

El – ein aramäischer Gott?

Christl Maier – Josef Tropper, Berlin

1. In einem kürzlich erschienenen Beitrag „El – fern oder naher Gott?“ versuchte Ingo Kottsieper (1997) nachzuweisen, daß der Gott El in den Religionen Syrien-Palästinas, insbesondere im Binnenland, auch im 1. Jahrtausend v. Chr. noch eine zentrale Rolle innehatte. Er spricht sich damit gegen Thesen von Rendtorff (1966), Stolz (1970) und Niehr (1990) aus, wonach der Gott El im 1. Jahrtausend außerhalb des Alten Testaments nur selten erwähnt werde, nirgendwo in Syrien-Palästina mehr als der oberste Gott eines Pantheons fungiere und sich zu einem „fernen“ Gott entwickelt habe. Kottsieper beruft sich in seinem Beitrag nahezu ausschließlich auf aramäisches Textmaterial der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr., das in der bisherigen Forschung keine große Rolle gespielt hat. Von zentraler Bedeutung für seine Argumentation sind zwei aramäische Textzeugnisse, die beide in Ägypten entdeckt wurden, erstens die Sammlung aramäischer Weisheitssprüche der sogenannten Aḥiqartradition (Aḥiqarsprüche) und zweitens der erst teilweise publizierte Papyrus Amherst 63, eine Sammlung aramäischer Texte in demotischer Schrift. Daneben zieht Kottsieper auch Personennamen heran, die in aramäischen Texten jener Zeit bezeugt sind.

2. In den Aḥiqarsprüchen, die Kottsieper im südsyrischen Raum ansiedelt, werden laut Kottsieper zwei Gottheiten namentlich erwähnt, nämlich El und Šamš. Der Gott Hadad, der als *der* spezifische Gott der Aramäer gilt, wird demgegenüber nie genannt. Kottsieper geht von insgesamt sechs¹ El-Belegen in diesen Sprüchen aus, die folgendes Bild der Gottheit El vermitteln (1997, 28): „El ist der mitseiende Gott schlechthin. Die Beziehung zwischen El und dem Menschen zeichnet sich durch seine fürsorgliche Nähe aus, die den Menschen in dessen sozialen (sic!) Kontext schützt und erhält. Allein vier dieser sechs El-Belege sprechen ausdrücklich davon, daß El *mit* (‘m) jemandem ist.“² Aufgrund der häufigen Erwähnung Els in diesen Sprüchen und aufgrund des beschriebenen Profils dieser Gottheit, sei erwiesen, daß El für die Gruppe, die die Aḥiqarsprüche im 1. Jahrtausend tradierte, von zentraler Bedeutung war.

Der Papyrus Amherst 63, das andere für die Argumentation zentrale aramäische Textkorpus, weist nach Kottsieper in dieselbe Richtung. Auch in diesen Texten, für die als Entstehungsort der Bereich des Libanons bzw. Antilibanons postuliert wird, sei El „der

¹ Einer dieser Belege, VI 12 = C 153 ([Jnpš 'l yrḥm [J], ist unsicher. 'l könnte hier auch im Sinne einer Negation verstanden werden (siehe Kottsieper 1997, 33, Anm. 22).

² Kottsieper (1997, 20).

ganz nahe Gott, der sich um das Wohlergehen und den Schutz der Menschen kümmert“³. Daneben werde El hier explizit auch als Herr und König aller Götter und als Herr des Himmels bezeichnet.⁴

Auch aramäische Personennamen stützen nach Kottsieper (1997, 44-46) die These, daß El im syrischen Binnenraum noch im 1. Jahrtausend eine bedeutende Rolle spielte und als „naher“ Gott fungierte. Die betreffenden Namen würden sogar einen weiteren Aspekt offenbaren, nämlich, daß El vor allem beim einfachen Volk in besonderer Weise verehrt wurde, während Hadad (nur) im Staatskult eine dominierende Rolle spielte. Hadad-Namen seien typisch für die Könige, El-Namen typisch für Nicht-Könige. Bei den Königen stünden sieben Hadad-Namen einem El-Namen gegenüber. Bei Nicht-Königen gäbe es demgegenüber eine deutliches Übergewicht an El-Namen (zehn El-Namen gegenüber vier Hadad-Namen).

3. Ganz anders ist es nach Kottsieper um El in den phönizisch geprägten Gebieten am Mittelmeer bestellt. Es sei nicht zu übersehen, daß El dort „nicht dieselbe zentrale Rolle innehatte wie in den aramäischen oder transjordanischen Gebieten. Hier ist er nicht nur inschriftlich allenfalls am Rande und zumeist nur unsicher nachweisbar, sondern mit *ʾl* gebildete Namen sind gegenüber Baalnamen deutlich in der Minderzahl. Aber auch die Amarnabriefe des 2. Jtsd.s weisen nur vereinzelt Namen mit El auf, die zudem teilweise auch appellativ gedeutet werden können, während Namen mit Baal oder Haddu recht häufig sind. Schließlich fehlt El unter den semitischen Gottheiten, die im Ägypten des 2. und 3. Jtsd.s (sic!) belegt sind und primär über die südsyrisch-palästinischen Stadtstaaten vermittelt wurden.“⁵

Folglich könne die in der Forschung bisher allgemein anerkannte These, daß El der alte Gott der Kanaanäer war, nicht stimmen: „El war offensichtlich im südsyrisch-palästinischen Raum im 2. Jtsd. zwar nicht unbekannt, aber allenfalls außerhalb der damals kulturell dominierenden Stadtstaaten von Bedeutung. Dagegen erweist sich Hadad/Haddu neben Baal auch schon für das 2. Jtsd. als eine wesentliche Gottheit dieses Gebiets – also vor dem Entstehen aramäischer Staaten! Erst im ausgehenden 2. Jtsd. und dann im 1. Jtsd. treten Elzeugnisse aus diesem Raum verstärkt auf, wobei die Aramäer, die zu dieser Zeit sich in den Stadtstaaten etablieren konnten, offenbar eine wesentliche Rolle spielten.“⁶ Die von den Kanaanäern als Staatsgottheiten verehrten Baal- bzw. Hadad-Götter behielten zwar auch nach der Machtübernahme aramäischer Herrscher in diversen aramäischen Stadtstaaten ihr „Amt“, ihre Bedeutung würde sich aber hier auf den Staatskult

³ Kottsieper (1997, 38).

⁴ Kottsieper (1997, 39f.).

⁵ Kottsieper (1997, 47f.).

⁶ Kottsieper (1997, 48).

beschränken, während die eigentliche aramäische Bevölkerung (nur) El als zentrale Gottheit verehrte.

Auf der Basis dieser Beobachtungen stellt Kottsieper⁷ folgende zentrale These auf: „Ursprünglich wird man zumindest für den kanaanäischen Raum davon auszugehen haben, daß in den Stadtkulturen des 2. Jtsd.s El zunächst keine wesentliche Rolle spielte. Erst im Rahmen der Wanderbewegungen in der zweiten Hälfte des 2. Jtsd.s treten nun die Gruppen auf, für die El offenbar die zentrale Gottheit war und zu denen sicher die Aramäer gehörten.“

Nach Kottsieper vollzieht sich der Aufstieg Els zum obersten Gott des Pantheons somit erst in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. und ist engstens mit der sogenannten aramäischen Wanderung verknüpft. El sei ursprünglich kein im fruchtbaren Halbmond „ansässiger“ Gott, sondern ein Gott mobiler, nomadisierender Volksgruppen. Aufgrund seines Profils als „mitseiender Gott“ sei er für diese auch die geeignete Gottheit. Da das Hauptkontingent der im syrischen-transjordanischen Binnenraum nomadisierenden Gruppen der aramäischen Bevölkerung zuzurechnen und El gerade im aramäisch geprägten Kulturraum zu seiner großen Bedeutung gekommen sei, stellt Kottsieper damit implizit die Behauptung auf, daß El nicht nur ein zutiefst aramäisch geprägter, sondern auch seiner Herkunft nach ein spezifisch aramäischer Gott ist.

4. Die provokant formulierte These Kottsiepers würde zu einem völlig neuartigen Verständnis der Herkunft und Funktion Els führen. Dies hätte nicht zuletzt auch fundamentale Auswirkungen auf das Verständnis des israelitischen Gottes JHWH, der nach allgemein anerkannter Auffassung unter anderem auch zentrale Züge einer El-Gottheit trägt. Es gibt somit Anlaß genug, diese These kritisch zu prüfen. Die Autoren dieses Beitrags halten sie für nicht schlüssig. Im folgenden werden vier Gegenargumente vorgestellt:

4.1. Kottsieper geht davon aus, daß die Zeichenfolge 'l in den Aḥiqarsprüchen und in aramäischen Personennamen durchgehend den Gottesnamen „El“ und nie das allgemeine Appellativum für „Gott“ bezeichnet. Als Lexem für das Appellativum „Gott“ wäre gemäß Kottsieper (1997, 26-27) 'lh ('elāh) zu erwarten. Eine im (älteren) Aramäischen strikte Differenzierung zwischen 'l und 'lh in der genannten Weise läßt sich jedoch nicht beweisen. Gerade im Hinblick auf die Aḥiqarsprüche ist diese Annahme höchst problematisch. In diesem Textkorpus begegnen nämlich die Singularform 'l „Gott/El“ und die Pluralformen 'lhn „Götter“ (Status absolutus) und 'lhy' „die Götter“ (Status determinatus) nebeneinander. Eine Singularform * 'lh (bzw. determiniert * 'lh') für „Gott(heit)“

⁷ Kottsieper (1997, 49).

ist dagegen nie bezeugt.⁸ Dieser Befund läßt sich so verstehen, daß 'l – und nicht * 'lh – hier als gewöhnliche Singularform zu 'lhn „Götter“ fungiert. Folglich läßt sich 'l in den Aḫiqarsprüchen am einfachsten als „Gott“ und nicht als Name „El“ übersetzen. Und tatsächlich findet sich diese Deutung für 'l sowohl in der neuesten Edition der Aḫiqarsprüche⁹ als auch im neuesten Lexikon zu den nordwestsemitischen Inschriften.¹⁰

Ein ähnliches Problem stellt sich beim Papyrus Amherst 63, einem religionsgeschichtlich hochinteressanten, aber besonders schwierigen Text. Die von Kottsieper vertretene These, daß El darin als zentrale Gottheit, König der Götter und Herr des Himmels auftritt, ist bei genauerer Betrachtung sehr unsicher. Sie steht und fällt mit der Annahme, daß der demotisch als 'hr geschriebene Gottesname mit dem Gott El gleichzusetzen ist. Zugunsten dieser Identifizierung kann Kottsieper nur allgemein religionsphänomenologische Gründe geltend machen. Seine Auffassung wird von anderen Autoren nicht geteilt. Hervorzuheben ist, daß Zauzich (1985, 89-90) und Delcor (1993, 35-36) 'hr im Sinne von YHWH verstehen, während Nims – Steiner (1983, 265) 'hr als Schreibung für den ägyptischen Gott Horus interpretieren.

4.2. Damit könnte die Argumentation gegen die von Kottsieper vertretene El-These bereits hier abgebrochen werden. Selbst wenn die in 4.1. diskutierten Wortformen auf El zu beziehen wären, ließen sich weitere Gegenargumente anführen, die im folgenden entfaltet werden sollen.

Die von Kottsieper herangezogenen Textzeugnisse, die im übrigen für die Literatur der frühen Aramäer wohl kaum repräsentativ sind, können die These, daß El im aramäischen Kulturraum des 1. Jahrtausends v. Chr. eine dominierende Rolle spielte, nicht stützen. Eine Spruchsammlung wie die der Aḫiqartradition enthält weisheitliches Allgemeinut. In der ägyptischen und mesopotamischen Weisheitsliteratur werden aber vor allem Appellativa für Gott¹¹ verwendet. Es ist die persönliche Gottheit, die hier erscheint, so

⁸ Kottsieper selbst ist hier anderer Auffassung. Seines Erachtens gibt es in den Aḫiqarsprüchen an einer Stelle einen Beleg für 'lh' "der Gott", nämlich in Kol. V (56 D):1 (Textzählung nach Kottsieper 1990) = C 1.1:126 (Textzählung nach Porten – Yardeni 1993). Es handelt sich dabei jedoch um eine von Kottsieper emendierte Form. Der Text selbst bietet klar 'lhy' "die Götter" (siehe Kottsieper in: TUAT III, 328, Anm. 1a: "Lies 'lh' statt 'lhy'. Wörtl. »der Gott« im Sinne von »der eigene, persönliche Gott«). Porten – Yardeni (1993, 43) sehen demgegenüber keine Notwendigkeit zu einer Emendation. Sie übersetzen den Vers wie folgt: "[Do not bend] your [b]ow and do not mount (= shoot) your arrow at a righteous (man) lest the gods proceed to his help and turn it back against you" (unsere Hervorhebung).

⁹ Porten – Yardeni (1993, 22-57 [Text C1.1] und xxivb).

¹⁰ Hoftijzer – Jongeling (1995, 54).

¹¹ Vgl. Vorländer (1975, 75-77): die Mehrzahl der Belege enthält die Appellative DINGIR bzw. *ilum* (mit oder ohne Possessivsuffix). Zur ägyptischen Weisheitsliteratur vgl. Hornung (1971, bes. 49 und 190f.)

daß die gedankliche Füllung des Appellativs für jede Person oder Trägergruppe spezifisch ist.¹²

Unmittelbare Rückschlüsse von den in weisheitlichen Texten genannten Göttern auf die Zusammensetzung des zeitgenössischen aramäischen Pantheons sind folglich aus methodologischen Gründen fragwürdig. Selbst wenn man Kottsieper folgte, und die genannten Aḫiqarbelege als Nennungen Els verstünde, wäre es nicht erstaunlich, daß in den betreffenden Sprüchen nur El und Šamš, nicht aber Hadad, erwähnt werden. Deren Vorkommen steht in einem direkten Zusammenhang mit den Funktionen und Ressorts der betreffenden Götter. Wie aus diversen, insbesondere aber aus ugaritischen Quellen¹³ zu entnehmen ist, wurde El allgemein als menschenfreundlicher, barmherziger und weiser Gott und damit als Zuständiger für weisheitliche Belange verehrt. Er entspricht damit dem Enki/Ea-Gottestyp der mesopotamischen Kulturen. Die wiederholte Erwähnung Els in der Aḫiqar-Spruchsammlung wäre folglich nur konsequent. Šamš wiederum ist der Gott des Rechts bzw. Gerichts und tritt deshalb in den Aḫiqarsprüchen wiederholt in Aktion. Demgegenüber kann Hadad aufgrund seiner Funktion als Wettergott in diesen Weisheitssprüchen keine herausragende Rolle innehaben. Daß er in den erhaltenen Textabschnitten nie erwähnt wird, erstaunt vor diesem Hintergrund nicht. Eine untergeordnete Bedeutung Hadads bei der aramäischen Bevölkerung läßt sich daraus nicht ableiten.

Ein zweites Problem kommt hinzu: Es ist keineswegs gesichert, daß die auf dem Papyrus Amherst 63 enthaltenen aramäischsprachigen Texte aus genuin aramäischen Kreisen stammen. Die darin erwähnten Ortsnamen (Samaria, Judäa, Hamat)¹⁴ legen eher eine Herkunft aus Palästina oder dem Libanon nahe, die nicht als genuin aramäische Bereiche angesehen werden können. Es ist folglich auch bei diesem Text damit zu rechnen, daß die in den betreffenden Texten genannten und in ihrer Funktion beschriebenen Gottheiten nicht typisch sind für das zeitgenössische aramäische Pantheon.

4.3. Das Profil des "mitseienden" Gottes El weist – entgegen Kottsiepers Darstellung (1997, 49) – keine besonderen Affinitäten zu einer nomadisierenden Lebensweise seiner Verehrer auf. Hinter Kottsiepers Annahme, daß die El-Verehrung auf zunächst nicht seßhafte Bevölkerungskreise zurückgehe, scheint die alte These Albrecht Alts von der Orts-

¹² Nach Schmid (1966, 25, vgl. auch 68-69) gilt dies vor allem für die späte ägyptische Weisheitsliteratur. Vgl. noch Hornung (1971, 38-41.190).

¹³ Siehe insbesondere KTU 1.3.V:30-31, *tḫmk il ḫkm / ḫkmk 'm 'lm / ḫyt ḫzt tḫmk* "Dein Ratschluß, El, ist weise; deine Weisheit währt in Ewigkeit; eine Offenbarung des Schicksals ist dein Ratschluß", und die Quasi-Parallele KTU 1.4.IV:41-43, *tḫmk il ḫkm / ḫkmt 'm 'lm / ḫyt ḫzt tḫmk* "Dein Ratschluß, El, ist weise; du bist weise in Ewigkeit; eine Offenbarung des Schicksals ist dein Ratschluß".

¹⁴ Siehe dazu Steiner (1995, 204-205).

ungebundenheit der Väter- bzw. Sippengötter auf¹⁵, in deren Gefolge das Motiv des Mitseins der Gottheit als ein „Element nomadischen Denkens und Glaubens“ angesehen wurde.¹⁶ Die Forschung hat inzwischen längst deutlich gemacht, daß die Vorstellung der mitseienden Gottheit mit nomadisierender Lebensweise nichts zu tun hat, sondern Kennzeichen der persönlichen Gottheit ist.¹⁷ Der mitseiende Gott ist der schützende, segnende und vor Gefahren bewahrende Gott des Einzelnen.¹⁸ Daher ist sein Vorkommen in weisheitlicher Literatur, die vor allem Erfahrungen der Einzelnen und des alltäglichen Lebens formuliert, nicht ungewöhnlich.¹⁹ Die Vorstellung vom Mitsein der Gottheit ist außerdem keineswegs auf El beschränkt, wie die Fülle der von Vorländer gesammelten altorientalischen Belege²⁰ zeigt.

Darüber hinaus nennen auch aramäische Textzeugnisse aus Sam'al explizit andere Götter, die mit ('m) den ihnen wohlgefälligen Menschen, konkret: mit einem ihnen wohlgefälligen König, sind und diesem bei seinen Unternehmungen tatkräftig zur Seite stehen:

b'lm̄y / qmw 'm̄y 'lhw hdd w'l wršp wrkb'l wšmš

„In meiner Kindheit stellten sich die Götter Hadad, El, Rašap, Rákib-El und Šamaš zu mir“ (Hadad-Inschrift, Z. 1-2, Sam'al, 770-760 v. Chr.)

wqm 'm̄y ršp

„Und es stellte sich Rašap zu mir“
(Hadad-Inschrift, Z. 3, Sam'al, 770-760 v. Chr.)

*wqm '(?)mh hdd*²¹

„Und es stellte sich Hadad (schützend) zu ihm“
(Panamuwa-Inschrift, Z. 2, Sam'al, um 730 v. Chr.)

Entscheidend gegen die Annahme, daß El ein Gott nicht-seßhafter Gruppen sei, spricht aber die in ugaritischen Quellen überlieferte Beschreibung des Wohnortes Els. Demnach

¹⁵ Siehe Alt (1929) sowie die Einordnung Alts in die Forschung durch Köckert (1988, 13-26).

¹⁶ Preuß (1973, 492) und ausführlich schon (1968, 139-173). Die These Alts wurde weitergeführt u. a. durch Maag, von Rad, Westermann, siehe dazu Köckert (1988, 25-47).

¹⁷ Siehe Vorländer (1975, 193-214); Köckert (1988, 87-91.145-146.301-306).

¹⁸ So auch Albertz (1978, 86).

¹⁹ Preuß (1968, 140; 1973, 486) konstatierte noch ein Fehlen des Ausdrucks JHWH 'm / 't bzw. 'lhm 'm / 't in alttestamentlichen (mit Ausnahme von Hi 29,5) und altorientalischen Weisheitstexten. Vgl. aber Vorländer (1974, 78, Belege Nr. 113-114).

²⁰ Siehe Vorländer (1975, 68-90, vor allem die in Personennamen genannten Gottheiten 74.86).

²¹ Zu dieser Lesung siehe Tropper (1993, 105).

hat El – ähnlich wie der mesopotamische Gott Enki/Ea, mit dem El auch funktional vergleichbar ist – seinen Sitz am Quellbereich der unterirdischen Gewässer:

idk l ttn pnm / 'm il mbk nhrm / qrb apq thmtm

„Dann ging sie (scil. Aširat) geradeaus, zu El am Quellort der Flüsse, inmitten des Quellbereichs der Urfluten“ (KTU 1.4.IV:20-22; Paralleltex-te: 1.2.III:4; 1.3.V:5-7; 1.6.I:32-34; 1.17.VI:46-48)

4.4. Gegen die Annahme, daß El erst im Zusammenhang mit den aramäischen Wanderbewegungen zu seiner großen Bedeutung gelangte, spricht vor allem der ugaritische Textbefund. Aus den ugaritischen Texten des 14. und 13. Jh. v. Chr. geht eindeutig hervor, daß El in Ugarit unumstrittenes Oberhaupt des Pantheons war. Er gilt als ehrwürdiger Gott mit langer Tradition. Nichts deutet darauf hin, daß El erst seit kurzem seine dominierende Position im Pantheon innehatte.

Diesem zentralen Problem versucht Kottsieper (1997, 48) dadurch zu entgehen, daß er die Behauptung aufstellt, das Herrscherhaus von Ugarit stamme nicht aus Ugarit selbst, sondern sei in der Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. aus dem südsyrischen Binnenraum zugewandert. Es hätte von dort, d.h. aus einem aramäisch geprägten Umfeld, die grundlegende El-Orientierung mitgebracht und nach ihrer Machtübernahme in Ugarit, dessen Bevölkerung zuvor (mehr oder weniger ausschließlich) Baal-orientiert gewesen sei, El als Oberhaupt des Pantheons etabliert. Mit dieser Behauptung verstrickt sich Kottsieper jedoch in einen gewissen logischen Widerspruch: Während alle aramäischen Königshäuser Kottsieper zufolge Hadad-orientiert sind, wäre das Königshaus von Ugarit, das nach Kottsieper ebenfalls aus dem aramäisch geprägten Kulturraum stammt, strikt El-orientiert.

Die provokante Behauptung, das Herrscherhaus von Ugarit komme nicht aus Ugarit, sondern aus dem südsyrischen Binnenraum, wird von Kottsieper selbst nicht begründet. Er verweist in diesem Zusammenhang vielmehr auf einen neuen Beitrag von Manfred Dietrich (1997), der dieser Thematik gewidmet ist. Dietrich sieht in vier Bereichen Spannungen zwischen dem Königshaus und der Bevölkerung von Ugarit. Seine Argumente sollen im folgenden der Reihe nach diskutiert und einer Kritik unterzogen werden.

- a) Nach Dietrich (1997, 76-83) zeugt das Nebeneinander zweier Alphabete in Ugarit von sprachlichen Differenzen zwischen dem Königshaus und der Bevölkerung von Ugarit. Diese habe als Schriftsystem ein kurzes Keilalphabet (21/22 Schriftzeichen), das Königshaus aber ein langes Keilalphabet (30 Schriftzeichen) benutzt. Das lange

Alphabet stünde für die phonematisch differenziertere Sprache des Königshauses, das kurze für die einfachere Sprache der Bevölkerung.²²

Gegen diese Ausführungen spricht jedoch die Verteilung von Kurz- und Langalphabet in Ugarit. Den weit über 1000 im Langalphabet verfaßten Texten stehen maximal fünf Texte gegenüber, die mit gewisser Wahrscheinlichkeit der Kurzalphabet-Tradition zugerechnet werden können.²³ Wäre das Kurzalphabet tatsächlich *das* Schriftsystem der Bewohner Ugarits mit Ausnahme des Königshauses, wären weit mehr Texte dieser Schrifttradition zu erwarten. Aus diesem Grund ist es wahrscheinlicher, anzunehmen, daß es sich bei den in Ugarit gefundenen Kurzalphabet-Texten entweder um aus anderen Stadtstaaten stammende Importstücke oder um Schriftzeugnisse einer in Ugarit ansässigen, zahlenmäßig relativ unbedeutenden Bevölkerungsminderheit handelt. Im übrigen wurde in Ugarit kürzlich ein Zeugnis eines weiteren alphabetischen Schriftsystems gefunden, das 27 Schriftzeichen enthält und sich durch eine andere Reihung der Konsonanten (sogenannte *halaḥam*-Folge im Einklang mit der südsemitischen Alphabettradition) auszeichnet.²⁴ Dietrichs These trägt wenig zur Erklärung dieses komplexen Befundes bei.

- b) Nach Dietrich (1997, 83-85) weist die Randlage des spätbronzezeitlichen Königspalastes innerhalb der Stadtfläche von Ugarit auf ein gespanntes Verhältnis zwischen Königshaus und Bevölkerung hin. Die Lokalisierung des Palastes erwecke den Eindruck, als ob „der machtgewinnende Herrscher – sei es Niqmaddu II. oder dessen Vater Ammittamru II. (Anfang des 14. Jh.s v. Chr.) – seinen Palast am westlichen Rand der Altstadt mit direktem Zugang zum Hafen errichten ließ, weil er sich nicht in die vorgegebenen [. . .] Strukturen der Stadt einzugliedern bereit war und seinen internationalen Interessen ohne Berücksichtigung der angestammten Bevölkerung nachkommen wollte.“²⁵

Daß dieses Argument auf schwachen Füßen steht und nicht zwingend ist, braucht hier nicht ausdrücklich betont zu werden. Im übrigen gesteht auch Dietrich selbst ein, daß für die exzentrische Lokalisierung des ugaritischen Königspalastes andere Gründe maßgeblich gewesen sein könnten: „Gewiß, das kann auch darauf zurückzuführen sein, daß Niqmaddu für seine Residenz mehr Platz brauchte, als er ihm auf der Akropolis oder am Nordwestrand des Tells dort zur Verfügung stand.“²⁶

²² Siehe zur Thematik insbesondere Dietrich – Loretz (1988, 145-275).

²³ Sichere Kandidaten sind KTU 1.77, 4.31 und 4.710. Weitere mögliche Kandidaten sind KTU 7.60 und KTU 5.22.

²⁴ Siehe Bordreuil – Pardee (1995).

²⁵ Dietrich (1997, 84f.).

²⁶ Dietrich (1997, 84).

- c) Gemäß Dietrich (1997, 85-90) offenbaren kultische Texte ein religiöses Spannungsfeld zwischen Königshaus und Tempel von Ugarit. Zugunsten dieser Auffassung führt Dietrich mischsprachige Ritualtexte an, in denen der Rahmen auf ugaritisch verfaßt ist, die Opfervorschriften selbst aber in hurritischer Sprache formuliert sind (KTU 1.111 und 1.132). Aus diesem Befund leitet Dietrich eine im Laufe der Zeit zunehmende Einflußnahme der „Palastideologie“ auf die hurritischsprachige Priesterschaft ab, die indirekt von religiösen Spannungen zwischen diesen beiden Polen zeuge.

Die mischsprachigen Ritualtexte bzw. das Anwachsen ugaritischsprachiger auf Kosten hurritischsprachiger Texte zeugen u.E. lediglich davon, daß das hurritische Sprachelement – selbst im Bereich des Kultes, in dem der hurritische Einfluß besonders groß war – in Ugarit im Laufe der Zeit mehr und mehr von dem einheimischen, ugaritisch-semitischen Sprachelement abgelöst wurde, eine Tendenz, die auch in anderen Stadtstaaten Nordsyriens jener Epoche zu beobachten ist. Im übrigen lassen – wie Dietrich (1997, 85) selbst eingesteht – alle anderen in Ugarit bezeugten Textgattungen überhaupt keine Spannungen zwischen Königshaus und Tempel erkennen, ja es fehlen hier überhaupt „fast gänzlich Hinweise auf eine ethnische Dualität oder gar Pluralität“²⁷.

- d) Dietrich (1997, 90f.) zufolge stehen sich in Ugarit ein Königspantheon mit El an der Spitze und ein von Baal dominiertes Stadt- bzw. Staatspantheon gegenüber. Als Belege dieser These dienen die Götterliste KTU 1.118, zwei hurritischsprachige Texte, nämlich KTU 1.125 und 1.128, sowie das Aqhat- und das Keret-Epos. Diese unterstreichen in der Tat die herausragende Rolle des Gottes El in Ugarit. Es gibt jedoch keinen unmittelbaren Hinweis darauf, daß sie ein spezifisches Königspantheon widerspiegeln, das von dem Pantheon der Stadt zu unterscheiden wäre. Lediglich das Keret-Epos und – sofern Dietrichs Interpretation korrekt ist – KTU 1.125 scheinen von einem mehr oder weniger engen Verhältnis zwischen dem Gott El und dem König zu zeugen. Ihnen steht aber eine größere Anzahl von Texten bzw. Textabschnitten gegenüber, die ein inniges Verhältnis zwischen dem Gott Baal und dem ugaritischen König zum Ausdruck bringen. Hervorzuheben sind hier Ritualtexte, in denen der König selbst in Verbindung mit Opferhandlungen für Baal genannt ist.²⁸ Ferner ist zu betonen, daß aus dem von Dietrich genannten Aqhat-Epos selbst unmißverständlich hervorgeht, daß Baal und nicht El Schutzpatron des Königs Daniel ist. So ist es im Aqhat-Epos Baal und nicht El (wie im Keret-Epos), der sich des traurigen Königs (Daniel) persönlich annimmt (*mk b šb' ymm / [w] yqrb b'l b ħnh* „Siehe, am siebenten Tag näherte sich Baal in seiner Barmherzigkeit / aus Mitleid

²⁷ Dietrich (1997, 85).

²⁸ Siehe etwa KTU 1.109, 1.112 und 1.119.

mit ihm“ [KTU 1.17.I:15-16]). Auch im weiteren Verlauf des Epos tritt Baal als wichtigster Helfer des Königs Daniel auf.²⁹ Im übrigen weisen auch die Namen der Könige von Ugarit keine besondere Verbindung zum El-Kult auf: Keiner der ugaritischen Könige hat einen El-haltigen Namen. Demgegenüber enthält der mehrfach vertretene Königsname Niqmaddu das theophore Element Haddad/Haddu (entspricht funktional Baal), was anzeigt, daß sich die Könige von Ugarit – wie viele andere Königshäuser Nordsyriens – gerade dem Wettergott besonders ergeben fühlten.

Somit gibt es weder eindeutige Hinweise darauf, daß das Königshaus von Ugarit aus einem geographisch ganz anderen Bereich zugewandert ist, noch beweiskräftige Belege dafür, daß der Gott El in Ugarit erst durch ein fremdes Königshaus zu seiner Bedeutung gelangt ist. Folglich aber spricht das in den ugaritischen Texten greifbare Pantheon entschieden gegen die These Kottsiepers, daß der Gott El erst mit dem Eindringen der Aramäer in den fruchtbaren Halbmond zu seiner überragenden Bedeutung gelangte.

5. Zusammenfassend ist festzuhalten, daß die These, wonach Els Aufstieg engstens mit dem Aufstieg der Aramäer verknüpft ist, mit dem von Kottsieper vorgelegten Material nicht aufrecht erhalten werden kann. Zunächst ist nicht sicher, ob in den von Kottsieper vorgelegten Texten überhaupt vom Gott El die Rede ist. Selbst wenn man Kottsieper hierin folgt, wäre die Nennung Els und das Schweigen über Baal in weisheitlicher Literatur keineswegs ungewöhnlich. Die Weisheitstradition spricht vor allem von der persönlichen Gottheit. Das Mitsein Gottes kann in diesem Rahmen nicht als Hinweis auf eine nomadisierende Lebensweise seiner Verehrer gewertet werden. Vor allem aber spricht der ugaritische Textbefund gegen eine Situierung Els im aramäischen Bereich. El ist vom Typus her ein „alter“ Gott. Er wurde im fruchtbaren Halbmond schon lange verehrt, bevor die Aramäer sesshaft wurden.

²⁹ Siehe besonders KTU 1.19.III (Baal zerbricht auf Geheiß Daniels die Flügel der Adler, die im Verdacht stehen, seinen Sohn Aqhat getötet zu haben).

Literatur:

- Albertz, R.
1978 Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion: religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon, Stuttgart.
- Alt, A.
1929 Der Gott der Väter (BWANT III, 12) = Ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München, 4. Aufl. 1968, 1-78.
- Bordreuil, P. - Pardee, D.
1995 „Un abécédaire du type sud-sémitique découvert en 1988 dans les fouilles archéologiques françaises de Ras Shamra-Ugarit“, Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Comptes rendus des séances de l'année 1995, Juillet-October, Paris, 855-860.
- Delcor, M.
1993 Remarques sur la datation du Ps 20 comparée à celle du psaume araméen apparenté dans le papyrus Amherst 63, in: Dietrich, M. - Loretz, O. (Hgg.), Mesopotamica - Ugaritica - Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992, (AOAT 232), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 25-43.
- Dietrich, M.
1997 Die Texte aus Ugarit im Spannungsfeld zwischen Königshaus und Bevölkerung, in: R. Albertz (Hg.), Religion und Gesellschaft (AOAT 248), Münster, 75-93.
- Dietrich, M. - Loretz, O.
1988 Die Keilalphabeten: Die phönizisch-kanaanäischen und altarabischen Alphabete in Ugarit (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 1), Münster.
- Hoftijzer, J. - Jongeling, K.
1995 Dictionary of The North-West Semitic Inscriptions, Part one: ' - L (HdO I,21,1), Leiden u.a.
- Hornung, E.
1971 Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt.
- Köckert, M.
1988 Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben (FRLANT 142), Göttingen.
- Kottsieper, I.
1990 Die Sprache der Ahiqarsprüche (BZAW 194), Berlin/NewYork.
1997 El - ferner oder naher Gott? Zur Bedeutung einer semitischen Gottheit in verschiedenen sozialen Kontexten im 1. Jtsd. v. Chr., in: R. Albertz (Hg.), Religion und Gesellschaft (AOAT 248), Münster, 25-74.
- Nihr, H.
1990 Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr. (BZAW 190), Berlin/New York.
- Nims, Ch.F. - Steiner, R.C.
1983 A Paganized Version of Psalm 20,2-6 from the Aramaic Text in Demotic Script, JAOS 103, 261-274.
- Porten, B. - Yardeni, A.
1993 Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, Vol. 3: Literature, Accounts, Lists, Jerusalem.
- Preuß, H.D.
1968 »...ich will mit Dir sein!«, ZAW 80, 139-173.
1973 Art.: 't / 'm, in: ThWAT I, 485-500.

- Rendtorff, R.
1966 El, Ba'al und Jahwe. Erwägungen zum Verhältnis von kanaanäischer und israelitischer Religion, ZAW 78, 277-291.
- Schmid, H.H.
1966 Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur (BZAW 101), Berlin.
- Steiner, R.C.
1995 Papyrus Amherst 63: A New Source for the Language, Literature, Religion and History of the Arameans, in: Geller, M.J. – Greenfield, J.C. – Weitzman, M.P. (Hgg.), *Studia Aramaica. New Sources and New Approaches*, JSS.S 4, 199-207.
- Stolz, F.
1970 Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion (BZAW 118), Berlin/New York.
- Vorländer, H.
1975 Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT 23), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
- Tropper, J.
1993 Die Inschriften von Zincirli. Neue Edition und vergleichende Grammatik des phönizischen, sam'alischen und aramäischen Textkorpus (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 6), Münster.
- Zauzich, K.-Th.
1985 Der Gott des aramäisch-demotischen Papyrus Amherst 63, Göttinger Miscellen 85, 89-90.