DIE VERNICHTUNG DES GOLDENEN KALBES UND DER UGARITISCHE ERNTERITUS

*Der rituelle Hintergrund
für Exod. 32,20 und andere alttestamentliche Berichte
über die Vernichtung von Götterbildern*

VON

O. HVIDBERG-HANSEN

University of Aarhus

Zu den Schwierigkeiten, die man bei der Auslegung von Exod. 32 gehabt hat, gehören die Probleme, die sich aus V. 20 ergeben: zum ersten hat man die Art des Götterbildes, die der Bericht über Moses' Vernichtung des Goldenen Kalbes vorauszusetzen scheint (ein Holzbild mit Goldüberzug), als unvereinbar mit dem gegossenen, massiven Bild angesehen, auf das die Bezeichnung des Goldenen Kalbes mit dem Wort *massēkā* in V. 4 und V. 8 hindeutet. Diesen Gegensatz haben einige Forscher einfach dadurch zu überwinden versucht, daß sie angenommen haben, daß in V. 4 und V. 8 – trotz der Bezeichnung *massēkā* – ein mit Gold belegtes Holzbild gemeint sein müsse, während andere aus diesem Widerspruch zwischen V. 20 und V. 4, V. 8 die Konsequenz gezogen haben und zwei verschiedene Versionen (Quellen) vermuten, von denen die eine von einem mit Metall überzogenen Holzbild, die andere von einem gegossenen Götterbild berichtet.¹

Dieser Artikel ist ein stark gekürzter Auszug aus einer, von der theologischen Fakultät der Universität Kopenhagen angenommenen, Lizentiatabhdl.: »Die Vernichtung des Goldenen Kalbes – ein umgeformter Fruchtbarkeitsritus? Eine religionshistorische Untersuchung von Exodus 32,20 und anderen alttestamentlichen Berichten über die Vernichtung von Götterbildern«, 247 S., 1967. Der dänische Originaltitel lautet: »Guldkalvens ødelæggelse – en omformet frugtharhedsrite? En religionshistorisk undersøgelse af Exodus 32,20 og andre gammeltestamentlige beretninger om gudebilleders ødelæggelse».

¹ S. R. Driver, *The Book of Exodus*, Cambr. Bible, 1911, p. 350, 353, G. Hölscher, *Geschichtsschreibung in Israel*, hrsg. von Kgl. Human. Vetenskapssamf. Lund,

Zum anderen hat auch die eigentliche Beschreibung der Vernichtung des Goldenen Kalbes in V. 20 Schwierigkeiten bereitet und zu mehreren verschiedenen Auslegungen geführt. Die übliche Erklärung geht darauf hinaus, daß Moses' Handlung in V. 20 ein Ordal – also eine rituelle Handlung – ist, die für diejenigen zu einem Gottesurteil und einer Gottesstrafe führt, deren Schuld das Ordal enthüllt.² Aber selbst für mehrere Anhänger dieser Auslegung ergeben sich aus dieser Erklärung von V. 20 neue Probleme: wenn Moses' Handlung ein Ordal ist, dann dürfte ein Bericht über den Ausgang des Ordals zu erwarten sein – aber wird ein solcher Bericht im folgenden gegeben? Einige Forscher bejahen dies unter Hinweis auf V. 35: »und Jahwe schlug das Volk deswegen, weil sie das Kalb gemacht hatten, das Aaron gemacht hatte.« Dieser Vorschlag hat jedoch nicht bei allen Anhängern der Ordalauslegung Zustimmung gefunden.³ Aber wenn V. 20 als ein Ordal, und V. 35 vielleicht als eine fragmentarische

1952, p. 316, und Mowinckel, *Det gl. Test.*, übersetzt von Michelet, Mowinckel und Messel (= MMM), I, p. 178 bemerken den Gegensatz, nehmen aber trotzdem an, daß in den Versen 4 und 8 eine mit Gold belegte Holzfigur gemeint sein muß. – H. Holzinger, *Exodus, KHCAT*, II, 1900, p. 109–11, H. Gressmann, *Mose u. seine Zeit*, *FRLANT*, 1913, p. 204, idem: *Die Schr. des AT*,³, I, 2, p. 64f., und S. Lehming, *Versuch zu Ex. 32, V.T.X.*, 1960, p. 19ff. wenden dagegen den Gegensatz zwischen *massêkâ* in V. 4 und V. 8 und der Beschreibung von der Vernichtung des Bildes in V. 20 als Kriterium dafür an, aus dem Kapitel zwei Quellen oder Traditionsschichten auszusondern, während M. Noth, *Das zweite Buch Mose*, *ATD* 5, 1961, p. 205 an dem Gegensatz festhält, ohne jedoch daraus zwei Quellen abzuleiten. Als mögliche Lösung nennt Noth, daß das Goldene Kalb auf einem Podium aus Holz gestanden haben kann.

² Über das Ordal als magischer Ritus, s. Johs. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, 1914, p. 104–06, R. Press, *Das Ordal im alten Israel*, *ZAW* 1933, p. 121ff., und E. Kutsch in *RGG*³, Bd. II, *Gottesurteil*. Unter Hinweis auf Num. 5, 11ff. wird Ex. 32,20 als ein Ordal aufgefaßt von B. Baentsch, *Exodus-Lev.-Num.*, *Handkomm. z. AT*, I, 2, p. 272, Holzinger, *op. cit.* p. 109, 111, Driver, *op. cit.* p. 353, Gressmann, *Mose*, p. 204f., O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse*, 1922, p. 51, Beer/Galling, *Exodus, HAT*, 3, 1939, p. 153, Mowinckel, *MMM*, I, p. 179, Noth, *op. cit.* p. 205, und Lehming, *op. cit.* p. 19ff.

³ Als fragmentarische Fortsetzung von V. 20 wird V. 35 angesehen von Baentsch, Holzinger, Driver, Eissfeldt, Beer/Galling und Lehming (s. Anm. 2), während Mowinckel, *op. cit.* p. 179, 181 und Noth, *op. cit.* p. 201, 206 der Verbindung zwischen V. 20 und V. 35 zögernd gegenüberstehen, und Gressmann, *Mose*, p. 200, Anm. 4 von vorherg. p., eine solche Verbindung direkt abweist.

Fortsetzung von Moses' Handlung in V. 20 aufgefasst wird, so hat das zur Folge, dass in Ex. 32 zwei Berichte über die Strafe, die die abtrünnigen Israeliten treffen musste, ausgesondert werden müssen, nämlich teils die Verse 20 und 35, und teils V. 25 ff., die Tötung der Schuldigen mit Hilfe der Leviten.⁴ Für beide Berichte über die Bestrafung des Volkes gilt indes, dass sie nur schwer mit V. 30 ff., Moses' Fürbitte für das Volk bei Jahwe, zu vereinbaren sind.⁵ Und wie einer von denen, die V. 20 als ein Ordal auffassen, hervorgehoben hat, so ist es völlig unmöglich, dass V. 30 ff. ursprünglich als eine Fortsetzung von V. 20 erzählt worden sein kann, denn »die Logik des Schuldwasserrituals fordert . . . das die Schuldigen sterben, womit zugleich die Lebenden gerechtfertigt sind. Es bedarf der Fürbitte Moses also nicht mehr.«⁶

Die Probleme, die sich – wie hier angedeutet – aus der Auslegung von V. 20 als einem Ordal ergeben, werden später, zusammen mit dem bereits genannten Widerspruch zwischen V. 20 und den Versen 4 und 8, wieder aufgegriffen werden – und werden, von der im folgenden angeführten Auffassung von V. 20 ausgehend, behandelt werden. Bevor der rituelle Hintergrund für V. 20 untersucht wird, wird es zweckmässig sein, auf den Text des Verses einzugehen, sowie einige der vorliegenden Auslegungen zu erläutern.

I. Ex. 32,20 – Text und Auslegungen.

Ex. 32,20 hat im MT diese Form: wayyiqqah 'et hā- 'ēgæl 'ašer 'āšū wayyišrōf bā'eš wayyiṭhan 'ad 'ašer dāq wayyizer 'al-penēham-mayīm wayyašq 'et-benē yišrā'el. Die Übersetzung lautet: »und er nahm das Kalb, das sie gemacht hatten, und verbrannte es mit Feuer und zerrieb es, bis es fein zermahlen war, und streute es auf das Wasser und gab (dies) den Israeliten zu trinken.«

⁴ So Baentsch, op. cit. p. 272f., Holzinger, op. cit. p. 109, Driver, op. cit. p. 354, Elssfeldt, op. cit. p. 51, Beer/Galling, op. cit. p. 153, Mowinkel, MMM, I, p. 180, Noth, op. cit. p. 201.

⁵ Baentsch, op. cit. p. 273f., Holzinger, op. cit. p. 108, Gressmann, op. cit. p. 200, Anm. 4 von vorherg. p., Beer/Galling, op. cit. p. 153, 155, Noth, op. cit. p. 201, 206, und Lehming, op. cit. p. 19f.

⁶ Lehming, op. cit. p. 20.

Der Text bietet keine Schwierigkeiten; es ist jedoch zu bemerken, dass LXX, Sam., und Peschitta ein Suffix 3. masc. Singularis zu den Verben wayyisrōf und wayyiṭhan hinzufügen, und Peschitta fügt dieses Suffix auch dem Verb wayyizer zu.⁷ Diese Varianten werden nur angeführt, weil sie für die folgende Untersuchung des Verhältnisses zwischen Ex. 32,20 und gewissen ugaritischen Texten von Bedeutung sind.

Wie bereits angeführt, so ist die übliche Auffassung von Ex. 32,20 die, dass Moses' Handlung ebenso wie das in Num. 5, 11 ff. beschriebene Ritual ein Ordal ist.⁸ Aber diese Auslegung ist zugleich die älteste: der babylonische Talmud kommentiert Moses' Handlung – unter Hinweis auf Num. 5, 11 ff. – folgendermaßen: »er wollte sie also nur untersuchen wie eine Ehebruchsverdächtige.«⁹

Der Interpretation, die der babylonische Talmud gibt, haben sich spätere jüdische Kommentatoren wie Ibn Ezra, Raschi, Raschbam und Nachmanides angeschlossen. Die Ordalauslegung, die natürlich an die letzten Worte in Ex. 32,20 – wayyašq 'et b'ne-yisrā'el – anknüpft, heißt bei Ibn Ezra folgendermaßen: »und er streute aufs Wasser«: dieses ist das Wasser, das vom Berge herabfloß, und er hieß ganz Israel von diesem Wasser zu trinken. Und das entspricht: »von der Erde am Boden der Wohnung nehme der Priester etwas und tue es ins Wasser.« (Zitat aus Num. 5,17).¹⁰

Obwohl diese Auffassung der genannten jüdischen Kommentatoren nicht als eine wissenschaftlich gegründete exegetische Auslegung angesehen werden darf, so hat die Ordaldeutung – wie gesagt – sowohl in älteren wie in den neuesten wissenschaftlichen Kommentaren weite Verbreitung gefunden,¹¹ und da ein Ordal

⁷ Der Text ist hier und im folgenden zitiert aus Kittel, *Biblia Hebr.*, 8. edit. 1952 (verkürzt: BH.K). – Peschittas Zusatz zu den Worten 'ad 'ašer-dāq: k'e'āfār, »wie Staub«, kann beeinflusst sein von Dt. 9, 21, cfr. auch 2 Reg. 23,6.15.

⁸ S. Seite 6 und die in Anm. 2 genannten Forscher, die Ex. 32,20 als ein Ordal auffassen.

⁹ Talmud, Aboda Zara, 44a, edit. L. Goldschmidt, *Der Babyl. Talmud*, Bd. 7, 1903.

¹⁰ Die genannten jüdischen Kommentare stehen in *Miqra'ōt g'dolōt*, Sēfer Shemōt, Wilna 1912, zu Ex. 32,20.

¹¹ Seite 6, Anm. 2 oben.

eine magische, rituelle Handlung ist, muß die Interpretation, die die wissenschaftlichen Kommentatoren von Ex. 32,20 geben, als magisch-rituell bezeichnet werden.

An dieser klassischen Auslegung ist jedoch in neuerer und neuester Zeit Kritik geübt worden: der hauptsächliche Einwand ist der gewesen, daß ein Ordal in diesem Zusammenhang nicht notwendig ist, da die Schuld festgestellt und beim Volk als Ganzem plaziert ist.¹² Anstelle eines Ordalritus' will Dussaud, und Beyerlin folgt ihm darin, Moses' Handlung als einen Sündopferitus ansehen, der dem in Lev. 4 vorgeschriebenen entspricht: die Entfernung und völlige Zerstörung des Sündenopferochsen ist hier mit der Vernichtung des Goldenen Kalbes analog. Ebenso wie der Ochse ganz verbrannt werden muß, damit die auf ihn übertragene Sünde getilgt wird, muß auch das Goldene Kalb vernichtet werden; nur daß das Metall nicht verbrannt werden kann, sondern zermalmt und in einen Bach geworfen werden muß, wie es in Deut. 9,21 geschildert ist. Dies ist eine Variante zu Ex. 32,20, die Dussaud zufolge gerade bestätigt, daß es sich nicht um ein Ordal handelt. Daß Moses den Israelitern das Wasser mit den zerriebenen Resten zu trinken gab, ist nach Meinung Dussauds nur eine andere Weise, auf der die letzten Reste des Sündenopfertieres total entfernt werden.¹³ So muß man auch die Auslegung Dussauds und Beyerlins rituell nennen.

Auch Gradwohl sieht ein Ordal in Ex. 32 für überflüssig an, und führt gegen die Auffassung, daß es sich in V. 20 um ein Ordal handele, zugleich an, daß der Ausgang des vermuteten Ordals im folgenden nicht erwähnt wird. Außerdem weist Gradwohl darauf hin, daß die Parallele in Deut. 9,21 nichts davon

¹² So R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, 1921, p. 245, und sich diesem anschließend W. Beyerlin, *Herkunft u. Geschichte der ältesten Sinaitradition*, 1961, p. 150f. – Ohne die Ordalauslegung direkt zu verwerfen, führt Noth, *op. cit.* p. 205, an, daß ein Ordal hier nicht notwendig ist, weil die Schuld des Volkes ja doch vorausgesetzt wurde. Für R. Gradwohl, *Die Verbrennung des Jungstiers*, Ex. 32,20, *Theol. Zeitschrift*, 19, 1963, p. 50–53, ist Noths Einwand ein Grund von mehreren, die Ordalauslegung zu verwerfen.

¹³ Dussaud, *op. cit.* p. 245, und im Anschluß daran Beyerlin, *op. cit.* p. 150f. – Als Parallele dazu, daß die Reste des Goldenen Kalbes in einen Bach geworfen werden, Deut. 9,21, führt Dussaud den Ritus bei unaufgeklärtem Totschlag, Deut. 21,1–9, an.

berichtet, daß das Wasser getrunken wird, dafür aber die Art des Wassers präzisiert. Und er sieht durch den Bericht über die Kultreinigung Josias' in 2 Reg. 23,6,12 bestätigt, daß Deut. 9,21 im Verhältnis zu Ex. 32,20 primär ist: sowohl hier als auch in Deut. 9,21 handelt es sich um eine feste Praxis bei der radikalen Ausrottung fremder Götterbilder. Dies trifft auch auf Ex. 32,20 zu – wenn man davon absieht, daß die Israeliten von dem Wasser getrunken haben sollen. Das ist aber nach Meinung Gradwohls eine »phantasiereiche Ausschmückung aus späterer Zeit«, d.h. aus der Zeit nach dem Exil, da man die Nichtigkeit der Götterbilder noch stärker unterstreichen wollte, vgl. Is. 44,9–17.¹⁴

Während also sowohl die Auslegung von Ex. 32,20 als Ordal als auch die Erklärung des Verses als eine Form der Vernichtung des Ochsen im Sündopferritus rituelle Interpretationen sind, so scheint Gradwohl seine Auslegung nicht als rituell anzusehen, obwohl seine Auffassung von Ex. 32,20 als feste Praxis, gleich der in Deut. 9,21 und den von ihm genannten übrigen Beispielen – gerade aus Grund der gemeinsamen Züge – ihn zu einem Ritus hätte hinführen können.

Im folgenden Abschnitt soll es versucht werden nachzuweisen, dass Ex. 32,20 eine feste Praxis ausdrückt, und dass sich hinter dieser Praxis ein Ritus verbirgt – aber ein Ritus, der weder ein Ordalritus noch ein Sündopferritus ist.

II. Ex. 32,20 und die Ugarittexte 49, II, 30–37 und col. V, 11–19.

Mit dem Text 49, II, 30 ff. sind wir bei einem der dramatischen Höhepunkte im Handlungsverlauf der ugaritischen ba'al-Mythe:¹⁵ Der Gott Ba'al ist in die Erde hineingegangen, d.h. dass er tot ist, was in der Mythe so dargestellt wird, dass Ba'al in der Macht seines Gegners, des Gottes Mot's, ist. Ba'al's Mitkämpferin, die Göttin 'Anat, wendet sich an Mot, damit dieser ihr Ba'al ins Leben zurückgeben möge. Mot aber weicht dem aus. Da kommt

¹⁴ Gradwohl, op. cit. p. 51–53.

¹⁵ Die ugaritischen Texte werden hier zitiert nach C. H. Gordon, *Ugaritic Manual*, 1955, und mit den dort angewandten Sigla. – Die mythologischen Texte, die von Ba'al's Tod und seiner Rückkehr zum Leben berichten, sind in der Reihenfolge genannt, die der Handlungsverlauf der Texte vorschreibt: 67,62 und 49.

‘Anat wieder zu ihm und begnügt sich diesmal nicht mit Worten, sondern greift Mot an. Dies wird im Text 49, II, 30–37 geschildert:

tiḥd/ bn.ilm.mt.	Sie ergreift den Sohn El's Mot,
bḥrb/ tḥq'nn.	mit der Sichel spaltet sie ihn,
bḥtr. tdry/nn.	mit dem Siebe worfelt sie ihn,
bišt. tšrpnn/	im Feuer brennt sie ihn,
brḥm. tḥnn.	zwischen den (beiden) Mühlsteinen mahlt sie ihn,
bšd/ tdr'nn	auf das Feld säet sie ihn –
šrh.ltkl/'šrm	seine Reste, damit die Vögel fressen können,
mnth.ltkly/ npr	seine Glieder, damit die Gefiederten ver- nichten sollen,
[š]ir.lšir	Rest für Rest . . . ¹⁶

‘Anats Handlung führt zu dem gewünschten Resultat: In einem Traum sieht der Gott El, daß Ba'al lebt (49, III, 2 ff.); Ba'al findet sich ein und greift die Söhne der Göttin 'Ashirat an (col. V, 1 ff.). Mot, dessen Macht gebrochen zu sein scheint, spricht gegen Ba'al, indem er sich über die Behandlung beklagt, die die Göttin ihm neulich zuteil werden ließ. In dieser Passage, col. V, 11–19, die die Handlungen 'Anats der Reihe nach wieder anführt, gibt es jedoch einige Abweichungen von col. II, 31–37. Die wichtigsten davon finden sich am Schluß dieser Passage, wo es in col. V,

¹⁶ Die Übersetzung folgt im großen und ganzen Driver's Canaanite Myths and Legends, O. T. Stud. 3, 1956, p. 111. – Jedoch: l.31 übersetzt Driver ḥrb mit »Schwert«. Der erste Herausgeber des Textes, Ch. Virolleaud, Syria XII, 1931, p. 193–224, übersetzte ḥrb mit »Sichel« – unter Hinweis auf Zeit und Ort der Handlung: die Ernte. Diese Übersetzung wird von G. Chenet, Ḥrb de Ras Shamra-Ugarit, in: Mel. Syr. offerts à M. R. Dussaud, Bibl. Arch. et Hist., t. XXX, 2, 1939, II, p. 49–54, unter Hinweis auf die in Ugarit gefundenen Schwerter mit der Form einer Erntesichel, unterstützt. »Sickle-sword« ist geradezu die Bezeichnung für diese Schwerttype, s. Y. Yadin, The Art of Warfare in Biblical Lands, 1963, p. 134–36, 172, 195, 204–07 und Anm. hierzu. – Außerdem übersetzt Driver l.35–37: šrh ltkl /'šrm ltkly/ npr mit »verily the birds ate the pieces of him (literally: his remains), verily the sparrows made an end of the parts of him (or: his limbs)«, und hält die Partikel »l« für bekräftigend (= arab. la), während diese Partikel hier als Optativkonjunktion »damit« (= arab. li) übersetzt wird; vgl. E. Hammershaimb, Das Verbum im Dialekt von Ras Schamra, 1941, p. 103, und C. Brockelmann, Zur Syntax d. Sprache von Ugarit, Orientalia 10, 1941, p. 239.

18–19 heißt: 'lk.pht/ dr' .bym. = »deinetwegen erfuhr ich, in das Meer gesät zu werden.«¹⁷

Bereits im gleichen Jahr, da der Text 49 zum ersten Male publiziert wurde,¹⁸ vertrat Dussaud die Auffassung, die seither die vorherrschende ist – daß nämlich die Behandlung, die 'Anat Mot zuteil werden läßt, den sowohl aus dem Nahen Orient als auch von anderswoher wohlbekannten Ernteritus widerspiegelt: die Opferung der letzten Garbe auf dem Feld.¹⁹ Bevor der Text mit Ex. 32,20 verglichen wird, wird es von Nutzen sein, diesen Ernteritus in einem Exkurs etwas ausführlicher zu behandeln.

Exkurs: OPFERUNG DER LETZTEN GARBE

Um den Hintergrund und den Zweck der Opferung der letzten Garbe zu verstehen, ist es zweckmäßig, zunächst die Motive für die Opferung des ersten Bodenertrages zu betrachten. Die Opfergaben von dem zuerst Geernteten wurden natürlich aus Dankbarkeit und Freude über die Ernte dargebracht, aber ein anderes bedeutungsvolles Motiv entsprang dem Gefühl, einen Eingriff in die göttliche Ordnung begangen zu haben, auf der die Vegetation und die Fruchtbarkeit erzeugende Kraft des Ackers beruht. Wenn man das Korn auf dem Feld erntete oder Trauben und Oliven pflückte, dann wurde eine Verbindung zwischen der Natur der Erde und ihrer Früchte einerseits und der Welt des Menschen andererseits hergestellt. Dies konnte aber nicht ohne weiteres geschehen. Bevor sich die Menschen die reifen Erträge aneignen konnten, mußte es zwischen diesen beiden beiden Welten zu einer Anpassung kommen. Dazu diente die Opferung des zuerst Geernteten, das eben deshalb, weil es zuerst eingebracht worden war, die ganze Art und Kraft (»Seele«) des Ernteertrages dem Gott an der heiligen Stätte darbrachte. Hierdurch wurden sowohl das Opfer als auch der Opfernde geheiligt, und beide gelangten auf diese Weise in die gleiche Sphäre von Heiligkeit, in der die notwendige Gewöhnung des Ernteertrages an die Welt des Men-

¹⁷ Die Übersetzung von 49, V, 18–19 folgt hier hauptsächlich J. Aistleitner, *Die mythol. u. kultischen Texte aus Ras Sh., Bibl. Or. Hungar.* VIII, 1959, p. 22.

¹⁸ 1931, in *Syria*, XII, p. 193–224, vgl. Anm. 16.

¹⁹ Dussaud, *Rev. de l'Hist. des Religions*, CIV, 1931, p. 388f.

schen vollzogen wurde. Durch den Ritus dieser Opferung des ersten Ertrages wird zugleich die Gottheit gestärkt, die als Geber und Herr der Ernte (»ba'al«) angesehen wird, und zugleich mit dem, was als Opfergarbe dargebracht wird, identisch ist. Durch diese Stärkung der göttlichen Kraft des Ackers und der Vegetation wird vermieden, daß der Eingriff, den die Erntearbeit mit sich bringt, zu einer Zerstörung und inneren Auflösung der »Seele« oder »ba'al« der Erde und der Vegetation führt.²⁰ Wenn dieses erste Opfer dargebracht ist, kann die Erntearbeit weitergehen, die »Seele« des Feldes und der Frucht ist – für eine gewisse Zeit – beruhigt. Wenn sich die Ernte aber ihrem Ende nähert, wächst die Unruhe in der »Seele« des Feldes und der Vegetation, und wenn man darauf keine Rücksicht nimmt, werden die »ba'al'e« des Ackers zuletzt gegen den Eigentümer des Feldes »rufen und weinen«, (Iob 31,38–40), und Mißernte wird die Folge sein.²¹ Man stellte es sich geradezu so vor, daß die Kraft des Getreides vor der Sichel der Erntenden flüchtete und sich schließlich im letzten, noch nicht abgeernteten Korn, oder der letzten Garbe, die auf dem Acker gebunden wurde, verbarg und sammelte, oder daß die »Seele« des Getreides sich in einem der wilden Tiere des Feldes oder in einem Menschen, vielleicht in einem der Erntenden oder in einem zufällig Vorbeigehenden, niederließ.²² Um die Lebenskraft des Feldes und des Ertrages bis zur Ernte des folgenden Jahres zu sichern, und damit die Bedingung für die Existenz des Menschen selbst zu schaffen, muß man dafür sorgen, daß die »Seele« der Feldfrüchte entweder auf dem Acker verbleibt, oder – falls die gesamte Ernte eingebracht wird – dem Acker zurückgegeben wird. Dies geschieht durch Opferungen und andere rituelle Handlungen, deren Intention die gleiche ist wie bei der Opferung der ersten Garbe – die Erhaltung der

²⁰ Über die Ernte als ein Eingriff ins Leben der Erde (des Ackers) und der Vegetation und über die Wirkung des ersten Ernteopfers s. Johs. Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, 1959, I–II, p. 479f., und III–IV, p. 299–322.

²¹ Johs. Pedersen, *Israel*, I–II, p. 479 und III–IV, p. 508–09.

²² W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, I, 1875, p. 212ff., 410–21, 609ff., und II, 1877, p. 155–179, 318–27; J. Frazer, *The Golden Bough*, V, 1–2, *Spirits of the Corn and the Wild*, 3. Ausg. 1912, s. Index unter »corn spirit« und »sheaf, last«, und R. Dussaud, *Introduction à l'Hist. des Religions*, 1914, p. 149–150.

Kraft des Ackers und der Feldfrüchte. Die Riten zum Abschluß der Ernte sollen den Frieden wiederherstellen, den die nach der ersten Opferung fortgeführte Erntearbeit gebrochen hat.²³ Zu den Riten, die bei Abschluß der Ernte die Lebensfähigkeit des Kornes und des Feldes sichern, gehört der Ritus mit der Opferung der letzten Garbe.

Im Alten Testament wird dieser Ritus nicht erwähnt, dagegen aber andere Bräuche, die die Vorstellung, auf die sich die Opferung der letzten Garbe gründet, vorauszusetzen scheinen. So die Bestimmungen in Lev. 19,9 und 23,22, eine Ecke des Kornfeldes nicht abzuernten, die auf die Erde gefallenen Ähren auf dem Acker liegenzulassen, und das Gebot in Deut. 24,19, eine vergessene Garbe auf dem Feld zu belassen.²⁴ Alle drei Bestimmungen werden mit der Fürsorge für den Armen, die Witwe und die Waise motiviert (Lev. 19,9f., Deut. 24,19), dies zeigt jedoch lediglich die Tendenz einer späteren Zeit, uralte Bräuche ethisch zu begründen. Das ursprüngliche Motiv war, dem Acker die »Seele« des Kornes bis zur nächsten Ernte zu erhalten.²⁵ Dies kommt auch in der Bestimmung von Ex. 23,10f. zum Vorschein, die Erde im siebenten Jahr ruhen zu lassen: »... , daß die Armen unter deinem Volk davon essen; und was übrigbleibt, laß das Wild auf dem Felde essen.« Von dieser Begründung wird der Hinweis auf die Armen als sekundär angesehen, während »das Wild auf dem Felde« als Bestandteil der Natur des Ackers selbst gerade auf den ursprünglichen Sinn des Sabbatjahres verweist – daß die Kraft der Erde restituiert wird, wenn man sie ihrer

²³ Über die enge Verbindung zwischen den Opfern von der ersten Ernte und den Riten beim Abschluß der Ernte s. H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Mel. d'Hist. des Rel., Paris 1909, p. 91 ff. Der innere Zusammenhang zwischen diesen beiden Arten von Opfern ist so stark, daß die beiden Kategorien bisweilen zusammengemischt und bei einer Opferhandlung zusammen ausgeführt werden, Hubert/Mauss, op. cit. p. 98–99.

²⁴ Die drei Bestimmungen werden ausführlich besprochen im Mishnatraktat Pe'ah, 1,2–4, 4,3f. und 5,7–7,8. (H. Danby, *The Mishnah*, Oxf. 1933).

²⁵ Zum ursprünglichen Motiv hinter Lev. 19,9; 23,22 und Deut. 24,19 s. Mowinckel, *MMM*, I. zu Deut. 24,19, und der gleiche: *Israels opphav og eldste historie*, 1967, p. 248, 261; und G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose*, ATD 8, p. 109. – Über die Tendenz der späteren Zeit, uralte religiöse Gebräuche ethisch zu begründen, s. Mowinckel, *MMM* I. zu Ex. 23,11 (über das Sabbatjahr der Erde), Johs. Pedersen, *Israel III–IV*, p. 583–84, und v. Rad, op. cit. p. 109.

eigenen Natur überläßt.²⁶ Sowohl in ihrer ausdrücklichen Ortsangabe – auf dem Felde selbst (Deut. 24,19f), als auch in der Erwähnung der Tiere des Feldes, die fressen dürfen, was übrigbleibt (Ex. 23,11) stimmen die genannten Bestimmungen im Alten Testament gut mit dem letzten Teil der Behandlung, die die Göttin 'Anat Mot zuteil werden läßt überein: »auf das Feld säet sie ihn, seine Reste, damit die Vögel fressen können, seine Glieder, damit die Gefiederten vernichten sollen . . .« Dass die Handlung des ugaritischen Textes draußen auf dem Felde schließt, (bšd tdr'nn), unterstreicht so, daß es sich um einen Ritus beim Abschluß der Ernte handelt. Das Korn der letzten Garbe wird auf diese Weise der »Seele« des Feldes zurückgegeben. Dies konnte auch dadurch geschehen, daß die gesamte Garbe unter Sorgeriten begraben wurde, so wie beim Begräbnis eines Menschen, und so wie es bis in unsere Zeit bei den Arabern in Palästina und den angrenzenden Gebieten bezeugt ist.²⁷

Der bereits genannte enge Zusammenhang zwischen der Opferung der ersten Garbe und den Riten beim Abschluß der Erntearbeit berechtigt dazu, den ugaritischen Text 49, II, 30–37 von ähnlichen Schilderungen der ersten Opferung ausgehend zu beleuchten.²⁸ In Bezug auf die Opferung des ersten Korns schreibt Lev. 2,14 vor: »(frische) Ähren, im Feuer geröstet, zermahlene (Körner) von neugeerntetem Getreide«; und in Lev. 23,10ff. wird angegeben, wie der Priester die erste Garbe vor dem Altar schwenken soll – und erst danach darf man geröstetes Getreide und neugeerntetes Getreide verzehren.²⁹ In dieser Verbindung hat Dussaud

²⁶ Der Zweck des Sabbatjahres ist somit der gleiche wie bei dem Ritus mit der letzten Garbe und den drei obengenannten, alttest. Erntebräuchen; s. Johs. Pedersen, *Israel II–III*, p. 479–80, Mowinkel, *MMM: I.* zu Ex. 23,11, und Noth, *Das zweite Buch Mose*, p. 154. Sowohl Holzinger, *Exodus*, p. 96 als auch Mowinkel und Noth, *op. cit.* sehen die Rücksicht auf »die Armen deines Volkes«, Ex. 23,11 als eine sekundäre Begründung an.

²⁷ Zum Begräbnis der letzten Garbe auf dem Felde unter Trauer und Weinen, s. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, I, 2, p. 584ff., A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au Pays de Moab*, 1908, p. 252f., und A. Musil, *Arabia Petraea*, 1908, III, p. 300f.

²⁸ S. oben Seite 13 und Anm. 23.

²⁹ Bereits bei der Herausgabe des Textes Nr. 49 war Ch. Virolleaud auf die Ähnlichkeit zwischen I.33: bišt tšrpnn und Lev. 2, 14 aufmerksam, *Syria XII*, 1931, p. 211. – Dussaud, *Rev. de l'Hist. Rel. CIV*, 1931, p. 390–91, weist die Ähn-

als erster einen Passus beim arabischen Verfasser al-Nedim (10. Jh. n. Chr.) hervorgehoben, der auf das Weinen der Frauen über den Gott Tawuz (Tammuz) in der mesopotamischen Stadt Harran eingeht; der Gott war auf eine grausame Weise getötet, zermalmt, in der Mühle gemahlen und in alle Winde verstreut worden. In der Trauerzeit durfte nichts gegessen werden, was mit Mühlsteinen gemahlen worden war. Sowohl diese Schilderung als auch die in Leviticus über die Behandlung des zuerst geernteten Korns entsprechen dem, was mit Mot im ugaritischen Text geschieht: »im Feuer brennt sie ihn, zwischen den Mühlsteinen mahlt sie ihn.«³⁰ Und wahrscheinlich hat man auch in kana'anäischer und israelitischer Zeit bei der Überbringung der letzten Garbe geröstetes Korn gegessen, auf gleiche Weise wie bei der Opferung des ersten Getreides.³¹

Sobald die Ernte vorüber war, begann das Dreschen und die anschließende Reinigung des gedroschenen Getreides. Dies ging auf der Dreschtenne vor sich, der außerhalb des Dorfes, zuweilen am Rande des Feldes, lag.³² Der Charakter der Tenne als heilige Stätte ist sowohl aus dem Alten Testament als auch dem Nahen Orient im übrigen her wohlbekannt.³³ Sowohl dies als auch der zeitmäßig enge Zusammenhang mit dem Abschluss der Ernte ist

Heiligkeit zwischen dem Text als Ganzem und Lev. 2,14 und 23,10–14 nach. Hiervon ausgehend sind andere Forscher der Meinung gewesen, 'Anats Handlung als einen Ritus bei Erntebeginn interpretieren zu müssen, so J. W. Jack, *The Ras Shamra Tablets*, O. T. Stud. 1, 1935, p. 28, und T. Worden, *The Influence of the ugar. Fertility Myth on the O. T., Vet. Test.* 3, p. 294f. Letzterer weist zugleich auf die Schilderung der Opferung der ersten Garbe bei Josefus, *Ant. Iud.* III, 10,5 und im Mishnahtraktat *Menachoth* X, 3–4 hin.

³⁰ Dussaud, *op. cit.* p. 391f., Johs. Pedersen, *Acta Or.* XVIII, 1939, p. 7.

³¹ Hierauf deutet der von Dalman, *op. cit.* p. 416, 580 genannte Brauch bei den Palästinaarabern hin: beim *Abschluß* der Ernte verteilte man auf dem Feld einige Garben und in den Häusern geröstetes Korn (ḳaliḳe, cfr. ḳalūj Lev. 2,14 und 23,14) an die Schnitter und die Armen, cfr. die ethisch betonte Motivierung für den Brauch mit der vergessenen Garbe etc., s. Seite 14 oben.

³² Zum Dreschen und der nachfolgenden Reinigung des Getreides in Palästina früher und jetzt, s. Dalman, *Arbeit u. Sitte*, Bd. III, p. 5, 74–148. Zur Lage der Tenne, s. Dalman, *op. cit.* p. 67–74, und Fig. 14, 24 und 30.

³³ Die Heiligkeit der Tenne, F. F. Hvidberg, *Den isr. Rel. Hist.* (Sonderdruck von *Haandbog i Kristendomskundskab* I, II), Kopenhagen 1943, p. 84; auf der Tenne ging die kultische Prostitution vor sich, Hoseas 9,1f. und Trauerriten, Gen. 50,10, Edu. Nielsen, *The Burial of the Foreign Gods*, *Stud. Theol.* VIII, p. 115f.

der Hintergrund dafür, dass der besprochene Ritus mit der Opferung der letzten Garbe auf der Dreschtenne stattfinden konnte, ebenso wie auf der Tenne auch andere rituelle Handlungen von ähnlicher Art und mit der gleichen Intention wie bei der Opferung der letzten Garbe vorsichgehen konnten. So führt Dalman einen Fall an, wo man drei Tage hinter einander Erde vom Acker auf die Getreidehaufen auf der Tenne geworfen hat.³⁴ Und bei den Arabern in Moab war es Brauch, »der Garbe« ein Schaf zu opfern, entweder draussen auf dem Feld, oder aber auf der Tenne, wenn das Getreide dorthin gebracht worden war.³⁵ Ägyptische Wandbildern in Gräbern der Reichen (Mastaba'en) aus der Zeit des mittleren Reiches, auf denen stilisierte Garben zusammen mit Brot, Früchten und Schalen (vermutlich Wasserschalen) auf der Tenne angebracht zu sehen sind – dort sind zugleich Personen abgebildet, die das Korn werfeln – müssen wahrscheinlich als Illustrationen der letzten Garbe, die als Opfergabe für die Gottheit des Getreides auf die Tenne gebracht worden ist, angesehen werden. Für die Richtigkeit dieser Deutung der Wandbilder, die keinen begleitenden Text haben, sprechen die von Blackman angeführten, und bis in unsere heutigen Tage existierenden Gebräuche der ägyptischen Fellachen – Brot und Schalen mit Wasser auf den Getreidehaufen auf der Tenne anzubringen – um dadurch die Ernte des nächsten Jahres zu sichern.³⁶ Eine ähnliche Verbindung zwischen den Riten auf dem Feld bei Ernteabschluss und auf der Tenne ergibt sich in einem der zahlreichen Vegetationsriten des Osiriskultes. Sowohl ägyptische Texte als auch klassische Verfasser beschreiben Opferungen von Menschen, die getötet und verbrannt werden, wonach ihre Asche mit *Wurfschaufeln* in alle vier Winde verstreut oder auf das Grab des Osiris geworfen wird.³⁷ Dieser Osirisritus bringt nicht nur

³⁴ Dalman, *Arbeit u. Sitte*, I, 2, p. 576.

³⁵ Jaussen, *op. cit.* p. 353.

³⁶ W. S. Blackman, *Journ. Egypt. Archeol.*, VIII, 1922, p. 235–40, s. insbes. p. 238, und derselbe in *Journ. Egypt. Archeol.*, XIX, 1933, p. 30–32, und A. Moret, *La mise à mort du dieu en Égypte*, 1927, p. 54 ff., sowie H. Bonnet, *Reallex. der ägypt. Religionsgesch.*, 1952, p. 169.

³⁷ J. G. Frazer, *The Golden Bough*³, 1914, IV, Adonis, Attis, Osiris, vol. I, p. 233 f., vol. II, p. 97 f., 106, weist hin teils auf Plutarch, de Isid. kap. 73 und andere klassische Verfasser, teils auf Totenbuch, (pap. Nebseni) kap. 18, behandelt

das Schicksal des harranitischen Tawuz', sondern auch das des ugaritischen Mot's in Erinnerung: »mit dem Siebe worfelt sie ihn, im Feuer brennt sie ihn, zwischen den (beiden) Mühlsteinen mahlt sie ihn, auf das Feld säet sie ihn.«

So kann die hier erörterte Verbindung zwischen Opferriten beim Abschluss der Ernte und der heiligen Dreschtenne das Vorhandensein von Hindeutungen auf die Behandlung des Getreides auf der Tenne im ugaritischen Text 49, II, 32–33 erklären: *bḥṭr tdrynn* = »mit dem (Korn-) Sieb worfelt sie ihn.«³⁸ Aber sowohl die den Text einleitende Handlung – die Niedermetzlung (Spaltung) Mots – als auch das abschliessende Ausstreuen der Reste auf dem Feld, zeigt, dass sich die Handlung hauptsächlich auf offenem Feld abspielt, wo die letzte Garbe oder deren Körner begraben oder ausgesät werden.³⁹

von E. A. Wallis Budge, *Osiris and the Egypt. Resurrection*, 1911, p. 197 ff. – S. weiterhin Moret, op. cit. p. 47 f., und Th. Hopfner, *Plutarch ü Isis u. Osiris*, Monographien des Archiv Orientalis, 1940/41, Bd. II, p. 268 f.

³⁸ Ugar. *dry* = hebr. *zārā* bedeutet im allgem. »ausstreuen«, ist aber zugleich Term. techn. für das Worfeln auf der Tenne mit einer Wurfforke, hebr. *mizrā*, und danach mit einer Wurfchaufel, hebr. *raḥat*, Dalman, op. cit. Bd. III, p. 116–139. – Zum ugar. *dry* s. weiterhin J. Aistleitner, *Wörterbuch d. ugar. Sprache*, Berichte ü. Verhandl. d. Sächs. Akad. der Wissensch., Phil.-hist. Kl. 106,3, 1963, Nr. 790. Das ugar. *ḥṭr* = mittelhebr. und neuhebr. *ḥašar*, s. Aistleitner, *Wörterbuch* Nr. 1109, Driver, *Can. Myths etc.*, p. 139 mit Hinweis auf D. Sidersky, *Contribution à l'Étude du proto-phénicien des Textes de R. Shamra* in: *Mel. Syr. offerts à M. R. Dussaud*, II, p. 637 f., und vgl. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targ., the Talmud Babli and Yerushalmi and Midrashic Lit.*, I, sowie Dalman, op. cit. p. 293: »Siebe«. Zum Sieben des Kornes nach dem Dreschen und Worfeln s. Dalman, op. cit. p. 139–47. Das Sieben ging meistens auf der Tenne vor sich, bisweilen auch dem Erntefeld selbst, Dalman, op. cit. p. 146–47.

³⁹ Man darf sich somit nicht – von dem Hinweis im Ugarittext auf das Worfeln und Sieben des Kornes – dazu verleiten lassen, »Anats Handlung als einen Dreschritus von der Art anzusehen, wie er aus altägyptischen Kult wohl bekannt ist. Hier wird das rituelle Dreschen im Osiriskult angewandt, teils bei der Darstellung von Osiris' Tod, so in »Das dram. Ramesseumpapyrus«, hrsg. K. Sethe, *Dramatische Texte zu den altägypt. Mysterienspielen*, 1928, p. 134–38, – teils bei der rituellen Darstellung der Rache Horus' über die Feinde von Osiris, die zugleich die Feinde des Königs und des Landes sind, s. M. Alliot, *Le Culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, *Inst. Franc. d'Arch. Orient., Bibl. d'Étud.*, tom. XX, 1949/54, p. 230 f., 714, Anm. 8; vgl. den Ritus »die Kälber wegzutreiben«, Alliot, op. cit. p. 463 f., H. Bonnet, *Reallex. d. ägypt. Religionsgesch.*, p. 169 f., und H. W. Fairman, in: Hooke, *Myth, Ritual and Kingship*, 1958, p. 88.

Ein weiterer Zug, der zum Ritus mit der letzten Garbe gehört, muss erwähnt werden. Aus dem von Mannhardt und Frazer gesammelten Material über Erntekult und -gebräuche geht hervor, dass es vielerorts gebräuchlich war, die letzte Garbe zum Schluss in einen Bach oder Fluss zu werfen oder mit Wasser zu besprengen – mit der erklärten Absicht, für die Feldfrüchte des nächsten Jahres den notwendigen Regen zu sichern.⁴⁰ Dass dies im alten Ägypten auch der Zweck der Opferung von Getreidegarben war – so wie diese Opferungen auf den bereits genannten Mastaba-Bildern dargestellt werden, wo unter der geopferten Garbe eine, vermutlich Wasser enthaltende, Schale angebracht ist – sieht Blackman durch einen, bei den ägyptischen Fellachen noch immer existierenden Brauch bestätigt; Schalen mit Wasser werden bei dem gedroschenen, aber noch ungereinigten und ungesiebten Getreide auf der Tenne angebracht. Das Wasser soll nämlich teils sichern, daß die Ernte des nächsten Jahres gelingt, teils der Stärkung der »Scheiche unter der Erde« (d. h. der die Fruchtbarkeit gebenden göttlichen Kräfte) dienen.⁴¹ Sowohl dies, als auch der verbreitete Brauch, die letzte Garbe ins Wasser zu werfen, kann den einen der genannten Ugarittexte, 49, V, 11 ff., erklären, in dem sich Mot über 'Anats Angriff auf ihn beklagt, und in dem es mit einer Abweichung von der Beschreibung in col. II, 30 ff. in col. V, 18–19 heißt: 'lk pht dr' bym = »deinetwegen erfuhr ich, ins Meer gesät zu werden.« Dieser Handlung liegt das gleiche Motiv zugrunde, wie dem Säen aufs Feld in col. II, 34–35 – die Vegetation soll gekräftigt werden, indem man u. a. den notwendigen Regen zu erlangen versucht.⁴² Wo die Opferung der letzten

⁴⁰ Mannhardt, op. cit. I, p. 214 ff., 409–21, II, p. 264 f., Frazer, *Spirits etc.*, I, p. 134–35, 146, 221, 224–25; s. auch Hubert/Mauss, op. cit. p. 102. Die kleinasiatischen Mythen über Lityerses und Borimus spiegeln vermutlich den Ritus wider, Garben in Quellen und Bäche zu werfen, Frazer, op. cit. I, p. 216–17, 236, 257 f.

⁴¹ Blackman, *Journ. Egypt. Archeol.* VIII, p. 238 und XIX, p. 30–31.

⁴² So wird der Ugarittext 49, Col. V, 18–19 auch von Worden, *Vet. Test.* 3, p. 295 aufgefaßt. Er weist außerdem darauf hin, daß das hebr. nûf das in der hif'il-Form in der Bedeutung »schwingen« bei der Vorschrift für die Überbringung der ersten Garbe, Lev. 23, 11, angewandt wird, zugleich in Ps. 68, 10 in der Bedeutung »mit Wasser besprengen« vorkommt – in Verbindung mit dem Wort »gæšæm«, das hier den starken und reichlichen Regen bezeichnet, Ph. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancient Test.*, *Suppl. Vet. Test.* VI, 1958, p. 22.

Garbe damit abgeschlossen wird, daß die Garbe ins Wasser geworfen wird, hat dieser Ritus sowohl im Hinblick auf das Motiv als auch im Hinblick auf die rituelle Form große Ähnlichkeit mit dem aus der klassischen griechisch-lateinischen Literatur wohl-bekannten Bestandteil des Adoniskultes, daß man die sogenannten Adonisgärten – Körbe oder Töpfe mit schnell gezogenen Blumen, Getreide usw., deren Wachstum das Leben des Gottes Adonis symbolisierte – ins Wasser warf.⁴³ Die Adonisgärten, die in Verbindung mit der kultischen Trauer und dem Jubel über Adonis⁴⁴ (der sowohl die grüne Vegetation als auch die erntereifen Früchte repräsentiert)⁴⁵ hergestellt wurden, haben aber wohl kaum das Keimen und Welken der Vegetation allein symbolisieren sollen, sondern sollten zugleich auch auf das weitere Gedeihen der Vegetation Einfluß ausüben – was durch die genannte Verbindung zwischen den Adonisgärten und dem Wasser unterstrichen wird.⁴⁶ Dies gilt dann auch für die verfeinerte Form des Adonisritus, bei dem man entweder *ein Bildnis* des Gottes oder aber ein Götterbild zusammen mit Adonisgärten ins Wasser warf.⁴⁷ Ist das Motiv für

⁴³ Die Erwähnung der Adonisgärten in der klassischen Literatur ist angeführt bei Mannhardt, op. cit., Bd. II, p. 278–81, und bei W. von Baudissin, Adonis u. Esmun, 1911, p. 88f., 123, 138f., 165.

⁴⁴ Über die Trauer und den Jubel bei den Adonistesten, s. Mannhardt, op. cit. p. 277–79, 283.

⁴⁵ Über Adonis als *sowohl* die frühlinggrüne Vegetation *als auch* die reife Frucht, s. Mannhardt, op. cit. II, p. 280f., Dussaud, RHR, CIV, p. 377–84, F. F. Hvidberg, Weeping and Laughter in the O.T., 1962 (ed. F. Lokkegaard), p. 66–68; während von Baudissin, op. cit. p. 161–84, der Auffassung von Adonis als dem grünen Frühjahrswuchs zuneigt, und M.-J. Lagrange, Étud. Rel. sem.³ 1905, p. 306f., Adonis als die reife Feldfrucht auffaßt.

⁴⁶ Mannhardt, op. cit. II, p. 283, Lagrange, op. cit. p. 307, Anm. 3, und Frazer, Adonis etc. I, p. 236f. – Von Baudissin, op. cit. p. 138ff., unterstreicht dagegen die Bedeutung der Adonisgärten als Symbol des schnellen Aufblühens und unvermittelten Sterbens der Vegetation (Adonis'), schließt jedoch nicht die Möglichkeit aus, daß die Verbindung der Adonisgärten mit dem Wasser in Quellen und Bächen ein wachstumsfördernder Ritus sein kann, s. op. cit. p. 140, 165.

⁴⁷ Die Aussagen griechischer Verfasser über Adonisbilder und -gärten sind gesammelt bei Mannhardt, op. cit. II, p. 280, Anm. 2. Wohl bekannt ist die Schilderung des Adonistestes in Alexandria in Theokrits XV. Idyll, wo sowohl die Adonisgärten als auch ein Bild des Gottes genannt werden. Hier wird das Bildnis unter Gesang und Klagen, aber zugleich mit der Hoffnung auf Adonis' Rückkehr im nächsten Jahr, zum Meer hinab getragen, s. Referat bei Mannhardt, op. cit. II, p. 277 ff.

den erwähnten Adonisritus so auch das gleiche wie für den Ritus mit der letzten Garbe, die entweder auf dem Feld angebracht oder ins Wasser geworfen wird, so besteht doch der Unterschied, daß sich der letztgenannte Ritus darauf beschränkt, die Lebenskraft des Getreides und des Ackers erhöhen zu wollen, während durch den Adonisritus die Vegetation in ihrer Gesamtheit gestärkt werden sollte. Aber wie sich die Riten auch im Hinblick auf die Beschreibung der Aussaat (des Begräbnisses) des Gottes in die Erde gleichen, geht klar aus der bekannten Stelle Is. 17, 10f. hervor – einer echt jesajanischen Aussage, und als solche das älteste Zeugnis von Adonisgärten auf kana'anäisch-israelitischem Boden.⁴⁸ – Wie von Hvidberg hervorgehoben wurde, bezieht sich das maskuline Suffix in *tizrā'annu* (V. 10) sowohl auf die Samenkörner, die die Bewohner von Samaria in ihren »Gärten« aussäen, als auch auf den Gott (Adonis oder Mot) selbst, der ausgesät, d. h. in der Erde begraben wird.⁴⁹ Und die Rede des Propheten von der »Ernte an dem Tag, der Weh und unheilbarer Schmerz ist« (V. 11) deutet ebenfalls auf »the god's death in the harvest« hin, »a death of which . . . we have now been informed in detail through the Ras Shamra text IAB, Col. II, 31 ff.«⁵⁰, also eben der Text, der – wie hier nachgewiesen – in seinem Handlungsverlauf Zug um Zug den Ritus mit der letzten Garbe, die auf dem Feld ausgesät oder begraben wird, widerspiegelt.⁵¹

⁴⁸ Über Is. 17, 10f. als echte jesajanische Aussage, Hvidberg, *Weeping*, p. 110f. – Die älteste Erwähnung der Adonisgärten außerhalb des Alten Testaments findet sich bei Platon (Phaedros), s. von Baudissin, *op. cit.* p. 88, Anm. 1.

⁴⁹ Hvidberg, *op. cit.* p. 112. Hvidberg nennt jedoch nicht die auffällige Ähnlichkeit zwischen *tizrā'annu*, Is. 17, 10, und *tdr'nn* im ugaritischen Text 49, II, 35. Beide Verbalformen der Wurzel *zr'/dr'* stehen im Imperf. mit Suffix 3. masc. sing. und *nūn*-Energ.; über *tdr'nn* und die übrigen Verbalformen in der entspr. Passage s. Hammershaimb, *Das Verbum*, p. 114f.

⁵⁰ Hvidberg, *op. cit.* p. 113.

⁵¹ Der hier angeführten Auffassung von den Texten 49, II, 30ff. und col. V, 11ff. ist widersprochen worden von U. Cassuto, *Isr. Expl. Journ.* (= IEJ), 12, 1962, p. 78ff. und von S. E. Loewenstamm, IEJ, 12, p. 87f. und IEJ, 13, 1963, p. 130ff. So führt Loewenstamm, IEJ, 12, p. 87f., an, daß die Auffassung von Mot als dem reifen Korn u. a. auf der gebräuchlichen Übersetzung des Textes col. II, 34–35: *bšd tdr'nn* = »aufs Feld säet sie ihn« basiert ist. Aber Loewenstamm zufolge kann das ugaritische *dr'* ebenso wie sein hebr. und syr. Äquivalent sowohl »säen« als auch »ausstreuen« bedeuten, und die letztgenannte Bedeutung dürfte hier vor-

Ist der rituelle Hintergrund für die Behandlung, die 'Anat Mot zuteil werden lässt, somit auch klargelegt, so darf doch nicht vergessen werden, dass mit der gewaltsamen Tat der Göttin im episch-mythologischen Handlungsverlauf des Textes eine strafende Rache über Mot beabsichtigt ist, indem die Vernichtung Mots zugleich die Befreiung Ba'al bedeutet. Strafe und Vernichtung ist somit der gemeinsame Zweck der Aktion 'Anats

zuziehen sein. Dies begründet Loewenstamm damit, daß *zr'* an zwei Stellen im Alt. Test. «ausstreuen» bedeutet, und damit, daß Ex. 32,20, das den ugaritischen Texten hierin gleicht, das Verbum *zrh* (= ugar. *dry*) verwendet, das – wie gesagt – (Seite 18, Anm. 38 oben) – «ausstreuen» und «werfen» bedeutet. Hiergegen muß eingewendet werden, daß 1) *zr'* (ugar. *dr'*) sowohl auf hebr., aram., arab. und syr. vor allem «säen» bedeutet, und nur in geringen Ausmaß in der Bedeutung «ausstreuen» vorkommt, s. Ges.-Buhl, Hebr. u. aram. Handw.buch, G. Dalman, Aram.-neuhebr. Handw.buch, A. Kazimírski, Diction. arab.-franc., I, und R. Payne-Smith, Thesaurus Syriacus I, und daß 2) die Annahme der Bedeutung «ausstreuen» im ugar. Text bedeuten würde, daß an zwei Stellen und auf verschiedene Weise vom Ausstreuen Mots berichtet würde, da der Text ja zugleich berichtet, daß Mot mit dem Sieb ausgestreut (geworfen) wird, 1.32f.: *bḥr tdrym*! Wenn der ugaritische Schreiber somit sowohl *dry* als auch *dr'* verwendet, so geschieht dies wahrscheinlich gerade deshalb, weil ein Bedeutungsunterschied vorliegt. –

Cassuto, IEJ, 12, p. 79f., und im Anschluß daran Loewenstamm, IEJ, 13, p. 131, führen an, daß folgende Dinge gegen die Auffassung von Mot als dem reifen Korn und von 'Anats Handlung als einem Ernteritus sprechen: 1), daß Mots Reste von den Vögeln gefressen werden, und 2), daß in der Version vol. V. 18f. gesagt wird, daß Mots Reste aufs Wasser gestreut (gesät) werden. Infolge Cassuto schließt dies aus, daß die Behandlung, die Mot zuteil wird, ein Fruchtbarkeitsritus sein kann. – Aber wie aus dem obigen Exkurs hervorgeht, so lassen sich die genannten Züge ohne Schwierigkeiten sowohl aus der Intention des besprochenen Ernteritus' als auch mit einigen der angeführten Beispiele für die Praktizierung des Ritus' erklären, s. oben Seite 14f., 19f. Sowohl Cassutos als Loewenstamms ausführliche Besprechung des Textes 49, col. II und V muß als Teil ihrer Argumentation dafür angesehen werden, den Gott Mot als Gott der Unterwelt und des Todes anzusehen, da sie ablehnen, daß Mot zugleich die Gottheit der die Reife bewirkenden Sommerwärme und der reifen Frucht ist, dessen Herrschaft im Text als die Zeit dargestellt ist, in der Ba'al abwesend ist. – Auch der Hinweis bei Cassuto, op. cit. p. 81f., auf den Namen Mots: «Tod» und auf Mots Identifizierung (bei Philo) mit dem griechischen Plouton spricht nicht dagegen, Mot zugleich als die für das Reifen der Vegetation notwendige Macht aufzufassen. Auch Plouton war der Gott der Unterwelt und der Toten, gleichzeitig aber des reifen Korns, das in die Erde gesät (dort begraben) wird, um wieder hervorzusproßen und Reichtum zu geben, s. hierzu Mannhardt, op. cit. I, p. 244f., Frazer, *Spirits of the Corn etc.*, I, p. 36f., 45f., 56, 66f., und Johs. Pedersen, *Acta Orientalia* XVIII, 1939, p. 7.

gegen Mot under Moses' gegen das Goldene Kalb, Ex. 32,20. Aber die Gleichheit der beiden Texte reicht weiter als bis zu dieser Absicht, was aus der folgenden Aufstellung deutlich hervorgeht:

49, II, 30–37:	Ex. 32,20:
tihd/ bn.ilm.mt.	wayyiqqah 'et hā- 'ēgael 'ašer 'āšū
bhṛb tbq'nn.	
bhṭr.tdry/nn.	
bišt.tšrpnn/	wayyišrōf(ēhu) bā- 'ēš
brhm.tḥnn.	wayyīḥan(ēhu) 'ad 'ašer-dāq
bšd/ tdr'nn	wayyizr(ēhu) 'al-p'ne ham-mayim
šrh.ltkl/ 'šrm	wayyašq 'et b'ne yišrā'el
mnth.ltkly/ npr	
[š]ir. lšir.	

In beiden Texten kommt vor: tšrpnn ≠ yišrōf(ēhu), tḥnn ≠ yiḥan(ēhu), tdrynn ≠ yizr(ēhu); die Imperfektumsformen des Ugarittextes haben jedoch ein nūn-energicum I. in Verbindung mit dem Suffix 3. masc. sing., während die Textzeugen, die im Exodustext ein Suffix bei den Verben haben, dieses ohne nūn-energicum hinzufügen.⁵² Gemeinsam ist weiterhin, dass nach dem Verbum šrp die Worte bā'ēš folgen. Die Gemeinsamkeit der beiden Texte zeigt sich auch im Handlungsverlauf; beide Texte werden mit einem Verbum mit der Bedeutung »ergreifen, nehmen« eingeleitet, darauf folgen die Verbrennung im Feuer, die Vermahlung und das Ausstreuen (Aussäen), und schliesslich wird beschrieben, wie die kläglichen Reste zum Verzehr freigegeben werden. In Bezug auf letzteres weicht Ex. 32,20 vom obengenannten Ugarittext ab, denn in diesem werden die Reste auf dem Feld verzehrt. Aber in der bereits erwähnten Variante col. V, 18–19 des gleichen Textes beklagt sich Mot darüber, dass er zuletzt ins Meer ausgestreut (ausgesät) wird. Der abschliessende Teil des Exodustextes verbindet somit das Motiv der Versehrung (49, II, 34 ff.) mit dem Motiv des Ausstreuens aufs Wasser (col. V, 18 f.).⁵³

⁵² Zum nūn-Energ. I und zum Suffixzusatz im ugaritischen Text s. Hammer-shaimb, Das Verbum, p. 114–15. Über die Suffixe in Ex. 32,20, LXX, Sam., Peschitta, s. Seite 8 oben, in der Wiedergabe hier in Parentes angeführt.

⁵³ Zu 49, V, 11 ff., s. oben Seite 12.

Die Ähnlichkeit der beiden ugaritischen Texte mit Ex. 32,20 im Hinblick auf Wörter, Satzkonstruktion und Handlungsverlauf ist so auffällig, dass sie die vorläufige Konklusion zulässt, dass Ex. 32,20 nach einem Ernteritus der gleichen Art und des ungefähr gleichen Handlungsablaufes wie in den betreffenden Ugarittexten geformt worden ist. Diese Konklusion berechtigt zu einer weiteren Untersuchung des Verhältnisses zwischen den genannten Texten einerseits und Ex. 32,20 andererseits.

Wie angeführt, lassen beide Texte das Ausstreuen (Aussäen) unmittelbar auf das Vermahlen folgen. In bester Übereinstimmung mit der Intention des ihm zugrundeliegenden Ritus schildert der Text 49, II, 32 f. dieses Ausbreiten als ein Aussäen mit dem Wort *zr'*.⁵⁴ Der Exodustext aber verwendet an der entsprechenden Stelle der Handlung das Verbum *zrh*; dieses Verbum kommt auch im ugaritischen Text vor, hier aber in Verbindung mit dem Ausstreuen mit einem Getreidesieb – ein Detail, das Ex. 32,20 nicht hat. So wie *zrh/dry* im ugaritischen Text angebracht ist, entspricht es der technischen Bedeutung des Wortes: auf der Tenne Korn zu werfeln.⁵⁵ Wenn Ex. 32,20 somit aber *zrh* an der Stelle des Handlungsablaufes anwendet, an der man, ausgehend vom Ugarittext, das Verbum *zr'* erwarten könnte, so kann die Ursache dafür *teils* in der doppelten Bedeutung von *zrh* liegen – »ausstreuen« und »werfeln« – und in der Bedeutungsverschiebung, zu der es zwischen *zrh* = »ausstreuen« und *zr'*, das neben »säen« auch »streuen, ausbreiten« bedeuten kann, kommt,⁵⁶ und *teils* kann die Ursache die sein, dass der Verfasser oder Tradent dieser Schilderung in Ex. 32,20 den ursprünglichen Hintergrund für den Handlungsverlauf bei der Vernichtung des Goldenen Kalbes – nämlich den besprochenen Ernteritus – nicht gekannt hat.

Wenn man in der Untersuchung des Verhältnisses zwischen Ex. 32,20 und den Texten 49, II, 30 ff. und col. V, 11 ff. weitergeht

⁵⁴ Über die Absicht mit dem Aussäen aufs Feld s. den Exkurs oben, Seite 15.

⁵⁵ Vgl. Seite 18 und Anm. 38 oben.

⁵⁶ Zur Bedeutung von *zrh/dry* s. Seite 18, Anm. 38 oben, und zu *zr'* s. oben Seite 21 f, Anm. 51. Wie dort ausgeführt, so benutzt Loewenstamm den teilweisen Bedeutungszusammenfall von *zrh* und *zr'* und eine hieraus sich ergebende Verschiebung in der Bedeutung als Argument dafür, daß *zr'* im ugaritischen Text mit »ausstreuen« übersetzt werden solle.

und die Elemente in den ugaritischen Texten betrachtet, die der Exodustext nicht enthält, wird man nur in der Vermutung bestärkt, dass der ursprüngliche Hintergrund für Ex. 32,20 dem Verfasser (Tradent) dieses Verses kaum bekannt gewesen sein kann. Verglichen mit 49, II, 30 ff. »fehlen« im Exodustext folgende Wörter: *bḥrb ṭbqʿnn*, *bḥṭr*, *brḥm*, *bšd tdrʿnn* – alle diese Wörter sind ausgesprochen agrarische Ausdrücke, die die Behandlung des Getreides vom Mähen bis zum Vermahlen oder zum Aussäen aufs Feld beschreiben; und nicht zuletzt der Umstand, daß sich das mit *brḥm* zusammengehörende *ṭḥnn* im *wayyīḥan(ēhu)* des Exodustextes wiederfindet – jedoch ohne ein entsprechendes *bā-rēḥayim*,⁵⁷ deutet darauf hin, daß zumindest derjenige, der bei der Ausformung von Ex. 32,20 letzte Hand angelegt hat, den dem Handlungsverlauf zugrundeliegende Ritus kaum gekannt hat. Diese Vermutung wird insbesondere auch erklären können, weshalb dem Exodustext die wichtigen und charakteristischen Züge des entsprechenden Ritus fehlen, die im *bšd tdrʿnn* des Ugarittextes enthalten sind.⁵⁸ Wenn somit in Ex. 32,20 die ausgesprochen agrarischen Elemente des Ugarittextes fehlen, so kann die Ursache dafür teilweise auch die sein, daß man eben diese Ausdrücke in dem Zusammenhang, in dem sich die Handlung jetzt in V. 20 befindet, als unnatürlich empfunden hat. Und wenn man überlegt, weshalb der alttestamentliche Text ein im Vergleich zum Ugarittext etwas abgeschwächtes Bild des genannten Ernteritus gibt, so muß man schließlich auch daran denken, daß die nachgewiesene Ähnlichkeit natürlich nicht bedeutet, daß *die* Form des Ritus, die Ex. 32,20 zugrundeliegt, unbedingt mit *der* identisch sein müsse, die in 49, II, 30 ff. und col. V, 11 ff. vorliegt. Daß dies mehr ist als nur ein theoretischer Vorbehalt, das beweisen die nicht unbedeutenden Unterschiede in der Wiedergabe des Verlaufes des Ritus in den zwei ugaritischen Texten. Hierzu mehr im folgenden.

⁵⁷ Ein alttestamentliches Exempel für die Verbindung zwischen *ṭāḥan*, mahlen, zerreiben, (primär über das Mahlen von Getreide, s. die Übersicht bei Lisowsky, Konkordanz z. hebr. A.T., Stuttgart 1957) und der Dualisform *rēḥayim* findet sich in Nu. 11,8.

⁵⁸ Zur Bedeutung dieses Elements im Ritus mit der letzten Garbe s. Seite 15 oben.

Zuletzt müssen nur noch die Elemente in Ex. 32,20 betrachtet werden, die in den ugaritischen Texten nicht enthalten sind, oder die der Exodustext in einer etwas anderen Formulierung hat. Hier kann konstatiert werden, daß Ex. 32,20 nur wenig zu dem hinzufügt, was man die rituelle Struktur nennen könnte. Das meiste davon steht natürlich nur in Relation zu dem Zusammenhang, in dem V. 20 sich befindet. Dies gilt so für die Sätze: 'et hā- 'ēgael 'ašer 'āšū, und: 'et b'enē yišrā'ēl, die daher im folgenden außer Betracht gelassen werden. Anders verhält es sich dagegen mit drei Sätzen, die in den ugaritischen Texten entweder gar nicht, oder doch nur in einer etwas veränderten Form enthalten sind, nämlich 'ad 'ašer dāq; way-yašq, sowie 'al-p'enē ha-mayīm. Hier ergibt sich nun die Frage, ob diese Teile von dem genannten Ritus aus verständlich sind.

Das Hauptwort des erstgenannten Teiles ist die Pausalform, Perf. qal, hier mit intransitiver Bedeutung des Verbes dqq, dessen gemeinsemitische Grundbedeutung »zermahlen« ist.⁵⁹ Nur auf den recht leicht überschaubaren Gebrauch als Verbum im Alten Testament soll hier eingegangen werden; man findet es hier fast ausschließlich in zwei Bedeutungen: Ähren beim Dreschen zermahlen, und: fremde Götterbilder zermahlen. Über das Zermahlen von Ähren wird es in Is. 28,27f. angewendet, wo das Dreschen in einer Darstellung von Jahves Weisheit eingeht. Dagegen verwendet man es in Is. 41,5f. und Mi. 4,11ff. eigentlich metaphorisch über das Dreschen = Überwindung der politischen Schwierigkeiten Israels beim Abschluß des Exils, und Überwindung der Feinde Israels.⁶⁰ Auch in Dan. 2,34f. wird es in einer Dreschszenen metaphorisch verwendet, hier aber über die Zerstörung eines (Götter-) Bildes. Direkt und ohne Hinweis auf das Dreschen wird dqq in 2. Sam. 22,43 ≠ Ps. 18,43 über des Königs Überwindung seiner Feinde gebraucht; und auf die gleiche Weise über die Vernichtung von Götterbildern in Ex. 32,20, in

⁵⁹ Gesenius-Buhl, Handwörterbuch. In der angeführten Bedeutung ist dqq ins Ägyptische als Lehnwort übergegangen, s. A. Ember, *Kindret Semito-Egyptian Words*, Zeitschrift f. Ägypt. Spr. u. Altertumskunde, 53, 1917, p. 87.

⁶⁰ In den drei angeführten Dreschszenen steht dqq zusammen mit dem technischen Wort für »dreschen«: dūš, und an einer Stelle (Is. 41,16) steht zugleich das technische Wort für »worfeln«: zrh (vgl. Seite 18, Anm. 38 oben).

dem hiervon abhängigen Deut. 9,21 sowie in 1. Reg. 23,6.15 und 2. Chron. 15,16 und 34,3.7. Endlich in Ex. 30,36 über das Zerstoßen der Kräuter des Weihrauchopfers. – Die Anwendung von *dqq* in Verbindung mit dem metaphorischen Gebrauch des Dreschens für die Vernichtung von Feinden, politischen Gegnern, sowie Bildnissen führt die Gedanken zu dem obengenannten, in Ägypten wohlbezeugten rituellen Dreschen hin, das den Sieg über Götter und Feinde symbolisierte, so dass eine Beeinflussung durch diesen Ritus angenommen werden darf.⁶¹ Aber auch da, wo *dqq* über die Vernichtung von Feinden und Göttern angewandt wird, ohne dass im übrigen aufs Dreschen hingedeutet wird, – muss *dqq* doch sicherlich als von dieser rituellen Handlung abgeleitet verstanden werden.⁶²

Aber auf diesem Hintergrund wird die Verwendung von *dqq* in Ex. 32,20 – ‘ad ’ašer dāq noch verständlicher. Ebenso wie der ugaritische Text 49, II, 30 ff., der Ritus der letzten Garbe, einen Hinweis auf die Handlung auf der Tenne enthält, nämlich auf das Sieben des Getrides (*bḥr tdrynn*), so auch Ex. 32,20, dessen Ähnlichkeit mit dem Ugarittext im übrigen festgestellt worden ist. Und die Erklärung für den Hinweis in Ex. 32,20 auf der Behandlung des Getreides auf der Tenne ist die gleiche wie die, die im Hinblick auf den ugaritischen Text gegeben wurde, dass der genannte Ernteritus bisweilen auf der heiligen Tenne stattfinden konnte.⁶³ Dieser Erklärung widerspricht nicht, dass das Wort *dqq* weder in dem soeben zitierten Ugarittext noch in dessen Version col. V, 11 ff. vorkommt, da sich – wie bereits erwähnt – die Form des Ritus, die Ex. 32,20 zugrundeliegt, sehr wohl von der Form unterschieden haben kann, die wir in den untereinander verschiedenen ugaritischen Texten vorfinden.

Es ist bereits mehrmals darauf aufmerksam gemacht worden, dass der Handlungsablauf in den beiden Ugarittexten in gewissen Punkten variiert. Einer der auffälligsten Unterschiede kann jedoch

⁶¹ Zum rituellen Dreschen als magisch wirkende Zerstörungshandlung, die gegen göttliche und politische Feinde im Ostriskult gerichtet ist, s. die Hinweise auf Seite 18, Anm. 39.

⁶² So auch angedeutet von H. Gottlieb, *Den tærskende kvie*, Da. Teol. Tidsskr. 1964, p. 170.

⁶³ S. oben Seite 16–18.

dazu beitragen, den Teil des Exodustextes zu beleuchten, der im folgenden behandelt werden wird: 'al p^enē ham-mayim. Im Exkurs über den Ritus mit der letzten Garbe wurde angeführt, dass der Zweck des Ritus dadurch erfüllt werden konnte, dass man die Garbe ins Wasser warf; ein Brauch, der mit dem ebenfalls angeführten Adonisritus – Adonisgärten und -bilder in Flüssen und im Meer anzubringen – verwandt ist. Und es wurde weiterhin nachgewiesen, dass dies die Erklärung dafür sein muss, dass sich der Gott Mot im col. V, 18f. des ugaritischen Textes darüber beklagen kann, »ins Meer gesät« worden zu sein (dr^c bym).⁶⁴ Aber wo hier in der mythologischen Wiedergabe des Ritus in aller Unbestimmtheit vom Meer gesprochen wird, so heißt es auch in Ex. 32,20 mit ähnlicher Unbestimmtheit »aufs Wasser«. Dieser Teil muß somit als eine Variation des Themas verstanden werden – die letzte Garbe wird ins Wasser geworfen, sei es ins Meer, einen Fluß oder einen Bach (Deut. 9,21 f.). Nur zeigt die Art und Weise, auf der das Thema hier benutzt wird – die Reste des Goldenen Kalbes werden im Wasser verstreut, damit die Israeliten davon trinken sollen – daß derjenige, der das Handlungsmuster des ursprünglichen Ernteritus in Ex. 32,20 angewandt hat, sich der ursprünglichen Meinung mit diesem Ritus kaum bewußt gewesen ist.

Vergleicht man dagegen diesen Teil von Ex. 32,20 mit der anderen ugaritischen Variante des Ritus in col. II, 35ff., wo Mot als Futter für die Vögel auf dem Feld ausgesät wird, so erklärt sich die Verwendung von wayyašq. Mit der Verbindung von 'al-p^enē hammayim mit dem nachfolgenden wayyašq ist es dem Verfasser von Ex. 32,20 auf eine, für *seine* Absicht wirkungsvolle Weise gelungen, die entscheidenden Teile in den beiden Varianten des Ritus mit einander zu verknüpfen – das Aussäen des Korns zum Verzehr und das Ausbreiten aufs Wasser;⁶⁵ die totale Vernichtung des Goldenen Kalbes ist hiermit nämlich noch besser veranschaulicht worden.

Die drei Elemente, durch die sich Ex. 32,20 von den ugaritischen Texten unterscheidet – 'ad 'ašer dāq, 'al-p^enē hammayim und

⁶⁴ S. oben Seite 19–21.

⁶⁵ S. oben Seite 23.

wayyašq, lassen sich somit alle, von der dem Ritus zugrundeliegenden Absicht und Praxis ausgehend, verstehen.

Das Resultat der Untersuchung des Verhältnisses zwischen Ex. 32,20 und den zwei genannten ugaritischen Texten ist folgendes:

1. Die unmittelbar auffällige Ähnlichkeit umfaßt nicht nur Wörter und Sätze, sondern auch den Handlungsverlauf selbst.
2. Indem die zwei ugaritischen Texte für Versionen des gleichen Ritus angesehen werden, wird im Hinblick auf beide Texte konstatiert, daß Ex. 32,20 in gewissen Punkten mit einer der beiden Versionen besser übereinstimmt als mit der anderen.
3. Hieraus wurde die vorläufige Konklusion gezogen, daß Ex. 32,20 nach einem Ritus von gleicher Art und mit ungefähr gleichem Handlungsverlauf wie in den ugaritischen Texten geformt worden ist.
4. Die nachfolgende Untersuchung der Unterschiede zwischen Ex. 32,20 und den ugaritischen Texten (indem von den, durch den Kontext bestimmten Wörtern in Ex. 32,20 abgesehen wurde) zeigte, daß dem Exodustext gewisse Wörter fehlen, die man auf Grund der Ähnlichkeit mit den Ugarittexten hätte erwarten können, und daß der Exodustext auf der anderen Seite gewisse Elemente enthält, die sich, obwohl sie in den ugaritischen Texten nicht enthalten sind, aus dem gemeinsamen rituellen Hintergrund erklären lassen.
5. Einige dieser Unterschiede deuten darauf hin, daß der Verfasser (Tradent) von Ex. 32,20 den ursprünglichen Zweck des zugrundeliegenden Ritus kaum gekannt kann, während andere Abweichungen dadurch erklärt werden müssen, daß man annimmt, daß die dem Exodustext zugrundeliegende Form des Ritus in Details von den in den ugaritischen Texten bezeugten Formen abwich – eine Annahme, deren Richtigkeit durch die in den Ugarittexten selbst vorkommenden unterschiedlichen Formen nur bekräftigt wird.

Es kann somit festgestellt werden, daß Ex. 32,20 in seinem Handlungsverlauf nach dem gleichen rituellen Muster geformt worden ist, wie es in den zwei Texten 49, II, 30 ff. und col. V, 11 ff. vorliegt. Moses' Vernichtung des Goldenen Kalbes und 'Anats

Angriff auf Mot sind – wie bereits erwähnt – von der gleichen Absicht bestimmt, der vernichtenden Strafe.⁶⁶ Während 'Anats Handlung aber zugleich darauf gerichtet ist, dem Gott Ba'al zu helfen, soll die Behandlung, die dem Goldenen Kalb zuteil wird, zugleich eine scharfe Verurteilung jeglichen Götterkultes, der im Zeichen eben dieses Ba'al stattfindet, ausdrücken.⁶⁷

Mit Rücksicht auf die polemische Haltung in Exodus 32 als Ganzem, die gegen die Verehrung Jahwes in bildlicher Darstellung des von den Kana'anäern übernommenen Kalbs-ba'al gerichtet ist (der vorherrschenden Auffassung zufolge gegen die, von Jeroboam I. legitimierte, Kalbsverehrung in Bethel und Dan im Nordreich gerichtet),⁶⁸ wird der Umstand noch bemerkenswerter, daß die Vernichtung des Goldenen Kalbes durch Moses nach dem Muster einer in kana'anäischen, mythologischen Texten vorkommenden rituellen Handlung beschrieben ist. In Wirklichkeit wendet die Polemik in Ex. 32,20 – bewußt oder unbewußt – »die Waffen des Feindes gegen den Feind selbst«, nämlich gegen die vom kana'anäischen Kult geprägte Verehrung Jahwes. Eine dem entsprechende Form der Polemik findet man im Angriff des nordisraelitischen Propheten Hoseas auf die vom Ba'alkult gefärbte Jahweverehrung im Nordreich.⁶⁹ Und im Hinblick dar-

⁶⁶ S. oben Seite 22–23.

⁶⁷ Der Jungstier oder das Jungkalb als Symbol des Gottes Ba'al, hebr. 'egel, s. Johs. Pedersen, *Israel III–IV*, p. 509, 537 und 713 (Anm. zu p. 470), und H. W. Wolff, *Dodekapropheten*, 1, Bibl. Kommt., A. Test. XIV, 1, 1961, p. 180f., zu Hos. 8,4ff. Ba'al als Jungkalb wird von den Ugarittexten bestätigt, s. die angeführte Stelle bei Wolff, sowie Hvidberg, *Weeping*, p. 86ff. – Die Verbindung: Kalb ('gl) – Ba'al (b'g) findet sich außerdem in zwei aram. Inschriften von Palmyra, Cooke, *North Sem. Inscriptions*, Oxf. 1903, p. 301f.

⁶⁸ Ex. 32 als eine zur Wanderung durch die Wüste zurückprojizierte Polemik gegen die von Jeroboam I. legitimierte Verehrung des Kalbes in Bethel und Dan, 1. Reg. 12, wird u.a. behauptet von Baentsch, *op. cit.* p. 269, Holzinger, *op. cit.* p. 110, Hölscher, *op. cit.* p. 180f., Hvidberg, *Den Isr. Religions Historie*, p. 108, Mowinkel in *MMM I*, p. 177f. und Noth, *Zweite Buch Mose*, p. 202.

⁶⁹ Charakteristisch für Hoseas' Wortwahl und Sprache, wenn er den ba'algeprägten Jahwekult schmäht, ist die starke Beeinflussung durch eben den Vegetationskult, den Hoseas bekämpft. Wie von Edm. Jacob ausgedrückt: «il (Osée) procède selon une méthode que nous pourrions appeler homéopathique puisqu'elle consiste à assumer le mal pour le guérir. Osée descend dans l'arène du baalismes . . . », *L'héritage cananéen dans le livre du prophète Osée*, *Rev. d'Hist. et de Philos. rel.*, 43, 1964, p. 251; zu Hoseas', vom kana'anäischen Kult geprägte Wortwahl, s. im

auf, daß mehrere Forscher meinen, in Ex. 32 eine von nordisraelitischen Kreisen ausgegangene Polemik gegen den Synkretismus im Nordreich (Bethel und Dan) finden zu können,⁷⁰ wird das Resultat, das sich oben aus der Untersuchung von Ex. 32,20 ergab, vielleicht als Bestandteil einer genaueren Untersuchung des Kapitels als Ganzem, hierunter der Frage nach der Heimat der antisynkretistischen Haltung, die den gesamten Bericht prägt, eingehen können.

Im folgenden Abschnitt sollen indessen nur die bereits berührten Fragen, die die exegetische Behandlung im Hinblick auf V. 20 aufgeworfen hat, wieder besprochen werden. Nun aber auf der Grundlage des Resultates, das bei der soeben abgeschlossenen Untersuchung des Verhältnisses dieses Verses zu den ugaritischen Texten gewonnen wurde.

III. Die exegetische Bedeutung der vorgenommenen Untersuchung für Exodus 32.

In der Einleitung wurde als erste der Schwierigkeiten, die V. 20 der exegetischen Behandlung von Ex. 32 bereitet hat, der Umstand genannt, daß das Wort *massēkā* in den Versen 4 und 8 ein massives, gegossenes Metallbildnis vorauszusetzen scheint, während die Beschreibung der Vernichtung des Goldenen Kalbes in V. 20 ein mit Metall belegtes Holzbild voraussetzen muß.⁷¹ Nachdem jetzt als bewiesen angesehen werden kann, daß sich

übrigen Jacobs Artikel, op. cit. p. 250–59, H. G. May, *The Fertility Cult in Hosea*, Journ. of Sem. Languages a. Lit., 48, 1931, p. 73–98, und Wolff, op. cit. p. XVIIIff., 148f.

⁷⁰ Als Urheber der anti-synkretistischen Polemik in Ex. 32 führt W. Rudolph, *Der Elohists von Exodus bis Josua*, BZAW, 68, 1938, p. 49, prophetische Kreise im Nordreich an. In neuerer Forschung macht sich im großen und ganzen eine Tendenz geltend, den nordisr. antikana'anäischen Prophetismus im Zusammenhang mit der levitischen Priesterschaft zu sehen, und eine solche prophetisch-levitische Reaktionsbewegung als Ursprung sowohl des Reaktionsprophetismus als auch den deuteronomistischen Bewegung anzusehen. So bezieht Wolff, *Hoseas geistige Heimat*, Theol. Lit. zeit. 1956, p. 83–94, und derselbe: *Hoseas, Dodekaproph.*, p. 280, Exodus 32 in das literarische Gut dieser Bewegung mit ein. Und Beyerlin, op. cit. (Herkunft etc.), p. 144–50, sieht Ex. 32,1–6 als eine urspr. nordisraelitische Kultlegende an, die, später von nordisraelitischer Hand erweitert (u.a. mit V. 20) und polemisch umgeformt, gegen den hiesigen Synkretismus gerichtet ist.

⁷¹ S. oben Seite 5.

die detaillierte Schilderung in V. 20 auf einen wohlbekannten, zum bäuerlichen Leben gehörenden Ritus stützt, der jetzt – nach dem Auftauchen der ugaritischen Texte – auch im kana'anäischen Kult bezeugt ist, verliert dieser Gegensatz ganz seine Bedeutung. Zieht man nämlich die Konsequenz daraus, daß V. 20 ein Ausdruck des genannten Ernteritus ist, dessen Einzelelemente nur im ursprünglichen »Sitz des Lebens« des Ritus eine Meinung haben, so muß man den Versuch aufgeben, die einzelnen Teile in diesem Handlungsverlauf in eine sachliche oder streng logische Übereinstimmung mit dem Zusammenhang zu pressen, in dem das ursprünglich rituelle Muster von V. 20 jetzt angebracht ist. Als eine Form eines ursprünglich rituellen Musters hat die Beschreibung die von Riten so wohlbekannte Fähigkeit besessen, sogar in literarischer Gestalt weiterzuleben. Dies gilt auch hier, wo derjenige, der die Überlieferung vermittelte, d.h. die Polemik gegen den Ba'alkult formulierte, sich kaum über die Anwendung des zugrundeliegenden Ritus bewußt gewesen ist.

Die anderen, in Verbindung mit V. 20 genannten Schwierigkeiten waren: 1) daß, indem der Vers als ein Ordal aufgefaßt wird, ein Bericht über den Ausfall dieses Ordals fehlt, 2) daß es sich um zwei Strafschilderungen handelt, wenn man behauptet, daß in V. 35 eine (fragmentarische) Fortsetzung von V. 20 vorliegt, weil dann auch V. 25 ff. hinzukommt, und 3) daß Moses' Fürbitte, V. 30 ff., nach einem Ordal, das ja gerade die Möglichkeit für ein Gottesurteil beinhaltet, logisch unmöglich zu sein scheint.⁷²

Das hier angeführte Verständnis von V. 20 bedeutet nun, daß die Ordaldeutung aufgegeben werden muß. Das gleiche gilt natürlich für die übrigen, im Abschnitt I genannten Interpretationsversuche. Und zusammen mit der Ordalinterpretation fällt natürlich auch die Theorie weg, daß V. 35 eine Fortsetzung von V. 20 sei. V. 35 läßt sich am natürlichsten als eine abschließende Unterschrift unter das gesamte Kapitel auffassen – die Schuldigen unter dem Volk entgingen nicht der Strafe Jahwes!

Die Untersuchung zeigte, daß das eigentliche Motiv, auf der die Ordalinterpretation beruhte – daß die Israeliten von dem Wasser trinken müssen, in das die Reste Götterbildes gestreut worden sind – eine Verkettung zweier, vom Ernteritus her bekannter

⁷² Vgl. das Zitat aus Lehming, s. Seite 7 oben.

Elemente ist, des Verzehrens der letzten Garbe, oder des Ausbreitens der Garbe auf dem Wasser. In seinem jetzigen Zusammenhang soll dies nur das totale Verschwinden des Goldenen Kalbes veranschaulichen. Im gesamten Bericht handelt es sich somit lediglich um eine Strafhandlung, nämlich V. 25 ff. Dies trägt endlich auch dazu bei, daß Moses' Fürbitte, V. 30 ff., in diesem Zusammenhang zumindest leichter verständlich wird.

In dem Zusammenhang gesehen, in dem Ex. 32,20 steht – mitten in dem Bericht über den Bruch des kurz zuvor eingegangenen Sinaipaktes, muß schließlich hervorgehoben werden, daß, obgleich der Handlungsablauf in V. 20 jetzt ausschließlich destruktiv verwendet ist, und damit also seinen ursprünglichen, lebensnotwendigen Zweck verloren hat, Moses' Tat trotzdem einem lebenswichtigen Ziel dient, nämlich die Hindernisse zu beseitigen, die einer Wiederherstellung des Paktes mit Jahwe im Wege stehen.

Wenn Ex. 32 somit die Verehrung Jahwes im Zeichen des kana'anäischen Ba'als als für den Pakt zerstörend darstellt und – durch die Schilderung von Moses' Vorgehen gegen das Goldene Kalb – zugleich eine unumgängliche Bedingung dafür angibt, dass der Pakt wieder hergestellt werden kan, so stimmt das, wie bekannt, sehr gut mit der Verkündigung überein, die im Reaktionsprophetismus zu Worte kommt – am schärfsten vielleicht bei den zwei Propheten Hoseas und Amos, von denen die Aussagen stammen, die jetzt behandelt werden sollen.

IV. Ex. 32,20 und einige Aussagen der Propheten über den Bilderkult und dessen Anhänger.

Wie früher erwähnt, ist von mehreren Forschern behauptet worden, dass die Polemik in Ex. 32 – zumindestens die ältesten Schichten des Kapitels – der antikana'anäischen Reaktion im Nordreich entstammt und gegen die damalige Verehrung Jahwes in der Gestalt des Kalbsba'als gerichtet ist.⁷³ Dass die Reaktion auf die Jahweverehrung kana'anäischer Prägung stark war, geht, wie gesagt, bereits aus der Tätigkeit Hoseas' und Amos' hervor.

In Hos. 8,4b-7 findet man die folgende Aussage gegen die

⁷³ S. Seite 31 oben.

Götterbilder und vor allem gegen die Verehrung des Kalbes: (V. 4b) »Aus ihrem Silber und Gold machen sie sich Götterbilder – damit es vernichtet wird, (V. 5) verstosse (oder: er (= Jahwe) verstösst) dein Kalb, Samaria, es flammt mein Zorn gegen sie! Wie lange bleiben sie zur Reinheit unfähig – (V. 6) sie sind doch von Israel. Und das – ein Handwerker hat es gebildet, und ein Gott ist es nicht. Wahrlich, zu Splintern soll das Kalb Samarias werden! (V. 7) Wahrlich, (oder: denn) Wind säen sie, und Sturm werden sie ernten. Halme, die keinen Spross haben, machen kein Mehl, – und falls sie doch etwas hervorbringen, so werden es Fremdlinge verzehren!«⁷⁴

Wenn der Prophet einleitend das Material nennt, aus dem die Götterbilder angefertigt werden (4b), und danach über das Bildnis des Kalbes sagt, daß ein Handwerker – also ein Sterblicher – es hergestellt habe (5a), so ist dies die Voraussetzung für die Konklusion, daß es sich dabei nicht um einen (wirklichen) Gott handele (5b). Das Thema – die Ohnmacht und Lächerlichkeit der Götterbilder, die sich bereits aus ihrer Herstellung ergeben – ist bei den Propheten beliebt, sowohl in der Polemik gegen die Götter fremder Völker als auch gegen die israelitischen Verstöße gegen das Bilderverbot.⁷⁵ Die Aussage hier nennt konkret »Sama-

⁷⁴ Anmerkungen zur Übersetzung: V. 4b – MT »ykkārēt« wird bewahrt gegenüber LXX, Pesch. und Targum, da das Verbum sich gerade auf die Metalle beziehen soll, die bei den Götterbildern verwendet werden, s. H. S. Nyberg, Studien zum Hoseabuche, Upps. Univ. Årb. 1935, 6, 1935, p. 62., Wolff, Dodekapropheten, p. 179. V. 5 – MT »znḥ« wird bewahrt, aber mit LXX als Imper. vokalisiert, s. Wolff, op. cit. p. 169; jedoch kann die Vokalisation von MT, Perf. Sing. 3. masc. bewahrt bleiben und dann mit Jahwe als Subj., Hvidberg, op. cit. p. 88 u. Anm. 5. Suff. 3. masc. plur. in »bām« bezieht sich auf die Kalbsbilder in Bethel und Dan oder auf deren Anbeter, so Hvidberg, op. cit. p. 89, Anm. 2, oder kann – trotz seiner sing.-form »dein Kalb« – als von den Erzählungen über den Abfall herstammende Wendung und die entsprechende Parainese erklärt werden, und die Aussage gilt so bloss Bethel, s. Wolff, op. cit. p. 180f. V. 6 – zum Satz »ki mly-yisrā'el« wird auf Wolffs Behandlung hingewiesen, s. Wolff, op. cit. p. 170, 173. V. 7 – die masc. Formen »lō« und »ya'āšē« werden oftmals unter Hinweis auf das fem. Subjekt »qāmā« in fem. umgeändert, so BH.K. und K. Marti, Das Dodekapropheten, KHCAT, XIII, p. 67. Sie können aber sehr gut bewahrt bleiben. So erklärt Wolff, op. cit. p. 170, dass »die Kongruenz des Genus wohl dadurch gebrochen ist, dass in das Bild vom leeren Halm die Deutung auf Israel einschliesst.«

⁷⁵ So Is. 40,29; 42,17; 44,9–20; 48,5, Hab. 2,18–19, und dazu Johs. Pedersen, Israel III–IV, p. 639–42.

rias Kalb«. Sie wird allgemein als gegen die von Jeroboam I. legitimierte Verehrung des Kalbes in Bethel (und in Dan) gerichtet verstanden, so daß »Samaria« hier das Nordreich bezeichnet.⁷⁶ Ob V. 5a nun als eine direkte Aufforderung an die Bewohner des Nordreiches, den Kult um das Kalb zu verwerfen, verstanden wird, oder als eine Aussage darüber, daß Jahwe den Kult verworfen hat, so ist das Schicksal des Bildes folgendes: »Wahrlich, zu Splintern soll das Kalb Samarias werden!« Diese kurze Schilderung der Zerstörung des Götterbildes beinhaltet ein alttest. hapax legom., »šbābīm«, dessen Bedeutung jedoch klar ist: eine Plur. Form der Wurzel šbb, die sowohl auf Neuhebr. als auch Arab. (sabba) »schneiden, hacken« bedeutet so wie auch das jüd.-aram. šibba und das arab. sabiba »Splitter, Holzpan« bedeuten.⁷⁷ Weil es sich somit um ein mit metall belegtes Holzbild zu handeln scheint, und weil das Bild 'ēgæl genannt wird, weisen mehrere Kommentatoren auf Ex. 32,20 hin.⁷⁸ Aber wenn Ex. 32,20 zur Erhellung von Hos. 8,6 herangezogen wird, liegt es nahe anzunehmen, daß das Zerhacken des Kalbsbildnisses, das die Stelle bei Hoseas hier voraussetzt, den Ritus widerspiegelt, der, wie wir gesehen haben, Ex. 32,20 zugrundeliegt – und darüberhinaus dem genannten Ugarittext 49, II, 30–32, in dem es nämlich heißt: *ṭiḥd bn ilm mt bḥrb ṭbq'nn* = »sie ergreift den Gottessohn Mot, sie spaltet ihn mit der Sichel . . .«. Wie von Dussaud angeführt wurde, bedeutet das Verbum *bq'* = Hebr. »spalten«, auf Arabisch zugleich »den Hals abschneiden«, so daß mit diesem Verbum sowohl an Mot als Getreide als auch an ein Bild des Gottes gedacht sein kann.⁷⁹ Aber Ex. 32,20 und der parallele Ugarittext können nicht nur die Aussage in V. 6b über die Vernichtung des Kalbs-

⁷⁶ Marti, op. cit. p. 66, Hvidberg, op. cit. p. 88, Anm. 7 und p. 89, Anm. 2, Rudolph, Dodekapropheten, KAT XIII, 1966, p. 164, verstehen die Aussage über Samarias Kalb als gegen Bethel (und Dan) gerichtet und Samaria als Bezeichnung für das Nordreich. Wolff, op. cit. p. 179–180, will die Aussage als gegen Bethel gerichtet auffassen und Samaria gleichzeitig als die Stadt Samaria verstehen.

⁷⁷ S. Ges.-Buhl, Handw.buch u. šbb I., und Wolff, op. cit. p. 182.

⁷⁸ Marti, op. cit. p. 66, Sellin, Das Zwölfproph.buch, KAT, XII, 1922, p. 66, Wolff, op. cit. p. 180, und Rudolph, op. cit. p. 164.

⁷⁹ Dussaud, RHR, CXL, 1935, p. 56, und im Anschluss daran Hvidberg, op. cit. p. 34, Anm. 5.

bildnisses erhellen, sondern vermutlich auch die Fortsetzung in V. 7. Sowohl im Hinblick auf Vers 7a, der den von der Weisheitsliteratur wohlbekannten Gedanken enthält, daß der Mensch das Ernte werde, was er gesät hat, als auch im Hinblick auf V. 7b^α mit seinem vollendeten Reim führt Wolff an, daß es sich um altes Sprichwörtergut handelt, das aus den Kultgesängen der Ackerbaukultur über das Säen und Ernten stammt, von Hoseas aber mit einem korrigierenden Zusatz, V. 7b^β, zitiert wird, wodurch der zum Bildnis des Kalbes geknüpfte Fruchtbarkeitskult zurechtgerückt wird.⁸⁰ Aber da V. 7a die wohlbekannten termini technici für Aussaat und Ernte enthält, von denen sich das Verbum *zr*^c sogar unter den, für den Ernteritus des Ugarittextes 49, II, 30 ff. typischen Ausdrücken befindet, und da der Vers in unmittelbarer Weiterführung von V. 6b steht, dessen Verbindung mit dem gleichen Ritus soeben besprochen worden ist, so liegt es nahe anzunehmen, daß diese Zusammenstellung der Motive nicht zufällig ist, sondern auf den Ritus mit der letzten Garbe zurückzuführen ist. Die Aussage in V. 6b über die Zerstörung des Gottes durch Spaltung führt durch eine »kultische Assoziation« den Gedanken zur Aussaat und zur Ernte in V. 7a hin.

Aber wenn Wolffs Hinweis auf V. 7a und b^α als lyrische Reminiszenzen des Ackerbaukultes somit vermutlich näher bestimmt werden kann, jedenfalls im Hinblick auf 7a, so kann der gleiche Ritus vielleicht zugleich V. 7b^β erhellen, von dem man bisweilen annimmt, daß er später hinzugefügt worden sei.⁸¹ Wie im Exkurs erwähnt, ist der Sinn der Riten beim Abschluß der Ernte der, daß eine Garbe oder deren Körner dem Feld zurückgegeben werden soll, was dadurch geschehen kann, daß die Tiere des Feldes, z.B. die Vögel (vgl. 49, II, 34–37), das Getreide fressen.⁸² In Hos. 8,7b^β schildert der Prophet das klägliche Resultat der Bilderverehrung durch das Volk. In Fortsetzung des Bildes von Aussaat/Ernte (V. 7a) wird in V. 7b^α gesagt, daß die Ernte fehlschlagen werde, und in 7b^β wird gesagt, fremde würden das Wenige *fressen*, das geerntet wird. Also – man soll nichts davon

⁸⁰ Wolff, op. cit. p. 172f.

⁸¹ Marti, op. cit. p. 67, und Mowinkel, MMM III., sehen Hos. 8,7b^β als eine hinzugefügte Glosse an.

⁸² Seite 14–15 oben.

haben, daß man das Kalb Samarias verehrt hat, man wird nicht einmal so viel Getreide bekommen, wie die Vögel normalerweise verzehren dürfen.

Ex. 32,20 kann somit nicht nur, wie allgemein angenommen, die Vernichtung des Kalbes von Samaria, V. 6b, erhellen, sondern zugleich, von dem zugrundeliegende Ernsteritus ausgehend, Hos. 8,6b-7 zu einem Ganzen verbinden.

In Fortsetzung der Beschäftigung des Propheten mit dem Kalbskult in Bethel, Hos. 10,5f., steht in V. 7 eine Aussage, die gewisse textmäßige und auslegungsmäßige Schwierigkeiten bereitet hat. Der Text läßt sich jedoch mit Nyberg ohne Berichtigungen übersetzen: »vor der Vernichtung steht Samaria, (d.h.) dessen König, wie ein Holzstummel auf der Wasseroberfläche.«⁸³ Beim Verständnis des Verses hat die Bedeutung des Wortes *malkāh* einige Uneinigkeit bewirkt. Bezeichnet der Titel *mālek* den regierenden König in Samaria, oder ist er eine mythologische Bezeichnung für ein Ba'albild oder für Jahve in Ba'als Gestalt als junges Kalb, worauf der vorhergehende V. 5 hindeutet?⁸⁴ Dafür, daß *malkāh* ein Gottesbild bezeichnen kann, sprechen die benachbarten Verse. V. 8, der durch konsek. Perf. mit V. 7 verbunden ist, behandelt die Zerstörung der Opferhügel und die Gewächse der Verdammnis, Dornbusch und Distel, die die Altäre überwuchern werden; und V. 6b, mit seiner Rede von »Efraims Schande« (*bāšnā*) und davon, daß »Efraim wegen seines Rates (oder: Planes) beschämt werden wird«, deutet wahrscheinlich den Ba'alkult an, den Hoseas in 9,10 bei der Erörterung des Abfalles bei Ba'al-Pe'or als eine »Schande« (*bōšæt*) bezeichnet.⁸⁵ Der Rat oder Plan, der Efraim zur Schande gereichen soll, muß nicht unbedingt auf politische Verhältnisse hindeuten, sondern kann ebensogut mit kultischen

⁸³ Nyberg, Studien, p. 75: Das unstrittene *nīdm*.^h wird als *ptc.nif.* gelesen.

⁸⁴ Marti, op. cit. p. 80, und Wolff, op. cit. p. 228f. verstehen *malkāh* als Bezeichnung für den König des Nordreiches, während Nyberg, op. cit. p. 75, Sellin, Zwölfprophetenbuch (NB1 2.-3. veränd. Ausg. 1929), p. 104f., und sich diesem anschließend Hvidberg, op. cit. p. 89, 99f., sowie Mowinckel, MMM III, und Rudolph, op. cit. p. 197f., *malkāh* als Bezeichnung für B'al auffassen – oder, was für Hoseas das gleiche ist, für Jahve in der Gestalt von Samarias (d.h. Bethels) Kalb.

⁸⁵ Über *bōšæt*, »Schande«, als Bezeichnung für Ba'al, und über die spätere polemische Umbildung der mit -ba'al zusammengesetzten Namen, s. Wolff, op. cit. p. 214 zu Hos. 9, 10.

Dingen in Verbindung stehen – zwei Bedeutungen, die sich übrigens gut miteinander vereinen lassen.⁸⁶ Und falls endlich »Samarria« in den Versen 5,7 ebenso wie in Kap. 8,5–6 das Nordreich bezeichnet,⁸⁷ so wird der Zusammenhang zwischen V. 5f., der von der kultischen Sorge und dem Jubel über den Gott in einem der wichtigsten Heiligtümer des Nordreiches, Bethel, handelt, und V. 7 völlig klar. Samarias Kalbs-ba'al in V. 5 ist dann, wie aus Hvidbergs Behandlung dieser Stelle hervorgeht, mit Samarias mælæk in V. 7 identisch.⁸⁸ Diese Auffassung von V. 7 soll nun dadurch nachgeprüft werden, daß untersucht wird, was dem Propheten zufolge Samarias mælæk widerfahren soll.

Die Zerstörung von Samarias mælæk wird mit einem Holzstummel auf der Wasseroberfläche verglichen. Einige Schwierigkeit hat hier die Bedeutung von qæšæf bereitet. Dieses Wort, das im Alten Testament ein hapax legom. ist, wird von Targum und Vulgata mit »Schaum« übersetzt,⁸⁹ aber von LXX mit phryganon, »trockenes Holz(stück)«, eine Übersetzung, die Wellhausen dadurch suppliert, daß er qæšæf mit dem arabischen qaḍīb, »Holzstück, abgehackter Zweig«, und dem arab. qaṣab, »Rohr« in Verbindung setzt.⁹⁰ Auf der Grundlage von LXX und Wellhausen wird das Wort meist mit Holzstummel oder -span übersetzt, und wie man auch immer den Titel malkāh auffaßt, so wird die Beschreibung von Samarias mælæk in V. 7 doch gewöhnlich dahingehend verstanden, daß es/er vom Wasser machlos weggeführt wird.⁹¹ Die Kommentare geben jedoch keine

⁸⁶ MT: me'āšātō kann ausgezeichnet als Hinweis auf die Verehrung von Ba'al verstanden werden, da der Rat oder Plan als für die kultischen Pläne geltend aufgefaßt werden kann, s. Th. Robinson/F. Horst, *Die zw. kl. Propheten*, HAT, 14, 1938, p. 40. – Ein relevantes Exempel für kultische Pläne, die zugleich politische sind, sind die Maßregeln von Jerob I., 1. Reg. 12,28f.

⁸⁷ S. Hinweis Seite 35, Anm. 76, und außerdem A. Alt, *Der Stadtstaat Samaria*, Kl. Schr. III, p. 295, Anm. 2 und p. 300.

⁸⁸ Hvidberg, *op. cit.* p. 98–100.

⁸⁹ S. BH. K.

⁹⁰ S. BH. K. und Wellhausen, *Die kl. Propheten*³, 1898, p. 125. Rudolph, *op. cit.* p. 196, weist auf J. Blau, *Vet. Test.* 5, 1955, p. 343, hin, wo das palästin.-arab. qušfāt, »grüner, frisch abgeschnittener Zweig« zum Verständnis von qæšæf in Hos. 10,7 angeführt wird.

⁹¹ So Marti, *op. cit.* p. 80, Robinson/Horst, *op. cit.* p. 41, und Wolff, *op. cit.* p. 228.

weitere Erklärung dafür, woher die Beschreibung ihr Material holt. Ex. 32,20 aber schildert, wie die Reste des Goldenen Kalbes zuletzt auf »die Wasseroberfläche« geworfen werden, und wie oben anführt wurde, geht der Handlungsablauf hier auf die rituelle Praxis zurück, wo man die letzte Garbe ins Wasser warf – vgl. den genannten Ugarittext 49, V, 19. Aber auch der phönizische Ritus, der ebenfalls angeführt wurde,⁹² – die Adonisgärten und -bilder, die in Wasserläufe oder ins Meer geworfen werden – kann die Beschreibung in Hos. 10,7 erhellen. Ebenso ohnmächtig wie Adonis war, nachdem ihn die Frauen in Alexandria am letzten Tag des Festes in Effegie auf dem Meer angebracht hatten,⁹³ ebenso ohnmächtig soll Samarias mælæk sein!⁹⁴ Wie Ex. 32,20 und Hos. 8,6b-7, so entnimmt auch diese spottende Schilderung in Kap. 10,7 sein Material dem Kult, den Hoseas bekämpft. Die hier angeführte Auslegung von V. 7 bekräftigt damit, daß malkāh als der vom Ba'alkult und dessen Mythen her wohlbekannte Titel für Ba'al selbst aufgefaßt werden muß.⁹⁵ Und wenn Ex. 32,20 mit seinem rituellen Hintergrund somit die Bedeutung von malkāh = Ba'al bestätigt, so bekräftigt dies zugleich den Zusammenhang zwischen Hos. 10,7 und den vorhergehenden Versen 5f. über die Verehrung des Kalbes in Bethel.⁹⁶ Betrachtet man außerdem aber den Handlungsverlauf, der in den ugaritischen Texten bis zum Angriff 'Anats auf Mot hinführt, wird noch deutlicher, in welch hohem Maße die Aussage von Hos. 10,5–7 die kana'anäische Verehrung des Jungkalbes Ba'al widerspiegelt.

Bekanntlich ist die Situation im Text 49 vor col. II, 30ff. die, daß Ba'al, der Geliebte der Göttin 'Anat, tot, d.h. in der Macht

⁹² Seite 20–21 oben.

⁹³ Das Adonifest in Alexandria, s. Hinweis Seite 20, Anm. 47 oben.

⁹⁴ In Anbetracht der Rolle, die abgeschnittene Zweige und Bäume bei den Adonifesten spielen (vgl. die Laubhütten), Johs. Pedersen, *Israel III–IV*, p. 740f., und Mannhardt, *op. cit.* Bd. II, p. 277ff., bes. p. 280, Anm. 1, sollte das erwähnte qeṣe'el, Hos. 10,7, vielleicht mit »abgeschnittener, grüner Zweig« übersetzt werden; vgl. Hinweis auf das Wort qeṣe'el in palästin-arab., s. Seite 38, Anm. 90 oben.

⁹⁵ Götternamen, zusammengesetzt aus »b'« und »mlk«, kommen in phön. Inschriften aus Malta vor, s. Cooke, *North Sem. Inscript.*, 1903, p. 104, und Lagrange, *op. cit.* (*Études sem.*), p. 102f., aber die mythologische Vorstellung von Ba'al als König ist in den Ugarittexten wohlbezeugt, s. W. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit u. Israel*, BZAW 80, 1961, passim.

⁹⁶ S. Seite 38 oben.

Mots, ist. 'Anats Klage und Trauerriten für Ba'al schildern die Texte 67, VI und 62,1-28; danach heißt es in 49, II, 6ff. über 'Anats Sorge um Ba'al wie folgt: »Sie nähert sich ihm (d.h. Mot). Wie das Herz der Kuh nach ihrem Kalb ('gl) ist, wie das Herz des Mutterschafes nach seinem Lamm ist, so war das Herz 'Anats nach Ba'al.« Mot aber weicht ihrer Forderung aus, Ba'al zurückzubekommen, was jedoch lediglich zu einem kurzen Aufschub führt. Denn in 1.26ff. wird die Szene wiederholt und kulminiert nun mit 'Anats wohlbekannten Angriff auf Mot. Und sofort danach bricht in Erwartung der baldigen Rückkehr Ba'als der Jubel los, col. III. –

Dies ist der Gang der Handlung, dessen einzelne Elemente in Hoseas' Bericht über den Kalbskult in Bethel mehr oder weniger direkt angedeutet sind, und der die Aussage zu einem Ganzen verknüpft, V. 5: »Bei Bet'awän's junger Kuh⁹⁷ sind die Bewohner Samarias außer sich, denn es trauert sein Volk um ihn, und seine Pfaffen jauchzen ihm zu,⁹⁸ – seiner Pracht – denn die ist ihm entschwunden.«

– Im folgenden V. 6 spricht Hoseas von der Deportation des Götterbildes nach Assur und von Efraims Schande als der Folge seines (kultischen) Vorhabens – wonach er wieder auf die Vor-

⁹⁷ Die Übersetzung von V. 5 gründet sich auf Hvidbergs, op. cit. p. 99, die sich genau an MT hält, ausgenommen jedoch das Wort 'æglöt, das mit Nyberg zu fem. sing. 'æglat verändert wird. Mowinkel, MMM. III hat die gleiche Übersetzung. Mit »Bet'-awän's (= Bethels) junger Kuh ist infolge Hvidberg die Göttin 'Anat gemeint. Daß die Bezeichnung 'æglat für 'Anat steht, darf man teils aus den Beschreibungen, die die obengenannten Ugarittexte von den Trauerhandlungen und der Unruhe der Göttin für Ba'al geben, und teils aus dem Wort 'gl, »Färse, junge Kuh« selbst schließen: im Ugarittext ist diese Bezeichnung nicht direkt für 'Anat gebraucht, aber da 'gl kommt als Bezeichnung für Ba'als Partnerin in dem einen der zwei Berichte der Ba'altexte über hieros gamos, 67, V, 18ff., vor, während 'Anat mit dem Zunamen 'rb, »Kalb«, im Text 76, II-III Ba'als Partnerin ist, wird im allgemeinen angenommen, daß 'gl mit 'Anat identisch ist, so vom Herausgeber des Textes, Vroilleaud, Syria XVII, 1936, p. 160, 162, sich an Dussaud, RHR, CXI, 1935, p. 44ff., anschließend; Hvidberg, op. cit. p. 86f., 99, Anm. 2, Kapelrud, Baal in the Ras Shamra Texts, 1952, p. 68f., Johs. Pedersen, Israel III-IV (NBI dan. Ausg.², 1960), p. 565f. Hammershaimb, The Immanuel Sign, in: Some Aspects of OT. Prophecy from Isaiah to Malachi, Det lærde Selsk. Skr., Teol. ser. 4, 1966, p. 12f.

⁹⁸ Sämtliche Suffixe 3. masc. Sing. in V. 5 werden am besten als sich auf »Samarias Kalb« in Bethel beziehend verstanden, vgl. Hvidberg, op. cit. p. 99, Anm. 5.

stellungswelt des Baʿalkultes, V. 7, zurückgreift: »Vor der Vernichtung steht Samaria, dessen König (= das Kalbsbild), wie ein Holzstummel (oder: grüner, abgeschnittener Zweig) auf der Wasseroberfläche.«

Die Aussage schließt, V. 8, mit der Schilderung des Schicksals der Opferhügel und Altäre, das das Volk wünschen lassen wird, von Berg und Hügel verborgen zu sein.

Abschließend soll eine Aussage des Amosbuches genannt werden, in der zwar nicht über die nordisraelitischen Götterbilder, die der Prophet im übrigen mehrere Male verurteilt,⁹⁹ wohl aber über die sie Verehrenden das Urteil gesprochen und ihnen Vernichtung angekündigt wird.

Als Einleitung zum Abschnitt Am. 9,11–15, der die kommende Zeit des Glückes schildert, wird zunächst über Israel (das Nordreich) gesagt, daß Jahwes Augen auf das sündige Reich mit der Absicht gerichtet seien, es zu vernichten, V. 8, woraufhin es als Übergang zu der abschließenden Aussage über die Glückszeit in V. 9 heißt: »Denn siehe, ich gebe Befehl, und ich werde das Haus Israel schütteln . . . wie man mit einem Sieb schüttelt, und nicht ein Stein wird zur Erde fallen (V. 10). Durch das Schwert werden alle Sünder meines Volkes umkommen, die da sagen: Das Unheil wird uns nicht erreichen und nicht begegnen.«¹⁰⁰

⁹⁹ In Am. 3,14 (Echtheit vorausgesetzt); 4,4; 5,5 und 8,14 wendet sich der Prophet u.a. gegen die für die Kalbsverehrung wohlbekannten heiligen Stätten Bethel und Dan, zu d. Stellen s. Hammershainb, Amos, 1946, p. 61, 127. Am. 5,26 ist gegen die assyrisch-babyl. Astralgötter gerichtet, s. Hammershainb, op. cit. p. 91f.

¹⁰⁰ Zur Übersetzung: V. 9 – »bēkāl haggoyīm« muß vermutlich, wie in BH, K. vorgeschlagen, gestrichen werden, teils metri causa, teils weil es als vermeintlicher Hinweis auf das Exil als ein späterer Nachtrag angesehen werden muß. So Sellin, op. cit. p. 221, Mowinkel, MMM, III, und A. S. Kapelrud, Central Ideas in Amos, Sonderdruck 1961 von No. Vidensk.-Akad. Oslo, 1956, p. 53. – kēbārā ist Hapaxlegomenon im Alt. Test. und bedeutet »Sieb«, entweder ein bei der Maurerarbeit verwendetes Sandsieb, so Sellin, op. cit. p. 222, oder – wie allgemein aufgefaßt – ein Getreidesieb. In diesem Falle bestehen zwei Möglichkeiten: entweder das in Syr.-Palästina bis in unsere Tage angewandte grobe Sieb, arab. kīrbāl, das beim ersten Sieben des gedroschenen Korns benutzt wird, wo das Korn herausgeseibt wird, während Steine u.a. im Sieb zurückbleiben, – oder das feine Sieb, arab. ġīrbāl, das beim darauf folgenden Sieben benutzt wird, wo das Korn im Sieb verbleibt, während Staub und Spelzen usw. hindurchfallen, s. Dalman, op. cit. (Arbeit und Sitte) III, p. 139–48. Zur Diskussion darüber, an welches Sieb hier gedacht

Wie das Bild vom Sieben des Korns in V. 9 auch immer übersetzt und verstanden wird, so wird der Vers allgemein als eine Aussage verstanden, die verkündet, dass das Volk durch eine Bestrafung gereinigt werden solle. Dass diese Strafe somit keine totale Vernichtung des sündigen Reiches bedeutet, geht zugleich aus dem folgenden V. 10 hervor, der besagt, dass die Sünder unter dem Volk sterben sollen, nicht, dass das gesamte Volk umkommen soll.¹⁰¹

Das Verständnis von V. 9 ist durch die Wörter *kēbārā* und *šerōr* erschwert gewesen, vgl. Note 100. Aber ob nun auf ein grob- oder feinmaschiges Kornsieb angespielt wird, so ist das Sieben ein Bild für die Strafe. Diese wird dann entweder als ein grobes Sieben angesehen, bei dem die Körner hindurchfallen, während »nicht ein Stein (*šerōr*) zur Erde fällt«, sondern im Sieb zurückbleibt und daraufhin weggeworfen wird, – oder als ein feines Sieben, das die Körner zurückhält (»und es fällt nicht ein Korn (*šerōr*) zur Erde«) und die wertlosen Teile ausscheidet. In beiden Fällen wird das gesiebte Korn ein Bild für den Teil des Volkes, der gerettet werden soll. Aus der Übersetzung geht hervor, dass hier der ersten Auffassung gefolgt wurde.

»Alle Sünder unter meinem Volk«, V. 10, ist damit mit den Elementen identisch, die im Sieb zurückbleiben und weggeworfen werden, während das Korn den Teil des Volkes symbolisiert, der durch das Sieben errettet wird und danach die kommende Zeit des Glückes erleben wird. –

ist, s. S. Michelet, Amos, 1893, p. 261, P. Volz, ZAW, 38, 1919, p. 105–11; beide lassen ihre Auffassung auf der Bedeutung von *šerōr* beruhen – falls an ein Feinsieb gedacht ist, muß *šerōr* hier »Korn« bedeuten, eine Bedeutung, die das Wort jedoch kaum haben kann, da es von syr. und arab. *šrr* III, »scharf, hart sein«, abgeleitet wird, *šerōr* dann = »Steinchen«, Ges.-Buhl, Volz, op. cit. p. 106f., Michelet, op. cit. p. 261. – Marti, op. cit. p. 225, leitet das Wort dagegen von *šrr* I ab, *šerōr* dann = »Knoten«, daraus »Knospe, Korn«, und faßt *kēbārā* also als Feinsieb auf, während die im übrigen Genannten, sowie Mowinkel, MMM, III, und Hammershaimb, op. cit. p. 139, *kēbārā* als Grobsieb auffassen. V. 10 – Die Hif.-formen von *ngš* und *qdm* in MT werden zu *qal* bzw. *pl.* berichtigt, und MT's *baʿadēnu* wird in *ʿadēnu* umgeändert, s. BH. K., Hammershaimb, op. cit. p. 139, Marti, op. cit. p. 225, Michelet, op. cit. p. 261f., Sellin, op. cit. p. 222.

¹⁰¹ So – trotz verschiedener Meinung über die Echtheit der Stelle – Hammershaimb, op. cit. p. 139, Marti, op. cit. p. 225, Michelet, op. cit. p. 260f., Mowinkel, MMM, III, und Sellin, op. cit. p. 222.

Über Am. 9,9 ist gesagt worden, daß es »einen urwüchsigen Geschmack, eine gute Wortwahl und die für Amos charakteristische Härte und Strenge« aufweise,¹⁰² und die vorher erwähnte Unsicherheit in Bezug auf das Bild mit dem Sieben kann – wie nachgewiesen werden wird – überwunden werden. Im Exkurs über die Riten beim Abschluß der Ernte wird gesagt, daß der Hinweis auf das Sieben des Getreides im ugaritischen Text 49, II, 30 ff. damit erklärt werden kann, daß die Riten mit der letzten Garbe bisweilen auf oder dicht bei der Tenne ausgeführt worden, wo auch das Sieben des Korns stattfand.¹⁰³ In dem ugaritischen Text ist das Ausstreuen Mots mit einem Sieb direkt mit dem Spalten mit der Sichel verknüpft, 1.31–33: *bḥrb tbq'nn bḥtr tdrynn* – »mit der Sichel spaltet sie ihn, mit dem Sieb worfelt sie ihn . . .«. Diese beiden Handlungen stehen auch in Am. 9,9 f. nebeneinander, allerdings in umgekehrter Reihenfolge: »und ich werde an Israels Haus rütteln, wie man mit einem Sieb rüttelt, und nicht ein Stein wird zur Erde fallen; durch das Schwert (oder: durch die Sichel¹⁰⁴) werden alle Sünder meines Volkes umkommen . . .«. Diese Ähnlichkeit zwischen dem Ugarittext und der Stelle bei Amos in Bezug auf die Verbindung von Kornsieb (*bḥtr* ≠ *bak-kebārā*¹⁰⁵) und Sichel oder Schwert (*bḥrb* ≠ *ba-ḥæræb*) erklärt sich am natürlichsten daraus, daß in Am. 9,9 eine Erinnerung an den rituellen Handlungsablauf bewahrt ist, den wir in den Ugarittexten und teils auch in Ex. 32,20 vorfinden. Eine gewisse Ähnlichkeit »psychologischer« Art besteht auch zwischen der Urteils- und Strafankündigung im Amosbuch und dem ugaritischen Text, indem der Angriff der Göttin 'Anat im dramatischen Handlungsverlauf des Textes den Charakter einer Bestrafung Mots hat, weil dieser sich geweigert hatte, Ba'al auszuliefern.¹⁰⁶ Aber wenn das

¹⁰² Kapelrud, *op. cit.* p. 53.

¹⁰³ Seite 16–18 oben.

¹⁰⁴ Zu *ḥrb* in der Bedeutung »Schwert« oder »Sichel« s. Seite 11, Anm. 16 oben.

¹⁰⁵ Die somit entstandene Synonymie: *ḥtr* ≠ *kebārā* wird bestätigt von den im Mittelhebr. vorkommenden Exempeln: die Wurzel *ḥtr*, die als Verbum »sieben, sehen« bedeutet, wird in *ptc. qal* in der Verbindung mit *kebārā* angewandt in *Midr. Tillim* zu Ps. 18,12 = 2. Sam. 22,12, und in *Midr. Rab.*, Genesis 13, s. M. Jastrow, *Dictionary of the Targ., the Talmud Babli and Yerushalmi and Midrash. Lit.*, I., unter *ḥsr*.

¹⁰⁶ Daß 'Anats Angriff auf Mot, 49, II, 30 ff., als er sich zum zweiten Male

Bild von der Strafe in Am. 9,9 somit vermutlich von der genannten rituellen Handlung geprägt ist, so wird jetzt verständlich, an welche Art von Sieb in Am. 9,9 gedacht sein muß. Hier, wie im ugaritischen Text, muß das Sieb so beschaffen sein, daß es das Korn hindurchläßt – also das grobe Getreidesieb, das die Araber in Palästina *kirbāl* nennen.

Schließlich kann der Umstand, daß die Handlung im Am. 9,9f. von einem Ritus geprägt ist, der einem Ackerbaukult wie dem kana'anäischen entstammt, zugleich zur Lösung der umstrittenen Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Urteilsaussage in V. 9f. und den Schilderungen der kommenden Glückszeit in den Versen 11–15 beitragen. Zu den Argumenten, die dagegen angeführt worden sind, die Verse 11–15 als echte Amos-Worte anzusehen, gehört der schroffe Übergang vom Urteil in V. 9f. zur Aussage über die überwältigende Zeit des Glückes, V. 11–15. Dies ist es u.a., was Kapelrud, der doch ansonsten dafür eintritt, daß Amos von Jahves Willen gesprochen hat, dem Volk zu vergeben und damit seine Erlösung zu ermöglichen, dazu veranlaßt, die Verse 11–15 als eine spätere Ergänzung anzusehen¹⁰⁷. Dieses Argument wird dagegen von Hammershaimb unter Hinweis darauf abgelehnt, daß das Schema: Unglück – Glück eine auch aus anderen Teilen der orientalischen und ägyptischen Literatur wohlbekannte Antithese ist, auch mit einem so schroffen Übergang wie hier in Am. 9,9–15. Außerdem führt Hammershaimb an, daß »man in der neuesten Forschung zu der Auffassung neigt, daß die Propheten das Schema vom Kult übernommen haben.«¹⁰⁸

weigert, Ba'al auszuliefern, nicht nur beabsichtigt, Ba'al zurückzubringen, sondern zugleich den Charakter einer Strafe hat, wird von der Version im Tekst col. V, 11f. bekräftigt, Mots Worte an Ba'al: »Deinetwegen habe ich das Aussäen« etc.

¹⁰⁷ Kapelrud, op. cit. p. 56ff., sieht Am. 9,11–15 als späteren Nachtrag an. Daß die Aussage über die Glückszeit sofort nach dem Urteilsspruch in V. 9f. kommt, ist für Kapelrud ein mitwirkender, obgleich nicht entscheidender Umstand, der ihn die V. 11–15 als unechte Amosworte ansehen läßt. Entscheidend sind die Worte »Davids zerfallene Hütte«, V. 11, die infolge Kapelrud nur aus der Zeit nach dem Fall der Davidischen Dynastie stammen können. – Diese Auffassung von den Versen 11–15, darunter auch V. 11, wird von Hammershaimb, op. cit. p. 135ff., 140, Michelet, op. cit. p. 275–79, Sellin, op. cit. p. 223ff. nicht geteilt.

¹⁰⁸ Hammershaimb, op. cit. p. 136–37.

Dies kann nun dadurch bekräftigt werden, was oben über V. 9f. und den ugaritischen Text 49, II, 30ff. gesagt worden ist. Ebenso nämlich, wie 'Anats Handlung im mythologischen Text als eine Voraussetzung dafür hingestellt wird, daß der Gott El in einem Traum sieht, daß Ba'al wieder am Leben ist, und daß daher »der Himmel es mit Fett regnen läßt, die Bachläufe mit Honig fließen«, 49, III, 1–20,¹⁰⁹ so ist auch in Am. 9,9–15 die Behandlung des Volkes mit Sieb und Sichel oder Schwert (V. 9–10) eine Voraussetzung für die Zeit des Glückes, die Veränderung der Situation, die als eine überwältigende Korn- und Weinernte dargestellt wird, wo »die Berge von Most triefen und alle Hügel aufgeweicht werden« (V. 13). Diese Beschreibung, die im Alten Testament mehrmals über Kana'an gebraucht wird, holt ihre Ausdrücke der allgemeinen Auffassung nach gerade aus solchen Texten wie dem vorliegenden ugaritischen.¹¹⁰

So sind nicht nur die zerstörende und zugleich reinigende Handlung, Am. 9,9f., und die nachfolgende Verheißung, V. 11–15, von kana'anäischem Kult und mythologischer Sprache geprägt, sondern auch die Verbindung selbst, die zwischen den beiden Aussagen besteht, ist aus dem Zusammenhang in den mythologischen Text 49, II und col. III heraus völlig erklärlich.

Die Konklusion aus all dem ist, daß Am. 9,9f. im Verhältnis zu Ex. 32,20 und den übrigen angeführten Berichten über Vernichtung von Götterbildern eine Sonderstellung einnimmt. Zum einem ist Am. 9,9f. gegen das abgöttische Nordreich selbst gerichtet, nicht gegen dessen Götterbilder, und zum anderen hat die zerstörende Handlung hier etwas von dem »Sitz im Leben« des zugrundeliegenden Ritus bewahrt:

¹⁰⁹ Zum Ugarittext 49, III und dessen Zusammenhang mit col. II, s. Hvidberg, *op. cit.* p. 54–55, 61–62, Johs. Pedersen, *Israel III–IV*, p. 566 (NBI dän. Ausg.², 1960), und Worden, *op. cit.* (*The Influence of the ugar. Fertility myth etc.*), p. 295f.

¹¹⁰ 49, III wird von Hammershainb, *op. cit.* p. 142, im Kommentar zu Am. 9, 13 angeführt. – 49, III, 6–7 und 12–13: »Der Himmel läßt es mit Fett regnen, die Bäche fließen mit Honig« ist zugleich verwandt mit der Beschreibung von Kana'an in Ex. 3,8,17; 33,2 und anderen Stellen wie »Das Land, in dem Milch und Honig fließen«, s. Dussaud, *Les Découvertes de Ras Shamra et l'A.T.*, 1937, p. 79f., Hammershainb, *The Immanuel Sign*, p. 21f., und Hvidberg, *op. cit.* p. 61–62.

So wie die letzte Garbe des Getreidefeldes den gewaltsamen Handlungen der Ernteriten ausgesetzt wird, um dadurch die Fruchtbarkeit des kommenden Jahres zu sichern und zu stärken, so soll Israel einem reinigenden Sieben und Töten unterworfen werden, damit es an Jahves Segen teilhaben und lange im Lande leben kann.