sind.⁷⁸⁸

Der Abschnitt Ex 24,3–8 zerfällt nach Peritt in zwei Teile: 4aβb–6 und 3.4aα.7 f. Für ihn ist deutlich, dass eine Opferszene sekundär interpretiert worden ist.⁷⁸⁹ Die Interpretation lässt sich deutlich mit Ex 19,3b–8 sowie der Theophanie in Ex 19,19 f. in Verbindung bringen.⁷⁹⁰ Hans Heinrich Schmid sieht kei-

⁷⁸¹ SCHARBERT, NEB.AT, 99 ordnet die Verse Je zu, während EISSFELDT, *Komposition*, 15.22 sie E zuweist. Für Beide stellen die Verse 3–8 aber die Einfügung dar.

⁷⁸² SCHARBERT, NEB.AT, 99 und SMITH, *Exodus*, 94.

⁷⁸³ Diesen Abschnitt ordnet SCHARBERT, NEB.AT, 99 J zu.

⁷⁸⁴ Vgl. HOUTMAN, HCOT 3, 283 und so auch JACOB, *Exodus*, 744; NOTH, ATD 5, 158 und PERLITT, *Bundestheologie*, 183.

⁷⁸⁵ Vgl. ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 135.

⁷⁸⁶ KRATZ, *Komposition*, 143 und VAN SETERES, *Life*, 284. Auch BLUM, *Studien*, 99 spricht von einer Einarbeitung einer übernommenen Überlieferung.

⁷⁸⁷ Die Ältesten selbst können leider nicht als verlässliches Indiz zur Datierung des Textes herangezogen werden, da sie eine konstante Institution in der Geschichte Israels darstellen. Siehe SKA, *Vision*, 177 f.

⁷⁸⁸ Vgl. ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 134; HOUTMAN, HCOT 3, 282 und PERLITT, *Bundestheologie*, 183.

⁷⁸⁹ Vgl. a. a. O., 195 f. sowie H. H. SCHMID, *Jahwist*, 112. Dagegen aber VAN SETERES, *Life*, 282.

⁷⁹⁰ Vgl. H. H. SCHMID, *Jahwist*, 112. So auch HOUTMAN, HCOT 3, 285 f. und VAN SETERES, *Life*, 282 f.

nen direkten Bezug nachweisbar, stuft die Opferszene⁷⁹¹ aber als weitergehende Gestaltung derselben Hand ein.⁷⁹²

d. Das Textwachstum der vorderen Sinaiperikope

Die redaktionsgeschichtliche Analyse der vorderen Sinaiperikope hat einige Phasen des Textwachstums zu erkennen gegeben. Es ist deutlicher geworden, wie sich die Themen Theophanie, Gesetz und Bund zwischen Ex 19,1–3a und 24,18b entfalten. Hier ist an erster Stelle auf die – in den meisten Rekonstruktionen nach Wolfgang Oswald bezeichnete – Exodus-Gottesberg-Grundschrift zurückzugreifen: Sie umfasst die Vorbereitung auf die Theophanie (Ex 19,10–11a.), die Aufstiegsanweisung sowie die Theophanie selbst (Ex 19,13b–19*), das Erschrecken des Volkes sowie die Bitte um Vermittlung (Ex 20,18b–21), die Vermittlung des Bundesbuches (Ex 20, 22aα.23–23,33*) sowie Verkündigung des Bundesbuches (Ex 24,3.4aα). Des Weiteren müssen hier wohl auch die vormals als priesterschriftlich angesehenen Verse 12–18b* angesiedelt werden.

Diese Grundschrift hat eine theologisch interpretierende Bundesschluss-Erweiterung erfahren, die insbesondere auf Vermittlung zwischen priesterlichen und deuteronomistischen Interessen ausgerichtet ist. Sie umfasst im Wesentlichen die Verse 3b–8 in Ex 19, den Dekalog, die Bearbeitungsschicht des Bundesbuches sowie die Ausgestaltung der Bundeszeremonie in Ex 24,4b–8. Diese Bearbeitungsschicht wird ebenfalls die vordere Sinaiperikope mit Ex 25 verbunden haben.⁷⁹³

Es folgen weitere Überarbeitungen und Ergänzungen. Deutlich zu benennen ist einerseits die Abgrenzung des Berges (Ex 19,11b–13.17b.20–25) und andererseits die Einfügung der Gottesschau mit anschließendem Mahl (Ex 24,1.9–11). Es wäre zu überlegen, ob Ex 19,7 hier ebenfalls dazuzuzählen wäre.

Exkurs: Die Sinaitheophanie

a. Forschungsstand zur Theophanie

Die in Ex 19 geschilderte Theophanie wird im Blick auf ihre geschichtlichen und geografischen Hintergründe sehr unterschiedlich bewertet. Einige Kommentatoren sprechen sich für einen Vulkanausbruch mit Erdbeben aus. In diesem Fall kann das Erscheinen

⁷⁹¹ H. H. Schmid gibt zu bedenken, dass „die Verbindung von זבח und שלמים eine offensichtlich späte, erst im Sprachgebrauch der priesterlichen Texte des Pentateuch selbstverständlich gewordenen Verbindung zweier ursprünglich selbstständiger Opferarten darstellt.“ (H. H. SCHMID, *Jahwist*, 114).

⁷⁹² Vgl. a. a. O., 113.

⁷⁹³ KOCH, *Wohnstatt*, 216f. stellt zwei unterschiedliche Lade-Konzeptionen in Ex 25 fest. Ex 25,16 und 21b gehen davon aus, dass die Lade als Behälter für den Dekalog/die Gesetze fungiert hat. Die Verse sind Nachträge im Sinne von Dtn 10,1–5 (vgl. a. a. O., 217), müssen aber ebenfalls in Verbindung mit der Exodus-Gottesberg-Erweiterung gesehen werden.

Gottes als Theophanie im Feuer bezeichnet werden. Diese Annahme hat auch dazu geführt, im Sinai einen aktiven Vulkan zu erblicken.⁷⁹⁴ Andere Forscherinnen und Forscher sehen allerdings eher eine Theophanie im Gewittersturm vorliegen.

Ernst Axel Knauf verweist zur Klärung dieser Streitfrage auf einen Text von Apollodor. Dieser berichtet, dass der Gott Typhon, der mit Mont Kasius/Ġabal el-Aqra' verbunden wird, „glühende Felsen gegen den Himmel schleudert und aus seinem Mund Feuer sprudelt [...]“.⁷⁹⁵ Auch diese Schilderung hat manche Ausleger dazu veranlasst im Mont Kasius/Ġabal el-Aqra' einen Vulkan zu sehen, dessen Ausbruch der literarischen Schilderung zugrunde liegt. Im Gegensatz zum Sinai ist der Mont Kasius/Ġabal el-Aqra' allerdings lokalisierbar und dementsprechend eindeutig als nicht-vulkanisch bestimmbar. Knauf zieht daraus den Schluss, „daß in der Sprache der ostmediterranen Mythologie ‚vulkanische‘ Vorstellungen frei verfügbar waren und ohne geographisch-historischen Bezug verwendet werden konnten.“⁷⁹⁶

Andere Kommentatoren sehen die Passage als Beschreibung einer Theophanie innerhalb eines Sturmes an.⁷⁹⁷ „Auch sonst im Alten Testament werden Donnerschläge (Ps 18,14; 29,3; 46,7; 68,34; Am 1,2), Blitze (Ps 18,15; 77,18–19; 144,6; Hab 3,9.11) und Gewitterwolken (Ps 18,10; Nah 1,3) als Begleiterscheinungen des Kommens Gottes verstanden.“⁷⁹⁸ Clifford geht soweit, dass er sogar den Hörnerklang als Imitation des Windes oder des Donners ansieht.⁷⁹⁹ Ein ähnlicher Hinweis findet sich bei Knauf, jedoch verweist er auf „das Bild [...], das der Hermon, aber auch das west- und ostjordanische Bergland im Winter bieten, wenn die Regenwolken, die ersehnten, vom Norden oder Westen heranziehen, bald als dunkle, geballte Masse die Gipfel verhüllen, bald sich in einzelnen Schwaden auflösen, die durch die Täler ziehen und um die Sporne und Spitzen spielen.“⁸⁰⁰

Neben diesen beiden Alternativen wurde aber auch ein Einfluss des sogenannten Bundeserneuerungsfestes (Lev 16,2.13) vorgeschlagen. JHWHs Kommen wird dabei ebenfalls mit Hörnerklang angekündigt.⁸⁰¹ Auch wenn das Bundeserneuerungsfest keinen nachweisbaren Bezug zur Praxis hat,⁸⁰² sticht der Hörnerklang in diesem Ensemble in der Tat heraus. John van Seters zieht Ps 47,6 als Hintergrund heran und schlägt die Inthronisation Gottes auf dem Zion als motivischen Einfluss vor.⁸⁰³ Besonders interessant erscheint die mögliche Beeinflussung durch die Zionstradition, auch wenn fraglich ist, wie spezifisch dieser nachgewiesen werden kann. Ein genereller kultischer Einfluss sollte aber nicht ausgeschlossen werden. Mit Sicherheit soll der Hörnerschall das Kommen Gottes signalisieren.

⁷⁹⁴ Vgl. GRESSMANN, Mose, 192 f.

⁷⁹⁵ KNAUF, Midian, 58.

⁷⁹⁶ Ebd. Für den metaphorischen Gebrauch sprechen sich auch DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 69 f.; KEEL, Bilsymbolik, 198; SARNA, Exploring Exodus, 132; SCHARBERT, NEB.AT, 82; VAN SETERS, Life, 264 und ZENGER, Israel 158 aus.

⁷⁹⁷ Vgl. CLIFFORD, Cosmic Mountain, III.

⁷⁹⁸ ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 46 f.

⁷⁹⁹ Vgl. CLIFFORD, Cosmic Mountain, III f. Eine grundsätzliche Parallele dafür wäre in den Texten von Ugarit zu finden. In KTU 1.3 IV,25–27 wird Baals Aufbruch ebenfalls mit dem Erklängen eines Hornes verbunden. Dagegen KNAUF, Midian, 60.

⁸⁰⁰ Ebd.

⁸⁰¹ Vgl. HOUTMAN, HCOT 2, 430 f.

⁸⁰² Vgl. PERLITT, Bundestheologie, 161 ff.

⁸⁰³ VAN SETERS, Life, 268. OSWALD, Israel, 40 hebt das Schofarblasen als Kulturercheinung gegenüber den Naturereignissen heraus. Siehe auch 2 Sam 6,15; Ps 81,4 und Joel 2,1.

Houtman hält fest, dass die Autoren die Theophanieelemente nicht als widersprüchlich empfunden haben, sondern damit vielmehr ein monumentales Bild schaffen wollten.⁸⁰⁴ Die Reaktion ist jedenfalls deutlich; der Hörnerschall sowie die weiteren Theophanieelemente versetzen das Volk in Furcht. Die gesamte Atmosphäre ist „elektrisiert“.⁸⁰⁵ Die Auffassung, dass die verschiedenen Motive nicht einfach als ineinander verwoben, sondern als einheitlich verstanden worden sind, erscheint dementsprechend am plausibelsten.⁸⁰⁶

b. Die Entwicklung der Theophanieschilderungen

Die Exodus-Erzählung spricht nicht davon, dass JHWH von Seir oder Edom zum Sinai kommt.⁸⁰⁷ Diese Beobachtung von George F. Moore ist korrekt und erscheint gleichzeitig obsolet, da der Sinai selbst ebenfalls in die poetischen Theophanieschilderung miteinbezogen ist. In Ri 5,4–5 kulminieren die Ortsangaben gerade mit dem Sinai. Ein Kommen von Edom oder Seir würde gegen die Logik der Theophanieschilderung sprechen. Daher muss deutlich in Bezug auf die Bewegung zwischen den Theophanieschilderungen und der Sinaitheophanie unterschieden werden. Die „obsolete“ Beobachtung erweist sich somit als hilfreicher Hinweis.

Jörg Jeremias hält in seiner Untersuchung zu den Theophanien einerseits fest, dass Ex 19 keinen Einfluss auf die sonstigen Theophanieschilderungen ausgeübt hat. Andererseits leitet er das „Kommen JHWHs“ von einem einmaligen Kommen vom Sinai ab, während der Aufruhr der Natur durch gemeinorientalische Vorstellungen geprägt ist.⁸⁰⁸

Hans Heinrich Schmid hat bereits kritisch eingewendet, dass die beiden Aspekte nicht voneinander zu trennen sind.⁸⁰⁹ Daraus lässt sich folgern, dass die Theophanieschilderungen eher Einfluss auf die Sinaiperikope genommen haben. Das ihnen zugrundeliegende Schema wird aber angepasst. Die nicht weiter definierte Lokalität „Sinai“ ist einer der Ausgangspunkte der Theophanieschilderungen. In Ex 19–24 ist er, insbesondere nach der Modifikation zum Berg, der entscheidende Handlungsort. Da das Schema der Theophanieschilderung allerdings auf Bewegung angelegt ist – letztlich wird ein göttlicher Marsch geschildert – bedarf es einer Anpassung. Gottes Ausgangspunkt wird in den Himmel verschoben, sodass er zum Sinai hinabsteigen und das konventionelle Schema angewendet werden kann.

Wäre der Sinai Ziel- und Ausgangspunkt geblieben, hätte dies Stillstand bedeutet und die Anwendung lediglich von Teilaspekten des Schemas hätte seltsam angemutet. Diese Annahme setzt aber auch voraus, dass die Theophanieschilderungen (Ri 5 und Ps 68) oder zumindest das allgemeine Schema bekannt gewesen sind.

⁸⁰⁴ Vgl. HOUTMAN, HCOT 1, 119 und DERS., HCOT 2, 429.

⁸⁰⁵ FISCHER/MARKL, NSK.AT, 218. Siehe auch ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 47. JACOB, Buch Exodus, 547 hebt insbesondere den Hörnerschall hervor und sieht mit Verweis auf Am 3,6 in ihm die alleinige Ursache für das Erschrecken des Volkes. Eine solche Negierung der Theophanie wird der Intention dieser aber nicht gerecht, die Phänomene sind zusammen zu sehen (siehe OSWALD, Israel, 41).

⁸⁰⁶ Vgl. ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 48; NOTH, ATD, 127 f. und H. H. SCHMID, Jahwist, 99.

⁸⁰⁷ Vgl. MOORE, ICC, 139. Siehe auch VAN SETERS, Life, 263.

⁸⁰⁸ Vgl. JEREMIAS, Theophanie, 73 ff.151 ff.

⁸⁰⁹ Vgl. H. H. SCHMID, Jahwist, 100.

3.1.3 Literarhistorische Verortung

Die Herausarbeitung der Intentionen der Exodus-Gottesberg-Erweiterung sowie zahlreicher Rahmenbedingungen ist maßgeblich Oswald zu verdanken.⁸¹⁰ Seine Arbeit hat zu einem Paradigmenwechsel beigetragen und ist zweifelsohne wegweisend. Redaktionsgeschichtlich sprechen die hier vorgelegten Analysen hingegen für eine abweichende Datierung. Statt der frühen Exilszeit lassen sie die nachexilische Zeit plausibler erscheinen, zumindest für die Exodus-Gottesberg-Erweiterung der skizzierten Grundschrift. Eine vorpriesterschriftliche Datierung erscheint unwahrscheinlich, da fraglich ist, woran diese anknüpfen sollte.

Über das Bergmotiv ließ sich die Frage der Datierung für die Erweiterung der Grundschrift nicht beantworten. Hier wäre vielmehr zu fragen, wann und wie Gott zum Gesetzgeber geworden ist.⁸¹¹

Die Erweiterung umfasst das Bundesbuch (Ex 20–23) und macht es so ebenfalls zum Gegenstand des Bundesschlusses. In und mit dieser Erweiterung lassen sich „zentrale theologiegeschichtliche Entwicklungen sichtbar [machen]. Die vorexilische Bundestheologie des Deuteronomiums wird durch Ex 24 [...] aufgegriffen, nun aber dezentralisiert: Der Bundesschluss hängt nicht mehr an einem Zentralheiligtum in Jerusalem – denn dieses ist verlorengegangen.“⁸¹² Der Bund ist nun vielmehr ebenso mobil wie das Zeltheiligtum, dem er narratologisch vorgeschaltet wurde. Ein Bezug zum Heiligtum bleibt folglich bestehen, auch wenn sich die Identität Israels betreffend ihre sonstigen Bezüge deutlich wandelt.

Zum zweiten wird so das Bundesbuch wieder gegen seine deuteronomische Interpretation in seinem Ursprungssinn in Kraft gesetzt. Diese theologische Prävalenz des älteren Bundesbuchs gegenüber dem jüngeren Deuteronomium ist auch im jetzigen Erzählablauf des Pentateuch noch zu erkennen: Das Bundesbuch ist als Gottesrede am Sinai, das Deuteronomium als im Ostjordanland ergangene Moserede gestaltet.⁸¹³

Für die literarhistorische Verortung ist deutlich, dass die behandelten Texte (Ex 19 und 24) die Priesterschrift voraussetzen.⁸¹⁴ Dies zeigt ihre sprachliche Beeinflussung durch die priesterliche Diktion. Allerdings stellt diese nicht die einzige Beeinflussung dar, denn eine deuteronomistische Ausdrucksweise findet sich ebenso.⁸¹⁵

⁸¹⁰ Vgl. OSWALD, Exodus-Gottesberg-Erzählung, 43 ff. und DERS., Israel, 125 ff.

⁸¹¹ Hier ließen sich gegebenenfalls persische Parallelen anführen, die eine nachpriesterschriftliche Datierung stark machen würden.

⁸¹² SCHMID, Literaturgeschichte, 127.

⁸¹³ Ebd.

⁸¹⁴ PERLITT, Bundestheologie, 179 spricht sich für eine Datierung aus, die deutlich nach 587 v. Chr. anzusetzen ist, auch wenn er die Texte nicht als nachpriesterschriftlich bewertet.

⁸¹⁵ Vgl. OTTO, Pentateuchredaktion, 76 f.

3.2 *Das Gottesbild*

Das Gottesbild ist vorrangig durch die Theophanie geprägt, denn Ex 19 ist vollkommen darauf ausgelegt, Gottes Macht zu demonstrieren, und beeinflusst die Wahrnehmung des Gottesbildes in der gesamten Sinaiperikope. Andere Aspekte gehen konsequenterweise auf den ersten Blick unter. Die Theophanie dient – außerhalb der Sinaiperikope – in erster Linie dazu, Gottes hilfreiches Einschreiten insbesondere in Kriegssituationen zu beschreiben. „[D]ie Darstellung der Theophanie [zielt] in Ex 19 [jedoch] auf eine Gottesbegegnung, aus der heraus dann in einem zweiten Akt eine Offenbarung ergeht.“⁸¹⁶ Die Exoduserzählung bzw. der Auszug aus Ägypten erhält mit dieser Begegnung einen imposanten Höhepunkt, der wiederum in Gottes Anwesenheit im Zeltheiligtum verstetigt wird.

Die Erweiterung um den „Bund“ hat ebenfalls das Ziel die Beziehung zwischen Gott und Israel zu stärken. Sie tut dies aber in Aufnahme der Bundesvorstellung. Des Weiteren setzt sie einen neuen Akzent im Gottesbild. Der mächtige Gott wird nun als Herr über die Welt sowie die Völker dargestellt. Dies lässt den Bund als besondere Erwählung erscheinen.

3.3 *Motive*

Im Folgenden werden die Motive der Exodus-Gottesberg-Grundschrift behandelt. Hierbei ist der Berg selbstverständlich von vorrangigem Interesse. Daneben sollen aber auch Israel sowie die Bundeszeremonie betrachtet werden.

3.3.1 *Der Berg*

a. Der Berg in der Exodus-Gottesberg-Erweiterung

Durch die Einschreibung des Berges lagert Israel nicht mehr nur in der Wüste, sondern dem Berg gegenüber. „Während das Lager dem Berg horizontal nahe gelegen ist, jener aber vertikal in faszinierender Ferne erscheint, bildet der Gipfel den idealen Ort für Gottes Erscheinen.“⁸¹⁷ Ohne Frage schafft die Gottesberg-Erweiterung den idealen Schauplatz für die Theophanie und die Offenbarung des Bundesbuches. Besonders zu betonen ist dabei, dass es sich um einen Schauplatz handelt. Das Verständnis des Berges hat sich im Vergleich zu Ex 19,3a und 24,18b gewandelt. Der Berg ist an sich nicht Wohnort Gottes, sondern dient als Schauplatz der Theophanie. Besonders eindrücklich erklärt Benno Jacob das Beben des Berges als Reaktion auf Gottes Abstieg auf den Berg.⁸¹⁸ „Das Beben und der Rauch sind normale Reaktionen auf eine Theophanie.“⁸¹⁹ Christoph Dohmen

⁸¹⁶ ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 47.

⁸¹⁷ FISCHER/MARKL, NSK.AT, 212.

⁸¹⁸ Vgl. JACOB, Buch Exodus, 547 f. Siehe auch DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 70; OSWALD, Israel, 41 und SCRIBA, Geschichte, 53 f.

⁸¹⁹ KEEL, Jahwe-Visionen, 121.

spricht davon, dass „[d]er Berg [...] – als Begegnungs- bzw. Offenbarungsort – von der Heiligkeit des sich offenbarenden Gottes in Anspruch genommen [wird].“⁸²⁰

Folglich kommt ihm von sich aus keine Heiligkeit zu. Alles, was ihn ausmacht, erhält er von Gott. Hier lassen sich Parallelen zum Tempel ziehen, der von sich aus ebenfalls nicht heilig ist, sondern Heiligkeit nur durch die Anwesenheit Gottes erhält. Die Parallelen lassen sich sogar noch weiterziehen, da die Autoren, auch wenn es ein literarischer Kniff ist, offensichtlich davon ausgehen, dass das ganze Volk nach entsprechender Heiligung auf den Berg steigen kann. Der Berg ist per se betretbar, was ihn religionsgeschichtlich von den klassischen Gottesbergen aus dem Alten Orient unterscheidet.⁸²¹ Dafür erscheint der Zion aber als direkte Parallele, da er als Tempelberg dem Volk grundsätzlich offen stand.

b. Die Abgrenzung des Berges

An dieser Stelle soll ebenfalls noch die Abgrenzung des Berges behandelt werden, auch wenn sie zeitlich deutlich später anzusetzen ist.

Es scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein, dass der Berg nicht physisch abgegrenzt wird.⁸²² Trotzdem bleibt die Frage offen, was hinter der Anweisung steht und von wo sie sich herleitet.

Religionsgeschichtlich ist erneut anzumerken, dass diese explizite Abgrenzung des Berges ein Novum darstellt. Götterberge galten als Wohnorte der Götter und damit als allein ihnen vorbehalten. Ein Verbot wird niemals ausgesprochen. Es ist vielmehr vollkommen selbstevident, dass ein Götterberg nicht betreten werden darf.

Aus alttestamentlicher Sicht wurde folgende Antwort gegeben: „Hinter der [...] Anweisung, den Berg abzugrenzen, steht einerseits die Überzeugung, dass Menschen eine direkte Berührung mit dem Bereich intensiver göttlicher Gegenwart nicht überleben können (vgl. [Ex] 20,19 oder [Ex] 33,20), andererseits die Befürchtung, dass die Faszination dieser Gegenwart Menschen unwiderstehlich anziehen kann[...].“⁸²³ Die Anordnung muss daher als Warnung vor der natürlichen Todesfolge bei Zuwiderhandlung verstanden werden. Der Text ist jedoch offen für unterschiedliche Interpretationen. Aus Vers 12b lässt sich ebenfalls herauslesen, dass der Tod bei einer Überschreitung gefordert wird.⁸²⁴ In Vers 13a

⁸²⁰ DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 68.

⁸²¹ Zu fragen wäre, inwieweit die Bezeichnung Gottesberg für den Berg der Grundschrift tatsächlich treffend ist.

⁸²² „[D]ie Schranke ist das göttliche Verbot selber, und der Zaun ist allein der Gehorsam dagegen und das Gewissen.“ (JACOB, Buch Exodus, 544).

⁸²³ FISCHER/MARKL, NSK.AT, 217.

⁸²⁴ Oswald weist daraufhin, dass „[d]as direkt formulierte Verbot 12b [...] durch generalisierende Bestimmungen (‘jeder Berührende ...’) über den aktuellen Erzählzusammenhang hinausgehoben [wird]. Das Gebot gilt nicht nur zur Referenzzeit (Zeit der erzählten Handlung), sondern auch zur Erzählzeit (Zeit des Erzählens der Erzählung).“ (OSWALD, Israel, 36).

hingegen ist die Heiligkeit selbst todbringend.⁸²⁵ Dohmen geht jedoch von einer mehrstufigen Abgrenzung aus. „Der äußere Bereich, in den Mose das Volk Gott entgegenführt (Ex 19,17), dann der innere Bereich, in den die Priester und die 70 Ältesten dürfen (Ex 24,1 f.), und schließlich der innerste Bereich, in den allein Mose vordringen darf (Ex 19,24; 24,2).“⁸²⁶ Vermutlich erscheint diese Mehrstufigkeit der Abgrenzung durch die unklaren Begegnungsorte und dementsprechend ist fraglich, ob sie überhaupt gewollt ist. Sofern sie aber absichtlich eingetragen worden ist, liegt hier ein Konzept des Jerusalemer Tempels vor, das sich ebenfalls im Zeltheiligtum niedergeschlagen hat.⁸²⁷ Dies macht eine bewusste Eintragung wiederum wahrscheinlicher. Die mehrstufige Abgrenzung des Berges ist sicher weder Teil der altorientalischen Götterbergtradition, dementsprechend lässt sich auch kein mythischer Hintergrund rekonstruieren, noch der Theophanieschilderung, da diese auf eine Bewegung Gottes ausgelegt ist. Hier liegt vielmehr eine direkte Beeinflussung der Jerusalemer Tempeltheologie vor. Sinai und Zion können in diesem Aspekt parallel gesetzt werden.

3.3.2 *Israel*

Das Volk Israel nimmt in Ex 19 und 24 eine nicht zu unterschätzende Rolle ein. Oswald weist Israel dementsprechend als eigentlichen Hauptakteur aus, denn es ist letztlich das Volk, das dem Bund zustimmen muss. „Die Erklärung des Volkes ist [...] weit mehr als eine Gehorsamszusage; sie ist vielmehr der Beschluss, der die Verfassung in Kraft setzt, wenn man so will, ihre Ratifizierung.“⁸²⁸ Daher verwundert es nicht, wenn Israel als „Eigentum“ JHWHs und mit der Bezeichnung als heiliges Volk und Königtum von Priestern ausgezeichnet wird.⁸²⁹ Diese Auszeichnungen gilt es im Folgenden näher zu erläutern.

a. *Eigentum*

Israel soll סגולה JHWHs werden (Ex 19,5). Der Begriff „bezeichnet das persönliche Eigentum über das Eigentum der Sippe bzw. Familie hinaus, mit dem die Person machen kann, was sie will und das sie darum auch besonders schätzt.“⁸³⁰ Das Wort findet sich, in Bezug auf Personen ausgesagt, ansonsten lediglich in Dtn 7,6; 14,2; 26,18; Mal 3,17 und Ps 135,4.⁸³¹ In einer profanen Verwendung

⁸²⁵ Vgl. NOTH, ATD 5, 127. Siehe auch DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 68.

⁸²⁶ A. a. O., 71.

⁸²⁷ Vgl. ebd.

⁸²⁸ OSWALD, Exodus-Gottesberg-Erzählung, 44.

⁸²⁹ Vgl. CHILDS, Exodus, 368 f. Als weitere Bedingung kann zudem der Gehorsam angegeben werden (DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 60) sowie der Bundesritus (OSWALD, Israel, 58).

⁸³⁰ SCHARBERT, NEB.AT, 80. Siehe auch CHILDS, Exodus, 367 und SARNA, Exploring Exodus, 131.

⁸³¹ Vgl. GESENIUS, Handwörterbuch¹⁸, 872 f. und KÖHLER/BAUMGARTNER, KAHAL, 372.

taucht das Wort im Alten Testament nicht auf. Es muss daher festgehalten werden, dass סגולה theologisch aufgeladen ist.

Houtman hält den Begriff für ein Synonym zu ממלכת כהנים „Königtum von Priestern“ (Ex 19,6). Beide Bezeichnungen vereinigen seines Erachtens folgende Aspekte: „Israel is the people having a direct relationship with YHWH, a people ruled by YHWH himself, obligated to carefully heed his precepts.“⁸³² Im Kontext von Ex 19 erscheint dies naheliegend. Der sonstige Befund stützt diese Gleichsetzung allerdings nicht.

Dohmen fügt zudem an, dass Israel nicht einfach Gottes Eigentum ist, vielmehr „wird [es] zum Gehorsam und zur Bundestreue ermuntert, um JHWHs Eigentumsvolk zu werden.“⁸³³

b. Heiliges Volk

Die Verwendung der Bezeichnung גוי קדוש „heiliges Volk“ (Ex 19,6) findet sich nach Perlitt zuerst im Deuteronomium (Dtn 7,6; 14,2.21; 26,19 und 28,9).⁸³⁴ Die Charakterisierung taucht erstaunlicherweise immer im Zusammenhang mit der Bezeichnung Israels als Gottes Eigentum auf. Infolgedessen ist wahrscheinlich von einer geprägten Wendung auszugehen, die hier recht frei angewendet wird.⁸³⁵ Perlitt weist aber zurecht daraufhin, dass eben nicht von עם die Rede ist, sondern das Wort גוי verwendet wird.⁸³⁶ Die Verwendung geht einher mit dem universalen Anspruch Gottes, der in Ex 19,5 nachklappt (כִּי־לִי כָל־הָאָרֶץ).⁸³⁷ Gott ist der Gott der ganzen Welt und aller Völker.

Mit Verweis auf Dtn 4,6–8, Ez 36,22 f. und Jes 61,6 spricht Perlitt von einer „Funktions-Heiligkeit“.⁸³⁸ Israel erhält mit seiner Heiligung einen klaren Auftrag, es soll Vorbild für die Völker sein. Hier lassen sich zudem Parallelen zu Jes 2,1–5 ziehen, wie weiter unten noch veranschaulicht wird.

c. Königtum von Priestern

Israel soll die Rolle des Priesters für und unter den Völkern einnehmen.⁸³⁹ Für Noth stellt die Bezeichnung ממלכת כהנים „Königtum von Priestern“ (Ex 19,6)

Siehe auch ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 42. SARNA, Exploring Exodus, 131 verweist zudem auf einige altorientalische Verwendungen, die einen Sitz im Leben in der Königsideologie nahelegen.

⁸³² HOUTMAN, HCOT 2, 446.

⁸³³ DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 61.

⁸³⁴ Vgl. PERLITT, Bundestheologie, 173. Siehe auch ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 42.

⁸³⁵ Albertz verweist auf einige markante Unterschiede (vgl. ebd.).

⁸³⁶ Vgl. PERLITT, Bundestheologie, 173.

⁸³⁷ Vgl. ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 42; DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 61 und PERLITT, Bundestheologie, 172.

⁸³⁸ A. a. O., 174. Dagegen ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 41 f.

⁸³⁹ Vgl. CHILDS, Exodus, 367 und FISCHER/MARKL, NSK.AT, 212.

eine Staatsform da.⁸⁴⁰ „Alle Israeliten üben als Priester die Herrschaft aus.“⁸⁴¹ Scharbert präzisiert, dass nicht das ganze Volk die Rolle des Priesters einnimmt, vielmehr weist die Bezeichnung „heiliges Volk“ seines Erachtens daraufhin, dass eine Hierarchie angenommen werden muss: Laien stehen weiterhin unter den Priestern, die das Volk anstelle eines Königs anführen.⁸⁴² Damit sind zwei grundlegende Verständnismöglichkeiten von *ממלכת כהנים* benannt.

Daneben lässt sich der Ausdruck aber auch als Metapher interpretieren. Für Houtman wird hier keine Staatsform oder die Legitimierung einer solchen ausgedrückt, sondern schlicht die Erwählung Israels, die sich in unmittelbarer Gottesnähe ausdrückt.⁸⁴³ Dies beurteilt Jacob ähnlich, der im Anschluss an die Rabbinen *כונים* an dieser Stelle als „Fürsten“ auslegt. Israel wird so in den Hofstaat Gottes aufgenommen und steht ihm damit am nächsten. Deshalb ist für ihn die Theokratie und die damit verbundene Gottesnähe entscheidender als Andeutungen betreffend der irdischen Verfassung Israels.⁸⁴⁴ Diese Vorstellung schließt allerdings nicht aus, dass jeder aus dem Volk Israel heilig und ein Priester ist.

3.3.3 Der Bund

Israel willigt bereits in Ex 19 in den Bund ein. Houtman vermutet, dass es lediglich um den Gehorsam geht und nicht darum, dass Israel einen Blankovertrag unterschreibt.⁸⁴⁵ Nur diese Einwilligung ermöglicht das weitere Geschehen, weshalb Israel erst danach in die genauen Bedingungen eingeweiht werden kann.⁸⁴⁶

Ex 24,3–8 schildert den sogenannten „Bundesritus“ bzw. die „Bundeszeremonie“. Bei Vertragsschlüssen wurden im Alten Orient und in der klassischen Antike religiöse Riten abgehalten.⁸⁴⁷ In Bezug auf die Inkraftsetzung der Gesetze kann zudem auf die griechischen Parallelen verwiesen werden: „[D]ie griechische Tradition [kennt] die Vorstellung, die Gesetze seien in einer paradigmati-

⁸⁴⁰ NOTH, ATD 5, 126.

⁸⁴¹ OSWALD, Israel, 32. Die Vorstellung findet sich ebenfalls in Jes 61,6.

⁸⁴² Vgl. SCHARBERT, NEB.AT, 80. Diese Möglichkeit verbietet sich durch den weitergehenden Kontext, in dem gerade das ganze Volk erwählt ist bzw. wird. Darüber hinaus lässt sich kein realer Anknüpfungspunkt dafür im nachexilischen Judentum finden (vgl. OSWALD, Israel, 32).

⁸⁴³ Vgl. HOUTMAN, HCOT 2, 435.446 f. sowie DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 63. Die Anweisung, dass keine Frau berührt werden darf, zeigt für FISCHER/MARKL, NSK.AT, 217 an, dass sich das ganze Volk Gott nähern soll. Dies würde ebenfalls für eine generelle Erwählung sprechen.

⁸⁴⁴ Vgl. JACOB, Buch Exodus, 537. Grundvoraussetzung für diesen unmittelbaren Kontakt bzw. diese Begegnung ist wiederum die Heiligkeit Israels (DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 66).

⁸⁴⁵ Vgl. HOUTMAN, HCOT 2, 435 f.

⁸⁴⁶ Vgl. CHILDS, Exodus, 367; DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 64 f. und FISCHER/MARKL, NSK.AT, 213 f.

⁸⁴⁷ Vgl. SCHARBERT, NEB.AT, 100. PERLITT, Bundestheologie, 202 bemerkt, dass es einst ausreichte, mit einem Opfer auf eine Theophanie zu antworten. Opfer, Blutritus und Bund sind hier allerdings – und nur hier – zu einer Einheit verschmolzen (ebd.).

schen Urzeit von einem Gesetzgeber dem Volk vorgelegt worden, genannt seien Lykurg in Sparta, Solon in Athen und Zaleukos in Lokroi.⁸⁴⁸

Gott wird laut Scharbert durch den Altar vertreten.⁸⁴⁹ Dieser wird als erstes mit dem Blut besprengt, das Gesetz wird verlesen und anschließend wird das Volk vereidigt. Das Gesetz oder die Worte JHWHs werden mit dem Bundesbuch gleichgesetzt. Das Volk gelobt den Bund zu halten, woraufhin auch es mit dem Blut besprengt wird.⁸⁵⁰ Die Identifizierung der Worte mit dem Bundesbuch ist allerdings nicht unumstritten, so vertritt Jacob z. B. eine umfassendere Auffassung: „In Wahrheit soll das von Mose geschriebene Schriftstück des Bundes (ספר הברית) das Seitenstück zu den mit göttlichem Finger geschriebenen Tafeln des Bundes (לחת הברית) aus Stein sein.“⁸⁵¹

Als weitere Parallele kann die Priesterweihe (Ex 29,20 f. und Lev 8,30 f.) herangezogen werden, in der ebenfalls Blut auf die neugeweihten Priester gesprengt wird. Darüber hinaus lassen sich Übereinstimmungen bezüglich des Opfers feststellen (Lev 8,29; 9,3 f. und 14,14–25).⁸⁵² Blut kann zudem aber auch auf die Aussätzigen gesprengt werden, um sie mit neuem Leben zu erfüllen (Lev 14,7).⁸⁵³ Jacob differenziert zwischen diesen Beispielen deutlich und betont, dass das Volk zu einem Altar wird, da die eine Hälfte des Blutes auf es gespritzt wird, während in den anderen Beispielen lediglich ein kleiner Teil verwendet wird.⁸⁵⁴

4. Exodus 15,1–18

Wie bereits in Ri 5,1 wird auch das Lied des Moses (Ex 15,1–18), besser bekannt als Schilfmeerlied, durch die Einleitung (Ex 15,1) in den jetzigen Kontext gestellt.⁸⁵⁵ Es handelt sich um eine traditionelle Technik, die Poetik in Prosa integriert.⁸⁵⁶

⁸⁴⁸ OSWALD, Exodus-Gottesberg-Erzählung, 47.

⁸⁴⁹ Vgl. SARNA, Exploring Exodus, 134 f. und SCHARBERT, NEB.AT, 100. Siehe ebenfalls JACOB, Buch Exodus, 747 und NOTH, ATD 5, 161.

⁸⁵⁰ Vgl. CHILDS, Exodus, 505; DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 201 f.; NOTH, ATD 5, 160 f.; OTTO, Pentateuchredaktion, 76 und WELLHAUSEN, Composition, 87.

⁸⁵¹ JACOB, Buch Exodus, 749; ähnlich BEYERLIN, Herkunft, 8.21.23, der hält den Dekalog jedoch für ursprünglich. Oswald will die Bezüge aufteilen: „die דברים auf den Dekalog, die משפטים auf das Bundesbuch“ (OSWALD, Israel, 57). Siehe auch ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 139.

⁸⁵² In Bezug auf das Blut bzw. die Priesterweihe siehe ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 139; BLUM, Studien, 52; DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 62; FISCHER/MARKL, NSK.AT, 271; OSWALD, Israel, 58 und OTTO, Pentateuchredaktion, 79; auf das Opfer verweist JACOB, Buch Exodus, 748.

⁸⁵³ Blut konnte auch auf das Ohrläppchen von Schuldigen gestrichen werden, um sie zu reinigen (Lev 14,14.25). Es fand somit vielfach Verwendung im Rahmen von Reinigungen.

⁸⁵⁴ Vgl. JACOB, Buch Exodus, 749. Siehe auch CHILDS, Exodus, 505 und DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 203.

⁸⁵⁵ Vgl. ALBERTZ, Pentateuchstudien, 145; COATS, Song, 3; DOHMEN, HThKAT Exodus 1–18, 339; NOTH, ATD, 90; SARNA, Exploring Exodus, 114 und ZENGER, Exodus, 151.

⁸⁵⁶ Siehe NELSON, Judges, 103. SARNA, Exploring Exodus, 114 weist zudem daraufhin, dass die Technik erstmals in ägyptischen Inschriften Verwendung gefunden hat, wie beispielsweise in der Kadesh Inschrift oder auf der Stele des Merenptah (für die Primärquellen siehe GARDNER, Kadash Inscriptions, 7–14.28–31 und KAISER, TUAT, 544–552). UTSCHNEIDER/OSWALD,

Mose singt das Lied gemeinsam mit den Männern Israels. Georg Fischer und Dominik Markl sehen darin „die Tradition der überwiegend männlichen Chöre und Musiker am Tempel [...] (1 Chr 6,16–32; 15,16–22; 25,1–31) [widergespiegelt].“⁸⁵⁷ Dieser entspricht es auch, dass die Frauenchöre (meist seltener, aber wenn dann immer) nach den Männerchören genannt werden.⁸⁵⁸ Es ist fraglich, ob mit dieser Gegenüberstellung der geschlechtlich geteilten Chöre nicht eher ein Gesamtchor imaginiert werden soll, der mit einem umfassenden Lobpreis auf Gottes Rettungstat antworten soll. Ganz Israel bekennt sich in diesem Lied zu Gott. Das Volk glaubt daran, dass JHWH es aus Ägypten befreit hat und in das gelobte Land führen wird.⁸⁵⁹

4.1 *Stand der Forschung*

In Bezug auf Ex 15 wurden innerhalb der Forschung insbesondere zwei Fragen kontrovers diskutiert. Einerseits herrscht geteilte Meinung über das Verhältnis zwischen dem Lied des Moses (Ex 15,1–18) und dem Lied der Mirjam (Ex 15,21f.). Andererseits ist eine Diskussion über die Sprache der Lieder entbrannt, die in Verbindung zum Verhältnis zur übrigen Exodusgeschichte steht. Beiden Fragen soll im Folgenden kurz nachgegangen werden.

4.1.1 *Das Verhältnis zum Mirjamlied (Ex 15,21)*

Josef Scharbert stuft Ex 15,21 als Refrain ein und geht davon aus, dass Mirjam mit den Frauen nur auf das Schilfmeerlied antwortet.⁸⁶⁰ Mit dieser Vermutung geht einher, dass die Lieder nicht zu trennen seien und als Einheit komponiert worden sind. Damit wird Ex 15,21 jedwede Eigenständigkeit bzw. Vorrangstellung abgesprochen. Eine ähnliche Ansicht vertreten Frank M. Cross und David Noel Freedman. Wobei sie den Befund nicht zugunsten des Schilfmeerliedes interpretieren. Vielmehr betiteln sie sogar das gesamte Lied (Ex 15,1–21) als „The Song of Miriam“, um ihre Urheberschaft zu unterstreichen. Vers 21 stellt für sie nichts anderes als die Überschrift des Liedes dar, die aus einer anderen Überlieferung der Tradition stammt.⁸⁶¹ Dabei bleibt freilich offen, warum dieser Traditionsstrang nicht ebenfalls bewahrt worden ist.

IEKAT 2.1, 331 weisen darauf hin, dass diese Technik durch die Verortung in die Situation von Ex 14,26–31 einen besonderen Effekt hat, da das Lied so in den Kontext der „Hilfe am Morgen“ gestellt wird.

⁸⁵⁷ FISCHER/MARKL, NSK.AT, 166.

⁸⁵⁸ Vgl. a. a. O., 173.

⁸⁵⁹ Vgl. FISCHER, Schilfmeerlied, 45 f. und HOUTMAN, HCOT 2, 231.241.

⁸⁶⁰ SCHARBERT, NEB.AT, 62 f. begründet seine Auffassung durch die Einleitung des Mirjamliedes in Vers 21 mit dem Verb ענה, was mit „antworten“ übersetzt werden kann. Siehe auch HOUTMAN, HCOT 2, 241.

⁸⁶¹ Vgl. CROSS/FREEDMAN, Poetry, 31.

Die Forschungsmehrheit tendiert allerdings dazu, das Verhältnis zwischen den beiden Liedern zugunsten des Mirjamliedes zu bestimmen.⁸⁶² So sieht Erhard Gerstenberger beispielsweise Ex 15,1b–18 als theologische Entfaltung des Ad-hoc-Siegesliedes (Ex 15,21) an.⁸⁶³ Aus dem Kurzhymnus (V. 21) entsteht zum einen die Langform (V. 1b), zum anderen erhält der Hymnus in der Langform einen Sitz im Leben, nämlich im Passahfest.⁸⁶⁴ Das Lied der Mirjam scheint durch die literarische Wiederaufnahme am Anfang des Liedes (Ex 15,1b) tatsächlich entfaltet zu werden.⁸⁶⁵ Zudem entsteht so eine Rahmung um den gesamten Text.⁸⁶⁶ Diese Beobachtung macht es wahrscheinlich, dass es sich bei dem Mirjamlied, zumindest beim Vers 21, um den ältesten Bestand des Kapitels handelt.

4.1.2 Die Sprache des Liedes

Kontrovers wird zudem die Sprache des Liedes diskutiert. Während die eine Seite die Sprache für archaisch hält, bestimmt die andere Seite die Sprache lediglich als archaisierend. Die Beantwortung der Frage stellt einen entscheidenden Faktor für die Datierung des Textes dar, da sich die Vertreter der Hypothese, dass es sich um einen alten oder sogar den ältesten Text des Alten Testaments handelt, vor allem auf orthografische und stilistische Argumente stützen.

Auffällig ist aber, dass kein einziges der Leitworte aus der Exoduserzählung (Ex 1–14) in Ex 15 aufgenommen wird.⁸⁶⁷ Um nicht vorschnell eine Antwort auf die Datierungsfrage zu liefern, muss umgekehrt selbiges festgehalten werden. Dafür lässt sich allerdings deutlich sagen, dass Ex 15 sich einer poetischen Sprache bedient.⁸⁶⁸ Auch wenn die Leitworte in den Texten nicht übereinstimmen, hält Cornelis Houtman fest, dass beide trotzdem eine Reihe an Gemeinsamkeiten teilen. Er hebt dabei insbesondere den Satzteil *מרכבת פרעה וחילו ירה בים* in Ex 15,4 hervor. Erst diese Aussage schafft eine deutliche Verbindung zur vorangehenden Exodusgeschichte. Dementsprechend vermutet er, dass das Lied komponiert wurde, um die Prosaerzählung zu komplementieren.⁸⁶⁹

⁸⁶² Vgl. ALBERTZ, ZBK.AT 2.1, 248; BERNER, Exoduserzählung, 389; COATS, FOTL II, 120.122; DERS., Song, 4; GERMANY, Exodus-Conquest Narrative, 94; GRESSMANN, Mose, 110; GUNKEL, Einleitung, 52; KLEIN, History, 402; NOTH, ATD, 98; SCHMID, Literaturgeschichte, 89; SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 99 f. und ZENGER, Exodus, 151.

⁸⁶³ Für diese Gattungsbestimmung des Mirjamliedes plädieren ebenfalls: CROSS/FREEDMAN, Poetry, 31 und KLEIN, History, 402. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 101 spricht sich allerdings gegen jedwede Spontanität aus, wobei ihm Recht zu geben ist (ebenso BERNER, Exoduserzählung, 391 und ähnlich COATS, Song, 8).

⁸⁶⁴ GERSTENBERGER, Arbeitsbuch, 60. Ebenso CROSS/FREEDMAN, Poetry, 31. Während die ältere Forschung schlicht für eine liturgische Verwendung des Liedes an Festen votierte.

⁸⁶⁵ Siehe ALBERTZ, ZBK.AT 2.1, 248; GUNKEL, Einleitung, 52 und NOTH, ATD, 98.

⁸⁶⁶ Vgl. KLEIN, History, 402.

⁸⁶⁷ Vgl. BALLHORN, Siegeslied, 133.

⁸⁶⁸ Vgl. HOUTMAN, HCOT 2, 244 und SCHARBERT, NEB.AT, 63.

⁸⁶⁹ HOUTMAN, HCOT 2, 243 geht zudem davon aus, dass das Lied spätestens in der Zeit des Exils in die Erzählung implementiert worden ist (ähnlich BERNER, Exodusgeschichte, 394).

Bereits im Kapitel zu Ri 5 ist auf die Schwierigkeiten linguistischer Analysen eingegangen worden. Die Entscheidung, ob ein Text tatsächlich archaisch oder aber eine Imitation dessen ist, ist meistens schwierig zu treffen.

Auf der einen Seite stehen Größen, wie Cross und Freedman, die den Text als archaisch einstufen.⁸⁷⁰ Sie halten das Lied dementsprechend für älter als sein narrativer Kontext. Diese Einschätzung basiert auf ihrer linguistischen Analyse sowie hauptsächlich auf den Motiven, die der Text aus der Umwelt, insbesondere aus den ugaritischen Mythen, entliehen hat. Auf der anderen Seite wird genau diese linguistische Analyse auch anders betrieben bzw. interpretiert. So hat Adolf Bender im Text Aramaismen sowie Archaisierungen festgestellt. Das Verb *רמה* in Vers 1 ergibt beispielsweise nur in seiner aramäischen Bedeutung (werfen) einen Sinn.⁸⁷¹

4.2 Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung

4.2.1 Annäherungen über die Form

Als Gattung findet sich in der Forschungsliteratur zumeist die Bestimmung von Ex 15 als Hymnus.⁸⁷² Daneben wird der Text aber auch als Sieges- oder Triumphlied definiert.⁸⁷³ Letztere Gattungsbestimmung fokussiert sich jedoch nur auf einen Teilaspekt und blendet andere Gattungssignale aus: Beispielsweise lassen sich auch Elemente des Dankliedes identifizieren, insbesondere in Vers 2.⁸⁷⁴ Zudem kann der Text bzw. Teile daraus als Geschichtspsalme eingestuft werden.⁸⁷⁵ Hermann Gunkel spricht von heiligen Legenden, die keine reine Geschichtserzählung darstellen, Geschichte aber in poetischer bzw. sagenhafter Form wiedergeben.⁸⁷⁶ Die Rezeption der Geschichte in Ex 15 stellt tatsächlich einen wichtigen Aspekt dar. Anja Klein führt als Ergebnis ihrer Analyse an, dass die Autoren

⁸⁷⁰ CROSS/FREEDMAN, Poetry, 32 und FREEDMAN, Strophe, 197 f. In jüngster Zeit ebenfalls HENDEL/JOOSTEN, Hebrew Bible, 45.

⁸⁷¹ Vgl. BENDER, Lied, II. Weitere aramäische Einflüsse finden sich a.a.O., 17 und 20. Siehe auch FISCHER/MARKL, NSK.AT, 174 und JACOB, Exodus, 441. Letzterer wertet dies aber nicht als Zeichen für eine Datierung in nachexilischer Zeit.

⁸⁷² So z. B. FISCHER/MARKL, NSK.AT, 174; SCHARBERT, NEB.AT, 63 und ZENGER, Exodus, 151. NOTH, ATD, 98 konkretisiert dies noch, indem er das Lied als „Solo-Hymnus“ bestimmt. Wobei er ebenfalls festhält, dass die Form des Hymnus nicht streng durchgezogen wird (vgl. a. a. O., 99; so auch COATS, FOTL II, 119 und DERS., Song, 7). SEYBOLD, Poetik, 220 spezifiziert dies mit der Bestimmung des Textes als JHWH-König-Hymnus.

⁸⁷³ Vgl. FISCHER, Schilfmeerlied, 37; FREEDMAN, Strophe, 187; KRINETZKI, Stil, 55 und SMITH, Poetics, 24. Hanson wiederum sieht in Ex 15 „the finest example of the Divine Warrior Hymn“ enthalten (HANSON, Apocalyptic, 300 f.).

⁸⁷⁴ ALBERTZ, ZBK.AT 2.1, 248; CROSS/FREEDMAN, Poetry, 32, JEREMIAS, Königstum, 98; KLEIN, History, 403; NOTH, ATD, 98 und SCHARBERT, NEB.AT, 63.

⁸⁷⁵ Wobei diese Psalmen keine eigene Gattung bilden, sondern vielmehr jeweils unterschiedlichen Gattungen zuzuordnen sind. Siehe KLEIN, History, 400.

⁸⁷⁶ Vgl. GUNKEL, Einleitung, 78 und ähnlich HANSON, Apocalyptic, 301.

in Ex 15 erstmals Gebet und Geschichte verbunden haben.⁸⁷⁷ „This dynamic exegetical process can be described as biblical Judaism’s search for identity, in which the people assure themselves of their own history with their God.“⁸⁷⁸

Gunkel stuft Ex 15 als Passah-Hymnus ein, womit ebenfalls der Sitz im Leben angesprochen ist.⁸⁷⁹ Das Passahfest bietet sich dabei an, da es den Erinnerungsort des Auszuges aus Ägypten im jüdischen Festjahr darstellt.⁸⁸⁰ Houtman vermutet allerdings, dass das Lied niemals eigenständig existierte, sondern für die Prosaerzählung geschaffen worden ist. Dementsprechend sucht er nicht nach einem Sitz im Leben, sondern nach einem Sitz in der Literatur.⁸⁸¹ Dies ist durchaus treffend, da das Lied in der Tat für den Zusammenhang geschaffen worden ist. Gleichzeitig muss angemerkt werden, dass eine Adaption in den Kult und damit auch ein sekundärer Sitz im Leben in diesem mehr als wahrscheinlich ist.

Der Sitz in der Literatur wird auch anhand der Stellung deutlich: Im Erzählfluss des Exodusbuches stellen die Lieder in Ex 15 eine kompositionelle Markierung dar, wie in der Forschungsliteratur oft festgestellt wurde. Weswegen Gliederungen zwischen Ex 15,21 und 22 eine Zäsur annehmen und im Folgenden die Wüstenwanderung beginnen lassen. Rainer Albertz hat jedoch zu Recht darauf hingewiesen, dass die Annahme von scharfen Zäsuren falsch ist, die Abschnitte überlappen vielmehr.⁸⁸²

Eine gewisse Überlappung lässt sich auch in dem Lied selbst feststellen, sodass eine Einteilung des Hymnus einige Schwierigkeiten mit sich bringt. Martin Noth hält eine Strophenbildung für nicht nachweisbar und identifiziert lediglich zwei Hauptthemen.⁸⁸³ Andere Forscher vermögen den Text hingegen in Strophen zu gliedern. Utzschneider und Oswald teilen das Lied, entsprechend den beiden Hauptthemen in zwei Strophen (3–11/12 und 12/13–17) sowie einen Auf- (1b–2) und einen Abgesang (18) ein.⁸⁸⁴ Neben einer Zweiteilung findet sich in der For-

⁸⁷⁷ Als weitere Beispiel führt KLEIN, *History*, 401 Psalm 7; 105; 106; 114; 135; 136 und 137 sowie Dtn 32; Ri 5; Esra 9; Neh 9; Dan 9 und 1 Chr 16,7–36 an.

⁸⁷⁸ A. a. O., 400.

⁸⁷⁹ Vgl. GUNKEL, *Einleitung*, 63. Siehe auch JACOB, *Exodus*, 439, der das Lied ansonsten aber als Nationalhymne Israels bestimmt (ebenso FREEDMAN, *Strophe*, 187). COATS, *FOTL II*, 120 widerspricht dem, da er den Sitz im Leben eher im Herbstfest sieht (siehe auch DERS., *Song*, 10).

⁸⁸⁰ Gegen eine Verwendung im alltäglichen Gottesdienst lassen sich allerdings keine Gegenargumente anführen, sodass ein Sitz im Leben auch dort nicht ausgeschlossen werden kann (siehe BENDER, *Lied*, 44 und SCHARBERT, *NEB.AT*, 63). Im Folgenden wird deutlich, dass eher ein Sitz in der Literatur zu suchen ist. Trotzdem lässt sich eine generelle Verbindung zum Heiligtum bzw. zum Tempelkult feststellen. Auf die Frage, zu welchem Heiligtum das Lied verweist, wird unten ausführlicher eingegangen.

⁸⁸¹ Vgl. HOUTMAN, *HCOT 2*, 245 und ähnlich bereits SCHMID, *Erzväter*, 240.

⁸⁸² Vgl. ALBERTZ, *Pentateuchstudien*, 140.

⁸⁸³ Vgl. NOTH, *ATD*, 99.

⁸⁸⁴ Vgl. UTZSCHNEIDER/OSWALD, *IEKAT 2.1*, 333. Siehe auch BALLHORN, *Siegeslied*, 135 f. und COATS, *Song*, 5–8. FISCHER, *Schilfmeerlied*, 34 hingegen unterteilt in einen Rahmen (1–5.18) und einen Hauptteil. Diese Unterteilung berücksichtigt vor allem die Person (3.Sg. im Rah-

schungsliteratur auch eine Dreiteilung, so z. B. bei Mark Smith (1b–8. 9–12 und 13–18)⁸⁸⁵ oder Erich Zenger (3–7; 8–12 und 13–17; als Refrain bestimmt er die Verse 6, 11 und 16b)⁸⁸⁶.

In Bezug auf die Gliederung wurden noch weitere Vorschläge gemacht.⁸⁸⁷ Entsprechend dieser Vielfalt lässt sich kein Konsens feststellen.⁸⁸⁸ Die Aufteilung des Psalms auf die beiden Themen Exodus und Eisodus erscheint noch am grundlegendsten.

4.2.2 Überlegungen zur Textgenese

Trotz großer Wertschätzung für die Poesie des Liedes wird seine Einheitlichkeit doch in Frage gestellt.⁸⁸⁹ Im Blick auf das gesamte Kapitel wurde bereits festgehalten, dass sich eine Abhängigkeit von Ex 15,1b zu Ex 15,21b feststellen lässt. Das Lied der Mirjam kann als der älteste Kern des Kapitels angesehen werden. Ex 15,19 muss als redaktioneller Einschub betrachtet werden, da hier das Lied mit dem Narrativ (Ex 14) in Verbindung gesetzt werden soll.⁸⁹⁰ Spieckermann stimmt der Datierung und Abhängigkeit zu, vermutet aber, dass das Mirjamlied erst nachträglich ergänzt worden ist.⁸⁹¹

men und 2.Sg. in der Strophe). Eine Zweiteilung wendet ebenfalls JEREMIAS, Königtum, 96 f. an; er lässt die erste Strophe indes erst mit Vers 6 beginnen, da für ihn der Rahmen bis Vers 5 reicht.

⁸⁸⁵ SMITH, Exodus, 63 unterteilt das Lied in älteren Publikationen allerdings in nur zwei Teile (11–12 und 13–18), diskutiert dort aber bereits weitere Unterteilungen (DERS., Pilgrimage Pattern, 207 ff. und DERS., Poetics, 26 f.).

⁸⁸⁶ ZENGER, Exodus, 151. BENDER, Lied, 22 hingegen lässt mit den Versen 6 und 11 eine neue Strophe beginnen.

⁸⁸⁷ JACOB, Exodus, 426 f. unterteilt das Lied in fünf Strophen (1–3; 4–6; 7–11; 12–16 und 17–18). HOUTMAN, HCOT 2, 246 greift die Unterteilung von Dillmann, Strack und Baentsch auf: 1, 2–5, 6–10, 11–17 und 18. Die Verse 1 und 18 fungieren dabei als Inklusion und Konklusion. Ähnlich FREEDMAN, Song, 183 f., der sich bei der Aufteilung an Beobachtungen Muilenbergs orientiert. Dieser identifizierte die Verse 6.11 und 16b als Refrain. Dementsprechend kommt er zu folgender Struktur: 2, 3–5, 6, 7–10, 11, 12–16a, 16b, 17–18. SEYBOLD, Poetik, 220 gliedert den Text sogar in zehn Strophen, sieht in Vers 9 allerdings einen Einschnitt, der das Lied teilt. Er nimmt einen Staccato-Rhythmus (2+2) sowie zwei Prädikationen in den Versen 3 und 18 an. Die Poetik des Textes zeichnet sich eigentlich durch ein gemischtes Metrum aus (CROSS/FREEDMAN, Poetry, 32). Es findet sich überwiegend ein 2x2- bzw. ein 3x3-Metrum (HOUTMAN, HCOT 2, 246). Das 3x3-Metrum findet sich in den Versen 2; 8; 14; und 16 (COATS, Song, 1).

⁸⁸⁸ Siehe auch die Synopse bei a. a. O., 2.

⁸⁸⁹ Siehe u. a. JEREMIAS, Königtum, 98 und UTZSCHNEIDER/OSWALD, IEKAT 2.1, 332. Weitere Vertreter werden in den folgenden Fn genannt. Daneben lassen sich aber auch Forscher finden, die eine Einheitlichkeit des Textes postulieren. So z. B. COATS, Song, 17; CROSS/FREEDMAN, Poetry, 3 und JACOB, Exodus, 435.

⁸⁹⁰ Vgl. BENDER, Lied, 45; BERNER, Exodusgeschichte, 397 und GERMANY, Exodus-Conquest Narrative, 94. Für ALBERTZ, ZBK.AT 2.1, 248 vollzog dies der Hexateuchredaktor. SMITH, Pilgrimage Pattern, 214 sieht hingegen P am Werk (siehe auch DERS., Poetics, 30), die Bezüge zur priesterschriftlichen Meerwundererzählung in Ex 14 lassen dies allerdings unwahrscheinlich erscheinen. Die Einstufung des Verses als Glosse findet sich bei COATS, FOTL II, 118.

⁸⁹¹ Vgl. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 100.

An Ex 15,1–18 lassen sich weitergehende Beobachtungen in Bezug auf die Redaktionsgeschichte festmachen. Ex 15,1–11* kann als Auslegung bzw. Entfaltung des Mirjamliedes angesehen werden. Die Verse 12–18 lassen sich hingegen als Erweiterung einstufen.⁸⁹² Laut Klein wurde der Text dagegen zuerst um die Verse 4; 13 und 17–19 ergänzt, anschließend sind die Verse 5 und 11b–12 sowie 8aß und 14–16 hinzugekommen. In einem letzten Schritt wurde Vers 2 ergänzt, der den Hymnus in ein Danklied verwandelt.⁸⁹³ Der Vers stellt ein Zitat von Ps 118,14 dar und erscheint daher als Ergänzung direkt plausibel. Zu den restlichen Ergänzungen müssen noch ein paar weitere Bemerkungen gemacht werden.

Albertz vermutet, dass die Verse 6–12 ein Zitat aus einem vorgelegenen Hymnus darstellen.⁸⁹⁴ Ein Hymnus, der JHWH einfach als Krieger preist, könnte tatsächlich als Grundlage gedient haben. Der Bestand dieses Hymnus kann allerdings auch anders gefasst werden: Die Verse 3; 6–7; 9 und 11–12 geben einen konsistenten Text ab. Damit lassen sich auch weite Teile der als Ergänzung angesehenen Verse rechtfertigen. Vermutlich ist die Entstehung aber nicht so komplex. Für die Auslegung von Ex 15,21 dienten den Auslegern einerseits der bestehende Krieger-Hymnus, andererseits der vorgesehene Kontext. Sie kombinierten die Texte und erweiterten sie um die Exodus- sowie Eisodusthematik.

Dementsprechend muss Ex 15,1–18 auch als Einheit betrachtet werden, die nach Abschluss des eigenen Entstehungsprozesses in den Zusammenhang eingefügt worden ist.⁸⁹⁵ In diesem neuen Kontext erfüllt der Text einige wichtige Aufgaben: Erstens dient das Lied buchintern als kompositorisches Gliederungselement. Eine Redaktion „verfolgte [die Absicht] die Gründungsgeschichte Israels mit einer besseren Gliederung auszustatten [...]“⁸⁹⁶ Zweitens „ist [Ex 15] als psalm-externe literarische Maßnahme zu begreifen, den Psalter paradigmatisch mit der ersten entscheidenden geschichtlichen Rettungserfahrung Israels in Verbindung zu bringen.“⁸⁹⁷

Erstaunlicherweise lässt sich der Text keiner der Pentateuchquellen zuweisen, die bei der Durchquerung des Schilfmeeres vorkommen.⁸⁹⁸ Zu fragen wäre, ob Ex 15 die Durchquerung des Schilfmeeres überhaupt gekannt hat. Mit Vernei-

⁸⁹² Vgl. GERMANY, Exodus-Conquest Narrative, 94.

⁸⁹³ Vgl. KLEIN, History, 403. Für die Verse 11b und 14–16 siehe auch SPIECKERMANN, Heilsgewand, 103.105 f. Darüber hinaus kann gefragt werden, ob der Vers nicht ebenfalls eine Verbindung in das Buch Genesis schaffen soll. Dort wird Gott als der Starke Jakobs (Gen 49,24) bezeichnet. Versatzstücke des Verses finden sich zudem in Jes 12,2.

⁸⁹⁴ Vgl. ALBERTZ, ZBK.AT 2.1, 250. Älteres Material schließt auch GERMANY, Exodus-Conquest Narrative, 94 nicht aus.

⁸⁹⁵ Siehe NOTH, ATD, 98 und ZENGER, Exodus, 151. Für eine generelle Einheit plädieren sogar CROSS/FREEDMAN, Poetry, 3. Auch GERMANY, Exodus-Conquest Narrative, 94 schließt nicht aus, dass der Text von einem Autor für den Zusammenhang geschaffen worden ist.

⁸⁹⁶ ALBERTZ, Pentateuchstudien, 145.

⁸⁹⁷ SCHMID, Literaturgeschichte, 89. Siehe auch DERS., Erzväter, 238.

⁸⁹⁸ Vgl. CROSS/FREEDMAN, Poetry, 32; DOHMEN, HThKAT Exodus 1–18, 340 und SCHARBERT, NEB.AT, 62.

nung dieser Frage wurde der Text oftmals nicht nur als alt eingestuft, sondern ebenfalls als Vorlage für die Erzählung in Ex 14 angesehen.⁸⁹⁹ Andererseits finden sich aber auch Stimmen, die den Text einer späten Redaktion zuordnen.

4.2.3 Literarhistorische Verortung

Die ältere Forschung ist zumeist davon ausgegangen, dass es sich beim Schilfmeerlied um altes Traditionsgut handelt. Diese Einschätzung findet sich auch bei Benno Jacob sowie vor allem in der anglo-amerikanischen Bibelwissenschaft. Cross und Freedman geben zwar an, dass das Lied nicht exakt zu datieren sei, grenzen aber einen zeitlichen Rahmen zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert v. Chr. ein.⁹⁰⁰

Gegen diese Datierung lässt sich die Verortung des Liedes im Jerusalemer Tempel bzw. im Zionskult anführen.⁹⁰¹ Diese Verortung verlangt eine gleichzeitige Neudatierung. Dabei muss jedoch bedacht werden, dass kultische Vollzüge im Text nicht erkennbar sind.⁹⁰² Bemerkbar machen sich dafür zahlreiche Referenzen zu exilischen und nachexilischen Texten.⁹⁰³ Des Weiteren treten bei einer sehr frühen Ansetzung Anachronismen (z. B. die Aufzählung der Völker) auf, die sich durch eine spätere Datierung selbsterklären.⁹⁰⁴

Konrad Schmid sieht in dem Lied dementsprechend kein altes Traditionsgut. Der Text lässt eine Beeinflussung durch Deuterocesaja erkennen. Außerdem weist er eine Abhängigkeit zur Priesterschrift auf.⁹⁰⁵ Klein merkt zudem an, dass der Psalm Teil eines literarischen Diskurses auf der Suche nach der eigenen Identität war.⁹⁰⁶ Die Referenzen zu den exilischen und nachexilischen Texten sprechen somit mindestens für eine zeitgleiche Abfassung. Entscheidend ist jedoch, dass die priesterschriftliche Schilderung des Meerwunders von Ex 15 vorausgesetzt wird.

⁸⁹⁹ Vgl. SMITH, Exodus, 63.

⁹⁰⁰ Vgl. JACOB, Exodus, 437 und für die anglo-amerikanische Forschung z. B. CROSS/FREEDMAN, Poetry, 33; HANSON, Apocalyptic, 300 f. und SMITH, Exodus, 63. Ebenso wahrscheinlich auch JOOSTEN/HENDEL, Hebrew Bible, 45 und 128.

⁹⁰¹ Vgl. ALBANI, Gott, 256; NOTH, ATD, 97; SCHARBERT, NEB.AT, 63 und SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 102. Letzterer passt die Datierung im Blick auf den Sitz im Leben des Liedes an, geht aber immer noch von einer Zeitspanne zwischen Salomo und Jesaja (ca. 9–8. Jh. v. Chr.) aus (vgl. a. a. O., 113). In einem späteren Aufsatz revidiert Spieckermann allerdings seine Ansicht und bestimmt den Text als nachexilisch (vgl. DERS., Mythos, 163).

⁹⁰² JEREMIAS, Königtum, 93. Siehe ebenfalls KLEIN, History, 403.

⁹⁰³ Siehe Ps 74,2; 77,14 ff.; 78,13.15 f.52 ff.; 118,14 ff.; Jes 11,11; 12,2 und Neh 9,11. Vgl. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 113.

⁹⁰⁴ Vgl. FISCHER/MARKL, NSK.AT, 174. Ähnlich BENDER, Lied, 42 und GRESSMANN, Mose, 110.

⁹⁰⁵ Vgl. SCHMID, Literaturgeschichte, 89 und DERS., Erzväter, 238 f. Ebenso FISCHER, Schilfmeerlied, 43 und VAN SETERS, Life, 147 f. Bereits Martin Noth stuft Ex 15 als verhältnismäßig junges Stück ein, gibt allerdings keine konkretere Bestimmung zur Entstehungszeit (vgl. NOTH, ATD, 98).

⁹⁰⁶ Vgl. KLEIN, History, 420.

Damit muss nicht nur von einer nachexilischen Datierung ausgegangen werden, sondern das Lied kann auch als nach-priesterschriftlich eingestuft werden.⁹⁰⁷

4.3 Motive

4.3.1 Die Exodusmotivik

Das Lied muss vor allem als symbolische Auslegung der Exodus-Erzählung verstanden werden.⁹⁰⁸ Es verfolgt eine weitergehende Intention im Vergleich zur Exodusgeschichte. Zenger betont, dass es Gott nicht nur um die Befreiung Israels ging, sondern um die Erschaffung bzw. Etablierung seines Volkes: „Jahwe hat sein Volk nicht bloß vom Pharao befreit, sondern er hat sie in den Raum seines Heils geführt.“⁹⁰⁹ Diese Heilsperspektive tritt vor allem in den Versen 13 ff. zu Tage, wird aber auch durch die Wassermetaphorik sowie die Vernichtung der Feinde deutlich.

Im Eingangsteil des Textes liegt der Fokus auf der Zerstörung der Feinde. Der zweite Teil greift das Bild der geteilten Wassermassen auf und wendet es auf die Völker an.⁹¹⁰ Sie erstarren allerdings nicht nur, sodass das Volk unbehelligt durch sie hindurchziehen kann, sondern werden gleichzeitig auch von Zittern, Furcht und Schrecken ergriffen.⁹¹¹

Diese Schwerpunktlegung verdeutlicht ebenfalls die besondere Intention der Autoren. „[T]hey interpreted the text[...] for their own present and saw themselves as guarantors of biblical tradition.“⁹¹² Ex 15 kann daher als Relektüre der Exodusgeschichte betrachtet werden. Israel sucht und vergewissert sich seiner Identität.⁹¹³ Dies passt besonders in die nachexilische Zeit.

4.3.2 Kampf gegen die Feinde

Jeremias merkt an, dass die Feinde nirgends näher genannt sind.⁹¹⁴ Allerdings scheint eine Identifikation mit den Ägyptern naheliegend, da in Vers 4 der Pharao und seine Armee erwähnt werden. Die Beschreibung der Feinde ist ansons-

⁹⁰⁷ Einen ausführlichen Überblick geben SCHMID, *Erzväter*, 240 sowie BERNER, *Exodusgeschichte*, 389–400. Die Einschätzung findet sich zudem bei BENDER, *Lied*, 1.45 f.; KLEIN, *History*, 421, FISCHER, *Schilfmeerlied*, 43; SCHMID, *Literaturgeschichte*, 89; SPIECKERMANN, *Mythos*, 163 und mit etwas Unsicherheit bei GERMANY, *Exodus-Conquest Narrative*, 91 f.

⁹⁰⁸ Vgl. FISCHER/MARKL, *NSK.AT*, 174; KLEIN, *History*, 422 und SMITH, *Exodus*, 63.

⁹⁰⁹ ZENGER, *Exodus*, 155. Anm. d. Verf.: Bei dem „sie“ handelt es sich um die Israeliten.

⁹¹⁰ Vgl. SEYBOLD, *Poetik*, 221.

⁹¹¹ BRIGGS, *ICC*, 401 sieht eine Verbindung zu Ps 48,7 und Jer 13,21. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart*, 195 geht hingegen von einer überholten Datierung aus und bestimmt die Abhängigkeiten daher anders.

⁹¹² KLEIN, *History*, 422.

⁹¹³ Siehe auch a. a. O., 422 f.

⁹¹⁴ Vgl. JEREMIAS, *Königtum*, 99. Siehe auch FISCHER/MARKL, *NSK.AT*, 174. Ägypten wird namentlich nicht erwähnt, genauso wenig wie Israel.

ten aber sehr unspezifisch und sie werden viel mehr als ominöse Bedrohung dargestellt. Der Kampf gegen sie bedeutet einerseits die Rettung Israels und damit andererseits die Erhaltung der Weltordnung.⁹¹⁵ Dies passt ebenfalls zu der Beobachtung, dass hier kein wirklicher Kampf geschildert wird. Israel tritt nicht in das Kampfgeschehen ein, sondern beobachtet lediglich. JHWH ist der eigentliche Kämpfer.⁹¹⁶ Dementsprechend unterscheidet sich auch die Beschreibung der Schlacht von sonstigen Kriegsschilderungen. „Das Meerwunder beim Exodus wird transparent für den Kampf Jahwes mit dem Chaosdrachen, den Jahwe wie Blei in den ‚Schreckenswassern‘ versenkt.“⁹¹⁷ Die Verbindung von Mythos und Geschichte wird an dieser Stelle besonders deutlich.⁹¹⁸ Nicht das Meer verschlingt die Streitwagen, sondern den Urfluten kommt diese Aufgabe zu. Ebenso ist auch ihr Hinabsinken auf den Grund übersteigert: In Ex 15 werden direkt die Tiefen der Ozeane genannt.⁹¹⁹

Trotzdem lässt sich nicht von einer Gleichsetzung zwischen dem Chaostkampf und dem in Ex 15 geschilderten Kampf ausgehen. Denn die Wasser stehen nicht in Opposition zu JHWH, vielmehr werden sie ihm als seine Helfer untergeordnet.⁹²⁰ Das Lied setzt somit deutliche Akzente.

4.3.3 Das Ziel des Exodus

Kontroverse Meinungen bestehen bezüglich der Frage, auf welches Heiligtum Ex 15 rekurriert. Die Einbettung ins Buch Exodus bzw. dessen Erzählverlauf legt den Sinai nahe,⁹²¹ der Text könnte jedoch auch auf den Zion als eigentliches Ziel des Exodus hindeuten.⁹²² Cross und Freedman verweisen auf die bereits bestehende kanaaniische Tradition der Götterberge bzw. spezifisch auf Baal und den Zaphon. Die Motive erscheinen ihres Erachtens aber generell passend für JHWH, weshalb sie übernommen werden konnten.⁹²³ Sie fügen gleichwohl an, dass sich die Worte bzw. Motive erst in einem späteren Schritt mit dem Zion verknüpfen.⁹²⁴ Die Autoren hatten ihrer Meinung nach einen anderen Berg als ur-

⁹¹⁵ Vgl. JEREMIAS, Königtum, 103.

⁹¹⁶ Vgl. HOUTMAN, HCOT 2, 241.

⁹¹⁷ ZENGER, Exodus, 154. Siehe auch JEREMIAS, Königtum, 102 und SCRIBA, Geschichte, 64.

⁹¹⁸ Vgl. COATS, FOTL II; 119; JEREMIAS, Königtum, 93 und SPIECKERMANN, Mythos, 162 f.

⁹¹⁹ Vgl. ALBERTZ, ZBK.AT 2.1, 249; HOUTMAN, HCOT 2, 232 und JACOB, Exodus, 446. Realistischer wäre es hingegen, wenn die Leichen ans Ufer gespült werden, wie es Ex 14,10 schildert (SCHARBERT, NEB.AT, 64).

⁹²⁰ Vgl. ALBERTZ, ZBK.AT 2.1, 250; COATS, Song, 16 und CROSS, Canaanite Myth, 142.

⁹²¹ So beispielsweise SMITH, Exodus, 65.

⁹²² Vgl. ALBERTZ, ZBK.AT 2.1, 252; BERNER, Exoduserzählung, 389; BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 91; JEREMIAS, Königtum, 100; MATHYS, Dichter, 177; SCHMID, Erzväter, 239; SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 105; VAN SETERS, Life, 147 und ZENGER, Exodus, 156.

⁹²³ In der Forschungsliteratur finden sich zahlreiche Verweise auf die Ähnlichkeit der göttlichen Profile von JHWH und Baal. Diese Ähnlichkeit ist ebenfalls der Grund für die Rivalität zwischen den beiden Gottheiten.

⁹²⁴ Vgl. CROSS/FREEDMAN, Poetry, 37 Fn 56.

sprünglichen Zielort des Textes im Sinn; bei dessen Identifikation gehen Cross und Freedman jedoch getrennte Wege. Freedman hält am Sinai fest und argumentiert, dass sonst die Einheit des Liedes unterbrochen sowie eine Falschdarstellung der Landnahme – ohne Widerstand der Bewohner – eingetragen worden wäre.⁹²⁵ Cross hingegen sieht als Hauptziel die Hügellandschaft Kanaans, konkretisiert jedoch, dass es sich bei dem Heiligtum um dasjenige Gilgals handeln muss.⁹²⁶ Smith geht zunächst davon aus, dass sich der Text ursprünglich auf Silo bezogen haben könnte. Er revidiert seine Meinung später jedoch und nennt den Zion als den eigentlichen Zielort.⁹²⁷

Die vielfältigen Identifikationen lassen eine weitergehende Analyse sinnvoll erscheinen. Im Folgenden soll insbesondere die Terminologie des Heiligtums analysiert sowie abgewogen werden, um welches Heiligtum es sich handeln könnte bzw. wo der Berg zu lokalisieren ist.

a. Die heilige Au

Der erste lokale Verweis taucht in Ex 15,13 auf. Dort heißt es, dass Gott sein losgekauftes Volk zu seiner heiligen Stätte (נוה קדשך) führt. נוה leitet sich vom akkadischen Wort *nawmû/namû* ab, was ebenfalls schon „Weidegebiet“ bedeutet. נוה wird im übertragenen Sinne als „Ziel des Nomadenstamms, d. h. der Platz, wo es Weide gibt [gebraucht]; daraus wäre dann die Bedeutung „Aufenthaltshort, Wohnstätte“ abgeleitet worden.“⁹²⁸ Die meisten der 45 Belege sind mit der neutralen Bedeutung „Weidegebiet“ zu verstehen. Einige Belege scheinen sich allerdings auf den Jerusalemer Tempel zu beziehen (2 Sam 15,25; Jes 33,20 und Jer 31,23).⁹²⁹ Fischer und Markl vermuten dementsprechend, dass es sich bei „deiner heiligen Au“ – so ihre Übersetzung – um „eine Bezeichnung für den Tempel von Jerusalem und das ihn umgebende Gebiet (vgl. Jer 25,30; 31,23) [handelt].“⁹³⁰ Albertz denkt etwas großflächiger an das verheißene Land generell (Jer 10,25; Ps 79,7).⁹³¹

Entscheidend ist, dass der Kompositeur bereits auf die literarische Landnahme bzw. Gründungsepoche Israels zurückblickt. Des Weiteren ist der Zielcharakter des Wortes von Bedeutung. Der Sinai stellt nur ein Zwischenziel dar, das

⁹²⁵ Vgl. FREEDMAN, *History*, 136. Siehe auch JACOB, *Exodus*, 437.

⁹²⁶ Vgl. CROSS, *Canaanite Myth*, 142. Für das gesamte Land plädieren ebenfalls BENDER, *Lied*, 36; COATS, *Song*, 13 und LIPINSKI, נַחַל, 359.

⁹²⁷ Vgl. SMITH, *Pilgrimage Pattern*, 225. Die Korrektur findet sich in DERS., *Poetics*, 33. Er merkt an, dass die Einfügung von Ex 15 in den Kontext der Exodusgeschichte für eine Identifizierung des Berges mit dem Sinai sorgen sollte (DERS., *Pilgrimage Pattern*, 217 und DERS., *Poetics*, 30 f.). Smith geht dabei von der überholten Annahme aus, dass die Priesterschrift den Berg Sinai gekannt habe und das Lied in seinen Kontext eingestellt hätte.

⁹²⁸ RINGGREN, נוה, 293.

⁹²⁹ A. a. O., 293–297.

⁹³⁰ FISCHER/MARKL, *NSK.AT*, 169. So auch SCHARBERT, *NEB.AT*, 65.

⁹³¹ Vgl. ALBERTZ, *ZBK.AT* 2.1, 251. So auch VON RAD, *Problem*, 18.

Land hingegen das Ziel der Wanderung. Dies wird durch den Aspekt der Fruchtbarkeit unterstützt, den *גור* ebenfalls aufweist. Der Zion stellt dabei eindeutig das Zentrum dar und kann *pars pro toto* angesehen werden.

b. Der Berg des Erbesitzes

Insbesondere Vers 17 gibt Aufschluss über den Zielort des Liedes. Dort wird an erster Stelle der Berg des Erbesitzes genannt. Der Begriff *גורל* bedeutet „Erbe“ und findet sich dementsprechend vorwiegend im Kontext von Erbangelegenheiten.⁹³² Eine Erbschaft konnte sowohl aus beweglichen Gütern als auch aus Ländereien bestehen.⁹³³ In Bezug auf Israel findet sich oftmals die Aussage, dass es das gelobte Land, das ursprünglich JHWH gehörte, zum Erbesitz bekommen hat.⁹³⁴

In Ex 15,17 ist es der Berg, der dadurch qualifiziert wird. Dies passt zu anderen nachexilischen Texten wie Ps 69,36 f. Dort ist der Berg explizit als Zion benannt und die Aussage, dass Israel dort wohnen wird und den Zion und die Städte Judas zum Erbe erhalten wird, findet sich auch.

c. Die Wohnstätte

Auf dem Berg liegt die Wohnstätte. Dafür wird das Wort *מכון* (Standort, Stätte, Stütze) verwendet.⁹³⁵ Im Alten Testament taucht es lediglich 17 Mal auf, dabei ist Ex 15,17 die einzige Belegstelle im Pentateuch. Ansonsten findet das Wort mehrfach Verwendung in 1 Kön 8//2 Chr 6, bei Jesaja und in den Psalmen.⁹³⁶ Es bezeichnet insbesondere die Wohnstätte Gottes, wobei diese zumeist im Himmel gedacht wird. Es muss jedoch angemerkt werden, dass das Tempelweihgebet des Salomo (1 Kön 8//2 Chr 6) natürlich implizit von einer Verbindung Gottes zu seinem Tempel auf dem Zion ausgeht. Der Ausdruck wird nur in Jes 4,5 explizit für den Zion verwendet.⁹³⁷

In den Psalmen wird das Wort zudem im weitesten Sinne als Bezeichnung für den Thronszitz Gottes gebraucht. Ps 89,15 und 97,2 sagen aus, dass Recht und Gerechtigkeit die Stützen (*מכון*) des Thrones Gottes sind. Die beiden Begriffe sind klassischerweise mit der Zionstheologie verbunden.

d. Das Heiligtum

Das Nomen *מקדש* kann sowohl die Opfergabe (Num 18,29) als auch JHWH selbst bezeichnen. Am häufigsten wird das Wort jedoch für das Heiligtum oder

⁹³² Vgl. LIPINSKI, *גורל*, 342–355.

⁹³³ Vgl. a. a. O., 351.

⁹³⁴ Vgl. a. a. O., 353 f.

⁹³⁵ Vgl. KOCH, *בין*, 96.

⁹³⁶ 1 Kön 8,13.39.43.49; Jes 4,5 und 18,4; Ps 33,14; 89,15; 97,2; 104,5; Dan 8,11; Esr 2,68 und 2 Chr 6,2.30.33.39 (LISOWSKY, Konkordanz, 791 sowie KOCH, *בין*, 96).

⁹³⁷ Vgl. HOUTMAN, HCOT 2, 291.

den Tempel verwendet.⁹³⁸ Smith wirft ein, dass שקדמ auch auf die Lade anspielen könnte, die in Ex 25,8 so genannt wird.⁹³⁹

Insbesondere das Heiligtum wird in kanaanäischer Terminologie beschrieben. Die Parallelen zum Baal-Mythos sind augenscheinlich: „Wie Jahwes Heiligtum so liegt auch Baals Tempel auf „dem Berg, der mein Erbbesitz ist“ (qdš. bgr. nhljt: KTU 1.3 III 30; IV 20) und der zugleich der „Hügel der Machtentfaltung“ (gb'. tlijt; 'nt: KTU III: 27; vgl. KTU IV: 64) heißt; über ein „Land, das sein Erbbesitz ist“ (arš.nhlth) und auf dem er seinen „königlichen Thronszitz“ (ksu.ṭbth) hat, verfügen auch Kōtar ('nt: KTU VI: 15 f.; vgl. 'nt pl. KTU IX: III: 1) und Mot (51: KTU VIII: 12–14; 67: II: 15 f.).“⁹⁴⁰ Zugleich findet eine kritische Aufnahme des Mythos statt und die Verfasser von Ex 15 setzten eigene Akzente.⁹⁴¹

Anders als der Palast Baals, für den zuerst die Genehmigung des Göttervaters El eingeholt werden muss, besteht das Heiligtum JHWHs bereits. „[S]ein Heiligtum [hat] keinen benennbaren Anfang [...]; wohl aber in dem geschichtlichen Sinne, daß erst nach den Ereignissen, die Ex 15 berichtet, das Königtum Jahwes in seiner alle zukünftige Geschichte prägenden Gestalt existiert: als Königtum vom Zion aus über ein Gottesvolk, das um den Gottesberg Zion herum wohnt.“⁹⁴² Für Jeremias lässt sich das Heiligtum somit nicht nur mit dem Zion identifizieren, sondern stellt ebenfalls den Weltmittelpunkt dar.⁹⁴³

e. Auswertung der Befunde

Der Befund ist nicht vollkommen eindeutig, aber insgesamt weisen die Wortbedeutungen mehrheitlich auf den Zion hin. Jeremias geht generell ebenfalls vom Zion aus, präzisiert jedoch, dass der Text das himmlische Heiligtum im Blick hat; dieses ist jedoch von seinem irdischen Pendant nicht zu unterscheiden.⁹⁴⁴ Ausschlaggebend ist letztlich, dass der Text ein konkretes Ziel im Blick zu haben scheint. Die Gesamtbewegung innerhalb des Textes verweist deutlich auf den Zion.⁹⁴⁵ Mit ihm wird aber mehr verbunden als nur ein lokaler Punkt: Die umliegende Region oder sogar das ganze Land sind auch mitgedacht.

⁹³⁸ Vgl. HOUTMAN., HCOT 1, 53 und KORNFIELD/RINGGREN, שקד , 1186.

⁹³⁹ Vgl. SMITH, Pilgrimage Pattern, 218.

⁹⁴⁰ JEREMIAS, Königtum, 100. Siehe ebenfalls SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 109.

⁹⁴¹ Vgl. JEREMIAS, Königtum, 99 f. und SPIECKERMANN, Mythos, 163. Jeremias beurteilt die Aufnahme bzw. Interpretation des kanaanäischen Mythos als „kühn und singulär“ (JEREMIAS, Königtum, 103).

⁹⁴² A. a. O., 100 f. Laut ZENGER, Exodus, 156 repräsentiert Israel den Garten, in dem der Thron steht.

⁹⁴³ Vgl. JEREMIAS, Königtum, 103. Für den Zion plädiert auch SCHARBERT, NEB.AT, 63.

⁹⁴⁴ Vgl. JEREMIAS, Königtum, 103.

⁹⁴⁵ Siehe auch FISCHER/MARKL, NSK.AT, 170. GRESSMANN, Mose, 109 ff. mutet ebenfalls, dass das Ziel des Liedes Israel/Palästina ist, während die Sage für ihn den Sinai im Blick hat.

4.4 Das Gottesbild

Ex 15 verwendet für Gott zumeist das Tetragramm, nur in Vers 2 findet sich אֱלֹהִים. Zudem wird dort die relativ selten benutzte Kurzform יְהוָה genutzt. Sie taucht ansonsten nur noch in Ex 17,16, Jes 12,2; 26,4; zwei Mal in 38,11 und in einigen Psalmen auf, z. B. in Ps 68,5,19. Von den insgesamt 26 Belegen finden sich die meisten Verwendungen in den Psalmen (20 Mal). Neben diesen titularen Auffälligkeiten weist auch das Gottesbild einige Besonderheiten auf. So wird Gott einerseits als Krieger und andererseits als אֱלֹהֵי אָבִי (Gott meines Vaters) angesprochen. Des Weiteren setzt die Vergleichsfrage in ihrer Formulierung die Existenz anderer Götter voraus.⁹⁴⁶

4.4.1 Der Krieger

Gott wird in Ex 15 nicht nur als Krieger beschrieben, sondern direkt als solcher bezeichnet. Fischer und Markl halten fest, dass es zum Wesen Gottes gehört, dass er als „Krieger“ für sein Volk eintritt.⁹⁴⁷ Es muss jedoch präzisiert werden, dass JHWH kein Kriegsgott ist, sondern lediglich auch kämpfend erfahren wird.⁹⁴⁸ Tatsächlich liegt der Schwerpunkt des Liedes auf der Rettung und nicht auf dem Schlachtgeschehen.⁹⁴⁹ In JHWH somit ausschließlich einen Kriegsgott zu sehen, würde dem Befund nicht gerecht werden.⁹⁵⁰

Zenger vergleicht JHWH mit „den Abbildungen orientalischer Gottheiten, seine rechte Hand mit der Keule [erhoben], um den Feind zu zerschmettern.“⁹⁵¹ Fischer und Markl betonen hingegen, dass JHWH laut Text überhaupt keine Waffe in der Hand hält bzw. benötigt, da seine bloße Hand bereits ausreicht.⁹⁵² Herausgestellt werden soll die unbeschreibliche Macht Gottes. Diese Verbildlichung der Macht könnte zudem als Antwort auf die Frage des Pharaos (Ex 5,2) interpretiert werden. Mehr noch: seine anfängliche Befürchtung (Ex 1,19) bewahrheitet sich.⁹⁵³

⁹⁴⁶ Vgl. ALBERTZ, ZBK.AT 2.1, 251; BENDER, Lied, 29 und HOUTMAN, HCOT 2, 231.

⁹⁴⁷ Vgl. FISCHER/MARKL, NSK.AT, 167.

⁹⁴⁸ Vgl. NOTH, ATD, 98. SEYBOLD, Poetik, 221 schließt sich dem scheinbar an. Er stuft die Bezeichnung „Kriegsheld“ lediglich als Titel ein.

⁹⁴⁹ Vgl. ebd.

⁹⁵⁰ COATS, FOTL, 119 hält fest, dass das Segensmotiv eine wichtige Rolle spielt und zur Darstellung Gottes als Krieger passt. Tatsächlich findet sich auch in der Inschrift 4.2 von Kuntillet 'Ajrud eine Verbindung dieser beiden Motivkomplexe. In Dtn 33 ist diese Verbindung allerdings sekundär.

⁹⁵¹ ZENGER, Exodus, 153.

⁹⁵² Vgl. FISCHER/MARKL, NSK.AT, 167.

⁹⁵³ Siehe zum ersten Aspekt ZENGER, Exodus, 153 und zum zweiten Aspekt FISCHER, Schilfmeerlied, 39.

4.4.2 Das Königtum Gottes

Das Königtum Gottes ist ein zentrales Thema des Textes. Insbesondere Vers 18 thematisiert den Wunsch nach der ewigen Königsherrschaft JHWHs.⁹⁵⁴ Auf die Parallelen zum ugaritischen Baal-Mythos ist bereits verwiesen worden. Spieckermann fügt an, dass die Formel יהוד ימלך für das Alte Testament ungewöhnlich erscheint. Normalerweise wird die Formel יהוד מלך verwendet. Die Aussage findet sich in dieser Art allerdings ebenfalls im Baal-Mythos (KTU 1.2 IV,32).⁹⁵⁵ Auch wenn sich zwischen den Texten Parallelen zeigen, lassen sich in Bezug auf das Königtum jedoch auch signifikante Unterschiede feststellen. Während Baal für sein Königtum kämpfen muss, erweist JHWH sein Königtum lediglich. Die Rettung Israels und seine Führung zum Heiligtum bestätigen nur das Königtum Gottes vor der Welt.⁹⁵⁶ Gott ist somit von Anfang an König.

4.4.3 Gott meines Vaters

Der Gottestitel אבִי אֱלֹהֵי erinnert an die „familiäre Art und Weise der Zuwendung, die JHWH diesem [Mose] in seiner Sicht der Dinge am brennenden Dornbusch gewährt hatte (Ex 3,4b.6a).“⁹⁵⁷ Das Gottesbild des Textes präsentiert sich damit nicht nur unter einem besonders familiären Aspekt, sondern will ebenfalls eine Antwort auf die Debatte um den Namen und damit auch um das Wesen Gottes (Ex 3,13) liefern.

Mit diesem familiären Aspekt hängt des Weiteren die Vorstellung von Gott als Goel zusammen.⁹⁵⁸ Er kauft sein Volk aus dessen Not los (Ex 15,13). Die im Familienrecht verhaftete Institution des Loskaufes wird hier auf Gott übertragen. Albertz hält fest, dass die Aufnahme ins religiöse Verständnis vor allem in der Exilszeit nachgewiesen werden kann.⁹⁵⁹ Beispiele dafür lassen sich vor allem bei Jesaja finden (Jes 41,14; 43,1.14; 44,6.22.24).

⁹⁵⁴ Vgl. FISCHER/MARKL, NSK.AT, 171; HOUTMAN, HCOT 2, 230.292 f.; SEYBOLD, Poetik, 221; SPIECKERMANN, Heilsgegenwart 108 und ZENGER, Exodus, 156. NOTH, ATD, 100 betont den hymnischen Stil des Verses.

⁹⁵⁵ Vgl. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 110.

⁹⁵⁶ Vgl. JEREMIAS, Königtum, 100. Gegen BENDER, Lied, 9, der im Schilfmeerereignis erst die Begründung des Königtums sieht, und SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 195, der JHWH als auf dem Weg zum Königtum ansieht. Er sieht Ps 48 zudem als Hintergrund für Ex 15 an, insbesondere für die Darstellung Gottes als Krieger (ebd). Tatsächlich lassen sich Motivüberschneidungen feststellen, letztlich unterscheiden sich die beiden Texte aber. Während Ps 48 von der Bewahrung des Volkes ausgeht, hat Ex 15 die Erfahrung des Leides gemacht, Gott muss sein Volk loskaufen.

⁹⁵⁷ ALBERTZ, ZBK.AT 2.1, 249. Siehe auch BERNER, Exodushistorie, 393 f.; FISCHER, Schilfmeerlied, 39 und SCHMID, Erzväter, 239.

⁹⁵⁸ Vgl. ALBERTZ, ZBK.AT 2.1, 251; FISCHER/MARKL, NSK.AT, 170 und ZENGER, Exodus, 156.

⁹⁵⁹ Als Ausnahme führt ALBERTZ, ZBK.AT 2.1, 249 allerdings noch Hos 13,14 aus der späten Königszeit an. Siehe auch BENDER, Lied, 10.

Erst in einem zweiten Schritt kann der singuläre Gottestitel mit dem Gott der Väter verbunden werden. Wenn Ausleger direkt darauf schließen, erscheint dies etwas verfrüht. Über den Verweis auf Ex 3 lässt sich dann auch dieses Spektrum des Gottestitel anführen. Zudem lässt sich sagen, dass „Ex 15 die Abfolge Erzväter Exodus zu kennen, ja überhaupt grob heilsgeschichtlich strukturiert zu sein scheint.“⁹⁶⁰

5. Psalm 68 – Die Erweiterungen aus dem Südreich

Auf das komplexe Textwachstum wurde bereits im Unterkapitel *Psalm 68 – Der Bestand aus dem Nordreich* eingegangen und ein möglicher Grundbestand ermittelt. Die Erweiterungen lassen sich zum Teil deutlich der Jerusalemer Tempeltheologie zuschreiben. Jörg Jeremias weist insbesondere auf die Verse 29–32 hin, die für ihn ein „Gebet um Rettung aus Not“⁹⁶¹ darstellen. Seines Erachtens will der Psalm in seiner Endgestalt insbesondere aus dieser Perspektive gelesen werden. Dies mag für die erste Überarbeitung treffend sein, durch den Prolog (2–4) erhält der Psalm aber eine ganz neue, spezifische Lesart. Im folgenden Kapitel sollen die Erweiterungen aus dem Südreich voneinander differenziert und anschließend einzeln analysiert werden.

5.1 Die erste Überarbeitung

Der ersten Überarbeitung ist insbesondere der Rahmen (5–7 und 33–36) zu verdanken. Des Weiteren werden aber auch die Verse 28 und 29–30 diesem Überarbeitungsprozess zuzuschreiben zu sein. Diese Ergänzung kann im Zusammenhang mit den elohistischen Anpassungen im Grundbestand des Psalms gesehen werden.⁹⁶² Es zeigt sich nicht nur die Ersetzung des Tetragramms durch אלהים, sondern ebenfalls – insbesondere in den Erweiterungen – eine dezidierte Namenstheologie. Die Epitheta sowie das Tetragramm wurden im Psalm sehr bewusst eingesetzt.

Johannes Bremer hat im Psalm, exakter in den Erweiterungen, eine ausgesprochene Armentheologie aufzeigen können. Eine Überarbeitung des Psalms schließt er grundsätzlich nicht aus. In seiner Analyse markiert er zudem Vers 11 als Bestandteil der Armentheologie.⁹⁶³ Vers 11 ist in der vorherigen redaktionsgeschichtlichen Analyse nicht verzeichnet worden, da er sich recht gut in die Theophanieschilderung (8–11) einzeichnet. Auch wenn die Wohnstätte, in der sich die Elenden niederlassen können, eine deutliche Erweiterung zum voran-

⁹⁶⁰ SCHMID, *Erzväter*, 239.

⁹⁶¹ JEREMIAS, *Königtum*, 81. So bereits CASSUTO, *Psalm LXVIII*, 279.

⁹⁶² SÜSSENBACH, *Psalter*, 227 hält fest, dass insbesondere die Aufforderung zum Lobpreis Ps 68 mit den übrigen Psalmen der Teilsammlung verbindet. Die gleiche Funktion übernimmt auch die Stichwortverbindung מַחַד (Macht) (a. a. O., 235).

⁹⁶³ Vgl. BREMER, *Gott*, 368 f.431.

gegangenen Fruchtbarkeitsaspekt darstellt, lässt diese sich doch mit dem נחלת „Erbbesitz“ (Ps 68,9) sowie die עני Elenden (Ps 68,10) mit dem עם Volk (Ps 68,7) verbinden. Der Vers kann dementsprechend nicht einfach der Ergänzung zugewiesen werden, sollte aber zumindest als ungewiss bzw. als mögliche Erweiterung markiert werden.

5.1.1 Intentionen

Die Redaktoren haben den Psalm nicht nur in die Jerusalemer Kultradtition übernommen, sondern sehr bewusst auf Jerusalem hin umgestaltet. Die Dynamik des Grundbestandes (Gottes Aufbruch in Vers 8 sowie die Prozession in Vers 25 f.) haben sie aufgenommen und in die Bewegung Sinai – Jerusalem verlegt. Damit erhielt der Psalm einen vollkommen neuen Horizont.

5.1.2 Literarhistorische Verortung

Bei der Datierung dieser Bearbeitung fallen insbesondere die Abhängigkeiten zu Deuterocesaja ins Gewicht.⁹⁶⁴ Das Babylonische Exil wird als Verkündigungsort und -zeit dieses unbekanntes Autors angenommen. Es stellt somit ebenfalls das Entstehungsdatum ad quem für die Ergänzungen an Ps 68 dar.

Erhard Gerstenberger verweist zudem in Bezug auf die armentheologischen Aspekte auf Lebensbedingungen der exilischen und nachexilischen Zeit.⁹⁶⁵ Dies deckt sich generell mit der Einschätzung von Bremer, der jedoch konkreter von der persischen Zeit ausgeht. Er warnt jedoch auch davor die Datierung eines Psalms nur an dem zeithistorischen Aspekt der Armentheologie festzumachen.⁹⁶⁶

Für die persische Zeit spricht allerdings ebenfalls die Wiederherstellung des Tempels. Die Aussagen des Psalms und die eingeschriebene Dynamik Sinai/Himmel – Jerusalem gewinnen deutlich an Plausibilität, wenn ein intakter Tempel in Jerusalem vorausgesetzt werden kann.

5.2 Das Gottesbild

5.2.1 Der Steppenfahrer

In den Ergänzungen lassen sich Anklänge an den ugaritischen Baal-Mythos finden,⁹⁶⁷ spezifischer muss jedoch festgehalten werden, dass sich diese Anklänge

⁹⁶⁴ Die Abhängigkeiten zu Deuterocesaja wurden in der Forschung immer wieder festgestellt. Bereits GUNKEL, HAT, 283 verwies darauf, weswegen er geschlussfolgert hat, dass der Psalm seinen Ursprung in der Prophetie gehabt hätte.

⁹⁶⁵ GERSTENBERGER, FOTL XV, 37. Für die nachexilische Zeit plädiert ebenfalls SÜSSENBACH, Psalter, 237.

⁹⁶⁶ Vgl. BREMER, Gott, 431. Angemerkt werden muss, dass nicht die Datierung des gesamten Psalms daran festgemacht wird, sondern lediglich die zeitliche Einordnung der Überarbeitung.

⁹⁶⁷ Vgl. DAHOOD, Anchor Bible 17, 134 f.

einerseits auf die Theophanie beziehen und andererseits deutliche Anpassungen erfahren haben: Das Epitheton *rkb* 'rtp „Wolkenfahrer“ findet sich ebenfalls in Texten von Ugarit.⁹⁶⁸ Es gehört zum festen Bestandteil des „Divine Warriors“⁹⁶⁹ und taucht auch in Dtn 33,26; Ps 18,10; 104,3; Jes 19,1 und Hab 3,8 auf. Erstens muss deutlich hervorgehoben werden, dass JHWH das Epitheton übernommen hat: „It is now Yaweh not Baal, who makes the clouds his chariot.“⁹⁷⁰ Zweitens wurde das Epitheton hier nicht direkt übernommen, sondern es wurde vielmehr zum *רֶכֶב בְּעֵרְבוֹת* Wüsten- oder Steppenfahrer abgewandelt.

Könnte diese Abwandlung auf eine bewusste Überarbeitung im Sinne einer Exodus-Lesart hinweisen? Der nähere Kontext lässt nicht direkt darauf schließen. Dort wird er als Vater der Witwen und Waisen betitelt sowie als Befreier der Gefangenen. Frank-Lothar Hossfeld merkt aber zumindest an, dass der Gottes-titel „Steppenfahrer“ sowie die gleichzeitige Nennung des Namens nicht nur Anklänge an einen Wettergott darstellen, sondern ebenfalls auf Ex 19 hinweisen.⁹⁷¹

Gerstenberger verweist auf Parallelen in Jes 40,3; 57,14 und 62,10.⁹⁷² Zumindest in Jes 40,3 wird der Weg bzw. die Straße, die JHWH gebahnt werden soll, u. a. in der *עֲרֵבָה* „Wüste“ verortet. Hier findet sich in der Tat ein direkter Bezug.

Letztlich kann ein Bezug des Titels auf den Exodus weder bestätigt noch ausgeschlossen werden. Gerade auch nicht, da die finale Formierung der Exodusgeschichte bzw. des Pentateuch noch nicht abgeschlossen gewesen ist bzw. zeitgleich verlief. Der Titel erschließt sich dementsprechend nicht vollkommen. Deutlich ist nur der Bezug zu Jes 40,3 und von da aus zu Jes 57,14 und 62,10.

5.2.2 Der Vater der Waisen und Witwen

Gott steht für die Unterdrückten ein, er richtet die Witwen und Waisen auf und sorgt sich um die Armen. Dieses Theologumenon ist fester Bestandteil der Zions-theologie und findet sich vor allem bei Deuterocesaja. Daneben aber ebenfalls in den deuteronomischen Gesetzen und in einigen Psalmen mit einer speziellen armentheologischen Ausrichtung.⁹⁷³

Arnold Gamper führt als Referenztext zu Vers 6 des Psalms das akkadische „Nachtgebet“ an.⁹⁷⁴ In diesem Text werden dem Sonnengott Schamasch folgende Epitheta beigemessen: „Richter in Wahrhaftigkeit“ und „Vater der Waisen“.⁹⁷⁵

⁹⁶⁸ Das Epitheton taucht insbesondere im Baal-Zyklus auf (KTU 1.2 IV,8,29; 1.3 II,40; III,38; IV,4,6; 1.4 III,11,18; V,60), daneben aber ebenfalls in anderen Texten (KTU 1.19 I,44).

⁹⁶⁹ Siehe BALLARD, *Warrior*, 60.

⁹⁷⁰ A. a. O., 58 und so auch SÜSSENBACH, *Psalter*, 227.

⁹⁷¹ Vgl. HOSSFELD/ZENGER, *HThKAT*, 251. Einen Bezug zur Exodusgeschichte sieht ebenfalls SÜSSENBACH, *Psalter*, 227.

⁹⁷² Vgl. GERSTENBERGER, *FOTL XV*, 36.

⁹⁷³ Vgl. GERSTENBERGER, *FOTL XV*, 36.

⁹⁷⁴ Siehe „Ein Opferschaugebet bei Nacht“ in TUAT II, 718 f.

⁹⁷⁵ Vgl. GAMPER, *Überlegungen*, 34.

Zudem stellte er eine Parallele zwischen *ma-ón* und *kummi* fest. In seinem abschließenden Urteil schlussfolgert Gamper, dass die Wesenszüge Schamas hier auf Jahwe übertragen worden sind.⁹⁷⁶ Der Verweis auf den Sonnengott harmonisiert mit der Annahme, dass in Jerusalem vor der Eroberung durch David und damit der Etablierung des JHWH-Glaubens ein Sonnenkult praktiziert worden ist.⁹⁷⁷

Im Kirta-Epos wirft Yassib seinem Vater Kirta vor, dass er den Fall der Witwe nicht verfolge und ihr Recht schaffe.⁹⁷⁸ Es gehörte ebenfalls zu den Aufgaben des Königs für die Schwächsten und Ärmsten zu sorgen. Das Motiv taucht zudem in der Geschichte von Aqhat auf (KTU1.17 V. 7).⁹⁷⁹

Außerdem wird Gott als Befreier der Gefangenen angesehen. Dies kann sowohl auf die ägyptische Gefangenschaft als auch auf das babylonische Exil bezogen werden.⁹⁸⁰ Der doppelte Bezug ist hier sehr interessant, da er wahrscheinlich von den Redaktoren beabsichtigt gewesen ist.

5.2.3 Das universale Königtum

In den Schlussversen tritt ein universales Gottesbild hervor: „Die Preisung Gottes ist eine globale Verpflichtung, denn Jahwe ist der einzige und exklusive Gott aller Völker.“⁹⁸¹ Der Aufruf zum Lobpreis an die Völker ist laut Hossfeld ein Topoi der asafitisch-korachitischen Zionstheologie.⁹⁸² Die Hoffnung auf die universale Herrschaft Gottes drückt sich ebenfalls in Jes 19,21–22; 60,3–7; Hag 2,7 sowie Zeph 8,20–23 und 14,18–19 aus. Jeremias merkt des Weiteren an, dass Gott dieses Lob nicht nur aufgrund seiner universalen Macht zusteht, sondern ebenfalls aufgrund seines partikularen Königtums (Ps 68,25).⁹⁸³

Durch die Herrschaft Gottes werden auch alle Kriege obsolet.⁹⁸⁴ An diesem Aspekt der universalen Herrschaft Gottes lässt sich auch noch einmal das redaktionelle Wachstum des Psalms plausibilisieren. Die (wenigen) Verweise auf kriegerische Motive erscheinen in diesem Licht unverständlich.

⁹⁷⁶ Vgl. a. a. O., 35 f. Die altorientalische Parallele untermauert, dass es sich um eine Gottesvorstellung handelt. Wellhausen wollte die Epitheta für die Literaturgeschichte auswerten. MOWINCKEL, Psalm, 29 macht sich in seinem Aufsatz aus Sicht der Form- und Gattungsgeschichte aus diesem Grund für die Epitheta als Aspekte der Gottesvorstellung stark.

⁹⁷⁷ Vgl. KEEL, Geschichte, 190 und KOCH, Sprache, 44 f.

⁹⁷⁸ Siehe insbesondere KTU 1.16 VI.33–34.

⁹⁷⁹ Auf die Verweise hat bereits MOWINCKEL, Psalm, 29 hingewiesen.

⁹⁸⁰ Vgl. BAETHGEN, HK II/2, 303.

⁹⁸¹ GERSTENBERGER, Arbeitsbuch, 62. Ähnlich SCHMIDT, Thronfahrt, 27 und HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 255.

⁹⁸² Vgl. a. a. O., 255 f.

⁹⁸³ Vgl. JEREMIAS, Königtum, 74. Für STECK, Friedensvorstellungen, 16 ff. ist das Ineinanderfallen von Partikularität und Universalität ein Merkmal der Zionstheologie.

⁹⁸⁴ Vgl. DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 551.

Den universalen Aspekt spiegelt ebenfalls das Epithet רכב בשמי שמי-קדם (der Daherfahrende in den Himmeln der ewigen Himmel) wider. Zugleich muss der Titel als Parallele zum Steppenfahrer gesehen werden.⁹⁸⁵

5.3 Der Gottesberg in Jerusalem

5.3.1 Der Zion als Ziel der Wallfahrt

Bereits in der ersten Erweiterung erscheint Jerusalem als das finale Ziel. Gott bricht vom Sinai auf und nimmt Wohnung in Jerusalem. Diskutiert wird in der Forschung, ob auf dem Sinai die Heerscharen stationiert gewesen sind und ob sie ebenfalls nach Jerusalem aufbrechen.⁹⁸⁶

Auch wenn der Baschan als Gottesberg noch erkennbar ist, reiht er sich nun in die Reihe der Neider ein, die auf den Zion blicken. Der Text stellt grundsätzlich nicht in Abrede, dass es weitere Götterberge gibt. Er negiert damit grundsätzlich auch nicht die Existenz weiterer Götter. Entscheidend ist jedoch, welchen Berg JHWH zu seinem Wohnsitz wählt. Indirekt wird damit ebenfalls eine Aussage über die Stellung JHWHs gemacht.⁹⁸⁷ Konrad Schmid spricht in Bezug auf die persische Zeit von der „Option für den Monotheismus“⁹⁸⁸; diese wird in Ps 68 deutlich favorisiert.

Als Wohnsitz Gottes wird der Zion nun ebenfalls Ziel der Wallfahrt der Könige, die ihre Geschenke nach Jerusalem bringen.⁹⁸⁹ Darüber hinaus geht von ihm aber zugleich die Macht Gottes aus oder anders formuliert: Der Gottesberg bzw. der Tempel auf ihm ist der Ort, an dem Gott seine Macht erweist.⁹⁹⁰

5.3.2 Die heilige Wohnung – Himmel und Tempel

In Vers 6 wird als JHWHs Wohnstätte die heilige Wohnung genannt. מעון kann in seltenen Fällen die Wohnstätte von Tieren bezeichnen (Jer 9,11; 10,22; 49,33 und 51,37 sowie Nah 2,11). In der Regel handelt es sich aber um die Wohnstätte Gottes. Diese kann entweder im Himmel oder auf Erden liegen, genauer im Tempel. In Ps 68 wird מעון weitestgehend mit dem Himmel assoziiert.⁹⁹¹ Als Parallelen lassen sich Dtn 26,15; Jer 25,30; Sach 2,17 und 2 Chr 30,27 anführen. John Philip

⁹⁸⁵ TATE, WBC 20, 176 sieht beide Titel hier verbunden.

⁹⁸⁶ So a. a. O., 550 und DUHM, KHC XIV, 258.

⁹⁸⁷ Dies passt zum generellen Umgang des Psalms mit altorientalischen Mythen, Epitheton oder Völkern. Alles wird JHWH untergeordnet, er übernimmt oder dominiert sie (DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 551).

⁹⁸⁸ SCHMID, Literaturgeschichte, 144.

⁹⁸⁹ Vgl. DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 551.

⁹⁹⁰ SÜSSENBACH, Psalter, 233 gibt zudem an, dass auch das Volk an der Macht Gottes partizipiert.

⁹⁹¹ Vgl. BAETHGEN, HK II/2, 203; LEPEAU, Psalm, 87 und TATE, WBC 20, 176. Für den Tempel hingegen SÜSSENBACH, Psalter, 228.

LePeau weist daraufhin, dass im Kopf der Leserinnen und Leser keine scharfe Trennlinie zwischen dem Himmel und dem irdischen Tempel als Wohnstätte Gottes gezogen worden sein wird.⁹⁹²

Ein interessantes Textproblem besteht zudem in Vers 36. Einige Handschriften lesen nicht מִמְקוֹדֵיךָ (Pl.), sondern ändern den Plural in מִמְקוֹדְךָ (Sg.) ab. Die Veränderung scheint auf den ersten Blick plausibel bzw. der Plural lediglich als ein Abschreibfehler. Er sollte jedoch beibehalten werden, da hinter dem Plural die Vorstellung eines ausdifferenzierten Heiligtums steckt.⁹⁹³ Dieses wird durch den Tempel sowie die (abgestuften) heiligen Bereiche gebildet. Auch diese Vorstellung lässt sich laut Hossfeld als Topoi der asafitische-korachitischen Theologie zuordnen.⁹⁹⁴

6. Psalm 48 – Die tempeltheologischen Erweiterungen

Die redaktionsgeschichtliche Analyse hat mehrere Bearbeitungen innerhalb des Psalms aufzeigen können. Als sekundär hatten sich die Verse 2–3*8 und 12–15 herausgestellt. Während die Erweiterung des Psalms um Vers 2* bereits in vor-exilischer Zeit geschehen sein muss, lassen sich die übrigen Erweiterungen in die nachexilische Zeit verorten. Auf diese soll im Folgenden eingegangen werden.

6.1 Die Intention der Redaktion

Die hier präsentierte Rekonstruktion der Textgenese basiert maßgeblich auf der Beobachtung, dass die „theological geography“ im Psalm brüchig ist. Bei ihr soll nun auch erneut angesetzt werden, um die Intentionen der Redaktoren aufzuschlüsseln. Diese tritt am deutlichsten in Vers 10 heraus: Dort wird der Tempel in den Psalm eingetragen und somit mit der Stadt verschränkt. Sogar mehr als das, der Tempel wird über die Stadt gestellt bzw. in ihr Zentrum.⁹⁹⁵ Während die Grundschrift sich als königlicher Psalm zu erkennen gegeben hat, wird der Psalm mit der redaktionellen Überarbeitung tempeltheologisch eingefärbt.

Im Tempel soll der Beter Gott bedenken. Diese Reflexion führt allerdings aus der Stadt heraus. Die Überarbeitung weitet den Blick: Der Völkersturm wird noch vor der Stadt von Gott abgewendet. Dies geschieht scheinbar ohne dass dieser sich aus ihr herausbewegen hätte müssen. Mit der ersten Erweiterung in Vers 8 erstreckt sich Gottes Einflussbereich bereits über die Stadt hinaus. Er trägt die Verantwortung für die Zerstörung der Tarschischschiffe. Nach dieser ersten zögerlichen Machterweiterung machen die Redaktoren in Vers 11 nun aber deutlich, dass JHWH ein universaler Gott ist. Die Intention der Überarbeitung muss

⁹⁹² Vgl. LEPEAU, Psalm, 87 und TATE, WBC 20, 176.

⁹⁹³ Vgl. CASSUTO, Psalm LXVIII, 278 und HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 265 f.

⁹⁹⁴ Daneben zählt er ebenfalls das Partizip נֹרֵה „furchtgebietend“ auf, mit dem Gott am Anfang des gleichen Verses charakterisiert wird. Siehe HOSSFELD/ZENGER, HThKAT, 265 f.

⁹⁹⁵ Vgl. KÖRTING, Zion, 166; LEUENBERGER, Großkönig, 147 und ZENGER, NEB.AT, 294.

somit neben der Eintragung des Tempels in einer Korrektur oder besser gesagt in einer Aufwertung des Gottesbildes gesehen werden.

Bei dieser Aufwertung und Ergänzung wird zudem die „theological geography“ in den Psalm eingetragen. Vers 11 nennt die vier Enden der Erde, die dann mit Hilfe der Himmelsrichtungen im Psalm wiederaufgenommen werden. Ziel dieser Geografie ist es, Gott und mit ihm seinen Tempel in den Mittelpunkt zu rücken. Spekuliert werden könnte, ob mit dieser Überarbeitung ebenfalls der Bezug zum Gottesberg Zaphon abgeschwächt werden sollte. Die Himmelsrichtungen werden als Paronomasien in den Psalm eingetragen. Eine Ausnahme bildet קדים „Osten“ (Vers 8), das Wort ist als einziges eindeutig als Himmelsrichtung identifizierbar. Gewiss tritt dadurch zumindest in Bezug auf den Zaphon eine starke Doppeldeutigkeit auf. Dies könnte beabsichtigt gewesen sein, sofern sich der Zion als eigenständiger Gottesberg etabliert hat, was in nachexilischer Zeit der Fall gewesen ist.⁹⁹⁶

6.2 Das modifizierte Gottesbild

Die Grundschrift des Psalms stellt Gott als מלך רב „Großkönig“ dar. Ihm wird der Titel JHWH Zebaoth beigegeben, um seine Macht und Majestät herauszustellen. Trotz dieser gewichtigen Beschreibung bleibt Gott ganz und gar mit seiner Stadt verbunden. Überspitzt ausgedrückt ließe sich sagen, dass Gott ausschließlich der Stadtgott Jerusalems ist.

Dieser Eindruck wird mit den Ergänzungen nicht nur relativiert, sondern aufgelöst. Name und Ruhm Gottes sind in aller Welt bekannt. Das Gottesbild zeigt nun eine deutliche Tendenz zum Universalismus.⁹⁹⁷ Gleichzeitig wird es nun vorrangig durch Güte und Gerechtigkeit charakterisiert.

6.2.1 Der Name Gottes

Gottes Name sowie sein Ruhm reichen gemäß Ps 48,11 bis an die Enden der Erde. Es wird dabei lediglich das Wort שם (Name) angeführt und nicht der Name selbst.⁹⁹⁸ Friedrich V. Reiterer gibt an, dass das Wort שם, wenn es mit JHWH verbunden ist, auch „die Bedeutung Bekanntheit, Ruhm oft Einfluß bzw. Macht(bereich) usw. zu[fällt].“⁹⁹⁹ Der Name ist durch das angehängte Suffix mit JHWH verbunden. Diese Interpretation mutet allerdings im vorliegenden Vers als Dopplung an, da dies bereits mit der Erstreckung bis an die Enden der Erde ausgedrückt wird. Sinnvoller erscheint es, eine Besonderheit der Personennamen als mögliche Analogie anzuführen. Bei diesen besteht die Möglichkeit, dass der Name eben-

⁹⁹⁶ Die Datierung sei hier lediglich angemerkt. Sie begründet sich aber nicht durch den Zion, dies wäre ein Zirkelschluss, sondern vielmehr durch die ansonsten verwendeten Motive (s. u.).

⁹⁹⁷ Vgl. BUTTENWIESER, Psalms, 106.

⁹⁹⁸ Siehe allgemein zum Namen Gottes GÖRG, Name Gottes, 898 f.

⁹⁹⁹ REITERER, שם, 128.

falls für ein Programm stehen kann.¹⁰⁰⁰ In diesem Fall muss der Name als JHWH selbst interpretiert werden.¹⁰⁰¹ Es ist dann Gott, der auf der ganzen Erde bekannt ist, und zwar in einem umfassenderen Sinne. Sein Ruhm und insbesondere seine Gerechtigkeit und seine Gerichte sind auf der Welt allen Menschen vertraut.

6.2.2 Gerechtigkeit und Gericht

In den Versen 11–12 werden die Themen Gerechtigkeit und Gericht angeführt. Friedrich Baethgen vermutet, dass die „Gerechtigkeit Jahves [...] den Feinden zur Vernichtung, den Israeliten [und anderen Völkern] zur Freude [gereichte].“¹⁰⁰² Diese Interpretation liegt nach dem Eingangsteil des Psalms nahe. Betrachtet man allerdings ausschließlich die Terminologie in der Erweiterung, muss dies nicht die zwangsläufige Schlussfolgerung sein.

Erhard Gerstenberger geht dementsprechend davon aus, dass „[i]n diesem Kontext [...] wohl das politische Gleichgewicht zwischen den Nationen gemeint [ist], oder die israelitische Herrschaft über die Völker. Zivile Gerechtigkeit mag eingeschlossen sein.“¹⁰⁰³ Ps 48,12 verweist nach Klaus Koch auf „geheime [...] Kräfte einer positiven Lebens- und Gesellschaftsordnung [...]“. ¹⁰⁰⁴ Beide Interpretationen deuten in die gleiche Richtung: eine positive Weltordnung. Dementsprechend müssen auch die „Gerichte“ im Sinne einer gerechten Rechtsprechung verstanden werden.

Bei der strikten Betrachtung der Erweiterung treten die Übereinstimmungen zu Jes 2,2–5 deutlich hervor. In Ps 48 ist lediglich nicht von den Nationen die Rede, die zum Zion pilgern. Aber beide Texte teilen die Bekanntheit Gottes aufgrund seiner gerechten Rechtsprechung. Diese Parallelen legen nahe, den Text in die zeitliche Nähe von Jes 2,2–5 zu verorten.

6.3 Weitere Motive

6.3.1 Die Erweiterung des Bergmotivs

Die Tochter Judas repräsentiert die Städte und Dörfer, die sich um Jerusalem befinden und zum jüdischen Bergland gehören.¹⁰⁰⁵ Dieses wird neben dem Gottesberg in Vers 12 auch aufgefordert über Gottes Gerichte zu jubeln. Das Bergland steht damit in der Logik des Psalms auch unter Gottes Schutz bzw. gehört zu seinem Herrschaftsgebiet, ansonsten wäre ein Aufruf zum Jubel verfehlt.¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰⁰ Vgl. GÖRG, Namengebung, 898.

¹⁰⁰¹ Beispiele des synonymen Gebrauches gibt REITERER, םַשׁ, 145.

¹⁰⁰² BAETHGEN, HK II/2, 140. Auf die Freude der Völker geht er auch ein (vgl. a. a. O., 139).

¹⁰⁰³ GERSTENBERGER, Arbeitsbuch, 83.

¹⁰⁰⁴ KOCH, Hazzzi, 178.

¹⁰⁰⁵ Vgl. CRAIGIE, WBC 19, 354 f. und SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 190.

¹⁰⁰⁶ Vgl. DAHOOD, AncB 16, 293; DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 437 und HILL, Commentary, 628.629.

Nach der Revidierung des Gottesbildes wirkt diese Erweiterung fast ein wenig enttäuschend. Die Heraushebung des jüdischen Berglandes erscheint im Blick auf den universalen Charakter der Herrschaft Gottes überflüssig. Die Erweiterung liegt aber ebenfalls auf einer Linie mit Jes 2,2–5. Dort ist es Gottes eigenes Volk, das den Vorrang erhält, im Licht JHWHs voranzugehen. Hier kommt dem jüdischen Bergland der Primat des Jubels zu – eine weitere Parallele, die die Datierung begründet.

6.3.2 Die Prozession um die Stadt

In den abschließenden Versen 13–14 wird ein Rundgang um den Zion beschrieben. Mark S. Smith sieht dahinter die Praxis einer rituellen Prozession. „The ritual worldview here moves outward from temple precincts or public plazas to the outer boundaries of the city. Accordingly, the city gate and walls are foci of ritual activity.“¹⁰⁰⁷ Die Türme, Mauern und Zinnen bezeugen die göttliche Präsenz und den damit einhergehenden Schutz für die Stadt.¹⁰⁰⁸

Gerstenberger stuft die Prozession um die Stadtmauern als Selbstreferenz an die gängige Praxis aus der Zeit der Abfassung ein.¹⁰⁰⁹ Gewährt der Psalm somit einen Einblick in das Pilgerwesen nach Jerusalem? Eine Betrachtung der Mauern und Türme ergibt sich zwangsläufig, wenn man auf Jerusalem zu marschiert bzw. es teilweise umrundet, um eines der Tore zu erreichen. Allerdings sollten weitergehende Rückschlüsse nur vorsichtig gezogen werden. Ein Beleg für das weltweite Pilgern des Diasporajudentums stellt der Psalm beispielsweise nicht da.¹⁰¹⁰ Sofern man tatsächlich eine Prozession annimmt, könnte diese ebenfalls nach einem gewöhnlichen Tempeldienst stattgefunden haben.¹⁰¹¹ Ein Fest wäre ebenfalls möglich, aber auch dafür gibt der Text keine Hinweise.

Charles A. Briggs hingegen spricht von einer Inspektion der Stadt bzw. ihrer Befestigung.¹⁰¹² Im Rahmen des Kultes ist dies eher unpassend, für den Ursprung einer solchen Prozession möglicherweise aber denkbar. In diesem Fall darf aber nicht an eine Belagerung oder sonstige Gefahrensituation gedacht werden, nach denen die Stadt inspiziert werden musste.¹⁰¹³ Eine höhere Plausibilität erweist vielmehr eine Verortung im Kontext des Wiederaufbaus Jerusalems unter Esra und Nehemia. Wahrscheinlich wird mit dieser Prozession eher ein Wunsch denn ein reales Geschehen ausgedrückt. Dies schließt folglich einen Praxisbezug aus.

¹⁰⁰⁷ SMITH, Gods, 105.

¹⁰⁰⁸ Vgl. ebd.

¹⁰⁰⁹ Vgl. GERSTENBERGER, Arbeitsbuch, 83. GUNKEL, HK II/2, 207 stuft die Verse 13.14 zumindest als Prozessionshymnus ein.

¹⁰¹⁰ Gegen DUHM, KHC XIV, 197 f.

¹⁰¹¹ Vgl. DAHOOD, AncB 16, 293.

¹⁰¹² BRIGGS, ICC, 403 und SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 193 f.

¹⁰¹³ Gegen BUTTENWIESER, Psalms, 106.

7. Die Gottesschau-Erweiterung in Ex 24,1f.9–11

In Ex 24,9–11 sehen Moses, Aaron, dessen Söhne und die sieben Ältesten Gott in seinem Palast und feiern in seiner Anwesenheit ein Festmahl. Viele Ausleger interpretieren dieses Mahl als das bei der Berufung (Ex 3,12) angekündigte Fest.¹⁰¹⁴ Die Visio Dei steht allerdings konträr zu einigen Aussagen bzw. Verboten im Alten Testament. Auf diese Problematik wird im Folgenden einzugehen sein.

Da auf Formkritik und Redaktionsgeschichte bereits im Kapitel *Die Einschaltung der vorderen Sinaiperikope* eingegangen worden ist, kann hier direkt mit der literarhistorischen Verortung von Ex 24,1f.9–11 fortgefahren werden.

7.1 Literarhistorische Verortung

In der älteren Forschungsliteratur wird oftmals die Ansicht vertreten, dass Ex 24,1f.9–11 altes Material darstelle.¹⁰¹⁵ Als Kriterium wird dabei insbesondere der Personenkreis ins Feld geführt. Hugo Greßmann spekulierte bereits mit Hilfe einiger daran festgemachter Kriterien über das Alter des Textes: Während die große Zahl der Personen für ihn auf einen jungen Ursprung hindeutete, verwies die Anwesenheit von weiteren namentlich genannten Personen hingegen auf ein hohes Alter. Er begründet diese Auffassung damit, dass man scheinbar an diesen „minderen Helden“ noch keinen Anstoß nahm. Letztlich war die mythologische Färbung des Textes für ihn ausschlaggebend, ihn als alt einzustufen.¹⁰¹⁶

Der Text zählt, sowie bereits die vorherigen Erweiterungen, zum nichtprierschriftlichen Teil der Sinaiüberlieferung.¹⁰¹⁷ Hans Heinrich Schmid hält fest, dass Ex 24,1f.9–11 „der Sinaiperikope weder ursprünglich angehört hat noch sie in irgendeiner Weise voraussetzt.“¹⁰¹⁸ In der Tat präsentiert die Textpassage nochmals eine ganz andere Vorstellung vom Wohnort Gottes und seinem Auftreten; zumindest unterscheidet sie sich von den bisher behandelten Vorstellungen. Traditionsgeschichtlich führt der Text dieses Motiv somit nicht einfach fort.

Auch wenn sich aufgrund der redaktionsgeschichtlichen Abhängigkeiten bereits eine nachexilische Datierung aufdrängt, erscheint es sinnvoll nach Datierungshinweisen im Text selbst zu suchen. Die deutlichsten Bezüge lassen sich zu Texten aus dem Ezechielbuch aufzeigen, wie weiter unten noch veranschaulicht

¹⁰¹⁴ Vgl. BLUM, Studien, 53 und FISCHER/MARKL, NSK.AT, 207. Andere Kommentatoren sehen dies aber bereits in Ex 18 verwirklicht.

¹⁰¹⁵ In der neueren Literatur findet sich zum Teil die Bemerkung, dass es sich um eine alte, selbstständige Überlieferung handelt, die in die Sinaiperikope aufgenommen worden ist. Siehe B. III Fn 1018.

¹⁰¹⁶ Vgl. GRESSMANN, Mose, 182. Diesem Urteil schlossen sich vor allem in der älteren Forschung zahlreiche Ausleger an: BEYERLIN, Herkunft, 19; HOUTMAN, HCOT 3, 286 und SCRIBA, Geschichte, 177.

¹⁰¹⁷ Die ältere Forschung hat den Text noch J zu geordnet. Siehe z. B. ZENGER, Exodus, 219.

¹⁰¹⁸ H. H. SCHMID, Jahwist, III. Siehe auch HARTENSTEIN, Wolkendunkel, 137 und JEREMIAS, Theophanie, 205.

wird. Zudem wird deutlich, dass Ex 24,1 f.9–11 eine bestimmte Funktion erfüllen soll. Durch Vision und Mahl soll die Autorität des aufgeführten Personenkreises – Älteste und Priesterschaft – begründet werden bzw. „wird die aaronidische Perspektive der Priesterschrift (Ex 29,44) durch die Einbeziehung der Ältesten ergänzt.“¹⁰¹⁹ Friedhelm Hartenstein spekuliert zudem, ob „Ex 24,10 sogar die Wohnvorstellung von Ex 24,15–18 [...] korrigieren [könnte], wonach JHWHs Herrlichkeit sich ausdrücklich ‚auf den Berg Sinai niedergelassen hat‘ (V. 16 וישכן יהוה על-ההר כבוד-יהוה על-ההר).“¹⁰²⁰ Diese Beobachtung passt in das Bild der hier vorgelegten redaktionsgeschichtlichen Rekonstruktion. Eine nachexilische Datierung erscheint durch diese Argumente mehr als wahrscheinlich.¹⁰²¹

7.2 Das Gottesbild

Das Gottesbild in Ex 24,9–11 ist auf den ersten Blick nur schwer zu erfassen. Dies mag an der Vermischung der Sphären „Präsenz“ und „Transzendenz“ liegen: „[D]er Gott Israels reicht in seiner Transzendenz geheimnisvoll in diese Erde herein [...].“¹⁰²² Die Aussagen über Gott sind zudem nur sehr rar. Gleichzeitig vermittelt der Text bei aller Spärlichkeit ein fulminantes Bild: „Der Gott, den die siebenzig Ältesten (mit Mose, Aaron, Nadab und Abiha) ‚sehen‘ [...] ist der Weltenkönig, der über dem in den Himmel ragenden Berg thront [...].“¹⁰²³

7.2.1 Der Körper Gottes

Gott wird sich in Ex 24,9–11 anthropomorph vorgestellt, darauf deutet zumindest die Erwähnung seiner Füße (רגל). Durch diesen Hinweis bleibt die Vorstellung letztlich fragmentarisch. Einige Ausleger gehen deshalb davon aus, dass die Gruppe um Mose Gott niemals wirklich erblickte.¹⁰²⁴

Generell lassen sich die anthropomorphen Gottesdarstellungen laut Mark S. Smith im Alten Testament in drei unterschiedliche Kategorien einteilen: natural „human“ body; superhuman „liturgical“ body, cosmic „mystical“ body.¹⁰²⁵ Diese basieren, vereinfacht ausgedrückt, auf der schlichten Größe. Ex 24 ist allerdings nicht eindeutig in Bezug auf die Größe Gottes.

¹⁰¹⁹ OTTO, Pentateuchredaktion, 80. Siehe auch HARTENSTEIN, Wolkendunkel, 150 und SKA, Vision, 180.

¹⁰²⁰ HARTENSTEIN, Wolkendunkel, 151.

¹⁰²¹ Vgl. SKA, Vision, 177 f. Siehe ebenfalls CRÜSEMANN, Tora, 61; HARTENSTEIN, Wolkendunkel, 151 und OTTO, Pentateuchredaktion, 151. Zumindest ist sicher, dass der Text frühestens aus der exilischen Zeit stammen kann, so ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 141.

¹⁰²² ZENGER, Israel, 144. Siehe auch HARTENSTEIN, Wolkendunkel, 138 und JEREMIAS, Theophanie, 205.

¹⁰²³ Jeremias Theophanie, 205. Siehe auch ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 141; HARTENSTEIN, Wolkendunkel, 138 f. und SMITH, Gods, 21.

¹⁰²⁴ Die LXX milderte bereits die Aussage ab und viele Ausleger folgten ihr darin, wie z. B. Maimonides (vgl. CHILDS, Exodus, 506). Siehe für die Forschung z. B. NOTH, ATD 5, 158.

¹⁰²⁵ Vgl. SMITH, Gods, 14–24.

Smith bestimmt den Körper Gottes hier als „superhuman“, da sich der Text seines Erachtens in das Tempel/Palast-Setting einfügt. Die entsprechende Kategorie charakterisiert den Körper Gottes als „liturgical body“.¹⁰²⁶ Smith weist zudem daraufhin, dass die Darstellung des Körper Gottes in Jes 6 ähnlich ist: „it appears to be a body of ‚glory‘ manifest on earth at the temple.“¹⁰²⁷

7.2.2 Die Gottesschau

Die Autoren sind sich der Angst, Gott zu sehen und sterben zu müssen, sehr wohl bewusst. Wie eingangs bereits erläutert, besagen einige Bibelstellen (Ex 33,20; Deut 5,24; Ri 6,22–23; 13,22 und Jes 6,5), dass ein Sehen Gottes den Tod nach sich ziehen kann. Dieses Verbot stellt allerdings nur einen Traditionsstrang im Alten Testament dar. „Often it was not problematic to describe the seeing of God, neither in the Masoretic Text nor in the other textual witnesses.“¹⁰²⁸ Wolfgang Oswald hält dagegen, dass der Tod als Folge der Gottesschau die übliche Erwartungshaltung gewesen sei. Genau diese Haltung durchbricht der Text aber, was ihn wiederum auszeichnet.¹⁰²⁹

Der erste Hinweis dafür findet sich bereits in Vers 1. Der Ausdruck והשתחוויתם מרחק „in der Ferne hinknien“ findet sich ebenfalls in königlichen Briefen, um die Unterwürfigkeit des Vasalen zu betonen.¹⁰³⁰ Fischer und Markl sehen den Ausdruck als Anzeichen für eine sichere Position an.¹⁰³¹ Gewiss soll mit dieser Terminologie auf die kommende Gottesschau vorbereitet und auf die Gefahr verwiesen werden. Auch Vers 11 verdeutlicht das Bewusstsein um die Angst, sterben zu können. Das Leben der Gruppe liegt in Gottes Hand, sie unterwerfen sich ihm ganz.

Einige Ausleger stellen allerdings in Frage, inwieweit Gott sich wirklich hat sehen lassen. Im Vergleich zu der Vision Jesajas in Jes 6,1, der den Herrn auf seinem Thron erblickt, wird in Ex 24 noch nicht einmal der Fußschemel beschrieben, sondern lediglich der Fußboden.¹⁰³² Jean-Louis Ska vergleicht die Gottesschau mit dem Sehen des Königs: „‚seeing‘ or ‚not seeing‘ means being in favour or out of favour and that expression ‚those who see the face of the king‘ denotes the sovereign’s immediate entourage, his ministers and the court grandees.“¹⁰³³

¹⁰²⁶ Vgl. a. a. O., 18.

¹⁰²⁷ A. a. O., 21. Siehe auch bereits B. III Fn 1023.

¹⁰²⁸ Tov, Problems, 16.

¹⁰²⁹ Vgl. Oswald, Israel, 61.

¹⁰³⁰ Vgl. Smith, Exodus, 93.

¹⁰³¹ Vgl. Fischer/Markl, NSK.AT, 268. Noth, ATD 5, 159 geht jedoch eher von einer Bearbeitung und sieht darin eine Glättung an. Diese Ansicht schließt den Aspekt der Sicherheit aber nicht aus.

¹⁰³² Vgl. Jacob, Buch Exodus, 750.

¹⁰³³ Ska, Vision, 174. Siehe auch Hartenstein, Wolkendunkel, 150.

Als direkte Reaktion bzw. als Vorbereitung darauf hat die Gottesschau den Altarbau.¹⁰³⁴ Des Weiteren muss festgehalten werden, dass nach der Gottesschau Einmütigkeit zwischen Gott und Israel herrscht.¹⁰³⁵ Das Festmahl kann als Ausdruck dessen interpretiert werden, denn es betont ebenfalls das Wohlwollen Gottes. Auch beim Mahl lassen sich Parallelen zur königlichen Praxis aufweisen.¹⁰³⁶

7.2.3 *Der Gott Israels und sein Volk*

Werner H. Schmidt nimmt an, dass der Doppelausdruck „Gott Israels“ nicht mit anderen mit לֵאלֹהֵינוּ konstruierten Gottesnamen verglichen werden kann. Für ihn drückt sich maßgeblich die Verbindung von Vatergottheit und El-Religion darin aus.¹⁰³⁷ Auch wenn die Ursprünge dieses Zusammenschlusses im Dunkeln liegen, weist die Vätergeschichte in der Genesis diese Verbindung auf. Die Erwählung Israels als Volk Gottes findet dort ihre Vorgeschichte.

Ex 24,9–11 betont, wie in den Anmerkungen zur Gottesschau gezeigt worden ist, insbesondere die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk.¹⁰³⁸ Die Textpassage setzt dabei aber eigene Akzente: Es ist eben nicht das ganze Volk, das Gott sehen darf, sondern lediglich ein erlesener Kreis an Personen.¹⁰³⁹ Die Ältesten werden gegenüber der Priesterschaft legitimiert bzw. sogar privilegiert.

7.3 *Motive*

Im folgenden Abschnitt ist noch auf drei Themen einzugehen. Erstens muss der Frage nach der Lokalisierung des Palastes nachgegangen werden. Zweitens stellt sich damit zusammenhängend die Frage nach der Heiligkeit des Berges und drittens ist zudem das Mahl zu erörtern.

7.3.1 *Der Palast Gottes*

In der Forschungsliteratur findet sich zumeist die Bezeichnung „Tempel“ für den Wohnort Gottes. Diese Charakterisierung ist problematisch, da sie bei der Lektüre und dem Leser Bilder des ersten und zweiten Tempels mitsamt Kultbetrieb hervorruft, obwohl der Begriff *de facto* lediglich den Wohnort Gottes bezeichnet. Geeigneter erscheint der Begriff „Palast“, da er diese Assoziationen nicht auslöst.

Brevard S. Childs vermutet aufgrund anderer Beschreibungen, dass Mose und die Ältesten durch den Boden des Palastes Gott sehen.¹⁰⁴⁰ Durch diesen Man-

¹⁰³⁴ Vgl. ZENGER, Exodus, 219.

¹⁰³⁵ Vgl. HOUTMAN, HCOT 3, 287.

¹⁰³⁶ Vgl. SKA, Vision, 175.

¹⁰³⁷ Vgl. SCHMIDT, לֵאלֹהֵינוּ , 145.

¹⁰³⁸ Vgl. SKA, Vision, 174.

¹⁰³⁹ Anders BLUM, Studien, 53.72, der die Repräsentation des ganzen Volkes durch die Ältesten hervorhebt.

¹⁰⁴⁰ Vgl. CHILDS, 506. So auch SMITH, Exodus, 94. Daran ist allerdings problematisch, dass

gel an Informationen bleibt Gott mysteriös, gleiches gilt aber auch für den Palast.¹⁰⁴¹ Die rudimentäre Beschreibung lässt keine Rückschlüsse auf einen realen Ort zu. Dementsprechend variieren auch die Lokalisierungen des Palastes. Der Kontext legt erstmal eine Verortung des Palastes auf dem Berg nahe. Houtman geht hingegen davon aus, dass der Palast nicht auf dem Berg liegt, der Berg aber Zugang zum himmlischen Palast gewährt.¹⁰⁴² Eine solche Ambivalenz zwischen irdischer und himmlischer Verortung lässt sich ebenfalls im Baal-Zyklus feststellen. „The heavenly temple, located on top of the divine mountain in Exodus 24, echoes Baal’s heavenly palace located on top of his mountain, Sapan, as known from Ugaritic Baal Cycle.“¹⁰⁴³ Dementsprechend liegt ein kosmologisches Heiligtumskonzept vor.¹⁰⁴⁴

Als Indiz dafür kann die Beschreibung des Palastes selbst herangezogen werden. In Vers 10 wird er fragmentarisch bzw. zumindest sein Boden beschrieben: Dieser besteht aus bearbeiteten Saphirsteinen. „sappīr/σappείρος/sapphiras meint, wie die Beschreibung durch die antike Naturwissenschaft zeigt, nicht unseren Saphir, sondern den Lapislazuli.“¹⁰⁴⁵ Die Farben des Steins erinnern an den Himmel, sodass er oder vielmehr seine Farben oft mit diesem in Verbindung gebracht wird.¹⁰⁴⁶ In Ez 1,26 und 10,1 deutet Lapislazuli ebenfalls auf den himmlischen Palast Gottes bzw. die Himmelsplatte hin.¹⁰⁴⁷ Zudem lässt sich KAR 307 anführen, ein neuassyrischer Text über die kosmischen Regionen des Himmels.¹⁰⁴⁸ Ex 24,10 knüpft an diese Vorstellungen an und eröffnet eine Verbindung vom Berg zum himmlischen Palast.

Lapislazuli wurde in Afghanistan abgebaut, von dort aus im ganzen Nahen Osten gehandelt und erzielte Preise vergleichbar mit Gold und Silber.¹⁰⁴⁹ Der Wert

der genannte Lapislazuli-Stein, aus dem der Boden besteht, nicht durchsichtig ist (siehe weiter unten). Hier soll er vermutlich erstens die kosmische Sphäre andeuten und zweitens durchsichtig gedacht werden.

¹⁰⁴¹ Siehe SMITH, Gods, 19 und DERS., Exodus, 94.

¹⁰⁴² Vgl. HOUTMAN, HCOT 3, 294. Siehe auch GRESSMANN, Mose, 182 und NOTH, ATD 5, 158.

¹⁰⁴³ SMITH, Gods, 25.

¹⁰⁴⁴ Vgl. HARTENSTEIN, Wolkendunkel, 138 f.

¹⁰⁴⁵ KEEL, Jahwe-Visionen, 256. Siehe auch CHILDS, Exodus, 507 und HARTENSTEIN, Wolkendunkel, 139.

¹⁰⁴⁶ Siehe CHILDS, Exodus, 507; GRESSMANN, Mose, 182 und NOTH, ATD 5, 158. Keel gibt so gar ein Spektrum an: „Lapislazuli [wurde] früh mit dem tiefblauen Taghimmel oder dem blauschwarzen mit Steinen übersäten Nachthimmel assoziiert [...]“ (KEEL, Jahwe-Visionen, 256).

¹⁰⁴⁷ Siehe auch HOUTMAN, HCOT 3, 294 und SMITH, Exodus, 94. Saphir wird ebenfalls als Baumaterial in der Prophezeiung Jesajas verwendet, dabei sollen die Grundmauern des zerstörten Jerusalems ebenfalls aus Saphiren bestehen (Jes 54,11 und ähnlich Tob 13,17). In Ez 28,19 scheint der Gottesgarten ebenfalls aus Edelsteinen zu bestehen bzw. umgeben zumindest den König von Tyros solche.

¹⁰⁴⁸ Vgl. HARTENSTEIN, Wolkendunkel, 142. Die traditionsgeschichtliche Rekonstruktion Beyerlins, der die Ladeerzählung im Hintergrund sieht (vgl. BEYERLIN, Herkunft, 37 f.), ist hingegen zu verwerfen.

¹⁰⁴⁹ Vgl. HOUTMAN, HCOT 3, 293 und KEEL, Jahwe-Visionen, 256. Für den besonderen Wert lässt sich nur Hi 28,16 anführen.

und damit insbesondere die Bedeutung des Palastes soll somit herausgestellt werden. Des Weiteren betont der Text die Reinheit des Steines.¹⁰⁵⁰ Dies scheint eine allgemeine Assoziation gewesen zu sein, da im Alten Orient vor allem Kultgegenstände und kein Schmuck daraus gefertigt worden sind.¹⁰⁵¹ Eine himmlische Lokalisierung erscheint durch die Referenztexte naheliegender: „Auf dem Berg Sinai schauen Mose, die Ältesten und Priester in den offenen Himmel hinein auf die tief dunkelblaue Bodenfläche von JHWHs innerhimmlischem Thronraum ‚über‘ der Himmelsplatte.“¹⁰⁵²

7.3.2 Die Heiligkeit des Berges

Houtman geht davon aus, dass der Grad der Heiligkeit mit der Nähe zu Gott ansteigt.¹⁰⁵³ Der Text selbst spricht allerdings nicht über eine Abstufung des Berges in unterschiedliche Bereiche der Heiligkeit. Aus Ex 19 ist lediglich die geforderte „Abtrennung“ zwischen Berg und Lager bekannt. Durch die unterschiedlichen Orte der Gottesbegegnung¹⁰⁵⁴ innerhalb der vorderen Sinaiperikope entsteht zwar der Eindruck einer abgestuften Heiligkeit, in Ex 24,9–11 spielt der Berg als heiliger Ort jedoch keine Rolle. Die Heiligkeit wird allein über Gott bzw. die *Visio Dei* vermittelt.

Zenger spricht sehr treffend vom „Raum des göttlichen Lebens“¹⁰⁵⁵ und charakterisiert diesen mit Hilfe des Leben-Tod-Motivs. Wer den Bereich widerrechtlich betritt, also ohne Gottes Zustimmung, muss sterben. In Ex 19 war dies bereits angedroht worden (vgl. Ex 19,12 f.21,24). Wen Gott hingegen zu sich ruft, der braucht sich nicht zu fürchten, ihn erwartet das Leben.¹⁰⁵⁶ Dies wird ebenfalls durch das Mahl ausgedrückt. Es soll hervorheben, dass die Ältesten nicht nur am Leben, sondern auch in einer exzellenten Verfassung sind.¹⁰⁵⁷

7.3.3 Das Festmahl

Das Festmahl, das den Abschnitt beschließt, wird oft als Bundesmahl interpretiert.¹⁰⁵⁸ Es sprechen aber gute Gründe dafür, die Bezeichnung „Bundesmahl“

¹⁰⁵⁰ Vgl. FISCHER/MARKL, NSK.AT, 271 und NOTH, ATD 5, 158. Daran lässt sich anschließen, dass der Stein ebenfalls im Efod des Hohepriesters eingearbeitet worden ist (Ex 28,18 und 39,11) und in Klg 4,7 wird die einstige Reinheit u. a. mit Lapislazuli beschrieben, nun aber beweint. Auch in Hld 5,14 dient Lapislazuli dazu den Geliebten zu beschreiben und seine Gestalt herauszustellen.

¹⁰⁵¹ Vgl. HARTENSTEIN, Wolkendunkel, 140 und KEEL, Jahwe-Visionen, 257 f.

¹⁰⁵² HARTENSTEIN, Wolkendunkel, 145. Für die himmlische Lokalisierung siehe auch ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 140; BLUM, Studien, 52 und TOV, Problems, 16.

¹⁰⁵³ Vgl. HOUTMAN, HCOT 3, 283.

¹⁰⁵⁴ Vgl. OSWALD, Israel, 69 f.

¹⁰⁵⁵ ZENGER, Exodus, 219.

¹⁰⁵⁶ Vgl. ebd.

¹⁰⁵⁷ Vgl. HOUTMAN, HCOT 3, 296.

¹⁰⁵⁸ Vgl. NOTH, ATD 5, 159; SCHARBERT, NEB.AT, 79 und SMITH, Exodus, 94.

zu kritisieren und stattdessen besser von einem Festmahl zu sprechen.¹⁰⁵⁹ Die meisten im Alten Testament geschilderten Bundesschlüsse umfassen ein solches Mahl nicht.¹⁰⁶⁰

Dieses Festmahl findet lediglich in Anwesenheit Gottes statt, Gott selbst isst nicht. Es findet auch keine Unterhaltung statt; weder ein Dialog noch ein Monolog, stattdessen wird still gegessen.¹⁰⁶¹ „Die Art von Gemeinschaft, die hier überhaupt denkbar ist, wurde durch die Gottesschau gestiftet.“¹⁰⁶² Dementsprechend lässt sich die Vision Gottes als das zentrale Thema des Abschnittes ansehen.¹⁰⁶³ Es ist deutlich, dass eine Zukunftsperspektive eröffnet wird: Wer ohne zu sterben Gott sehen – in welcher Art und Weise auch immer – und in seiner Anwesenheit speisen durfte, kann seiner Gunst gewiss sein.

Ex 24,1f.9–11 unterstreicht somit den Gemeinschaftsaspekt zwischen Gott und seinem Volk bzw. dessen Repräsentanten, den Ältesten.

8. Psalm 46 – Die friedentheologische Erweiterung

In Ps 46 ließ sich lediglich Vers 10 als sekundäre Erweiterung bestimmen. Sie nimmt das Motiv des Tobens und Wankens auf und deutet es explizit als Krieg zwischen den Nationen. Diesen Kriegen setzt JHWH nun ein Ende. Die Erweiterung kann somit als friedentheologisch charakterisiert werden.¹⁰⁶⁴

Dieser Aspekt war jedoch durchaus bereits im Grundbestand des Psalms angelegt. Hier äußerte sich das Motiv aber nur implizit als Schutz für die Beter bzw. das Volk sowie die Gottesstadt. Zudem deutet auch der Imperativ in Ps 46,11 darauf hin. Die Aufforderung abzulassen, zielt jedoch vielmehr auf die Bedrohung der Gottesstadt. Ihr Schutz wird sichergestellt. Im Grundbestand war aber kein universeller Frieden angelegt. Die Erweiterung sorgt für eine akzentuiertere Lesart des Psalms.

Nun bereitet Gott in Vers 10 und ebenso in den Versen 9 und 11 durch gewalt-sames Eingreifen den Kriegen ein Ende.¹⁰⁶⁵ Betont werden muss dabei, dass nur

¹⁰⁵⁹ So z. B. ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 141; BLUM, Studien, 53; HARTENSTEIN, Wolkendunkel, 149; HOUTMAN, HCOT 3, 287; JACOB, Buch Exodus, 751; OSWALD, Israel, 59; PERLITT, Bundestheologie, 186; SKA, Vision, 168 und ZENGER, Exodus, 219.

¹⁰⁶⁰ Siehe Gen 9,12–17; 15,18; 21,27,32; Jos 9,15; 24,25; 1 Sam 18,3; 2 Sam 5,3; 2 Kön 11,17 und 23,3. Eine Ausnahme stellen lediglich Gen 26,30 und 31,54 dar.

¹⁰⁶¹ Vgl. HOUTMAN, HCOT 3, 294 und SKA, Vision, 168 f. OSWALD, Israel, 59 hebt zudem hervor, dass die Betonung hier allein auf dem Sehen und nicht dem Hören liegt. In Bezug auf das Essen ebenfalls ALBERTZ, ZBK.AT 2.2, 141; NOTH, ATD 5, 159; OSWALD, Israel, 59; PERLITT, Bundestheologie, 187 und SCHARBERT, NEB.AT, 100.

¹⁰⁶² PERLITT, Bundestheologie, 187. GRESSMANN, Mose, 182 betont trotzdem den Gemeinschaftsaspekt, der durch dieses Mahl ausgedrückt wird (siehe auch DOHMEN, HThKAT Exodus 19–40, 206).

¹⁰⁶³ Vgl. HOUTMAN, HCOT 3, 287 und PERLITT, Bundestheologie, 187.

¹⁰⁶⁴ Vgl. HOSSFELD/ZENGER, NEB.AT, 285.

¹⁰⁶⁵ Vgl. SCHMID, ZBK.AT, 63. KEEL, Bildsymbolik, 218 ergänzt die Gewalt und Machtpoli-

JHWH in das Geschehen außerhalb der Gottesstadt eingreift, während sein Volk lediglich zuschaut.¹⁰⁶⁶ Auch die Passivität des Volkes ist keine Innovation, sie war ebenfalls im Grundbestand des Psalms angelegt. Allein JHWH kämpft. Wahrscheinlich liegt eine Beeinflussung durch Motive des Heiligen Krieges vor.¹⁰⁶⁷

JHWHs kriegerisches Eingreifen scheint allerdings gleich zwei Intentionen zu haben. Erstens dient es dem Schutz und der Sicherheit des Volkes sowie der Gottesstadt. Zweitens könnte Gott jedoch auch Auslöser des Tobens und Wankens der Natur und der Nationen sein. Hier von einem Plan Gottes zu sprechen, wäre eine Missinterpretation. Letztlich soll insbesondere die Erhabenheit Gottes herausgestellt werden – auch unter der Möglichkeit, dass Gott selbst für die Unruhe in der Natur und unter den Völkern verantwortlich ist, dies sozusagen selbst verursacht oder geplant hat.

Die Erweiterung entschärft die Eigeninitiative Gottes. Nicht mehr die Gewaltigkeit und Macht veranschaulichen primär die Erhabenheit Gottes, sondern seine Fähigkeit, Frieden in der Welt zu stiften. Der Kriegsgott wird durch die Erweiterung zum Friedensgott.¹⁰⁶⁸

Klaus Seybold hält fest, dass es sich bei den aufgezählten Waffen lediglich um Ausrüstungsgegenstände von einzelnen Soldaten handelt und nicht um Kriegsmaschinerie oder Truppen. Er stuft diese Aussage daher als bildhaft-symbolisch ein und sieht sie erst noch ausstehend.¹⁰⁶⁹ In seinen Interpretationen geht er nicht von der generellen Unfähigkeit zur Kriegsführung aus, sondern sieht den Krieg vielmehr als überflüssig an, wenn sich alle Völker in den Schutz Gottes begeben.¹⁰⁷⁰ Der Text lässt hier einen gewissen Spielraum offen in Bezug auf die Kriegsfähigkeit.

Erhard Gerstenberger sieht einen Hang zur Weisheit und zur prophetischen Rede (Hiob 11,6; Koh 11,9; Prov 3,6; Jer 6,18 und Ps 4,4; 66,5; 100,3).¹⁰⁷¹ Er schließt allerdings nicht aus, dass die Vorstellung des Weltfriedens bereits auf kanaänäische Vorstellungen zurückgeht.¹⁰⁷² Auch Odil Hannes Steck vermutet, dass die Friedensvorstellung alt ist, sieht sie aber als genuines Konzept der Jeru-

tik, denen ebenfalls ein Ende gesetzt wird. Das gleiche Thema findet sich in Jes 2,2–4 und Micha 4,1–3.

¹⁰⁶⁶ Vgl. NEVE, *Common Use*, 244.

¹⁰⁶⁷ Vgl. MÜLLER, *Deborahlied*, 448 f. und KRAUS, *BKAT XV/1*, 346. NEVE, *Common Use*, 244 stuft dieses Motiv als genuin israelitisch ein. Auch KLINGBEIL, *Yahweh*, 109 sieht die typischen Metaphern verwendet, die eigentlich für den „Divine Warrior“ verwendet werden.

¹⁰⁶⁸ Vgl. BALLARD, *Divine Warrior*, 54; KLINGBEIL, *Yahweh*, 109 und OEMING/VETTE, *NSK. AT 13/2*, 39.

¹⁰⁶⁹ Vgl. SEYBOLD, *HAT 1/15*, 191. Die Aussage wird ebenfalls eschatologisch von BALLARD, *Divine Warrior*, 54 und WEBER, *Werkbuch*, 213 interpretiert.

¹⁰⁷⁰ Vgl. SEYBOLD, *HAT 1/15*, 191. Ähnlich LEVENSON, *Sinai & Zion*, 154, anders allerdings BALLARD, *Divine Warrior*, 54.

¹⁰⁷¹ Vgl. GERSTENBERGER, *FOTL XIV.1*, 193.

¹⁰⁷² Vgl. a. a. O., 194.

salemer Theologie an.¹⁰⁷³ Für das Konzept des Grundbestandes, in dem Schutz und Sicherheit für Frieden stehen, mag dies zutreffend sein. Die Erweiterung muss jedoch als Vorstufe zum Konzept des universalen Völkerfriedens angesehen werden, das sich z. B. in Jes 2,1–5 findet. Aus diesem Grund muss sie nach 587 v. Chr. datiert werden.¹⁰⁷⁴

9. Jesaja 2,1–5

Der Abschnitt 2,2–5, der die Völkerwallfahrt zum Zion behandelt, wird durch die Überschrift in Vers 1 als explizites Wort des Propheten Jesaja gekennzeichnet. Der Abschnitt zählt zu den bekanntesten Worten des Jesajabuches.

9.1 Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung

9.1.1 Annäherungen über die Form und den Sitz im Leben

Es wird oftmals vermutet, dass Jes 2,2–5 durch kultische Traditionen geprägt worden ist.¹⁰⁷⁵ Auch wenn eine Prägung durch kultische Traditionen glaubhaft erscheint, ist letztlich ausschlaggebend, dass das Orakel eschatologisch verstanden werden will. Reale kultische Vollzüge können daher nur als Hintergrund bzw. Inspiration für den Autor herangezogen werden.¹⁰⁷⁶

Das Orakel kann in vier Abschnitte¹⁰⁷⁷ aufgeteilt werden:

1. Erhöhung des Zions (Vers 2a)
2. Auswirkungen auf die Völkerwelt (Vers 2a–3b)
3. Gottesherrschaft (Vers 4)
4. Aufforderung an die Gemeinde (Vers 5).

Ein Großteil der Ausleger unterteilt jedoch lediglich in drei Abschnitte und fasst die Verse 2–4 als einen Abschnitt zusammen.¹⁰⁷⁸ In der Tat lässt sich kaum zwischen den ‚Auswirkungen auf die Völkerwelt‘ und der ‚Gottesherrschaft‘ differenzieren, denn auch letztere bezieht sich vorrangig auf die Völkerwelt.

Hans Wildberger geht von einer Verkündigung des Prophetenwortes während einer festlichen Gelegenheit im Kontext des Jerusalemer Tempels aus.¹⁰⁷⁹ Da der Zion und mit ihm der Tempel Inhalt des Heilsorakels ist, erscheint ein

¹⁰⁷³ Vgl. STECK, Friedensvorstellungen, 25 f.

¹⁰⁷⁴ Vgl. HOSSFELD/ZENGER, NEB.AT, 285.

¹⁰⁷⁵ Vgl. KAISER, ATD 17, 18. Für GUNKEL, Einleitung, 18.309 f. enthält Jes 2,3 beispielsweise ganz spezifische Spuren eines Wallfahrtsliedes.

¹⁰⁷⁶ Vgl. WILDBERGER, BKAT X/1, 82. Heinemann hingegen sieht eine konkrete Vorbildung „im alljährlichen Pilgerzug der frommen Israeliten zum Laubhüttenfest [...]“ (HEINEMANN, Völkerwallfahrt, 237).

¹⁰⁷⁷ Siehe KAISER, ATD 17, 18.

¹⁰⁷⁸ Z. B. BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 89 und HEINEMANN, Völkerwallfahrt, 236.

¹⁰⁷⁹ Vgl. WILDBERGER, BKAT X/1, 80. Als Sitz im Leben nimmt auch KAISER, ATD 17, 18 den exilischen oder nachexilischen Gottesdienst an.

Sitz im Leben in ebendiesem erstmal naheliegend. Da es sich bei dem Text um eine schriftgelehrte Arbeit handelt, muss die Nähe des Autors zum Tempel angenommen bzw. betont werden.

9.1.2 Die Parallelüberlieferung in Micha 4,1–5

Eine offensichtliche Parallelüberlieferung von Jesaja 2,2–5 findet sich in Micha 4,1–5. Neben einigen kleineren Abweichungen unterscheiden sich bloß die Schlussverse sowie ihr literarischer Kontext voneinander. Über die Frage, welcher der beiden Texte primär ist, herrscht in der Forschung allerdings Uneinigkeit. Grundsätzlich lassen sich drei verschiedene Antworten auf die Frage geben.¹⁰⁸⁰ Erstens könnte der Jesajatext die ältere Version sein und dementsprechend wäre er aus dem Jesajabuch bei Micha eingefügt worden.¹⁰⁸¹ Als zweite Möglichkeit wäre der entgegengesetzte Fall denkbar: Der Michatext ist primär und wurde ins Jesajabuch übernommen.¹⁰⁸² Drittens wäre es möglich, dass der Text unabhängig entstanden ist und in beide Bücher zeitgleich Eingang gefunden hat.¹⁰⁸³

Konrad Schmid hält es für denkbar, „dass beide gleichzeitig je in ihr Buch eingefügt worden sind und so die Verklammerungsfunktion von Jesaja- und Zwölfprophetenbuch diesen Texten von Anfang an eigen gewesen ist.“¹⁰⁸⁴ Dabei ist entscheidend, dass die prophetische Verkündigung aufeinander abgestimmt worden ist, um sie als identisch und damit ebenfalls authentisch zu kennzeichnen.¹⁰⁸⁵ Nun ist zu fragen, inwieweit der Text tatsächlich unabhängig entstanden ist oder aber bewusst für die Verklammerung geschaffen worden ist. Der letzte Fall würde eine vierte Variante darstellen.

¹⁰⁸⁰ Die Beschränkung auf drei Antworten stellt eine Pauschalisierung dar, soll an dieser Stelle aber genügen. Einen ausführlichen Abriss über die Forschungsgeschichte findet sich bei WILDBERGER, BKAT X/1, 78–80.

¹⁰⁸¹ Vgl. BLENKINSOPP, AncB, 190; ROBERTS, Hermeneia, 40 und WILDBERGER, BKAT X/1,78–81. Letzterer fügt als Vertreter bereits Beckhaus und Umstreit an. SCOTT, Isaiah, 180 gibt Jesaja den Vorzug, betont aber, dass beide Teile eingefügt worden sind.

¹⁰⁸² Vgl. BECKER, Jesaja, 192; BLUM, Testament I, 565 f. und HÖFFKEN, NSK.AT, 47.

¹⁰⁸³ KAISER, ATD 17, 18 nimmt eine unabhängige Entstehung an und führt dies auf eine Niederschrift aus dem Gedächtnis zurück, die die Abweichungen erklären würde. Siehe auch CHILDS, Isaiah, 28; DUHM, HAT, 14; GRAY, ICC, 43 und HEINEMANN, Völkerwallfahrt, 236.

¹⁰⁸⁴ SCHMID, ZBK.AT, 42.

¹⁰⁸⁵ Vgl. BLUM, Testament I, 566 und SCHMID, ZBK.AT, 61 f. BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 90 weist zudem auf die Verschmelzung der verschiedenen Perspektiven von Proto-, Deutero- und Tritojesaja hin.

9.1.3 Überlegungen zur Textgenese

In der Forschung wird eine klare Trennung zwischen Jes 2,1 und 2,2–5 angenommen.¹⁰⁸⁶ Jes 2,2–5 wird als einheitlicher späterer Einschub in die Sammlung angesehen.¹⁰⁸⁷

Otto Kaiser sieht in Jes 2,1 einen deutlichen Beweis dafür, dass das Jesajabuch in seiner vorliegenden Gestalt keine ursprüngliche Einheit darstellt.¹⁰⁸⁸ Es könnte sich bei Jes 2,1 um einen älteren Anfang des Protojesajabuches handeln.¹⁰⁸⁹ Die Überschrift grenzt das Kapitel deutlich vom vorhergehenden ab.¹⁰⁹⁰ Kaiser vermutet eine kleinere Sammlung an Texten (Jes 2,1–4,6; 5,1–7; 5,8–24; 10,1–4; 9,7–20 und 5,25.26–30, gegebenfalls noch 10,5 ff.13–32), die Jes 2,1 einst eingeleitet hat.¹⁰⁹¹ Eine andere Vermutung wäre, dass es sich um ein Einleitung in das ganze Buch gehandelt hat.¹⁰⁹²

Willem A. M. Beuken geht hingegen davon aus, dass es sich bei Jes 2,1 um eine Ergänzung handelt: „Weil der Text von 2,2–4 auch in Mi 4,1–3 begegnet, hat die Redaktion bei 2,1–4 die Randnotiz hinzugefügt, dieses Orakel stamme tatsächlich von Jesaja [...]“.¹⁰⁹³ Sofern man Vers 1 aber als Notiz zu 2–5 versteht, muss auch die Überschrift als Einfügung betrachtet werden.¹⁰⁹⁴ Sie hat somit niemals einer Teilsammlung vorgestanden.

Uwe Becker sieht einen ursprünglichen Zusammenhang zwischen 1,21–26 und 2,2–5. Die Heilserwartung wird durch die Ankündigung eines Gerichts,

¹⁰⁸⁶ Vers 1 ist von den Versen 2–5 zu unterscheiden, da es sich bei diesem um eine andere Gattung handelt. Der erste Vers kann als Buchüberschrift bestimmt werden (BLENKINSOPP, AncB, 189; ROBERTS, Hermeneia, 35 und SWEENEY, FOTL, 96). Die Gattung der übrigen Verse ist eindeutig eine Heilsschilderung bzw. ein Heilsorakel. BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 89 fasst die Verse 2–4 als Heilsschilderung zusammen. HÖFFKEN, NSK.AT, 47 bestimmt den Text dagegen als ‚Jahwetagsankündigung‘.

¹⁰⁸⁷ Vgl. BOSSHARD-NEPUSTIL, Rezeptionen, 253; CHILDS, Isaiah, 28 f.; DUHM, HK III/1, 14; KAISER, ATD 17, 17 und SHEPPARD, Anti-Assyrian Redaction, 201.

¹⁰⁸⁸ Vgl. KAISER, ATD 17, 17.

¹⁰⁸⁹ Vgl. SCHMID, ZBK.AT, 61.

¹⁰⁹⁰ Siehe auch BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 88.

¹⁰⁹¹ Vgl. KAISER, ATD 17, 17. BLENKINSOPP, AncB, 189 nennt pauschal die Kapitel 1–12. Ansonsten wird der Bestand der Teilsammlung aber zurückhaltender angegeben (WILDBERGER, BKAT X/1, 81); noch minimalistischer sind DUHM, HK III/1, 14 und SWEENEY, FOTL, 97. Ohne Angaben des Umfangs CHILDS, Isaiah, 28 und HEINEMANN, Völkerwallfahrt, 236.

¹⁰⁹² GOLDINGAY, Isaiah, 326–332 stützt seine Vermutung auf die Bedeutung von הַדְּבָרִים. Letztlich nimmt er aber Kapitel 1 sowie die Überschriften 1,1 und 2,1 zusammen (a. a. O., 332).

¹⁰⁹³ BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 89. So auch BECKER, Jesaja, 195; BOSSHARD-NEPUSTIL, Rezeptionen, 255; HÖFFKEN, NSK.AT, 47; ROBERTS, Hermeneia, 35 und SCOTT, Isaiah, 180; dagegen aber WILDBERGER, BKAT X/1, 77.

¹⁰⁹⁴ GOLDINGAY, Isaiah, 331 merkt zumindest an, dass es unwahrscheinlich sei, wenn die Überschrift lediglich die Verse 2–4 eingeleitet hätte. LESCOW, Micha, 62 f. differenziert bei der Überschrift jedoch. Er sieht nur Jes 2,1a als ursprüngliche Überschrift an, während 2,1b eine sekundäre Erweiterung darstellt (so auch BARTH, Jesaja-Worte, 221 Fn 54). Für eine Aufteilung der Verse liegen aber keine überzeugenden Gründe vor.

insbesondere gegen die verantwortlichen Anführer, vorbereitet. Ein solcher Zusammenhang besteht auch im Michabuch (3,9–12 und 4,1–5). In beiden Büchern findet sich somit eine sehr ähnliche Struktur, die im Jesajabuch durch weitere Einfügungen jedoch schwer zu erkennen ist.¹⁰⁹⁵ Diese Analogien sprechen für die oben zuletzt vorgestellte Variante, dass Zwölfpropheten- und Jesajabuch aufeinander abgestimmt und verklammert werden sollten.

Wildberger nimmt an, dass Mi 4,4b den ursprünglichen Schluss des Jesajawortes dargestellt haben könnte. Dieser aber verändert wurde, um einen harmonischen Übergang zu Jes 2,6 zu schaffen.¹⁰⁹⁶ Marvin A. Sweeney zählt den Vers sogar direkt zum folgenden Abschnitt und argumentiert, dass der Imperativ in Vers 5 sowie das ׀ in Vers 6 als Eröffnung einer neuen Einheit gewertet werden müssen.¹⁰⁹⁷ Dies sind aber letztlich ebenfalls Argumente für Wildbergers These.

9.1.4 Literarhistorische Verortung

Für Schmid deute „[d]er universale Horizont von Jes 2,2–4 [...] darauf hin, dass dieser Text nicht vom historischen Jesaja stammt, der im 8. Jahrhundert v. Chr. wirkte, sondern in eine Zeit gehört, in der sich Israel, aufgrund seiner Zerstreuung unter die Völker, in besonderer Weise genötigt sah, Perspektiven für die gesamte Welt zu entwickeln.“¹⁰⁹⁸ Gleichzeitig muss diese Zerstreuung trotz allem in irgendeiner Form als „stabiles Ordnungsgefüge“¹⁰⁹⁹ wahrgenommen werden, denn die Völker werden nicht als Feinde betrachtet.

Für eine nachexilische Datierung des Textes spricht sich eine Mehrheit innerhalb der Forschungsliteratur aus.¹¹⁰⁰ Kaiser begründet diese Datierung vornehmlich anhand von Vers 5, der für ihn eine Aufforderung darstellt, die Katastrophe von 587 v. Chr., „als von Gott gewirkt zu erkennen und anzunehmen.“¹¹⁰¹ Aus dieser Erkenntnis und Annahme soll sich Israel nun wieder Gott zuwenden. Zudem kann Israel bereits als ethnische Gruppe betrachtet werden, deren Interessen in dem Text zum Vorschein kommen.¹¹⁰²

¹⁰⁹⁵ Vgl. BECKER, Jesaja, 192 f.

¹⁰⁹⁶ WILDBERGER, BKAT X/1, 77 f. Den Übergang sieht ebenfalls BECKER, Jesaja, 196; BLENKINSOPP, AncB, 191; GRAY, ICC, 48; HEINEMANN, Völkerwallfahrt, 239; HÖFFKEN, NSK.AT, 49; SWEENEY, Micah's Debate, 116 f. und DERS., FOTL, 93. Dagegen nur DUHM, HK III/1, 16.

¹⁰⁹⁷ Vgl. SWEENEY, FOTL, 98.

¹⁰⁹⁸ SCHMID, ZBK.AT, 63. Dass der Heilsuniversalismus kein Thema der vorexilischen Prophetie ist, betont ebenfalls KILIAN, Jesaja, 87. Anders allerdings ROBERTS, Hermeneia, 39 f.

¹⁰⁹⁹ BOSSHARD-NEPUSTIL, Rezeptionen, 253.

¹¹⁰⁰ Vgl. BARTH, Jesaja-Worte, 221.292; BECKER, Jesaja, 197; BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 90; BLENKINSOPP, AncB, 190 f.; BLUM, Testament I, 565; BOSSHARD-NEPUSTIL, Rezeptionen, 253; GRAY, ICC, 43 f.; KAISER, ATD 17, 21; KILIAN, Jesaja, 91; SWEENEY, Micah's Debate, 112.122 und DERS., FOTL, 93.

¹¹⁰¹ KAISER, ATD 17, 21.

¹¹⁰² Vgl. BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 90. Siehe als Belegstellen Jes 8,17; 17,4; 27,9; 29,22; 45,19; 48,20; 49,26; 58,1.14; 59,20; 60,16.

Als ein weiteres Argument in der Debatte kann der Zion selbst angeführt werden. Hannes Odil Steck argumentiert, dass der Prophet Jesaja davon ausgegangen ist, dass der Zion der Berg Gottes ist. In Jes 2,2–5 soll der Zion aber erst noch zum Gottes- und Weltberg werden.¹¹⁰³ Dementsprechend muss die Zerstörung Jerusalems vorausgesetzt werden.

Erich Bosshard-Nepustil zeigt strukturelle und inhaltliche Parallelen von Jes 2,2ff zu Jes 60f. auf. Er geht davon aus, dass „Jes 2,2–4 die Passage *2,6ff mit Blick auch auf Jes 60f erweitert, zumal Jes 60f möglicherweise schon mit dem (älteren) Kontext von 2,2–4 verbunden ist.“¹¹⁰⁴ Diese Argumente führen dazu, anzunehmen, dass Jes 2,2–5 von einem unbekanntem Autor aus der persischen Zeit (ab der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr.) stammt. Jes 2,1 muss entsprechend der redaktionsgeschichtlichen Analyse später zu datieren sein. Bosshard-Nepustil schlägt vor, den Vers der Heimkehr-Redaktion (312/311 v. Chr.) zuzuweisen.¹¹⁰⁵

9.2 Das Gottesbild

9.2.1 Allgemeine Charakterisierung des Gottesbildes

Gott wird als Herrscher über die Nationen bzw. über die Welt porträtiert. Allerdings dominieren seine Funktionen als Toralehrer (Vers 3) bzw. Richter (Vers 4) im Text: Er unterweist die Völker und spricht über sie Recht.¹¹⁰⁶ Diese Aspekte prägen Gottes universale Herrschaft in Jes 2,2–5 wesentlich. Die Rechtsprechung ist religionsgeschichtlich eigentlich im Kompetenzbereich des Königs anzusiedeln.¹¹⁰⁷ Diese Kompetenz kommt nun nur noch Gott zu. In diesem Aspekt überbietet das Gottesbild in Jes 2,2–5 auch das Gottesbild der Exodusgeschichte, insbesondere der Sinaiperikope. Dort gibt Gott zwar die Gesetze, die Rechtsprechung verbleibt jedoch im irdischen Bereich: Mose setzt in Ex 18,13–27 tüchtige Männer als Richter ein.

9.2.2 Gott Jakobs

Der Titel *אלהי יעקב* muss kultisch aufgefasst werden, da der Name Jakob, „wenn er ohne den Parallelbegriff ‚Israel‘ vorkommt, im Kontext von Sünden und Erlösungsbedürftigkeit [gebraucht wird].“¹¹⁰⁸ Wildberger sieht eine bewusste Wahl in Bezug auf den Gottestitel getroffen, da so unmissverständlich klar wird, dass

¹¹⁰³ Vgl. STECK, Friedensvorstellung, 69. Auch SWEENEY, FOTL, 95 nimmt an, dass der Zion auf seine künftige Rolle vorbereitet werden muss. Gegen HERMISSON, Zukunftserwartung, 83f. Fn 10, der davon ausgeht, dass bereits Jesaja die Erwartung der Transformation innehatte.

¹¹⁰⁴ BOSSHARD-NEPUSTIL, Rezeptionen, 256.

¹¹⁰⁵ Vgl. a. a. O., 267 und 444.

¹¹⁰⁶ Vgl. BERGES, Jesaja, 58; CHILDS, Isaiah, 30f. und SWEENEY, Micah's Debate, 116.

¹¹⁰⁷ Vgl. BOSSHARD-NEPUSTIL, Rezeptionen, 254.

¹¹⁰⁸ BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 92.

es sich um den Gott Israels handelt und nicht um eine Gottheit, die zuvor in Jerusalem unter den Jebusitern verehrt worden ist.¹¹⁰⁹ Der Tempel wird dementsprechend in Jes 2,2 auch als Haus des Gottes Jakobs bezeichnet.

Parallel dazu wird Israel auch als Haus Jakobs bezeichnet (Vers 5). Beuken sieht daher nicht nur einen Bezug zum Erzvater, sondern ebenso zum Bund, den Gott mit diesem schloss.¹¹¹⁰ Damit soll versucht werden zu zeigen, dass Israel im Gegensatz zu den Nationen in einem engeren Verhältnis zu JHWH steht.¹¹¹¹ Denn das Prophetenwort fordert das Volk ganz klar heraus, sich zu entscheiden: Der Aufforderung, im Licht JHWHs zu laufen, muss für diese exklusive Beziehung nachgegangen werden. Hier bestätigt sich deutlich Beukens Beobachtung, dass der Name mit Sünde und Erlösungsbedürftigkeit verbunden ist.

Der Gesamtbefund der Bezugnahmen auf ‚Jakob‘ legt noch einen weiteren Aspekt nahe: „[I]t is hardly coincidental that the story of the patriarch Jacob’s exile in Mesopotamia and return (Gen 25–35) mirrors the experience of deported and repatriated Judeans beginning in the sixth century B. C. E.“¹¹¹²

9.3 Das Bergmotiv in Jesaja 2,1–5

9.3.1 Der Weltenberg

Gottes Thron bzw. sein Wohnsitz, der Tempel, werden klassischerweise mit dem Zion verbunden.¹¹¹³ In Jes 2,2 wird die Formulierung *הר בית ירוה* „Berg des Hauses JHWHs“ verwendet, um dies auszudrücken. Nur in Mi 3,12; 4,1; Jer 26,18 und 2 Chr 33,15 findet sich auch diese Bezeichnung. Der Tempel charakterisiert den Berg an erster Stelle. Erst über ihn wird die Verbindung zu Gott hergestellt.

Dieser Berg wird dann im Fortgang des Textes zum Weltenberg bzw. Zentrum der Welt stilisiert.¹¹¹⁴ Er überragt in Festigkeit und Höhe alle anderen Berge und Hügel. Diese Aussage muss theologisch gelesen werden, da sie geografisch jeglicher Wahrheit entbehrt.¹¹¹⁵ Für Schmid ist die Aussage traditioneller Bestandteil der Zionstheologie und begründet sich allein durch die Anwesenheit des

¹¹⁰⁹ Vgl. WILDBERGER, BKAT X/1, 85.

¹¹¹⁰ Vgl. BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 99.

¹¹¹¹ Vgl. SWEENEY, Micah’s Debate, 116.

¹¹¹² BLENKINSOPP, AncB, 191.

¹¹¹³ Vgl. KOCH, Hazzzi, 178.

¹¹¹⁴ Vgl. CHILDS, Isaiah, 29 f.; GRAY, ICC, 45; GUNKEL, Einleitung, 342 und SWEENEY, Micah’s Debate, 118.

¹¹¹⁵ Vgl. BAETHGEN, HK II/2, 138; BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 90 f. und WILDBERGER, BKAT X/1, 82. Beuken merkt jedoch an, dass „die steilen Hänge zum Westen, Osten und Süden hin [...] Zion den Eindruck eines Berges [verliehen] und [...] ihn zugleich militärisch stark [machen].“ (BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 90 f.). Diese Aussage wird sich wahrscheinlich mit den neueren Grabungen in Jerusalem als falsch erweisen, da sich in persischer Zeit eine Einbnung feststellen lässt. Terrassen wurden gebaut, um eine bessere Bebauung und Landwirtschaft möglich zu machen. Der Berg verlor somit seine letzten Reste an natürlichen Charakteristika. Publikationen dazu stehen aber leider erst noch aus.

Tempels auf dem Berg.¹¹¹⁶ Traditionsgeschichtlich war dies jedoch nicht immer so. Der Tempel wurde vielmehr erst später eingetragen, wie z. B. Ps 48 verdeutlicht. In Jes 2,1–5 stellt er aber in der Tat die Grundlage für die theologische Ausgestaltung des Berges dar.

Kaiser merkt an, dass es einer Umschaffung bedarf, damit der Zion zum Mittelpunkt der Erde wird bzw. sich als solcher offenbart.¹¹¹⁷ Das Eingreifen JHWHs in Jes 1,24–26 kann als Ursache für die Transformation interpretiert werden.¹¹¹⁸ Der Zeitpunkt dieser Veränderung liegt in einer nicht näher präzisierbaren Zukunft. Der Text spricht jedenfalls „weder von einer messianischen Zeit noch vom ‚Ende der Tage‘.“¹¹¹⁹

9.3.2 Die Festigkeit

Beuken sieht in der Festigkeit das zentrale Motiv des Zions, womit er die Höhe für die Bedeutung des Berges eher geringerschätzt. Dies ist für ihn nicht nur schöpfungstheologisch begründet, sondern ebenfalls durch die Anwesenheit des Tempels fundiert.¹¹²⁰ Insbesondere die letzte Vermutung muss stark gemacht werden. Wie oben bereits festgestellt, zeichnet sich der Berg vorrangig durch den Tempel aus.

Seine Festigkeit kann auch im Kontrast zur Theophanieschilderung in Ri 5,4–5 gelesen werden.¹¹²¹ Wobei der Ausgangspunkt des göttlichen Marsches auch in der Theophanieschilderung eigentlich diese Charakteristik aufweisen müsste, da Gott ansonsten seine eigene Wohnstätte zum Erbeben bringen würde. Aber gerade dies zeichnet den Berg auch aus. Er ist die Wohnstätte Gottes und im Gegensatz zu anderen Bergen von den Nebenwirkungen der Theophanie ausgenommen. Womöglich lässt sich auch unabhängig von der Theophanie schlussfolgern, dass die Welt grundsätzlich in Aufruhr ist.¹¹²²

Bosshard-Nepustil nimmt an, dass die Festigkeit des Königiums auf den Berg übertragen worden ist (Jes 9,6).¹¹²³ In Jes 2,2 wird in erster Linie aber der Berg qualifiziert, für den dieses Attribut im Übrigen nicht ungewöhnlich ist. Ein Zu-

¹¹¹⁶ Vgl. SCHMID, ZBK.AT, 62. BLENKINSOPP, AncB, 191 gibt die Belegstellen zum „Weltberg“ im Jesajabuch an. WILDBERGER, BKAT X/1, 82 setzt zudem den Tempelberg mit dem Götterberg gleich. Dies tat bereits EISSFELDT, Baal Zaphon, 21, der in Jes 2,2 eine Anknüpfung an den Zaphon erblickte.

¹¹¹⁷ Vgl. KAISER, ATD 17, 19. SWEENEY, Micah's Debate, 118 betitelt dies als „Cleansing of Zion“. HÖFFKEN, NSK.AT, 48 scheint aber in der Tat von einer geologischen Modifikation auszugehen und nicht von einem Symbol für eine ethische Besinnung.

¹¹¹⁸ Vgl. BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 89.

¹¹¹⁹ HÖFFKEN, NSK.AT, 47. Ebenso BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 90; BLENKINSOPP, AncB, 190; GRAY, ICC, 44 und STECK, Friedensvorstellungen, 69.

¹¹²⁰ BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 91.

¹¹²¹ Vgl. SCHMID, ZBK.AT, 62.

¹¹²² Vgl. GRAY, ICC, 44.

¹¹²³ BOSSHARD-NEPUSTIL, Rezeptionen, 254.

sammenspiel mag hier trotzdem durchaus vorliegen, denn entscheidend ist, dass der Berg seine Festigkeit auf den Tempel und damit auch auf die Herrschaft Gottes überträgt.

9.3.3 *Zion und Sinai*

Schmid sieht in Jes 2,2–4 durch die Verbindung der Motive Berg und Weisung eine Überbietung zum Sinai. Die Motivverbindung ist seines Erachtens der Beweis, dass der Text „bereits eine fortgeschrittene Traditionsbildung voraussetzt: Der Zion wird hier in endzeitlicher Perspektive mit dem Gottesberg Sinai parallelisiert, auf dem Israel (noch) allein das Gesetz empfangen hatte. Jes 2,2–4 verheißt nun in Überbietung dieser urbiblischen Szene Weisung und das Wort Gottes für alle Völker [...]“. ¹¹²⁴ Für die Überbietung spricht zudem, dass die Existenz weiterer Berge in Vers 2 generell nicht in Abrede gestellt wird, sondern der Zion lediglich an ihre Spitze gestellt wird. Eine Anspielung auf den Sinai lässt sich dabei aber nicht nachweisen, nur vermuten. ¹¹²⁵

Dieser Vergleich der beiden Gottesberge bzw. der Wallfahrten zu ihnen findet sich in der Forschungsliteratur auch an anderen Orten, zumeist wird das Verhältnis aber harmonischer gesehen. ¹¹²⁶ Während die Verkündigung am Sinai nur für Israel bestimmt war, richtet sich diejenige des Zions an die Völker. Hier unterscheiden sich die Berge deutlich: Der Sinai ist exklusiv für Israel, der Zion inkludiert hingegen die Völker bzw. eröffnet die Möglichkeit zur Konversion. Gleichzeitig wird diese Unterscheidung dem Text nicht vollumfänglich gerecht. Denn auch Israel muss die Tora (wieder) befolgen. Der Zion vergegenwärtigt somit ebenfalls diese Aufgabe. ¹¹²⁷ Es ist daher treffender, hier von einer Überbietung auszugehen.

9.3.4 *Die Völkerwallfahrt*

Diese Konversion der Völker erscheint vollkommen utopisch, war in nachexilischer Zeit jedoch ein beliebtes Motiv (Dan 1–6; Jes 45,1–7). ¹¹²⁸ „Sie ist einerseits die logische Konsequenz der universalen Königsherrschaft Gottes und an-

¹¹²⁴ SCHMID, ZBK.AT, 64.

¹¹²⁵ Allerdings muss angefügt werden, dass die Rabbinen den Vers tatsächlich so interpretiert haben, dass die ansonsten bekannten Gottesberge (Sinai, Tabor und Karmel) von Gott herbeigeschafft wurden, um auf ihnen das Heiligtum zu errichten. Siehe GRAY, ICC, 45.

¹¹²⁶ Siehe KAISER, ATD, 19 und ebenfalls BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 92.

¹¹²⁷ Vgl. BERGES, Jesaja, 59.

¹¹²⁸ Vgl. SCHMID, ZBK.AT, 63. BLENKINSOPP, AncB, 191 hebt hervor, dass die Beziehung zu den Völkern in der Zeit des Zweiten Tempels sehr unterschiedlich ausfallen konnte.

Der Vergleich mit sonstigen Wallfahrten beleuchtet zwar den religionsgeschichtlichen Hintergrund (WILDBERGER, BKAT X/1, 84), geht aber an der utopischen Aussageabsicht des Textes vorbei.

dererseits ein Aspekt der nachexilisch transformierten Zionstheologie.¹¹²⁹ Dass es sich tatsächlich um eine Konversion handelt, ist aber nicht unbestritten.¹¹³⁰

Entscheidend ist an diesem Motiv der Hinweis auf die Entwicklung. Der Völkersturm, der in anderen Texten den Zion bedrohte, wird hier von vornherein entschärft. Die Völker ziehen nicht in kriegerischer Absicht zum Berg Gottes, stattdessen wollen sie dort Tora lernen. Dies lässt sich als Vision bzw. Ziel der Geschichte einordnen.¹¹³¹ Wobei die Zeitangaben des Textes eigentlich eher darauf schließen lassen, dass von einer nicht präzisierbaren Zukunft ausgegangen wird.

Zwei Bewegungsachsen lassen sich bei der Völkerwallfahrt in Jes 2,3 ausmachen. Einerseits horizontal (לֵךְ hingehen) und andererseits vertikal (עֲלֵה hinaufziehen). „So zieht Gottes Wohnung die Völker nicht nur an, sondern einigt sie auch in ihrem gemeinsamen Hinaufzug.“¹¹³² Wildberger vermutet zudem, dass bewusst das Verb נָחַר gewählt worden ist, weil den Verfassern Ps 46,5 bekannt gewesen ist (נָחַר פְּלִגְיוֹ יִשְׂמְחוּ עִיר־אֱלֹהִים) Eines Stromes Arme erfreuen die Gottesstadt).¹¹³³ Dies ist gut möglich, da der gesamte Text in Anlehnung an bekannte Bestandteile der Zionstheologie komponiert worden ist. Zumindest wird die Völkerwallfahrt ebenso als Grund zur Freude dargestellt.

9.3.5 *Recht und Gerechtigkeit – Tora*

Die Öffnung zu den Völkern hin stellt eine Erweiterung zu Jes 1,21–26 dar, in der Jerusalem lediglich als Stadt des Rechts porträtiert wird.¹¹³⁴ Der Zion wird zum Zentrum des Rechts und der Gerechtigkeit stilisiert, zu welchem alle Völker pilgern. Voraussetzung dazu ist, dass auf dem Zion die Tora tatsächlich präsent ist. In ihr konkretisieren sich Recht und Gerechtigkeit. Die Frage diesbezüglich wäre, wie Tora hier eigentlich definiert werden muss. Kaiser hält fest, dass es sich bei dem Wort „Tora“ nicht um die Tora des Moses handelt, sondern vielmehr um die Gottesworte, die die Priester und Propheten lehren. Aus diesem Grund verkündigt der namenlose Prophet die Vollendung des Jerusalemer Tempelkultes.¹¹³⁵ Wahrscheinlich muss die Tora umfassender – im Sinne von Dtn 17,11¹¹³⁶ – verstanden werden: „Sie meint und umfaßt alles, was zur rechten Lebensführung und Lebensgestaltung notwendig ist.“¹¹³⁷ Dies trifft

¹¹²⁹ SCHNOCKS, Psalmen, 142.

¹¹³⁰ Vgl. DUHM, HK III/1, 15f. und ähnlich CHILDS, Isaiah, 30 und HÖFFKEN, NSK.AT, 48. Dagegen STECK, Friedensvorstellungen, 70.

¹¹³¹ Siehe BARTH, Jesaja-Worte, 291f.; SCHNOCKS, Psalmen, 142 und STECK, Friedensvorstellung, 70.

¹¹³² BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 91f.

¹¹³³ Vgl. WILDBERGER, BKAT X/1, 83.

¹¹³⁴ Vgl. SCHMID, ZBK.AT, 62.

¹¹³⁵ Vgl. KAISER, ATD 17, 19f.

¹¹³⁶ WILDBERGER, BKAT X/1, 85. HEINEMANN, Völkerwallfahrt, 237 lehnt eine Gleichsetzung mit „Gesetz“ oder dem Gottesdienst Israels kategorisch ab (ähnlich DUHM, HK III/1, 15).

¹¹³⁷ HEINEMANN, Völkerwallfahrt, 237. Siehe auch STECK, Friedensvorstellung, 70. Außer-

sich mit der Beobachtung, dass der Begriff ‚Tora‘ eine Weitung in einigen Jesajapassagen aufweist (Jes 8,20; 24,5 und 40–66). Dort sowie in Jes 2,3 wird sie als offenbarte Tora in einem umfassenderen Sinn präsentiert. Die prophetische Tora wird letztlich mit der Offenbarung der Gesetze identifiziert.¹¹³⁸ Brevard S. Childs stimmt dieser Auffassung prinzipiell zu, sieht aber keine Unterordnung des einen Toraverständnisses unter das andere. Er nimmt vielmehr eine Weitung auf beiden Seiten an.¹¹³⁹

Klaus Berger betont, dass für die Realisierung dieser Vision allerdings erst noch eine Kehrtwende Jerusalems bzw. Israels vorausgesetzt werden muss.¹¹⁴⁰ Israel erhält vorrangig die Gelegenheit sich Gott zuzuwenden.

9.3.6 Die Friedensvorstellung

Die Friedensvision, die der Autor zeichnet, resultiert aus der Lehre, die die Völker auf dem Zion empfangen haben, und der Rechtsprechung des HERRN unter ihnen. Eine vorausgehende Bedingung liegt jedoch in der Annahme der Tora durch das Volk und die Bewohner Jerusalems selbst.¹¹⁴¹ Vers 5 muss somit als Aufforderung an die gegenwärtige Leserin sowie den Leser betrachtet werden, während die Verse 2–4 die Zukunft im Blick haben.

Der Frieden wird in Jes 2,2–4 als logische aus der Lehre Gottes bzw. der Tora-Unterweisung resultierende Selbsterkenntnis präsentiert.¹¹⁴² Die Zions-theologie vollzieht hier, im Vergleich zu Ps 46,10; 76,4 oder Sach 9,10, einen deutlichen Wandel in der Friedenskonzeption.¹¹⁴³ Nicht JHWH zerbricht die Waffen, sondern die Völker tun dies selbst.¹¹⁴⁴ Schmid hebt zudem hervor, dass dieser Friede sich auch von der üblichen Politik im Alten Orient unterscheidet. Eine

dem lässt sich festhalten, dass die Tora mit Licht gleichgesetzt wird. Beides verheißt Heil, während die Abwesenheit das Gericht bedeutet (BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 94). BLENKINSOPP, AncB, 191 weist darauf hin, dass ‚Licht‘ ein beliebtes Motiv in einigen späten Kapiteln des Jesajabuches wird.

¹¹³⁸ Vgl. SHEPPARD, Isaiah 1–39, 562 f.

¹¹³⁹ Vgl. CHILDS, Isaiah, 30.

¹¹⁴⁰ Vgl. BERGES, Jesaja, 58 und BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 90.

¹¹⁴¹ Vgl. a. a. O., 89. Ähnlich HEINEMANN, Völkerwallfahrt, 238.

¹¹⁴² Vgl. SCHMID, ZBK.AT, 62 und STECK, Friedensvorstellung, 70 f.; ähnlich BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 92, für den die Erkenntnis zum Frieden aber gelehrt ist. KAISER, ATD 17, 21 sieht den Frieden als Resultat der inneren Überzeugung der Völker betreffend Gottes Göttlichkeit an. WILDBERGER, BKAT X/1, 92 nennt die Gottesschau als Ursache. Dem widerspricht BEUKEN, HThKAT Jesaja 1–12, 93, der „den Frieden als Frucht von JHWHs Tora bei den Völkern“ (ebd.) ansieht. Statt Krieg zu lernen, lernen die Völker nun Tora. HÖFFKEN, NSK.AT, 48 weist aber daraufhin, dass das Kriegshandwerk ebenfalls gelernt werden muss.

¹¹⁴³ A. a. O., 93; KÖRTING, Zion, 185; STECK, Friedensvorstellung, 70 f. und WILDBERGER, BKAT X/1, 86.

¹¹⁴⁴ Es kann nicht angenommen werden, dass die Völker zur Arbeit mit ihren neu geschmiedeten Werkzeugen auf dem Zion eingesetzt werden sollen. Der Vers soll lediglich den umfassenden Frieden veranschaulichen, weshalb eine implizite Rückkehr angenommen werden kann (BOSSHARD-NEPUSTIL, Rezeptionen, 254). Auch diese Idee ist persisch.

Abkehr von der traditionellen Machtpolitik lässt sich erst in den assyrischen Vassallenverträgen des Asarhaddon (680–669 v. Chr.) feststellen. Propagiert wurde die „Idee eines allgemeinen Völkerfriedens unter der Oberherrschaft eines Grosskönigs [...] vor allem von den Persern [...]“. ¹¹⁴⁵ Zu bedenken ist dabei ebenfalls der Wandel innerhalb des Gottesbild: Aus dem Krieger oder zumindest dem Gott, der kriegerisch eingreift, wurde ein Hort des Friedens.

10. Deuteronomium 33,2–5.26–29

Dtn 33 stellt eine der Mosereden dar, explizit ist die Rede sein Abschiedssegens und steht dementsprechend am Ende des Pentateuch. Die Segenssprüche der zwölf Stämme (Dtn 33,6–25) sind durch einen Psalm gerahmt. In dessen Anfangsteil findet sich ebenfalls das bereits bekannte Muster der Theophanieschilderungen (Ri 5, Ps 68 und Hab 3). Durch seinen spezifischen Kontext und seine Stellung im Kanon am Anfang der Reihe der Theophanieschilderungen beeinflusst Dtn 33 auch die Lesart aller anderen Textstellen. ¹¹⁴⁶ Der Text leistet allerdings noch mehr: Der Segen verbindet Dtn 33,29 mit Psalm 1,1. Die Rabbinen sahen darin eine Parallele zwischen David und Mose. ¹¹⁴⁷ Als weitere Parallele muss der Segen Jakobs (Gen 49) erwähnt werden, auch hier wird ein in Beziehung setzen mit dem Erzvater Jakob angestrebt. Sogar mehr noch: Mose wird nach dem Vorbild Jakobs dargestellt. ¹¹⁴⁸

Die folgende Analyse konzentriert sich insbesondere auf den Rahmenpsalm (Dtn 33,2–5.26–29). Als zentrales Thema des Textes kann das Königtum Gottes angesehen werden. ¹¹⁴⁹ Der Text lässt dabei einerseits deutliche Bezüge zu seinem Kontext – der Exodusgeschichte im Pentateuch – erkennen: JHWH kam beispielsweise vom Sinai. Andererseits spielt die Befreiung aus Ägypten im Text keine erkennbare Rolle, obwohl Gott sein Königtum über Israel bestätigt. ¹¹⁵⁰

¹¹⁴⁵ SCHMID, ZBK.AT, 64. Siehe zum Völkerfrieden ebenfalls BOSSHARD-NEPUSTIL, Rezeptionen, 254.

¹¹⁴⁶ Vgl. SMITH, God, 23 f.

¹¹⁴⁷ Vgl. SCHNOCKS, Psalmen, 56 und SHEPPARD, Anti-Assyrian Redaction, 196.

¹¹⁴⁸ Vgl. BRAULIK, NEB.AT, 237; LEUENBERGER, Segen, 348 f.; OTTO, Deuteronomium, 188.194; DERS., HThKAT, 2238; PFEIFFER, Jahwes Kommen, 192; ROSE, ZBK.AT, 577 und SCHMID, Erzväter, 94 f. Mit der Parallelisierung wird „das Paradigma einer Blutsgemeinschaft in das der mosaischen Bundestheologie [transformiert]“ (OTTO, Deuteronomium, 189). Auch Abraham (Gen 27) ließe sich als weitere Identifikationsfigur anführen. Des Weiteren muss erwähnt werden, dass Mose in Vers 1 als Mann Gottes bezeichnet wird. Diese Bezeichnung wird hauptsächlich für Propheten verwendet (BRAULIK, NEB.AT, 238; DRIVER, ICC, 389 und ROSE, ZBK.AT, 577).

¹¹⁴⁹ Vgl. CASSUTO, Deuteronomy, 48 f.; CRAIGIE, NICOT, 393 f.; CRÜSEMANN, Widerstand, 80 f.; JEREMIAS, Königtum, 82 und v. RAD, ATD, 147.

¹¹⁵⁰ Vgl. VON RAD, Problem, 27 geht daher von einer freien Anspielung auf die Sinaitradition im Exodusbuch aus.

10.1 Überlegungen zur Textgenese und zur historischen Einordnung

10.1.1 Annäherungen

Innerhalb von Dtn 33 muss zwischen den Segenssprüchen und dem Rahmen unterschieden werden. Es ist in der Forschung unbestritten, dass der Rahmen einen eigenständigen Psalm dargestellt hat.¹¹⁵¹ Dieser besteht aus zwei Strophen. Die erste Strophe umfasst die Verse 2–5, die zweite Strophe die Verse 26–29.¹¹⁵² Manche Forscherinnen und Forscher lassen in der ersten Strophe einige Verse ausscheiden, dies ist jedoch durch redaktionskritische und nicht formgeschichtliche Gründe bedingt. Eine bestimmte Ungewissheit besteht in Bezug auf den Übergang der beiden Strophen zu einander. Es ist nicht ausgeschlossen, dass in dem Kapitel der Brückenvers oder sogar die Brückenverse erhalten geblieben sind. Für diese Funktion kommen die Verse 19a und 21b in Frage.¹¹⁵³

Jörg Jeremias beschreibt die Gestaltung der beiden Strophen als gegenläufig. Hierfür verweist er auf den Erzählstil. Während die erste Strophe Anfang und Ende der Zeit thematisiert, steht die zweite Strophe in der Mitte, behandelt somit die Gegenwart.¹¹⁵⁴ Eckart Otto hält hingegen fest, dass zwischen Nominal- und Verbalsätzen unterschieden werden kann. „Die Nominalsätze bringen die in der Erzählzeit des nachexilischen Deuteronomiums gültigen Aspekte zum Ausdruck, die von Nominalsätzen unabhängigen Verbalsätze in Dtn 33,2a.4a.5 das Geschehen in der erzählten Zeit der Mosegeneration als Zeit der Konstituierung Israels als Stämmeverband.“¹¹⁵⁵

Umberto Cassuto postuliert einen Sitz im Leben des Psalms im „festival of YHWH’s Kingship“¹¹⁵⁶, das jeweils zu Neujahr gefeiert worden ist. In der Literatur wird es zum Teil auch als Thronbesteigungsfest betitelt.¹¹⁵⁷ Es ist aber weder ein JHWH-Königtums-Fest noch ein Thronbesteigungsfest wirklich belegt.¹¹⁵⁸

¹¹⁵¹ AXELSSON, Lord, 49; JEREMIAS, Königtum, 82; PFEIFFER, Jahwes Kommen, 184; v. RAD, ATD, 147; SCHORN, Ruben, 105 und STEUERNAGEL, HK I/3, 123. Anders CASSUTO, Deuteronomy, 47 ff. und DRIVER, ICC, 385.

GUNKEL, Einleitung, 32 bestimmt die Verse 26–29 als Hymnus (siehe auch NIELSEN, HAT I/6, 300; OTTO, HThKAT, 2238; SCRIBA, Geschichte, 115 und VAN DER WOUDE, Rahmenpsalm, 285); andere Forscher sogar das gesamte Kapitel als solchen (CASSUTO, Deuteronomy, 68 und RÜTERSWÖRDEN, NSK.AT, 194). Für den Rahmenpsalm kann diese Gattungsbestimmung als unbestritten angesehen werden.

¹¹⁵² BEYERLE, Mosesegen, 14 und OTTO, HThKAT, 2220.

¹¹⁵³ Siehe für 21b auch BRAULIK, NEB.AT, 237; CROSS/FREEDMAN, Poetry, 111; JEREMIAS, Königtum, 82 f.; NIELSEN, HAT I/6, 299 und SEELIGMANN, Psalm, 79.84 und für 19a WEISMANN, Link, 365 f. Stefan Beyerle zählt auch Vers 12 dazu. Benjamin stellt für ihn dabei jedoch eine Ergänzung dar (BEYERLE, Mosesegen, 143 f.).

¹¹⁵⁴ JEREMIAS, Königtum, 85.

¹¹⁵⁵ OTTO, HThKAT, 2221 f.

¹¹⁵⁶ CASSUTO, Deuteronomy, 48 ff.

¹¹⁵⁷ Siehe ebd., NIELSEN, HAT I/6, 300 und ähnlich SEELIGMANN, Psalm, 89. Strikt dagegen CROSS/FREEDMAN, Poetry, 110.

¹¹⁵⁸ Vgl. MICHEL, Studien, 46 ff.

Ein solches Fest mutet als Sitz im Leben des Psalms auch zu spezifisch an. Eine kultische Verortung des Psalms wird trotzdem oftmals vermutet.¹¹⁵⁹ Es ist jedoch nur sicher, dass der Autor eine solche Verknüpfung suggerieren wollte.

10.1.2 Überlegungen zur Textgenese

Martin Noth hat unlängst darauf hingewiesen, dass der „Segen Mose“ mit weiteren Stücken sehr spät in den Zusammenhang eingeschoben worden ist. Für ihn hat er weder nach vorne noch nach hinten eine Verankerung erfahren. Dtn 33 stellt somit einen vollkommen eigenständigen Text dar.¹¹⁶⁰ Zwar lassen sich zumindest eine Reihe von Sachparallelen zwischen Dtn 32 und 33 auflisten, letztlich verfolgen die beiden Texte aber eine vollkommen unterschiedliche Aussageintention, sodass Noths Urteil festzuhalten ist.¹¹⁶¹ Dtn 33 durchbricht sogar den Zusammenhang von Dtn 32 und 34. Otto hat sich im Anschluss daran ausgesprochen, dass Dtn 33 das Werk des Pentateuchredaktors ist.¹¹⁶²

Im Blick auf das Werden des Kapitels selbst lassen sich unterschiedliche Ansichten festhalten. Auf die Unterscheidung zwischen Rahmenpsalm und Stämmesprüche wurde bereits eingegangen. Fraglich ist nun das Verhältnis der beiden Teile zueinander. Die ursprüngliche Position nahm an, dass der Psalm älter sei und bei der Einfügung der Sprüche (Vers 6–25) geteilt worden ist. Im Laufe der Forschungsgeschichte wurde dieses Modell nach und nach in Frage gestellt. Carl Steuernagel formulierte bereits 1900 die These, dass der Rahmenpsalm nachexilischen Ursprungs sei und aufgrund „der Bezugnahme auf die Gesetzgebung [...], gleichzeitig mit der Aufnahme der alten Sprüche [...]“¹¹⁶³ in den Kontext eingefügt worden sei, fand dafür jedoch erstmal nicht viele Anhänger.¹¹⁶⁴ Hans-Peter Mathys bewertet Steuernagels These als unzutreffend, da dieser die Berührungen und Übergänge zwischen Rahmenpsalm und Stämmesprüche nur als marginal und holprig bewertet: „Entweder ist der Psalm eigens zur Rahmung der Stämmesprüche verfaßt worden, oder dann ist ein älterer Psalm so überarbeitet

¹¹⁵⁹ Vgl. JEREMIAS, Königtum, 88–91 und ähnlich SEELIGMANN, Psalm, 83. CRAIGIE, NICOT, 393 nimmt zudem an, dass der Psalm im Wechsel gesprochen worden ist.

¹¹⁶⁰ NOTH, Studien, 40 sieht Dtn 31–34 zugehörig zu Dtn 1–4 und damit unabhängig von den Rahmenstücken des Dtn. Beide Einheiten rechnet er Dtn zu und sieht damit die These bestätigt, dass Dtn ein Erzählungswerk gewesen ist, das größere Zusammenhänge betrachten will. Für eine nachträgliche Einfügung plädiert ebenfalls LEUENBERGER, Segen, 350; PFEIFFER, Jahwes Kommen, 185; ROSE, ZBK.AT, 577; STEUERNAGEL, HK I/3, 122 und VON RAD, ATD, 146.

¹¹⁶¹ Vgl. RÜTERS WÖRDEN, NSK.AT, 193 f. Für die Sachparallele siehe zudem BEYERLE, Mose-segen, 285 ff. und PFEIFFER, Jahwes Kommen, 186 f. 195–197.

¹¹⁶² Vgl. OTTO, Deuteronomium, 175 und ebenso LEUENBERGER, Segen, 350 f. Ähnlich PFEIFFER, Jahwes Kommen, 185.202 f., allerdings vermutet er, dass lediglich Dtn 33,1.6–25 vom Pentateuchredaktor in den Zusammenhang eingefügt worden ist, während der Rahmenpsalm für ihn „(nach-)endredaktionell“ erscheint (ebd.).

¹¹⁶³ STEUERNAGEL, HK I/3, 123.

¹¹⁶⁴ Erste Anfragen stellte dann wieder VON RAD, ATD, 149.

worden, daß er diese Funktion wahrnehmen konnte.¹¹⁶⁵ Nach der Besprechung der Berührungspunkte zwischen Rahmenpsalm und Stämmesprüche kommt Mathys zu dem Ergebnis, dass der Psalm explizit als Rahmung in nachexilischer Zeit verfasst worden ist.¹¹⁶⁶

In der formgeschichtlichen Untersuchung klingt schon an, dass einige Forscher aus der ersten Strophe einen oder sogar mehrere Verse als Ergänzungen ausscheiden lassen. In den meisten Fällen wird Vers 4 als sekundär betrachtet.¹¹⁶⁷ Frank M. Cross und David N. Freedman vermuten sogar, dass Vers 4 und 5 sekundär sind; sie haben ihrer Meinung nach ursprünglich die Stämmesprüche eingeleitet.¹¹⁶⁸ Dies erscheint aber unwahrscheinlich, da sich zwischen Vers 4 und 5 ein Bruch feststellen lässt: „[D]ie 1.pl. und die Unterbrechung des Zusammenhangs zwischen V. 3 (Jahwes universales Königtum) und V. 5 (Jahwes Königtum in Israel) [sprechen] für die noch jüngere Herkunft von V. 4.“¹¹⁶⁹ Für Vers 4 überzeugen somit die Argumente, ihn als redaktionellen Einschub ausscheiden zu lassen.¹¹⁷⁰

Henrik Pfeiffer plädiert zudem dafür, Vers 2b als sekundären Zusatz zu betrachten. Der Sinai gilt für ihn nicht als Ort der Gesetzesgabe, sondern lediglich als Ausgangspunkt der Theophanie. Zudem sieht er eine Verbindung zu dem sekundären Vers 4.¹¹⁷¹ Diesbezüglich muss ihm allerdings widersprochen werden: Für Vers 2b liegen außer der thematischen Verbindung keine überzeugenden Argumente vor. Ganz im Gegenteil, der Halbvers ist fester Bestandteil seines Kontexts. Damit ist der Sinai nicht nur als Ausgangspunkt der Theophanie im Blick, sondern ebenfalls als Ort der Gesetzesgabe.

10.1.3 Literaturhistorische Verortung

Der Text selbst weist keine befriedigenden Hinweise für eine exakte Datierung auf.¹¹⁷² Da er aber Traditionsgut aus dem Nordreich zu beinhalten scheint,

¹¹⁶⁵ MATHYS, Dichter, 171. Mathys' generelle Kritik findet sich ebd.

¹¹⁶⁶ Vgl. MATHYS, Dichter, 172 f. und ebenso PFEIFFER, Jahwes Kommen, 194 f.

¹¹⁶⁷ So z. B. BRAULIK, NEB.AT, 238; CASSUTO, Deuteronomy, 47; CRÜSEMANN, Widerstand, 81 und PFEIFFER, Jahwes Kommen, 185. VAN DER WOUDE, Rahmenpsalm, 286 vermutet im Anschluss an Labuschagne, dass lediglich Mose in Vers 4 eingefügt worden ist, er hält daher nur Vers 4a für sekundär.

¹¹⁶⁸ Vgl. CROSS/FREEDMAN, Poetry, III und RÜTERSWÖRDEN, NSK.AT, 194.

¹¹⁶⁹ PFEIFFER, Jahwes Kommen, 185. Siehe auch NIELSEN, HAT I/6, 299.

¹¹⁷⁰ Damit entfällt ebenfalls die Anspielung auf die „Tora“. CASSUTO, Deuteronomy, 52 hält treffend fest, dass die Bedeutung je nach Datierung des Textes variieren kann. Darüber hinaus war sie seines Erachtens aber zu allen Zeiten mit Mose verbunden. Er selbst wendet für „Tora“ die Bedeutung „Gesetz“ an. Da Vers 4 jedoch als jüngste Ergänzung einzustufen ist, wäre zu überlegen, ob hier nicht ein umfassenderes Verständnis von Tora intendiert gewesen ist.

¹¹⁷¹ Vgl. PFEIFFER, Jahwes Kommen, 185.

¹¹⁷² AXELSSON, Lord, 50. HENDEL/JOOSTEN, Hebrew Bible, 128 stufen die Sprache des Textes allerdings als archaisch ein und führen dies als Kriterium an. Eine exakte Datierung findet sich allerdings nicht bei ihnen.

wurde oft angenommen, dass er vor dem Untergang Israels 722 v. Chr. entstanden sein muss.¹¹⁷³ So findet sich als Entstehungsdatum oft der Zeitraum von der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts v. Chr. bis zur ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr. als aus.¹¹⁷⁴ Andere Meinungen lassen sich diesbezüglich aber ebenfalls finden und ihre Argumente sind letztlich gewichtiger. Denn für die Datierung des Textes muss am Ende die Redaktionsgeschichte des gesamten Deuteronomiums sowie die zeitliche Verortung der Einfügung von Dtn 33 ausschlaggebend sein, da sich der Rahmenpsalm als Werk dieses Zweckes herausgestellt hat.¹¹⁷⁵

Darüber hinaus lassen sich einige Bemerkungen zu Abhängigkeiten zu weiteren Texten anführen. Mark S. Smith datiert Dtn 33 später als Ri 5 und Ps 68, da der Text Motive kombiniert, die in den beiden Texten noch getrennt voneinander zu finden sind.¹¹⁷⁶ Deutlich ist zudem, dass der Text die vordere Sinaiperikope (Ex 19–24*) bzw. mindestens die Gesetzgebung aus der Theophanie heraus zu kennen scheint.¹¹⁷⁷ Dtn 33 spezifiziert den Sinai allerdings nicht weitergehend, bestimmt Paran im Gegenzug aber als Berg.

Auch wenn eingangs festgehalten worden ist, dass der Text selbst keine befriedigenden Hinweise für eine Datierung gibt, vermutet Mathys, dass sich in Vers 27 f. die nachexilische Realität abbilden könnte: „[E]in politisch eher unambitioniertes Israel [...]“.¹¹⁷⁸ Des Weiteren merkt er an, dass die „Themen und Motive, die hier entfaltet oder gerade nur durch ein Wort angetippt werden, [...] alle eine gewichtige Rolle [in der nachexilischen Zeit spielen]: Königtum Got-

¹¹⁷³ Vgl. AXELSSON, Lord, 49; CRÜSEMANN, Widerstand, 82 f.; DERS., Tora, 47; NIELSEN, HAT I/6, 300; VON RAD, ATD, 149; RÜTERSWÖRDEN, NSK.AT, 195; SEELIGMANN, Psalm, 90 und VAN DER WOUDE, Rahmenpsalm, 288.

¹¹⁷⁴ AXELSSON, Lord, 50 und ähnlich VAN DER WOUDE, Rahmenpsalm, 288. DRIVER, ICC, 388 präzisiert das Entstehungsdatum und vermutet, dass der Text in der Regierungszeit von Jerobeam II (785–745 v. Chr.) abgefasst worden ist. CROSS/FREEDMAN, Poetry, 97 halten sogar das 11. Jh. v. Chr. für möglich, setzen die Verschriftung allerdings im 10. Jh. v. Chr. an. Siehe ebenfalls BRAULIK, NEB.AT, 236; CASSUTO, Deuteronomy, 70; RÜTERSWÖRDEN, NSK.AT, 195 und SEELIGMANN, Psalm, 90. Nielsen wendet dagegen ein, dass Vers 7 „indirekt von einer einmal verwirklichten, jetzt aber wieder verloren gegangenen Staatsgemeinschaft Judas mit Israel zeugt“ (NIELSEN, HAT I/6, 300). Für JEREMIAS, Königtum, 82 stellt der Text den ältesten Beleg für das Thema des Königturns JHWHs dar, er gibt jedoch keine exakte Datierung an.

¹¹⁷⁵ Vgl. MATHYS, Dichter, 172 f. und STEUERNAGEL, HK I/3, 123.

¹¹⁷⁶ Vgl. SMITH, God, 20. JEREMIAS, Königtum, 82 vertritt zumindest in Bezug auf das Verhältnis zwischen Dtn 33 und Psalm 68 ein gegenteiliges Verständnis. Er gibt des Weiteren an, dass auch Psalm 47 den Text theoretisch voraussetzen könnte (ebd.). Ihm ist hier allerdings zu widersprechen, da Dtn 33 sehr deutlich am Ende der „Entwicklungslinie“ der Theophanieschilderungen steht. Der Aspekt der Fruchtbarkeit, der in Ps 68 so prominent war, wird auch in Dtn 33 aufgenommen.

¹¹⁷⁷ Vgl. SEELIGMANN, Psalm, 78.

¹¹⁷⁸ MATHYS, Dichter, 174.

tes, Gesetz, Mose, Versammlung Jakobs (=Gemeinde).¹¹⁷⁹ Es lässt sich sogar präzisieren, dass von der spätnachexilischen Zeit ausgegangen werden muss.¹¹⁸⁰

10.2 Das Gottesbild

Die zentrale Intention des Textes ist, die Unvergleichbarkeit Gottes herauszustellen.¹¹⁸¹ Dieses Ziel wird auf vielfältige Weise verfolgt. Im Folgenden wird primär auf das Königtum Gottes sowie die Epitheta Himmel- und Wolkenfahrer eingegangen. Weitere wichtige Aspekte wie beispielsweise die solare Gestaltung und Gottes Rolle als Gesetzgeber werden im Rahmen des Abschnittes über die Theophanie behandelt.

10.2.1 Das Königtum Gottes

Vers 3 führt das Königtum Gottes traditionell ein. In seiner Beschreibung gleicht es dem Königtum Els oder Baals über die anderen Götter.¹¹⁸² JHWH werden allerdings nicht andere Götter an die Seite gestellt, sondern vielmehr numinose Wesen.¹¹⁸³ Wobei eher von einer Unterordnung die Rede sein muss oder mit Klaus Koch ausgedrückt, „erscheint der alttestamentliche Gott als eine so konzentrierte Zusammenfassung aller göttlichen Gestalten, daß er zum Inbegriff des Göttlichen schlechthin wird, zum umfassenden El, ohne daß eine strukturierte Gliederung und Abstufung innerhalb der Älohimwesen ausgeschlossen wird.“¹¹⁸⁴ Cassuto nimmt hingegen an, dass das irdische Königtum als Vorbild für die Gestaltung des Textes diente.¹¹⁸⁵ Die beiden Varianten können nicht gegeneinander ausgespielt werden. Die Autoren werden die Texte sowohl im Rückgriff auf altorientalische Vorstellungen kreiert haben als auch mit Verweis auf das irdische Königtum. Die Pointe besteht jedoch darin, dass es dieses nicht gibt. Zur Zeit der

¹¹⁷⁹ A. a. O., 173.

¹¹⁸⁰ Otto nimmt an, dass der Rahmenpsalm ein „postredaktioneller Eintrag in die nachexilischen Fortschreibungen des Deuteronomiums“ (OTTO, HThKAT, 2238) ist.

¹¹⁸¹ Vgl. DRIVER, ICC, 415; NIELSEN, HAT I/6, 307 f.; OTTO, HThKAT, 2257 und PFEIFFER, Jahwes Kommen, 189.

¹¹⁸² Vgl. CROSS/FREEDMAN, Poetry, 109 f. und ähnlich SEELIGMANN, Psalm, 78.

¹¹⁸³ Es wird angenommen, dass es sich bei diesen numinosen Wesen um „Heilige“ oder vielmehr Engel handelt. Diskutiert wurde ebenfalls, ob es sich um Götter handeln könnte, dies ist hier aber zu verwerfen. Es sei aber auf die Überlegungen Kochs verwiesen, der eine Entwicklung annimmt (vgl. KOCH, Sprache, 38 f.). Siehe auch CRAIGIE, NICOT, 39; KORNFELD/RINGGREN, שָׁרָף, 1188; SCHORN, Ruben 106; SCRIBA, Geschichte, 31 ff.; STEURNAGEL, HK I/3, 123 und VAN DER WOUDE, Rahmenpsalm, 284. Die Vorstellung der Engel hat sich übrigens auch im Neuen Testament niedergeschlagen (Apg 7,35; Gal 3,19 und Heb 2,2).

¹¹⁸⁴ KOCH, Sprache, 43. Siehe auch HARTENSTEIN, Religionsgeschichte, 11.

¹¹⁸⁵ Vgl. CASSUTO, Deuteronomy, 52 und VON RAD, ATD, 147. Tatsächlich wird sogar diskutiert, wer eigentlich Subjekt des Verbes ist, hier kann jedoch kein Zweifel daran bestehen, dass nur JHWH dafür in Frage kommt (PFEIFFER, Jahwes Kommen, 187). Allerdings werden in der Forschungsliteratur ebenfalls Saul und David als potenzielle Kandidaten diskutiert (z. B. VAN DER WOUDE, Rahmenpsalm, 288).

Abfassung hatte weder Israel noch Juda ein Königtum. Stattdessen wird das Ideal entworfen, die Stämme hätten schon in mosaischer Zeit JHWH zu ihrem König „gewählt“.¹¹⁸⁶ Wobei fraglich ist, inwieweit es in einer Theokratie tatsächlich zu einer Wahl kommen kann. Zum besseren Verständnis des Textes muss Dtn 32,8–9 herangezogen werden. Der Textabschnitt schildert eine Szene im Himmel, in der Gott Israel zu seinem Erbteil erklärt.¹¹⁸⁷ Diese besondere Beziehung wird in Dtn 33 dann auch auf der Erde publik.

Die Erhebung Gottes zum König ist das Ziel der ersten Strophe des Rahmensalms. Ottos Unterscheidung zwischen Nominal- und Verbalsätzen (Erzählzeit und erzählte Zeit) verdeutlicht, dass diese Erhebung in der Vergangenheit angesetzt werden sollte.¹¹⁸⁸ So kann das gegenwärtige Königtum Gottes auf eine traditionsreiche Geschichte zurückblicken.¹¹⁸⁹ Die zweite Strophe expliziert weitergehend, dass Gottes Königtum nicht erst auf die Stammeserhebung zurückgeht, sondern vielmehr seinen Ursprung in der Urzeit hat.¹¹⁹⁰

Die hebräische Sprache kennt im Grunde genommen keine Unterscheidung zwischen „König werden“ und „König sein“.¹¹⁹¹ Durch diese zeitliche Ambiguität gewinnt der Text aber auch eine weitere Bedeutungsebene: Das Königtum Gottes erhält eine Zukunftsperspektive, da sich seine Aufrichtung in der eschatologischen Endzeit vollständig vollziehen wird.¹¹⁹²

10.2.2 *Himmel- und Wolkenfahrer*

In Vers 26 wird der Titel רכב שמים (Himmelsfahrer) verwendet. Im folgenden Teil des Satzes wird diese Bezeichnung weiter ergänzt: ובגאותו שהקים (und in seiner Hoheit auf den Wolken). Fraglich ist dabei, ob das Partizip hier auch ergänzt werden kann oder ein einfaches ‚ist‘ hinzugedacht werden muss. Eindeutig ist zumindest, dass sich diese Epitheta dem Wettergott zuordnen lassen, präziser lässt sich sagen, dass insbesondere der Titel „Wolkenfahrer“ für Baal in den ugaritischen Mythen verwendet wird. Auf diesen Titel wird hier einerseits angespielt und andererseits mit רכב שמים (Himmelsfahrer) abgeändert bzw. über-

¹¹⁸⁶ CRÜSEMANN, *Widerstand*, 82 spricht sogar von einer „Antikonzeption“ im Vergleich zum Königtum Sauls und Davids. Siehe ebenfalls LEUENBERGER, *Segen*, 350 und PFEIFFER, *Jahwes Kommen*, 200 f.

¹¹⁸⁷ OTTO, HThKAT, 2240 interpretiert die Szene in Dtn 32,8–9 so, dass JHWH ebenfalls die restlichen Nationen auf die Himmelwesen aufteilt. Dies würde erklären, wieso auch in Dtn 33,2–3 von ihnen die Rede ist. Sie veranschaulichen das Königtum Gottes in seiner Komplexität: Da die Himmelwesen ihm unterstellt sind, unterstehen Gott auch die Völker. Lediglich für Israel ist Gott selbst zuständig, dies begründet u. a. auch die Unvergleichlichkeitsaussage in Dtn 33,29. In dieser Beziehung ist kein Himmelwesen eingeschaltet.

¹¹⁸⁸ Vgl. OTTO, HThKAT, 2222.

¹¹⁸⁹ Für das gegenwärtige Königtum plädierte schon GUNKEL, *Einleitung*, 98.

¹¹⁹⁰ Vgl. OTTO, HThKAT, 2222.

¹¹⁹¹ Siehe auch CASSUTO, *Deuteronomy*, 53.

¹¹⁹² Vgl. OTTO, HThKAT, 2243.

boten. Eine Abänderung des ugaritischen Epithetons fand sich bereits in den redaktionellen Erweiterungen zu Ps 68.¹¹⁹³

Isaak Seeligmann geht nun aber davon aus, dass diese Titel im Vergleich zu ihrer ursprünglichen kanaanäischen Prägung einen Bedeutungswandel durchlaufen hätten. Die Hilfe steht für ihn nun eher im Fokus dieser Gottestitel.¹¹⁹⁴ Der Vers läuft auch darauf hinaus, dass Gottes Einherfahren im Himmel und auf den Wolken nur zur Hilfe geschieht. Die Epitheta werden vollkommen unter diesen Aspekt gestellt. Im weiteren Textverlauf zeigt sich die Hilfe ebenfalls auf vielfältige Weise: Gott ist Zuflucht, vertreibt die Feinde und gewährt sicheres Wohnen in Wohlstand. Auch damit soll die Unvergleichbarkeit Gottes ausgedrückt werden.

10.3 Die Theophanie

Das Motiv der Theophanie ist auch hier erneut in eine Einleitung eingebettet, erscheint jedoch sehr fragmentarisch. Dies spricht dafür, dass das Motiv bekannt gewesen ist und nur teilweise bzw. in Ansätzen zitiert werden musste. Darüber hinaus lassen sich allerdings signifikante Unterschiede feststellen. Smith hält fünf Unterschiede im Vergleich zu Ri 5 und Ps 68 fest¹¹⁹⁵:

1. Anders als bei den anderen Stellen handelt es hier um ein Trikolon und nicht um ein Bikolon.
2. Der göttliche Name ist nicht Teil des Hymnus, sondern leitet vielmehr ein Stück Narrativ ein.
3. Die Betonung liegt auf der Gottheit.
4. Die Verben divergieren: Statt בוא (kommen) wird זרח (aufstrahlen) verwendet.
5. Edom fehlt. Stattdessen wird Paran eingeführt.

Zudem wird das Motiv der Theophanie mit dem Motiv des militärischen Gefolges kombiniert. Dieses fand sich zwar auch in Ri 5 und Ps 68, dort jedoch an einer späteren Stelle und nicht direkt in der Theophanie. JHWH kommt allerdings primär, um sein Königtum zu bestätigen. Die Aspekte Fruchtbarkeit (Ps 68) und kriegerischer Eingriff (Ri 5) finden sich zwar ebenfalls in Dtn 33,28 und 29, sind aber nur untergeordnete Themen. Das zentrale Thema der Theophanie ist die „heilvolle Zuwendung [Gottes] zu den Seinen.“¹¹⁹⁶

¹¹⁹³ Dort wurde bereits auf die Verwurzelung des Epithetons in den Ugaritischen Mythen eingegangen. Des Weiteren findet sich dort auch eine Auflistung der Belegstellen (Siehe Psalm 68 – Die Erweiterungen aus dem Südreich).

¹¹⁹⁴ Vgl. SEELIGMANN, Psalm, 87. Auch PFEIFFER, Jahwes Kommen, 188 unterstreicht die Nähe, während SCRIBA, Geschichte, 16 die Macht hervorhebt.

¹¹⁹⁵ Vgl. SMITH, God, 19 f.

¹¹⁹⁶ TIMM, Teman, 203.

10.3.1 Die Solarisierung

Von den aufgeführten Unterschieden muss besonders der Wechsel der Verben betont werden, denn „the language of theophany here moves away from the meteorological and into the solar. With the difference in verbs, Yhwh moves from being a god on the march issuing in the storm and shaking of the world to a god of shining appearance, a source of light.“¹¹⁹⁷

Das Lichtmotiv hat eine traditionsgeschichtliche Vorgeschichte, die aufschlussreich für die Gesamtinterpretation der Texte ist. Bereits in akkadischen Texten ist der „Lichtglanz“ (melammu), präziser wiedergegeben mit „Schreckensglanz“, bezeugt. Sowohl Texte als auch Bilder zeigen, dass mit ihm verschiedene Gottheiten beschrieben bzw. dargestellt werden konnten.¹¹⁹⁸ Ein fester Bestandteil ist der Lichtglanz aber insbesondere bei der Sonnengottheit Šamaš. Das Auftreten und Handeln dieser Gottheit vornehmlich durch solare Worte zu charakterisieren, erscheint auch naheliegend. Mit Šamaš erhält das Motiv weitere Bedeutungsnuancen: Einerseits treten Recht und Gerechtigkeit hinzu sowie andererseits das Motiv der Hilfe. Die Aufnahme dieses Portfolios an Bedeutungen in das JHWH-Bild verdeutlicht ansonsten Ps 50, der wahrscheinlich auch nachexilisch anzusetzen ist. Ob der Psalm vorlag, müsste weitergehend geprüft werden, deutlich ist aber, dass Dtn 33,2–5 an das dort dargebotene Portfolio anknüpft.¹¹⁹⁹

Die interessanteste Frage ist allerdings, ob sich ein direkter Einfluss Jerusalemer Theologie mit oder an dieser Solarisierung nachweisen lässt. Othmar Keel hat die These aufgestellt, dass in Jerusalem spätestens seit der Bronzezeit ein Sonnenheiligtum existierte und der Jerusalemer Kult dementsprechend solar ausgerichtet gewesen sei.¹²⁰⁰ Solare Elemente lassen sich allerdings ebenfalls „archäologisch im phönizisch-israelitischen Kunsthandwerk [...] des 9/8. Jh. greifbar [machen].“¹²⁰¹ Die Solarisierung kann somit nicht als Spezifikum eines

¹¹⁹⁷ SMITH, God, 19. Siehe ebenfalls ALBANI, Gott, 209; NIELSEN, HAT I/6, 301; SCHORN, Ruben, 105; SCRIBA, Geschichte, 21f.; SEELIGMANN, Psalm, 82 und TIMM, Teman, 203.

In Vers 2 liegt ein Chiasmus vor. Diesen bilden verba movendi (אוֹתָהּ und בּוֹיָא) sowie verba lucendi (יָפֵעַ und זָרַח) (OTTO, HThKAT, 2221 und PFEIFFER, Jahwes Kommen, 186). Neben dieser formalen Auffälligkeit besteht der Psalm hauptsächlich aus Bikola. Lediglich Vers 5 und Vers 26 (Ende und Anfang der Strophen) lassen sich als Trikola bestimmen (PFEIFFER, Jahwes Kommen, 186 ff.).

¹¹⁹⁸ Auf einigen ikonographischen Abbildungen zeigt sich dies sehr gut. Auf manchen Bildern werden zwei Götter mit dem Lichtglanz dargestellt (Siehe KEEL, Bildsymbolik, 40.46.68.188 so wie nur einfach a. a. O., 18 und 44).

¹¹⁹⁹ Der traditionsgeschichtliche Überblick hat dies deutlich gemacht, eine Herleitung des Motivs aufgrund von Blitzen (ROSE, ZBK.AT, 577 f.) erscheint daher eher unwahrscheinlich. Siehe zur Übernahme der Sonnengottsymbolik auch HARTENSTEIN, Religionsgeschichte, 15 und KÖCKERT, Gott, 24.

¹²⁰⁰ Vgl. KEEL, Geschichte, 190. Siehe auch KOCH, Sprache, 44 f.

¹²⁰¹ KÖCKERT, Gott, 23 f.

Jerusalemmer Einflusses geltend gemacht werden, vielmehr ist von einem allgemeineren Phänomen auszugehen.

10.3.2 Das Feuer des Gesetzes

Der Ausdruck **אש תורה** „Feuer des Gesetzes“ in Dtn 33,2 ist bereits durch die Struktur hervorgehoben.¹²⁰² Die Ergänzung der Theophanie um dieses Element folgt der generellen solaren Modifikation und verwendet statt den üblichen astralen Elementen Feuer.¹²⁰³ **אש תורה** ist zudem ein persisches Lehnwort.¹²⁰⁴ Es taucht ansonsten lediglich in Ester und Esra auf, womit die vorliegende Stelle der einzige Beleg im Pentateuch ist.¹²⁰⁵ Ronald Hendel und Jan Joosten weisen darauf hin, dass textliche Probleme vorliegen. „The MT itself indicates that the reading **אש תורה** is only one possibility, because it is there qere, the text as read. The ketiv, the text as written, has a different reading, **אש תורה**. The versions also indicate different readings.“¹²⁰⁶ Weder die Septuaginta noch die Peshitta spiegeln das qere des MT wider. Hendel und Joosten halten selbst fest, dass das ketiv des Textes unverständlich ist.¹²⁰⁷ Die verschiedenen Lesarten bemühen sich daher lediglich darum, den einfachen Schreibfehler zu interpretieren. Das qere des Textes stellt dabei die plausibelste Lösung dar.¹²⁰⁸

Die Verwendung eines persischen Lehnwortes ist nach Otto aussagekräftig, da „[d]ie nachexilische Fortschreibung des Deuteronomiums [...] kritisch auf die achämenidische Rechtsideologie [reagierte][...].“¹²⁰⁹ Diese verwendet den Begriff „sowohl [für] die vom König als auch [für] die vom Königsgott gesetzten Verhaltensnormen rechten Lebens [...]“.“¹²¹⁰ Dies wird im Dtn kritisiert und findet in der Zusammenlegung in JHWH seine Korrektur.

¹²⁰² Vgl. OTTO, HThKAT, 2221.

¹²⁰³ Vgl. SMITH, God, 20.

¹²⁰⁴ Vgl. HENDEL/JOOSTEN, Hebrew Bible, 48; OTTO, HThKAT, 2241 und STEUERNAGEL, HK I/3, 123.

¹²⁰⁵ Siehe Est 1,8.13.19; 2,8; 3,8.14.15; 4,3.8.11.16; 8,13.14.17 und 9,13.14 sowie Esr 8,36.

¹²⁰⁶ HENDEL/JOOSTEN, Hebrew Bible, 48. BEYERLE, Mosesegen, 17f. liest **אש תורה** und bestimmt es als geografische Spezifizierung („Gefälle“/„Berghänge“) innerhalb der Theophanie; ähnlich SCHMID, Text, 105, der zumindest annimmt, dass sich keine persischen Lehnwörter im Pentateuch finden lassen.

¹²⁰⁷ Vgl. HENDEL/JOOSTEN, Hebrew Bible, 48 Fn 5.

¹²⁰⁸ Die Lesart wird ebenfalls von Handschriften des Samaritanus, der Vulgata und den Targumim gestützt. Siehe OTTO, HThKAT, 2214. STEINER, Critical Notes, 693–696 interpretiert das Wort hingegen als Kontraktion des feminin Singular Verbes **אדת**.

¹²⁰⁹ OTTO, HThKAT, 2241.

¹²¹⁰ Ebd.

10.3.3 Die Geografie

Der Sinai wird in Dtn 33,2 als ein Ort unter anderen Orten geschildert.¹²¹¹ Er stellt den Ausgangspunkt der Theophanie dar, wird darüber hinaus aber nicht weiter charakterisiert. Auffällig ist, dass er in den Kontext eingebunden ist und nicht als Appellativum heraussticht.

Daneben werden der Berg Paran, Seir und Meribat-Kadesch genannt. Der Berg Paran ist nur in Hab 3,3 bezeugt, seine Lage jedoch unbekannt.¹²¹² Stefan Timm verortet den Berg in der Nähe des Wadi Faran auf der Sinaihalbinsel. Er identifiziert ihn dementsprechend mit dem Ĝabal el-Munēĝa.¹²¹³

Das Wort שׁעיר (Seir) lässt sich wörtlich mit „das Haarige“ übersetzen.¹²¹⁴ „Seir bezeichnet die Gebirgslandschaft nordöstlich des Golfs von Aqaba, die als Ursprungsgebiet der Edomiter galt.“¹²¹⁵ Ernst Axel Knauf spezifiziert, dass es sich insbesondere um den bewaldeten Teil des abfallenden Gebirges handelt.¹²¹⁶

Die letzte Ortsangabe (מֵרִיבַת קָדֵשׁ) ist schwierig zu lesen, da der Text hier korrupt ist. Auch wenn andere Möglichkeiten diskutiert werden, erscheint die übliche Übersetzung mit Meribat-Kadesch (מֵרִיבַת קָדֵשׁ) am plausibelsten.¹²¹⁷ Die Lokalisierung ist ebenfalls problematisch. Wahrscheinlich handelt es sich um einen Ort in der Nähe von Kadesch.¹²¹⁸

Die geografischen Angaben zielen nicht darauf, exakte Orte widerzugeben, eher soll eine Gebietsumschreibung geboten werden.¹²¹⁹ Otto schlussfolgert, dass die Autoren höchstwahrscheinlich keine geografischen Kenntnisse über die aufgelisteten Ortslagen besaßen. „Sie entnehmen die Ortsnamen ihren Quellen in Ri 5,4–5 und Hab 3,3 um Moses Verheißung der Theophanie in Dtn 33,2 zum Vorbild der Theophanieschilderungen in den rezipierten Quellen erscheinen zu lassen.“¹²²⁰

¹²¹¹ CRÜSEMANN, Tora, 47 betont, dass es sich hier eben nicht um einen Gottestitel handelt, sondern ganz eindeutig um eine reine Ortsangabe.

¹²¹² Vgl. DRIVER, ICC, 391. Das Wort Paran findet sich – ohne die Näherbestimmung Berg – noch 8-mal im Alten Testament. Den Beleg in 1 Sam 25,1 lässt TIMM, Teman, 206 f. als Textfehler ausscheiden.

¹²¹³ TIMM, Teman, 213 f. DRIVER, ICC, 391 gibt als weitere Lokalisierungsmöglichkeiten den Ĝabal Mugrah oder einen Berg in der Nähe von Elath an.

¹²¹⁴ Vgl. KNAUF, Seir, 561.

¹²¹⁵ OTTO, HThKAT, 2239. Siehe ebenfalls KNAUF, Seir, 561.

¹²¹⁶ Vgl. ebd.

¹²¹⁷ Vgl. BEYERLE, Meriba, 777; DERS., Mosesege, 16; NIELSEN, HAT 1/6, 301; KORNFELD/RINGREN, קָדֵשׁ, 1188 und VAN DER WOUDE, Rahmenpsalm, 283. Dagegen TIMM, Teman, 203.

¹²¹⁸ Vgl. BEYERLE, Meriba, 777.

¹²¹⁹ Vgl. ebd. und TIMM, Teman, 202.

¹²²⁰ OTTO, HThKAT, 2239. Auch BEYERLE, Meriba, 777 geht davon aus, dass keine geografischen Kenntnisse mehr vorhanden waren.

10.3.4 Zusammenfassung

Es ist offensichtlich, dass die Autoren von Dtn 33 auf die bekannten Theophanievorstellungen aus Ri 5, Ps 68 und Hab 3 zurückgegriffen haben. Nicht nur das Schema sowie die Geografie finden Aufnahme in dem Rahmenpsalm, sondern auch die Motive, die in Ri 5 und Ps 68 eine wesentliche Rolle spielen: Fruchtbarkeit und die Vertreibung der Feinde.¹²²¹ Die Gestaltung des Rahmenpsalms wurde sicherlich auch durch weitere Faktoren beeinflusst: Die Autoren scheinen nicht nur auf die Theophanie in der vorderen Sinaiperikope anzuspielen, sondern ganz spezifisch ebenfalls auf die Gesetzesgabe. Darüber hinaus ist die Sprache bzw. das Gottesbild solarisiert worden. Auch hier könnte auf traditionelle Vorstellungen zurückgegriffen worden sein, die sich bereits in die Jerusalemer Theologie integriert hatten. Die zentrale Prägung wird dem Text aber durch das Königtum Gottes gegeben.

10.4 Das Volk

10.4.1 Israel

Während die Stämmesprüche (Dtn 33,6–25) jeden Stamm einzeln erwähnen, geht der Rahmenpsalm (Dtn 33,2–5.26–29) von einer gesamtisraelitischen Perspektive aus.¹²²² Die Einzelbetrachtung wird somit durch die Gesamtperspektive gerahmt und stimmt dadurch beide Teile aufeinander ab.

Israel wird in der ersten Strophe des Psalms sehr passiv dargestellt. Auch seine Erhabenheit erhält Israel in der zweiten Strophe allein durch Gott. Er ist Israels Rettung, Schild und Schwert, rettet und verteidigt es somit. Dies kann gleichzeitig auch als Angriff geschehen, denn Israel wirft seine Feinde nicht selbst vor Boden, sondern erhebt sich lediglich über sie.¹²²³ Daher überrascht die Unvergleichbarkeitsaussage in Vers 29 ein wenig. Im Hintergrund dieser Aussage müssen die Völker stehen. Israel kann nur mit ihnen verglichen bzw. über sie gestellt werden.¹²²⁴ Wenn Dtn 33,29 das Verhältnis zwischen Israel und den Völkern thematisiert, dann richtet der Text sich auch gegen Jes 2,1–5 und dessen Einladung an die Völker bzw. konkretisiert zumindest das Verhältnis zwischen Israel und den Völkern. Der Text offenbart eine deutliche Intention: Er will ein Selbstbewusstsein in Israel wecken.¹²²⁵

¹²²¹ Vgl. SMITH, God, 22. Siehe auch LEUENBERGER, Segen, 351f. und OTTO, HThKAT, 2239.

¹²²² Vgl. ROSE, ZBK.AT, 577.582.

¹²²³ Vgl. DRIVER, ICC, 417 und NIELSEN, HAT 1/6, 308.

¹²²⁴ Vgl. NIELSEN, HAT 1,6, 307 und OTTO, HThKAT, 2258.

¹²²⁵ Vgl. DRIVER, ICC, 388f.

10.4.2 Jeschurun

Eine weitere Bezeichnung, die der Psalm nutzt, ist der Name יֵשׁוּרֻן (Jeschurun). Er wird mit Israel gleichgesetzt, die Bedeutung ist jedoch ungeklärt. Eine Ableitung von der Wurzel יֵשׁר (gerade/recht/richtig) liegt nahe, da es sich wahrscheinlich um ein Deminutivum handelt.¹²²⁶ Das Wort taucht lediglich in drei Texten im Alten Testament auf (Dtn 32,15; 33,5.26 und Jes 44,2).¹²²⁷ Der Name wird unterschiedlich interpretiert. So wird Jeschurun in der Forschung z. B. als Ehrentitel¹²²⁸ bzw. Kosenamen¹²²⁹ gesehen. Seeligmann sieht Jeschurun als „Antitype“ zu Jakob, da Letzterer als „Betrüger“ verstanden werden kann.¹²³⁰ Diese Verhältnisbestimmung ist jedoch problematisch, da Jes 44,2 und Dtn 32,15 LXX Jakob und Jeschurun parallel setzen.¹²³¹

Alle Ätiologien zu dem Namen Jeschurun sind nach Auffassung von Seeligmann aber verloren gegangen.¹²³² Da es sich bei dem Titel allerdings um ein Produkt der nachexilischen Zeit handelt, muss eher davon ausgegangen werden, dass diese Ätiologien nicht verloren gingen, sondern sich schlicht nicht durchsetzen konnten, sofern es überhaupt welche gegeben hat. Ludwig Wächter will eine solche jedoch rekonstruieren: Er setzt Jeschurun in ein Verhältnis zu Israel bzw. nimmt eine Anspielung auf dieses an. Diese Anspielung wird allerdings nur verständlich, sofern die etymologische Herkunft des Namens „Israel“ ebenfalls von יֵשׁר (El ist redlich) postuliert wird.¹²³³

11. Psalm 68 – Die zweite nachexilische Überarbeitung

Die sekundäre Ergänzung des Prologs (Ps 68,2–4) wurde in der Forschung mehrfach angeführt. Dieser Ergänzungsschicht lassen sich allerdings noch weitere Textstücke zuweisen, wie z. B. Ps 68,31. Der Vers durchbricht deutlich den Schlussrahmen der ersten Redaktion. Die Bedrohung passt nicht zu der folgenden Aufforderung zum universalen Lobpreis (Vers 33 f.).

Darüber hinaus lässt sich das Orakel (Verse 23–24) samt Einleitung (Verse 21–22) dieser Überarbeitungsschicht zuordnen. Auf die unterschiedliche Bedeutung

¹²²⁶ Vgl. BEYERLE, Mosesegen, 35 und v. RAD, ATD, 141. Für die Ableitung von יֵשׁר setzen sich ROSE, ZBK.AT, 578 und WÄCHTER, Israel, 58 ein.

¹²²⁷ Vgl. WÄCHTER, Israel, 58.

¹²²⁸ Vgl. VON RAD, ATD, 141.

¹²²⁹ CRAIGIE, NICOT, 382 und VAN DER WOUDE, Rahmenpsalm, 288. WÄCHTER, Israel, 58 weist daraufhin, dass bereits die LXX von dieser Auffassung auszugehen scheint, da sie Jeschurun als ἡγαπημένω „Geliebter“ wiedergibt.

¹²³⁰ Vgl. SEELIGMANN, Psalm, 89.

¹²³¹ Vgl. WÄCHTER, Israel, 58.

¹²³² Vgl. SEELIGMANN, Psalm, 89.

¹²³³ Vgl. WÄCHTER, Israel, 58 f. Im Alten Testament wird Israel von שָׂרָר (kämpfen) abgeleitet und dementsprechend als „El kämpft“ verstanden (siehe Gen 32,29 und Hos 12,4). Eine andere Hypothese sieht שָׂרָר (herrschen) als zugrundeliegende Wurzel an.

von Baschan im Orakel und in Vers 17 ist bereits eingegangen worden. Dies ist aber lediglich ein Indiz und nicht ausschlaggebend für die Zuweisung zur zweiten Überarbeitung. Den Ausschlag hat vielmehr die Einleitung gegeben, die das Orakel einführt und zu deuten scheint (Vers 21). Hier ist nicht von unspezifischen Gegnern die Rede, wie in den Versen 13 und 15 des Grundpsalms, sondern von den „Feinden, die in Schuld wandeln“ (Ps 68,22). Dieser Terminus lässt sich ebenfalls dem Theologumenon Gerechte–Frevler zuordnen.¹²³⁴

11.1 Intention der Überarbeitung

Die zweite Revision drückt in ihrer Überarbeitung kein dezidiertes Interesse am Gottesberg aus. Jedenfalls lassen sich keine Eingriffe und Ergänzungen diesbezüglich feststellen. Positiv lässt sich damit aber auch festhalten, dass sie die Aussagen zur Wohnstätte Gottes bzw. dem einzigen Gottesberg in Jerusalem mittragen konnten.

Ihre Intention war vielmehr eine Aktualisierung des Psalms. Einerseits um die inneren Streitigkeiten mit Hilfe der Unterscheidung in Gerechte und Frevler in den Psalm einzutragen und andererseits um außenpolitische Schwierigkeiten, Bedrohungen oder Machtverhältnisse zu thematisieren.

11.2 Frevler und Gerechte

Manfred Oeming identifiziert den „Kampf gegen die Gottlosen, die Vernichtung der Übeltäter, der Sieg und die Freude der Gerechten“¹²³⁵ als (früh)apokalyptische Theologumena. Die Schilderung ist vergleichbar mit Motiven des Heiligen Krieges, auch hier gehen die Feinde an ihrer eigenen Verwirrtheit zugrunde. Erhard Gerstenberger vermutet, dass die Funktion des Psalms aufgrund dieses Aspektes sich zu einem „Triumphlied gegen Abtrünnige“¹²³⁶ gewandelt haben könnte. Nachweisen lässt sich diese Vermutung nicht. Im Blick auf die historischen und religiösen Konflikte während der Diadochenzeit erscheint sie aber äußerst wahrscheinlich.

Beth LaNeel Tanner sieht eine deutliche Verbindung zwischen dem Divine Warrior Motiv und dem Epitheta „Vater der Waisen und Witwen“. Beide haben ihrer Ansicht nach einen Bezug zu Gerechtigkeit und Unterstützung der Schwächsten.¹²³⁷ Ihre Zuordnung des Titels „Vater der Waisen und Witwen“ zum „Divine Warrior“ lässt jedoch sowohl Traditions- als auch Redaktionsgeschichte außer Acht. Das Epitheton ist vielmehr mit dem Königtum verbunden, da es in den Aufgabenbereich des Königs fiel, für die Schwächsten zu sorgen und ihnen

¹²³⁴ LEPEAU, Psalm, 165 charakterisiert den Terminus als priesterliche Sprache

¹²³⁵ OEMING/VETTE, NSK.AT 13/2, 149. Siehe zudem KRATZ, Israel, 209 und LEVIN, Gebetbuch, 364.

¹²³⁶ GERSTENBERGER, Arbeitsbuch, 61.

¹²³⁷ Vgl. DECLAISSÉ-WALFORD/JACOBSON/TANNER, NICOT, 548.

Recht zu verschaffen. Die Verbindung mit dem Divine Warrior findet, sowohl hier im Psalm als auch generell traditionsgeschichtlich, erst sekundär statt.

11.3 Exodus

In Bezug auf die erste Überarbeitung hätte bereits die Frage nach der Eintragung des Exoduserzählens in den Psalm erfolgen können. Dort wurde lediglich auf die Möglichkeit von Anspielungen auf den Exodus eingegangen. Diese Anspielungen lassen sich weder leugnen noch eindeutig beweisen. Sie changieren vielmehr in einem interpretatorischen Graubereich.

Die Leserin und der Leser werden in der zweiten Überarbeitung durch Vers 2 auf die Spur der Exoduserzählung gebracht.¹²³⁸ Hier wird der Ladespruch aus Num 10,35 in leichter Variation wiedergegeben, der Verweis auf die Ladeerzählung sowie deren Setting, der Horeb, findet sich daher häufig in der Forschungsliteratur.¹²³⁹ Mitchell Dahood merkt jedoch an, dass die Lade selbst an keiner Stelle Erwähnung finde und es sich deshalb um den Beginn einer himmlischen Theophanie handeln müsse.¹²⁴⁰

Auch wenn die Lade selbst keine Erwähnung gefunden hat, so kann doch angenommen werden – da es sich um ein bewusstes Zitat handelt –, dass die Redaktoren zumindest eine Anspielung intendiert haben. Sie knüpfen damit an die Dynamik des Grundbestandes des Psalms, die auch bereits von der ersten Überarbeitung aufgenommen worden war, und geben ihr den finalen Schliff. Die Leserin und der Leser werden nun an den Gottesberg versetzt und brechen mit Israel ins gelobte Land auf.

12. Zusammenfassung

Die exilischen und nachexilischen Gottesbergvorstellungen in Juda stehen einerseits in einer deutlichen Kontinuität zu den vorexilischen Vorstellungen. Dabei lässt sich ebenfalls ein Einfluss aus dem Nordreich – zumindest die Übernahme von vorexilischem Traditionsgut – verzeichnen. Andererseits werden auch neue Akzente gesetzt bzw. die Gottesbergvorstellungen weiter ausgestaltet.

In Jes 10,24–27 wird deutlich, dass die Stadt, die in vorexilischer Zeit bereits eine zentrale Rolle eingenommen hat, nun auch als „Zion“ bezeichnet werden kann. Gleichzeitig lässt sich ein Einfluss aus dem Nordreich feststellen: Die Exoduserzählung, deren Ursprung im Nordreich anzusiedeln ist, gewinnt an Popularität. Die Aktualität des Themas „Befreiung aus der Knechtschaft“ erscheint

¹²³⁸ Dies zeigt sich deutlich in der Analyse von SÜSSENBACH, Psalter, 227 f.

¹²³⁹ CASSUTO, Psalm LXVIII, 265. MOWINCKEL, Psalm, 24 erklärt die Variation aufgrund des hymnischen Charakters des Psalms als absichtlich (ebenso LEPEAU, Psalm, 64 f.). GERSTENBERGER, FOTL XV.2, 35 kritisiert jedoch, dass für einen Psalm ein Zitat untypisch sei. Siehe zudem für die allgemeine Erwähnung DERS., Arbeitsbuch, 61 und JEREMIAS, Königtum, 69.

¹²⁴⁰ Vgl. DAHOOD, Anchor Bible 17, 134.

mit Blick auf die babylonische Fremdherrschaft, unter der auch Juda stand, nur logisch. Zumindest lassen sich Motivaufnahmen u.a in Jes 10,24–27 feststellen. Dies deutet zumindest auf eine Aufnahme zentraler Gedanken der Exodusthematik von Seiten der Zionstheologie bzw. der Jesajaüberlieferung hin. Umgekehrt lässt sich auch eine Einschreibung des Zions bzw. der Jerusalemer Tempeltheologie in die Exoduserzählung feststellen. Ex 15 ist dafür das beste Beispiel. Das Schilfmeerlied wurde bewusst in seinen Kontext eingestellt, um einerseits einen Rückblick auf die Befreiung und andererseits einen Ausblick auf die weitere Geschichte zu geben. Aufschlussreich ist dabei insbesondere der Ausblick, da er nicht auf die Geschehnisse am Sinai, sondern auf den Tempelberg in Jerusalem verweist. Die Exoduserzählung erhält dadurch an prominenter Stelle eine dezidierte Zionsperspektive.

Dieser Blick deckt sich in weiten Teilen mit dem priesterschriftlichen Konzept, auch wenn dabei nicht von einer Zionsperspektive gesprochen werden kann. Der Priesterschrift geht es vielmehr um eine grundsätzliche Legitimierung von Heiligtum und Kult. Einen Berg Sinai, geschweige denn seine Ausgestaltung als Gottesberg und damit ebenfalls die Gesetzesgabe auf dem Berg, kennt die Grundschrift der Priesterschrift nicht. Sie Wüste Sinai stattfinden. Ebendieses Nichtwissen teilt sie mit Ex 15. Die Einschaltung des Gottesberges samt Gesetzesgabe erfolgte erst nachträglich in die Priesterschrift. Dabei kann jedoch nicht ausgeschlossen werden, dass es sich zum Teil um vorpriesterschriftliches Material handelt.¹²⁴¹ Die Ausgestaltung bzw. Einfügung dieses Materials ist indessen von der Priesterschrift abhängig, weshalb dieser Prozess nachpriesterschriftlich anzusetzen ist.

Die szenische Gestaltung – Einfügung des Gottesberges – lässt Bezüge zum Tempelberg in Jerusalem erkennen: Für beide Berge gilt, dass sie von Menschen betreten werden können, auch wenn dies für den Sinai direkt wieder eingeschränkt wird. In der Abgrenzung erinnert der Berg jedoch wiederum an den Tempelberg bzw. konkret den Tempel mit seinen unterschiedlichen Vorhöfen. Gleiches gilt für die Theophanie, die die vordere Sinaiperikope maßgeblich prägt. Während die meisten Motive der Theophanieschilderung auf traditionelles Material zurückgehen, welches bereits seit der Königszeit bekannt gewesen und tradiert worden ist, fällt der Hörnerklang dabei heraus. Hier ist der Kult wahrscheinlich als Hintergrund zu sehen.

Grundsätzlich nimmt die Jerusalemer Tempeltheologie eine zentrale Rolle in der nachexilischen Zeit ein. Einflussnahmen lassen sich nicht nur in Bezug auf

¹²⁴¹ Diese Aussage bezieht sich vorrangig auf die narrativen Texte in Ex 19–24, die die Szenerie für die Gesetzesgabe bilden. Die Gesetzestexte in der vorderen Sinaiperikope sind dabei differenzierter zu betrachten, da sie auf vorpriesterschriftliches Material zurückgehen, allerdings in der vorderen Sinaiperikope ihren Sitz in der Literatur erhalten haben. Sollte tatsächlich eine vorpriesterschriftliche Gottesbergtradition bestanden haben, dann ignoriert die Priesterschrift diese Tradition bewusst.

die vordere Sinaiperikope feststellen, sondern ebenfalls in zahlreichen weiteren Texten. In den vorhergehenden Unterkapiteln konnte dies an den Erweiterungen in Ps 68 und Ps 48 aufgezeigt werden. Der Tempel bzw. Tempelberg wurde als das Ziel oder Zentrum eingetragen.

Diese Zentrierung auf den Zion setzt sich in Jes 2,1–5 fort. Der Tempel legitimiert alle Ausschmückungen des Berges: Durch ihn wird der Berg zum Zentrum der Welt, zu dem die Völker wallfahrten. Jes 2,1–5 ist damit nicht nur irgendein Beispiel für die Zionstheologie, sondern gehört vielmehr zu den Texten *par excellence* dieser Tradition. An ihm lässt sich zudem eine deutliche Überbietung der Sinaitraktion erkennen. Die Autoren kannten die vordere Sinaiperikope und reagierten auf diese, indem sie eigene Akzente setzten.

Dtn 33,2–5.26–29 greift ebenfalls auf die Sinaitraktion zurück und fasst die Gesetzesgabe in der klassischen Form der Theophanieschilderung zusammen. Durch seinen Platz im Alten Testament am Ende des Pentateuch wirkt Dtn 33 allerdings zudem auf die Leseperspektive der weiteren Theophanieschilderungen (Ri 5 und Ps 68) ein. Auch wenn die Sinaitraktion, wie sie in der Sinaiperikope begegnet, nicht Bestandteil dieser Texte ist, kann sie nun dort gleichfalls assoziiert werden.

Daran anschließend stellt sich die Frage, ob die Redakteure nur Dtn 33 zu diesem Zweck geschaffen haben oder ob sie überdies in Ri 5 und Ps 68 eingegriffen und die Sinaitraktion erst dadurch in weiteren Büchern des Alten Testaments verankert haben. Die Frage ist nicht neu und wurde insbesondere für Ri 5 an verschiedenen Stellen dieser Arbeit aufgeworfen. Die Theophanieschilderung in Ri 5 ist ein komplexer Text, der sich sehr unterschiedlich erklären lässt. Auch eine nachexilische Einfügung (zumindest des Appellativums זֶה סִינַי) würde treffend ins bisher skizzierte Gesamtbild passen. Die enorme redaktionelle Arbeit in der vorderen Sinaiperikope lässt auch weitere Einfügungen plausibel erscheinen. Ri 5 bleibt letztlich rätselhaft.

An dieser Stelle sei lediglich ein Argument für eine alte Erwähnung des Namens Sinai angeführt – von einer Tradition kann dabei nicht im Vollsinne gesprochen werden. Sowohl in Ri 5 als auch in Ps 68 wird „Sinai“ sehr undifferenziert eingeführt. Aus den Texten geht nicht eindeutig hervor, dass es sich dabei um einen Berg handelt. Vielmehr legen sie die Annahme nahe, dass es sich um ein Gebiet oder eine Region handelt. Dieses indifferenzierte Wissen könnte die Priesterschrift aufgegriffen haben, womit eine Erklärung gegeben wäre, weshalb sie die Wüste Sinai als Schauplatz wählte. Durch die komplexe Ausgangslage kann dieses Rückgriff allerdings nur als Spekulation angeführt werden.

Im Blick auf die beiden Gottesberge lässt sich festhalten, dass sich Einflüsse des jeweils anderen Berges im anderen Traditionsgut ausmachen lassen. Es besteht somit eine literarische Einflussnahme. Gleichzeitig muss aber auch betont werden, dass die beiden Gottesbergtraditionen je eigenständige Charakteristika ausgeprägt haben. Während sich der Zion mit dem Motiv der Völkerwallfahrt

für die Völker öffnet und diese inkludiert, ergeht die Theophanie am Sinai sowie die Gesetzesgabe primär an das Volk Israel. Der Zion steht somit für Inklusion, der Sinai weist sich hingegen durch Exklusivität aus. An dieser Stelle müssen jedoch noch die spezifischen Gattungen angeführt werden. Während die Sinaiperikope als Narrativ gestaltet ist, handelt es sich bei den Texten über den Zion um prophetische und lyrische Texte. Insbesondere mit Blick auf die Völkerwallfahrt muss erwähnt werden, dass es sich um Zukunftsvisionen handelt: Die Inklusion der Völker steht somit noch aus. Nichtsdestotrotz lassen sich hier zwei unterschiedliche Charakteristika benennen.

IV. Gottesbergvorstellungen aus hellenistisch-römischer Zeit in Samaria

Mit dem Berg Garizim weist Samaria eine sehr konkrete Gottesbergvorstellung auf, die sogar Eingang in die vordere Sinaiperikope gefunden hat. Im Samaritanus ist der Dekalog nach Ex 20,17 um ein weiteres Gebot ergänzt worden, das den Bau eines Tempels auf ebendiesem Berg fordert.¹²⁴²

והיה כי יביאך יהוה אלהיך אל ארץ הכנעני אשר אתה בא שמה לרשתה והקמת לך אבנים גדולות ושדת אתם בשיד וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה אשר אנכי מצוה אתכם היום בהר גריזים ובנית שם מזבח ליהוה אלהיך מזבח אבנים לא תניף עליהם ברזל אבנים שלמות תבנה את מזבח יהוה אלהיך והעלית עליו עלות ליהוה אלהיך וזבחת שלמים ואכלתשם ושמחת לפני יהוה אלהיך ההר ההוא בעבר הירדן אחרי דרך מבוא השמש בארץ הכנעני הישב בערבה מול הגלגל אצל אלון מורא מול שכם¹²⁴³

(11) Jahwe wird dich in das Land der Kanaaniter bringen [...] in das du jetzt einmarschierst, um es in Besitz zu nehmen. [...] Du sollst große Steine aufrichten, sie mit Kalk bestreichen (3) und den ganzen Text dieser Weisung darauf schreiben. [...] (4) Wenn ihr über den Jordan zieht, sollt ihr diese Steine, die zu errichten ich euch heute befehle, auf dem Berg Garizim aufrichten. Mit Kalk sollst du sie bestreichen. (5) Dort sollst du Jahwe, deinem Gott, einen Altar bauen, einen Altar aus Steinen. Du darfst nicht mit Eisenwerkzeug daran arbeiten. (6) Aus unbehauenen Steinen sollst du den Altar Jahwes, deines Gottes, bauen, und auf ihm sollst du Brandopfertiere für Jahwe, deinen Gott, verbrennen. (7) Dort sollst du Heilsopfertiere schlachten und verzehren und vor Jahwe, deinem Gott, feiern. [...] Auf dem Berg [...] jenseits des Jordan, hinter der Straße im Westen, im Gebiet der Kanaaniter, die in der Araba wohnen, gegenüber Gilgal bei der Orakel-Eiche gegenüber Sichern.¹²⁴⁴

¹²⁴² Die Einfügung findet sich selbstverständlich ebenfalls im Dekalog des Deuteronomiums, dort steht sie nach Dtn 5,18. Siehe ZANGENBERGER, ΣΑΜΑΡΕΙΑ, 184 und DEXINGER, Garizimgebot, 111–133.

¹²⁴³ Der Text richtet sich nach von GALL, Pentateuch, 158.

¹²⁴⁴ Übersetzung ZANGENBERGER, ΣΑΜΑΡΕΙΑ, 183. Die Abschnittsgliederung samt Stellzuweisung aus dem Original wurde hier aufgrund einer kompakteren Darstellung nicht wiedergegeben.

Der Text stellt eine Kombination aus Ex 13,11a; Dtn 11,29a; 27,2b–3a.4–7 und 11,30 sowie einer redaktionellen Einfügung (auf dem Berg) dar.¹²⁴⁵ Durch diese prominent platzierte Forderung, den Tempel auf dem Garizim zu errichten, wird ebenfalls eine Antwort auf die Frage nach dem Ort gegeben, den sich Gott laut Dtn 12,5.11.21 selbst erwählen wird. Der namenlose Ort ist der Garizim.¹²⁴⁶

Diese expliziten Erweiterungen um die samaritanischen Lesarten lassen sich allerdings textlich erst nach dem Schisma im ausgehenden 2. Jahrhundert v. Chr. greifen.¹²⁴⁷ Ferdinand Dexinger identifiziert als historisches Ereignis die Zerstörung des samaritanischen Heiligtums durch Johannes Hyrkan (129/128 v. Chr.).¹²⁴⁸ „Das samarisch-judäische Verhältnis vom 6.–2. Jh. v. Chr. war nicht von tiefen Konflikten zerrüttet, sondern mehrheitlich von einem Nebeneinander beider Größen geprägt.“¹²⁴⁹ Dies wird ganz allgemein in der gemeinsamen Anerkennung des Pentateuch deutlich; konkret zeigt sich dies aber in den prä-samaritanischen Texten aus Qumran. Aus dieser Texttradition ist der Samaritanus hervorgegangen. Allerdings finden sich darin noch keine samaritanischen Lesarten, die den Garizim favorisieren.¹²⁵⁰ Die Schreiber verfolgten bei der Abfassung andere Intentionen: „Die prä-samaritanischen Manuskripte zeigen eine deutliche Tendenz zur sprachlichen Vereinfachung einerseits und zur inhaltlichen Harmonisierung andererseits.“¹²⁵¹

Insbesondere die Textgenese der vorderen Sinaiperikope (Ex 19–24) würde vollkommen anders verstanden werden können, sofern man die Erweiterungen jeweils Schreibern aus Jerusalem oder Samaria zuweisen könnte. Das Textwachstum könnte sich dann als Dialog zwischen diesen beiden Orten darstellen und würde von seiner Komplexität viel verlieren.¹²⁵² Solche Vorgänge lassen

¹²⁴⁵ Siehe KÖCKERT, Dekalog, § 2.1; PUMMER, Samaritans, 205 und ZANGENBERGER, ΣΑΜΑΡΕΙΑ, 183 f.

¹²⁴⁶ KÖCKERT, Dekalog, § 2.1.

¹²⁴⁷ Textlich lassen sich die expliziten Erweiterungen spätestens in der Hexapla des Origenes (um 200 n. Chr.) feststellen. PUMMER, Samaritans, 198 verweist auf die Vermutung bzw. Einschätzung, dass sich bis zu sechstausend Unterschiede verzeichnen lassen. Wann sie nach dem Schisma genau eingefügt worden sind, wird in der Forschung diskutiert: „Die zeitliche Ansetzung dieser Erweiterungen im Dekalog ist bislang kontrovers geblieben.“ (KÖCKERT, Dekalog, § 2.1.). Angemerkt werden muss noch, dass SCHORCH, Samaritan Version, 23–36 davon ausgeht, dass das Deuteronomium zuerst den Garizim favorisierte. Erst die jüdische Rezeption bzw. Überarbeitung änderte dies (a. a. O., 30 f.). Diese lieferte den Grund für die expliziten Erweiterungen.

¹²⁴⁸ Siehe DEXINGER, Garizimgebot, 132 sowie ebenfalls KÖCKERT, Dekalog, § 2.1; PUMMER, Samaritans, 207 und ZANGENBERGER, ΣΑΜΑΡΕΙΑ, 184.

¹²⁴⁹ Hensel, Juda und Samaria, 413. Siehe auch SCHMID, Overcoming, 29.

¹²⁵⁰ Siehe DEXINGER, Garizimgebot, 129 und ZANGENBERGER, ΣΑΜΑΡΕΙΑ, 182. Tov, Textual Harmonization, 52 f. konnte sogar Harmonisierungsbestrebungen u. a. in den prä-samaritanischen Texten aus Qumran ausmachen.

¹²⁵¹ FISCHER, Bibeltext, § 3.3.2. Die Harmonisierung wird besonders zwischen dem Exodusbuch sowie dem Deuteronomium deutlich (vgl. ebd.).

¹²⁵² RÖMER, Cult Centralization, 92 gibt hingegen zu bedenken, dass der Pentateuch sowohl

sich anhand des Textes jedoch nicht nachweisen, weshalb es sich hierbei um reine Spekulation handelt. Die an den Schriftrollen von Qumran veranschaulichte Textgenese des Pentateuchs bzw. die sehr späte Ansetzung der samaritanischen Lesarten im Dekalog haben aber aufgezeigt, dass samaritanische Schreiber durchaus mitbedacht werden müssen.

Für die Schriftrollen aus Qumran lässt sich die gemeinsame Anerkennung durch beide Gruppen festhalten, weshalb der Sinai einen gemeinsamen Gottesberg darstellt. An ihm wird ganz Israel adressiert.¹²⁵³ Die Darstellung des Sinais im Kapitel zu den Gottesbergvorstellungen aus exilischer und nachexilischer Zeit erscheint als Verengung auf die Jerusalemer Perspektive. Dies ist dem Umstand geschuldet, dass Samaria mit dem Garizim eine dezidiert eigene Gottesbergvorstellung aufweist, auch wenn diese erst sehr spät anzusetzen ist. In diesem Zusammenhang sind dann auch die Polemiken des masoretischen Textes zu sehen.

von Judäern als auch Samaritanern geschrieben worden ist. Statt einem Dialog müsste dann von einem gemeinsamen Werk ausgegangen werden.

¹²⁵³ Zu diesem Ergebnis kommt auch SCHMID, *Overcoming*, 29 in seiner Analyse von Jos 24.

C. Ertrag

I. Zusammenfassung der Gottesbergvorstellungen im Alten Orient und aus der Königszeit in Israel und Juda

Die vorliegende Arbeit hat zahlreiche Entwicklungen, Modifikationen und Prozesse aufgezeigt. In Bezug auf das Gottesbild lässt sich pauschal sagen, dass es im Verlauf der Zeit komplexer und vielschichtiger geworden ist. Von lokalen Manifestationen JHWHs entwickelt es sich zu einer universalen Gottesvorstellung. Ähnliches gilt für die Völkerwallfahrt oder präziser ausgedrückt das Verhältnis Israels zu den Völkern bzw. seine Stellung unter ihnen. Dabei sind deutliche friedentheologische Einflussnahmen zu verzeichnen. Aus den Feinden werden Pilger. Beide Themen wurden in dieser Arbeit jedoch nur am Rande behandelt, da die zentrale Frage das Verhältnis der Gottesbergvorstellungen im Alten Testament insbesondere der Gottesberge Sinai und Zion zueinander betraf. Grundsätzlich lässt sich diese Feststellung aber auch auf die Gottesbergvorstellungen übertragen. Von größter Wichtigkeit ist dabei jedoch, keine lineare Entwicklung anzunehmen. Unterschiedliche Konzepte bzw. Vorstellungen haben vielmehr zeitgleich existiert. Im Folgenden sollen diese Konzepte nochmals kurz resümiert werden.

In der Hinführung wurde bereits die weite Verbreitung des Götterbergmotivs deutlich. Besonders hervorgehoben sei noch einmal der Zaphon. Er kann als klassischer Götterberg (Wohnsitz der Götter) gelten. Zugleich ist er wohl auch der Populärste in der gesamten Levante. Für die altorientalische Gottesbergvorstellung muss noch festgehalten werden, dass es zum Handlungs- und Interaktionswissen gehörte, dass man nicht auf Berge stieg, denn diese waren gefährlich und den Göttern vorbehalten. Die assyrische Königsideologie stellte dieses Wissen jedoch massiv in Frage. Neben dem Götterbergmotiv ließ sich zudem auch ein allgemeines Bergmotiv verzeichnen. Zu diesem gehören insbesondere die Aspekte Schutz und Zuflucht sowie Fruchtbarkeit. Die Differenzierung zwischen dem Götterbergmotiv einerseits und dem allgemeinen Bergmotiv andererseits ist von großer Bedeutung, um die Transformationsprozesse besser erfassen und nachvollziehen zu können. Es sei bereits vorweggenommen, dass das Gottesbergmotiv im Alten Testament diese Aspekte des allgemeinen Bergmotivs in sich aufnimmt. Dementsprechend knüpft das Alte Testament selbstverständlich an diese altorientalischen Vorstellungen an.

Der Baschan begegnete in der Königszeit im Nordreich Israel als klassischer Götterberg in Psalm 68. Ansonsten tauchen Gottesberge nur indirekt auf. In den Theophanieschilderungen (Ri 5,4–5; Ps 68,8–9 und Inschrift 4.2 aus Kuntillet 'Ajrud) werden zwar Berge sowie Bergregionen erwähnt, diese dienen aber ausschließlich als Schauplatz. Sie versinnbildlichen durch ihr Wanken und Beben während des Einerschreitens Gottes dessen Macht. Als Startpunkt dieses Marsches muss der Wohnsitz Gottes angenommen werden. Darüber hinaus kann vermutet werden, dass es sich auch um einen Berg handeln kann. Diese Annahme passt zumindest zu den ansonsten belegten lokalen Manifestationen JHWHs, die sich mit einem Ort oder einer Region verbanden. Die Ausgangsbasis für die Annahme ist jedoch dünn und leitet sich insbesondere aus altorientalischen Analogien ab.

Als lokale Manifestation kann zudem die Gottesvorstellung aus der Königszeit im Südreich Juda verstanden werden. Dem Gott Jerusalems ist in der *Ḥirbet Bet Layy* Inschrift neben der Stadt ebenfalls das Bergland Juda zugeordnet. Des Weiteren lässt sich aber auch ein universaler Anspruch fassen, der eine Besonderheit der Jerusalemer Theologie darstellen könnte.

Zudem kann für die Gottesbergvorstellung festgehalten werden, dass die Zionstradition erst am Anfang ihres Traditionsprozesses steht. Ein eigenes Konzept liegt noch nicht vor, vielmehr wird die klassische Gottesbergvorstellung des Zaphons aufgenommen und mit der Stadt verbunden. Außer dieser Aufnahme lässt sich eine Auseinandersetzung mit der assyrischen Königsideologie feststellen. Diese wurde sowohl positiv als auch negativ rezipiert, weshalb sie für das Verständnis der Texte von entscheidender Bedeutung ist. Kaum bis keine Bedeutung für die Gottesbergvorstellung spielt in vorexilischer Zeit hingegen der Tempel, zumindest in den untersuchten Texten. Dieser wurde erst in nachexilischer Zeit zum entscheidenden Faktor. Durch ihn wird der Gottesberg zum Tempelberg umgeprägt. Dieser Transformation wird im Folgenden weiter nachgegangen. Sie ist ferner ein Schlüssel für das Verständnis des Verhältnisses der beiden Gottesberge Sinai und Zion.

II. Zusammenfassung der Gottesbergvorstellungen aus der exilischen und nachexilischen Zeit

Die exilische und nachexilische Zeit ist insbesondere durch die Restauration Judas charakterisiert.¹ Die Befreiung von der Fremdmacht steht kurz bevor. Die ursprünglich aus dem Nordreich stammende Exoduserzählung (Ex 1–14*) wird

¹ Zumindest suggerieren die Texte diese einseitige Perspektive. Selbstverständlich erfuhren auch das Nordreich und insbesondere Samaria eine Restauration. An dieser Stelle sei für die Auswertbarkeit nur auf die einführenden Bemerkungen zu dem Kapitel B. IV Gottesbergvorstellungen aus der exilischen und nach-exilischen Zeit in Jerusalem verwiesen.

an Popularität gewonnen haben, da sich Ägypten als Chiffre für Babylon lesen lassen konnte. Jes 10,24–27 bezeugt diese Popularität, da dort die Befreiung von der Fremdmacht gerade mit der Exodusmotivik interpretiert wird. Der Text bezeugt aber nicht nur die Popularität der Exoduserzählung, sondern vielmehr auch einen literarischen Kontakt zwischen Exodus- und Jesajaüberlieferung bzw. der Zionstradition.

Von einer literarisch produktiven Verbindung der beiden Gottesbergüberlieferungen kann nicht gesprochen werden. Für die exilische Zeit muss davon ausgegangen werden, dass die Sinaitradition, wie sie sich in Ex 19–24 und 32–34 darstellt, noch nicht vorlag. Erst die Priesterschrift kreierte die „Fuge“, in die nach und nach die Offenbarung am Gottesberg eingeschaltet wurde. Vor allem die vordere Sinaiperikope (Ex 19–24*) ist damit eine nachpriesterschriftliche Erweiterung. Auch wenn nicht ausgeschlossen werden kann, dass Textausschnitte einer vorpriesterschriftlichen Gottesbergüberlieferung erneut in ihr Verwendung fanden.

Diese Datierung und Charakterisierung der Sinaiperikope nehmen eine Überlegung Gerhard von Rads auf, der bereits festgestellt hatte, dass die Sinaitradition in den geschichtlichen Credos (Dtn 6,20–24; 26,5b–9 und Jos 24,2b–13) sowie in ihren kultlyrischen Abwandlungen (Ps 136; Ex 15 u. a.) fehlt.² Daraus schlussfolgerte er, dass Exodus- und Sinaitradition nicht von Anfang an miteinander verbunden gewesen seien.³ Er erklärte dies durch den unterschiedlichen Charakter der beiden Traditionen (Heil vs. Recht).⁴

Von Rad muss zugestanden werden, dass die Antwort zu seiner Zeit die einzig mögliche gewesen ist. Erst die neueren Umbrüche in der Pentateuchforschung lassen seine Antwort etwas „eingeschränkt“ erscheinen.⁵ Zumindest seine Beschäftigung mit Ex 15 hätte ihn misstrauischer machen dürfen. Die Analyse der Begriffe deutet auf den Zion als Ziel des Exodus. Eine Bewegung auf den Zion und den Jerusalemer Tempel hin lässt sich außerdem noch in Ps 68 beobachten. Der ursprüngliche Psalm aus dem Nordreich, der wahrscheinlich den Baschan als Gottesberg kannte, wird zugunsten des Zions bearbeitet und umgeprägt.

Die Gründe für diese redaktionellen Vorgänge sind wahrscheinlich nicht bis ins letzte Detail zu erfassen. Sie lassen sich aber sicherlich u. a. aus der Geschichte ableiten: Grundvoraussetzung ist einerseits gewiss die Situation Jerusalems nach dem Exil. Es wird zum vorrangigen Zielort der Rückkehrer und dadurch zum literarischen Zentrum der nachexilischen Zeit. In den Texten bildet sich folglich in gewisser Weise eine reale Bewegung ab. Andererseits muss auch die vorexilische Gestalt der Zionstradition angeführt werden. Auch wenn hier festgehalten

² Vgl. VON RAD, *Problem*, II f.

³ Vgl. a. a. O., 23 f.

⁴ Vgl. a. a. O., 26.

⁵ Für die Umbrüche vgl. im Überblick BÜHRER, *Ansätze*, 19–32 und RÖMER, *Stand der Pentateuchforschung*, 2–24.

werden konnte, dass die Anfänge der Zionstheologie in vorexilischer Zeit bescheidener zu bewerten sind, waren die entscheidenden Basisaxiome doch zumindest vorhanden bzw. mussten diese lediglich modifiziert werden, um den Untergang von 587 v. Chr. bewältigen zu können.

Gleichzeitig muss betont werden, dass die Fehlbarkeit der Zionstheologie mit der Eroberung und Zerstörung Jerusalems ebenfalls zutage getreten war. Damit war die Möglichkeit und auch die Notwendigkeit eröffnet, Konzepte der Jerusalemer Theologie neu und anders zu denken. Die Priesterschrift repräsentiert nicht nur einen alternativen Entwurf mit der Zerstörung des Tempels umzugehen, sondern stellt vielmehr ein Konzept zur grundsätzlichen Legitimierung von Heiligtum und Kult dar. Die Arbeiten von Wolfgang Oswald, aufgenommen von Konrad Schmid, haben insbesondere dargelegt, dass die Priesterschrift ursprünglich keinen Gottesberg und damit auch keine Theophanie bzw. Gesetzesoffenbarung kannte.⁶ Die „Fuge“ dafür wird erst durch die Einfügung eines Berges geschaffen.

Samaria partizipiert zuerst an der Gottesbergvorstellung des Sinais und trägt erst ab dem ausgehenden 2. Jahrhundert v. Chr. mit dem Garizim eine eigene Gottesbergvorstellung in die Texte ein. Aus diesem Grund wurde dieser Traditionsstrang in dieser Arbeit nur am Rande beachtet.

III. Das Verhältnis von Horeb und Sinai

In der Hinführung wurde bereits die Frage nach dem Verhältnis von Horeb und Sinai aufgeworfen, jedoch nicht restlos geklärt. Die Frage stand zwar nicht im Fokus dieser Arbeit, trotzdem kam sie an der ein oder anderen Stelle auf. Aus diesem Grund kann im Folgenden ein Antwortversuch gegeben werden.

Der Sinai beansprucht die Sinaiperikope, während der Horeb seinen Platz im Deuteronomium hat. Beide Berge verzeichnen eine kleine Anzahl an weiteren Belegstellen. Auch wenn die konkrete Ausgestaltung (Gottesrede vs. Moseredede) sehr unterschiedlich ausfällt, zeigen sich doch Parallelen zwischen Ex 19–20 und Dtn 4–5 sowie zwischen Ex 32–34 und Dtn 9–10, die unterschiedlich interpretiert werden können.⁷ Ein solcher Vergleich konnte hier jedoch nicht geleistet werden. Trotzdem lässt sich allein durch die Analyse der vorderen Sinaiperikope eine Antwort auf die Frage oder zumindest der Versuch einer Antwort geben.

Die erste Erweiterung der Priesterschrift verändert nur den Schauplatz: Die Wüste Sinai wird um einen unbenannten Berg erweitert. Dieser Berg kann auch

⁶ Vgl. OSWALD, *Israel*, 256 f.; SCHMID, *Sinai*, 147 f. und DERS., *Theologie*, 367.

⁷ In der Forschung wurde einerseits der Vergleich sehr unterschiedlich interpretiert bzw. daraus sehr verschiedene Rückschlüsse gezogen. Siehe z. B. CRÜSEMANN, *Tora*, 59; VAN SETERS, *Life*, 270 f. und jüngst STOPPEL, *Angesicht*, 289–435.

als Horeb (הרֵב Einöde) aufgefasst werden, da er den Namen Horeb quasi darstellt. Er ist mit Ex 3,1 und 18,5 in Verbindung zu bringen.⁸

Weitere Belegstellen werden im Deuteronomium zu suchen sein. Unglücklicherweise verlangte der Gottesberg im Laufe seiner Erweiterungen eine namentliche Präzisierung in der Sinaiperikope, sodass sich der Berg aufgespalten hat. Als weiterer ungünstiger Faktor für den Horeb ist die Lesereihenfolge zu nennen. Der Sinai nimmt dabei im Buch Exodus den vorderen Platz ein, während der Horeb im Deuteronomium in dessen Schatten treten musste. So konnte der Sinai vermutlich zum maßgeblichen Gottesberg des Pentateuch avancieren.

IV. Die Gottesberge und die Götterberge

Wie stehen nun die Gottesberge zu den Götterbergen? Auf dem Weg zur Verhältnisbestimmung des Sinais und des Zions zueinander erscheint es ratsam, sie jeweils einzeln mit den altorientalischen Götterbergvorstellungen zu vergleichen und ihre jeweiligen Besonderheiten hervorzuheben.

1. Die Theophanieschilderungen

Berge sind für die hier analysierten Theophanieschilderungen (Ri 5; Ps 68 und Inschrift 4.2 aus Kuntillet 'Ajrud) ein wichtiger Bestandteil. Sie versinnbildlichen gemeinsam mit dem Rest der Natur durch ihre Reaktion die große Macht Gottes. Ihr Beben oder Schmelzen verdeutlichen, dass Gott auf dem Marsch ist. Damit wird das hilfreiche Eingreifen Gottes vorbereitet.

Gottesberge oder Götterberge beben nicht. Sie zeichnen sich gerade durch ihre Festigkeit aus und symbolisieren damit die Gottheit. Die Symbolgehalte laufen auf dasselbe hinaus und zugleich funktionieren die Bergmotive sehr verschieden.

In den Theophanieschilderungen können höchstens die Aufbruchsorte als Götterberge bezeichnet werden, sofern die Vorstellung zugrunde liegt, dass die Gottheit dort auch lebt. Dies ist jedoch Spekulation, da die Texte über den Wohnort Gottes schweigen.

2. Die Zionstradition

Vom Zion kann mit Sicherheit ausgesagt werden, dass Gott dort seinen Wohnsitz hat. Gleichzeitig stellt der Zion keinen klassischen Gottesberg nach altorientalischem Vorbild dar. Für die altorientalischen Götterberge wurde bereits

⁸ Da es sich bei diesem Berg tatsächlich nur um einen „simplen“ Berg handelt, greift von Rads Einwand nicht, dass Ex 3 in sich geschlossen und nicht zu Ex 19–24 hin offen sei (vgl. VON RAD, Beobachtungen, 194 f. und siehe auch CRÜSEMANN, Tora, 51).

festgehalten, dass sie allein den Göttern vorbehalten waren. Mit diesen Bergen verband sich das implizite Handlungs- und Interaktionswissen, dass sie von Menschen nicht betreten werden durften.

Der Zion wird nun aber nicht nur als Wallfahrtsort für Israel dargestellt, sondern ebenfalls für die Völker. Diese Vorstellung lässt sich in erster Linie auf den Tempel zurückführen. Diesbezüglich lassen sich die eingangs erwähnten Abstraktionsebenen anführen: Die Zionstradition stellt lediglich einen Frame im Schema der Jerusalemer Tempeltheologie dar und wird nur oder vorrangig durch diese verständlich. Diese Feststellung ist für die nachexilische Zeit zutreffend, sie erscheint für die Anfänge der Zionstradition in vorexilischer Zeit allerdings fragwürdig.

3. Die Sinaiperikope

Für den Sinai liegt hingegen auf den ersten Blick eine größere Nähe zu den klassischen Götterbergen des Alten Orients vor, wobei dennoch vieles im Ungewissen verbleibt. So ist zum Beispiel nicht eindeutig, ob Gott auf dem Sinai seinen Wohnsitz hat oder der Berg nur die Verbindung zu seinem himmlischen Palast darstellt. Der Berg dient primär der Proklamation der Gebote und Gesetze. In dieser Funktion ähnelt er durchaus den Götterbergen in ihrer Funktion als Offenbarungsorte. Auch hier verkünden die Götter Entscheidungen und Aufträge. Zudem wird der Sinai ebenfalls nicht betreten; er ist Gott und einigen Auserwählten vorbehalten. Dies stellt aber bereits eine Ausnahme dar – dabei müssen jedoch auch die redaktionellen Bearbeitungen beachtet werden. Des Weiteren muss angemerkt werden, dass eben nicht auf das implizite Handlungs- und Interaktionswissen zurückgegriffen wird, sondern das Verbot explizit ausgesprochen wird. Dies deutet bereits daraufhin, dass andere Traditionen die Ausgestaltung der vorderen Sinaiperikope beeinflusst haben. Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass die altorientalischen Gottesbergvorstellungen ebenfalls Einfluss auf die literarische Gestaltung genommen haben, allerdings stehen sie wohl eher als eine allgemeine Tradition im Hintergrund.

V. Vom Sinai zum Zion?

Wie kann nun die Verhältnisbestimmung zwischen Sinai und Zion am treffendsten vorgenommen werden? Wie stehen die beiden Gottesbergtraditionen zueinander?

Der Titel der vorliegenden Arbeit „Vom Sinai zum Zion?“ suggeriert eine rhetorische Frage, die eigentlich nur mit dem Gegenteil beantwortet werden kann: Die Richtung verläuft nicht vom Sinai zum Zion, sondern gerade umgekehrt vom Zion zum Sinai. Der alten Überzeugung einer vorstaatlichen Sinaiüberlieferung

wurde in der Tat durch die neuere Forschung die Grundlage entzogen. Auch die Datierungen der letzten Urgesteine der Erwähnung der Lokalität „Sinai“ aus der Königszeit des Nordreichs (Ri 5 und Ps 68) wurden in Zweifel gezogen. Die Analysen zu Ri 5,4–5 haben kein eindeutiges Ergebnis hervorgebracht und einige Fragen aufgeworfen. Der Text ergibt sowohl als eigenständiges Fragment Sinn, aber auch als Bestandteil der Vorstellungen des Nordreichs in der Königszeit. Nur in dieser Form ist der Text überliefert. Es muss zudem aber auch angeführt werden, dass die Erwähnung des Sinais in dem Text ebenso gut eine Glosse aus dem Südreich Juda darstellen könnte. Dies wird namentlich durch Dtn 33 bestärkt. Dort hat die Sinaiperikope mitsamt ihrer Theophanie und Offenbarung des Gesetzes die Komposition des Textes bestimmt. Dtn 33 und Ri 5 sind dagegen kaum miteinander zu vergleichen. Ri 5 ist in seiner Auslegung ambivalent und gerade deshalb kein verlässlicher Zeuge.

Die Erwähnungen des Sinai in Ri 5 und Ps 68 sind für die Fragestellung nach einer alten Sinaitraktion zumindest in Bezug auf eine Gesetzgebung aber von vornherein unbrauchbar.⁹ Hier lässt sich keine direkte Abhängigkeit nachweisen. Die Texte illustrieren vielmehr die Tradition der Theophanieschilderungen, in der die Berge als Zeugen der Macht Gottes wanken und schwanken.

Im Gegensatz dazu lassen sich eine ganze Reihe von Charakteristika des Sinai mit Hilfe der Zionstraktion bzw. der Jerusalemer Tempeltheologie verstehen und dementsprechend auch herleiten.

- Die Veränderung des Schauplatzes von der Wüste zum Berg lässt das Zeltheiligtum näher an den Tempel rücken.
- Die Grundsicht-Erweiterung geht grundsätzlich von einer Betretbarkeit des Berges aus. Das Volk soll Gott zugeführt werden. Auch hier ist an den Tempelberg zu denken, nun hingegen in seiner spezifischen Funktion als Wallfahrtsort.
- Das Volk wird als Königreich von Priestern sowie als heilig bezeichnet. In der Bundeszeremonie finden sich zudem Anklänge an die Priesterweihe. Hier ist mit einer priesterlichen Beeinflussung zu rechnen.
- Zu guter Letzt muss noch die Absperrung des Berges genannt werden. Auch dies lässt sich auf den Tempel zurückführen.

Die Bewegungsrichtung vom Zion zum Sinai erscheint somit durchaus plausibel. Allerdings muss auch auf die Theophanie verwiesen werden. Hier knüpft Ex 19,16–19 an klassische Motive und Schemata an. Von einer direkten Abhängigkeit zu Ri 5,4–5 oder Ps 68,8–9 sollte nicht gesprochen werden. Vielmehr bedienen sich die Autoren an den allgemein bekannten und frei kombinierbaren Motiven der Theophanieschilderung(en), die sich ebenfalls in den Inschriften

⁹ Die Texte könnten lediglich der Priesterschrift als Quelle des Namens gedient haben. Aus Ri 5 und Ps 68 könnte sie auch die Charakterisierung Sinais als Region übernommen und daraus die Wüste gemacht haben.

von Kuntillet 'Ajrud. Auch wenn sich mit dem Hörnerschall erneut ein kultisches Element darin findet, unterscheidet sich diese Ausgestaltung der Sinaiperikope massiv von der Zionstradition. Der Gottesberg wird damit faktisch zum Berg degradiert und dient nur noch als Schauplatz für die Gesetzesoffenbarung. Was gleichzeitig zu einer ungemeinen Aufwertung dem Zion gegenüber führt, der zwar als Ort von Recht und Gerechtigkeit bekannt gewesen ist, dem diese aber verloren gingen. Die Aussagen in Jes 2,1–5 können daher nicht als simple Restauration gelesen werden, denn Recht und Gerechtigkeit werden nicht einfach wiederhergestellt. Die Ausgestaltung des Zions zum Weltenberg, der auch den Völkern offensteht, zielt vielmehr auf eine Überbietung ab. Der Sinai bzw. die vordere Sinaiperikope muss daher für die Autoren von Jes 2,1–5 als bekannt vorausgesetzt werden.

Vom Zion zum Sinai, vom Sinai zum Zion: Eine einseitige Bestimmung der Beeinflussungsrichtung erscheint unangemessen, doch wird man sagen müssen, dass die theologische Prominenz des Zions früher als diejenige des Sinai anzusetzen ist. Nun stehen beide Berge nebeneinander im Alten Testament – als Resultat ihrer komplexen und langzeitigen Überlieferungsgeschichte.

Literaturverzeichnis

Die verwendete Literatur wird im Verlauf des Werkes unter Angabe der Verfasserin oder des Verfassers und unter Nennung eines Kurztitels angegeben. Bei bekannten Kommentaren wird der Name der Reihe bzw. vielmehr deren Abkürzung verwendet. Die Abkürzungen richten sich grundsätzlich nach:

REDAKTION DER RGG⁴, Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG⁴ (UTB 2868), Tübingen 2007.

SCHWERTNER, S. M., Theologische Realenzyklopädie (TRE), Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin ²1994.

Verwendete Literatur

- ABEL, FÉLIX-MARIE, Géographie de la Palestine I. Géographie physique et historique, Paris ³1967.
- ACHENBACH, REINHARD, Grundlinien redaktioneller Arbeit in der Sinaiperikope, in: E. Otto/R. Achenbach (Hg.), Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk (FRLANT 206), Göttingen 2004, 56–80.
- ACKROYD, PETER R., The Composition of the Song of Deborah, VT 2 (1952), 160–162.
- AḤITUV, SHMUEL, Echoes from the Past, Jerusalem 2008.
- ALBANI, MATTHIAS, Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterosejaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 1), Leipzig 2000.
- ALBERTZ, RAINER, Exodus 19–40 (ZBK.AT 2.2), Zürich 2015.
- , Exodus 1–18 (ZBK.AT 2.1), Zürich ²2017.
- , Pentateuchstudien (FAT II7), Tübingen 2018.
- ALBRIGHT, WILLIAM FOXWELL, The Song of Deborah in the Light of Archaeology, BASOR 62 (1936), 26–31.
- , Review. Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft: Vol. 42, part 1, Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im Antiken Orient, by D. Dr. Lorenz Dürr, Leipzig, Hinrichs, 1938, pp. iv+180; Vol. 42, part 3, Die phönikische Religion nach Philo Byblos, by D. Dr. Carl Clemen, 1939, pp. vii+77; Vol. 44, Die akkadische Namengebung, by J. J. Stamm, 1939, pp. xiv+372. JBL 60.2 (1941), 205–212.
- , A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm LXVIII) (Hebrew Union College Annual Vol. XXIII Part 1), Cincinnati, OH 1950–1951.
- ANATI, EMMANUEL, Har Karkom. The Mountain of God, New York, NY 1986.
- , The Riddle of Mount Sinai, Archaeological Discoveries at Har Karkom (Studi Camuni Vol. 21), Valcamonica 2001.
- ATTRIDGE, HAROLD W./ODEN, ROBERT A. JR., Philo of Byblos. The Phoenician History. Introduction, Critical Text, Translation, Notes (CBQMS 9), Washington, D. C. 1981.

- AXELSSON, LARS ERIC, *The Lord Rose up from Seir. Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah* (CB.OT 25), Lund 1987.
- AYALON, ETAN, *The Iron II Pottery Assemblage from Horvat Teiman* (Kuntillet 'Ajrud), *Tel Aviv* 22.2 (1995), 141–205.
- BAETHGEN, FRIEDRICH, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Der Gott Israels und die Götter der Heiden*, Berlin 1888.
- , *Die Psalmen* (HK II/2), Göttingen 1904.
- BALATTI, SILVIA, *Berglandschaft bei den Assyryern (9.–7. Jh. v. Chr.)*, in: M. Kasper u. a. (Hg.), *Entdeckungen der Landschaft: Raum und Kultur in Geschichte und Gegenwart* (Montafoner Gipfeltreffen 2), Wien 2017, 61–79.
- BALLARD, HAROLD WAYNE JR., *The Divine Warrior Motif in the Psalms* (BIBAL Dissertation Series 6), North Richland Hills, TX 1999.
- BALLHORN, EGBERT, *Mose der Psalmist. Das Siegeslied am Schilfmeer (Ex 15) und seine Kontextbedeutung für das Exodusbuch*, in: Ders. u. a. (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen*, Stuttgart 2007, 130–151.
- BARTH, HERMANN, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit, Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung* (WMANT 48), Neukirchen 1977.
- BECK, PIRHIYA, *The Drawings from Horvat Teiman* (Kuntillet 'Ajrud), *Tel Aviv* 9.1 (1982), 3–68.
- BECKER, UWE, *Jesaja – von der Botschaft zum Buch* (FRLANT 178), Göttingen 1997.
- BECKMAN, GARY, *Hittite Diplomatic Texts* (SBLWAW 7), Atlanta, GA 21999.
- BEIT-ARIEH, ITZHAQ (Hg.), *Horvat Qitmit. An Edomite Shrine in the biblical Negev*, *Tel Aviv* 1995.
- BENDER, ADOLF, *Das Lied Exodus 15*, *ZAW* 23 (1903), 1–48.
- BERGES, ULRICH, *Jesaja. Der Prophet und das Buch* (Biblische Gestalten Band 22), Leipzig 2010.
- BERNER, CHRISTOPH, *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels* (FAT 73), Tübingen, 2010.
- BEUKEN, WILLEM A. M., *Jesaja 1–12* (HThKAT), Freiburg i.B. 2003.
- , *Jesaja 13–27* (HThKAT), Freiburg i.B. 2007.
- BEYERLE, STEFAN, *Meriba*, in: NBL (Band II), 1995, 777.
- , *Der Mosesegen im Deuteronomium. Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33* (BZAW 250), Berlin 1997.
- BEYERLIN, WALTER, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tübingen 1961.
- BLENKINSOPP, JOSEPH, *Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah: A Discussion*, *Biblica* 42.1 (1961), 61–76.
- , *Isaiah 1–39* (AncB 19), New York, NY 2000.
- BLOCH-SMITH, ELIZABETH, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead* (JSOT.S 123/JSOT/ASOR 7), Sheffield 1992.
- BLUM, ERHARD, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin 1990.
- , *Jesajas prophetisches Testament. Beobachtungen zu Jes 1–11 (Teil I)*, *ZAW* 108 (1996), 547–568.
- , *Der vermeintliche Gottesname ‚Elohim‘*, in: I. U. Dalferth u. a. (Hg.), *Gott Nennen. Gottes Name und Gott als Name* (RPT 35), Tübingen 2008, 97–119.
- , *Die Wandinschriften 4.2 und 4.6 sowie die Phitos-Inschrift 3.9 aus Kuntillet 'Ağrūd*, *ZDP* 129.1 (2013), 21–54.

- BOLING, ROBERT G., Judges. Introduction, Translation and Commentary (AncB 6), Garden City, NY 1975.
- BORGER, RYKLE, Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien (AfO.B 9), Graz 1956.
- BOSSHARD-NEPUSTIL, ERICH, Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch: Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit (OBO 154), Freiburg 1997.
- BRAULIK, GEORG, Deuteronomium 2. 16,18–34,12 (NEB.AT 28), Würzburg 1992.
- BREMER, JOHANNES, Wo Gott sich auf die Armen einlässt. Der sozio-ökonomische Hintergrund der achämenidischen Provinz Yehud und seine Implikationen für die Armen-theologie des Psalters (BBB 174), Bonn/Göttingen 2016.
- BRIGGS, CHARLES A./BRIGGS, EMILIE M., A Critical and Exegetical Commentary on The Books of Psalms (ICC Vol. I.), Edinburgh 1907.
- , A Critical and Exegetical Commentary on The Books of Psalms (ICC Vol. II.), Edinburgh 1909.
- BUBER, MARTIN/ROSENZWEIG, FRANZ, Die Schrift. Bd. 2. Bücher der Geschichte, Heidelberg⁷1979.
- BÜHRER, WALTER, Neuere Ansätze in der Pentateuchkritik, VuF 64.1 (2019), 19–32.
- BUTTENWIESER, MOSES, The Psalms. Chronologically treated with a new translation (The Library of Biblical Studies), New York, NY 1969.
- CANCIK, HUBERT, Das ganze Land Het, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland GmbH (Hg.), Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter, Bonn 2002, 30–33.
- CANCIK-KIRSCHBAUM, EVA, Die Assyrer. Geschichte, Gesellschaft, Kultur (C. H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2328), München, ³2015.
- CARR, DAVID M., Einführung in das Alte Testament. Biblische Texte – imperiale Kontexte, Stuttgart 2013.
- CASSUTO, UMBERTO, Deuteronomy Chapter XXXIII and the New Year in Ancient Israel, in: Ders. (Hg.), Biblical and Oriental Studies. Vol. I: Bible, Jerusalem 1973, 47–70.
- , Psalm LXVIII, in: Ders. (Hg.), Biblical and Oriental Studies. Vol. I: Bible, Jerusalem 1973, 241–284.
- CAQUOT, ANDRÉ, Le Psaume LXVIII, RHR 177.2 (1970), 147–182.
- CECCARELLI, MANUEL, Tiamat, in: M. Bauks u. a. (Hg.), www.wiblex.de, 2016 (zuletzt besucht am 5.4.2024).
- CENTINI, MASSIMO, Heilige Berge. Geschichte, Mythos und Legende, Stuttgart 2018.
- CHARLESWORTH, JAMES H., Bashan, Symbology, Haplography and Theology in Psalm 68, in: B. F. Batto u. a. (Hg.), David and Zion. Biblical Studies in Honor of J. J. M. Roberts, Winona Lake, IN 2004, 351–372.
- CHILDS, BREVARD S., The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary (OTL), Philadelphia, PN 1974.
- , Isaiah (OTL), Louisville, KY 2001.
- CLEMENT, CARL, Die Phönikische Religion nach Philo von Byblos, Mitteilungen der vorderasiatischen-ägyptischen Gesellschaft 42.3 (1939), 1–77.
- CLIFFORD, RICHARD J., The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament (HSM 4), Eugene, OR 1972.
- COATS, GEORGE W., The Song of the Sea, CBQ 31 (1969), 1–17.
- , Exodus 1–18 (FOTL IIa), Grand Rapids, MI 1999.

- COLLINS, BILLIE JEAN, The Hittites and the Hurrians, in: B. T. Arnold u. a. (Hg.), *The World around the Old Testament. The People and Places of the Ancient Near East*, Grand Rapids, MI 2016, 197–228.
- CRAIGIE, PETER C., *The Book of Deuteronomy (NICOT)*, Grand Rapids, MI 1976.
- , *Psalms 1–50 (WBC 19)*, Waco, TX 1983.
- CROSS, FRANK MOORE, The Cave Inscriptions from Khirbet Beit Lei, in: J. A. Sanders (Hg.), *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of Nelson Glueck*, Garden City, NY 1970, 299–306.
- , *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, MA 1997.
- CROSS, FRANK MOORE/FREEDMAN DAVID NOEL, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry (Biblical Resources Series)*, Grand Rapids, MI 1997.
- CRÜSEMANN, FRANK, *Der Widerstand gegen das Königtum (WMANT 49)*, Neukirchen-Vluyn 1978.
- , *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Gütersloh ²1997.
- DAHOOB, MITCHELL, *Psalms I 1–50 (AncB 16)*, Garden City, NY 1973.
- , *Psalms II 51–100 (AncB 17)*, Garden City, NY 1979.
- DAVIES, GRAHAM I., *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance*, Cambridge 1991.
- DECLAISSÉ-WALFORD, NANCY L./JACOBSON, ROLF A./TANNER, BETH L., *The Book of Psalms (NICOT)*, Grand Rapids, MI 2014.
- DE JONG, MATTHIJS J., A Window on the Isaiah Tradition in the Assyrian Period: Isaiah 10:24–27, in: M. N. van der Meer u. a. (Hg.), *Isaiah in Context. Studies in Honour of Arie van der Kooij on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Leiden 2010, 83–107.
- DEXINGER, FERDINAND, Das Garizimgebot im Dekalog der Samaritaner, in: G. Braulik (Hg.), *Studien zum Pentateuch. Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag*, Wien 1977, 111–133.
- DIETRICH, MANFRED/LORETZ OSWALD/SANMARTIN JOAQUIN, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten (= KTU³) (AOAT 360/1)*, Münster 2013.
- DIJKSTRA, MEINDERT, I Have Blessed you by Yhwh of Samaria and his Asherah: Texts with Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel, in: B. Becking u. a. (Hg.), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, London 2001, 17–44.
- DOCHHORN, JAN, Zur Entstehungsgeschichte der Religion bei Euhemeros – mit einem Ausblick auf Philo von Byblos, *ZRGG* 53,4 (2001), 289–301.
- DOHMEN, CHRISTOPH, *Exodus 19–40 (HThKAT)*, Freiburg i.B. 2004.
- , *Exodus 1–18 (HThKAT)*, Freiburg i.B. 2015.
- DRIVER, SAMUEL R., *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy (ICC)*, Edinburgh ³1978.
- DUHM, BERNHARD, *Die Psalmen (KHC XIV)*, Tübingen 1922.
- , *Das Buch Jesaja (HK III/1)*, Göttingen ³1914.
- EBACH, JÜRGEN, *Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos (BWANT 108)*, Stuttgart 1979.
- EHRING, CHRISTINA, Frau, trauernde, in: *Wörterbuch alttestamentlicher Motive*, 2013, 149–152.
- EISSFELDT, OTTO, Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer, Halle (Saale) 1932.

- , Die Wohnsitze der Götter von Ras Schamra, FF 20 (1944), 25–27 (= Ders., Kleine Schriften Band 2, Tübingen 1963, 502–506).
- , Die Komposition der Sinai-Erzählung Exodus 19–34 (SSAW.PH 113.1), Berlin 1966.
- ELNES ERIC E./MILLER, PATRICK D., Elyon, in: K. van der Toorn u. a. (Hg.), DDD, 21999, 293–299.
- FISCHER, ALEXANDER ACHILLES, Bibeltext/Textkritik (AT), in: M. Bauks u. a. (Hg.), www.wiblex.de, 2018 (zuletzt besucht am 5.4.2024).
- FISCHER, GEORG, Das Schilfmeerlied Exodus 15 in seinem Kontext, *Biblica* 77 (1996), 32–47.
- FISCHER, GEORG/MARKL, DOMINIK, Das Buch Exodus (NSK.AT), Stuttgart 2009.
- FISHBANE, MICHAEL, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 2004.
- FOKKELMAN, JAN P., *Major Poems of the Hebrew Bible at the Interface of Prosody and Structural Analysis. Volume II: 85 Psalms and Job 4–14 (Studia Semitica Neerlandica 41)*, Assen 2000.
- , *Reading Biblical Poetry. An Introductory Guide*, Louisville/London 2001.
- , *The Psalms in Form. The Hebrew Psalter in its Poetic Shape*, Leiden 2002.
- , *Major Poems of the Hebrew Bible at the Interface of Prosody and Structural Analysis. Volume III: The Remaining 65 Psalms (Studia Semitica Neerlandica 43)*, Assen 2003.
- FREDRIKSSON, HENNING, *Jahwe als Krieger. Studien zum alttestamentlichen Gottesbild*, Lund 1945.
- FREEDMAN, DAVID NOEL, *Strophe and Meter in Exodus 15*, in: Ders., *Pottery, Poetry, and Prophecy. Studies in Early Hebrew Poetry*, Winona Lake, IN 1980, 187–227 (= H. N. Bream u. a. (Hg.), *A Light Unto My Path*, Philadelphia, PA 1974, 163–204).
- , *Early Israelite History in the Light of Early Israelite Poetry*, in: Ders., *Pottery, Poetry, and Prophecy. Studies in Early Hebrew Poetry*, Winona Lake, IN 1980, 131–166 (= H. Goe-dicke u. a. (Hg.), *Unity and Diversity*, Baltimore, MD 1975, 3–35).
- , *The Song of the Sea*, in: Ders., *Pottery, Poetry, and Prophecy. Studies in Early Hebrew Poetry*, Winona Lake, IN 1980, 179–186.
- FRTZ, VOLKMAR, *Die Verwaltungsgebiete Salomos nach 1Kön. 4,7–19*, in: M. Weippert u. a. (Hg.), *Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner zum 16. Februar 1995 (ÄAT Band 30)*, Wiesbaden 1995, 19–26.
- , *Das Debora-Lied Ri 5 als Geschichtsquelle*, in: Ders. (Hg.), *Studien zur Literatur und Geschichte Israels (SBA 22)*, Stuttgart 1997, 165–185.
- , *Die Konzeption der priesterschriftlichen Sinaierzählung und die Frage nach ihrem Verfasser*, in: Ders. (Hg.), *Studien zur Literatur und Geschichte Israels (SBA 22)*, Stuttgart 1997, 83–94.
- FUCHS, ANDREAS, *Waren die Assyrer grausam?*, in: M. Zimmermann (Hg.), *Extreme Formen der Gewalt in Bild und Text des Altertums (Münchner Studien zur Alten Welt Band 5)*, München 2009, 65–119.
- GAINES, JASON M. H., *The Poetic Priestly Source*, Minneapolis, MN 2015.
- GALL, AUGUST VON, *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen 1918.
- GAMPER, ARNOLD, *Überlegungen zur Vorgeschichte von Psalm 68,6. Mit einem Vorwort von Josef Oesch*, in: F. Gruber u. a. (Hg.), *Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens. Festschrift für Peter Hofer, Franz Hubmann und Hanjo Sauer (Linz-er Philosophisch-Theologische Beiträge Band 17)*, Frankfurt a. M. u. a. 2009, 31–36.
- GARDINER, ALAN, *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II*, Oxford 1960.
- GELB, IGNACE JAY/KIENAST, BURKHART, *Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr. (FAOS 7)*, Stuttgart 1990.

- GERMANY, STEPHEN, *The Exodus-Conquest Narrative. The Composition of the Non-Priestly Narratives in Exodus-Josua* (FAT 115), Tübingen 2017.
- GERSTENBERGER, ERHARD S.; *Psalms Part I with an Introduction to Cultic Poetry* (FOTL XIV), Grand Rapids, MI 1988.
- , *Psalms Part 2 and Lamentations* (FOTL XV), Grand Rapids, MI 2001.
- , *Arbeitsbuch Psalmen*, Stuttgart 2015.
- GERTZ, JAN CHRISTIAN u. a. (Hg.), *Grundinformation Altes Testament*, Göttingen ⁶2019.
- GESE, HARTMUT, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (BEvTh 64), München 1974.
- GESENIUS, WILHELM, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin ¹⁷1962.
- , *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin ¹⁸2013.
- GÖRG, MANFRED, Richter (NEB.AT 7), Würzburg 1993.
- , Name und Namengebung, in: NBL (Band II), 1995, 898.
- , Name Gottes, in: NBL (Band II), 1995, 898–899.
- GOLDINGAY, JOHN, *Isaiah I 1 and II 1, VT 48* (1998), 326–332.
- GOREN, YUVAL, Appendix A. Petrographic Analyses of Horvat Teiman (Kuntillet 'Ajrud) Pottery, *Tel Aviv 22.2* (1995) 206–207.
- GOULDER, MICHAEL D., *The Psalms of the Sons of Korah* (JSOT 20), Sheffield 1982.
- , *The Prayers of David* (Psalms 51–72). *Studies in the Psalter II* (JSOT 102), Sheffield 1990.
- GRAY, GEORGE BUCHANAN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I–XXVII* (ICC), Edinburgh 1975.
- GRESSMANN, HUGO, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen*, Göttingen 1913.
- GROSS, WALTER, Richter (HThKAT), Freiburg i.B. 2009.
- GUNKEL, HERMANN, *Ausgewählte Psalmen übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel*, Göttingen ²1905.
- , *Die Psalmen* (HK II/2), Göttingen ⁴1926.
- , *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen ⁴1985.
- GUNNEWEG, JAN/PERLMANN, ISADORE/MESHEL, ZEEV, *The Origin of the Pottery of Kuntillet 'Ajrud*, *IEJ 35.4* (1985) 270–283.
- GURNEY, OLIVER R., *Some Aspects of Hittite Religion* (Schweich Lectures 1976), Oxford 1977.
- HAAS, NICU, *Human Skeletal Remains in Two Burial Caves*, *IEJ 13.2* (1963) 93–96.
- HAAS, VOLKERT, *Die hethitische Religion*, in: *Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland GmbH* (Hg.), *Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter*, Bonn 2002, 102–111.
- HANSON, PAUL, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia, PA 1983.
- HARTENSTEIN, FRIEDHELM, *Religionsgeschichte Israels – ein Überblick über die Forschung seit 1990*, *VuF 48.1* (2003), 2–28.
- , *Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs*, in: B. Janowski/B. Ego (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 125–179.
- , *Das Archiv des verborgenen Gottes. Studien zur Unheilsprophetie Jesajas und zur Zionstheologie der Psalmen in assyrischer Zeit* (BThSt 74), Neukirchen-Vluyn 2011.
- , *Die Anfänge JHWHs und die „Sehnsucht nach dem Ursprung“*. Eine geschichtshermeneutische Problemanzeige, *BThZ 30.1* (2013), 166–192.

- HEINEMANN, F. K., Die Völkerwallfahrt zum Zion – eine Friedensutopie? Zu Jesaja 2,1–5, ThG 25 (1982), 235–241.
- HENDEL, RONALD/JOOSTEN, JAN, How Old Is the Hebrew Bible? A Linguistic, Textual, and Historical Study (AYBRL), New Haven, CT 2018.
- HENSEL, BENEDIKT, Juda und Samaria. Zum Verhältnis zweier nach-exilischen Jahwismen (FAT 110), Tübingen 2016.
- HERMISSON, HANS-JÜRGEN, Zukunftserwartung und Gegenwarts kritik in der Verkündigung Jesajas, in: J. Barthel. u. a. (Hg.), Studien zur Prophetie und Weisheit. Gesammelte Aufsätze (FAT 23), Tübingen 1998, 81–104.
- HERTZBERGER, HANS W., Die Bücher Josua, Richter, Ruth (ATD 9), Göttingen 1969.
- HILL, ROBERT C. (Hg.), Theodore of Mopsuestia: Commentary on Psalms 1–81 (SBL Writings from the Greco-Roman World 5), Atlanta 2006.
- HÖFFKEN, PETER, Das Buch Jesaja. Kapitel 1–39 (NSK.AT), Stuttgart 1993.
- HOFFNER, HARRY A. JR., Hittite Myths (SBL Writings from the Ancient World Series 2), ²1998.
- , Crossing of the Taurus (1.73), in: William W. Hallo (Hg.), COS I, Leiden 2003, 184–185.
- HORNUNG, ERIK, Das Tal der Könige (C.H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2195), München 2002.
- HOSSFELD FRANK-LOTHAR/ZENGER, ERICH, Psalm 1–50 (NEB.AT 29), Würzburg 1993.
- , Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg i.B. ³2007.
- HOUTMAN, CORNELIS, Exodus. Vol. 1 (HCOT), Kampen 1995.
- , Exodus. Vol. 2: Chapters 7:14–19:25 (HCOT), Kampen 1996.
- , Exodus. Vol. 3: Chapters 20–40 (HCOT), Kampen 2000.
- JACOB, BENNO, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997.
- JANOWSKI, BERND, Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: Ders. (Hg.), Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen ²2004, 247–280.
- JANOWSKI, BERND/SCHWEMER, DANIEL (Hg.), Garb-, Sarg-, Bau- und Votivinschriften (= TUAT NF 6), Gütersloh 2011.
- JANOWSKI, BERND/WILHELM, GERNOT (Hg.), Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte (= TUAT NF 2), Gütersloh 2005.
- JENNI, ERNST, גָּדוֹל gādōl groß, in: THAT (Band I), ⁶2004, 402–409.
- JEREMIAS, JÖRG, Theophanie. Die Geschichte einer altisraelitischen Gattung (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn ²1977.
- , Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141), Göttingen 1985.
- JEREMIAS, JOHANNES, Der Gottesberg. Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Symbolsprache, Gütersloh 1919.
- JUHÁS, PETER, Berge als Widersacher. Studien zu einem Bergmotiv in der jüdischen Apokalyptik (Mundus Orientis 2), Göttingen 2020.
- KAISER, OTTO, Das Buch des Propheten Jesaja: Kapitel 1–12 (ATD Band 17), Göttingen ⁵1981.
- , Der Prophet Jesaja: Kapitel 13–39 (ATD Band 18), Göttingen ³1983.
- KAISER, OTTO (Hg.), Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte (TUAT Band I), Gütersloh 1982–1985.
- , Orakel, Rituale. Bau- und Votivinschriften. Lieder und Gebete (TUAT Band II), Gütersloh 1986–1989/1991.
- , Weisheitstexte, Mythen und Epen (TUAT Band III), Gütersloh 1990–1997.

- KEEL, OTHMAR, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich/Einsiedeln/Köln ²1977.
- , Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart 1977.
- , Vögel als Boten. Studien zu Ps 68, 12–14, Gen 8, 6–12, Koh 10, 20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten (OBO 14), Freiburg/Göttingen 1977.
- , Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus (Orte und Landschaften der Bibel Band IV,1–2), Göttingen 2007.
- KEEL, OTHMAR/UEHLINGER, CHRISTOPH, Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg ⁷2012.
- KILIAN, RUDOLF, Jesaja 1–39 (EdF Band 200), Darmstadt 1983.
- KISILEVITZ, SHUA, The Iron IIA Judahite Temple at Tel Moza, Tel Aviv 42 (2015), 147–164.
- KLEIN, ANJA, Praying Biblical History. The Phenomenon of History in the Psalms, HeBAI 4 (2015), 400–426.
- KLINGBEIL, MARTIN, Yahweh fighting from heaven. God as warrior and as God of heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography (OBO 169), Freiburg/Göttingen 1999.
- KLINGER, JÖRG, Die Hethiter (C.H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2425), München, 2007.
- KNAUF, ERNST AXEL, Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr., (Abhandlungen des Deutschen Palästinaver eins), Wiesbaden 1988.
- , Seir, in: NBL (Band III), 2001, 561.
- , Deborah's Language. Judges Ch. 5 in its Hebrew and Semitic Context, in: B. Burtea u. a. (Hg.), *Studia Semitica et Semitohamitica*. Festschrift für Rainer Voigt (AOAT 317), Münster 2005, 167–182.
- , Richter (ZBK.AT 7), Zürich 2016.
- KNITTEL, ANN-KATHRIN, Das erinnerte Heiligtum. Tradition und Geschichte der Kultstätte in Schilo (FRLANT 273), Göttingen 2019.
- KOCH, CHRISTOPH, Gottes himmlische Wohnstatt. Transformationen im Verhältnis von Gott und Himmel in tempeltheologischen Entwürfen des Alten Testaments in der Exilzeit (FAT 119), Tübingen 2018.
- KOCH, KLAUS, כּוּן kûn, in: ThWAT (Band IV), 1984, 95–107.
- , Die hebräische Sprache zwischen Polytheismus und Monotheismus, in: B. Janowski/M. Krause (Hg.), *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Band 1*, Neukirchen-Vluyn 1991, 25–64.
- , Ḥazzi – Šafôn – Kasion. Die Geschichte eines Berges und seiner Gottheiten, in: B. Janowski u. a. (Hg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposium Hamburg 17–21. März 1990* (OBO 129), Freiburg/Göttingen 1993, 171–223.
- KOENEN, KLAUS, Die Krise der Zionstheologie 587 v. Chr., Abschnitt in: S. Paganini/A. Giercke-Ungermann, *Zion/Zionstheologie*, in: M. Bauks u. a. (Hg.), www.wibilix.de, 2013 (zuletzt besucht am 5.4.2024).
- KÖCKERT, MATTHIAS, Vom einen zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels, BThZ 15 (1998), 137–175.

- , Die Theophanie des Wettergottes in Psalm 18, in: T. Richter u. a. (Hg.), Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag, Saarbrücken 2001, 209–226.
- , Dekalog/Zehn Gebote (AT), in: M. Bauks u. a. (Hg.), www.wibilex.de, 2012 (zuletzt besucht am 5.4.2024).
- KÖHLER, LUDWIG/BAUMGARTNER, WALTHER, hg. von Dietrich, W./Arnet, S., Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament (= KAHAL), Leiden 2013.
- KÖRTING, CORINNA, Zion in den Psalmen (FAT 48), Tübingen 2005.
- , Zion – Heiliger Berg, in: T. Pilger u. a. (Hg.), Zion. Symbol des Lebens (SKI 4), Leipzig 2013, 27–41.
- KORNFELD, WALTER/RINGGREN, HELMER, שָׁדָד qdš, in: ThWAT (Band VI), 1989, 1179–1204.
- KOŠAK, SILVIN/MÜLLER, GERFRIED G. W. (Hg.), Catalog der Texte der Hethiter (= CTH), in: <https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/CTH/> (zuletzt besucht am 5.4.2024).
- KRAUS, HANS-JOACHIM, Psalmen. 1. Teilband. Psalmen 1–63 (BKAT XV/1), Neukirchen-Vluyn ⁴1972.
- , Psalmen. 2. Teilband. Psalmen 60–150 (BKAT XV/2), Neukirchen-Vluyn ⁶1989.
- KRATZ, REINHARD GREGOR, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik (UTB 2157), Göttingen 2000.
- , Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament, Tübingen 2013.
- KREUZER, SIEGFRIED, Zebaoth – Der Thronende, VT 56 (2006), 347–362.
- , Lade JHWHs/Bundeslade, in: M. Bauks u. a. (Hg.), www.wibilex.de, 2007 (zuletzt besucht am 5.4.2024).
- KREUZER, SIEGFRIED/VIEWEGER, DIETER (Hg.), Proseminar I. Altes Testament. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart ²2005.
- KRINETZKI, LEO, Der anthologische Stil des 46. Psalms und seine Bedeutung für die Datierungsfrage, MThZ 12 (1961), 52–71.
- , Israels Gebet im Alten Testament (Der Christ in der Welt VI, 5a), Aschaffenburg 1965.
- KRÜGER, THOMAS, Überlegungen zur Bedeutung der Traditionsgeschichte für das Verständnis alttestamentlicher Texte und zur Weiterentwicklung der traditionsgeschichtlichen Methode, in: H. Utzschneider/E. Blum (Hg.), Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006, 233–245.
- LEMAIRE, ANDRÉ, Prières en temps de crise: Les inscriptions de Khirbet Beit Lei, RB 83.4 (1976), 558–568.
- LEPEAU, JOHN, Psalm 68: An Exegetical and Theological Study, Ann Arbor, MI 1985.
- LESCOW, THEODOR, Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 1–5, ZAW 84 (1972), 46–85.
- LEUENBERGER, MARTIN, Segen und Segenstheologien im alten Israel: Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen (ATHANT 90), Zürich 2008.
- , Jhwhs Herkunft aus dem Süden. Archäologische Befunde – biblische Überlieferungen – historische Korrelationen, ZAW 122 (2010), 1–19.
- , Großkönig und Völkerkampf in Ps 48. Zur historischen, religions- und theologiegeschichtlichen Verortung zweier zionstheologischer Motive, in: A. Grund u. a. (Hg.), Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen

- Gebetsliteratur. Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag, Gütersloh 2013, 142–156.
- , Jhwh, „der Gott Jerusalems“ (Inscription aus Ḥirbet Bet Layy 1,2). Konturen der Jerusalemer Tempeltheologie aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive, *EvTh* 74 (2014), 245–260.
- LEVENSON, JON DOUGLAS, *Sinai & Zion. An Entry into the Jewish Bible*, New York, NY 1987.
- LEVIN, CHRISTOPH, *Der Dekalog am Sinai*, *VT* 35 (1985), 165–191 (= Ders. (Hg.), *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament (BZAW 316)*, Berlin 2003, 60–80).
- , *Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter*, *ZThK* 90 (1993), 355–381.
- , *Der Jahwist (FRLANT 157)*, Göttingen 1993.
- LISOWSKY, GERHARD, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 3 1993.
- LIPÍŃSKI, EDWARD, נָחַל nāḥal, in: *ThWAT* (Band V), 1986, 342–360.
- MACHINIST, PETER BRUCE, *The Epic of Tukulti-Ninurta I: A Study in Middle Assyrian literature*, New Haven, CT/Ann Arbor, MI 1978.
- MAIBERGER, PAUL, סִינַי sīnaj, in: *ThWAT* (Band V), 1986, 819–838.
- MANDELL, ALICE, „Top-Down“ and „Bottom-Up“ Monumentality at Kuntillet ‘Ajrud: The Evolution of the Benchroom at Kuntillet ‘Ajrud as a Communal Monument, *HeBAI* 10 (2021), 257–282.
- MARTIN, KARL, *Urhügel*, in: W. Helck u. a. (Hg.), *Lexikon der Ägyptologie (Band VI)*, 1986, 873–875.
- MASTIN, BRIAN A., *The Inscriptions Written on Plaster at Kuntillet ‘Ajrud*, *VT* 59 (2009), 99–115.
- MATHYS, FELIX, *Segenszeugnisse aus dem Alten Israel*, Zürich 2010.
- MATHYS, HANS-PETER, *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (OBO 132)*, Freiburg/Göttingen 1994.
- MAUL, STEFAN M., *Das Gilgamesch-Epos*, München 2005.
- MAZAR, BENJAMIN, *Yahweh came out from Sinai*, in: A. Biran (Hg.), *Temples and High Places in Biblical Times. Proceedings of the Colloquium in Honor of the Centennial of Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, Jerusalem 1981*, 6–9.
- MCCARTER, P. KYLE, *Kuntillet ‘Ajrud (2.47)*, in: W.W. Hallo, *COS II*, Leiden 2003, 171–173.
- , *The Khirbet Beit Lei Cave Inscriptions (2.53)*, in: W.W. Hallo, *COS II*, Leiden 2003, 179–180.
- MESHEL, ZE’EV, אֶתֶר מִתְּקוּפַת הַמְּלוּכָה בְּגִבּוֹל סִינַי – בּוֹנֵת־לֵית־עֵגֶרֶד, *Qadmoniot* 9.4 (1976), 119–124.
- , *Kuntillet ‘Ajrud. A Religious Centre from the time of the Judean Monarchy on the border of Israel (Israel Museum Catalog 175)*, Jerusalem 1978.
- , *Kuntillet ‘Ajrud (Ḥorvat Teman). An Iron Age II religious site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalem 2012.
- MEYER, EDUARD, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle a. S. 1906.
- MICHEL, DIETHELM, *Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen*, *VT* 6 (1956), 40–68.
- MILLER, PATRICK D. JR., *Psalms and Inscriptions*, in: J.A. Emerton, *Congress Volume. Vienna 1980 (V.T.S 32)*, Leiden 1981, 311–332.

- MITTMANN, SIEGFRIED, A confessional inscription from the year 701 BC praising the reign of Yahweh, *Acta Academica* 21.3 (1989), 15–38.
- MOORE, GEORG F., A critical and exegetical Commentary on Judges (ICC), Edinburgh 1895.
- MOWINCKEL, SIGMUND, *Le Decalogue (Études d'histoire et de philosophie religieuses 16)*, Paris 1927.
- , *Der achtundsechzigste Psalm*, Oslo 1953.
- , *Psalmenstudien. II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Amsterdam 1966.
- MÜLLER, HANS-PETER, *Der Aufbau des Deborahliedes*, VT 16 (1966), 446–459.
- , *Der Welt- und Kulturentstehungsmythos des Philon Byblios und die biblische Urgeschichte*, ZAW 112 (2000), 161–179.
- NA'AMAN, NADAV, The Inscriptions of Kuntillet 'Ajrud Through the Lens of Historical Research, UF 43 (2011), 300–324.
- , A New Outlook at Kuntillet 'Ajrud and its Inscriptions, MARAV 20.1 (2013), 39–51.
- NA'AMAN, NADAV/LISOVSKY, NURIT, Kuntillet 'Ajrud, Sacred Trees and the Asherah, Tel Aviv 35.2 (2008), 186–208.
- NAUMAN, THOMAS, *Handel/Händler (AT)*, in: M. Bauks u. a. (Hg.), www.wiblex.de, 2012 (zuletzt besucht am 5.4.2024).
- NAVEH, JOSEPH, Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave, IEJ 13.2 (1963), 74–92.
- NELSON, RICHARD D., *Judges: a critical and rhetorical commentary*, London 2017.
- NEVE, LOYD, The Common Use of Traditions by the Author of Psalm 46 and Isaiah, ExTim 86 (1974/1975), 243–246.
- NIEHR, HERBERT, Zaphon, in: K. van der Toorn u. a. (Hg.), DDD, ²1999, 927–929.
- NIELSEN, DITLEF, The Site of the Biblical Mount Sinai. A claim for Petra, Copenhagen 1928.
- NIELSEN, EDUARD, *Deuteronomium (HAT I/6)*, Tübingen 1995.
- NOTH, MARTIN, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart ²1966.
- , *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Tübingen ³1967.
- , *Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5)*, Göttingen ⁴1984.
- OEMING, MANFRED/VETTE JOACHIM, *Das Buch der Psalmen. Psalm 42–89 (NSK.AT 13/2)*, Stuttgart 2010.
- OEPING, FLORIAN, Die Suche nach dem Sinai. Die Lokalisierungsversuche und die Nicht-Verortbarkeit, WUB 102.4 (2021), 22–27.
- , *Mose als wahrhafter Politiker? Eine narratologische Untersuchung der Wahrhaftigkeit in der Exodusgeschichte*, Hermeneutische Blätter 24.1 (2018), 60–80.
- OSWALD, WOLFGANG, *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund (OBO 159)*, Freiburg/Göttingen 1998.
- , *Bundesbuch*, in: M. Bauks u. a. (Hg.), www.wiblex.de, 2005 (zuletzt besucht am 5.4.2024).
- , *Die Exodus-Gottesberg-Erzählung als Gründungsurkunde der jüdischen Bürgergemeinde*, in: K.-P. Adam u. a. (Hg.), *Law and Narrative in the Bible and in Neighbouring Ancient Cultures (FAT II/54)*, Tübingen 2012, 35–51.
- , *Sinai*, in: M. Bauks u. a. (Hg.), www.wiblex.de, 2018 (zuletzt besucht am 5.4.2024).
- OTTO, EBERHARD, *Bergspitze*, in: W. Helck u. a. (Hg.), *Lexikon der Ägyptologie (Band I)*, 1975, 710.

- OTTO, ECKART, ךֿ״׃ ן״׃ ן״׃, in: ThWAT (Band VI), 1989, 994–1028.
- , Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in: M. Vervenne (Hg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETHL 126), Leuven 1996, 61–111.
- , Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch (FAT 30), Tübingen 2000.
- , Das Gesetz des Mose, Darmstadt 2007.
- , Zion, in: RGG⁴ (Band 8), 2008, 1874–1875.
- , Deuteronomium 23,16–34,12 (HThKAT), Freiburg i.B. 2017.
- PAGANINI, SIMONE/GIERCKE-UNGERMANN, ANNETT, Zion/Zionstheologie, in: M. Bauks u. a. (Hg.), www.wibilex.de, 2013 (zuletzt besucht am 5.4.2024).
- PALMER, MARTIN, The Cardinal Points in Psalm 48, *Biblica* 46.3 (1965), 357–358.
- PARDEE, DENNIS, Ritual and Cult at Ugarit (SBL Writings from the Ancient World Series 10), Atlanta, GA 2002.
- PARKER, SIMON B. (Hg.), Ugaritic Narrative Poetry (SBL Writings from the Ancient World Series 9), Atlanta, GA 1997.
- PERLITT, LOTHAR., Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969.
- , Sinai und Horeb, in: H. Donner u. a. (Hg.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1977, 302–322.
- PFEIFFER, HENRIK, Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld (FRLANT 211), Göttingen 2005.
- POPE, MARVIN H., *El in the Ugaritic Texts* (V.T.S 2) Leiden 1955.
- POSER, RUTH, Frau, untreue, in: *Wörterbuch alttestamentlicher Motive*, 2013, 152–156.
- PRITCHARD, JAMES B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplements (= ANET)*, Princeton, NJ 2016.
- PUMMER, REINHARD, *The Samaritans. A Profile*, Grand Rapids, MI/Cambridge 2016.
- REITERER, FRIEDRICH V., ן״׃ ן״׃, in: ThWAT (Band VIII), 1995, 122–174.
- RAD, GERHARD VON, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (BWANT 26), Stuttgart 1938 (= Ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei 8), München, 1971, 9–86).
- , Beobachtungen an der Moseerzählung Exodus 1–14, *EvTh* 31 (1971), 579–588 (= Ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament II* (Theologische Bücherei 48), München, 1973, 189–198).
- , *Theologie des Alten Testaments* (Band I). Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels, München ⁸1982.
- , Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium (ATD 8), Göttingen ⁴1983.
- RENZ, JOHANNES, „Jahwe ist der Gott der ganzen Erde“. Der Beitrag der außerkanonischen althebräischen Texte zur Rekonstruktion der vorexilischen Religions- und Theologiegeschichte Palästinas, in: M. Pietsch u. a. (Hg.), *Israel zwischen den Mächten. Festschrift für Stefan Timm zum 65. Geburtstag* (AOAT 364), Münster 2009, 289–377.
- RENZ, JOHANNES/RÖLLIG, WOLFGANG, *Die althebräischen Inschriften. Teil 1 Text und Kommentar* (HAE 1), Darmstadt 1995.
- , *Texte und Tafeln* (HAE 3), Darmstadt 1995.
- REUTER, ELEONORE, Baschan, in: M. Bauks u. a. (Hg.), www.wibilex.de, 2013 (zuletzt besucht am 5.4.2024).
- RICHTER, WOLFGANG, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (BBB 18), Bonn 1963.
- , *Althebräische Inschriften transkribiert* (ATSAT Band 52), St. Otillien 1999.

- RINGGREN, HELMER, נָוֶה nāwæh, in: ThWAT (Band V), 1986, 293–297.
- ROBERTS, JIMMY J. M., First Isaiah (Hermeneia), Minneapolis, MN 2015.
- ROFÉ, ALEXANDER, Introduction to the Literature of the Hebrew Bible, in: D. Dimant u. a. (Hg.), Jerusalem Biblical Studies, Jerusalem 2009.
- RÖMER, THOMAS, The Exodus Narrative According to the Priestly Document, in: S. Shectman u. a. (Hg.), The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions (ATANT 95), Zürich 2009, 157–174.
- , Zwischen Urkunden, Fragmenten und Ergänzungen: Zum Stand der Pentateuchforschung, ZAW 125.1 (2013), 2–24.
- , Der Pentateuch. I. Der Pentateuch als ganzer, in: W. Dietrich u. a. (Hg.), Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart 2014, 53–93.
- , The Invention of God, Cambridge, MA 2015.
- , Cult Centralization and the Publication of the Torah Between Jerusalem and Samaria, in: Magnar Kartveit u. a. (Hg.), The Bible, Qumran, and the Samaritans (SJ 104/StSam 10), Berlin/Boston 2020, 79–92.
- RÖSEL, MARTIN, Bibel, Sprache, Schrift, in: W. Dietrich (Hg.), Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen, Stuttgart 2017.
- ROLLINGER, ROBERT, Berg und Gebirge aus altorientalischer Perspektive, in: W. Kofler u. a. (Hg.), Gipfel der Zeit. Berge in Texten aus fünf Jahrtausenden. Karlheinz Töchterle zum 60. Geburtstag (Paradeigmata 12), Freiburg i.B. 2010, 11–52.
- ROSE, MARTIN, 5. Mose 1–11 und 26–34: Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus (ZBK. AT 5.2), Zürich 1994.
- ROTBLOM, YEHUDA, Rock Art in Israel, Mitzpe Ramon 2016.
- ROTHENBUSCH, RALF, Zur Ausgestaltung der Sinaiperikope durch die Priesterliche Gebotsmitteilung, in: E. Gaß u. a. (Hg.), „Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!“ (Ri 2,1). Festschrift für Walter Groß zum 70. Geburtstag (HBS 62), Freiburg i.B. 2011, 3–28.
- RÜTERSWÖRDEN, UDO, Das Buch Deuteronomium (NSK.AT 4), Stuttgart 2006.
- SADER, HELENE, The Aramaeans of Syria: Some Considerations on their Origin and Material Culture, in: A. Lemaire u. a. (Hg.), The Books of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception (VTS 129), Leiden 2010, 273–300.
- SÄRKIÖ, PEKKA, Hilferuf zu Jahwe aus dem Versteck. Eine neue Deutung der Inschrift yšr mḥr aus Ḥirbet Bēt Lēy, ZDPV 113 (1997), 39–60.
- SARNA, NAHUM M., Exploring Exodus. The Heritage of Biblical Israel, New York, NY 1987.
- SCHARBERT, JOSEF, Exodus (NEB.AT 24), Würzburg 1989.
- SCHMID, HANS HEINRICH, Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976.
- SCHMID, KONRAD, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.
- , Israel am Sinai. Etappen der Forschungsgeschichte zu Ex 32–34 in seinen Kontexten, in: M. Köckert u. a. (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10, Gütersloh 2001, 9–35.
- , Schreiber/Schreiberausbildung in Israel, in: RGG⁴ (Band 7), 2004, 1001–1002.
- , Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008.
- , Jesaja Band I: Jesaja 1–23 (ZBK.AT 19.1), Zürich 2011.

- , Der Sinai und die Priesterschrift, in: Ders. (Hg.), Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament (FAT 77), Tübingen 2011, 143–158.
- , Zion bei Jesaja, in: T. Pilger u. a. (Hg.), Zion. Symbol des Lebens (SKI 4), Leipzig 2013, 11–25.
- , Der Pentateuch und seine Theologiegeschichte, ZThK III (2014), 239–270.
- , How to Identify a Persian Period Text in the Pentateuch, in: R. J. Bautch u. a. (Hg.), On Dating Biblical Texts to the Persian Period. Discerning Criteria and Establishing Epochs (FAT II/101), Tübingen 2019, 101–118.
- , Theologie des Alten Testaments (Neue Theologische Grundrisse), Tübingen 2019.
- , Overcoming the Sub-Deuteronomism and Sub-Chronicism of Historiography in Biblical Studies, in: Magnar Kartveit u. a. (Hg.), The Bible, Qumran, and the Samaritans (SJ 104/StSam 10), Berlin/Boston 2020, 17–29.
- SCHMIDT, HANS, Die Thronfahrt Jhves am Fest der Jahreswende im Alten Israel (SGV 122), Tübingen 1927.
- , Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1934.
- SCHMIDT, WERNER H., 𐤇𐤍 𐤀𐤋 Gott, in: THAT (Band I), ⁶2004, 142–149.
- SCHNIEDEWIND, WILLIAM M., An Early Iron Age Phase to Kuntillet ‘Ajrud?, in: F. E. Greenspan u. a. (Hg.), Le-ma’an Ziony: Essays in Honor of Ziony Zevit, Eugene, OR 2017, 134–146.
- SCHNOCKS, JOHANNES, Die Psalmen (UTB 3473), Paderborn 2014.
- SCHORCH, STEFAN, The Samaritan Version of Deuteronomy and the Origin of Deuteronomy, in: József Zsengellér (Hg.), Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics (SJ 66/StSam 6), Berlin/Boston 2021, 23–37.
- SCHORN, ULRIKE, Ruben und das System der zwölf Stämme Israels. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Bedeutung des Erstgeborenen Jakobs (BZAW 248), Berlin 1997.
- SCHREINER, JOSEF, Zion, in: LThK (Band 10), ³2001, 1462–1463.
- SCOTT, R. B. Y., The Book of Isaiah. Chapters 1–39 (The Interpreter’s Bible 5), Nashville, TN 1980, 151–381.
- SCRIBA, ALBRECHT, Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie. Seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur (FRLANT 167), Göttingen 1995.
- SEEHER, JÜRGEN, Ein Einblick in das Reichspantheon. Das Felsheiligtum von Yazilikaya, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland GmbH (Hg.), Die Hethiter und ihr Reich. Das Volk der 1000 Götter, Bonn 2002, 112–117.
- SEELIGMANN, ISAC LEO, A Psalm From Pre-Regal Times, VT 14 (1964), 75–92.
- SELIGSOHN, MAX, Sinai, Mount – Critical View, in: JE (Band 11), 1906, 382–383.
- SEYBOLD, KLAUS, Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1996.
- , Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament (Poetologische Studien zum Alten Testament, Band 2), Stuttgart 2006.
- SHEPPARD, GERALD T., The Anti-Assyrian Redaction and the Canonical Context of Isaiah 1–39, JBL 104.2 (1985), 193–216.
- SKA, JEAN-LOUIS, Exodus 19:3–6 and the Identity of Post-exilic Israel, in: Ders. (Hg.), The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions (FAT 66), Tübingen 2009, 139–164.1
- , Vision and Meal in Exodus 24:11, in: Ders. (Hg.), The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions (FAT 66), Tübingen 2009, 165–183.

- SMELIK, KLAAS A. D., *Historische Dokumente aus dem alten Israel*, Göttingen 1987.
- SMITH, MARK S., *The Ugaritic Baal Cycle*. Volume I. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1–1.2 (VT.S 55), Leiden 1994.
- , *The Pilgrimage Pattern in Exodus* (JSOT.S 239), Sheffield 1997.
- , *The Poetics of Exodus 15 and Its Position in the Book*, in: L. Boadt u. a. (Hg.), *Imagery and Imagination in Biblical Literature. Essays in Honor of Aloysius Fitzgerald, F.S. C.* (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 32), Washington, DC 2001, 23–34.
- , *Untold Stories. The Bible and Ugaritic Studies in the Twentieth Century*, Peabody, MA 2001.
- , *Review Article: Ziony Zevit, The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*, MAARAV 11.2 (2004), 145–218.
- , *The Ugaritic Baal Cycle*. Volume II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.4 (VT.S 114), Leiden 2009.
- , *Exodus* (New Collegeville Bible Commentary 3), Collegeville, MN 2011.
- , *God in Israel's Bible: Divinity between the world and Israel, between the Old and the New*, CBQ 74 (2012), 1–27.
- , *Where the Gods Are. Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World* (AYBRL), New Haven, CT 2016.
- SMITH, WILLIAM ROBERTSON, *Lectures on the Religion of the Semites. The Fundamental Institutions*, New York, NY 1969.
- SOGGIN, JAN ALBERTO, *Bemerkungen zum Deboralied*, Richter Kap. 5, ThLZ 106.9 (1981), 625–639.
- SOMMER, BENJAMIN, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge 2009.
- SPIECKERMANN, HERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148), Göttingen 1989.
- , *Stadtgott und Gottesstadt, Beobachtungen im Alten Orient und im Alten Testament*, *Biblica* 73.1 (1992), 1–31.
- , *Das neue Bild der Religionsgeschichte Israels – eine Herausforderung der Theologie?*, *ZThK* 105 (2008), 259–280.
- , *Der Mythos Heilsgeschichte. Veränderte Perspektiven in der alttestamentlichen Theologie*, in: A. Zgoll u. a. (Hg.), *Arbeit am Mythos. Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart*, Tübingen 2013, 145–166.
- SPRONK, KLAAS, *Down with Hêle! The assumed mythological Background of Isa 14:12*, in: M. Dietrich u. a. (Hg.), *„Und Mose schrieb dieses Lied auf“: Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres* (AOAT 250), Münster 1998, 717–726.
- STADELMANN, B., *Baal*, in: W. Helck u. a. (Hg.), *Lexikon der Ägyptologie* (Band I), 1975, 590–591.
- STECK, ODIL HANNES, *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem: Psalmen, Jesaja, Deuterjesaja*, Zürich 1972.
- STEUERNAGEL, CARL, *Übersetzung und Erklärung der Bücher Deuteronomium und Josua und eine Allgemeine Einleitung in den Hexateuch* (HK I/3), Göttingen 1900.
- STOPPEL, HENDRIK, *Von Angesicht zu Angesicht. Ouvertüre am Horeb. Deuteronomium 5 und 9–10 und die Textgestalt ihrer Folie* (ATHANT 109), Zürich 2018.
- STUMMER, FRIEDRICH, *Summerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 11.1/2).
- SÜSSENBACH, CLAUDIA, *Der elohistische Psalter* (FAT II/7), Tübingen 2005.

- SWEENEY, MARVIN A., *Isaiah 1–39 with an Introduction to Prophetic Literature* (FOTL XVI), Grand Rapids, MI 1996.
- , *Micah's Debate with Isaiah*, JSOT 93 (2001), 111–124.
- TATE, MARVIN E., *Psalms 51–100* (WBC Vol. 20), Waco, TX 1990.
- TIMM, STEFAN, Sinai, in: TRE (Band XXXI), 2000, 283–285.
- , „Gott kommt von Teman, der Heilige vom Berg Paran“ (Habakuk 3:3) – und archäologisch Neues aus dem äußersten Süden (Tell el-Meharret), in: Ders., „Gott kommt von Teman ...“ Kleine Schriften zur Geschichte Israels und Syrien-Palästinas (AOAT 314), Münster 2004, 199–218.
- TOSI, MARIO/ROCCATI, ALESSANDRO, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina: n. 50001 – n. 50262* (Catalogo del Museo Egizio di Torino. Serie Seconda – Collezioni 1), Torino 1972.
- TOV, EMANUEL, *Textual Problems in the Description of Moses's Ascent to Mt Sinai in Exodus 19, 24, 32, and 34*, in: E. G. Dafni (Hg.), *Gottesschau – Gotteserkenntnis. Studien zur Theologie der Septuaginta Band I* (WUNT 387), Tübingen 2017.
- , *Textual Harmonization in the Five Books of the Torah: A Summary*, in: Magnar Kartveit u. a. (Hg.), *The Bible, Qumran, and the Samaritans* (SJ 104/StSam 10), Berlin/Boston 2020, 31–56.
- TREVES, MARCO, *The Dates of the Psalms. History and Poetry in Ancient Israel*, Pisa 1988.
- UEHLINGER, CHRISTOPH/GRANDY, ANDREAS, *Vom Toben des Meeres zum Jubel der Völker. Psalterexegetische Beobachtungen zu Psalm 46*, in: D. Böhler u. a. (Hg.), *L'Esprit et L'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker* (OBO 214), Freiburg/Göttingen 2005, 372–396.
- UTZSCHNEIDER, HELMUT/OSWALD, WOLFGANG, *Exodus 1–15* (IEKAT), Stuttgart 2013.
- VALBELLE, DOMINIQUE, *Meresger*, in: W. Helck u. a. (Hg.), *Lexikon der Ägyptologie* (Band IV), 1982, 79–80.
- VAN DER TOORN, KAREL, *Papyrus Amherst 63* (AOAT 448), Münster 2018.
- VAN DER WOUDE, ADAM SIMON, *Erwägungen zum Rahmenpsalm in Deuteronomium 33*, in: F. García Martínez (Hg.), *Studies in Deuteronomy in Honour of C. J. Labuschagne on the occasion of his 65th birthday* (VTS 53), Leiden 1994, 281–288.
- , *שָׁבָא' הֵרֶף šābā' Heer*, in: THAT (Band II), 2004, 498–507.
- VAN SETERS, JOHN, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus–Numbers*, Kampen 1994.
- WÄCHTER, LUDWIG, *Israel und Jeschurun*, in: K. H. Bernhardt (Hg.), *Schalom. Studien zu Glaube und Geschichte Israels* (AzTh 1.46), Stuttgart 1971, 58–64.
- WANKE, GUNTHER, *Die Zionstheologie der Korachiten. In ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang* (BZAW 97), Berlin 1966.
- WATSON, W. G. E., *Helel*, in: K. van der Toorn u. a. (Hg.), *DDD*, 2019, 392–394.
- WEBB, BARRY G., *The Book of Judges* (NICOT), Grand Rapids, MI 2012.
- WEBER, BEAT, *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72*, Stuttgart 2016.
- WEINFELD, MOSHE, *Kuntillet 'Ajrud Inscriptions and their Significance*, SEL 1 (1984), 121–130.
- , *Semiramis: Her Name and her Origin*, in: M. Cogan u. a. (Hg.), *Ah, Assyria ... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography presented to Hayim Tadmor* (ScrHie XXXIII), Jerusalem 1991, 99–103.
- WEISER, ARTUR, *Das Deborahlied. Eine gattungs- und traditionsgeschichtliche Studie*, ZAW 71 (1959), 67–97.

- WEISMANN, ZE'EV, A Connecting Link in an old Hymn: Deuteronomy XXXIII 19A, 21B, VT 28 (1978), 365–368.
- WEIPPERT, HELGA, Palästina in vorhellenistischer Zeit. Handbuch der Archäologie. Vorderasien II/1, München 1988.
- WEIPPERT, MANFRED, Archäologischer Jahresbericht, ZDPV 80 (1964), 150–193.
–, Historisches Textbuch zum Alten Testament (GAT 10), Göttingen 2010.
- WELLHAUSEN, JULIUS, Bemerkungen zu den Psalmen, in: Ders., Skizzen und Vorarbeiten VI, Berlin 1899, 163–187.
–, Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin ⁴1963.
–, Prolegomena zur Geschichte Israels. Mit einem Stellenregister, Berlin ⁶2001.
- WENNING, ROBERT, Grab, in: NBL (Band I), 1991, 492–496.
- WERNER, WOLFGANG, Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes (BZAW 173), Berlin 1988.
- WILDBERGER, HANS, Jesaja 1–12 (BKAT X/1), Neukirchen-Vluyn 1972.
–, Jesaja 13–27 (BKAT X/2), Neukirchen-Vluyn 1978.
- WILLI-PLEIN, INA, Der Sinai als Kristallisationspunkt von Israels Gotteserfahrung und Gottesdienst. Eine Lektüre von Ex 19–40, BiKi 62.3 (2007), 241–246.
- WISCHNOWSKY, MARC, Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments (WMANT 89), Neukirchen-Vluyn 2001.
–, Tochter Zion, in: M. Bauks u. a. (Hg.), www.wibilex.de, 2006 (zuletzt besucht am 5.4.2024).
- WÖHRLE, JAKOB, There's No Master Key! The Literary Character of the Priestly Stratum and the Formation of the Pentateuch, in: J. C. Gertz u. a. (Hg.), The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America (FAT 111), Tübingen 2016, 391–403.
- YON, MARGUERITE, The City of Ugarit at Tell Ras Shamra, Winona Lake, IN 2006.
- ZANGENBERG, JÜRGEN, ΣΑΜΑΡΕΙΑ. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung (TANZ 15), Tübingen/Basel 1994.
- ZENGER, ERICH, Das Buch Exodus (Geistliche Schriftlesung: Erläuterungen zum Alten Testament für die Schriftlesung), Düsseldorf 1978.
–, Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Ex 17–34, Altenberge ²1989.
–, Wie und wozu die Tora zum Sinai kam. Literarische und theologische Beobachtungen zu Exodus 19–34, in: M. Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation (BETHL 126), Leuven 1996, 265–288.
- ZEVIT, ZIONY, The Religions of Ancient Israel. A synthesis of parallactic approaches, London 2001.
- ZIMMERLI, WALTHER, Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift, in: Ders. (Hg.), Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (Theologische Bücherei 19), München 1963, 205–216.
- ZOBEL, HANS-JÜRGEN, םלֶׁן־יִיִׁ ׁלֶׁן־יִיִׁ, in: ThWAT (Band VI), 1989, 131–151.
- ZWICKEL, WOLFGANG, Überlegungen zur wirtschaftlichen und historischen Funktion von Kuntillet Aḡrūd, ZDPV 116.2 (2000) 139–142.

Bibelstellenregister

Genesis		3	203, 255
7,19f.	27	3,1	37, 38, 255
8,4	27	3,2–4	37
8,5	27	3,4	203
9,12–17	219	3,6	203
10,30	32	3,12	213
12,8	31	3,13	203
12,14	133	4,27	37
14	29	5,2	202
14,6	32	13,11	249
14,10	29	14	159, 163, 194, 196
14,18–22	120	14,2	22
15,18	219	14,10	198
19,17	29	14,16	162
19,30	29	14,26–31	190
21,27	219	14,27	152, 153
21,32	219	14,28	153
22,9	31	15	6, 189–204, 246, 253
22,14	31, 37	15,1–21	190
24,3	113	15,1–18	157, 189, 190, 191, 195, 232
24,63	152	15,1–11	195
25–35	226	15,1–8	194
26,30	219	15,1–3	194
27	231	15,1–2	193
28,13–15	148	15,1	189, 191, 192, 194
29,17	133	15,2–5	194
31,21	29	15,2	192, 194, 195, 202
31,22	29	15,3–12	193
31,25	29	15,3–11	193
31,54	31, 219	15,3–7	194
32,29	243	15,3–5	194
36,8f.	32	15,3	194, 195
39,6	133	15,4–6	194
49	231	15,4	191, 195, 197
49,24	195	15,5	194, 195
Exodus		15,6–12	195
1–14	191, 252	15,6–10	194
1,19	202	15,6–7	195

15,6	194	19,2–24,18	166
15,7–11	194	19,2–3	173, 174
15,7–10	194	19,2	38, 164, 172, 173, 174
15,8–12	194	19,3–15	42
15,8	194, 195	19,3–9	176, 177, 178, 179
15,9–12	194	19,3–8	168, 177, 178, 179, 180
15,9	195	19,3–6	175, 176, 177
15,11–17	194	19,3	170, 172, 173, 174, 183
15,11–12	194, 195	19,5–6	165, 177
15,11	194	19,5	170, 186, 187
15,12–18	195	19,6	187
15,12–17	193	19,7–8	176
15,12–16	194	19,7	180
15,13–18	194	19,8–13	176
15,13–17	193, 194	19,9–25	176
15,13	194, 197, 199, 203	19,9	170, 178
15,14–16	195	19,10–20	174
15,14	135, 194	19,10–15	176
15,16	194	19,10–11	173, 174, 178, 180
15,17–19	195	19,11–13	178, 180
15,17–18	194	19,11	37, 165, 172
15,17	200	19,12 f.	218
15,18	193, 194	19,12–13	165
15,19	194	19,12	174, 185
15,21	189, 190, 191, 193, 194, 195	19,13–19	180
15,22	193	19,13–15	174, 178
16,1	38	19,13	178, 185
17,6	38, 202	19,14–15	173, 176
18	172, 173, 213	19,15	165, 178
18,1–11	172	19,16–25	176
18,5	37, 172, 173, 255	19,16–20	176
18,12	172, 173	19,16–19	178, 257
18,13–27	225	19,16–17	173, 174
18,13–26	172	19,16	165
18,27	172	19,17	178, 180, 186
19–Num 10	1, 37	19,18–19	173
19–40	5	19,18	37, 42, 165, 172
19–24	3, 4, 5, 6, 157, 163–189, 235, 246, 249, 253, 255	19,19 f.	179
19–20	254	19,19	178
19	164, 174, 175, 176, 183, 184, 186, 187, 188, 206, 218	19,20–25	165, 178, 180
19,1–8	176	19,20–24	176
19,1–3	177, 180	19,20	37, 172
19,1–2	165, 169, 176	19,21–25	176, 178
19,1	38, 164, 165	19,21 f.	42
		19,21	178, 218
		19,23	37
		19,24	186, 218
		19,25–20,17	176

19,25	176	24,7f.	179
20–23	183	24,8	165
20	61	24,9–11	165, 176, 179, 180, 213–219
20,1–17	165	24,10	213, 217
20,2–17	42	24,11	215
20,8–11	165	24,12–31,18	176
20,10–21	176	24,12–18	176, 180
20,17	248	24,12–15	176, 179
20,18–21	42, 178, 180	24,12ff.	179
20,18	173	24,12	173, 176
20,19	183	24,13	37, 173
20,21–22	173	24,15–18	165, 176, 213
20,22–23,33	42, 170	24,16	37, 172, 213
20,22f.	178	24,18	173, 174, 177, 179, 184
20,22	171, 178, 180	25–31	16, 166, 167
20,23–23,33	180	25ff.	168
20,24–23,19	171	25	180
20,24–26	173	25,8	201
21,1	178	25,16	180
21,2–23,19	173	25,21	180
21,2	171, 178	28,18	218
21,22–23,33	179	29,20f.	189
21,23–25	163	29,44	213
22,19	171, 178	31,18	37
22,20	171, 178	32–34	167, 253, 254
22,21	171, 178	33,6	38
22,23	171, 178	33,20	185, 215
22,24	171, 178	34–40	167
22,30	171, 178	34,2	37
23,9	171, 178	34,4	37
23,13	171, 178	34,29	37
23,14–19	171, 178	34,32	37
24	165, 175, 176, 178, 179, 183, 184, 186, 213–219	35–40	16
24,1–11	176	39,11	218
24,1f.	176, 186, 213–219	Levitikus	
24,1–2	165, 179	7,38	37, 38
24,1	179, 180, 215	8,29	189
24,2	179, 186	8,30f.	189
24,3–8	176, 178, 179, 188	9,3f.	189
24,3	173, 179, 180	14,7	189
24,4–8	180	14,14–25	189
24,4–6	179	14,14	189
24,4–5	174	14,25	189
24,4	179, 180	16,2	181
24,5	165	16,13	181
24,6	165		

25,1	37	1,19	33, 38
26,46	37	1,20	33
27,34	37	1,41 f.	29
		2,1	33
Numeri		2,5	32
1,1	38	3,8	32, 34
1,19	38	3,9	34
3,1	37	3,12	32
3,4	38	3,25	32
3,14	38	4–5	254
9,1	38	4,6–8	187
9,5	38	4,10	38
10	33	4,15	38
10,12	38	4,48	34
10,33	33, 37	5,2	38
10,35	47, 245	5,18	248
13,17	33	5,24	215
13,29	33	6,20–24	253
14,40 f.	29	7,6	186
14,42	29	8,7	28
14,44	29	8,9	28
14,45	33	9–10	254
18,29	200	9,8	38
20,22 f.	31	10,1–5	180
20,23	32	11,11	28
20,28	31	11,29 f.	30
21,4	33	11,29	30
23,7	33	11,30	249
24,16	120	12,2	31
26,64	38	12,5	249
28,6	37	12,11	249
33,15	38	12,21	249
33,16	38	12,29	249
33,23	33	14,2	186, 187
33,24	33	14,21	187
33,37	33	17,11	229
33,38	31	18,16	38
33,41	33	23,12	152
33,47	33	26,5–9	253
33,48	33	26,15	208
34,7	32	26,18	186
34,8	32	26,19	187
		27,2–3	249
Deuteronomium		27,4–7	249
1–4	233	27,4 f.	31
1,2	38	27,12	30
1,6	38	27,13	30
1,7	33	28,69	38

28,9	187	12,1 ff.	32
30,6	152	12,4–5	34
31–34	233	13,2–6	32
32	193, 233	13,8–11	32
32,8–9	237	13,11–12	34
32,8	120	14,12	33
32,15	243	16,1–3	32
32,22	27	17,14–18	32
32,49	31	18,12–20	32
33	6, 8, 69, 202, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 241, 242, 247, 257	19,50 20,7 21,11	33 33 33
33,1	233	24	250
33,2–5	157, 231–243, 247	24,2–13	253
33,2–3	237	24,4	32
33,2	38, 42, 94, 232, 234, 239, 240, 241	24,25 24,26	219 78
33,3	234, 236	24,30	33
33,4	232, 234		
33,5	232, 234, 239, 243	Richter	
33,6–25	231, 233, 242	1,9	33
33,12	231	1,19	32
33,16	37	2,9	31
33,19	232	3,3	33, 35
33,21	232	4	53
33,26–29	157, 231–243, 247	4,5	34
33,26	206, 237, 239, 243	4,6	35
33,27 f.	235	4,14	29, 35
33,28	238	5	4, 6, 8, 54, 55, 57, 59–60, 61, 63, 66, 69, 81, 93, 102, 148, 182, 192, 193, 231, 235, 238, 242, 247, 255, 257
33,29	231, 237, 238, 242		
34	233		
34,1	31		
34,6	31		
		5,1	53, 189
Josua		5,2–5	55, 56
2,16	28	5,2	55, 56, 61
2,22 f.	29	5,3	55, 56
3	113	5,4–5	53–63, 69, 75, 93, 101– 102, 157, 182, 227, 241, 252, 257
3,11	113		
3,13	113		
8,30	31	5,4	57, 59
8,33	30	5,5	27, 38, 42, 57, 62
9,1	36	5,9	55, 59
9,15	219	5,11	55
10,6	33	5,13	55
10,40	36	5,16	69
11,2	33, 36	5,19–22	55, 134
11,16 f.	32	5,19	56, 69

5,23	55	6,2	48
5,24	55	6,15	181
5,31	55, 56	11,1	144
6,2	28	13,1	133
6,11	144	14,25	133
6,22–23	215	15,25	199
7	163	16,1	74
7,22	162	16,13	30
7,25	163	17,3	37
9,7 ff.	30	20,21	33
9,25	29		
9,48	35, 74	1 Könige	
10,1	33	1,3	133
12,15	32	4,8	33
13,22	215	4,13	73
16,3	30	5,29	28
17–19	34	6,23–28	46
19,26	152	8	200
20,1	124	8,1	44
		8,6–8	48
1 Samuel		8,9	38
1,1	34	8,13	200
1,3	131	8,39	200
1,11	131	8,43	200
3,20	124	8,49	200
4,4	48, 132	10,25	152
13,2	29	11,7	31
13,6	109	12,25	33
14,22	29	16,24	34
16,12	133	16,32	73
17,3	29	18	35
17,42	133	19,8	37, 38
18,3	219	20,23	29
23,14	29	20,28	114
25,1	241		
25,3	133	2 Könige	
25,20	28	1,9	35
26,13	30	2,25	35
31,1	29	4,25	35
31,8	29	4,27	35
		5,22	33
2 Samuel		6,8–23	30
1,6	29	6,17	30
1,21	29	8,28	73
5,3	219	10,32 f.	73
5,7–9	43	11,17	219
5,7	44	14,7	86
6	64	14,11–14	86

14,22	86	9	193
19,21	44	9,6–15	145
19,23	27		
19,31	44	Nehemia	
23,3	219	8,15	28
23,13 f.	31	9	167, 193
23,13	31	9,6–37	145
23,16	32	9,11	196
		9,13	38
1 Chronik			
4,42 f.	33	Ester	
5,23	32, 34	1,8	240
6,16–32	190	1,13	240
6,25	33	1,19	240
10,1	29	2,7	133
10,8	29	2,8	240
11,5	44	3,8	240
12,9	28	3,14	240
15,16–22	190	3,15	240
16,7–36	193	4,3	240
25,1–31	189	4,8	240
		4,11	240
2 Chronik		4,16	240
2,1	28	8,13	240
2,17	28	8,14	240
3,1	31, 44	8,17	240
5,2	44	9,13	240
5,10	38	9,14	240
6	200		
6,2	200	Hiob	
6,30	200	9,5	27
6,33	200	11,6	220
6,39	200	14,18	27
13,4	30	24,8	28
15,8	33	26,6–12	27
19,4	32	28,9	27
20,10	33	38,12	153
20,22 f.	33	39,8	28
21,11	31, 114–115, 138		
26,10	28	Psalter	
27,4	33	1,1	231
30,27	208	2	66
32,19	115	2,6	134
33,15	226	4,4	220
		5,2–4	153
Esra		7	193
2,68	200	9	66
8,36	240	11,1	28

18,8ff.	148	48,2–4	125
18,8	27	48,2–3	209
18,10f.	47	48,2f.	35
18,10	181, 206	48,2	125, 126, 127, 132, 133,
18,14	181		134, 155, 209
18,15	181	48,3	123, 126, 132, 134, 155
20,2	148	48,4	127
20,7	146	48,5–9	125
24	66	48,5–8	125
24,3	37	48,5–7	126, 134
29	66, 72, 154	48,7	135, 197
29,3	181	48,8	124, 126, 209, 210
29,7	154	48,9–11	125
30,6	153	48,9	125, 126, 127, 131
33,14	200	48,10–15	125
42–49	63, 123, 141	48,10–12	126
42,7	34	48,10–11	125
42,11	30	48,10	209
46	6, 66, 103, 130, 141–154, 155, 157, 161, 162, 219– 221	48,11–12	211
		48,11	124, 126, 209, 210
		48,12–15	126, 209
46,1	142	48,12–14	125
46,2–4	142, 148	48,12	211
46,2	141	48,13–15	125, 126
46,3–4	145	48,13–14	212
46,3f.	153	48,14	124, 126
46,3	141	48,15	125, 127
46,4	143	49	127
46,5–8	142	50	239
46,5	131, 143, 150, 229	50,10f.	36
46,6	157	51–65	63–64
46,7	141, 145, 148, 153, 181	59,17	153
46,8	147	60,12	146
46,9–12	142, 144	62,9	147
46,9	141, 143, 144, 147, 154, 219	65	66
		65,7	26
46,10	141, 143, 144, 153, 219, 230	65,10	150
		66,5	220
46,11	141, 144, 219	68–70	63
46,12	147	68	4, 6, 8, 53, 60, 63–82, 101, 122, 157, 182, 204– 209, 231, 235, 238, 242, 247, 253, 255, 257
47	64, 72, 235		
47,6	181		
48	6, 58, 66, 103, 121, 122– 135, 141–142, 145, 155, 157, 160, 161, 162, 203, 209–212, 227, 247	68,1–4	68
		68,1	64, 67
		68,2–11	68
48,1–4	125	68,2–4	65, 67, 68, 71, 204, 243
48,1	126	68,2	154, 245

68,5–19	68	68,29–31	65
68,5–7	67, 70, 204	68,29–30	204
68,5	63, 65, 202	68,29	65, 70
68,6–7	65	68,30	65, 70
68,6	206, 208	68,31	65, 243
68,7	65, 205	68,32	65
68,8–18	71	68,33–36	65, 67, 70, 204
68,8–11	67, 77	68,33 f.	243
68,8 ff.	81	68,34	181
68,8–11	204	68,36	77
68,8–9	65, 252, 257	69,36 f.	200
68,8	65, 76, 148, 205	72,16	28
68,9	38, 42, 59, 65, 71, 76, 77, 205	73–83	63
68,10–11	65	74,2	196
68,10	205	76	66
68,11	204	76,4	230
68,12–28	67	76,5	27
68,12–24	68	76,7	148
68,12–15	67, 68	77	66
68,12–14	65	77,14 ff.	196
68,12	65	77,18–19	181
68,13	65, 76, 244	78,13	196
68,14	65	78,15 f.	196
68,15	35, 65, 244	78,52 ff.	196
68,16–19	67, 68	79,7	199
68,16–17	65, 71	80,8	147
68,16	65	80,15	147
68,17	63, 65, 244	81,4	181
68,18–19	65, 77, 80	83,10	163
68,18	38, 42, 65, 71, 77	83,15	27
68,19	63, 65, 202	84–85	123
68,20–36	68	84,9	148
68,20–24	67	87–89	123
68,20–21	65	87,3	131
68,20	65	88,14	153
68,21–22	243	89	66
68,21	65, 244	89,15	200
68,22	65, 71, 244	90,2	26
68,23–24	65, 71, 80, 243	90,14	153
68,23	65, 71, 80, 81	92,9	146
68,24	65	94,7	148
68,25–36	68	95,5	36
68,25–28	65, 67, 68, 71	97	66
68,25	77, 205, 207	97,2	47, 200
68,27	63	97,5	27, 93, 113
68,28	204	98	66
68,29–32	67, 204	98,8	30, 36
		100,3	220

104	66	2,1–5	6, 157, 187, 221–231,
104,3	206		242, 247, 258
104,5	200	2,1	221, 223, 225
104,6f.	27	2,2	221, 225, 226, 227, 228
104,10	28	2,2–5	161, 211, 212, 221, 222,
104,13	28		223, 223, 225
104,32	27	2,2–4	220, 221, 223, 224, 225,
105	193		228, 230
106	66, 193	2,2–3	221
106,19	38	2,3	16, 37, 221, 225, 229,
110	66		230
114,4	27	2,4	221, 225
114	193	2,5	221, 223, 226
118,14 ff.	195	2,6	224, 225
121,1	30	2,14	27
132,7	47	4,5	200
133,3	35	4,14	147
135	193	5,1–7	223
135,4	186	5,8–24	223
136	193, 253	5,25	27, 223
137	193	5,26–30	223
138,7	146	6	215
143,8	153	6,1	215
144,5	27	6,5	215
144,6	181	7,25	28
147,8	28	8,8	147
148,9	30, 36	8,10	147
		8,17	224
Proverbien		8,20	230
3,6	220	9–10	138
8,25	27	9,3	136, 162
27,25	28	9,6	227
		9,7–20	223
Kohelet		10,1–4	223
11,9	220	10,4–9	162
		10,5–34	157
Hohelied		10,5–15	158
2,8	28	10,5 ff.	135–137, 158, 223
4,1	35	10,12–15	162
4,8	34	10,13–32	223
5,14	218	10,15	160
7,6	35	10,16–34	161
8,14	28	10,20–23	158
		10,24–27	6, 157–163, 245–246,
Jesaja			253
1,21–26	223, 229	10,24–26	158
1,24–26	227	10,24–25	158, 159
2,1–4,6	223	10,24	158, 159, 161

10,25–26	158	17,4	224
10,26–27	158, 159	17,14	152
10,26	159, 162	18,3	30
10,27	136, 158	18,4	200
10,32	50	19,1	206
11,1–9	66	19,21–22	207
11,11	196	24,5	230
12,2	195, 196, 202	24,19f.	149
12,3	151	26,4	202
13–23	118	27,9	224
13,1–14,32	115	29,17	161
13,1–14,27	138	29,22	224
13,2	30	30,17	30
14	121–122, 139	30,19	161
14,1–23	116, 117	30,25	28
14,4–21	115, 117	30,29	37
14,1–4	117	33,20	199
14,4–8	116	34,3	27
14,4	117–118	36,37f.	152
14,5	117, 119	37,23f.	135
14,6	118	37,24	27
14,8	118	37,36	152
14,9–11	116	37,38	27
14,12ff.	135	38,11	202
14,12–15	6, 103, 115–122, 155, 156	40–66	230
14,12	116	40,3	206
14,13–14	116, 120, 122, 136	40,4	30
14,13	11, 35, 123, 126	41,14	203
14,15	116	41,15	28
14,16–19	116	42,15	28
14,16f.	116	43,1	203
14,18–20	116	43,14	203
14,19	116, 117–118	44,2	243
14,20–21	116, 117	44,6	203
14,21	116	44,22	203
14,22f.	117	44,23	30, 36
14,24–27	6, 103, 135–141, 155, 159	44,24	203
14,24–25	135, 136, 138	45,1–7	228
14,25	136, 141	45,19	224
14,26f.	137, 139, 156	48,20	224
14,26–27	137	49,13	30, 36
14,26	137	49,26	224
14,27	137	50,2	148
14,32	146	51,3	150
16,1	50	52,7	30
16,12	78	54,5	113
		54,10	27
		54,11	217

55,12	30, 36	6,2–3	30, 36, 139
57,14	206	6,3	31
58,1	224	6,13	31
58,14	224	7,7	30
59,20	224	10,1	217
60f.	225	11,23	45
60,3–7	207	18,6	31
60,14	123	18,11	31
60,16	224	18,15	31
61,6	187, 188	19,9	30, 139
62,10	206	22,9	31
63,19	27	25,13	100
64,2	27	28	121
65,7	31	28,18	78
		28,19	217
Jeremia		31,12	36
3,6	31	33,28	139
3,23	31	34,13	139
4,15f.	34	35,7	29
4,24	27	36,22	187
6,18	220	38	139
9,9	36	38,18	139
9,11	208	38,20	27
10,22	208	38,21f.	139
10,25	199	38,22	139
13,21	197	47,1–12	150
16,16	29		
25,30	199, 208	Daniel	
26,18	226	1–6	228
31,5	28	8,11	200
31,23	199	9	193
46,18	35	9,4–19	145
49,7	100		
49,20	100	Hosea	
49,33	208	4,13	31
51,27	27	10,8	31, 36
51,37	208	12,4	243
		13,14	203
Klagelieder			
1,1	116	Joel	
2,1	116	2,1	181
2,15	127	2,2	36
4,1	116	2,5	28
4,7	218	4,16	147
4,19	29	4,18	28, 150
Ezechiel		Amos	
1,26	217	1,2	181

1,12	100	3,9	181
3,6	182	3,10	27
3,9	28, 34	3,11	181
3,11	34		
4,1	34	Zefanja / Zephanja	
4,13	26	3,15	153
6,1	34	8,20–23	207
7,13	78	14,18–19	207
9,13	28		
		Haggai	
Obadja		1,8	28
8	32	1,11	28
9	32, 100	2,6	149
19 f.	29	2,7	207
21	32		
22 f.	32	Sacharja	
		2,17	208
Jona		4,7	28
2,7	27	4,14	113
		8,3	37
Micha		9,10	230
1,3–4	93	14,4	35
1,4	27	14,8	150
3,9–12	224		
3,12	226	Maleachi	
4,1–5	222, 223, 224	1,3	29
4,1	226	3,17	186
4,2	37	3,22	38
4,4	224		
4,13	113	Tobit	
6,1 f.	36	13,17	217
7,12	36		
		2 Makkabäer	
Nahum		2,4–6	31
1,3	181		
1,4 f.	148	Apostelgeschichte	
1,5	27	7,35	236
2,1	30		
2,11	208	Galaterbrief	
3,18	29	3,19	236
Habakuk		Hebräerbrief	
3	6, 8, 69, 231, 242	2,2	236
3,3	32, 100, 241		
3,6	27	Offenbarung	
3,8	206	21,10 f.	151

Autorenregister

- Achenbach, Reinhard 39
Ahituv, Shmuel 89–90, 95–97
Albani, Matthias 120
Albertz, Reinhard 165, 170, 178, 187,
193–195, 199, 203
Albright, William Foxwell 64–65, 72,
80–81
Alt, Albrecht 46–47
Anati, Emmanuel 40
Axelsson, Lars Eric 55, 57, 71, 83–85,
174
- Balatti, Silvia 24
Ballard, Harold 149, 220
Barth, Hermann 117–118, 121, 136–
138
Becker, Uwe 136, 138, 223
Beke, Charles T. 40
Beuken, Willem A. M. 118, 120, 159,
163, 223, 226–227
Blenkinsopp, Joseph 160, 230
Blum, Erhard 89–91, 97, 166
Boling, Robert G. 60
Bosshard-Nepustil, Erich 160, 225
Bremer, Johannes 204–205
Briggs, Charles A. 128, 148, 153, 212
Buttenwieser, Moses 65–66, 69, 79, 135,
145
- Caquot, André 64
Carr, David 44
Cassuto, Umberto 68, 80, 232, 236
Charlesworth, James H. 81
Childs, Brevard S. 120, 136, 157–158,
159, 216, 230
Clifford, Richard 21, 23, 38, 181
Cross, Frank M. 105–107, 111, 190, 192,
196, 198–199, 234
Crüsemann, Frank 59
- Dahood, Mitchell 26, 60, 123, 134, 245
deClaissé-Walford, Nancy 131, 151
Dexinger, Ferdinand 249
Dijkstra, Meindert 84, 92, 98
Dohmen, Christoph 184–187
Dozeman, Thomas 165, 173–174, 177
Duhm, Bernhard 66, 80, 123, 129, 133,
136, 140, 150, 152
- Eißfeldt, Otto 121, 227
Elnes, Eric E. 119
Eshel, Esther 89–90, 95–97
- Fischer, Georg 190, 199, 202, 215
Freedman, David Noel 190, 192, 194, 196,
198–199, 234
Frevel, Christian 8
Fritz, Volkmar 57, 169
- Gamper, Arnold 206–207
Gerstenberger, Erhard 54, 66–67, 77, 124,
129, 145, 149, 191, 205–206, 211–212,
220, 244
Goulder, Michael D. 74, 122, 124, 126–
128, 133–135, 142, 144, 147–148, 150
Greßmann, Hugo 213
Gunkel, Hermann 66–67, 76, 116, 127–
128, 145, 149–150, 152–153, 192–193,
204, 221, 232
- Hartenstein, Friedhelm 8, 113, 126, 134–
135, 144, 151, 214
Hendel, Ronald 240
Hertzberger, Hans W. 60, 62–63
Houtman, Cornelis 40, 176, 182, 187–
188, 191, 193, 217–218
- Jacob, Benno 38–39, 175, 184, 185, 188–
189, 194, 196

- Janowski, Bernd 46–48
 Jeremias, Jörg 47, 64, 68, 72, 74, 77, 182, 197, 201, 204, 207, 232
- Kaiser, Otto 116, 142, 160, 223–224, 227, 229
 Keel, Othmar 25, 26, 28, 47, 80, 96, 152, 217, 219–220, 239
 Kilian, Rudolf 159
 Klingbeil, Martin 74, 77, 145, 154, 220
 Knauf, Ernst Axel 37, 39, 57–59, 69, 181, 241
 Koch, Klaus 12–14, 24, 26, 42, 77, 114, 120, 124, 129–130, 171, 180, 211, 236
 Körting, Corinna 49, 126, 133, 141, 144, 145, 149, 152
 Kratz, Reinhard 171
 Kraus, Hans Joachim 64, 66, 70, 79, 142, 150
 Kreuzer, Siegfried 47
 Krinetzki, Leo 147, 150
 Krüger, Thomas 9
- LePeau, John Philip 65, 68, 74, 76
 Leuenberger, Martin 8, 84, 92, 95–97, 99, 112–115, 126, 128, 130–131
 Levenson, Jon D. 2, 146, 151–152
 Levin, Christoph 68, 168, 171, 172
 Lissovsky, Nurit 83–84, 86
- Markl, Dominik 190, 199, 202, 215
 Mastin, Brian A. 92, 93
 Mathys, Hans-Peter 233–235
 McCarter, Kyle P. 24, 95, 97, 124
 Meshel, Ze'ev 82–85, 88–91, 95–98
 Miller, Patrick D. 108, 119
 Mittmann, Siegfried 105–107, 109, 111, 115
 Moore, George F. 182
 Mowinkel, Sigmund 57, 64–69, 72, 74–77, 79, 207
 Müller, Hans-Peter 58, 134
- Na'aman, Nadav 83–84, 86, 96–97, 100
 Naveh, Joseph 103–107, 109, 111, 115
 Noth, Martin 39, 47, 59, 170, 177, 187–188, 192–193, 196, 203, 215, 233
- Oeming, Manfred 124–125, 131, 148, 244
 Oswald, Wolfgang 39, 165, 167, 173–174, 180, 183, 186, 189–190, 193, 215, 254
 Otto, Eckart 47, 171, 178, 231, 232–233, 236–237, 240–241
- Palmer, Martin 124–125
 Perlitt, Lothar 3, 38, 39, 177, 179, 187, 188
 Pfeiffer, Henrik 8, 56, 58, 168, 173–174, 234, 236, 238
 Pope, Marvin 16
- Rad, Gerhard von 3, 168, 175, 176, 253, 255
 Renz, Johannes 88, 91, 96, 98–99, 104, 105, 107, 109, 110
 Reuter, Eleonore 80
 Richter, Wolfgang 54, 57, 88–89, 97
 Röllig, Wolfgang 88, 91, 96, 98–99, 104, 105, 107, 110
 Römer, Thomas 3, 8, 99, 107, 167, 168
- Särkiö, Pekka 104, 109, 110, 112
 Scharbert, Josef 179, 188–190, 193, 198
 Schmid, Hans Heinrich 179–180, 182, 213
 Schmid, Konrad 2, 4, 49, 75, 114, 117, 122, 129, 138, 144–145, 158, 160, 164, 165, 167, 169, 196–197, 208, 222, 224, 226–227, 228, 230–231, 240, 254
 Schmidt, Hans 79, 128, 142, 145, 152
 Schmidt, Werner H. 216
 Seeligmann, Isaak 238, 243
 Seligsohn, Max 39
 Seybold, Klaus 67, 125, 128, 142–144, 146, 194, 220
 Smith, Mark S. 11–17, 22, 24, 56, 62, 69, 76, 78, 93, 109, 113, 125, 146, 177, 194, 199, 201, 212, 214–215, 235, 238
 Soggin, Alberto 57, 84
 Spieckermann, Hermann 83, 127, 135, 194, 203
 Steuernagel, Carl 233
 Süßenbach, Claudia 67, 132, 144, 145, 147, 204, 206, 208
 Sweeny, Marvin A. 118, 122, 136–137, 158–159, 224, 225

- Tanner, Beth LaNeel 66, 68, 244
- Utzschneider, Helmut 189–190, 193
- Vette, Joachim 124–125, 131, 148
- Wanke, Gunther 142, 143, 145, 147
- Wellhausen, Julius 4, 168, 207
- Werner, Wolfgang 137
- Wildberger, Hans 116, 140, 221, 224–225,
227, 229, 230
- Wischnowsky, Marc 50–51
- Wöhrle, Jacob 166
- Zenger, Erich 74, 80, 126, 131, 144, 176,
194, 197, 201–202, 218
- Zevit, Ziony 82, 83, 88–89, 91, 105–107
- Zimmerli, Walther 165–166
- Zobel, Hans-Jürgen 119
- Zwickel, Wolfgang 84–86

Sachregister

- Alexander der Große 118, 153
Altar 31, 189, 248
Altarbau 216
Älteste 42, 179, 186, 213–214, 216,
218–219
Aram 29, 73, 80–81, 114
Armentheologie 204–205
Aschera 35, 84, 95–98
Assur 117, 135–140, 157–163
Assyrer 25, 115, 137, 139–141, 154
Astralisierung 121
Auszug aus Ägypten 76, 184, 193
- Baal 12–17, 22, 24, 35, 74, 93, 98, 100,
113, 119, 121–122, 130–131, 134, 149,
198, 203, 206, 217, 237,
Babel 24, 115, 117, 122, 136, 160
Babylon 115, 135, 138, 253
Babylonier 111, 118, 129, 135, 140, 146,
154
Baschan 34, 64, 70–71, 73, 76, 78–80,
208, 244, 252–253
Beben 42, 60 – 61, 101, 145, 149, 157,
184
Bedrückung 159, 161
Befestigung 129, 145–146, 212
Befreiung 42, 76, 115, 135, 157, 159,
162, 197, 231, 245–246, 252–253
Belagerung 45, 103, 106, 108, 111,
114, 129, 135, 144, 145, 153, 154,
212
Benjamin 32, 72, 232
Berg der Versammlung 122, 126, 156
Berge Judas 80, 114–115, 139, 156
Bergland Juda 103, 112, 155, 211–212,
252
Bet Schemesch 86
Bethel 31, 58, 75, 78, 112, 148, 167
Boten-Spruch-Formel 158
- Bund 148, 165, 168, 175, 177, 180,
183–184, 186, 188–189, 226
Bundesbuch 42, 170–171, 173, 178–180,
183, 184, 189
Bundeserneuerungsfest 175, 181
Bundesschluss 76, 179, 183, 219
Bundeszeremonie 180, 184, 188, 257
- Chaosdrache 198
Chaoskampf 151
Chaosmacht 80–81, 142, 149, 153
Chaoswasser 21, 151, 155
- Dan 124, 127–128, 142, 144, 148, 150
David 29, 30, 44, 64, 67, 133, 207, 231,
236
Deborah 53, 58
Dekalog 42, 165, 170–171, 173, 178, 180,
189, 248–250
Divine Warrior Hymn 66, 192
Divine Warrior 75, 192, 206, 220, 244–245
Dornbusch 37, 203
- Ebal 30, 31, 34, 74
Edom 32, 53, 61–62, 75, 101–102, 182,
238
Eigentum 42, 186–187
Eigentumsvolk *siehe* Eigentum
El 14, 16, 89, 93, 118–119, 122, 201, 236,
243
Elat 82–84, 86–87
Eljon 118–119, 120, 147
Elohistischer Psalter 63, 147
Entstehung des Pentateuch 2–3, 166
Erbbesitz 17, 31, 33, 69, 81, 200, 201, 205,
Eroberung
– assyrische Eroberung 73, 109
– Assyrische Kampagne 111, 135
– babylonische Eroberung 45, 112

- Eroberung Jerusalems 43, 44–45, 207, 254
- Eroberung Judas 83
- Erzväter / Erzvater 147, 204, 226, 231
- Exil 72, 117, 147, 174, 205, 207, 253
- Exodus 3, 73, 76, 158, 162, 167, 176, 194, 195, 198, 204, 206, 245, 253
- Exoduserzählung 65, 76, 162, 166–167, 182, 184, 190–191, 197, 206, 225, 231, 245–246, 252–253
- Exodusüberlieferung 4, 8, 73, 167

- Feinde 17, 23, 28, 56, 61, 67, 71, 74, 75–76, 80–81, 108, 123, 134–135, 142, 144, 163, 197, 211, 224, 238, 242, 244, 251
- Festigkeit 9, 14, 26, 101, 146, 226, 227–228, 255
- Festmahl 172, 213, 216, 218–219
- Fluch 30
- Fremdherrscher *siehe* Herrscher
- Fremdmacht *siehe* Macht
- Frevler 68, 71, 244
- Frieden 219–221, 230–231
- Friedensstifter 144
- Fruchtbarkeit 18, 23–24, 28, 35, 76, 78, 100, 200, 235, 238, 242
- Fruchtbarkeitsgott 75, 81

- Gabal El-Aqra *siehe* Zaphon
- Garizim 30, 34, 168, 248–250, 254
- Garten 24, 150, 151, 201
- Gerechte 71, 244
- Gerechtigkeit 47, 49, 200, 210, 211, 244, 258
- Gericht 49, 137, 139, 156, 157, 162, 163, 211, 223, 230
- Gesetz 4, 171–173, 175–177, 180, 188–189, 206, 225, 228, 229, 230, 234, 236, 240, 256
- Gesetzesgabe 1, 38, 45, 163, 171, 225, 234, 242, 246–248, 254, 257–258
- Gesetzgeber 183, 189, 236, 240
- Gesetzgebung 4, 62, 102, 163, 171–174, 233, 235, 256, 257
- Gihon Quelle 150
- Gilgal 199, 248
- Gilgamesch-Epos 24

- Gott
- Gott der Väter 204
- Gott Jakobs 147–148, 225–226
- Götterberg(e) 10–12, 17, 18–20, 24, 25, 27, 47, 123–125, 185, 198, 208, 227, 251–252, 255–256
- Götterbergtradition 24, 25, 51, 104, 134, 186, 251
- Götterbergmotiv *siehe* Götterbergtradition
- Gottesbild 22, 75, 81, 93, 98, 118–121, 130–132, 138, 140–141, 146–148, 160–161, 163, 184, 202–203, 205–207, 210, 214, 225–226, 231, 236, 242, 251
- Gottesherrschaft *siehe* Herrschaft Gottes
- Gotteskonzept 7, 45, 156
- Gottesschau 42, 179, 180, 213, 215–216, 218, 219, 230
- Gottesstadt *siehe auch* Stadt
- Gottesstadt 47, 49, 123–124, 126–127, 128, 131, 132, 134, 141, 146, 149–155, 157, 219–220, 229
- Gottesvorstellungen 62, 100, 102, 120, 156–157, 207, 251–252
- Grab 31–32, 44, 103–104, 108–112, 117, 155
- Grabinschrift 98
- Graffiti 88, 104, 108
- Grenze 18, 23, 32–33, 42, 44, 83, 87, 112, 140, 163, 185–186, 246
- Großkönig 130, 155, 210, 231

- Handel 73, 83–84, 86–87, 93, 94
- Hauran 74, 78, 79, 80
- Ḥazzi *siehe auch* Zaphon
- Ḥazzi 11, 19, 24
- Heil 75–76, 98, 230, 253
- Heiligkeit 49, 51, 77, 133–134, 152, 185–188, 216, 218
- Heiligtum 71, 77–78, 81, 84, 112, 128, 167–169, 174–176, 183, 193, 198–201, 203, 228, 246, 254
- Heiligtümer 46, 77–78, 83, 85, 112
- Heilsperspektive 197
- Herbstfest 128, 142, 144, 193
- Herkunft JHWHs 8, 62, 101, 168
- Hermon 11, 32, 34–35, 78–79, 122, 126, 133, 181
- Herrschaft Gottes 221

- Herrschaft 11, 49, 67, 73, 118, 129, 151,
 156, 162, 188, 207, 211–212, 225, 228
 Herrschaftsanspruch 139–140
 Herrschaftssymbolik 129, 151
 Herrscher 116–118, 120, 130, 155, 159,
 225
 Hilfe am Morgen 152–153
 Himmel 11, 22, 25, 27, 42, 45–46, 57,
 60, 77, 113, 119–121, 150, 152, 156,
 181–182, 200, 205, 208–209, 214, 217,
 237–238
 Himmelfahrer 208, 236–238
 Höhe 26, 29, 40, 101, 119, 132, 133, 226–
 227
 Horeb 37–39, 46, 56, 62, 114, 245, 254–
 255
 Hymnus 21, 54–55, 66, 128, 191–193,
 195, 232, 238

 Israel/Reich Israel 4, 7, 17, 20, 29, 30,
 32, 57, 62, 73, 80–82, 83, 85–87, 93,
 99, 252
 Israel/Volk Israel 1, 30, 31, 35, 55–56, 62,
 139, 159, 163, 170, 172, 184, 186–188,
 190, 197–198, 200, 201, 216, 224, 226,
 228, 230–231, 234–235, 237, 242–243,
 245, 248, 250, 256

 Jakob 29, 31, 147–148, 225–226, 231,
 243
 Jerusalem 1, 5, 7, 26, 34, 37, 43–50, 58,
 64, 70, 74–75, 78, 85–86, 102–105, 108,
 111–112, 114–115, 120, 123, 126, 129,
 131, 140, 141–142, 146–150, 152–153,
 156, 157, 159, 168, 205, 207, 208, 211–
 212, 226, 229, 239, 244, 246, 249, 252
 Jerusalemer Tempel *siehe* Tempel/Jerusa-
 lemer Tempel
 Jeschurun 243
 JHWH von Samaria 84, 98–100,
 JHWH von Teman 98, 100
 Jitro 172–173
 Johannes Hyrkan 249
 Juda 1, 4, 5, 7, 17, 20, 45, 57–58, 70,
 73, 80, 83, 85–87, 103, 105–107, 112,
 114–115, 137–140, 154–156, 160,
 162–163, 168, 200, 211–212, 235,
 237, 245–246, 249, 252, 257

 Kammergrab *siehe* Grab
 Karawanserei 84, 93
 Keruben 46–48
 Kerubenthroner *siehe* Keruben
 König von Babel *siehe* Babel
 Königsherrschaft 14, 15, 46–48, 134, 203,
 228
 Königsideologie 121, 134, 140, 155, 187,
 251, 252
 Königtum 45, 51, 68, 134, 186–187, 237
 – Königtum Baals 13, 15, 236
 – Königtum Els 236
 – Königtum Gottes 15, 64, 81, 112–113,
 201, 203, 207, 231, 235–238, 242, 244
 Körper Gottes 214–215
 Kosmologie 27, 112, 217
 Krieg 29, 45, 54, 73, 81, 91–94, 102, 109,
 134–135, 144, 153, 184, 198, 207, 219–
 220, 229–230, 238, 244
 Krieger 81, 109, 148, 195, 202–203, 206,
 231, 245
 Kriegsführung *siehe* Krieg
 Kriegsgott 101, 141, 148, 157, 202–203,
 220, 231
 Kriegspalladium *siehe* Lade
 Kult 7, 13, 18, 20, 22, 51, 68–70, 75, 120,
 128, 132, 142, 169, 174–176, 193, 196,
 205, 207, 212, 216, 229, 239, 246, 254
 – JHWH-Kult 73, 99, 120
 Kulthöhen *siehe* Kultstätte
 Kultstätte 31–32, 36, 78, 169

 Lade 29, 31, 46, 47–48, 132, 180, 201, 217,
 245
 Landnahme 33, 65, 73, 76, 199
 Lapislazuli 42, 217–218
 Lichtglanz 239
 Loskauf 203

 Macht 28, 80–81, 132, 142, 149, 153, 162,
 201, 204, 209, 219f., 231, 244, 252–253
 – Macht Gottes 36, 48, 61, 63, 70, 74, 75,
 101, 115, 126, 132, 134, 141, 160, 184,
 202, 207–208, 210, 220, 238, 252, 255,
 257
 Mahanaim 74
 Mahl 31, 172–173, 179–180, 213–214,
 216, 218–219

- Manifestationen 12, 66, 98, 100, 102–103, 156, 251–252
 Marduk 15, 23–24, 149
 Merenptah-Stele 62, 189
 Meribat-Kadesch 241
 Midian 39, 61–62, 162–163, 172
 Midianiter *siehe* Midian
 Mirjamlied 190–191, 194–195
 Morija 31, 44
 Mose 1, 31–32, 39, 42, 78, 162, 167, 170, 172–174, 176, 178–179, 186, 189–190, 203, 213–214, 216, 218, 225, 231, 234, 236, 241

 Nabonid 118
 Name (Gottes) 48, 56, 60, 63, 85, 93, 98, 164, 168, 204, 210–211, 216, 238
 Nebukadnezar II. 118

 Offenbarung des Gesetzes
 siehe Gesetzesgabe
 Offenbarung 1, 3, 16, 30, 60, 169, 172, 184, 230, 253–254, 257–258
 Offenbarungsort 16, 30, 42, 185, 256
 Opfer 12–13, 31, 168, 172–173, 179, 180, 188–189, 200, 248
 Opfergabe *siehe* Opfer

 Palast 11, 14, 16, 44, 65, 116, 123, 127–128, 131, 134, 152, 168, 201, 213, 215, 216–218, 256
 Paradies *siehe auch* Garten
 Paradies 149, 150, 151–152, 155
 Paran 32, 235, 238, 241
 Passahfest 191, 193
 Perser 135, 144, 231
 Phönizien/Phönizisch 10–11, 20, 46, 73, 85, 88–93, 102, 239
 Pilgern/Pilgerfahrt 83–84, 211–212, 221, 229, 251
 Polytheismus 93
 Priester 19, 35, 83, 109, 186–189, 216, 218, 229, 257
 Priesterschrift 22, 45, 47, 164–169, 171–172, 174–177, 180, 183, 194, 196–197, 199, 214, 246–247, 253–254, 257
 Priesterweihe 189, 257

 Recht und Gerechtigkeit 47, 49, 200, 229, 239, 258
 Regen 14, 28, 35, 57, 61, 67, 69, 76, 81, 91, 134, 150, 181
 Retter 162–163
 Rettung 29, 140, 161, 190, 195, 198, 202–203, 204, 242
 Richter 32, 34, 206, 225
 Rohstoffquelle 18, 24, 28
 Rückkehr 70, 158, 230, 253

 Samaria 34, 45, 99, 248–250, 252, 254
 Sanherib 45, 108, 114, 117, 128, 135, 151–153
 Sargon II. 117–118
 Šasu 62, 101–102
 Schechem 33, 74, 78
 Schlacht 29–30, 35, 54–58, 61, 63, 77, 80–81, 94, 102, 117, 135, 138, 153, 198, 202
 Schönheit 127, 132–133
 Schöpfer 21, 113, 121
 Schöpfung 21, 23, 26–27, 121, 131
 Schreiber 91, 104, 108, 111, 157, 162, 175, 249–250
 Schutz 17, 28–30, 34, 45, 49, 114, 131, 140–141, 144, 146, 151, 157, 161, 211–212, 219–221, 251
 Segen 30, 92, 98, 150, 202, 231–233
 Seir 29, 32–33, 41, 61–62, 75, 101–102, 182, 241
 Sichern 148, 248
 Sicherheit 17, 28–29, 100, 140, 144, 146, 151, 215, 220–221
 Silo 48, 131, 199
 Siloade *siehe* Lade
 Sinaihalbinsel 3, 40, 82, 241
 Solarisierung 120, 239–240
 Sonnengottheit 18–19, 153, 206–207, 239
 Spottlied 115–117, 120
 Staatsgott 114
 Stadt 11, 12, 16, 32–34, 43–45, 49–51, 57, 73, 99, 111–112, 114, 123–129, 131–132, 134–135, 140, 145–147, 149–152, 156–157, 161, 200, 209–212, 229, 245, 252
 Stadtgott 113, 115, 131, 146, 210
 Stämmeverband 56, 63, 232
 Starker Jakobs 148
 Steppenfahrer 205–206, 208

- Tabor 11, 29, 35, 79–80, 228
 Tag des Krieges 91, 94, 142
 Tel Moza 86, 112
 Teman 82, 99–100
 Tempel 11, 16, 24–25, 49, 55, 81, 85, 99, 112, 119–120, 193, 216–217
 – Jerusalemer Tempel 26, 31, 44–49, 51, 65, 70–71, 77–78, 84, 116, 119, 122–123, 126, 128–129, 132, 146, 149–150, 152, 156, 160, 168–169, 174–175, 183, 185, 190, 196, 199–201, 205, 208–210, 215, 216, 221–222, 226–227, 246–247, 252–253, 256, 257
 – Tempel auf dem Garizim 168, 249
 – Tempel des Baal 13, 16, 73, 201
 Tempelbau 65–66
 Tempelberg 37, 64, 161, 175, 185, 227, 246–248, 252, 257
 Tempeltheologie 9, 43, 46–48, 156, 186, 204, 246, 256–257
 Theokratie 188, 237
 Theophanie 3–4, 42, 56–61, 67–68, 75–76, 81, 92–93, 100–102, 134–135, 148–149, 152, 154, 157, 171–182, 184, 188, 227, 234–236, 238, 240–242, 245–248, 252, 254, 257
 – Theophanie im Feuer 40, 181, 240
 – Theophanie im Wetter 14, 40, 67, 77, 181
 Theophanieschilderung 4, 6, 54–56, 58–59, 61, 69, 75–76, 81, 92–94, 101, 154, 157, 178, 182, 186, 204, 227, 231, 235, 241, 246–247, 252, 255, 257
 Thron 13–14, 16–17, 20, 46–48, 49, 65, 121, 128, 130–131, 134, 150, 152, 200–201, 215, 226
 Thronbesteigungsfest 65, 68, 76, 128, 142, 232
 Thronszitz *siehe* Thron
 Tiamat 23, 149
 Tochter
 – Tochter Judas 211
 – Tochter Zion 50–51
 Tora 228–230, 234
 Toralehrer 225
 Totenreich 115
 Typhon 13, 181
 Ugarit/Ugaritisch 10–20, 22, 24, 47, 60, 64, 71–72, 78, 81, 98, 113, 119–120, 122–123, 130, 133–135, 141, 148–150, 181, 192, 203, 205–206, 217, 237–238
 Uneinnehmbarkeit(*serfahrung*) 49, 145
 Universalismus 60, 112–113, 156, 207, 210, 224
 Unvergleichbarkeit 236, 238, 242
 Unverletzbarkeit 129, 144
 Unzugänglichkeit 18; 23, 25, 151
 Urhügel 21–22, 25
 Vater der Waisen und Witwen 206, 244
 Verkündigung 28, 30, 34, 36, 180, 221–222, 228
 Vernichtung der Feinde *siehe* Feinde
 Vertrauen 127, 141–142
 Vertröstung 160–161
 Vision 35, 45, 158, 161, 176, 214–215, 219, 229–230, 248
 Volk 29, 32, 36, 42, 49–51, 55, 61, 67, 81–82, 113, 147, 152, 157–161, 170, 176, 178, 180, 182, 185–190, 197, 199, 201–203, 205, 212, 216, 219–220, 226, 230, 242, 248, 257
 Völker 17, 46, 60, 93, 114–115, 118, 136–137, 139–140, 153–154, 159, 184, 187, 196–197, 207–208, 211, 220–221, 224–225, 228–230, 237, 242, 247–248, 251, 256, 258
 Völkerfrieden 221, 231
 Völkerkampfmotiv 135, 153–154, 209, 229
 Völkersturm *siehe* Völkerkampfmotiv
 Völkerwallfahrt 221, 228–229, 247–248, 251
 Vulkan 40, 180–181
 Wallfahrt *siehe auch* Völkerwallfahrt
 Wallfahrt(sort) 25, 47–48, 208, 221, 228–229, 247–248, 251, 256–257
 Welt(en)berg 23, 24, 49, 132, 150–151, 161, 225–227, 258
 Welt(en)könig 15, 113, 214
 Weltgericht *siehe* Gericht
 Weltordnung 198, 211
 Wettergott 14–15, 19–20, 24, 35, 60–61, 75, 81, 206, 237

- Wiederaufbau 86, 212
 Wohnort 24, 33, 69, 158, 161, 199, 201, 204, 238
 – Wohnort der Götter 13–16, 23–25, 122, 150, 185, 251
 – Wohnort Gottes 1, 45–48, 67, 75, 79–80, 84, 100–102, 131, 151, 157, 173–174, 184, 200, 204, 208–209, 213–214, 216, 226–227, 229, 244, 252, 255–256
 Wohnsitz *siehe* Wohnort
 Wohnstatt/Wohnstätte *siehe* Wohnort
 Wolkenfahrer 206, 236–237
 Wüste 38–39, 42, 76–77, 114, 166, 168, 171–172, 174, 184, 206, 246–247, 254, 257
 Wüstenwanderung 65, 76, 193
 Yam 113, 142, 149
 Yazilikaya 19
 Zalmon 35, 74, 80
 Zaphon 11–17, 19, 26, 35, 79, 103, 121–125, 130, 132, 134, 155–157, 198, 210, 251–252
 Zebaoth 48, 113, 131–132, 147–148, 160, 210
 Zehn Gebote *siehe* Dekalog
 Zeltheiligtum 166, 168, 171, 174, 183–184, 186, 257
 Zerstörung 45, 58, 70, 87, 146, 209, 249
 – Tempelzerstörung 45, 146, 254
 – Zerstörung der Feinde 61, 197
 – Zerstörung Jerusalems 45, 49, 129, 225, 254
 Zerstreung 224
 Zionslied 127, 142
 Zionstheologie 5, 44–47, 102–103, 111, 129, 153, 155–156, 168–169, 200, 206–207, 226, 229, 246–247, 254
 Zuflucht 17, 139, 146–147, 238, 251