

Fels – Geier – Eltern

Untersuchungen zum Gottesbild des Moseliedes (Dtn 32)

Bonn University Press

V&R Academic

Bonner Biblische Beiträge

Band 182

herausgegeben von

Ulrich Berges und Martin Ebner

Christiane Wüste

Fels – Geier – Eltern

Untersuchungen zum Gottesbild des
Moseliedes (Dtn 32)

V&R unipress

Bonn University Press

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 0520-5670

ISBN 978-3-8470-0643-5

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

**Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

© 2018, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / www.v-r.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhalt

Vorwort	9
A. EINLEITUNG	11
I. Fragestellung und Methodik	11
1. Das Problem: Gewalt im Gottesbild	11
2. Die Textauswahl: Das Moselied (Dtn 32)	12
3. Der Untersuchungsansatz	14
a. Gottesmetaphern	14
b. Gewalt und Ambivalenz	15
4. Der Aufbau der Untersuchung	16
II. Forschungsgeschichtliche Orientierung	18
B. GRUNDLEGUNG: Der Text – synchron und diachron	23
I. Text und Übersetzung	23
1. Vorbemerkung zur kolometrischen Einteilung	23
2. Übersetzung	24
3. Zur Textüberlieferung	27
4. Begründung der Entscheidung für den MT	28
5. Textkritik und Hinweise zur Übersetzung	30
II. Synchrone Perspektive: Strukturanalyse	63
1. Abgrenzung	64
2. Schematische Darstellung	64
3. Makro-Gliederung und Inhaltsübersicht	65
4. Kommunikationsstruktur	66
a. Sprechrichtung	66
b. Numeruswechsel	67
c. Personwechsel	67
d. Zeitstruktur	68
5. Gliederung im Einzelnen	70

III. Diachrone Perspektive: Datierung, Literarkritik und	
Gattungsfrage	92
1. Datierung und Literarkritik	92
a. Datierungsversuche	92
b. Zur Literarkritik	94
i. Theologie- und Literargeschichte	96
ii. Intertextuelle Bezüge	98
iii. Motiv- und Traditionsgeschichte	99
iv. Redaktionsgeschichte	100
2. Zur Gattung	101
C. ANALYSE: Die drei Gottesmetaphern	107
I. JHWH als Fels (V. 4.15.18.30.31.37)	107
1. JHWH als Fels in der Hebräischen Bibel	107
a. Belege und Verteilung	107
b. Bedeutung	111
EXKURS: Die Rede von Gott als Fels in der späten Literatur.	118
c. Motivgeschichte	121
EXKURS: Fels/צור in Personennamen	125
2. JHWH als Fels in Dtn 32	128
a. Die Ouvertüre: Der vollkommene Fels (V. 4)	131
b. Schöpfung und Rettung (V. 15)	134
c. Der gebärende Fels (V. 18)	137
d. Der Fels, der preisgibt (V. 30)	146
e. Der ungleiche Fels (V. 31)	151
f. Zuflucht beim Fels (V. 37)	154
II. JHWH als Geier (V. 11)	156
1. JHWH als Geier in der Hebräischen Bibel	157
a. Belege, Verteilung, Bedeutung	157
b. Übersetzung	160
EXKURS: Biblisch-aramäische Texte und Qumran	163
c. Motivgeschichte	165
i. Schutz unter den Flügeln	165
ii. Tragen auf den Flügeln	174
2. JHWH als Geier in Dtn 32	178
a. Das Nest beschützen	180
b. Über den Jungen schweben	182
c. Die Flügel ausbreiten und ihn nehmen	189
d. Auf der Schwinge tragen	190

III. JHWH als Eltern (V. 5–6.18–20)	193
1. JHWH als Eltern in der Hebräischen Bibel	195
a. Belege	195
i. Vater/Mutter der Götter-/ Gottessöhne	198
ii. Vater/Mutter des Königs	198
iii. Vater/Mutter des Volkes Israel	199
iv. Vater/Mutter eines Individuums oder einer Gruppe, die sich von ganz Israel unterscheidet	201
EXKURS: Gott als Eltern in den deutero-kanonischen Schriften	201
v. Vater-/ Mutterschaft als Urheberschaft/Schöpfertum	203
b. Verteilung	205
c. Bedeutung	206
i. Eltern des Königs	206
ii. Eltern des Volkes	207
d. Motivgeschichte	215
i. Vater der Götter	215
ii. Eltern des Königs	215
iii. Eltern von Individuen	216
Zusammenfassung	216
EXKURS: Vater in Personennamen	219
e. Fazit	221
2. JHWH als Eltern in Dtn 32	224
a. JHWH als Eltern	224
i. JHWH als Vater (V. 6)	224
ii. Der gebärende JHWH (V. 18)	229
b. Israel als Kinder	236
i. Die Nicht-Kinder (V. 5.6a)	236
ii. Töchter und Söhne (V. 19)	243
iii. Kinder ohne Treue (V. 20)	246
D. SYNTHESE	249
I. JHWH als Fels	249
II. JHWH als Geier	252
III. JHWH als Eltern	253
IV. Die Gottesmetaphern im Moselied	256
V. Die Ambivalenz des Gottesbildes im Moselied	257
E. VERZEICHNISSE	259
I. Abkürzungsverzeichnis	259
II. Literaturverzeichnis	260

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Wintersemester 2015/16 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde sie geringfügig überarbeitet.

Viele Menschen haben auf ihre je eigene Weise zum Gelingen dieser Studie beigetragen. Ich danke meinem Doktorvater Prof. Dr. Ulrich Berges für alle Unterstützung und die stete Bereitschaft zum Gespräch. Seine Begeisterung und Entdeckerfreude beim Umgang mit biblischen Texten waren auch über die Dissertation hinaus eine große Inspiration. Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry verdanke ich nicht nur die Erstellung des Zweitgutachtens, sondern die Vermittlung von Grundfertigkeiten der Exegese des Alten Testaments vom Proseminar bis zu den Finessen der semantischen Arbeit im Projekt des »Theologischen Wörterbuches zu den Qumrantexten«. Prof. Dr. Johannes Schnocks hat die Arbeit von den ersten Überlegungen an begleitet. Besonders während meiner Zeit als Mitarbeiterin am Seminar für Zeit- und Religionsgeschichte des Alten Testaments an der Universität Münster hatte er immer ein offenes Ohr und stand mit großem Engagement zur Seite. Den Abschluss der Dissertation konnte Prof. Dr. Frank-Lothar Hossfeld nicht mehr erleben. Er hat mir schon während des Studiums die Welt der Psalmen erschlossen und die Entstehung dieser Arbeit mit Interesse und Ermutigung begleitet. Schließlich gilt mein Dank auch den Herausgebern der »Bonner Biblischen Beiträge« Prof. Dr. Ulrich Berges und Prof. Dr. Martin Ebner für die Aufnahme in diese Reihe.

Für großzügige Druckkostenzuschüsse danke ich dem Erzbistum Köln, den Bistümern Münster und Osnabrück sowie dem Alttestamentlichen Seminar der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Der Katholisch-Theologischen Fakultät dieser Universität gilt auch mein Dank für die Auszeichnung mit dem Pax-Bank-Förderpreis für theologische Forschungsbeiträge.

Diese Arbeit ist in vielfacher Hinsicht durch meine Zeit im »Theologischen Studienjahr Jerusalem« geprägt: Ich bin dankbar für die wissenschaftlich anre-

gende Atmosphäre dort, das Leben in der Stadt und dem Land, das für vielerlei Ambivalenzen sensibilisiert, sowie für die zahlreichen Begegnungen und Diskussionen, die die Freude an der theologischen Auseinandersetzung geweckt und genährt haben.

Viele Freunde und Kollegen haben die Entstehung dieser Arbeit begleitet. Dankbar bin ich für alle ermutigenden Worte und alle Gespräche, die mein theologisches Denken immer neu herausgefordert und bereichert haben. Für Unterstützung beim Korrekturlesen danke ich Alexander und Susanne Just sowie Albrecht von der Lieth, für vielfältige Beratung Dr. Kathrin Gies. Ein besonderer Dank gilt Dr. Uta Zwingenberger: für alle Ermutigung, konstruktive Rückmeldungen und gemeinsames Denken vom kleinsten Detail bis zum großen konzeptionellen Bogen.

Meinen Eltern und Geschwistern sowie meinem Mann danke ich für jegliche Unterstützung und Geduld, die mir die Freiheit gegeben haben, diesen Weg zu gehen.

Osnabrück, im Juli 2017

Christiane Wüste

A. EINLEITUNG

I. Fragestellung und Methodik

1. Das Problem: Gewalt im Gottesbild

Die Problematik von Gewalt im Gottesbild existiert nicht erst seit dem 11. September 2001,¹ der dennoch zu einem Katalysator in der Bearbeitung dieser Frage geworden ist und für eine Sensibilisierung für das gesamte Themenfeld gesorgt hat. Zwar eröffnen religiös motivierte Gewalttaten immer wieder Diskussionen zum Zusammenhang von Religion und Gewalt, doch im Kern ist das Problem nicht nur ein gesellschaftliches, sondern ein dezidiert theologisches. Denn es geht nicht nur um Texte in Heiligen Schriften, in denen Gewalttaten geschildert oder sogar legitimiert werden, sondern das Gottesbild selbst steht im Kreuzfeuer der Kritik. Die Problemlage spitzt sich zu, wenn ein Großteil der Gewalt göttlich legitimiert oder ausgeübt zu sein scheint. In der theologischen Forschung ist daher in den letzten Jahren eine Vielzahl von Publikationen zum Themenfeld von Gott und Gewalt entstanden.² Dabei ist auch deutlich geworden, dass die »Gewaltproblematik« nicht pauschal gelöst werden kann, sondern eine fundierte Antwort auf kritische Anfragen von innerhalb und außerhalb von Theologie und Kirche nur in differenzierten Einzelstudien zu den jeweiligen Texten gewährleistet werden kann.

1 Vgl. u. a. den Tagungsband Lohfink, Gewalt von 1983.

2 Vgl. dazu die Forschungsüberblicke bei Baumann, Gottesbilder, 37–39 und Obermayer, Gewalt, 13–26.

2. Die Textauswahl: Das Moselied (Dtn 32)

Ein Beispiel für einen Text des Alten Testaments, in dem göttliche Gewalt zur Sprache kommt, ist das Moselied in Dtn 32. Zwar gehört das Lied nicht zu den klassischen »Gewalttexten« wie die Exodus-Erzählung, die Landnahme-Erzählungen, prophetische Texte, die Feindpsalmen oder das Ijob-Buch, doch fasst es die Problematik eines gewalthaltigen Gottesbildes, das »Verhältnis von Gott und Gewalt gleichsam in einer *summa* zusammen«³. In dem Lied, das die Geschichte JHWHs mit seinem Volk nachzeichnet, reagiert Israel auf JHWHs Zuwendung und Fürsorge mit Götzendienst. Vor allem die erste Gottesrede (V. 20–35) ist in ihrem vorderen Abschnitt (V. 20–25), in dem JHWH die Strafe für Israel wegen des Götzendienstes beschließt und in Teilen ausführt, von starker Gewaltsemantik durchtränkt. Das Gleiche gilt für die Ankündigung von Rache und Vergeltung für JHWHs Feinde in V. 35.41 f. Besondere Brisanz gewinnen diese Verse dadurch, dass es sich dabei fast ausschließlich um Selbstaussagen JHWHs handelt (einzige Ausnahme ist die Überleitung zur ersten Gottesrede in V. 19). So bestätigt das Lied »scheinbar all das, was spätestens seit Marcion dem Gott Israels immer wieder zum Vorwurf gemacht wurde. Dieser sei ein zorniger, gewalttätiger, rachsüchtiger, auf Vergeltung bedachter, strafender und richtender Demiurg«⁴. Das Lied erscheint somit nicht nur im Hinblick auf die schon lange bekannten Fälle in Textkritik und Übersetzung, sondern »in jeder Beziehung dunkel und schwer verständlich«⁵.

Dieses Gewaltproblem, das in ähnlicher Weise auch in anderen Texten zu finden ist, wird dadurch verschärft, dass es sich beim Moselied in mehrfacher Hinsicht um einen theologisch zentralen Text handelt. Allein auf formaler Ebene sticht das Lied durch zwei Merkmale besonders hervor: seine Eigenart als poetischer Text inmitten des Narrativs sowie die Position am Ende des Pentateuch. Das Moselied gehört zu einer Reihe von Psalmen, die sich außerhalb des Psalters befinden und in Narrative eingebettet sind. Zu diesen »inset hymns«⁶ zählen neben dem Moselied vor allem das Schilfmeerlied (Ex 15), das Deboralied (Ri 5), der Hannapsalm (1 Sam 2) sowie der Davidpsalm (2 Sam 22).⁷ Diese Texte stehen an kompositorisch zentralen Stellen und gelten – da sie sich aus dem umgebenden Text besonders absetzen – als theologische Reflexionstexte und Systematisierungen.⁸ Vor allem im Bereich von Pentateuch und Vorderen Propheten (»Enneateuch«) lassen sich so zwei kompositorische Bögen ausmachen, die be-

3 Lux, Gott, 15.

4 Ebd., 21.

5 Mathys, Dichter, 165.

6 So der Begriff bei Watts, Story. Vgl. ebenfalls Ders., Psalter, 288–309.

7 Vgl. Ders., Story.

8 Vgl. Mathys, Dichter, 318.321; Watts, Story, 186–197.

sonders Mose und David hervorheben:⁹ ein »Mosebogen«, der mit Ex 15 und Dtn 32 die »Moseerzählungen« rahmt, sowie analog dazu ein »Davidsbogen«, der sich mit 1 Sam 2 und 2 Sam 22 um die Davidserzählungen legt.¹⁰ Das Moselied bildet somit – zusammen mit dem ebenfalls poetischen Mosesegen in Dtn 33 – zum einen den Schlusspunkt, das »Finale« der »Moseerzählungen«. Zum anderen steht es auch am Ende des Pentateuch und damit an einer der »Scharnierstellen des Kanons«¹¹, denen »in der jüngeren Exegese eine besondere Aufmerksamkeit«¹² gilt, weil von dort wesentliche intertextuelle Querbezüge zwischen den Kanonteilen ausgehen. Mit der Position am Ende des Pentateuch ist noch eine weitere Auffälligkeit verbunden: Das Lied mit der Erzählung von Landnahme und darauf folgendem Abfall Israels durchbricht den eigentlichen Erzählbogen des Pentateuch, der mit dem Tod des Mose vor der Landnahme endet.¹³

Eng mit diesen formalen Besonderheiten verknüpft sind inhaltliche Merkmale, die das Lied auszeichnen: Durch den Lehrcharakter des Liedes (vgl. die einleitenden V. 1 f. sowie das gesamte Proömium V. 1–7) wird die Bedeutung der Geschichte bzw. des Lernens aus Geschichte hervorgehoben. Die dargestellte Geschichte ist paradigmatisch und somit allgemeingültig.¹⁴ Im Rahmen (vgl. Dtn 31,22.24.30 sowie Dtn 32,44.46) wird das Lied zudem mit der Tora identifiziert und erhält so ebenfalls eine über die konkrete Situation hinausgehende Bedeutung. Schließlich handelt es sich beim Moselied ebenso wie beim Mosesegen (Dtn 33), um die »letzten Worte« des Mose, einen – auch theologischen – Vermächtnistext.¹⁵ Insgesamt wird deutlich, dass das Moselied, das in mehrfacher Hinsicht

9 Diese Entwicklung ist im Kontext der von van Oorschot beschriebenen spätbiblischen Rollendichtung zu sehen (vgl. van Oorschot, Psalmen).

10 Vgl. Beck, Messiaserwartung, 245–250. Zwischen diesen vier Texten bestehen weitere große Gemeinsamkeiten; vgl. u. a. Ballhorn, Mose und Steins, Geschichte mit wesentlichen Beobachtungen, die auch auf das Moselied zu übertragen wären.

11 Baumgart, Kinder, 10.

12 Ebd., 11.

13 Auf der Erzählebene und in synchroner Leseweise ist das mit der Prophetisierung des Mose zu erklären. In diachroner Hinsicht kann es ein weiteres Indiz für die späte Einfügung des Liedes in diesen Kontext sein.

14 Vgl. Mathys, Dichter, 317. Ähnlich Taschner, Moselied, 194, der von »*exemplarischer* Geschichtsschreibung« spricht. Dazu trägt auch der Wechsel von 2. und 3. Pers. in der Anrede Israels bei, der dazu führt, dass sich die jeweiligen Rezipienten immer mitangesprochen fühlen (vgl. dazu die Strukturanalyse in Kapitel B.).

15 Vgl. Lux, Gott, 16. Gerhard von Rad prägte daher die Bezeichnung vom *Canticum cygneum Mosis* (vgl. von Rad, Deuteronomium, 143), die Lux, Schwanengesang, 102 übernommen hat. Die Zuordnung in den Bereich der Vermächtnisliteratur ist auch unter gattungskritischen Gesichtspunkten vorgenommen worden (vgl. Meyer, Bedeutung, 208). Abschiedsworte oder »letzte Worte« haben nicht nur im Alten Testament eine besondere Bedeutung; vgl. für den alttestamentlichen Bereich u. a. die Erzählungen vom Tod Jakobs, Josefs, Josuas und Davids. Zum normativen Charakter des Liedes, der aus seiner Position resultiert, vgl. auch Nielsen, Metaphors, 266.

eine zentrale Rolle einnimmt, somit auch in theologischer Hinsicht ein »Summarium«, einen Kristallisationspunkt von Theologie darstellt.¹⁶

Dass das Moselied auch außerhalb des biblischen Kanons überliefert wurde, ist ein weiteres Indiz für die besondere Bedeutung dieses Textes. So wurde es in Qumran auch unabhängig vom Kontext des Deuteronomiums in Tefillin verwendet.¹⁷ Auch in den Oden ist das Moselied überliefert und dadurch liturgisch in das Stundengebet eingebunden.¹⁸

Zusammengenommen lassen diese beiden Eigenschaften, die Gewalthaltigkeit des Gottesbildes sowie die herausgehobene Stellung und Bedeutung des Textes, das Moselied als einen Text erscheinen, der für die Untersuchung der Frage nach Gewalt im Gottesbild von besonderem Interesse ist.

3. Der Untersuchungsansatz

a. Gottesmetaphern

Als *ein* möglicher Ansatzpunkt einer Untersuchung des Gottesbildes werden in dieser Arbeit die Gottesmetaphern des Moseliedes gewählt. Explizite Gottesmetaphern des Liedes sind der Fels/צור (V. 4.15.18.30.31[2x].37) und der Vater/אב (V. 6). Die Mutter wird nur verbal beschrieben (V. 18),¹⁹ soll hier aber wegen der deutlich komplementären Darstellung zu der des Vaters ebenfalls als Gottesmetapher aufgefasst werden. Der Geier/נָשֵׂר ist das dritte substantivische Bild für Gott (V. 11). Er wird zunächst als Vergleich eingeführt (V. 11a). Ob die zweite Vershälfte, die durch einen Subjektwechsel vom Geier zu JHWH übergeht, als Fortsetzung des Vergleichs oder als Metapher zu verstehen ist, ist umstritten. Da die zweite Bildhälfte jedoch mit dem Motiv des Tragens deutlich über die erste mit dem Motiv des Schützens hinausgeht, ist eher von einem metaphorischen Verständnis auszugehen. Ohne den grundsätzlichen Unterschied von Vergleich und Metapher aufzuheben,²⁰ ist dennoch festzuhalten, dass *semantisch* kein Unterschied von Vergleichen und metaphorischen Aussagen festzustellen ist.²¹

16 Vgl. Mathys, Dichter, 317–321; Seybold, Krise, 187 spricht gar von einem »theologisch-dogmatischen Summarium«.

17 Vgl. Fabry, Art. צור, 983.

18 Vgl. Engel/Lattke, Art. Oden.

19 Eine substantivische metaphorische Bezeichnung von Gott als Mutter findet sich biblisch gar nicht. Gerber, Gott, 153 erklärt das mit der hierarchischen Überordnung des Vaters in biblischer Zeit.

20 Vgl. Dies., 147: »Während ein Vergleich expliziert, was zu verstehen ist, bleibt es bei einem metaphorischen Ausdruck den RezipientInnen überlassen, herauszuarbeiten, auf welche Weise der Bildspender den Bildempfänger sichtbar macht.«

21 Vgl. Böckler, Gott, 48; Vanoni, Vater, 39.

So soll im Folgenden angesichts dieser Differenzierungen trotz der begrifflichen Unschärfe von den drei Gottesmetaphern Fels, Geier und Eltern gesprochen werden.

Anders als in der älteren Metaphertheorie, die auf der Substitutionstheorie basiert und Metaphern lediglich als Ornamente eines Textes betrachtet, liegt dieser Arbeit der vor allem von Ricœur vertretene Ansatz der Interaktionstheorie zugrunde.²² Dabei geht es darum, »Metaphorik nicht als Stilmittel, sondern als theologisch innovatives Potential der Texte wahrzunehmen und auszulegen«²³. Metaphern sind so nicht Ausdruck »uneigentlicher« Redeweise, sondern machen »das ›Eigentliche‹ bibl. Grunderfahrung zugänglich«²⁴. Sie haben Erschließungsfunktion für biblische, vor allem poetische Texte, indem sie mit ihrem jeweiligen Kontext interagieren und so Wirklichkeit neu beschreiben und entwerfen.²⁵ Ein solches Metaphernverständnis kann Ausgangspunkt für eine Biblische Theologie sein.²⁶

b. Gewalt und Ambivalenz

Bei der Untersuchung von gewalthaltigen Gottesbildern sind vielfältige Ansätze und Umgangsweisen festzustellen.²⁷ Von zentraler Bedeutung ist die Annahme, dass der Text und damit auch die Gottesbilder als ein literarisches Produkt gelten, bei dem es ausschlaggebend ist, *wie* etwas gesagt oder dargestellt und worauf damit angespielt wird. Es geht dabei vor allem darum, »in welcher Weise die Poesie Israels die Gewalt Gottes [...] artikuliert. Wird hier Gewalt verherrlicht, verschleiert, verharmlost oder geächtet? Wird zur Gewalt aufgefordert, wird Gewalt angeordnet oder entzogen, wird sie zum Ziel und Inbegriff des Handelns Gottes erklärt?«²⁸ Im Kontext eines gleichzeitig wissenschaftlich und theologisch verantworteten Zugangs ist zunächst das Aufzeigen und Benennen von »Gewalt-Stellen« und Gewaltsemantik ein wichtiges Anliegen von Studien zur Gewalt.²⁹ Schließlich ist auch die literarische und historische Kontextualisierung dieser Stellen, die jeweils in Einzelanalysen vorzunehmen ist, ein zentraler Schritt. Diese Arbeit geht jedoch einen anderen Weg. Sie setzt gar nicht bei den expliziten »Gewalt-Stellen« des Liedes an. Stattdessen nimmt sie allgemeiner die Gottes-

22 Vgl. Ricœur, Metapher. Einen guten Überblick bietet Titzmann u. a., Art. Metapher. Vgl. auch Grohmann, Fruchtbarkeit, 10–15.

23 Schnocks, Rettung, 37.

24 Titzmann u. a., Art. Metapher, 187–190.

25 Vgl. Schnocks, Psalmen, 20.

26 Vgl. dazu den Entwurf von Nielsen, Metaphors.

27 Vgl. Baumann, Gottesbilder, 72–79, die die verschiedenen Ansätze systematisiert.

28 Lux, Schwanengesang, 104.

29 Vgl. u. a. mit verschiedenen Schwerpunkten die Arbeiten Michel, Gott; Obermayer, Gewalt; Kumpmann, Schöpfen, v. a. 147–189.

metaphern des Textes, die in diesem Fall auf den ersten Blick positiv konnotiert sind und so den gewalthaltigen Seiten JHWHs im Lied gegenüberstehen, als Ausgangspunkt der Untersuchung. Statt das Verhältnis von Gewalt im Gegenüber zu den positiven Seiten auszuloten und nach der theologischen Aussage und Relevanz dieser »Gewalt-Stellen« zu fragen, wird nach den Schattierungen gesucht, die jenseits einer eindeutig »positiven« und »negativen« Darstellung JHWHs liegen. So wird die Analyse zeigen, dass diese klare Dichotomie von »positiven« und »negativen« Gottesbildern nicht zutreffend ist und zudem die Gefahr einer einseitigen und verkürzten Rezeption dieser Gottesbilder als »Gott der Liebe« oder »Rachegott« birgt.³⁰ Nur eine differenzierte Wahrnehmung vermag ein plastischeres und »vollständigeres«, und damit »wahreres« Gottesbild zu zeichnen. Als Schlüsselkategorie zur Erschließung dieses komplexen Gottesbildes hat sich in dieser Arbeit der aus der Psychologie stammende Begriff der Ambivalenz erwiesen.³¹ Als ambivalent gilt eine gleichzeitige gegensätzlich angelegte Zweiwertigkeit, ein »Oszillieren[...] zwischen polaren Gegensätzen«³². Auch andere exegetische Arbeiten greifen auf diesen heuristischen Schlüssel zurück, wenn auch in leicht variierenden Begrifflichkeiten.³³ Vor allem der Beitrag von Claassens macht deutlich, dass diese Spannungen und Komplexitäten im Gottesbild nicht als negativ wahrgenommen werden dürfen.³⁴

4. Der Aufbau der Untersuchung

Zur Untersuchung des Moseliedes unter den genannten Gesichtspunkten wird folgendermaßen vorgegangen. An das Einleitungs-Kapitel (A) schließt sich die Grundlegung (B) an, die den Text des Moseliedes in seiner Gesamtstruktur synchron und diachron untersucht. Darauf folgt die Analyse (C) der drei Gottesmetaphern Fels, Geier und Eltern, die schließlich in der Synthese (D) zusammengefasst wird.

30 Vgl. Frevel, Gott, 42.

31 Der Begriff wurde 1911 von Eugen Bleuler in seinem wegweisenden Beitrag zur Schizophrenie (Ders., Dementia) eingeführt und 1914 in einem Artikel grundlegend entfaltet (Ders., Ambivalenz, 95–106).

32 Dietrich u. a., Ambivalenzen, 44.

33 Vgl. Brueggemann, Theology, 400–403, der das entsprechende Kapitel mit »Maintaining the Tension« überschreibt. Groß spricht im Kontext der Rede vom Zorn Gottes von der »Ambivalenz der alttestamentlichen Gotteswahrnehmungen« (Ders., Zorn, 200), Claassens von einer »inherent ambiguity« in Bezug auf Gottesmetaphern (Dies., Depictions, 36), Berges von »Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs« (Ders., Seiten). Vgl. insgesamt zu diesem Begriff in der Theologie Dietrich u. a., Ambivalenzen.

34 Vgl. Claassens, Depictions, 45.

Die Grundlegung (B) bereitet den Text in seiner Gesamtheit für die folgende Analyse auf. Auch wenn die Arbeit auf das Gottesbild bzw. speziell die drei Gottesmetaphern des Moseliedes zielt, ist die grundsätzliche Erarbeitung des gesamten Textes doch ein wesentlicher Schritt auf diesem Weg, zumal in der bisherigen Forschung wenig überzeugende Gesamtdeutungen des Textes in seiner komplexen Argumentationsstruktur vorliegen.³⁵ Zu dieser Grundlegung gehören die Übersetzung und Textkritik sowie eine synchrone und diachrone Analyse der Gesamtstruktur des Liedes. Die Arbeit folgt der inzwischen etablierten Kompromissformel der *diachron reflektierten Synchronie*,³⁶ bezieht also bewusst beide Perspektiven mit ein, nimmt jedoch ihren Ausgangspunkt bei der synchronen Analyse des Textes. Dennoch sind beide Teile wechselseitig aufeinander bezogen und bedingen sich in der Argumentation gegenseitig, so dass bei der Lektüre ein »Springen« zwischen beiden Teilen nötig sein kann. Auf dieser Grundlage ist dann die eigentliche Analyse (C) der drei Gottesbilder möglich. Sie geschieht für jede Metapher separat und geht dabei in zwei Schritten vor. Zunächst erfolgt eine Erhebung der Bedeutung der Metapher im gesamten Kanon der Hebräischen Bibel,³⁷ die immer im Hintergrund der je konkreten Verwendung steht, sowie ihre motivgeschichtliche Einordnung. Dazu werden neben dem literarischen Befund der Hebräischen Bibel sowie Ausblicken in die deuterokanonische oder qumranische Literatur, die die Entwicklung der Semantik aufzeigen und daher der besseren Einordnung dienen, ikonographische und textliche Quellen aus der Welt des Alten Orients einbezogen. Die Untersuchung der jeweiligen Metaphern im Moselied erfolgt dann versweise. Dabei liegt der Fokus zum einen auf der Semantik der Metapher im jeweiligen Vers sowie den intertextuellen Verbindungen, die weitere Konnotationen in den Vers eintragen.³⁸ Die Synthese (D) bindet die Einzelergebnisse der Analyse (C) zusammen und wirft vor dem Hintergrund der Untersuchung des gesamten Textes von Dtn 32 (B) einen Blick auf die Dynamiken in der Rede von Gott im Moselied. Sie zeigt auf, wie die drei Gottesbilder einen Umgang mit den gewalthaltigen Elementen des Moseliedes ermöglichen.

35 Vgl. dazu den Forschungsüberblick. In den Kommentaren, die das Moselied behandeln, kommen wegen der notwendig knappen Darstellungsweise Überlegungen zur Struktur häufig zu kurz.

36 Vgl. Berges, *Synchronie*, 251.

37 Eine Zwischenstellung nimmt das Buch Sirach ein: Einerseits gehört es nicht zum hebräischen Kanon und wird daher im Kontext der deuterokanonischen Literatur eingespielt. Andererseits ist es in Teilen auch auf Hebräisch überliefert und wird daher dort verwendet, wo es im Hinblick auf die hebräische Sprach- und Bildwelt von Bedeutung ist.

38 Ob diese Verbindungen bewusst oder unbewusst entstanden sind und damit produktionsästhetisch oder rezeptionsästhetisch zu bewerten sind, ist nur im Einzelfall zu entscheiden und erfordert umfassende Analyseschritte, die nicht an jeder Stelle geleistet werden können.

II. Forschungsgeschichtliche Orientierung

Die Literatur zum Moselied ist immens.³⁹ Sie ist in diversen Forschungsüberblicken aufgearbeitet, zuletzt im Kontext einer monographischen Bearbeitung des Moseliedes von Sanders⁴⁰ im Jahr 1996. Über den Stand der Forschung bis 1982 informiert ebenfalls die Bibliographie von Preuß⁴¹. Einen jüngeren Überblick, vor allem mit dem Fokus auf den verschiedenen Datierungen des Moseliedes, bietet Otto⁴². Um nicht die bereits vorhandenen Forschungsüberblicke zu reproduzieren, werden im Folgenden lediglich kurz die Schwerpunkte der älteren Forschung benannt und schließlich in einem systematischen Überblick die Tendenzen der jüngeren Forschung (seit 1996) skizziert.

Ein Großteil der älteren Forschung zum Moselied widmet sich – wie auch die Studie von Sanders – der Frage der Datierung, der Herkunft und theologiegeschichtlichen Verortung des Liedes. Seit den 1960er Jahren wurde zudem vermehrt die Gattungsfrage diskutiert, die größtenteils unter dem vor allem von Wright⁴³ eingebrachten Schlagwort des *rib*-pattern⁴⁴ verhandelt wurde. Zwar ist das Interesse an gattungsgeschichtlichen Fragen einer allgemeinen Forschungstendenz folgend in den letzten Jahrzehnten abgeebbt, doch finden sich bis heute Arbeiten, die einer solchen Argumentation und Arbeitsweise folgen.⁴⁵ Im Hinblick auf die Datierung und theologiegeschichtliche Einordnung des Liedes hat sich inzwischen ein weitgehender Konsens herausgebildet, der von einer nachexilischen Einordnung des Liedes ausgeht.⁴⁶ Dennoch gibt es bis heute weiterhin Veröffentlichungen, die eine vorexilische Datierung annehmen.⁴⁷ Auffällig ist, dass alle monographischen Arbeiten zum Moselied seit 1966 (Boston, Carrillo Alday, Chong, Knight, Sanders)⁴⁸ sehr früh, auf jeden Fall vorexil-

39 Vgl. bereits Meyer, *Bedeutung*, 197, der schon 1961 konstatierte: »An Auslegungen des ›Moseliedes‹ – sowohl des Gesamtgedichtes als auch seiner Teile – ist seit je kein Mangel gewesen. Wie wenig jedoch die Diskussion über Dtn. 32 und seine literarische Umgebung bisher abgeschlossen ist, zeigen die beachtenswerten Abhandlungen, die aus neuester Zeit stammen«. Für die Publikation nicht mehr berücksichtigt werden konnten der kurz vor Drucklegung erschienene Kommentar Otto, *Deuteronomium 23,16–34,12* sowie Schmidkunkz, *Fels und Finsterbusch, Song*.

40 Sanders, *Provenance*, 1–96 (1996).

41 Preuß, *Deuteronomium*.

42 Otto, *Abschiedslied*, 641–650 (2009).

43 Wright, *Lawsuit*.

44 Vgl. auch das Kapitel zur Gattungsbestimmung in dieser Arbeit.

45 Vgl. u. a. Thiessen, *Form*.

46 Differenzierter dazu das Kapitel zur Datierung in dieser Arbeit.

47 Nigosian, *Song*; Ders., *Allusions*; Thiessen, *Form*; Leuchter, *Song*. Ebenfalls der Kommentar von Lundbom, *Deuteronomy*.

48 Boston, *Song* (1966); Carrillo Alday, *Cántico* (1970); mit seiner Datierung in die späte Exilszeit, jedoch vor Deutero-Jesaja, legt er die späteste Datierung der genannten Monographien vor. Chong, *Song* (1990); Knight, *Song* (1995), der sogar von einer extremen

lisch, datieren und daher als Ausgangspunkt für eine heutige Rezeption nur bedingt infrage kommen.

Die jüngere Forschung arbeitet zum einen weiterhin an den schwierigen Punkten wie der Datierung des Liedes, folgt aber auch allgemeinen Strömungen der jüngeren Exegese, die den Blick vom Einzeltext weg hin auf größere Kontexte und Kompositionen richtet,⁴⁹ und setzt so neue Akzente in der Erforschung des Moseliedes. Um die Tendenzen der jüngeren Forschungsliteratur zu skizzieren, werden im Folgenden die wesentlichen Arbeiten zu Dtn 32, die seit der Studie von Sanders 1996 erschienen sind, systematisiert dargestellt.⁵⁰

(1) Ein Bereich der neueren Literatur widmet sich speziell den textkritischen oder textgeschichtlichen Fragen des Moseliedes, d. h. vor allem den von den neuralgischen Versen V. 8.43 ausgehenden Problemstellungen. Grundlegend ist die Ausgabe der BHQ zum Deuteronomium mit dem ausführlichen Kommentar zum textkritischen Apparat von McCarthy,⁵¹ die in zwei separaten Aufsätzen speziellere Fragen zum MT des Moseliedes vertieft.⁵² Eine kritische Auseinandersetzung mit der BHQ im Hinblick auf das Moselied bietet Lind.⁵³ Verschiedenen textgeschichtlichen Fragen zum MT bzw. dem Codex Aleppo stellt sich der Aufsatz von Zer.⁵⁴ Zur Textgeschichte mit besonderem Blick auf die Septuaginta ist der Beitrag von Kraus⁵⁵. Fragestellungen rund um V. 8.43 werden von Himbaza⁵⁶ und van der Kooij⁵⁷ behandelt, die beide für eine späte Datierung der proto-masoretischen Änderungen eintreten (Himbaza gar ins 1. Jh. n. Chr.). Rofé⁵⁸ arbeitet ebenfalls zu den textkritischen Problemen von V. 43 und bietet eine weitere Rekonstruktion der hebräischen Vorlage des Verses. Eine alternative Lesart der בְּנֵי יִשְׂרָאֵל in V. 8 stellt Joosten⁵⁹ vor, die allerdings wenig überzeugt. Die Beiträge von Schmid, Schenker, Heiser und Desečar sind entweder mehr text- oder religionsgeschichtlich ausgerichtet und kreisen um die Frage nach Mono- oder Polytheismus in V. 8.43.⁶⁰

Frühdatering mit einer Verschriftlichung in der salomonischen Zeit ausgeht (vgl. ebd., 6); Sanders, Provenance (1996).

49 Vgl. beispielsweise den Paradigmenwechsel im Bereich der Psalmenforschung, der häufig in der Formel »von der Psalmen- zur Psalterexegese« zusammengefasst wird.

50 Damit werden die zahlreichen Studien zu einzelnen Versen, Motiven oder spezielleren Fragestellungen hier nicht genannt.

51 McCarthy, Deuteronomy.

52 McCarthy, Undertones und Dies., Dilemma.

53 Lind, Layout.

54 Zer, Riddle.

55 Kraus, Septuaginta.

56 Himbaza, Correction.

57 Van der Kooij, Emendations.

58 Rofé, End.

59 Joosten, Note.

60 Schmid, Reste; Schenker, Stifter; Heiser, Monotheism; Desečar, Spuren.

(2) Ein zweiter Schwerpunkt der jüngeren Forschung liegt in der Wahrnehmung der starken intertextuellen Verbindungen, die vom Moselied ausgehen. Untersuchungen zum gesamten Moselied sowie zu den Verbindungen in alle Kanontteile liegen von Otto⁶¹ und Markl⁶² vor. Schwerpunkt der intertextuellen Untersuchungen sind jedoch die Verbindungen in die Prophetie (vgl. Taschner⁶³), vor allem zu Jesaja (vgl. Kim, Keiser, Bergey)⁶⁴, aber auch zu Ezechiel (vgl. Gile⁶⁵).

(3) Als Spezialfall der Untersuchung der intertextuellen Verbindungen des Moseliedes sind die Arbeiten anzusehen, die das Lied in den Kontext der anderen »Lieder« oder »inset hymns« stellen. Als Monographien sind hier die beiden Arbeiten von Watts⁶⁶ und Weitzman⁶⁷ bereits aus den 1990er Jahren zu nennen, als Aufsätze Beck⁶⁸ sowie Meir⁶⁹. Mathys⁷⁰ untersucht zwar nicht die literarischen Zusammenhänge, geht aber von den Gemeinsamkeiten zahlreicher poetischer Texte als »später Theologie« aus.

(4) Schließlich gibt es eine Reihe von Studien, die die Struktur des Liedes in den Vordergrund stellen. Zunächst ist Fokkelman⁷¹ mit seinen umfassenden Untersuchungen zu nennen. Weitere Arbeiten enthalten wesentliche Beobachtungen zur Struktur des Liedes, wenngleich häufig in der Kürze der Beiträge die eigentlichen Klippen des Textes umgangen werden (vgl. Nigosian, Britt)⁷².

(5) In wenigen und kleineren Beiträgen wird das Moselied in der jüngeren Zeit unter speziell theologischen Gesichtspunkten untersucht: Mit dem Fokus auf der Geschichtsdarstellung und Geschichtstheologie bei Seybold⁷³, auf der Gewaltthematik bei Lux⁷⁴, auf der Fels-Metaphorik sowie allgemeiner auf den Zusammenhang von Metaphern und Biblischer Theologie bei Nielsen⁷⁵ und auf widersprüchliche Gottesbilder bei Claassens⁷⁶.

Die hier vorgelegte Untersuchung folgt mehreren Tendenzen der aufgezeigten jüngeren Forschung. Sie zielt zum einen – als »Grundlegung« der Untersuchung

61 Otto, Abschiedslied.

62 Markl, Volk, 231–281.

63 Taschner, Moselied.

64 Kim, Song; Keiser, Song; Bergey, Song.

65 Gile, Song.

66 Watts, Story.

67 Weitzman, Song sowie Ders., Lessons.

68 Beck, Messiaserwartungen.

69 Meir, Study.

70 Mathys, Dichter.

71 Fokkelman, Poems.

72 Nigosian, Song trotz seiner Datierung ins 10.–8. Jh. v. Chr. sowie Britt, Moses.

73 Seybold, Krise.

74 Lux, Schwanengesang und Ders., Gott.

75 Nielsen, Metaphors.

76 Claassens, Depictions.

des Gottesbildes – auf die Wahrnehmung und Erarbeitung der Gesamtstruktur des Liedes als poetische Einheit mit Einbeziehung diachroner Überlegungen. Sie zeigt damit ebenfalls weitere »Ankerpunkte« für eine zeitliche Einordnung auf. Vor allem aber stellt sie die theologische Frage nach dem Gottesbild, das anhand von Metaphern erschlossen wird. Dazu nimmt diese Untersuchung wesentliche Impulse aus den Arbeiten von Lux, Nielsen und Claassens auf.

B. GRUNDLEGUNG: Der Text – synchron und diachron

I. Text und Übersetzung

1. Vorbemerkung zur kolometrischen Einteilung

Die kolometrische Unterteilung der Verse geschieht nach poetischen Kriterien, d. h. nach Parallelismen. Das deckt sich mehrheitlich mit der masoretischen Akzentsetzung durch *ʿatnāḥ* und *zāqeḇ qāṭōn* sowie der schon in Qumran und dann seit masoretischer Zeit bezeugten Schreibweise des Liedes mit zwei Kola pro Zeile.⁷⁷ So bestehen die Verse in der Regel aus einem Bikolon oder zwei Bikola. Kolometrisch schwierig sind allein drei Verse, in denen die Trennung nach Parallelismus nicht eindeutig ist und die masoretische Untergliederung unregelmäßig erfolgt (V. 14.24.39).⁷⁸

Die Bestimmung der kolometrischen Gliederung ist deshalb besonders relevant, weil die Anzahl von Verszeilen in manchen textkritischen Argumentationen zu V. 8 und 43 eine Rolle spielt. So wird das Moselied seit masoretischer Zeit in der Regel in 70 Zeilen dargestellt, was der Größe Israels, d. h. der Zahl von 70 Nachkommen Jakobs entspricht (vgl. Gen 46,27; Ex 1,5; Dtn 10,22).⁷⁹

77 Vgl. McCarthy, *Undertones*, 29.

78 Zur Erläuterung der kolometrischen Einteilung vgl. die betreffenden Verse.

79 Vgl. Barthélemy, *Tiqquné*, 296–303; McCarthy, *Tiqqune*, 213; Dies., *Undertones*, 40f.; Dies., *Dilemma*, 24; van der Kooij, *Ending*, 100; Ders., *Emendations*, 156. Vgl. bspw. die Darstellung in Handschrift B 17, wo vor dem Lied ein *y* steht, das mit seinem Zahlenwert 70 auf die besondere Bedeutung der Zeilenzahl hinweist (vgl. Lind, *Layout*, 163f.). Vgl. auch McCarthy, *Undertones*, 29–32, die auf eine Pluralität in der Überlieferung hinweist. So sind laut Masseket Soferim 70 Zeilen vorgesehen, bei Maimonides finden sich aber 76, im *Codex Leningradensis* sogar nur 37. Lind kritisiert allerdings die von McCarthy verantwortete »diplomatische« Praxis der BHQ, das Lied in 70 Zeilen darzustellen, obwohl der *Codex Leningradensis*, dem die Ausgabe eigentlich folgt, von dieser Darstellung abweicht. Ausführlich zu beiden Positionen McCarthy, *Undertones*, 29–39 sowie Lind, *Layout*, 161–171.

2. Übersetzung

- 1 a הַאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וְאֲדַבְרָה Horcht auf, ihr Himmel, denn ich will reden;
 b וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אִמְרֵי־פִי: es soll hören die Erde die Worte meines Mundes.
- 2 a α יַעֲרֶף כַּמָּטָר לִקְחֵי Es soll träufeln wie Regen meine Lehre,
 β תִּזְלַל כַּטָּל אִמְרֵתִי es soll tropfen wie Tau mein Wort;
 b α כְּשַׁעֲרִים עַל־דָּשָׁא wie Regenschauer auf Gras
 β וְכַרְבִּיבִים עַל־עֵשֶׂב: und wie Regengüsse auf Kraut.
- 3 a כִּי שֵׁם יְהוָה אֶקְרָא Ja, den Namen JHWHs rufe ich (aus);
 b הַבּוֹ גָדַל לְאֱלֹהֵינוּ: gebt Ehre unserem Gott!
- 4 a α הַצּוֹר תָּמִים פְּעֻלוֹ Der Fels, vollkommen ist sein Tun,
 β כִּי כָל־דְּרָכָיו מִשְׁפָּט denn alle seine Wege sind Recht;
 b α אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֹל ein Gott der Treue und ohne Unrecht,
 β צַדִּיק וְיָשָׁר הוּא: gerecht und gerade ist er.
- 5 a שָׁחַת לוֹ לֹא בָנָיו מוֹמָם Es handelten schlecht gegen ihn seine Nicht-Kinder auf schändliche Art;
 b דוֹר עִקֵּשׁ וּפְתִילֵתֵל: ein verkehrtes und verdrehtes Geschlecht.
- 6 a α הֲלִיְהוֹה תִּגְמְלוּ־זֹאת Wollt ihr JHWH dieses antun,
 β עַם נָבֵל וְלֹא חָכָם törichtes und nicht weises Volk;
 b α הֲלוֹא־הוּא אָבִיד קִנְיָד ist nicht er dein Vater, der dich hervorgebracht hat,
 β הוּא עָשָׂךְ וְיִכְנְנֶךָ: er, der dich gemacht und dir Bestand gegeben hat?
- 7 a α זְכַר יְמוֹת עוֹלָם Gedenke der Tage der Vorzeit,
 β בְּיַנּוּ שָׁנוֹת דּוֹר־דּוֹר bedenkt die Jahre von Geschlecht zu Geschlecht;
 b α שֶׁאֵל אָבִיד וְיִגְדֵךְ frag deinen Vater und er wird dir erzählen,
 β זְמַנְיָד וְיִאֲמְרוּ לְךָ: deine Alten und sie werden [es] dir sagen.
- 8 a α בְּהִנָּחַל עֲלֵיָן גּוֹיִם Als der Höchste die Nationen als Erbesitz verteilte,
 β בְּהִפְרִדּוֹ בְּנֵי אָדָם als er voneinander trennte die Menschenkinder,
 b α יָצַב גְּבֻלֹת עַמִּים legte er fest die Grenzen der Völker
 β לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: nach der Zahl der Kinder Israels.
- 9 a כִּי חֶלֶק יְהוָה עִמּוֹ Ja, der Anteil JHWHs ist sein Volk;
 b יַעֲקֹב חֶבֶל נַחֲלָתוֹ: Jakob ist der Landanteil seines Erbes.
- 10 a α יִמְצְאוּהוּ בְּאַרְצֵי מִדְבָּר Er fand ihn im Land der Wüste
 β וּבְתֹהוּ יַלְ יִשְׁמֵן und in Ödnis, im Geheul der Wildnis;
 b α יִסְבְּגֶנְהוּ יְבוֹנְנָהוּ er umgab ihn, gab auf ihn acht,
 β יַצְרְנָהוּ כַּאֲשֶׁר עֵינוֹ: behütete ihn wie die Pupille seines Auges.
- 11 a α כְּנֶשֶׁר יַעִיר קִנּוֹ Wie ein Geier, der sein Nest beschützt,
 β עַל־גּוֹזְלָיו יִרְחֵף über seinen Jungen schwebt;
 b α יִפְרֹשׂ כַּנְּפָיו יִקְחֵהוּ [so] breitet er seine Flügel aus und nimmt ihn,
 β יִשָּׂאֵהוּ עַל־אֶבְרָתוֹ: trägt ihn auf seiner Schwinge.

- 12 a יהוה בַּדָּד יִנְחֵנוּ JHWH allein hat ihn geführt;
 b וְאִין עִמּוֹ אֵל נָכַר: und es war nicht mit ihm ein fremder Gott.
- 13 a α יִרְכַּבְהוּ עַל־גְּמֻוֹתַי [במתני] אֶרֶץ Er ließ ihn einherfahren auf den Höhen des Landes
 β וַיֹּאכַל תְּנוּבַת שָׂדֵי und er [= Jakob] aß die Früchte des Feldes;
 b α וַיִּנְקְהוּ דְבֶשׁ מִשְׁלַע und er ließ ihn saugen Honig aus dem Felsgestein
 β וְשֶׁמֶן מִחֶלְמִישׁ צֹר: und Öl aus dem Fels-Kiesel.
- 14 a α חֶמְאָת בָּקָר וְחֶלֶב צֹאן Rahm der Kühe und Milch der Schafe
 β עֵס־חֶלֶב כְּרִים וְאֵילִים mit dem Fett der Lämmer und Widder aus Baschan
 בְּגִי־בָשָׂן וְעֵתוּדִים und Böcke,
 b α עֵס־חֶלֶב כְּלִיֹּת חֹשֶׁה mit dem Fett der Nieren von Weizen;
 β וְדַם־עֵנֵב תִּשְׁתֶּה־חֶמֶר: und das Blut der Traube, du hast getrunken Wein.
- 15 a α וַיִּשְׁמֵן יִשְׂרָאֵל וַיִּבְגֵּט Aber Jeschurun wurde fett und verlor die Selbstbeherrschung,
 β שָׁמְנָת עֲבִיֹת כְּשֵׂית du wurdest fett, du wurdest dick, du wurdest feist;
 b α וַיִּטֵּשׁ אֱלֹהֵי עֲשָׂהוּ und es verwarf den Gott, der es gemacht hat,
 β וַיִּנְבַּל צֹר וַיִּשְׁעֵתוּ: und es missachtete den Fels seiner Rettung.
- 16 a יִקְנְאוּהוּ בְּזָרִים Sie machten ihn eifersüchtig durch Fremde;
 b בַּתּוֹעֲבֹת יַכְעִיסֶהוּ: durch Gräuel kränkten sie ihn.
- 17 a α יִזְבְּחוּ לַשְּׂדִיִּים לֹא אֱלֹהִים Sie schlachteten für die Dämonen, die nicht Gott sind,
 β אֱלֹהִים לֹא יָדְעוּם; den Göttern, die sie nicht kannten;
 b α חֲדָשִׁים מִקֶּרֶב בָּאוּ Neuen, die erst vor kurzem aufgekomen waren,
 β לֹא שָׁעָרוּם אֲבֹתֵיכֶם: von denen nicht wussten eure Väter.
- 18 a צֹר יִלְדָךְ תִּישִׁי Den Fels, der dich geboren hat, hast du vergessen;
 b וַתִּשְׁכַּח אֵל מִחֶלְלֶךְ: und du hast vergessen den Gott, der dich unter Wehen hervorgebracht hat.
- 19 a וַיִּרְא יְהוָה וַיִּנְאֹץ Und JHWH sah [es] und verwarf
 b מִכְּעַס בְּנָיו וּבָנֹתָיו: aus Kränkung seine Söhne und Töchter.
- 20 a α וַיֹּאמֶר אֶסְתִּירָה פְּנֵי מַהֶם Und er sagte: Ich will verbergen mein Angesicht vor ihnen,
 β אֲרָאָה מָה אַחֲרֵיהֶם ich will sehen, was ihr Ende ist;
 b α כִּי דֹר תִּהְיֶה כֹּהֵל הָמָּה denn ein Geschlecht der Verkehrtheit sind sie,
 β בְּנִים לֹא־אֱמֹן בָּם: Kinder, in denen keine Treue ist.
- 21 a α הֵם קִנְאוּנִי בְּלֹא־אֵל Sie haben mich eifersüchtig gemacht durch einen Nicht-Gott,
 β כְּעֲסוּנֵי בְּהִבְלִיָּהֶם gekränkt haben sie mich durch ihre Nichtigkeiten;
 b α וְאֲנִי אֶקְנִיאֶם בְּלֹא־עַם und ich, ich will sie eifersüchtig machen durch ein Nicht-Volk,
 β בְּגֹי נִבָּל אֶכְעִיסֶם: durch eine törichte Nation will ich sie kränken.
- 22 a α כִּי־אֵשׁ קִדְחָהּ בְּאִפִּי Ja, ein Feuer ist entbrannt in meinem Zorn
 β וַתִּיַקֵּד עַד־שְׂאוֹל תַּחְתִּית und es brannte bis in die unterste Scheol;
 b α וַתֹּאכַל אֶרֶץ וַיִּבְלָהּ und es fraß die Erde und ihren Ertrag
 β וַתִּלְהֹט מוֹסְדֵי הָרִים: und es entzündete die Fundamente der Berge.

- 23 a אִסַּפָּה עָלֵימוּ רַעוּת Ich versammle gegen sie Unheil;
b חֲצֵי אַכְלָה־בָּם: meine Pfeile brauche ich gegen sie auf.
- 24 a α מִזֵּי רָעֵב [Sie sind] entkräftet von Hunger
β וּלְחַמֵּי רֶשֶׁף וְקָטֹב מְרִירֵי und aufgezehrt von Pest und bitterer Seuche;
b α וְשֵׁן־בְּהֵמוֹת אֲשֶׁל־חַיָּבִים den Zahn wilder Tiere sende ich gegen sie
β עִם־חֶמֶת זַחְלֵי עֲפָר: mit dem Gift der im Staub Kriechenden.
- 25 a α מַחוּץ הַשְּׂכָל־חָרָב Draußen macht kinderlos das Schwert
β וּמַחְדָּרִים אֵימָה und in den Zimmern der Schrecken;
b α גַּם־בְּחוּר גַּם־בְּתוּלָה auch der junge Mann, auch das Mädchen,
β יוֹנֵק עִם־אִישׁ שִׁיבָה: der Säugling mit dem greisen Mann.
- 26 a אָמַרְתִּי אִפְאַיִהֶם Ich hätte gesagt: Ich will sie zerschlagen;
b אֲשֶׁבִיתָהּ מֵאַנּוּשׁ יְכָרֶם: ich will ein Ende machen ihrer Erinnerung unter der Menschheit,
- 27 a α לֹדְלִי כְעַס אוֹיֵב אֲגוּר wenn ich nicht die Kränkung durch den Feind fürchtete.
β פְּנֵי־יַנְכְרוּ צַרֵּימוּ Damit [es] nicht falsch darstellen ihre Gegner;
b α פְּנֵי־אִמְרוּ יִרְעוּ רָמָה damit sie nicht sagen: Unsere Hand war erhoben
β וְלֹא יְהוָה פָּעַל כָּל־זֹאת: und nicht JHWH hat all dieses getan.
- 28 a כִּי־גֵוֹ אֶבֶד עֲצוֹת הַמָּה Denn eine Nation, die Rat verloren hat, sind sie;
b וְאִין בָּהֶם תְּבוּנָה: und nicht haben sie Einsicht.
- 29 a לֹד חֲכָמוּ יִשְׁכִּילוּ זֹאת Wenn sie weise wären, würden sie dieses begreifen;
b יִבִּינוּ לְאַחֲרֵיהֶם: würden sie bedenken ihr Ende.
- 30 a α אֵיכָה יִרְדֹּף אֶחָד אֶלֶף Wie kann verfolgen einer Tausend
β וּשְׁנַיִם יִנְיִסוּ רַבָּהּ und zwei können in die Flucht schlagen eine große Menge;
b α אִם־לֹא כִּי־צוּרָם מִכָּרָם wenn nicht, weil ihr Fels sie preisgegeben hat
β וַיְהוֶה הַסְּגִירָתָם: und JHWH sie ausgeliefert hat?
- 31 a כִּי לֹא כְצוּרֵנוּ צוּרָם Denn nicht wie unser Fels ist ihr Fels;
b וְאִיבֵינוּ פְּלִילִים: und unsere Feinde sind gerichtet.
- 32 a α כִּי־מִגְפֹן סוּדָם גִּפְנָם Denn vom Weinstock Sodoms ist ihr Weinstock
β וּמִשְׂדֵּמֹת עַמְרָה und von den Weinpflanzungen Gomorras;
b α עֲנַבְמוּ עֲנַב־רוּשׁ ihre Beeren sind Gift-Beeren,
β אֲשֶׁכֶּלֶת מִרְחַת לָמוֹ: bittere Trauben haben sie.
- 33 a חֶמֶת תַּגִּינָם יֵינָם Gift von Schlangen ist ihr Wein;
b וְרָאשׁ פְּתָנִים אֶכְוֵר: und verderbenbringendes Gift von Vipern.
- 34 a הֲלֹא־הוּא כַּמֶּס עִמָּדִי Ist dieses nicht verborgen bei mir;
b חֶתָם בְּאוֹצְרוֹתַי: versiegelt in meiner Schatzkammer?
- 35 a α לִי נָקָם וְשֹׁלֵם Mein ist die Rache und die Vergeltung
β לְעֵת תָּמוּט רַגְלָם zur Zeit, wenn ihr Fuß wankt;
b α כִּי קָרוֹב יוֹם אִידָם denn nahe ist der Tag ihres Verderbens,
β וְהָשׁ עֵתָדָת לָמוֹ: es eilt herbei, was bereitet ist für sie.

36 a	α	כִּי־דִין יְהוָה עִמּוֹ	Ja, JHWH richtet sein Volk
	β	וְעַל־עַבְדָּיו יִתְנַחֵם	und über seine Knechte erbarmt er sich;
	b α	כִּי יֵרְאֶה כִּי־אֵזְלַת יָד	denn er sieht, dass geschwunden ist die Kraft
	β	וְאִפְסָם עֲצוּר וְעִזּוֹב:	und am Ende ist der Verhaftete und der Verlassene.
37 a		וְאָמַר אֵי אֱלֹהֵימוֹ	Und er sagt: Wo sind ihre Götter;
	b	צוּר חֲסִיו בּוֹ:	der Fels, bei dem sie Zuflucht gesucht haben?
38 a	α	אֲשֶׁר חָלַב וּבְחִימוֹ יֹאכְלוּ	Die das Fett ihrer Schlachtopfer essen,
	β	יִשְׁתּוּ יַיִן נְסִיכִם	die trinken den Wein ihrer Trankopfer;
	b α	יָקוּמוּ וַיַּעֲזְרֻכֶם	sie sollen aufstehen und euch helfen,
	β	יְהִי עֲלֵיכֶם סִתְרָה:	er [= der Fels] soll sein für euch ein Schutz.
39 a	α	רְאוּ עֵתָה	Seht nun:
	β	כִּי אֲנִי אֲנִי הוּא	Denn ich, ich bin es
	γ	וְאִין אֱלֹהִים עִמָּדִי	und es ist kein Gott neben mir;
	b α	אֲנִי אָמִית וְאֶחֱיָה	ich, ich töte und ich mache lebendig,
	β	מִחַצְתִּי וְאֲנִי אֶרְפָּא	ich habe zerschlagen und ich, ich werde heilen
	γ	וְאִין מִדִּי מַצִּיל:	und es gibt keinen, der aus meiner Hand entreifst.
40 a		כִּי־אֶשָּׂא אֶל־שָׁמַיִם יָדִי	Ja, ich erhebe zum Himmel meine Hand;
	b	וְאֶמְרָתִי חַי אֲנֹכִי לְעֹלָם:	und ich sage: So wahr ich ewig lebe.
41 a	α	אִם־שְׁנֹתַי בְּרֶק חֲרָבִי	Wenn ich geschliffen habe mein blitzendes Schwert
	β	וְתֹאחֲזוּ בְּמִשְׁפַּט יָדִי	und es greift zum Gericht meine Hand;
	b α	אָשִׁיב נֶקֶם לְצַרִּי	[dann] wende ich Rache zurück auf meine Gegner
	β	וְלִמְשַׁנְּאֵי אֲשִׁלֶּם:	und den mich Hassenden vergelte ich.
42 a	α	אֲשַׁכֵּר חֲצֵי מִדָּם	Ich lasse trunken werden meine Pfeile von Blut
	β	וְחֲרָבִי תֹאכַל בֶּשֶׂר	und mein Schwert frisst [das] Fleisch;
	b α	מִדָּם חֲלָל וְשִׁבְיָהּ	vom Blut Durchbohrter und Weggeführter,
	β	מִרֹאשׁ פְּרַעוֹת אוֹיְבַי:	vom Kopf der feindlichen Fürsten.
43 a	α	יִהְיֶה גוֹיִם עִמּוֹ	Jubelt, Nationen, sein Volk,
	β	כִּי דַם־עַבְדָּיו יִקּוּם	denn das Blut seiner Knechte rächt er;
	b α	וְנֶקֶם יָשִׁיב לְצַרִּיו	und Rache lässt er zurückkehren auf seine Gegner
	β	וְיַכֵּר אֶדְמָתוֹ עִמּוֹ: פ	und er erwirkt Sühne für den Erdboden seines Volkes.

3. Zur Textüberlieferung

Neben den üblichen Hauptzeugen der Überlieferung MT, Sam, LXX ist der Text von Dtn 32 von zwei weiteren Zeugen tradiert: In Qumran sind mehrere Fragmente des Liedes gefunden worden, die allerdings nicht den vollständigen Text wiedergeben, sondern nur V. 1–3.7–10.17–29.37–43. Von besonderer Bedeutung

ist, dass es Hinweise gibt, dass das Lied in Qumran eigenständig, d. h. unabhängig von seinem literarischen Kontext im Buch Deuteronomium tradiert wurde.⁸⁰ Auch an einer zweiten Stelle ist das Lied als isolierter Psalm überliefert: in den Oden, die erstmals im 5. Jh. als separate Textsammlung als »Anhang« der Psalmen aufgeführt werden.⁸¹ Zwar sind die Oden im vorliegenden Kontext textkritisch weniger relevant, doch machen sie die Bedeutung dieses Textes über seinen engen literarischen Kontext hinaus deutlich.

Diese beiden Beispiele zeugen von einer sehr frühen Rezeption dieses Liedes als eigenständigem Psalm. Das Lied hat somit auch eine Bedeutung außerhalb des konkreten literarischen Kontextes im Buch Deuteronomium. Diese Rezeptionsmöglichkeit wird dadurch erleichtert, dass es innerhalb des Liedes wenig konkrete historische Anhaltspunkte gibt, so dass es vielfältig »anwendbar« ist. Über die neuen Kontexte der »Anwendung« oder Verortung ist wenig bekannt. So lässt sich nur schließen, dass der Psalm schon früh als so wichtig angesehen wurde, dass er auch unabhängig vom literarischen Kontext verwendet wurde. Dahinter steht womöglich die Tatsache, dass dieser Text (wie auch andere Psalmen innerhalb von narrativen Texten, die in die »Oden« aufgenommen wurden; d. h. 1: Ex 15,1–19; 2: Dtn 32,1–43; 3: 1 Sam 2,1–10; 4: Hab 3,2–19; 5: Jes 26,9–20; 6: Jona 2,3–10; 7: Dan 3,26–45; 8: Dan 3,52–88; 9: Lk 1,46–55.68–79; 10: Jes 5,1–9; 11: Jes 38,10–20; 12: Gebet des Manasse; 13: Lk 2,29–32; 14: Gloria in excelsis Deo) als theologisches Summarium verstanden wurde. Das verschärft wiederum die Frage nach dem angemessenen Verständnis des Gottesbildes dieser Texte.

4. Begründung der Entscheidung für den MT

Ziel einer aktuellen Textkritik kann nicht (mehr) die Rekonstruktion eines Urtextes sein.⁸² Die Schwierigkeit bzw. Unmöglichkeit der Bestimmung eines Urtextes wurde in der Vergangenheit bereits vielfach erläutert. Der Versuch, einen »Archetyp« zu re-konstruieren, der vor allen erhaltenen Textfassungen liegt, führt dazu, einen »zuvor niemals existenten Mischtext zu produzieren«⁸³. Es kann daher höchstens darum gehen, die älteste erreichbare Textgestalt herauszufinden,⁸⁴ die in den meisten Fällen mit Proto-MT gleichgesetzt werden kann.⁸⁵

80 Vgl. Skehan, Fragment, 12; ebenso Meyer, Bedeutung, 207.

81 Vgl. Engel/Lattke, Art. Oden.

82 Anders noch Volkwein, der als Ziel angibt, einen Archetyp des Textes zu rekonstruieren, der »vor die Bildung der drei Textfamilien [gemeint sind MT, Sam und LXX – CW] zurückreicht [...], d. h. etwa in das 4./5. Jh. v. Chr.« (Ders., Untersuchungen, 113); gleichzeitig ist er sich aber dessen bewusst, dass dieser Text »vielleicht nie so existiert« (ebd.) hat.

83 Schnocks, Vergänglichkeit, 19.

84 Vgl. Kreuzer/Vieweger, Proseminar, 26; Fabry, Text, 59.

Allerdings haben die Forschungen der letzten Jahrzehnte im Bereich der Septuaginta sowie die Entdeckung der Schriften vom Toten Meer die Bedeutung des Proto-MT insofern relativiert, als durch den Vergleich von LXX und Q deutlich geworden ist, dass der Proto-MT nicht etwa den Ursprungstext darstellt und insofern eine Priorität vor anderen Textzeugen hat, sondern auch nur eine Texttradition unter vielen ist.⁸⁶ Statt einer linearen Überlieferungstradition ist viel eher an eine plurale Situation zu denken, ein gleichzeitiges Nebeneinander verschiedener Versionen, was Tov mit dem Schlagwort der »textual variety« oder »textual plurality« auf den Punkt bringt.⁸⁷ So ist deutlich geworden, dass sich Text- und Literarkritik zwar theoretisch unterscheiden lassen, in der Praxis Textwachstum und -überlieferung aber nicht randscharf voneinander zu trennen sind, so dass hier eher von einer »Grauzone« auszugehen ist. Ein Spiegel dieser komplexen Situation des fließenden Übergangs von Textproduktion und Textüberlieferung sind V. 8.43 des Moseliedes, in denen mit MT, LXX und Q unterschiedliche Textstufen erhalten sind, von denen MT mutmaßlich die jüngste darstellt. Es ist also von mehreren nebeneinander existierenden Textversionen auszugehen, die sich nicht in eine eindeutige Chronologie bringen lassen, wovon sich allerdings die proto-masoretische weitgehend durchgesetzt hat.

Was den MT auszeichnet, ist also zunächst ein rezeptionsgeschichtliches Phänomen. Neben der präzisen Tradierung, die durch die Funde aus der Wüste Juda größtenteils bestätigt werden kann, ist die Vollständigkeit des Textes ein wichtiges Kriterium für seine Bevorzugung als Ausgangsbasis der Untersuchung.⁸⁸ So soll er auch in dieser Arbeit die Grundlage der Analyse bilden.

Die anderen Versionen der alten Übersetzungen müssen entsprechend ebenso als eigenständige Texte aufgefasst werden. So bietet vor allem die Septuaginta eine Textvariante von Dtn 32, die auf Grund der vielen Unterschiede als eigenständig und in sich geschlossen anzusehen ist. In Übereinstimmung mit der jüngeren Septuaginta-Forschung, die die Septuaginta nicht mehr als »Lückenbüßerin« für einen verderbten MT-Text sieht, sondern ihre textliche und auch theologische Eigenständigkeit deutlich macht, soll auch hier der Septuaginta-Text nur gelegentlich eingespielt werden, jedoch nicht durchgängig als Vergleich herangezogen werden.

85 Allerdings zeigen Fälle wie Dtn 32,43 die Schwierigkeit auch einer solchen Zielbestimmung auf, weil der MT nicht in allen Fällen die älteste erreichbare Textgestalt widerspiegelt.

86 Vgl. Tov, *Criticism*, 11 f.; Fabry, *Text*, 59; zuletzt auch Ders., *Kanongeschichte*, 681–683. Vgl. konkret zu Dtn 32 auch Kraus, *Septuaginta*.

87 Vgl. Fabry, *Text*, 56; Tov, *Criticism*, 158–160 u. ö.

88 Vgl. Tov, *Criticism*, 160 f.; Schnocks, *Vergänglichkeit*, 20; Greenberg, *Use*, 147.

5. Textkritik und Hinweise zur Übersetzung

Vorbemerkung zum praktischen Vorgehen der Textkritik

Ziel ist, eine verständliche Version des MT zu begründen, nicht sämtliche Versionen zu diskutieren. Die anderen Textzeugen werden daher nur erwähnt, wenn sie einem schwierigen Verständnis helfen oder grundsätzlich den Sinn erhellen; nicht, wenn sie lediglich Variationen durch zusätzliche Konjunktionen, Präpositionen o. ä. haben. Sehr detaillierte Diskussionen aller textkritischen Varianten auch mit ausführlicher Einbeziehung von Sekundärliteratur finden sich – wenn auch nicht bis zum heutigen Stand der Forschung, aber doch einen Großteil der Literatur überblickend – bei Volkwein⁸⁹ sowie Sanders⁹⁰. Sie sollen nicht referiert, sondern nur in Einzelfällen zur Entscheidungsfindung und als Verweis, um die textkritischen Anmerkungen in einem überschaubaren Rahmen zu halten, herangezogen werden. Ebenso sollen textkritische Entscheidungen anderer Autoren nur eingebracht werden, wenn sie für die Argumentation weiterführend sind, nicht, um die textkritische Literatur umfassend aufzuarbeiten.

Vers 3

Die Konstruktion von V. 3a ist ungewöhnlich: קרא und שם sind in der Regel entweder als »den Namen (JHWHs) anrufen« mit der Präposition ב, d. h. קרא בשם (vgl. Gen 4,26; 12,8; 13,4; 21,33; 26,25; 1 Kön 18,24–26; 2 Kön 5,11; 1 Chr 16,8; so auch Sam an dieser Stelle), oder als »den Namen (JHWHs) ausrufen (über)«, d. h. קרא שם על (vgl. 2 Sam 12,28; Jes 4,1; 63,19; Jer 7,10f.14.30; 15,16; 25,29; 32,34; 34,15; Am 9,12; Dan 9,18; 2 Chr 7,14), konstruiert. Die Verbindung in V. 3 ähnelt sonst nur noch Klg 3,55 und 1 Chr 13,6. Als seltenere Lesart ist ihr gegen Sam und mit LXX zu folgen; sie ist am ehesten mit »den Namen (aus)rufen« zu übersetzen.⁹¹

Es ist unklar, wer mit dem imperativischen Lobaufruf angesprochen ist: In Fortsetzung von V. 1 wäre an Himmel und Erde zu denken, was inhaltlich allerdings wenig plausibel ist: Himmel und Erde sollen hören (vgl. הַשָּׁמַיִם / הָאָרֶץ) und haben laut narrativem Rahmen eine Funktion als Zeugen (עוד *hif* Dtn 31,28). Vom Einleitungsvers Dtn 31,30 her gelesen kann der Vers als an »die gesamte Versammlung Israel« (כָּל-קְהֵל יִשְׂרָאֵל) gerichtet verstanden werden, d. h. an die konkreten Hörer der Erzählebene. Vor allem angesichts des Schlussverses, der zum universalen Jubel von »Nationen / Völkern« (גוֹיִם) und »seinem (= JHWHs) Volk« aufruft, kann auch hier in V. 3 ein umfassender Lobaufruf gemeint sein,

89 Volkwein, Untersuchungen; allgemeiner Überblick über die Literatur dort 239–256.

90 Sanders, Provenance, 137–256.

91 Vgl. Volkwein, Untersuchungen, 118; Sanders, Provenance, 140f.

der sich an »alle Welt« richtet. Die zweite oder dritte Möglichkeit ist am plausibelsten.⁹²

Vers 4

Die Bezeichnung JHWHs als Fels / צור (neben V. 4 noch in V. 15.18.30.31[2x].37; in V. 4 sogar mit Artikel הַצּוּר in *Casus-Pendens*-Konstruktion) scheint für viele Übersetzer problematisch gewesen zu sein. So übersetzt die LXX diese konkrete Bildsprache vereindeutigend zumeist mit *θεός* (ebenso in V. 15.18.30.31); diese Praxis findet sich auch außerhalb des Moseliedes.⁹³ Sie verzichtet somit ganz auf die für das Lied so zentrale Gottesmetapher. Auch andere Übersetzungen vermeiden die konkrete Gottesmetapher: Peschitta und Targumim übersetzen mit »Mächtiger / Starker«. Einen anderen Umgang findet die griechische Version des Theodotion,⁹⁴ der sich auch später in einigen rabbinischen Schriften findet: צור wird dabei von der Wurzel צור III »formen, bilden« (als Nebenform von יצר »formen, bilden«) abgeleitet, so dass JHWH in Übereinstimmung mit V. 6b als schöpferischer Gott dargestellt wird.⁹⁵ Vermutlich bestand in verschiedenen Kreisen die Sorge vor einem Missverstehen solch bildlicher Redeweise von JHWH. Dass diese Bedenken jedoch nur in bestimmten Kreisen existierten, zeigen Texte wie Sirach und Qumran, die die Metapher weiter verwenden.⁹⁶

Vers 5

Der Plural von בָּנִים kann im Hebräischen sowohl eine rein maskuline als auch eine gemischtgeschlechtliche Gruppe bezeichnen (Söhne bzw. Kinder). Da das Deutsche hier eine Differenzierung gegenüber dem Hebräischen ermöglicht, wird im gesamten Text בָּנִים im Plural mit »Kinder« übersetzt, wenn damit eine gemischte Gruppe gemeint ist (d. h. auch in V. 8.20; anders hingegen in V. 19).⁹⁷

Das erste Kolon des Verses ist syntaktisch nur schwer verständlich.⁹⁸ Grundsätzlich ist der Bezug der verschiedenen Satzteile zueinander unklar. Auch die masoretische Abtrennung der Satzglieder bringt keine weitere Klärung, sondern ist im Gegenteil eher fraglich (das betrifft vor allem die *tīp̄hā*² als nach vorne verbindender Akzent unter der Verneinung לֹא). Schon Sam unterscheidet sich stark vom MT, indem er שָׁחַתוּ לֹא לֹוּ בְּנֵי מוֹם liest. Diese Variante ist relativ leicht

92 Anders Sanders, *Provenance*, 141, der eine Entscheidung für nicht möglich hält.

93 Vgl. zu den Gottesbezeichnungen der Septuaginta Olofsson, *Rock*.

94 Vgl. McCarthy, *Deuteronomy*, 140*.

95 Vgl. Wiegand, *Gottesname*.

96 Vgl. Sanders, *Provenance*, 141–143. Ausführlich dazu im Kapitel C.I. »JHWH als Fels«.

97 Vgl. ausführlich dazu im Kapitel C.III. »JHWH als Eltern«.

98 So auch schon Bertholet, *Deuteronomium*, 96; Budde, *Lied*, 14; Wright, *Lawsuit*, 28 lässt die Stelle unübersetzt; vgl. auch Volkwein, *Untersuchungen*, 121.

aus MT abzuleiten,⁹⁹ d. h. das Verb wurde in den Plural gesetzt, die Partikel $\dot{\text{ל}}$ und die Verneinung vertauscht und die zwei Substantive stehen jeweils ohne Personalsuffix als *cstr.*-Verbindung: »Sie richteten nicht ihn zugrunde, die Söhne der Schande«. Theologisch gesehen bedeutet das – sowohl in MT als auch in Sam – eine Abschwächung (aus »Nicht-Kindern« wurden »Kinder der Schande«), die möglicherweise bewusst vorgenommen wurde, um die Aussage, dass Israel seine Kindschaft verloren habe, abzumildern.¹⁰⁰ Schwierig an der veränderten Konstruktion ist auch die Tatsache, dass die Verneinungspartikel nach dem Verb steht, während sie üblicherweise vorangestellt ist (vgl. JM § 160e). Die LXX geht wohl (wie auch die Peschitta) von diesem hebräischen Text des Sam aus, wenn sie übersetzt: *ἡμάρτοσαν οὐκ αὐτῷ τέκνα μωμητὰ γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη* (LXX.D: »Sie haben gesündigt, gehören nicht (mehr) zu ihm, Kinder, die zu tadeln sind, ein verkehrtes und verdrehtes Geschlecht«). Die weiteren alten Übersetzungen bieten unterschiedliche Lösungsmöglichkeiten, die vor allem in Umstellungen der Satzteile sowie Änderungen von Singular und Plural bestehen. Auf dieser Basis wurden in der exegetischen Literatur zahlreiche Lösungsvorschläge gemacht, die jedoch ebenfalls häufig auf weitreichenden Textänderungen beruhen und daher eher zurückhaltend zu rezipieren sind.¹⁰¹

Zunächst hilft der nähere Kontext (V. 4–6), um den Sinn des Verses zu erschließen: Es geht in dem Abschnitt um eine Kontrastierung der zwei Hauptcharaktere des Liedes. Während JHWH in V. 4 als der Vollkommene dargestellt wird, zeigt V. 6a, dass Israel sich durch eigene Vergehen dem genau entgegengesetzt verhält. Es geht also in V. 5 darum, das Vergehen des Volkes darzustellen. Die Nicht-Kongruenz im Numerus von Verb (er / es handelte schlecht; 3. m. Sg.) und Subjekt (die Kinder; Pl.) ist nicht überzubewerten und findet sich auch an anderen Stellen des Moseliedes und darüber hinaus.¹⁰² Zudem spricht viel dafür, die unübliche und erst durch die Masoreten fixierte Verbindung אֱלֹהִים יְיָ aufzulösen und stattdessen von der Wendung יְיָ אֱלֹהִים auszugehen,¹⁰³ die zudem eine Entsprechung im Nicht-Gott sowie dem Nicht-Volk von V. 21 hat.¹⁰⁴ Die Verbindung

99 Vgl. Volkwein, Untersuchungen, 133, der als Ausgangspunkt der Veränderung im Sam wie in der LXX die Unverständlichkeit von $\text{מוֹתָם בְּנֵי מוֹת}$ nennt, das daher zu מוֹת בְּנֵי מוֹת verändert worden sei. Gleichzeitig seien dann יְיָ und אֱלֹהִים vertauscht worden, um das ausgefallene Personalsuffix durch יְיָ zu ersetzen. Schließlich habe die Erweiterung des Verbs in die Pluralform nahegelegen (vgl. ebd.).

100 Vgl. McCarthy, Undertones, 42.

101 Vgl. Volkwein, Untersuchungen, 122–130; Sanders, Provenance, 145–148.

102 So bspw. im jeweils letzten Kolon von V. 35 sowie 38; vgl. auch die zahlreichen Numeruswechsel in V. 6f.; vgl. dazu GK § 145o; JM § 150j; vgl. Sanders, Provenance, 146; Volkwein, Untersuchungen, 134.

103 Vgl. GK § 152e; McCarthy, Deuteronomy, 140*.

104 Vgl. Sanders, Provenance, 146; McCarthy, Undertones, 44. Allerdings sind die Wendungen dort mit einem *maqṣep̄* verbunden. Volkwein, Untersuchungen, 136 hält eine solche Ver-

der Negation mit den Kindern findet sich auch schon in manchen alten Übersetzungen: so Aquila, Symmachus, Vulgata und Ibn Esra.¹⁰⁵ Die Endung des das erste Kolon abschließenden מוֹתָם ist nicht als Personalsuffix («ihre Schande / ihr Schandfleck»), sondern als adverbiales מ («mit Schande / schändlich») zu lesen.¹⁰⁶ So kann der MT lediglich durch Änderung der (masoretischen) Akzente folgendermaßen übersetzt werden: »Es handelten schlecht gegen ihn seine Nicht-Kinder auf schändliche Art.« Das Kolon wäre dann parenthetisch gestaltet: Gerahmt von den Ausdrücken des schändlichen Handelns stehen im Zentrum die beiden »Kontrahenten« Israel (לֹא בְנֵי) und JHWH (לֵי). Problematisch bleibt dabei, dass die Konstruktion von שָׁחַת *pi* mit einem göttlichen Objekt sonst in der Hebräischen Bibel nicht belegt ist.¹⁰⁷ Ausführlicher zu der Stelle im Kapitel »JHWH als Eltern«.

Vers 6

Das feminine Demonstrativpronomen im ersten Kolon ist als Neutrum zu verstehen, das sich auf V. 5, das schändliche Verhalten Israels, bezieht (vgl. GK § 34.136).

Ob das letzte Kolon eine Fortsetzung der Frage aus V. 6b₂ ist, muss offen bleiben; zwar fehlt eine konkrete Fragepartikel, doch könnte durch das aufgenommene הִנֵּה eine Fortsetzung der Frage intendiert sein. Der vierte Versteil kann jedoch auch als Antwort und Bekräftigung auf die vorherige Frage verstanden werden («Er hat dich gemacht und gebildet»). Durch den mit הוּא konstruierten Parallelismus ist es jedoch wahrscheinlicher, hier eine Fortsetzung der Frage zu lesen.

Vers 7

Der Vers weist trotz seiner sehr parallelen Struktur keine Singular-Plural-Kongruenz zwischen den Imperativen zu Beginn der ersten drei Bikola (זָכַר im Sg., בָּיְנוּ im Pl., שָׂאֵל im Sg.) auf (vgl. V. 5). Sam und LXX setzen den ersten Imperativ auch in den Plural, behalten die zweite Verhälfte aber im Singular; möglicher-

neinung der Kindschaft angesichts der Eltern-/ Kinder-Aussagen von V. 6b.18.19 für nicht vorstellbar. Allerdings berücksichtigt eine solche Argumentation nicht, dass der Text gerade um das Problemfeld von Kindern, die sich nicht als (treue) Kinder erweisen, kreist (vgl. V. 6b in Form der rhetorischen Frage und V. 20 mit den »treulosen« Kindern); ausführlich dazu im Fazit zum Kapitel C.III. »JHWH als Eltern«.

105 Vgl. McCarthy, *Undertones*, 43f.

106 Vgl. JM § 102b. Diese Lesart ist auch durch die Vulgata gedeckt (*peccaverunt ei non filii eius in sordibus*); vgl. Sanders, *Provenance*, 148. McCarthy, *Deuteronomy*, 140* hält מוֹתָם für eine – schon früh eingefügte – Glosse, was aber nicht das schwierige Verständnis dieses Satzteils löst, wenn es als Substantiv mit Personalsuffix verstanden wird.

107 Volkwein, *Untersuchungen*, 134 lehnt die Lesart »sie handelten verderblich gegen ihn« daher auch ab.

weise aufgrund der folgenden singularischen Suffixe.¹⁰⁸ Vulgata, Peschitta und Targum Onqelos gleichen den zweiten Imperativ an den Singular an, während die Targume Pseudo-Jonathan, Neofiti und der Fragmenten-Targum einheitlich alle Imperative im Plural haben. Der MT ist hier als *lectio difficilior* beizubehalten.¹⁰⁹ Zudem findet sich das Phänomen häufiger im Deuteronomium,¹¹⁰ muss also kein Kriterium für textkritische Operationen sein.

Der ungewöhnliche Plural יְמוֹת findet sich sonst nur noch im Mosepsalm Ps 90,15¹¹¹ sowie in Sir 44,2 zu Beginn des Väterlobs (dort wie in Dtn 32,7 in der Verbindung יְמוֹת עוֹלָם). Der Plural steht hier und in Ps 90,15 möglicherweise als Parallelismus zu שְׁנוֹת im folgenden Kolon (vgl. JM § 98f).¹¹²

Vers 8

גוֹיִם und עַמִּים werden hier synonym verwendet und bezeichnen »Völker / Nationen« im Allgemeinen, ohne zwischen Fremdvolk und Volk Israel zu differenzieren (zur inhaltlichen Bestimmung der zwei Lexeme im Moselied vgl. die Strukturanalyse zu V. 28).

Das erste Kolon lässt grammatikalisch offen, ob den Nationen Erbbesitz verteilt wird (d. h. sie als die Erbenden / Empfänger zu verstehen sind) oder ob die Nationen als Erbbesitz verteilt werden (d. h. sie als Erbteil zu verstehen sind). Häufig finden sich im Zusammenhang mit נָחַל *hif* beide Angaben. Im Gesamtkontext von V. 8f. wird aber deutlich, dass die zweite Lösung vorzuziehen ist.¹¹³ Gerade die – vermutlich ursprüngliche (vgl. dazu unten) – Aussage, dass diese Aufteilung »nach der Zahl der Göttersöhne« geschieht, legt nahe, dass hier himmlische Wesen einen bestimmten Besitz (Völker mit zugehörigem Land) zugeteilt bekommen und der Fokus nicht darauf liegt, dass verschiedene Völker verschiedene Regionen erhalten. Auch V. 9, der Jakob als den Anteil JHWHs bezeichnet, spricht für die Lesart, dass verschiedenen Göttern jeweils ein bestimmtes Volk zugeteilt wird. Zudem ist die Vorstellung, dass Götter einen per-

108 Vgl. McCarthy, Deuteronomy, 140*.

109 Mit der Entscheidung gegen Singular-Plural-Angleichung auch Volkwein, Untersuchungen, 138f.

110 Vgl. Otto, Deuteronomium 1,1–4,43, 261–263.

111 Zu den zahlreichen Verbindungen zwischen Moselied und Mosepsalm (bzw. der Mosekomposition Ps 90–92) vgl. u. a. Otto, Abschiedslied, 674–677; Ders., Prophet; Markl, Volk, 275.

112 Anders Seybold, Krise, 178, der den außergewöhnlichen Plural als Hinweis auf die »Besonderheit dieser Urzeitage« deutet. Fokkelman, Poems, 81f. erklärt die Form mit den dreifachen o-Lauten in beiden Kola der ersten Vershälfte.

113 So auch Sanders, Provenance, 154 (dort auch weitere Literaturangaben zu beiden Lesarten). Vgl. auch Meyer, Bedeutung.

sönlichen Besitz haben, für den sie zuständig sind, im Alten Orient weit verbreitet.¹¹⁴

Das Verb **חִיף** *hif* steht hier im Jussiv, ist jedoch mit Vergangenheitsbedeutung zu übersetzen.¹¹⁵ Das gleiche gilt für alle Imperfekt-Formen in V. 8–18,¹¹⁶ was eines der Merkmale ist, warum dieser Textteil so homogen erscheint und sich vom weiteren Verlauf des Liedes unterscheidet. Dieses Phänomen von Imperfektformen mit Vergangenheitsbedeutung ist in der Hebräischen Bibel zwar selten, aber nicht singular. Es findet sich vor allem in poetischen Texten, so u. a. im Schilfmeerlied Ex 15, im Deboralied Ri 5, im Habakukpsalm Hab 3, im Davidspsalm 2 Sam 22 // Ps 18, im Geschichtpsalm Ps 78 sowie im Buch Ijob.¹¹⁷

Der Schluss des Verses hat eine breite textkritische Diskussion entfaltet. Während MT, Sam, die Targumim, die Vulgata sowie die Peschitta von der Festlegung der Grenzen »gemäß der Zahl der Kinder Israels« sprechen, hat LXX »Engel« bzw. »Söhne Gottes« (*ἀγγέλων/ υἱῶν θεοῦ*),¹¹⁸ was sich mit der qumranischen Version von בני אֱלֹהִים (i. S. v. Engeln oder anderen himmlischen Wesen) in 4QDtn^j 12,14 (vgl. DJD XIV 90) inhaltlich deckt.¹¹⁹

Vor allem sachlogisch ist der Lesart der LXX- und Q-Version der Vorzug zu geben. Eine Aufteilung gemäß der Göttersöhne lässt eine Urbild-Abbild-Vorstellung von himmlischer und irdischer Sphäre erkennen, die durch die Änderung in »Söhne Israels« aufgebrochen wird.¹²⁰ Diese Urbild-Abbild-Vorstellung

114 Vgl. Sanders, Provenance, 154.

115 GK § 109k; Groß, Verbform, 143–146; vgl. auch Seybold, Krise, 180.

116 Ausnahme ist V. 11, der allgemeingültige Sachverhalte thematisiert und daher präsentisch übersetzt. Zu diskutieren ist, ob das nur den ersten Versteil betrifft oder auch V. 11b (vgl. dazu die Diskussion zum Vers). Ausschlaggebend ist die Frage, ob der zweite Teil als Fortsetzung des Bildes gesehen wird oder zurück zu JHWH als Subjekt wechselt.

117 Vgl. GK § 109k; Sanders, Provenance, 297 (ausführlich dazu ebd., 297–315, zusammenfassend v. a. 313–315), der damit jedoch das hohe Alter dieses Textes bzw. zumindest von V. 8–18 belegen möchte, wenngleich er zugesteht, dass es auch archaisierende Sprache aus der exilischen bis nachexilischen Zeit sein könne (vgl. ebd., 315).

118 Die Wiedergabe mit *ἀγγέλων θεοῦ* entstammt der Septuaginta von Rahlfs-Hanhart und basiert auf der Mehrheit der Textzeugen; in der Göttinger Septuaginta rekonstruiert Wevers *υἱῶν θεοῦ* einzig aufgrund des zwar alten (1. Jh. v. Chr.), aber nur fragmentarisch erhaltenen Papyrus Fouad, Inv. 266/Rahlfs Nr. 848. Kritisch zur Textrekonstruktion von Wevers: Hanhart, Söhne, v. a. 171–173.

119 Schon vor der Entdeckung der Qumran-Texte wurde vermutet, dass die LXX auf eine ältere hebräische Vorlage zurückgreift, die בְּנֵי אֱלֹהִים enthält (vgl. Skehan, Structure, 154–156; Winter, Begriff), was dann durch die Funde von Qumran bestätigt wurde. Richtungsweisend waren hier die Veröffentlichungen von Skehan, Fragment sowie Barthélemy, Tiqquné, 295. Inzwischen schließen sich der LXX-Priorität die Mehrheit der Forscher an, so McCarthy, Tiqqune, 211f.; Dies., Undertones, 40; Dies., Deuteronomy, 140*f.; Meyer, Bedeutung, 197–201; Schenker, Stifter, 100; Himbaza, Correction, 527f.; Otto, Abschiedslied, 648 Anm. 58; Schmid, Reste, 108f.; Tov, Criticism, 248f.; Karrer, Weltkreis, 154–156. Vgl. für eine ausführliche Darstellung Sanders, Provenance, 156f.

120 Vgl. Winter, Begriff, 42; Meyer, Bedeutung, 204.

spiegelt sich auf sprachlicher Ebene in dem Parallelismus von בְּנֵי אֱלֹהִים und בְּנֵי אֱלֹהִים .¹²¹ Zwar enthält auch die andere Variante mit den »Kindern Israels« eine Urbild-Abbild-Vorstellung von Israel und Welt, die Israel als das »Maß« der Welt erscheinen lässt,¹²² doch ist die Abhängigkeit eher in der Richtung vom himmlischen zum irdischen Urbild denkbar. So wird heute im Allgemeinen davon ausgegangen, dass LXX und Q eine ältere Textvariante des MT widerspiegeln, während die Änderung der »Gottes-/ Göttersöhne« in »Söhne Israels« eine späte »Korrektur« des MT ist, die eine alternative Lesart bietet.¹²³

Während die Vorordnung von LXX und Q im Allgemeinen anerkannt ist, sind die Gründe für die Änderung des MT und damit verbunden deren Datierung bis heute umstritten: Weit verbreitet ist – vor allem in der älteren Forschung – die These, dass die »Entfernung« der Götterwesen aus monotheistischen Gründen geschah.¹²⁴ Diese Änderung wird von den Vertretern dieser Position in die hasmonäische Zeit datiert.¹²⁵ Dagegen lässt sich einwenden, dass die Rede von himmlischen Wesen neben oder unter JHWH auch für LXX und Q problematisch gewesen sein muss, sie dort aber nicht beseitigt wurden. Es ist außerdem fraglich, warum die בְּנֵי אֱלֹהִים an anderen Stellen der Hebräischen Bibel weiterhin einen Platz finden (vgl. u. a. Gen 6,2,4; Ijob 1,6; 2,1; 38,7), hier aber in später Zeit noch entfernt worden sein sollen.

Das führt zu der zweiten, jüngeren These, die vor allem mit Himbaza verknüpft ist: Er sieht in der Ersetzung nicht eine anti-polytheistische, sondern eine entmythologisierende, anti-angelologische Stoßrichtung, die in das 1. Jh. n. Chr. zu datieren ist. Die Ersetzung sei eine Vereindeutigung derart, dass in sehr später Zeit unter Göttersöhnen oder Göttern menschliche Wesen verstanden wurden (vgl. Ex 4,16; 7,1; in rabbinischer Zeit »Elohim« in Ex 21,6; 22,7 durch »Richter« ersetzt), was hier nun explizit gemacht wurde.¹²⁶

Eine Mittelposition nimmt van der Kooij ein: Als Motiv der Änderung geht er nicht von einer Entmythologisierung aus, sondern stellt die Änderung in einen

121 So auch schon Winter, Begriff, 42.

122 Vgl. Meyer, Bedeutung, 204f.; van der Kooij, Emendations, 157.

123 Das ist breit bezeugt; vgl. bspw. in jüngerer Zeit Heiser, Deities, 6: »That the text of LXX and the Dead Sea Scrolls is superior to MT in Deuteronomy 32:8–9 is not in dispute«. Vgl. u. a. MacDonald, Deuteronomy, 90; Lundbom, Deuteronomy, 878. Ausnahme ist u. a. Knight, Song, 39f.

124 So u. a. Meyer, Bedeutung, 205, der von »Entmythologisierung« spricht; vgl. Tov, Criticism, 248f.; Barthélemy, Tiqquné, 295–304, v. a. 296; McCarthy, Tiqqune, 211–214; Dies., Undertones, 40f. Barthélemy und McCarthy sehen die Änderung darüber hinaus im Zuge der Angleichung an die 70er-Zahl der Kinder Israels.

125 Vgl. Meyer, Bedeutung, 205f.; Barthélemy, Tiqquné, 302f.; v. a. bei Barthélemy ausführliche Begründung.

126 Vgl. Himbaza, Correction. In die Richtung argumentiert auch Schmid, Reste, 115, wenn gleich er die Änderung als *tiqqun sôferim* wie Barthélemy u. a. in die hasmonäische Zeit datiert.

größeren Kontext weiterer Änderungen, die in später Zeit (d.h. hasmonäisch) vorgenommen wurden und u.a. ein besonderes Interesse an Chronologie haben.¹²⁷ Zentral für die Änderung in Dtn 32,8 sei die Hervorhebung der Bedeutung Israels für die Nationen, die durch diese Ersetzung erreicht würde.¹²⁸

Mit Ausnahme von Himbaza wird die Änderung somit zumeist in die hasmonäische Zeit datiert. Zwar hält auch Himbaza daran fest, dass selbst in der Zeit des 1. Jh. n. Chr. das Jerusalemer und das samaritanische Milieu vor ähnlichen Herausforderungen standen und sich dabei auch nicht ignorierten, so dass die »gleichzeitige« Änderung von MT und Sam erklärbar sei. Dennoch ist die Gemeinsamkeit von MT und Sam eine der zentralen Anfragen an alle späten Datierungen.¹²⁹

Eine Beurteilung der verschiedenen Thesen ist angesichts der komplexen Zusammenhänge schwierig. Allerdings scheint die Erklärung einer monotheistischen Intention wenig überzeugend. Auch die sehr späte Datierung von Himbaza ist zweifelhaft. Vielleicht war auch eine Vereindeutigung das Ziel, die eine mögliche Verwechslung der (göttlichen) בְּנֵי אֱלֹהִים mit den Kindern Gottes im Kontext der Kindschafts-Aussagen in V. 5f.18–20 ausschließen sollte. Zwar werden die (menschlichen) Kinder JHWHs im Moselied in der Regel mit Personalsuffix gekennzeichnet (vgl. bspw. V. 5.19 בְּנָיו) und der Ausdruck בְּנֵי אֱלֹהִים steht auch sonst nicht für die menschliche Gotteskindschaft – Ausnahme ist Hos 2,1 mit der speziellen Formulierung בְּנֵי אֱלֹהֵי. Doch um hier jede missverständliche Verwechslung auszuschließen, könnte man annehmen, dass alle Aussagen von בְּנֵי אֱלֹהִים (in V. 8 und zu Beginn von V. 43) entfernt wurden.¹³⁰ Gleichzeitig wollte man die Bedeutung Israels für alle Völker betonen: Denn die Zahl, nach der die Völker aufgeteilt werden, stellt so etwas wie die Grundordnung der Welt dar; alle Menschenkinder sind nach dieser Zahl aufgeteilt. Wenn diese Aufteilung nun nach der Zahl der Kinder Israels (vgl. Ex 1,5) geschieht, wird deutlich, dass die gesamte Welt als Abbild Israels gestaltet ist. Das Volk Israel bildet die Grundordnung der Welt. Durch die Ersetzung wird ein starker Israel-

127 Vgl. van der Kooij, *Emendations*, 157f.

128 Vgl. ebd., 157.

129 Zu der Problemanzeige auch van der Kooij, *Emendations*, 156, der sich jedoch nur gegen Himbazas Datierung stellt, den Samaritanus ins 1. Jh. v. Chr. datiert und daher die Änderung in das 2. Jh. v. Chr. datieren kann. Ebenfalls schon Winter, *Deuteronomium*, der es für unwahrscheinlich hält, dass »die Samaritaner eine Neuerung mitgemacht hätten, die unter hasmonäischen Auspizien zustande kam« (ebd., 219 Anm. 5) und daher für eine Datierung der Änderung des MT in vorhasmonäische Zeit plädiert (ebd.), deren Ursache allerdings »weiterhin im Dunkeln bleibt« (ebd., 223).

130 Ähnlich angedeutet bei Winter, *Begriff*, 41.44. In dem Kontext hat man dann – vielleicht aus besonderer Vorsicht – auch die בְּנֵים »Kinder« in V. 43 durch עֲבָדִים »Knechte« ersetzt, obwohl das an der Stelle nicht missverständlich ist und auch noch an zwei weiteren Stellen im Lied so belegt ist (V. 5.19).

Zentrismus mit universalem Anspruch geschaffen, was gut zu den Ambitionen der hasmonäischen Zeit passt.¹³¹

Da sowohl Q/LXX als auch MT eine in sich sinnvolle Lesart darstellen,¹³² soll hier – um einer möglichst einheitlichen Version zu folgen und keinen hybriden Text zu konstruieren – dem MT gefolgt werden, auch wenn er an dieser Stelle eine jüngere Lesart darstellt.

Vers 9

Das יָ zu Beginn hat schon der LXX Schwierigkeiten bereitet. Vermutlich ist das καὶ ἐγενήθη jedoch eine relativ freie Wiedergabe der Lesart als emphatische Partikel, so dass keine Notwendigkeit besteht, von einer anderen hebräischen Vorlage auszugehen.

Sam und LXX lesen am Versende zusätzlich »Israel« und rechnen »Jakob« noch zum ersten Kolon, so dass ein Parallelismus von עֲמוּ יַעֲקֹב und נְחִלָּתוֹ יִשְׂרָאֵל entsteht (»Ja, der Anteil JHWHs ist sein Volk Jakob; // der Landanteil seines Erbes ist Israel«). Vermutlich steht dahinter die Bestrebung, einen Parallelismus von Jakob und Israel zu schaffen, wie er in der Poesie häufig ist. Der MT ist jedoch als *lectio brevior* vorzuziehen.

Vers 10

Die verschiedenen Varianten von Sam, LXX, Peschitta und Targumim versuchen, die Darstellung der »Fundtradition« (vgl. Hos 9,10) in V. 10, die als Widerspruch oder Konkurrenz zur vormals genannten Verteilung oder Zuordnung von Ländern und Völkern (vgl. V. 8f.) verstanden werden kann, zu umgehen. Sam macht durch Metathesis aus מִצֵּן »finden« das Verb קָמַח »stärken« und übersetzt folglich »Er stärkte sie im Land der Wüste«; ähnlich LXX: ἀντάρξαση »to supply with necessaries«¹³³. So wird der Vers als Anspielung auf die Speisung in der Wüste im Kontext des Exodus gelesen werden und stellt keine zusätzliche Herkunftstradition dar. Doch gerade durch die *lectio difficilior* ist der MT vorzuziehen.¹³⁴ Möglicherweise wurde versucht, in V. 8f.10 verschiedene Ursprungs-Vorstellungen zu vereinen, indem sie schlichtweg nebeneinandergestellt wurden.

Das *hapax legomenon* יָלַי ist vermutlich von יָלַי »jammern, wehklagen« abzuleiten und bezeichnet nach Ges¹⁷ das »Geheul (der wilden Tiere)« in der Wüste. HALAT folgt auch der Ableitung von יָלַי »heulen, wehklagen«, versteht unter

131 Vgl. van der Kooij, *Emendations*, 157.

132 Damit erübrigt sich die »Lösung« dieser Stelle anhand von Konjekturen: In dieser Reihe von Versuchen steht auch die jüngere Publikation von Joosten, Note. Sein Vorschlag, als ursprüngliche Lesart »לְמִסְפַּר בְּנֵי שֵׁר אֵל ... to the number of the sons of Bull El« (ebd., 555) anzunehmen, ist wenig überzeugend.

133 Lust, *Lexicon*.

134 Vgl. Volkwein, *Untersuchungen*, 154.

dem »Geheul« jedoch »Gehörshalluzinationen der Wüste« (HALAT II 395). Ges¹⁸ bleibt mit »Geheul der Wildnis« unbestimmt. Die alten Übersetzungen bieten verschiedene Variationen in der Übersetzung, zeigen aber deutlich, dass sie ebenfalls Schwierigkeiten mit dem ursprünglichen hebräischen Text hatten. Was auch immer genau damit gemeint ist, es impliziert die Lebensunfreundlichkeit der Wüstenlandschaft, die im ersten Bikolon beschrieben wird und mit der großen Fürsorge und Lebenszugewandtheit Gottes im zweiten Bikolon des Verses kontrastiert wird.¹³⁵

Zu den PK-Verbformen mit Vergangenheitsbedeutung vgl. die Anmerkung zu V. 8 sowie JM § 113h.

Vers 11

Zur Identifikation des גִּיּוֹר, womit vermutlich ein Geier gemeint ist, vgl. ausführlich das Kapitel C.II. »JHWH als Geier«.

Statt der herkömmlichen Lesart von יַעִיר als עור III *hif* »aufregen, aufwecken«, die jedoch allerlei Schwierigkeiten bereitet, ist hier von der Wurzel עיר *qal* mit der Bedeutung »schützen, behüten« auszugehen (zur ausführlichen Begründung vgl. das Kapitel C.II. »JHWH als Geier«).

Die singularischen Suffixe der Verben לָקַח/nehmen und נָשָׂא/tragen in der zweiten Vershälfte wurden zum Teil als Widerspruch zu den Vogeljungen des ersten Kolons im Plural gesehen. So werden sie von LXX, Peschitta und Targumim pluralisch wiedergegeben, um im Bild des schützenden Geiers zu bleiben. Der Numerus-Wechsel wirft die Fragen auf, ob im zweiten Bikolon noch von den Geier-Jungen oder schon wieder von Israel die Rede ist und wer hier das Subjekt ist, der Geier oder JHWH. Die Beobachtung, dass die Verben von V. 11b in Fortsetzung der singularischen Suffixe in V. 10 gelesen werden können und auch in V. 12f. singularische Suffixe für Israel stehen, spricht dafür, dass sich der Vergleich nur auf V. 11a erstreckt, das Bild dann aber im zweiten Versteil aufgenommen und weitergeführt wird (vgl. ausführlicher dazu im Kapitel C.II. »JHWH als Geier«).¹³⁶

Vers 13

Das durch das *Qere* (במתי) korrigierte *Ketib* בְּמֹתֵי ist als בְּמַתֵּי zu lesen.

Das erste Kolon ist inhaltlich schwer einzuordnen und hat daher in den alten Übersetzungen zu verschiedenen Textänderungen geführt (vgl. LXX: »er führte sie hinauf gegen die Stärke des Landes« LXX.D). So wird der MT in Abgrenzung von einer mythologischen Leseweise teilweise als reales Hinaufsteigen Israels auf

135 Vgl. ebd., 156.

136 Vgl. Volkwein, Untersuchungen, 159.

die Höhen des Baschan verstanden (vgl. V. 14).¹³⁷ Der Bezug auf eine konkrete Landschaft aufgrund der Baschan-Widder in V. 14 ist jedoch äußerst hypothetisch und daher unwahrscheinlich. Vielmehr ist anzunehmen, dass der Baschan – wie auch die anderen Bilder in V. 14 – Symbol für Fülle und Reichtum der göttlichen Gaben ist (vgl. Jes 2,13; Jer 50,19; Ez 27,6; 39,18; Am 4,1; Mi 7,14) und der Schlüssel zu der Wendung woanders liegt: Von den 4 Belegen der *במתו ארץ* beschreiben 2 das göttliche Schreiten (*דרך*) als Ausdruck seiner kosmischen Macht (Am 4,13; Mi 1,3). Die anderen 2 (Dtn 32,13; Jes 58,14; beide mit dieser *Ketib*- und *Qere*-Variante) sprechen vom Einherfahren (*רכב*) Israels auf diesen Höhen (zum einen im Kontext der Landgabe in Dtn 32,13; zum anderen als Verheißung des nachexilischen Israel in Jes 58,14). Zwar unterscheiden sich jeweils das Verb und das Subjekt (göttliches Schreiten vs. »Fahren« Israels), doch macht die Entsprechung dieser seltenen Wendung deutlich, dass es hier um Teilhabe Israels an JHWHs kosmischer Macht geht, die als Wertschätzung Israels aufgefasst wird.¹³⁸

Während die Verben des ersten und dritten Kolons im *hif* stehen, also JHWH als den Veranlasser des »Fahrens« und »Saugens« darstellen, muss im zweiten Kolon ein Subjektwechsel angenommen werden, da das Verb *אכל* im *qal* steht und es auszuschließen ist, dass hier von JHWHs Essen die Rede ist. Viele Textzeugen (Sam, LXX, Peschitta, Targumim) lesen das Verb daher ebenfalls im *hif* (er [= JHWH] ließ essen);¹³⁹ so auch in Jes 58,14, wo das Herfahren auf den Höhen des Landes ebenfalls mit dem Verb *אכל* *hif* »speisen / essen lassen« parallel gesetzt ist. Volkwein macht darauf aufmerksam, dass der MT an dieser Stelle anders als Sam und LXX ein *ו* aufweist, was in der Konstellation äußerst unüblich ist und auch im Kontext der vielen Imperfekte in V. 8–12 auffällig ist. Er hält das *ו* daher für sekundär. Demnach sei die *qal*-Form ursprünglich als *hif* gelesen worden, d. h. so, wie auch von LXX und Sam wiedergegeben. Weil der unvokalisierte *hif* später fälschlicherweise als *qal* gelesen wurde, sei das *ו* eingefügt worden, um den Subjektwechsel zu kennzeichnen – ebenso wie das nächste *ו*, das den abermaligen Subjektwechsel markieren soll.¹⁴⁰ Auch wenn Volkweins Rekonstruktionsvorschlag trotz der vielen angenommenen Hypothesen plausibel klingt und zudem von der Parallelstelle in Jes 58,14 gedeckt ist, soll hier doch dem MT als *lectio difficilior* gefolgt werden.¹⁴¹

137 Vgl. Sanders, Provenance, 169.

138 Vgl. Barrick/Ringgren, Art. *רכב*: Während *רכב* eigentlich »reiten, ein Reittier besteigen« (ebd., 508) bedeutet, ist es im *hif* meist »mit einer besondere Wertschätzung verbunden, wenn jmd. einen anderen in seinem Wagen fahren läßt« (ebd., 511).

139 Dem haben sich viele Ausleger angeschlossen; nur wenige (u. a. Driver, Deuteronomy, 359) halten sich an den MT als *lectio difficilior*; vgl. Volkwein, Untersuchungen, 160.

140 Vgl. ebd., 161.

141 Für die *lectio difficilior* spricht sich auch Fokkelman, Poems, 88 aus.

Vers 14

Der Vers unterscheidet sich dadurch von seinem Kontext, dass er umfangreicher ist, fast nur aus Nominalsätzen besteht und außerdem formal keine klare Parallelismusstruktur aufweist. Daraus ergibt sich das Problem der nicht eindeutigen Verseinteilung (s. o. B.I.1. »Vorbemerkung zur kolometrischen Einteilung«). BHS und BHQ teilen den Vers in fünf Kola auf, d. h. sie trennen nach כְּרִים. Damit richten sie sich nach der masoretischen Tradition der 70 Zeilen sowie der Maßgabe, dass kein Kolon weniger als drei und mehr als fünf Wörter umfassen soll.¹⁴² Im Rückgriff auf die im Lied üblicherweise geradzahlige Anzahl von Kola pro Vers (umstritten sind nur V. 14.24.39) sowie die masoretischen Akzente *reḥîa* und *zāqeḥ qāṭôn* soll der Vers hier allerdings als Vierzeiler gelesen werden. Für diese Trennung spricht auch das inhaltliche Argument, dass so in der ersten Vershälfte tierische Produkte genannt werden (im ersten Kolon Milchprodukte, im zweiten Fleisch), während die zweite Hälfte pflanzliche Produkte, nämlich Brot und Wein bzw. deren Ausgangsstoffe Weizen und Trauben nennt. In den äußeren Kola stehen damit gleichzeitig trinkbare Nahrungsmittel, während innen die feste Nahrung aufgezählt ist. In dieser wohlgeordneten Aufzählung zeigt sich zudem noch eine formale Entsprechung, indem die beiden mittleren Kola mit der Präposition עַל beginnen.

Das Verb תִּשְׁתֶּה im letzten Kolon steht in der 2. Pers. Sg. und spricht somit Israel direkt an. Da das Subjekt im vorangehenden V. 13 (weitgehend) JHWH ist (vgl. die vorangehende Erläuterung zur Stelle), in V. 15 dann Israel (zunächst in der 3. Pers. Sg.), versuchen die verschiedenen Versionen eine Angleichung vorzunehmen, so dass es heißt, dass »sie tranken« (LXX, Targum Neofiti), »es trank« (Theodotion, Vulgata) oder »er ließ es trinken« (Peschitta).¹⁴³ Ein ähnliches Phänomen – 2. Pers. Sg. inmitten von 3. Pers. Sg. – findet sich jedoch auch im anschließenden V. 15 sowie insgesamt häufiger in poetischer Sprache.¹⁴⁴ In der Strukturanalyse wird zudem deutlich, dass der Wechsel von 2. und 3. Person im Moselied sehr bewusst eingesetzt ist und die Funktion hat, die Grenzen zwischen verschiedenen Adressatenkreisen zu verwischen und so immerwährende Gültigkeit zu beanspruchen. Es besteht somit kein Grund, hier textkritisch einzugreifen.

142 Vgl. McCarthy, *Undertones*, 35. Sie zeigt allerdings auch auf, dass es *de facto* eine große Bandbreite in der Darstellung gibt; so geht bspw. Maimonides von 76 Zeilen aus, während der Codex Leningradensis nur 37 Zeilen enthält (ebd., 29–32).

143 Zu den zahlreichen daraus resultierenden Konjekturevorschlägen der exegetischen Literatur vgl. Volkwein, *Untersuchungen*, 163f.

144 Vgl. GK § 144p; McCarthy, *Deuteronomy*, 144*.

Vers 15

Sam, LXX und auch Q (4QPhyl^m) überliefern – mit gewissen Differenzen – einen Text, der im Vergleich zum MT ein zusätzliches Kolon enthält, so dass V. 15a dort aus einem Trikolon besteht.¹⁴⁵ Die zusätzliche Zeile **יֹאכָב יֵאָכֵל וַיִּשְׂבַּע** »Jakob aß und wurde satt« (so Sam) geht dort dem ersten Kolon voran. Der so entstehende Parallelismus von Jakob und dem in der Hebräischen Bibel insgesamt nur 4mal belegten Jeschurun (zusätzlich einmal in Sir 37,25, Manuskript D) findet sich auch in Jes 44,2; in Dtn 33,5 stehen Jakob und Jeschurun in großer Nähe (V. 4f.). Außerdem ist die Verbfolge **אָכַל** »essen« – **שָׂבַע** »satt sein / satt werden«, wie sie sich im zusätzlichen Kolon findet, vor allem in Texten häufig, die diesem Kontext ähnlich sind (Dtn 6,11; 8,10.12; 11,15; 14,29; 26,12; 31,20; Neh 9,25).¹⁴⁶ MT spiegelt vermutlich eine jüngere Variante wider, die das »Jakob-Kolon« gestrichen hat.¹⁴⁷ Während BHQ von einem zufällig durch Haplographie verlorenen Kolon ausgeht,¹⁴⁸ ist eine absichtliche Kürzung eher wahrscheinlich als der »Verlust« eines gesamten Kolons. Diese geschah wohl nicht aus einer Abneigung gegen die Bezeichnung »Jakob« (in V. 9 ist Jakob eine Bezeichnung für Gesamtisrael, parallel zu **עַמּוֹ** »sein Volk«),¹⁴⁹ sondern möglicherweise aus formalen Gründen, um auf eine bestimmte Gesamtzahl von Kola zu kommen.

Mit dem Ziel der Harmonisierung gleichen verschiedene Varianten die 2. Pers. Sg. des zweiten Kolons an die anderen Kola an (d. h. 3. Pers. Sg., so LXX) oder setzen das letzte Kolon in den Plural (so Sam in Angleichung an den folgenden Vers). Der MT soll hier als *lectio difficilior* beibehalten werden (vgl. zu dem Problem des Wechsels von 2. und 3. Person ebenfalls V. 14 sowie die Strukturanalyse). Der abrupte Wechsel der Person ist außerdem ein typisches Merkmal von poetischer Sprache (vgl. GK § 144p).

Die Bedeutung des in der gesamten Hebräischen Bibel nur zweimal belegten **בָּטַח** wird häufig im konkreten Sinn von »ausschlagen, treten« gesehen (vgl. Ges¹⁷). Möglich und vielleicht treffender ist hier die Übersetzung im übertragenen Sinn als »die Selbstbeherrschung verlieren« (vgl. Ges¹⁸).¹⁵⁰

145 Vgl. McCarthy, Deuteronomy, 144*.

146 Vgl. Sanders, Provenance, 179.

147 Vgl. Volkwein, Untersuchungen, 164f.; Sanders, Provenance, 179; McCarthy, Deuteronomy, 144*.

148 Vgl. McCarthy, Deuteronomy, 144*.

149 Volkwein zieht in Erwägung, dass man durch die Kürzung »den guten Namen Jakobs retten wollte« (Ders., Untersuchungen, 165).

150 Fokkelman, Poems, 92 schlägt »he feasted« (»er schlemmte«) vor (weiterführende Literatur ebd.).

Vers 16

Für die drei Verbformen in V. 16 und 17a gilt das Gleiche wie für V. 8–13: Die PK-Formen werden mit Vergangenheits-Bedeutung verwendet (s. o.).

Vers 17

Ob mit **שִׂדִּים** (fremde) Götter oder Dämonen bezeichnet werden, ist umstritten.¹⁵¹ Möglicherweise sind es ehemalige Schutz-Gottheiten, die »entdivinisiert und zu [...] Dämonen depotenziert wurden«¹⁵². Die Fortsetzung des Kolons bestimmt sie als »nicht Gott« (**לֹא אֱלֹהִים**), d. h. als »falsche« Götter oder Götterwesen.

Die Form **שָׁעַר** im letzten Kolon kann von der Wurzel **שָׁעַר** III »kennen, wissen« abgeleitet werden, was von der LXX (**οἶδα**) gestützt wird, im Hebräischen aber ein *hapax legomenon* ist. Häufiger in der Hebräischen Bibel ist **שָׁעַר** I »erschauern«, was hier i. S. v. »vereheren« verstanden werden könnte. In der Sache ist der Unterschied allerdings nicht groß (vgl. auch das Bedeutungsspektrum der Wurzel **יָדַע**).¹⁵³ Wegen des Parallelismus mit **יָדַע** sowie der Häufung von *hapax legomena* im gesamten Lied soll hier die Wurzel **שָׁעַר** III angenommen werden.

Der MT unterscheidet durch den Wechsel von der 3. (V. 17a) zur 2. Person (V. 17bβ) grammatikalisch zwischen der Generation, die gesündigt hat, und denjenigen, die aktuell Hörer des Liedes sind, schafft so inhaltlich aber eine Verbindung der aktuellen Hörer mit den Generationen der Vergangenheit, die von LXX, Targumim und Vulgata durch die Angleichung mit »ihre Väter« aufgelöst wird. Es ist daher dem MT zu folgen.

Vers 18

Ob mit **יָלַד** *qal* hier »zeugen« oder »gebären« gemeint ist, ist umstritten. Zur ausführlichen Begründung der Entscheidung für »gebären« vgl. das Kapitel C.III. »JHWH als Eltern«.

Die Bestimmung der Pausalform **יָשַׁי** ist schwierig. Die Herleitung von der Wurzel **יָשַׁע** setzt ein *hapax legomenon* voraus, dessen Etymologie und Bedeutung unklar sind.¹⁵⁴ Alternativ kann es von **נָשַׁח**/vergessen abgeleitet werden,¹⁵⁵ was aufgrund des Parallelismus mit **שָׁכַח**/vergessen sehr plausibel scheint. Dieser Lesart soll hier gefolgt werden.

Die LXX beseitigt den starken Anthropomorphismus des gebärenden (**חֹלֵל** *polet*) Gottes im zweiten Kolon, indem sie zu »der dich großgezogen / ernährt hat« (**τρέφω**) ändert. Anstößig war also nicht die Aussage, Gott habe Israel »gezeugt« (**γεννάω**; d. h. hier nutzt LXX den möglichen Spielraum der Übersetzung von **יָלַד**

151 Vgl. Weippert, Art. **יָדַע**, 876 und Niehr/Steins, Art. **יָדַע**, 1081.

152 Niehr/Steins, Art. **יָדַע**, 1081; mit der Entscheidung für »Dämonen« auch Ges¹⁸.

153 Vgl. Volkwein, Untersuchungen, 168 Anm. 594 [= Bd. II, 116f.].

154 Vgl. Ges¹⁸; Volkwein, Untersuchungen, 170.

155 Vgl. ausführlicher dazu Volkwein, Untersuchungen, 171; so auch GK § 75s.

qal mit »zeugen«), sondern das weibliche Gottesbild, das so abgefedert wurde. Ähnliche »Uminterpretationen« zur Vermeidung des weiblichen Anthropomorphismus finden sich bei Sam, in der Peschitta und in verschiedenen Targumim.¹⁵⁶

Vers 19

Die Konstruktion des Verses ist insofern schwierig, als das erste Kolon mit פָּנָי endet, das Verb jedoch nie ohne Objekt steht.¹⁵⁷ Um das fehlende Objekt von פָּנָי auszugleichen, weichen Q und LXX deutlich vom Konsonantenbestand des MT, der auch von Sam gedeckt ist, ab. 4QPhylⁿ ersetzt das Verb durch das in Dtn 32 häufigere נָאָפּ (vgl. V. 16.21; »er wurde eifersüchtig«), was kein Objekt erfordert. LXX greift scheinbar auf die gleiche hebräische Vorlage wie Q (נָאָפּ) zurück, übersetzt zusätzlich aber auch פָּנָי, was dann zu der doppelten Formulierung von »er war eifersüchtig (ἐξήλωσεν) und wurde aufgebracht (παρωξύνθη)« führt und im Kontext der als typisch geltenden Doppelübersetzungen der LXX zu verstehen ist.¹⁵⁸ Durch die intransitive Wiedergabe von Q und LXX fällt das im MT fehlende Objekt im ersten Kolon nicht mehr auf. Als theologisch »einfachere« Lesart sind sie als »Lösungsvorschlag« zur Änderung von MT allerdings abzulehnen. Eine Möglichkeit, das Verb des MT beizubehalten, ist, nach dem ersten Kolon als Objekt das Pronomen »sie« einzufügen (»Und JHWH sah [es] und verschmähte [sie]/aus Ärger über seine Söhne und Töchter«);¹⁵⁹ auffällig ist ja, dass auch das erste Verb (נָאָפּ) »und er sah« an dieser Stelle mit Objekt einfacher zu verstehen ist. Außerdem könnte der Satz über den *ʔatnāh* hinweg gelesen werden, so dass die »Söhne und Töchter« des zweiten Kolons das Objekt darstellen.¹⁶⁰

Eine zweite Schwierigkeit ergibt sich aus den verschiedenen alten Übersetzungen, nämlich die Frage nach dem Stamm des Verbs פָּנָי und damit die Frage, wer wen verschmäht oder verwirft: MT sieht mit der aktivischen Wiedergabe im *qal* JHWH als Subjekt des Verwerfens.

Vor allem die LXX mit ihrer passivischen Wiedergabe von פָּנָי wird als Hinweis darauf gesehen, dass das Verb ursprünglich als *pu* vokalisiert war, d. h. JHWH »wurde verschmäht« (dem folgt auch die EÜ). Diese Lesart wird oft mit Verweis auf den Kontext favorisiert: Demnach sei es in V. 19 noch zu früh, davon zu sprechen, dass JHWH verwirft (in der Lesart wird V. 19 als Abschluss des Vorherigen verstanden); außerdem sei es nach der Rahmen-Erzählung in Dtn 31,20

156 Vgl. McCarthy, Deuteronomy, 145*.

157 Ein Zweifelsfall ist Jer 14,21, wo entweder das Objekt des zweiten Verbs auch für das erste gilt oder der »Beweggrund«, d. h. Gottes Name, anstelle des Objekts tritt; vgl. Fischer, Jeremia 1–25, 487.

158 Vgl. Hertog, Deuteronomion, 527; im Moselied auch noch V. 6.43.

159 Vgl. Sanders, Provenance, 186f. mit weiteren Vertretern dieser Lesart, vgl. ebd., Anm. 485.

160 Vgl. Boston, Song, 78; gegen diese Lösung allerdings Sanders, Provenance, 187.

Israel, das JHWH verwerfe (ebenfalls נאף).¹⁶¹ Diese Lesart bedeutet theologisch jedoch wiederum eine Abschwächung, weil so die brisante Aussage, dass JHWH Israel verwirft, vermieden werden kann, und ist daher als sekundär einzustufen. Außerdem muss der Vers nicht als Abschluss von V. 15–18 gelesen werden, sondern kann schon ein Vorausblick auf die kommenden Verse sein. Zudem wird in der Regel in der Hebräischen Bibel נאף »Qal für göttliches Subjekt und Pi. für göttliches Objekt«¹⁶² verwendet (einzige Ausnahme ist Ps 107,11 mit göttlichem Objekt im *qal*). Demnach spricht viel dafür, auch hier entsprechend der *qal*-Form JHWH als Subjekt des Verschmähens oder Verwerfens zu verstehen.¹⁶³ Vgl. zur Stelle außerdem das Kapitel C.III. »JHWH als Eltern«.

כעס kann hier auch stärker mit »Zorn« übersetzt werden. Da das aber nicht an allen Stellen innerhalb des Moseliedes so möglich ist (vgl. V. 16.19.21.27), soll es hier aus Gründen der Konkordanz mit dem schwächeren Begriff »Kränkung« wiedergegeben werden.

Vers 20

Einige Texttraditionen (LXX, Peschitta, Targumim) übersetzen statt der Wurzel סתר/verbergen die Wurzel סור/abwenden, was theologisch eine Abschwächung ist. Der Ausdruck »das Gesicht verbergen (הסתר פנים)« findet sich zudem im Rahmen des Moseliedes in Dtn 31,17f., ist vor allem in der Psalmsprache eine stehende Wendung und im Judentum bis heute ein *terminus technicus*, so dass er hier erhalten bleiben muss. Die Formulierung »das Gesicht (nicht) abwenden/סור« findet sich in der Hebräischen Bibel nur einmal (2 Chr 30,9).

Die LXX modifiziert das aktive Sehen JHWHs (אָרָאָה) »ich will sehen« zu »ich werde zeigen« (δείξω); möglicherweise, um so dem Verdacht zu entgehen, JHWH habe zu Beginn nicht gewusst, wie das Ende aussieht. Diese Änderung der LXX steht in ihrer Tendenz, Anthropomorphismen aus dem Gottesbild fernzuhalten.¹⁶⁴

Als Singular-Form ist אָמַן einzig, so dass vorgeschlagen wurde, hier den sonst noch 4mal belegten Plural (vgl. Jes 26,2; Spr 13,17; 14,5; 20,6) im *st. cstr.* zu lesen (אָמַנִי).¹⁶⁵ Die Form kann aber auch in einer Reihe mit den unüblichen Varianten יָלַל (V. 10), שָׁלַם (V. 35) und סָתְרָה (V. 38) sowie der Häufung von *hapax legomena* im Lied gelesen werden.¹⁶⁶ Außerdem wird sie von 1QDtn^b bezeugt und soll daher hier beibehalten werden.

161 Vgl. Volkwein, Untersuchungen, 173–175.

162 Wildberger, Art. נאף, 5; vgl. Ruppert, Art. נאף, 132.

163 Vgl. Wildberger, Art. נאף, 5; Ruppert, Art. נאף, 132f.

164 Vgl. Volkwein, Untersuchungen, 74 Anm. 184 [= Bd. II, 47].

165 Vgl. ebd., 176.

166 Vgl. ebd., 176.156 Anm. 389 [= Bd. II, 102].

Vers 22

נָסַח kann als »Nase« oder als »Zorn« übersetzt werden. Wegen Ähnlichkeit zu 2 Sam 22,9 // Ps 18,9, wo die Nase/נָסַח parallel zum Mund/הֶפְךָ im Kontext der theophanieähnlichen Schilderung verwendet wird, spricht sich Sanders – wie ein Großteil der Forschung an der Stelle – für die Übersetzung mit »Nase« aus.¹⁶⁷ Andererseits ist hier eben nicht die Rede von einer Vulkantheophanie und das Fehlen von weiteren Lexemen aus dem Bereich des »Gesichtes« spricht für die Übersetzung mit »Zorn«, die hier statt der Grundbedeutung »Nase« gewählt werden soll. Gleichwohl klingt das Bild hier an.

Auffällig ist der dreimalige Narrativ zu Beginn des zweiten bis vierten Kolons, was im MT des Liedes insgesamt selten und auch im Kontext der Gottesrede, die ansonsten präsentisch oder futurisch ist, sperrig ist. Da das ו zudem in Sam (bis auf eine Ausnahme) und LXX, die eigentlich eine Tendenz zur Hinzufügung von ו gegenüber dem MT haben, fehlt, kann das ein Indiz für eine spätere Hinzufügung sein. Es wird daher von einigen Autoren als *waw-copulativum* gelesen oder gestrichen.¹⁶⁸ Andererseits ist die präsentische / futurische Wiedergabe von LXX im Kontext der Rede die deutlich leichtere Lesart. Daher soll hier der Narrativ mit Vergangenheitsbedeutung beibehalten werden. Die erste Gottesrede steht somit in der Spannung des schon angebrochenen Gotteszornes und der noch nicht vollstreckten Strafe am Gottesvolk.

Vers 23

Die Ableitung der Verbform הִסִּיף von הִסִּיף setzt voraus, hier einen *hif* mit der Bedeutung »aufhäufen« anzunehmen, obwohl das Verb ansonsten nur im *qal* und *nif* mit der Bedeutung »wegraffen« bzw. »hinweggenommen« belegt ist. Ges¹⁸ schlägt »ich raffe hinweg gg. sie die Übel« vor, was sich inhaltlich allerdings nur schwer in den vorliegenden Kontext einfügt. Mit anderer Vokalisation ist auch eine Herleitung von הִסִּיף »hinzufügen« denkbar, was durch ganz ähnliche Konstruktionen in Lev 26,21 und Ez 5,16 gestützt wird.¹⁶⁹ Schließlich kann die Form mit anderer Vokalisation auch von הִסִּיף »versammeln« stammen, was von LXX, Vulgata und Peschitta gestützt wird und dem hier gefolgt werden soll.¹⁷⁰

167 Vgl. Sanders, Provenance, 191.

168 Vgl. Volkwein, Untersuchungen, 177f. Die große Mehrheit der Kommentare übersetzt an der Stelle präsentisch; Ausnahme ist Tigay, Deuteronomy, 308.

169 Vgl. Volkwein, Untersuchungen, 179; auch Ringgren, Art. הִסִּיף, 907 zieht zwar eine Herleitung von הִסִּיף in Erwägung, nimmt jedoch eher eine Herkunft von הִסִּיף »hinzufügen« an.

170 Vgl. auch Fokkelman, Poems, 102.

Vers 24

Das *hapax legomenon* מָזַח lässt sich möglicherweise von dem phönizischen Dämonennamen מִזַּח »(Blut-)Sauger« sowie dem akkadischen *mazā'u*, *mazû* »auspressen« und arabischen *mazza* »saugen« ableiten (vgl. Ges¹⁸). Außerdem ermöglicht der Parallelismus mit וְלִחְמֵי eine weitere Bestimmung: So ist die Wiedergabe als Partizip Passiv von לָחַם »essen« als »aufgezehrt« relativ wahrscheinlich.¹⁷¹ Daher ist auch מָזַח als Passiv-Form i. S. v. »ausgelaugt, entkräftet« zu verstehen.¹⁷²

Grundsätzlich bietet dieser Vers Schwierigkeiten bei der kolometrischen Gliederung, weil in der ersten Hälfte kein klarer Parallelismus erkennbar ist.¹⁷³ Außerdem enthält er in der ersten Hälfte auch keine weiteren masoretischen Haupttrenner (*zāqep̄ qāṭôn*, *rebhā^c*), so dass der gesamte Vers demnach als Trikolon gelesen werden müsste. BHS liest den Vers – unter Nicht-Beachtung des *zāqep̄ qāṭôn* im zweiten Versteil – als Bikolon; BHQ teilt das erste Kolon nach וְשָׁרָ, so dass vier Kola entstehen. In den verschiedenen Texttraditionen sind unterschiedliche Verseinteilungen überliefert. Während die MT-Aufzählung mit einem dreifachen Doppel-Ausdruck zwar von den meisten Versionen gedeckt ist, teilt Sam in zwei Dreier-Hälften (allerdings auf Kosten der Konjunktionen). Aufgrund von Formalkriterien lässt sich die erste Hälfte des MT, bestehend aus drei Substantiven, die jeweils mit Partizipien oder Adjektiven verbunden sind, als dreigliedrig lesen. Eine Unterteilung der ersten Vershälfte in ein Trikolon ist allerdings eher auszuschließen, da es die vorherrschende Gleichmäßigkeit von Bikola durchbrechen würde. Die erste Vershälfte lässt sich aber auch anhand der zwei Partizipien in zwei Kola aufteilen. So ist aus Parallelismusgründen anhand der Partizipien nach וְשָׁרָ die Verteilung anzunehmen, auch wenn MT dort keinen größeren Trenner vorzuweisen hat.

Die drei Substantive וְשָׁרָ, וְרָעָב und וְקֶטֶב können als Leiden oder Krankheiten (Hunger, Pest und Seuche) verstanden werden. Gleichzeitig klingen zumindest in den letzten beiden auch altorientalische Götter oder Dämonen an: Rešep/Rašpu,¹⁷⁴ Gott der Plagen und Krankheiten, und Qeteb,¹⁷⁵ Gott der Zerstörung und der Mittagshitze, sowie der »Hunger« (וְרָעָב) als Epitheton des Todesgottes Mot,¹⁷⁶ die »zu Zorninstrumenten Jahwes degradiert«¹⁷⁷ wurden.¹⁷⁸

171 Zu widerstreitenden Positionen zu dieser Übersetzung vgl. Volkwein, Untersuchungen, 180–184.

172 Vgl. Ges¹⁸; Volkwein, Untersuchungen, 185.

173 Vgl. Fokkelman, Poems, 102 mit seinem Urteil: »The syntactical position of the nouns [...] is slippery.«

174 Vgl. Xella, Art. Resheph, 700–703.

175 Vgl. Wyatt, Art. Qeteb, 673f.; Riley, Art. Midday Demon, 572f.

176 Vgl. Wyatt, Art. Qeteb, 673.

177 Braulik, Deuteronomium II, 232.

Schon LXX findet unterschiedliche, in ihrer Herkunft schwierig zu bestimmende Übersetzungen für die Götter- oder Dämonen-Namen (»Sie sollen vergehen vor Hunger, zur Speise der Vögel dienen, und die Krämpfe sollen unheilbar sein« LXX.D), die »entmythologisierenden« Charakter«¹⁷⁹ haben und so die Doppeldeutigkeit des Hebräischen verloren gehen lassen.

Vers 25

Es ist fraglich, ob der zweite Versteil syntaktisch mit dem ersten zusammenhängt. Da im zweiten Versteil kein Verb steht, könnte er formal auch vom Verb des ersten Bikolons abhängig sein. Allerdings kann *לֹא־יִשְׁכַּל* *pi* »kinderlos machen« aus inhaltlichen Gründen nicht auf das zweite Bikolon bezogen werden, da der junge Mann, das Mädchen und der Säugling *per se* kinderlos sind. Sinnvoller ist es, nicht das Verb, sondern die Subjekte »Schwert« und »Schrecken« von Teil a auf b zu beziehen und ein Verb wie »sterben« hinzuzudenken (»Es stirbt sowohl der junge Mann als auch ...«) oder diesen Versteil als eine Art vorgezogenes Objekt zum folgenden Verb in V. 26 (*אֶפְיִי־אֶחָדֶיךָ*) »ich will sie zerschlagen« zu lesen.¹⁸⁰ Für die Unabhängigkeit von Teil b (bzw. max. die Abhängigkeit von V. 26) spricht auch die Beobachtung, dass sich Aufzählungen dieser Personengruppen (junger Mann, junge Frau, Säugling und Greis) in leicht variierenden Formulierungen und Konstellationen an vielen Stellen der Hebräischen Bibel finden: Zumeist stehen sie in einem negativen Kontext und bezeichnen eine umfassende Zerstörung, die gerade auch die hilflosen, d. h. nicht wehrfähigen Personen, trifft (Jer 51,22; Ez 9,6; Kgl 2,21; 2 Chr 36,17); sie können aber auch in einem positiv konnotierten Kontext stehen und ebenfalls umfassendes Gotteslob oder Freude bezeichnen (Jer 31,13; Ps 148,12). Im Vordergrund steht hier daher der Aspekt des umfassenden Ausmaßes der Strafe.

Vers 26

אֶפְיִי־אֶחָדֶיךָ ist als Apodosis des mit *לֹא־יִשְׁכַּל* eingeleiteten Konditionalsatzes in V. 27 zu verstehen und daher mit »ich hätte gesagt« zu übersetzen.

Die Verbform *אֶפְיִי־אֶחָדֶיךָ*, vermutlich abzuleiten von dem *hapax legomenon* *פָּאָה*, bereitet Schwierigkeiten in der Übersetzung. Schon die alten Versionen bieten sehr unterschiedliche Lösungsmöglichkeiten: LXX übersetzt, womöglich zurückgehend auf eine Lesart als *אֶפְיִי־אֶחָדֶיךָ* (abgeleitet von der Wurzel *פּוּץ* »zerstreuen«), mit *διασπείρω* (ich werde / will sie zerstreuen) als Hinweis auf die Diaspora-Situation durch das Exil.¹⁸¹ Die Vulgata führt ihre Übersetzung *ubinam sunt* auf

178 Sanders, Provenance, 193–197 übersetzt die Substantive als Dämonen, die als Pfeile JHWHs abgeschossen werden.

179 Hertog, Deuteronomion, 595.

180 Vgl. ausführlich dazu Volkwein, Untersuchungen, 186f.

181 Vgl. zur Abschwächung von *פָּאָה* durch die Septuaginta: Michel, Gott, 145.

das zweigeteilte הם אִיפוֹ הָם zurück (ähnlich auch Aquila und die Peschitta). Auch verschiedene Sam-Handschriften teilen die Form auf in הם אפי הם »mein Zorn sind sie«. ¹⁸² Aufgrund des parallelen Kolons legt es sich nahe, פאה als Verbform mit der Bedeutung der vollständigen Zerstörung zu übersetzen. Ges ¹⁸ schlägt »zer-spalten, durchbohren« vor, dem hier gefolgt werden soll.

Vers 27

V. 27aα ist als Fortsetzung von V. 26 als Protasis des Konditionalsatzes zu lesen.

Während die Übersetzung von אָגוֹר ausgehend von der Wurzel גור III »jmd. / etw. fürchten« textlich keine großen Probleme birgt, stellt die Vorstellung, dass Gott etwas fürchtet, vor theologische Probleme, was sich in einer großen Übersetzungsvielfalt in den verschiedenen Versionen widerspiegelt, die so versuchen, die Aussage abzufedern. ¹⁸³ Zwar ist diese Bedeutung von גור ansonsten nicht mit JHWH zusammen belegt, doch kann das prinzipiell kein Ausschlusskriterium sein, zumal nicht bei einem nur 12mal belegten Lexem; sie soll daher hier beibehalten werden.

יִדְיִנו ist ein pluralisches Substantiv. Nicht nur die LXX ($\chi\lambda\epsilon\rho$) und Sam (ידנו), sondern auch alle hebräischen Handschriften mit Ausnahme des in der BHS wiedergegebenen Codex Leningradensis haben den Singular. Da auch das Verb im Singular steht, ist das Substantiv wohl ebenfalls singularisch zu lesen und die Version des Codex Leningradensis auf einen Schreibfehler zurückzuführen.

Vers 28

Textlich bietet der Vers keine Probleme. Zur inhaltlichen Schwierigkeit, wer mit גוי gemeint ist, vgl. die Strukturanalyse zur Stelle.

Vers 29

Während auch dieser Vers kaum textliche Probleme bietet, stellt sich – wie schon in V. 28 – die Frage, wer hier das Subjekt (3. Pers. Pl.) ist, Israel oder die Feinde. Zur inhaltlichen Bestimmung s. u. die Strukturanalyse.

Umstritten ist die Übersetzung von אֶהְרִית . Manche möchten es in einem streng temporalen Sinn auf die letzten, d. h. vorherigen Ereignisse beziehen (den Sieg der Feinde über Israel). ¹⁸⁴ Doch kann אֶהְרִית nicht nur das Ende

182 Die Aufteilung in mehrere kleine Wörter ist ein typischer Umgang mit schwierigen Übersetzungen, u. a. auch in der rabbinischen Exegese (vgl. Volkwein, Untersuchungen, 191). Volkwein (ebd., 192) optiert ebenfalls für eine solche Lösung und schlägt אָי הָם אָי (»Ja sogar, sie sollen nicht mehr sein!«), was allerdings eine eher umständliche Wiedergabe dieser Aussage darstellen würde.

183 Ausführliche Darstellung bei McCarthy, Deuteronomy, 148*f.

184 Vgl. Sanders, Provenance, 209. In die gleiche Richtung geht Skehan, Structure, 73, der hier mit »Erfolg« übersetzt.

(einer Zeit), sondern auch die Zukunft bezeichnen,¹⁸⁵ was hier wohl eher intendiert ist.

Vers 31

Das Verständnis des zweiten Versteils bereitet große Schwierigkeiten: Das Substantiv פְּלִיל ist neben Dtn 32 nur noch in Ex 21,22 und Ijob 31,11 belegt, an allen Stellen jedoch in der Bedeutung umstritten. Klassischerweise wird es von der Wurzel פָּלַל I »richten« mit der Übersetzung »die Feinde sind Richter« abgeleitet, was auch von den Targumim, Peschitta und Vulgata gestützt wird. Die LXX gibt es hingegen mit ἀνόητος »unvernünftig, blind« wieder, zu dem keine hebräische Vorlage auszumachen ist. Der Kommentar zur LXX.D geht davon aus, dass das aufgrund von Unverständnis des hebräischen Textes nur dem Sinn nach ergänzt wurde.¹⁸⁶ Vor allem in der älteren exegetischen Literatur gibt es eine Reihe von Lösungsversuchen, die auf unterschiedlich weitgehenden Konjekturen und Emendationen beruhen,¹⁸⁷ insgesamt jedoch kaum überzeugen. Während sich die Übersetzung der LXX im Kontext inhaltlich gut einfügt, stellt die klassische Übersetzung mit »Richter« im größeren Kontext vor inhaltliche Schwierigkeiten: Wenn die Feinde laut V. 31 Richter sind, sind sie es, die erkennen, dass JHWH anders ist als ihr Gott. Das ist im Duktus des Liedes an dieser Stelle allerdings sehr unwahrscheinlich, vor allem auch angesichts der vorangehenden Verse, die die Feinde als uneinsichtig darstellen (V. 28f.), sowie der unmittelbar folgenden Verse, in denen die Feinde im Bild Sodoms und Gomorras als grundsätzlich verdorben dargestellt (V. 32f.) und Rache und Vergeltung angekündigt werden (V. 35). Um den hebräischen Konsonantenbestand nicht zu verwerfen und inhaltliche Inkonsistenzen zu vermeiden, könnte ein möglicher Ausweg sein, hier eine passive Form von פָּלַל anzunehmen, so dass die Übersetzung dann lautet: »unsere Feinde werden gerichtet«. ¹⁸⁸ Erschwerend zur semantischen Unsicherheit kommt die unklare Sprechsituation des Abschnitts V. 26–35 hinzu, weshalb nicht eindeutig gesagt werden kann, wer Sprecher dieses Verses ist. Nach der Strukturanalyse erscheint es plausibel, dass Mose der Sprecher ist, so dass der Vers aus der Perspektive Israels über die Feinde gesagt wird (vgl. dort mit ausführlicher Begründung).

185 Vgl. Ges¹⁸.

186 Vgl. Hertog, Deuteronomion, 596.

187 Vgl. Sanders, Provenance, 214–221.

188 Vgl. ebd., 216 mit Verweis auf Hauri, Moseslied 43f.; Eissfeldt, Lied, 12 und Labuschagne, Song, 96. Allerdings verstehen sie (zumindest Eissfeldt) den Vers als Rede der Feinde, die dann im b-Kolon Israel als die Feinde bezeichnet, die »von Gott »gerichtet«, nicht etwa von der Macht ihrer Feinde bezwungene« (Eissfeldt, Lied, 12 Anm. 1) sind.

Vers 32

וַיִּשְׂדֶּמֶה ist in der Hebräischen Bibel selten und mit unterschiedlichen Bedeutungen verwendet: Während es zum einen die Terrassengärten im Kidrontal bezeichnen kann (2 Kön 23,4; Jer 31,40), steht es in Hab 3,17 vermutlich für Kornfelder. Im Parallelismus zu וַיִּנְקֶה (Dtn 32,32; Jes 16,8) sowie dem gesamten Kontext der V. 32f., die das Bildfeld des Weines enthalten, ist es am ehesten als Weinpflanzung zu übersetzen.¹⁸⁹

Vers 34

Anstelle des *hapax legomenon* כִּבְּסָה/verbergen, aufbewahren gibt Sam die Verbform כָּוַס (abgeleitet von der Wurzel כָּוַס/versammeln) wieder, LXX in dessen Folge dann συναγω/versammeln. Möglicherweise ist כָּוַס aber auch einfach eine ältere Form von כָּוַס (vgl. das akkad. *kamāsu*/versammeln).¹⁹⁰ Inhaltlich ergeben sich jedoch keine großen Differenzen bei der Übersetzung.

Vers 35

Der Beginn des Verses variiert in MT und den beiden Hauptzeugen Sam und LXX. Statt des masoretischen לִי נִקְמָה, was von Symmachus, Vulgata, Peschitta und Targumim – sowie den beiden prominenten neutestamentlichen Zitaten der Stelle in Röm 12,19 und Hebr 10,30, die hier nicht der LXX folgen – gedeckt ist, haben Sam und LXX לִי נִקְמָה, was als direkte Fortsetzung des vorhergehenden Verses (»Ist dieses nicht verborgen bei mir, versiegelt in meiner Schatzkammer – bis zum Tag der Rache und Vergeltung ... ?«) gelesen werden kann. Gleichzeitig entsteht so ein Parallelismus von יוֹם וְתָוָךְ innerhalb des ersten Bikolons von V. 35. Die Wendung יוֹם נִקְמָה »Tag der Rache« findet sich zudem mehrfach in der Hebräischen Bibel (Jes 34,8; 61,2; 63,4; Spr 6,34), wohingegen der Ausdruck לִי נִקְמָה einzig ist. Im vorliegenden Kontext sind beide Lesarten plausibel. Die LXX- und Sam-Variante ist etwas »glatter« und als solche »unauffälliger«, weil sie sich in vorhandene Ausdrucksformen einfügt. Die vom MT überlieferte ist hingegen theologisch weitaus zugespitzter und provokanter sowie stilistisch unüblicher. LXX und Sam stellen somit eher eine Angleichung dar. Mit der Entscheidung für die *lectio difficilior* wird daher der MT bevorzugt.¹⁹¹

189 Mit dieser Begründung ist auch die Lesart von Volkwein, Untersuchungen, 207f. abzulehnen, der hier ganz gegen seine sonstige Zurückhaltung gegenüber zu großen Änderungen des MT in zwei Lexeme aufteilt (וַיִּשְׂדֶּמֶה וַיִּנְקֶה) und mit »Todesfelder« übersetzt.

190 Vgl. Ges¹⁸; Sanders, Provenance, 225; Volkwein, Untersuchungen, 210.

191 McCarthy argumentiert andersherum: Sie hält den Beginn des Verses im MT für korrupt, möglicherweise durch Haplographie, und hält daher die in Sam und LXX überlieferte Version für die ursprüngliche (vgl. Dies., Deuteronomy, 150*f.; ebenso Volkwein, Untersuchungen, 214). Schwierig ist ihre Argumentation, weil der vermeintlich korrupte Text sinnvoll lesbar ist und außerdem auch von verschiedenen alten Übersetzungen (Symma-

Bis auf MT und Sam haben alle Varianten statt שָׁלַם, das als Substantiv ein *hapax legomenon* ist, die Verbalform »und ich vergelte«, die als Angleichung an V. 41 zu verstehen ist. Eine Umvokalisierung des Substantivs entsprechend dem üblicheren שָׁלַם/שָׁלוּם (vgl. Jes 34,8; Hos 9,7; Mi 7,3) ist möglich, andererseits kann שָׁלַם auch als *hapax legomenon* stehenbleiben.¹⁹²

Im vierten Kolon gibt es eine Differenz im Numerus von Verb (Sg.: וְהָשַׁח) und Subjekt (Pl.: אֲנִי). Das ist im Moselied jedoch nicht unüblich und daher kein Grund für Konjekturen (vgl. GK § 145o).

Vers 36

Schwierig ist die Übersetzung der Wendung עָצָר וְעָזַב, die allerdings kein text-kritisches, sondern ein semantisches Problem darstellt. Für sich genommen bedeuten die beiden Wurzeln »aufhalten, verschließen, verhaften« (עָצַר) bzw. »verlassen« (עָזַב). Sie sind hier als Partizip Passiv zu verstehen. Eine wörtliche Übersetzung lautet somit: »am Ende ist der Verhaftete und der Verlassene«. Als feste Wendung finden sich die Verben außerdem noch in 1 Kön 14,10; 21,21; 2 Kön 9,8 und etwas variiert in 2 Kön 14,26. In den Könige-Büchern steht die Verbindung im Kontext von Gerichtsansagen über das Haus Jerobeam sowie das Haus Ahab und bezeichnet vermutlich (gegensätzliche) Gruppen von Männern.¹⁹³ Sanders entscheidet sich letztlich dafür, unter der gesamten Wendung am ehesten allgemein Leitungspersonen (»leadership«) zu verstehen.¹⁹⁴ Als wahrscheinlich kann zumindest gelten, dass es sich bei den Bezeichneten um Personen handelt. Umstritten ist, ob es eher eine antithetische oder synonyme Bezeichnung ist.¹⁹⁵ Im Sinne eines die Gesamtheit umfassenden Merismus übersetzt Eissfeldt schlichtweg mit »alle«.¹⁹⁶ Die Deutung als synonyme Bezeichnung wurde vor allem von Joüon vorgebracht, der zu einer Übersetzung i. S. v. »der Unterdrückte und Hilflose«¹⁹⁷ kommt.¹⁹⁸

chus, Vulgata, Peschitta, Targumim) sowie im Neuen Testament überliefert und somit gestützt wird.

192 Vgl. GK § 52o; Volkwein, Untersuchungen, 214.

193 Vgl. ausführlich dazu Sanders, Provenance, 231–233. Zu den verschiedenen Vorschlägen der Forschung vgl. v. a. ebd., 232 Anm. 748.

194 Vgl. ebd.

195 Vgl. Volkwein, Untersuchungen, 218–220; dort Aufzählung einer Vielzahl von Deutungsmöglichkeiten der Literatur.

196 Vgl. Eissfeldt, Lied, 12. Vgl. auch Krašovec, Merismus, 131 sowie Ges¹⁸ עָזַב mit einer Reihe von weiterführenden Literaturangaben.

197 Joüon, Notes, 11 wörtlich: »des hommes opprimés et sans secours«.

198 Vgl. ebenfalls Boston, Song, 124; Carrillo Alday, Cántico, 111. Dem schließt sich Volkwein, Untersuchungen, 222 an, bleibt in der Bewertung insgesamt aber sehr zurückhaltend. Vgl. ebenfalls Talmon/Fields, Collocation, 112, die »ruler« und »helper« als Synonyme vorschlagen.

Vers 37

Die unbestimmte Redeeinleitung וְאָמַר lässt sich in der Folge von V. 38 auf JHWH beziehen. Die LXX sowie 4QDtn⁹ vereindeutigen das durch die Hinzufügung des Tetragramms («JHWH wird sagen»). Die Lesart des Sam (3. Pl. »sie werden sagen«) sieht hingegen die Feinde als Sprecher.¹⁹⁹ Trotz der im zweiten Teil des Moseliedes schwierigen Sprechsituation ist es im vorliegenden Kontext schlüssiger, hier JHWH als Sprecher anzunehmen und wegen der *lectio difficilior* und *brevior* dem MT zu folgen.

Vers 38

Durch die Relativpartikel schließt V. 38 an V. 37 an, so dass dementsprechend die »fremden« Götter weiterhin Subjekte sind. Möglicherweise aufgrund der schwierigen Vorstellung, dass die Götter essen und trinken können (V. 38a), setzt die LXX daher Israel als Subjekt (schon V. 37 ist wegen der Vermeidung von צוּר in der zweiten Vershälfte anders formuliert: »[37] Und der Herr sagte: »Wo sind ihre Götter, auf die sie ihr Vertrauen gesetzt hatten, [38] von deren Opfern ihr das Fett zu essen und von deren Trankspenden ihr den Wein zu trinken pflegtet?« LXX.D). Eine Textänderung auf dieser Basis ist allerdings nicht nötig: Die Aussage von den trinkenden und essenden Göttern kann in Fortsetzung der rhetorischen Fragen von V. 37 als Ironisierung verstanden werden.

Im vierten Kolon ist die singularische Verbform וְיָהִי/»es soll sein« sperrig, da die vorhergehenden Kola pluralisch formulieren (וְיִשְׁתּוּ, וְיִקְוּמוּ, וְיִעֲזְרוּכֶם, וְיִאֲלִלוּ). Bis auf MT und Targum Jonathan verwenden alle anderen Versionen an dieser Stelle eine pluralische Verbform. Das kann zwar als Harmonisierung mit dem Kontext und somit als leichtere Lesart aufgefasst werden (gegen die der MT als *lectio difficilior* beizubehalten wäre), kann jedoch auch auf einem Schreibfehler des MT beruhen. Weiter wäre es denkbar, die Singularform nach den Pluralformen analog zu der Inkongruenz in V. 37 beizubehalten, der ebenfalls von »den Göttern« (Pl.) zu »dem Fels« (Sg.) wechselt (vgl. auch die ähnlichen Fälle in V. 7.35). Schließlich lässt sich die singularische Form auch auf den Fels in V. 37 beziehen und soll daher beibehalten werden.

סְתִירָה / Schutz ist *hapax legomenon*, jedoch als feminine Nebenform des regulären Substantivs סִתָּר von der Wurzel סתר abzuleiten (vgl. ebenfalls die Nebenformen in V. 10.20.35).

199 Vgl. McCarthy, Deuteronomy, 151*.

Vers 39

Umstritten ist die Untergliederung des Verses, d. h. ob er in vier, fünf oder sechs Kola gelesen werden soll. Für die Lesart als zwei Bikola, d. h. als vierzeiligen Vers, spricht die Tatsache, dass er damit den anderen Versen des Liedes entsprechen würde, die allesamt entweder zwei- oder vierzeilig sind. Allerdings ergibt sich so ein sehr langes drittes Kolon. Zudem kommt so der wichtige Parallelismus von »töten und lebendig machen« sowie »zerschlagen und heilen« kaum zum Tragen, weil er sich dann innerhalb eines Kolons »versteckt«. In der masoretischen Tradition wird der Vers als Fünfzeiler gelesen,²⁰⁰ d. h. als Bikolon und Trikolon.²⁰¹ In Verbindung mit V. 14, der in der Tradition ebenfalls fünf Zeilen hat, ergibt sich insgesamt eine gerade Gesamtzahl an Zeilen. Da das Moselied formal jedoch einem sehr einheitlichen Versmuster folgt und die Lesart als Fünfzeiler weder in V. 14 noch 39 zwingend geboten ist,²⁰² soll auch hier eine geradzahlige Zeilenzahl angestrebt werden. So ist im Gesamtkontext des Liedes die Lesart als zwei Trikola am plausibelsten. Poetische Parallelismen lassen sich zwischen Kolon zwei und drei sowie vier und fünf entdecken. Das erste Kolon ist mit seinem Aufmerksamkeitsruf (dem einzigen Imperativ außerhalb des Rahmenteils!) als Einleitung zu verstehen, das letzte als Zusammenfassung, so dass die beiden Kola somit die zwei Parallelismen in der Mitte des Verses rahmen. Eine solche Aufteilung bricht zwar mit der masoretischen »Tradition«, dass ein Kolon drei bis fünf Lexeme enthält,²⁰³ doch würde sie immerhin der masoretischen Akzentsetzung mit *rebîa*^ç, *zāqeḇ qāṭôn* und *ʔatnāḥ* entsprechen, die bei der Aufteilung in fünf Kola nicht konsequent berücksichtigt wird. Für die Lesart als zwei Trikola spricht (in der hier vorgelegten Kolometrie des Liedes)²⁰⁴ außerdem, dass das gesamte Lied dann auf die Länge von 70 Doppel-Zeilen kommt, was sowohl in der masoretischen Tradition als auch in vielen textkritischen Argumentationen zu V. 8.43 eine besondere Rolle spielt. Ein weiteres Argument unterstützt die Verteilung in zwei Trikola: Der Vers stellt nicht nur inhaltlich die Kernaussage oder den Zielpunkt des Liedes dar, sondern sticht auch formal aus dem Gesamt des Liedes hervor (einziger Imperativ außerhalb des Rahmens; viermaliges betontes Personalpronomen

200 So auch deutlich im Druckbild der BHQ; nur andeutungsweise in der BHS, die ihn in zwei Zeilen aufführt, die zweite Zeile aber aus drei Abschnitten bestehen lässt.

201 Vgl. auch Volkwein, Untersuchungen, 270.

202 Das Argument von MacDonald, Deuteronomy, 148, dass die beiden Fünfzeiler jeweils wichtige Aussagen über JHWH machen, wirkt einigermaßen willkürlich. Sicherlich ist V. 39 – wie auch andere Formalkriterien zeigen – ein besonders hervorgehobener Vers. Dass das für V. 14 auch so gilt bzw. dass andere Verse gegenüber diesen beiden (!) weniger wichtige Aussagen über JHWH machen, ist kaum einsichtig.

203 Vgl. McCarthy, Undertones, 35.

204 Zur Kolometrie der masoretischen Tradition, die allerdings auch weniger homogen ist als häufig dargestellt, vgl. ebd., 29–39; Lind, Layout, 161–171.

אָנִי). Die – innerhalb des Liedes einmalige – Aufteilung des Verses in Trikola würde ihn also in einem weiteren Punkt auf formaler Ebene hervorheben.

Im letzte Kolon von V. 39 sind zwei Konnotationen mitzuhören, da *hif* נִצַּל »entreißen« oder auch »erretten« heißen kann: Wenn niemand aus Gottes Hand entreißen kann, kann das positiv sein, weil er allein die Macht hat und niemand über ihm steht. Es kann aber auch negativ verstanden werden, i. S. v. »niemand rettet vor seiner Hand«; d. h. wenn Gott zum Gericht schreitet, gibt es keine höhere rettende Instanz. So wird auch im letzten Kolon die Ambivalenz dieses Gottes, der sowohl retten als auch gewalttätig handeln kann, deutlich.

Vers 41

Der Vers ist zwar als Inhalt des Schwures zu verstehen, der in V. 40 durch das Heben der Hand und die Formel הִי אֲנֹכִי לְעֵלָם eingeleitet wird. Dennoch leitet das ׀ָ zu Beginn von V. 41 grammatikalisch keinen Schwursatz ein, sondern ist entweder als temporale Konjunktion²⁰⁵ oder als Einleitung des folgenden Konditionalsatzes²⁰⁶ zu lesen.

Vers 42

Die Reihenfolge der Kola mag befremden – gelegentlich wird ein Tausch des zweiten und dritten Kolons erwogen²⁰⁷ –, soll jedoch kein Anlass zu Umstellungen sein, da sie von allen alten Textzeugen so überliefert ist.²⁰⁸

Semantisch schwierig ist die Übersetzung des ansonsten nur noch in Num 6,5; Ri 5,2; Ez 44,20 belegten פָּרַע. Gängig sind zwei Übersetzungen: Die eine Möglichkeit ist »Langhaarige/langes ungebundenes Haar« (vgl. Num 6,5; Ez 44,20), was auf die Wurzel פָּרַע I »frei/lose lassen« oder »das Haar wachsen lassen« zurückgeht. Die andere Möglichkeit ist »Anführer, Fürsten« aufgrund von ugaritischen Parallelen²⁰⁹ (vgl. Ri 5,2)²¹⁰, was auch von der Septuaginta gestützt wird

205 So u. a. Sanders, Provenance, 242f.; Volkwein, Untersuchungen, 234.

206 So GK § 159n.

207 Vgl. Levy, Song, 100; Henschke, Konjekturen, 282.

208 Vgl. Volkwein, Untersuchungen, 236. Er sieht den Grund dafür in dem chiasmatischen Aufbau der V. 40–42 (vgl. ebd., 235f.), so dass »der Struktur zuliebe eine gewisse inhaltliche Unlogik in Kauf genommen« (ebd., 236) wurde.

209 Genannt werden i. d. R. *pr*^c »Erster, Fürst« und *pr*^t »Hohe, Erhabene, Fürstin«; vgl. HALAT; weiterführende Literatur ebenfalls bei Sanders, Provenance, 246. In jüngerer Literatur wird die Bedeutung »Fürst« jedoch nicht mehr angegeben und nur von der Grundbedeutung »hoch, edel, erhaben« ausgegangen (vgl. Halayqa, Lexicon, 257; Groß, Richter, 297). Groß schlägt daher für Dtn 32,42 die Übersetzung »vom Kopf der Edlen des Feindes« vor (ebd.).

210 Groß, Richter, 291.297f. stellt die beiden hervorstechenden Lösungsvorschläge vor, tendiert am Ende aber zur Lesart »Weil man die Haare frei herabhängen ließ«, weil sie mit weniger Hypothesen auskomme.

(ἀρχόντων).²¹¹ Janzen hat herausgearbeitet, dass פָּרַע eine stark weisheitliche Konnotation hat und im Kern um den Erhalt oder die Zerstörung der weisheitlichen Weltordnung kreist.²¹² Da sein Ausgangspunkt einer arabischen Etymologie jedoch fraglich ist, ist an der Stelle eher mit dem sich inhaltlich besser einfügenden »Fürsten« zu übersetzen, wenngleich die Probleme nicht zufriedenstellend gelöst werden können.

Zur inhaltlichen Frage, wer mit den Personen im b-Kolon gemeint ist, vgl. die Strukturanalyse.

Vers 43

V. 43 ist wie V. 8 ein prominentes Problem der alttestamentlichen Textgeschichte, stellt sich allerdings noch um einiges komplexer dar. Trotz zahlreicher Publikationen zu diesem Vers gibt es bisher keinen textkritischen Entwurf, der alle offenen Fragen integrieren kann.

Ausgangspunkt aller Untersuchungen seit 1954, d. h. seit der Publikation des entsprechenden Qumranfragmentes,²¹³ ist die Tatsache, dass der Vers in drei unterschiedlich langen Versionen überliefert ist: Während der MT vier Zeilen umfasst, ist in 4QDtn^a eine sechszeilige Version erhalten und ist die LXX acht Zeilen lang.²¹⁴

211 So übersetzt auch Ges¹⁸: »vom Haupt der feindlichen Führer«. Kronholm, Art. פָּרַע, 760 bleibt unentschieden.

212 Vgl. Janzen, Root.

213 Skehan, Fragment.

214 Alle anderen Versionen spiegeln – mit kleinen Unterschieden – diese drei »Typen« wider. Sam entspricht bis auf zwei minimale Änderungen in den Kola 5 und 8 dem Konsonantenbestand des MT: Statt יְקוֹם schreibt Sam defektiv יָקַם und im letzten Kolon hat Sam am Ende von אֲדַמַּת kein וּ.

43	MT	Q (4QDtn ⁹) ²¹⁵	LXX (Wevers / Göttinger Septuaginta) ²¹⁶
1		הַרְגִּינוּ שָׁמַיִם עִמּוֹ Jubelt, Himmel, mit ihm	εὐφράνθητε, οὐρανοί, ἅμα αὐτῷ, Freut euch, ihr Himmel, zusammen mit ihm
2		וְהַשְׁתַּחוּ לוֹ כָּל אֱלֹהִים und werft euch nieder vor ihm, alle Götter,	καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ. und alle Söhne Gottes sollen sich vor ihm nieder- werfen.
3	הַרְגִּינוּ גּוֹיִם עִמּוֹ ²¹⁷ Jubelt, Nationen, sein Volk,		εὐφράνθητε, ἔθνη, μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, Freut euch, ihr Volksstämme zusammen mit sei- nem Volk
4			καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ. und alle Engel Gottes sollen für ihn stark werden.
5	כִּי דָם יַעֲבֹדְךָ יָקוּם denn das Blut seiner Knechte rächt er;	כִּי דָם בְּנוֹ יִקוּם denn das Blut seiner Kinder rächt er	ὅτι τὸ αἷμα τῶν υἱῶν αὐτοῦ ἐκδικεῖται ²¹⁸ , Denn (für) das Blut seiner Söhne wird Strafe ver- hängt
6	וְנָקָם יָשִׁיב לְעֵצְרוֹ und Rache lässt er zurückkehren auf seine Gegner	וְנָקָם יָשִׁיב לְעֵצְרוֹ und Rache lässt er zurückkehren auf seine Gegner	καὶ ἐκδικήσει καὶ ἀνταποδώσει δίκην τοῖς ἐχθροῖς, und er wird Strafe verhängen und den Feinden mit rechtmäßiger Strafe vergelten
7		וּלְמַשְׁנְאוֹ יִשְׁלַם und seinen Hassern vergilt er	καὶ τοῖς μισοῦσιν ἀνταποδώσει, und denen, die (ihn) hassen, wird er (es) vergelten
8	וַיַּכְפֵּר אֲדָמָתוֹ עִמּוֹ: פ und er erwirkt Sühne für den Erdboden seines Volkes.	וַיַּכְפֵּר אֲדָמָת עִמּוֹ und er erwirkt Sühne für den Erdboden seines Volkes.	καὶ ἑκαθαρίει κύριος τὴν γῆν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ. und der Herr wird das Land seines Volkes reinigen.

Bis auf zwei kleine Ausnahmen im vierten Kolon der LXX und im letzten Kolon des MT sind alle drei unterschiedlichen Versionen in sich gut verständlich. Es kann bei der Textkritik zu diesem Vers daher – bis auf die genannten Ausnahmen – nicht darum gehen, eine Version mit Hilfe der anderen zu rekonstruieren. Stattdessen ist wahrzunehmen, dass die verschiedenen Versionen einen Einblick in die komplexe Situation der Textgeschichte ermöglichen, so dass hier nicht nur der MT verständlich gemacht werden soll, sondern die Rekonstruktion der Textgeschichte, d. h. die Abhängigkeit der verschiedenen Traditionen voneinander, kurz skizziert werden soll.

Trotz einiger offener Fragen kann das folgende entstehungsgeschichtliche Modell die meisten Plausibilitäten auf sich vereinen: Q repräsentiert die älteste

215 Nach der Edition DJD XIV 137–142.

216 Wevers, Deuteronomium. Die deutsche Übersetzung folgt der LXX.D.

217 Van der Kooij, Ending, 96, liest dieses Kolon als Variante von Z. 1. Damit hebt er vor allem die große strukturelle Nähe dieser beiden Zeilen hervor. Wegen der inhaltlichen Nähe zur LXX Z. 3 sehe ich es jedoch als Entsprechung der griechischen Erweiterung. Ausführlicher dazu unten.

218 Codex Vaticanus hat hier *ἐκδικαται*, Codex Alexandrinus hat *-κείται*; Rahlfs-Hanhart geben entsprechend Codex Vaticanus wieder; zur Begründung von Wevers vgl. Ders., Deuteronomium, 359.

erhaltene Fassung.²¹⁹ Demgegenüber ist LXX eine spätere Erweiterung. MT kennt sowohl Q als auch LXX und stellt (wie V. 8) eine späte, d.h. möglicherweise hasmonäische Überarbeitung und (im Fall von V. 43) vor allem Kürzung dar.²²⁰ Verschiedene Textbeobachtungen sprechen dafür:

(1) *Zeile 1–4: Die Struktur des Lobaufrufs in der ersten Vershälfte*

Alle drei Versionen sind formal als imperativischer Hymnus gestaltet, d.h. sie bestehen aus einem Lobaufruf (MT 3; Q 1–2; LXX 1–4)²²¹ und einer darauf folgenden mit ך eingeleiteten Begründung für das Lob. Während sich Q und LXX durch einen bzw. zwei Parallelismen im ersten Versteil (Lobaufruf) auszeichnen, ist der MT weniger symmetrisch, weil seine Kola nicht geradzahlig auf die zwei Hauptelemente Lobaufruf und Begründung verteilt sind.²²² Da im MT zudem auffälligerweise genau die Zeilen fehlen, die göttliche oder himmlische Wesen nennen, ist von einer Kürzung auszugehen.

(2) *Zeile 1–4: Die Adressaten des Lobaufrufes*

Die Adressaten, die zum Lob oder Jubel aufgefordert werden, unterscheiden sich in den drei Versionen erheblich, bieten aber auch einen Ansatzpunkt für eine diachrone Schichtung: Die Textversion von Q besteht aus einem parallel gestalteten Bikolon, das die Himmel sowie »alle Götter« (כל אלהים), d.h. insgesamt göttliche Wesen zum Jubel aufruft. Die Version ähnelt somit stark der älteren Version von V. 8 (s.o.), die ebenfalls von der Existenz von himmlischen Wesen ausgeht. In der LXX sind es in zwei Bikola zunächst wie in Q himmlische oder göttliche Wesen (die interpretierende Übersetzung von אלהים mit Göttersöhnen/υἱοὶ θεοῦ zeigt die diachrone Nachordnung der LXX)²²³. Z. 3–4 stellen

219 Ebenso van der Kooij, *Ending*, 99. Möglicherweise hatte das zweite Kolon, das in der jetzigen hebräischen Fassung Ps 97,7 entspricht, in einer früheren Form, die LXX vorlag, das Verb עלו »loben« statt חוה »sich niederwerfen«. Zur ausführlichen Argumentation vgl. Rofé, *End*, 169–172.

220 So auch Meyer, *Bedeutung*, 198–201; van der Kooij, *Ending*, 97.99f.; Ders., *Emendations*, 157–159; McCarthy, *Deuteronomy*, 152*. Der Umkehrschluss, dass Q und LXX Erweiterungen von MT sind, ist nicht überzeugend: Das Argument der Bevorzugung der *lectio brevior* hat hier keinen Halt, da es sich im strengen Sinn nicht um eine textkritische, sondern eine literarkritische Argumentation handelt. Anders Bogaert, *Rédactions*, 330.338 und Sanders, *Provenance*, 249f., die ausschließlich von Textwachstum und nie von Kürzungen ausgehen. Auch Rofé, *End*, 172 geht von einem vierzeiligen Archetyp aus, allerdings rekonstruiert er eine Version und geht nicht vom bestehenden MT aus. Auch Skehan, *Fragment*, 15 geht von einer vierzeiligen Urfassung aus.

221 Die Zahlen geben die Nummer des Kolons an. Dabei wird zur besseren Übersicht und Vergleichbarkeit nicht zwischen den Varianten unterschieden, sondern nur eine Zählung entsprechend der längsten Version (LXX) verwendet (vgl. Tabelle oben).

222 So schon Skehan, *Structure*, 156.

223 Zwar ist es richtig, dass die LXX sonst nie אלהים mit υἱοὶ θεοῦ übersetzt, doch mag hier die monotheistische Stoßrichtung des Liedes (vgl. v. a. V. 17.37.39) sowie die Analogie mit den

demgegenüber einen Jubel- oder Freudenauf Ruf an die geschöpfliche Sphäre dar: Die Völker (ἔθνη) sowie die Engel (ἄγγελοι) sollen sich freuen bzw. stark werden für Gott.²²⁴ Mit dieser Doppelübersetzung schafft die LXX eine Urbild-Abbild-Vorstellung, wie sie ähnlich auch in der älteren Version von V. 8 zu finden ist: Die irdische Welt ist nach dem Abbild der himmlischen Welt geschaffen.²²⁵ Dass die Engel hier auf der irdischen Seite stehen, ist so zu erklären, dass sie als geschöpfliche Wesen gelten.²²⁶ LXX übernimmt somit die Vorstellung von Q, ergänzt sie aber um den Aspekt des geschöpflichen Lobes.²²⁷ MT, der wie auch schon in V. 8 – ob aus monotheistischem oder eher anti-angelologischem Interesse – jegliche Verweise auf göttliche Wesen, die nicht JHWH sind,²²⁸ eliminieren möchte, streicht konsequenterweise Z. 1.2.4, so dass nur noch die יְהוָה zum Jubel aufgefordert werden.²²⁹ Zwar ist der Jubel der יְהוָה gegenüber dem Jubel der Himmel die deutlich schwierigere Lesart (nicht nur, weil der Jubel der Nationen/Völker nach der negativen Bewertung durch das Lied hier überraschend kommt, sondern auch, weil die Verbindung von רַגַּל und יְהוָה biblisch sonst nicht mehr belegt ist, רַגַּל und יְהוָה sich aber noch in Jes 44,23; 49,13; Jer 51,48 finden, und weil die Himmel außerdem den Bogen zu V. 1 schließen würden), doch gilt das Argument der *lectio difficilior* nur für textkritische Fragen, während es hier um Fragen des Textwachstums und nicht der Überlieferung geht. Die Tendenz

ὁἰοῦν in V. 8 die LXX bewegen haben, anders als üblich zu übersetzen (vgl. van der Kooij, *Ending*, 99; anders Bogaert, *Rédactions*, der daher eine hebräische Vorlage von יְהוָה postuliert). Die übliche Übersetzung wäre »Engel« (ἄγγελοι), wie bspw. in Ps 97,7 (LXX 96,7), was ebenfalls eine klare Deutung und damit eine Unterordnung dieser göttlichen Wesen beinhaltet. Vgl. zu der Unterscheidung von Göttersöhnen und Engeln auch Hanhart, *Söhne*.

- 224 Die Übersetzung der 4. Zeile ist stark umstritten, weil sie so, wie sie üblicherweise wiedergegeben wird, schwer verständlich ist (»alle Engel Gottes sollen für ihn stark werden«). Rofé hat hier einen Lösungsvorschlag vorgelegt, der die LXX als Wiedergabe einer korruptierten hebräischen Vorlage sieht (vgl. ausführlich dazu Rofé, *End*). Demnach würde die 4. Zeile folgendermaßen lauten: »Und es sollen loben alle Boten Gottes«; d. h. er geht von der Form וְיִעָלוּ aus, die von der Wurzel עָלָה abgeleitet ist, dann durch versehentliche Metathesis zu וְיָעִלוּ wurde und schließlich als zwei Wörter לֹ יָעוּ gelesen wurde, was als Vorlage für ἐνισχύω gelten kann.
- 225 Für V. 8 bestätigt das Meyer, *Bedeutung*, 204. Gegen diese dualistische Lesart wendet sich Hanhart, *Söhne*, 174f.
- 226 Vgl. Hanhart, *Söhne*, 175f. Er postuliert allerdings für beide Nennungen von Göttersöhnen bzw. Engeln in der LXX-Version von V. 43 die ursprüngliche Lesart als »Engel« und sieht die Form der »Göttersöhne« als nachträgliche Änderung des Rezensors (vgl. ebd., 171–173).
- 227 Anders, d. h. mit »Einfluss von M auf G«, bewertet das Meyer, *Bedeutung*, 200. Ebenso Rofé, *End*, 168f., der LXX keine eigenständige Ergänzung zugesteht, sondern nur eine Verschmelzung (»conflation«) von zwei unterschiedlichen (bereits existenten) Versionen.
- 228 Mit den Himmeln/יםִימִים im ersten Kolon von Q und LXX sind nicht im strengen Sinn die Himmel, sondern die sie bevölkernden himmlischen Wesen gemeint (vgl. Ps 89,6); vgl. Rofé, *End*, 167.
- 229 Vgl. ebd., aber auch viele andere (vgl. Tov, *Criticism*, 249f.). Zur Charakterisierung der Kürzung als »anti-angelologisch« vgl. Himbaza, *Correction*.

der LXX zur Doppelübersetzung²³⁰ macht sich auch in der zweiten Hälfte von Z. 3 bemerkbar: Das unvokalisiert doppeldeutige מַעַי wird in Z. 1 als »mit ihm« (ἅμα αὐτῷ) übersetzt, d. h. im Sinne der Vokalisierung als Präposition »mit« inkl. Personalsuffix. In Z. 3 übersetzt LXX mit der alternativen Lesart »sein Volk« (τοῦ λαοῦ αὐτοῦ). Gleichzeitig fügt sie – entweder als Vereindeutigung der Aussage oder in Analogie zu Z. 1, möglicherweise aber auch als Dittographie (מַעַי מַעַי) gelesen – ein »zusammen mit« (μετὰ) ein. Demgegenüber ist der MT weniger eindeutig, weil dort offen bleibt, ob die Nationen das Volk jubeln lassen oder zusammen mit dem Volk jubeln sollen. Als Einzelbeobachtung für sich genommen würde das für die Priorität des MT vor LXX sprechen. In Anbetracht des Gesamtverses ist das Verhältnis jedoch andersherum zu denken. Vermutlich kennt der MT beide Versionen und übernimmt aus der LXX inhaltlich die »Nationen« (bzw. streicht die göttlichen Wesen), orientiert sich mit der Satzkonstruktion aber an der hebräischen Q-Vorlage und interpretiert das letzte Wort – wiederum in Anlehnung an LXX – als Substantiv mit Suffix (»sein Volk«).

(3) Zeile 5: Kinder oder Knechte?

In Z. 5 sprechen Q und LXX von der Rache für das Blut der Kinder/בְּנֵי־יְהוָה (JHWHs), während MT das Blut der Knechte/עַבְדֵי־יְהוָה nennt. Beide Varianten stellen eine sinnvolle Lesart dar.

a. Rache für das Blut der Kinder

Wenn der Schlussvers des Liedes von der Rache für das Blut der Kinder spricht, nimmt er ein zentrales Motiv des Textes auf: JHWH als Eltern, Israel als seine Kinder. Durch den Rückbezug auf V. 5f.18–20 wird somit ein Bogen zum ersten Teil des Liedes geschlagen.²³¹ Allerdings ist im Gesamtkontext des Liedes auffällig, dass die Kinder/Söhne in Q und LXX in V. 43 nicht negativ konnotiert sind, im Gegenteil, sie werden rehabilitiert, indem ihr Leiden gerächt wird. Das widerspricht dem übrigen Duktus des Liedes, das die Treulosigkeit der »Kinder« beklagt (vgl. v. a. V. 5.19.20).²³² Eine weitere Auffälligkeit ist, dass die Kinder vorher immer in direkter Nähe zum Elternbild stehen (vgl. V. 5f. und 18–20); hier stehen sie »isoliert«. Damit hebt sich dieser Beleg deutlich von den vorherigen Belegen des Liedes ab. Da es sich hier jedoch um den Schlussvers handelt, ist auch eine andere Verwendung denkbar, so dass allein das Stichwort der »Kinder« als Anspielung auf die insgesamt so bedeutende Gottesmetapher der »Eltern« ver-

230 Vgl. Hertog, Deuteronomion, 527. Vgl. auch schon V. 6.19.

231 Vgl. Strotmann, Vater, 49 Anm. 76: »Durch diese Inklusion [V. 5 und V. 43 – CW] steht das ganze ›Moselied‹ unter dem Thema ›Sohnschaft‹ bzw. ›Kindschaft Israels‹.«

232 Vgl. Bogaert, Rédactions, 332: Die Kinder sind »fils rebelles«, die Knechte aber »des fidèles du Seigneur«.

standen werden kann. Da der Schlussvers zudem von einer umfassenden »Ver-söhnung« der vorherigen Situation spricht, ist es auch stimmig, hier nun in positiver Weise von den Kindern zu sprechen – als Ausdruck dafür, dass das Verhältnis »Gott – Israel« in Form der Beziehung »Eltern – Kinder« wiederhergestellt ist.

b. Rache für das Blut der Knechte

Die in Kapitel C.III. dargelegte Untersuchung der Elternmetapher macht deutlich, dass die Rede von JHWH als Eltern im Moselied Israel-fokussiert ist. Doch schon ab V. 36 ist – jenseits des Elternbildes – ein Wechsel in der Terminologie festzustellen, der von einer ethnischen Definition Israels hin zu einer ethischen Zugehörigkeit zum Volk JHWHs übergeht (vgl. die Strukturanalyse zur Stelle). Diese völkeroffenere Einstellung wird auch im Schlussvers des MT mit der Nennung der בְּנֵי יִשְׂרָאֵל weitergeführt.²³³ Mit der Einfügung der Knechte in Z. 5 wird diese »Wende« oder Öffnung der Israel-Definition fortgesetzt bzw. festgeschrieben.²³⁴ Aufgrund der engen und quasi natürlichen Bindung, die das Bild der Kinder JHWHs ausdrückt, ist es schwer vorstellbar, dass »Kinder JHWHs« aus den Völkern kommen. Demgegenüber stellen die Knechte ein wesentlich offeneres Konzept dar; Knecht oder Diener JHWHs kann jeder sein, der sich zu ihm bekennt.²³⁵ Textlich bietet V. 36 mit der ersten und ansonsten einzigen Rede von den Knechten JHWHs den Anknüpfungspunkt dieser Ersetzung. Allerdings ist weder die Rede von der Rache für das »Blut der Kinder« noch für das »Blut der Knechte« gesamtbiblisch eine stehende Wendung. Es fällt jedoch auf, dass sich die »Rache für das Blut der Knechte« ebenso in Ps 79,10 findet – einem der Asafpsalmen, mit denen das Moselied in vielfältiger Weise verbunden ist.²³⁶

Die Textbeobachtungen zeigen, dass beide Varianten sinnvoll sind. Sie sprechen in diachroner Hinsicht jedoch dafür, dass die Knechte eine Ersetzung der Kinder sind. Insgesamt bietet der MT durch diese Ersetzung einen wesentlich völkeroffeneren Text als Q und LXX. Neben dieser Intention sind weitere Motive

233 Zwar hat auch die Septuaginta schon die »Völker«, doch haben sie dort nicht so eine hervorgehobene Rolle, da sie in die göttlich-geschöpfliche Urbild-Abbild-Vorstellung eingebettet sind.

234 Vgl. Braulik, Deuteronomium II, 235; Berges, Knechte, 167–173; ebenso Bogaert, *Rédactions*, 334: »Simultanément, l'antithèse entre les bons (ses serviteurs) et les mauvais (ses ennemis) se distingue de l'association des nations au peuple élu. La frontière entre le bien et le mal n'est pas celle qui sépare Israël de ses voisins.«

235 Vgl. Bogaert, *Rédactions*, 332. Möglich ist hier auch eine deuter-/trito-jesajanische Inspiration, die eine universalistische Öffnung der Anhängerschaft JHWHs anerkennt und sich daher mit dem engeren Bild der Kinder schwer tut.

236 Vgl. u. a. Otto, Abschiedslied, 659–661.672; Markl, Volk, 272f.; sowie schon Eissfeldt, der sich allerdings auf Ps 78 beschränkt.

für eine Ersetzung denkbar: Möglicherweise wurden die בנים auch beseitigt, um jegliche terminologische Anklänge an »Söhne Gottes«, d.h. andere göttliche Wesen zu vermeiden – auch wenn hier inhaltlich mit den Kindern eindeutig menschliche Wesen gemeint sind. In dieser Hinsicht sind die Knechte eindeutiger und auch deutlich positiver konnotiert. Dass hinter dieser Ersetzung der Wechsel von עָמֹז zu עָמֹז (oder gar die Analogie zum Parallelismus von עָמֹז und עֲבָדִים in V. 36) steht, wie es McCarthy²³⁷ vermutet, ist eher unwahrscheinlich, da ja auch LXX in Z. 3 (sowie V. 36) vom λαός spricht, ohne hier die Kinder zu Knechten zu machen. Schwierigkeiten bereitet einzig die Datierung dieser Ersetzung: In hasmonäischer Zeit, die zumeist als Anhaltspunkt für die späten Änderungen des MT in V. 8.43 genannt wird (s.o. zu V. 8), ist eine solche völkeroffene und völkerfreundliche Position schwer vorstellbar.²³⁸

(4) Zeile 6+7: Zitate aus Vers 41?

Z. 6 und 7 des Schlussverses sind insofern auffällig, als sie innerhalb des Liedes die einzigen Zitate von vorhergehenden Versen darstellen. Beide Zeilen nehmen fast wörtlich V. 41b auf. Außerdem bilden Z. 5 und 8 einen Parallelismus, dessen Aussage, dass durch Blutrache das Land gereinigt (»entsühnt«) werde, sich auch in Num 35,33 findet.²³⁹ Rofé schließt aus diesen Beobachtungen, dass Z. 6 bzw. 6f. in MT bzw. Q und LXX sekundär eingefügt wurden, um eine gerade Anzahl von Kola zu erhalten.²⁴⁰ Allerdings würde das bedeuten, dass MT der Initiator der Übernahme des dritten Kolons von V. 41 gewesen ist und Q und LXX dann aus weiteren Symmetriegründen auch noch das vierte Kolon übernommen hätten. Damit müsste aber der MT Q und LXX vorausliegen. Eine Einfügung der Zeilen in Q (und damit auch LXX), die dann von MT gekürzt wurde, ist theoretisch auch denkbar, allerdings inhaltlich schwer zu begründen. Zwar sind die oben genannten Beobachtungen nicht von der Hand zu weisen, doch beruht eine solche Argumentation vor allem auf formalen Gesichtspunkten und berücksichtigt zu wenig inhaltliche Gründe. Auch Barthélemy und in der Folge van der Kooij argumentieren überwiegend formal: Sie nehmen an, dass die Kürzung hier das Ziel hatte, auf eine Gesamtanzahl von 70 (zweizeiligen) Versen im Lied zu kommen.²⁴¹ Die Gesamtzahl der Verse spielt sicher eine bedeutende Rolle, doch

237 McCarthy, Deuteronomy, 153*.

238 Meyer, Bedeutung, 205 datiert den MT auch in die hasmonäische Zeit, hebt aber nicht die völkeroffene Perspektive hervor, sondern eher die durch Zwangsbeschneidungen erreichte Entsühnung des Landes. Van der Kooij, Emendations, 157 datiert diese Änderungen ebenfalls in die hasmonäische Zeit und sieht in V. 8.43 zwar eine Fokussierung auf Israel, aber mit der deutlichen Frage nach der Bedeutung von Israel für die Nationen.

239 Rofé, End, 166 nennt daneben noch Ex 21,20 und Gen 4,10–16, die allerdings nur lockere Anklänge bieten.

240 Vgl. Rofé, End, 166.

241 Barthélemy, Tiquané, 296–303; van der Kooij, Ending, 100; Ders., Emendations, 156.

sind die Kürzungen in Z. 1.2.4 durch den MT zunächst inhaltlich motiviert. Daher ist es plausibler, davon auszugehen, dass Z. 6.7 bereits zu Q gehörten. MT hätte diesen Text dann aus formalen Gründen um Z. 7 gekürzt, weil er nach der Kürzung der Z. 1.2.4 wieder auf eine gerade Anzahl von Zeilen kommen wollte.

Zeile 8

Die als PK-Form mit *waw-copulativum* und daher präsentisch/futurisch zu übersetzende Form וְכִפֶּר wird in Q als ויכפר wiedergegeben. Die qumranische Version spiegelt vermutlich eine spätere, post-biblische Sprachentwicklung wider, die sich beispielsweise ebenfalls in 1QJes^a findet.²⁴²

Die Übersetzung von וְכִפֶּר mit »Sühne erwirken« versucht den klassischen, wenn auch historisch belasteten und umstrittenen Terminus »Sühne« für die Wurzel כפר sichtbar zu machen. Gleichzeitig ist das breite Bedeutungsspektrum des Begriffes von »reinigen« und »versöhnen« immer mitzuhören.²⁴³

Die Folge אֶדְמָתוֹ עָמּוֹ ist nicht als asyndetische Aufzählung (»er erwirkt Sühne für seinen Erdboden, sein Volk«), sondern als *cstr.*-Verbindung zu verstehen (»er erwirkt Sühne für den Erdboden seines Volkes«; so neben LXX und Q auch Sam, der an dieser Stelle nicht mit MT übereinstimmt). Das ו von אֶדְמָתוֹ ist somit nicht als Suffix, sondern als bedeutungsloses *waw-compaginis* zu lesen (wie u. a. auch in Ps 79,2).²⁴⁴ Inhaltlich ist die Aussage von Num 35,33 gedeckt: Vergossenes Blut entweihet das Land – nicht das Volk –, für das dann Sühne erwirkt werden muss.

II. Synchrone Perspektive: Strukturanalyse

Der Hauptteil der Untersuchungen zum Gottesbild konzentriert sich zwar nur auf einige Metaphern und Verse, doch ist eine grundsätzliche Auslegung des Liedes vonnöten, um diese Verse dem Gesamtduktus des Liedes entsprechend zu verstehen. Die Untersuchung auch nur einzelner Verse muss auf dem Fundament einer grundlegenden Textanalyse geschehen. Ziel der folgenden Strukturanalyse ist es daher, die formale Struktur sowie den Inhalt des Moseliedes zu erarbeiten. Es geht dabei nicht um eine umfassende Kommentierung oder Auslegung des Liedes, sondern um die grundsätzliche Erschließung des Argumentationsgangs. Dabei fällt die Analyse des hinteren Teils ausführlicher aus, was daran liegt, dass diese Verse in ihrer Argumentationsstruktur wesentlich schwerer zu fassen sind als der Beginn des Liedes.

242 Vgl. Skehan, Fragment, 14; Kutscher, Language, 357f. und in der Folge van der Kooij, Ending, 97; McCarthy, Deuteronomy, 154*; Sanders, Provenance, 253.

243 Vgl. zu der Problematik jüngst Fabry, Sühnevorstellungen, v. a. 612f.

244 Vgl. Meyer, Grammatik, § 45e.

1. Abgrenzung

Die Abgrenzung des Liedes nach vorne und hinten ist klar zu bestimmen. Das Moselied steht im Schlussteil des Buches Deuteronomium, nach der Einsetzung des Josua (Dtn 31) und vor dem Segen (Dtn 33) sowie dem Tod (Dtn 34) des Mose. In die Einsetzung Josuas ist die Ankündigung des Liedes bereits vielfach eingewoben,²⁴⁵ so dass Dtn 31,16–22.24–30; 32,44–47 als Rahmen des Moseliedes aufgefasst werden können.²⁴⁶ Auch wenn Dtn 31,22 erwähnt, dass Mose das Lied aufschrieb und es die Israeliten lehrte, leitet Dtn 31,30 das Lied als an die gesamte Versammlung Israels gerichtete Moserede im engeren Sinn ein (וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה בְּאָזְנוֹי) (כָּל-קְהֵל יִשְׂרָאֵל אֶת-דְּבָרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת עַד תָּמִים: 32,1 zeigt den Beginn des Liedes an. Dem Schluss des Liedes, dem ebenfalls imperativischen Lobaufruf in Dtn 32,43, folgt eine doppelte narrative Abschlussnotiz in V. 44f. Einerseits greift V. 44 inhaltlich Dtn 31,30 auf, dass nämlich Mose das Lied in vollem Umfang dem gesamten Volk vorträgt, und bildet so einen direkten Rahmen um das Moselied; andererseits wird hier – im Zuge der Einführung Josuas als Nachfolger des Mose – Josua als »Mitsprecher« des Liedes angegeben. Während V. 44 bis auf die Ergänzung Josuas eine Dublette zu Dtn 31,30 darstellt, markiert V. 45 durch כֹּלָה *pi*/beenden deutlich das Ende des Vortrags des Liedes.²⁴⁷ V. 46 leitet dann mit וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם zu der das Kapitel abschließenden Bemerkung (V. 46f.) über. So lässt sich der Umfang des Liedes klar mit V. 1–43 bestimmen, was auch von der masoretischen Gliederung durch Petuchot jeweils am Ende von Dtn 31,30 und 32,43 bestätigt wird.²⁴⁸

2. Schematische Darstellung

Die schematische Darstellung beinhaltet die im Folgenden vorgestellte Gliederung. Zur Begründung im Einzelnen s. u.

245 So ist dort bspw. das Lexem Lied/שִׁירָה allein 6mal belegt: Dtn 31,19(2x).21.22.30; 32,44.

246 Vgl. Otto, Pentateuch, 191.

247 Diese Beobachtung kann Ausgangspunkt diachroner Überlegungen zur Frage, in welchem Verhältnis Moselied und Rahmen stehen und wann und in welchem Kontext sie in das Deuteronomium eingefügt wurden, sein. Für diese weiterführenden Überlegungen sei an dieser Stelle auf die umfassende Literatur dazu verwiesen.

248 In der Folge soll der leichten Lesbarkeit halber das Moselied mit Dtn 32 gleichgesetzt werden, auch wenn damit nicht das gesamte Kapitel, sondern nur V. 1–43 gemeint sind.

	Vers	Form	Inhalt
Rahmen	1–7	Proömium (Mose)	1–2: Höraufruf an Himmel und Erde als Zeugen 3: Lobaufruf 4–6: Thematische Exposition: Vorstellung der Akteure (treuer JHWH vs. untreues Israel) 7: Ermahnung, aus Geschichte zu lernen
A	8–14	Geschichtsrückblick (Mose)	Erwählung Israels und Wohltaten JHWHs
	15–18		Abfall Israels zu anderen Göttern
	19	Brückenvers (Mose)	Ankündigung der Strafe für Israel wegen Götzendienst
B	20–25	1. Gottesrede	Reaktion JHWHs I: Strafe für Israel
	26–35		Reaktion JHWHs II: Strafankündigung für / Gericht über die Feinde
	36	Brückenvers (Mose)	Einhalt der Strafe wegen Schwachheit des eigenen Volkes
C	37–38	2. Gottesrede	Reaktion JHWHs III: Aufarbeitung der Schuld Israels
	39–42		Reaktion JHWHs IV: Proklamation der Einzigkeit und Gericht an Gegnern
Rahmen	43	Schlussvers (Mose)	Umfassender Lobaufruf; Rache und Sühne

3. Makro-Gliederung und Inhaltsübersicht

Auf der Makro-Ebene besteht das Lied aus drei Teilen: einem Proömium (V. 1–7), dem Hauptteil (V. 8–42) und dem Schlussvers (V. 43). Der Hauptteil besteht seinerseits aus drei Abschnitten: einem Geschichtsrückblick, dessen Sprecher wie im Proömium Mose ist (Abschnitt A: V. 8–18), sowie zwei Gottesreden (Abschnitt B: V. 20–35; Abschnitt C: V. 37–42). Der Geschichtsrückblick der Mose-rede ist zweigeteilt: V. 8–14 sprechen von den Anfängen Israels mit seinem Gott und JHWHs Fürsorge und Wohltaten. V. 15–18 stellen dem die Abwendung Israels von JHWH zu anderen Göttern gegenüber. Die erste Gottesrede (V. 20–35), zu der durch den Brückenvers V. 19 übergeleitet wird, besteht wiederum aus zwei Teilen: V. 20–25 schildern die Strafe Israels, V. 26–35 die Strafe an den Feinden Israels, die JHWH zwar als Werkzeug gedient haben, ihn aber – ebenso wie Israel – in seiner Einzigkeit und Macht nicht anerkannt haben. V. 36 leitet die zweite Gottesrede ein, die ebenfalls zweigeteilt ist – wenn auch weniger deutlich als die erste Rede. V. 37f. richten sich an Israel und verarbeiten das Vergehen des Götzendienstes nun theologisch, indem die Nichtigkeit der Götzen herausgestellt wird. V. 39–42 enthalten schließlich die Zielaussage des Liedes, die Einzigkeit JHWHs, die seine Kompetenz, als Richter für alle, die ihn nicht anerkennen, zu

agieren, einschließt. Das Lied endet in V. 43 mit einem Lobaufruf, der den Bogen zum Proömium schlägt.

4. Kommunikationsstruktur

Das Lied weist eine nicht direkt zu durchschauende Kommunikations- und Zeitstruktur auf, die hier durch die separate Analyse der Sprechrichtung, des Numeruswechsels, des Personwechsels sowie der Zeitstruktur erhellt werden soll.

a. Sprechrichtung

Das Moselied ist von einer auf den ersten Blick nicht immer klar fassbaren Kommunikationsstruktur gekennzeichnet.²⁴⁹ Aufgrund der Sprechsituation lassen sich im Lied zwei Teile unterscheiden: Grundsätzlich ist der Text als Moserede gestaltet, die das gesamte Lied rahmt, die erste Hälfte des Liedes dominiert (V. 1–19.36.43)²⁵⁰ und in die zwei lange Gottesreden eingebettet sind (Abschnitt B: V. 20–35; Abschnitt C: V. 37–42). Die erste Gottesrede (Abschnitt B: V. 20–35) weist eine undurchsichtige Kommunikationsstruktur auf, da darin – allerdings ohne weitere Redeeinleitung – sowohl die Feinde (V. 27b.30) als auch Mose oder allgemeiner ein Sprecher aus der Position Israels²⁵¹ (V. 31) zu Wort kommen, so dass hier von einer dritten Diskursebene auszugehen ist.²⁵² Die zweite Rede (Abschnitt C: V. 37–42) ist zwar hinsichtlich der Kommunikationssituation klarer, bietet jedoch aufgrund der Zeitstruktur Interpretationsschwierigkeiten, da sie präsentisch eingeleitet ist, sich inhaltlich jedoch auch an die Götzendienstgeneration der Vergangenheit (Götzendienst nach Landnahme) – sowie möglicherweise auch an die Feinde (Nicht-Anerkennung JHWHs im Zuge der Strafe für Israel) – richtet.

249 Zur schwierigen Kommunikationsstruktur vor allem in den Gottesreden vgl. Markl, Volk, 233; Watts, Story, 69.

250 Genau betrachtet gibt es außer der Einleitung des Liedes (Dtn 31,30) keine weiteren Hinweise auf Mose als Sprecher. Wenn man also davon ausgeht, dass es eine Moserede ist, die weitere Sprecher zitiert und einbettet, ist Mose auch Sprecher von V. 36 und 43, die sonst auch einem zusätzlichen Sprecher/Erzähler zugeteilt werden könnten.

251 Vgl. Baumann, Lied, 418f.: »Hier führen vielmehr Judäer das Wort«.

252 Streng genommen müsste noch eine weitere Diskursebene unterschieden werden. So spricht Fokkelman, Poems, 58–60 von insgesamt vier Diskursebenen des Liedes, da er innerhalb von beiden Gottesreden noch einmal differenziert und davon ausgeht, dass JHWH sich selbst zitiert und somit sowohl in V. 26–35 als auch in V. 40b–42 von einer Gottesrede der zweiten Stufe auszugehen sei. Den schwer verständlichen V. 31 spricht er als eine Art Erläuterung dem Autor zu und siedelt ihn damit außerhalb der vier Ebenen auf einer »Null-Ebene« an (vgl. ebd., 59 Anm. c).

Wie die folgende Analyse deutlich macht, wechselt innerhalb des Liedes zudem die Definition dessen, wer »Israel« bzw. »Volk JHWHs« und wer »Feind« ist, so dass sich hier eine weitere Komplikation bei der Bestimmung der Adressaten ergibt. Zur genauen Bestimmung vgl. die jeweiligen Abschnitte der untenstehenden Feingliederung.

b. Numeruswechsel

Während die verschiedenen Sprecher innerhalb des Liedes mehr oder weniger klar auszumachen sind (zur Schwierigkeit der V. 28–34 s. u. bei der Feingliederung), lässt sich die Rolle Israels, die zwischen Adressat und Objekt changiert, weniger deutlich bestimmen. Sowohl im Hinblick auf den Numerus (Sg./Pl.) als auch auf die Person (2./3. Pers.) findet sich keine einheitliche Verwendung.

Die »Numerus-Problematik«, d. h. der in Teilen schwer zu durchschauende Wechsel von Singular- und Plural-Formen für Israel, deckt sich mit der im gesamten Deuteronomium.²⁵³ Auch im Moselied lässt sich keine klare Zuordnung der Rede von / an Israel im Singular oder Plural ausmachen. Trotzdem lassen sich einige Tendenzen feststellen: Insgesamt wird Israel wesentlich häufiger im Plural als im Singular bezeichnet. JHWH spricht immer im Plural von ihnen bzw. an sie gerichtet. Demgegenüber wird der Singular nur an bestimmten Stellen verwendet: wenn JHWH als Vater oder Mutter bezeichnet wird (V. 6.18) sowie im langen Teil, der von JHWHs anfänglicher Sorge und Zuwendung spricht (V. 9–14). In allen Fällen geht es um die besondere Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk, die in Form einer Beziehung von Individuen gestaltet und so als besonders nah und innig charakterisiert wird. Das Erinnern und Gedenken (V. 7) sowie das Verwerfen JHWHs (V. 15) werden auch im Singular beschrieben: Auch sie betreffen jeden Einzelnen.

c. Personenwechsel

Israel ist im Moselied sowohl in der 2. Person Adressat als auch in der 3. Person Objekt. Gründe für den Wechsel der Person sind schwer zu erkennen. In der 3. Person bezeichnet Israel auf der Ebene des Textes sowohl die »Landnahme-generation« als auch die Götzendienstgeneration; es ist das Israel, das mit dem fremden Volk bestraft wird. Ab V. 36 ist es das Volk, das geschwächt ist und dessen Blut am Ende gerächt wird. Zwar verbirgt sich hinter diesem Israel nicht –

253 Otto, Deuteronomium 1,1–4,43 sieht darin keinen »Anlass für literarkritische Operationen im Buch Deuteronomium, aber auch nicht nur ein ›Stilmittel‹, vielmehr [...] ein Mittel theologischer Strukturierung des Textes im Dienste seiner Hermeneutik« (ebd., 261), das »der Anzeige der hermeneutischen Mehrdimensionalität des Textes« diene (ebd., 262).

wie V. 5.20 suggerieren könnten – eine konkrete Generation. Doch lässt sich darunter allgemein ein Israel »der Geschichte« verstehen. Das in der 2. Person angesprochene Israel hat sich ebenfalls versündigt, hat JHWH als Eltern, es ist aber auch aufgefordert, zu gedenken und zu erinnern und der Gottesrede Aufmerksamkeit zu schenken (V. 39). Einerseits ist damit also die Hörerschaft auf der Ebene des Erzähltextes gemeint. Andererseits sind damit auch alle weiteren Leser und Hörer dieses Textes angesprochen. Gleichzeitig haben auf der Erzählebene weder das Israel der 3. noch der 2. Person das Land Israel betreten, so dass sich der gesamte Text als prophetische Vorausschau – auch der Verfehlungen – liest. Auffällig ist, dass sich die Anrede in der 2. Person fast nur an Stellen findet, die konkret den Götzendienst thematisieren oder bewerten (V. 5f.15–18[mit der »Einleitung« in V. 14bβ].38f.). Doch auch diese Stellen verwenden nicht ausschließlich die 2. Person, sondern wechseln immer wieder in die 3. Person. Das führt dazu, dass die Grenzen zwischen angesprochenem und geschichtlichem Israel verschwimmen, d. h. auch die jeweiligen Rezipienten sich immer mitangesprochen fühlen können: Jede Generation ist aufs Neue in Gefahr, Götzendienst zu begehen und soll daher dieses Lied als Mahnung verstehen.

d. Zeitstruktur

Das Lied ist von einem präsentischen Rahmen, der durch die Imperative in V. 1.3.7 und 43 markiert ist, umfasst. Auf der Erzählebene ist das die Zeit der Verkündigung des Liedes, im Land Moab kurz vor dem Zug in das verheißene Land. Die das Proömium abschließende Aufforderung, aus der Geschichte zu lernen, leitet den Geschichtsrückblick ab V. 8 ein, der sich bis V. 25 erstreckt. Grammatikalisch ungewöhnlich ist die Reihe von PK-/ Imperfekt-Formen in V. 8–13, die hier mit Vergangenheitsbedeutung zu übersetzen sind.²⁵⁴ Inhaltlich überrascht, dass Landnahme, Götzendienst und (anfanghaftes) Gericht Israels als bereits erfolgt geschildert werden, so dass der Geschichtsrückblick auf der Erzählebene eine prophetische Vorausschau ist. Die Reflexion über die Torheit der Feinde in V. 26–35 bildet die Brücke in den präsentischen Teil des Liedes, die zweite Gottesrede: Zwar schließt die Reflexion unmittelbar an die Darstellung der Strafe Israels an und kann so auf der Ebene des Geschichtsrückblicks verstanden werden. Gleichzeitig ist sie aber präsentisch bzw. futurisch formuliert und kann auch auf einer Zeitstufe mit der zweiten Gottesrede gelesen werden. Sowohl der zur zweiten Gottesrede überleitende Kommentar Moses (V. 36) als auch die darauf folgende Redeeinleitung zur zweiten Gottesrede (V. 37) sind mit PK- und *waw*-AK-Formen präsentisch bzw. futurisch formuliert. Damit wird spätestens in diesem Teil, wenn nicht schon in V. 26–35 mit der Ankündigung des Gerichts in

254 Vgl. JM § 113h; ebenso Seybold, Krise, 179f.

V. 34f., die prophetisch »historische« Situation des Götzendienstes Israels verlassen und eine Rückkehr auf die präsentische Ebene der Verkündigung des Liedes – aber auch der Anklage (vgl. V. 6a) – erreicht. Die Ankündigung des Gerichts (V. 35.41 f.) für alle, die JHWH nicht anerkennen, setzt die Zeitstruktur zudem in die Zukunft fort.²⁵⁵ Zugleich macht die sich anschließende zweite Gottesrede auf inhaltlicher Ebene sowie durch zahlreiche Stichwortverbindungen (s. u.) deutlich, dass sie sich auf das vorher geschilderte Vergehen zurückbezieht und somit (auch) die »Götzendienstgeneration« anspricht. Die dadurch entstehende Vermischung von Götzendienstgeneration und aktueller Generation ist im Verlauf des Liedes allerdings kein Novum. Schon im Proömium (V. 5f.) sowie in der Schilderung des Götzendienstes (V. 15–18) war durch den Wechsel der Rede von Israel in 2. und 3. Person eine klare Unterscheidung der beiden Gruppen unmöglich geworden. Es ist daher von einer bewussten Gestaltung auszugehen, die gerade dieses Oszillieren zwischen den beiden Gruppen, zwischen Vergangenheit, die ja eigentlich erst in Zukunft geschieht, und Gegenwart anstrebt – und dem Lied so eine je aktuelle Bedeutung als Mahnung zukommen lässt. Dieser Effekt wird verstärkt durch den einleitenden Imperativ von V. 39, der diesen Vers nicht nur durch den einzigen Imperativ außerhalb des Rahmentexts hervorstechen lässt, sondern durch diese direkte Anrede sich nicht nur an die Götzendienstgeneration und möglicherweise die Feinde richtet, sondern alle Adressaten dieses Liedes anspricht und in die Verantwortung nimmt.²⁵⁶

Aus der komplexen Zeitstruktur des Liedes – auf eine »standardisierte Darstellung der Geschichte«²⁵⁷ folgt schließlich »die Aufhebung der historischen Perspektive«²⁵⁸ – resultiert die universale und damit zeitübergreifende Bedeutung des Liedes.²⁵⁹ Dennoch bleibt die Schilderung der Geschichte von fundamentaler Bedeutung: Aus der Geschichte werden Lehren und Konsequenzen für die Gegenwart und Zukunft gezogen, »zugespitzt zu einem theologisch-dogmatischen Summarium, das in dem monotheistischen Credo in VV. 39f. seinen Höhepunkt erreicht«²⁶⁰. So wird nicht nur eine geschickte Erzähltechnik der

255 Luyten, *Overtones*, 341–347 spricht von »eschatological overtones«, die das Lied in V. 34–43 ebenso wie die »primeval overtones« in V. 8f. prägen; vgl. Mathys, *Dichter*, 167. Während nach Luyten, *Overtones*, 346 verschiedene Versionen der Schilderung von »Urzeiten« typisch für die Geschichtspsalmen seien, in deren Nähe er Dtn 32 sieht, unterscheidet die eschatologische Perspektive das Moselied von den Geschichtsdarstellungen der Psalmen und auch des Deuteronomium; vgl. auch Mathys, *Dichter*, 167.

256 MacDonald, *Deuteronomy*, 145 spricht von einem »constant reminder, regularly taking Israel to the place of decision«. Gerade auch die unspezifische Rede vom »Nicht-Volk« in V. 21 ermögliche es, »to engage each new generation« (ebd.). Vgl. auch Otto, *Abschiedslied*, 677.

257 Seybold, *Krise*, 186.

258 Ebd.

259 Vgl. ausführlich dazu ebd., 186f. Ebenso Mathys, *Dichter*, 317; Taschner, *Moselied*, 194.

260 Seybold, *Krise*, 187.

Verfasser deutlich, sondern auch die offenbarungstheoretische Bedeutung von Geschichte: »Die Geschichte wird theologisch transparent für die Erkenntnis Gottes. Sie wird im theologischen Dogma zusammengefasst, das zeitlos gilt. Es markiert den Standort Gottes, skizziert die Sicht Gottes auf die menschliche Geschichte und umgreift insofern alle Wahrnehmung konkreten geschichtlichen Geschehens.«²⁶¹

5. Gliederung im Einzelnen

Proömium (V. 1–7)

Das Proömium des Liedes erstreckt sich über V. 1–7. Es ist gerahmt durch die beiden mit Imperativen eingeleiteten Verse 1 und 7. Ein weiterer Imperativ markiert im zweiten Kolon von V. 3 das zentrale Anliegen des Liedes, JHWH die Ehre zu geben, und umschließt so mit V. 1 die einleitenden Verse. Im gesamten Moselied haben die Imperative eine wesentliche Funktion für die Gliederung des Liedes. So stehen außerhalb des Proömiums nur noch zwei weitere Imperative jeweils an zentralen Stellen: im Schlussvers V. 43, wodurch ein Rahmen von V. 1–7.43 um das Lied gelegt wird, sowie in dem zugespitzten V. 39, der die Einzigkeit JHWHs pointiert zum Ausdruck bringt.

Inhaltlich wird im Proömium nach dem weisheitlich geprägten Höraufruf an Himmel und Erde als Zeugen²⁶² dieses Lehrgedichtes (vgl. u. a. חֲקֵי V. 2) mit dem an Israel gerichteten (vgl. die Einleitung des Liedes in 31,30) Lobaufruf in V. 3 ein zentrales Thema des Liedes angegeben: Ziel ist, dem Gott Israels die Ehre (עֲלֵי / Größe) zu erweisen. Es geht also um die Anerkennung und das Lob des einen Gottes JHWH. Die folgenden Verse der Exposition des Liedes (V. 4–7) setzen mit einer charakterisierenden Gegenüberstellung von JHWH (V. 4) und Israel (V. 5) ein. Der überaus positiven Darstellung JHWHs mit besonderer Betonung seiner Treue und Zuverlässigkeit steht Israel gegenüber, das in V. 5 als untreu gezeichnet wird. Indem der folgende V. 6 die Rede vom »törichten und nicht weisen Volk« (עַם נְבִלָה וְלֹא חָכָם) aufnimmt, jedoch von der 3. in die 2. Person wechselt, wird außerdem das angesprochene Israel (in Moab) mit diesem verdorbenen Geschlecht identifiziert – was auf den ersten Blick der Logik widerspricht, weil das Lied ja noch vor der Landnahme gesungen wird, der Götzen dienst aber erst im Land erfolgt. So oszilliert der Text hier zwischen Vergangenheit und Gegenwart und macht deutlich, dass er eben nicht von einer konkreten historischen Generation spricht, sondern dauernde Gültigkeit beansprucht.

261 Ebd.

262 Vgl. die bewusst parallele Gestaltung zu diesem Aufruf an Himmel und Erde am Beginn des Jesaja-Buches (Jes 1,2); vgl. auch Groenewald, Ethics.

Mit der charakterisierenden Gegenüberstellung der zwei Hauptakteure des Liedes – JHWH in V. 4 und Israel in V. 5f. – werden außerdem zwei zentrale Gottesmetaphern des Liedes vorgestellt: JHWH ist Fels (V. 4) und Eltern (in V. 6 Vater) für Israel – Israel hingegen ist »verdreht« (עָקָשׁ וּפְתוּלָהּ) und verhält sich wie »Nicht-Kinder«; d. h. es weiß nicht um seine JHWH-verdankten Ursprünge und verhält sich dementsprechend auch nicht gott-gemäß. V. 7 schließt daran mit einer Mahnung an, wie eine solche Gott- und Geschichtsvergessenheit verhindert werden kann, nämlich indem die Erinnerung und Weitergabe von Geschichte als zentrale Aufgabe zwischen den Generationen eingeschränkt wird – was auf sprachlicher Ebene durch die Häufung von drei Imperativen deutlich wird.

Während in der Forschung der Umfang des Proömiums häufig nur mit V. 1–3²⁶³ bestimmt wird und die nächste Hauptzäsur dann nach V. 6²⁶⁴ angenommen wird, spricht doch viel dafür, V. 7 als zentrales Element des Proömiums anzusehen und den Beginn des Hauptteils erst mit V. 8 anzusetzen. Der Zusammenhang von V. 1–3 ist sicher ein besonders enger, was auf formaler Ebene durch die Inklusion von דָּבַר und קָרָא deutlich wird.²⁶⁵ Doch bildet diese Aufforderung nur den Auftakt des eigentlichen Proömiums. Die Vorstellung der Protagonisten (V. 4–6) sowie die Aufforderung, aus der Geschichte zu lernen (V. 7), antizipieren die zentralen Elemente des eigentlichen Liedes. Auch über die formale Einbindung von V. 7 als imperativische Klammer mit V. 1 hinaus wird deutlich, dass dieser Vers ein zentrales Element des Proömiums ist, das durch das Schwergewicht der drei Imperative (זָכֹר/gedenke; בִּינֵנוּ/begreift; שֶׁאֵל/frag) besonders hervorgehoben wird. Zwar leitet der Vers auch zum Geschichtsrückblick ab V. 8 über, doch geht seine Funktion deutlich über diese Überleitung zum Hauptteil oder Einleitung des Hauptteils hinaus. Er expliziert das zentrale Anliegen des Liedes und dient daher als Lese-Anweisung bzw. eher »Verwendungshinweis« für das sich an das Proömium anschließende Lied.²⁶⁶ Das Erinnern bietet einen Ausweg aus der Gefahr des sich wiederholenden Götzendienstes.²⁶⁷ Der Verweis auf die Geschichte nimmt ein zentrales Anliegen des Deuteronomium auf, aus

263 So v. a. Irsigler, Proömium mit seiner ausführlichen Analyse der drei Verse.

264 Vgl. u. a. Fokkelman, Poems, 78; Labuschagne, Song, 94; Markl, Volk, 232; Fullerton, Deuteronomy, 153; Seybold, Krise, 171–173 geht von einem Proömium in 1–3.43 als Rahmen aus; den nächsten Einschnitt sieht er nach V. 6, so dass mit V. 7 die Darstellung der Geschichte Israels beginnt.

265 Allerdings kann diese Beobachtung auch anders ausgewertet werden: vgl. Fokkelman, Poems, 69, der einen Parallelismus vom Beginn der ersten und zweiten Strophe (V. 1–2 und 3–4) sieht.

266 In Gliederungen, die V. 7 als Auftakt des Abschnitts bis V. 18 lesen, kommt dieser wesentliche Aspekt daher zu kurz. Zwar lassen sich auch Beobachtungen machen, die eine *inclusio* von V. 7.18 aufzeigen (vgl. Fokkelman, Poems, 78–80), doch überwiegen m. E. die Argumente für den Einschnitt zwischen V. 7 und 8.

267 Vgl. Lohfink, Glaube, 160.

der Geschichte zu lernen, damit sich solche »Verirrungen« oder Abwege Israels, wie sie in V. 14–18 geschildert werden, nicht wiederholen bzw. – auf der Ebene der Erzählung im Land Moab kurz vor der Landnahme – so etwas gar nicht erst geschieht. Eine mögliche Untreue Israels wird damit »also lernend schon im voraus zu bewältigen versucht.«²⁶⁸ Durch diesen Fokus auf die Geschichte und Einschärfung von Israel als Lerngemeinschaft ist das Moselied, »nun in poetischer Form, nochmals so etwas wie ein historisches Credo.«²⁶⁹

Das Fragen, Erinnern und Lernen aus der Geschichte nimmt eine zentrale Stellung nicht nur im Lied, sondern in der Theologie des Deuteronomiums ein. Zwar ist das für die dtn-dtr Literatur typische למד in Dtn 32 nicht belegt,²⁷⁰ doch finden sich die Imperative זָכֹר /gedenke und שְׁאַל /frag im Deuteronomium noch in Dtn 9,7.27 und in Dtn 4,32. Dieser Vers schlägt somit eine Brücke in den vorderen Teil des Deuteronomium und bildet so einen kleinen lern-theologischen Rahmen um das gesamte Buch.²⁷¹ Mit dieser Betonung des Lernens aus der Geschichte steht das Moselied nicht nur in der dtn Tradition, sondern ebenfalls in der Nähe der Geschichtspsalmen, allen voran dem asafitischen Ps 78. Auch wenn sich in Dtn 32 nicht das für das Proömium von Ps 78 so zentrale Leitwort des lobenden Weitererzählens ספר pi findet,²⁷² so weist das Proömium von Ps 78 doch eine große inhaltliche Nähe zu Dtn 32,7 auf.

Erwählung²⁷³ Israels und Wohltaten JHWHs (V. 8–14)

V. 8–14 stellen einen Geschichtsüberblick dar, der von den Anfängen, d. h. einer »Zuteilung« (vgl. נָחַל /hif/ verteilen; חֵלֶק /Anteil; חֶבֶל /Landanteil) des Volkes durch JHWH (V. 8f.) bzw. einem Finden in der Wüste (V. 10a), bis hin zur Landgabe (V. 13) reicht und die besondere Fürsorge (V. 10b), den Schutz JHWHs (V. 11 im Bild des נָשָׂר) sowie dessen Versorgung mit »Lebensmitteln« (V. 14; zur äußerst durchdachten Struktur dieses Verses vgl. die Textkritik) aufzeigt.

Formal zeichnet sich der Teil durch eine besondere Homogenität aus: Es werden fast ausschließlich PK-Formen verwendet (zu den Ausnahmen in V. 13

268 Ebd.

269 Ebd.

270 Vgl. Gärtner, Geschichtspsalmen, 51 Anm. 33.

271 Vgl. Braulik, Gedächtniskultur, 138f. Vgl. auch Knight, Song, 33: »the whole book develops a theology of remembering arising from this verse«.

272 Vgl. Gärtner, Geschichtspsalmen, 51 Anm. 33.

273 Zwar wird in Dtn 32,8–14 nicht der *terminus technicus* בָּחַר /erwählen verwendet. Doch ist es alttestamentlich nicht unüblich, Erwählung durch andere Lexeme auszudrücken, so יָדַע /erkennen (Jer 1,5; Am 3,2), קָרָא /rufen (Jes 42,6; Hos 11,1), בָּדַל /aussondern (Lev 20,26) u. a.; vgl. Braulik, Art. Erwählung, 582. Die Bezeichnung dieser Verse (d. h. V. 8f. oder insgesamt 8–14) als »Erwählungshandeln« hat sich in der Literatur zu Dtn 32 außerdem eingebürgert: vgl. Carrillo Alday, Cántico, 53. Zudem weist v. a. V. 9 eine große Nähe zu Ps 135,4 auf, wo sich der Erwählungsterminus בָּחַר findet.

vgl. die Textkritik), die allerdings mit Vergangenheitsbedeutung zu übersetzen sind,²⁷⁴ und mit einer Ausnahme wird einheitlich von Israel in der 3. Pers. Sg. gesprochen. Das letzte Kolon (V. 14b β) fällt durch הַשָּׁמַיִם »du hast getrunken« in der 2. Pers. Sg. aus der Reihe, leitet aber zum einen zum nächsten Teil über, der nach dem gesamten Abschnitt V. 8–14 nun nicht mehr über Israel, sondern zu Israel spricht, d. h. aus einem Wechsel von 2. und 3. Person für Israel besteht. Zum anderen wird auch hier wieder ein Bogen aus der Geschichte heraus geschlagen – sowohl zur Hörerschaft des Liedes, die von Mose angeredet wird, als auch zu den Rezipienten dieses Textes: Alle können sich angesprochen und als »Empfänger« der göttlichen Versorgung mit Schöpfungsgaben fühlen.

Es ist auffällig, dass die Darstellung der Anfänge, die Beschreibung der »Urzeit«, nicht den klassischen Anfangserzählungen der Erzelternzeit, des Exodus oder von Sinai und Wüstenzeit entspricht.²⁷⁵ Auch die Tatsache, dass hier zwei Anfangserzählungen, die nicht übereinzubringen sind, vorgelegt werden (sowohl ein Zuteilen in V. 8f. als auch ein Finden in V. 10), wirft die Frage auf, wie der Beginn der JHWH-Israel-Beziehung denn ausgesehen habe. Es gilt wohl das Gleiche wie für Ps 78: »Im Unterschied zu einer exakten Beschreibung der Ereignisse wird hier Geschichte in poetischer Brechung mit vielen Metaphern und dichterischen Ausmalungen erzählt, die sich häufig nicht präzise auf ein konkretes Geschehen festlegen lassen«²⁷⁶. Es geht nicht darum, einen »historischen« Anfang zu erzählen – und daher ist es auch müßig, hier zu versuchen, die verschiedenen Traditionen logisch zu vereinen. Vielmehr werden verschiedene Motive der biblischen und außerbiblischen Tradition aufgegriffen und nebeneinandergestellt: Zum einen die Fundtradition (vgl. Hos 9,10), dann die ugartische oder persische Vorstellung (s. u. zur Datierung) von der Verteilung der Welt. Die Rede von JHWH als Eltern verstärkt diesen Effekt noch: Durch das deutlich schöpferisch konnotierte Bild in V. 6.18 wird noch eine weitere Version der Anfänge der Beziehung von JHWH und Israel hinzugefügt.

274 Vgl. JM § 113h; Seybold, *Krise*, 180. Seybold vermutet, dass mit diesem besonderen Erzähltempus die »Urzeit« der Geschichte Israels besonders hervorgehoben und von der weiteren Geschichte, die in der Untreue Israels besteht, abgesetzt werden soll (vgl. ebd., 179f.).

275 Vgl. ebd., 177. Zwar sieht Braulik, *Deuteronomium II*, 229 in der Ersetzung der »Göttersöhne« durch die »Kinder Israels« über den Bezug auf Dtn 10,22 eine Einspielung des Exodusmotivs, doch ist dieser Bezug äußerst vage und nur sehr vermittelt greifbar.

276 Hossfeld/Zenger, *Psalmen 51–100*, 420 (Hossfeld).

Abfall Israels zu anderen Göttern (V. 15–18)

V. 15–18 beschreiben die Reaktion Israels auf die vorangehenden Wohltaten JHWHs, nämlich den Dienst an fremden Göttern. Formal ist der Abschnitt konzentrisch gestaltet, gleichzeitig aber auch von einer linearen Dynamik geprägt.

Der Teil wird eingeleitet durch V. 15a, der mit fünf Verben die »Verfettung« Israels feststellt, die zugleich als »Verlust der Selbstbeherrschung« (so Ges¹⁸ für בטע) bezeichnet wird. Damit wird deutlich gemacht, dass die Verfettung zwar an die reiche Gabe von Nahrung anknüpft, hier aber metaphorisch zu verstehen ist. Der folgende Halbvers (V. 15b), der mit V. 18 eine *inclusio* bildet, verdeutlicht das weiter. Beide Bikola (V. 15b.18) konstatieren den Abfall Israels mit jeweils parallel gestalteten Versen; sie bezeichnen dabei JHWH als Fels, was seine besondere Treue herausstellt, und stellen ihm Israels abtrünniges Verhalten gegenüber: JHWH, der Fels, ist Schöpfer (עשה), Rettung (ישועה) und Mutter (ילד *qal*, חיל); Israel verwirft (נטש), verachtet (נבל), täuscht (שירה) und vergisst (שכח). Die Gegenüberstellung von Felsmotiv und abtrünnigem Israel verschärft den Kontrast zwischen Israel und seinem Gott, aber auch zwischen Anspruch und Wirklichkeit des Verhaltens Israels. V. 16f., die von diesem Rahmen umschlossen werden, setzen sich auch dadurch von den umgebenden Versen ab, dass sie pluralisch von Israel sprechen (vgl. die Verbformen sowie Personalsuffixe), während V. 15.18 von Israel im Singular sprechen.²⁷⁷ Die Verse stellen gegenüber der abstrakten Darstellung des Vergehens im Rahmenteil konkret in den Mittelpunkt, wie sich Israel vergangen hat, worin das Verwerfen, Verachten, Täuschen und Vergessen besteht, nämlich in Götzendienst.

Neben dieser konzentrischen Struktur durchzieht eine lineare Entwicklung diesen Abschnitt, der zwar noch zum Geschichtsrückblick gehört, gleichzeitig aber auch einen Übergang zur Anrede der aktuellen Zuhörer (in Moab und als Leser) schafft. So sprechen der vordere Rahmenvers (V. 15b) und der Mittelteil (V. 16f.) in der 3. Person von Israel, während sich V. 18 mit seinem Vorwurf direkt an die Zuhörer und Rezipienten wendet. Eingeleitet wird dieser Wechsel durch das letzte Suffix von V. 17 (אֲבוֹתֵיכֶם / eure Väter). Die 2. Person durchbricht zwar zum einen die vorherige Reihe von 3. Person-Rede, fügt sich aber strenggenommen in die Logik von V. 16f. ein, weil damit nicht die Götzendienstgeneration gemeint ist, sondern diese als Vorfahren der aktuellen Generation bezeichnet wird. So wird ein geschickter Übergang zur direkten Anrede in V. 18 erreicht. Gleichzeitig ist die Anrede in der 2. Person in V. 18 auch nicht neu, sondern nimmt den Beginn dieses Teils auf, wo in V. 15aβ das Vergehen Israels stakkato-artig in der 2. Person »eingehämmert« wurde. Durch diesen Wechsel

²⁷⁷ Volkwein, Untersuchungen, 166, sieht in dem Plural schon eine Vorbereitung auf den zweiten Teil (ab V. 19), wo der Plural dann einheitlich gebraucht wird.

hin zur direkten Anrede Israels im zweiten Teil (V. 15–18) verschwimmen hier wiederum (s. o.) die Grenzen zwischen Geschichtsrückblick und aktueller Erzählsituation, zwischen »verdorbenen Vorfahren« und aktueller Generation. Geschichte und Gegenwart fallen zusammen. Eine konkrete Identifizierung der Götzendiener wird immer mehr verunmöglicht.

In V. 15 wird Israel erstmals und einmalig im Moselied als יְשׁוּרָן / Jeschurun bezeichnet. Die seltene und poetische Bezeichnung für Israel findet sich insgesamt nur 4mal in der Hebräischen Bibel (Dtn 32,15; 33,5.26; Jes 44,2). Die Bedeutung dieser Bezeichnung ist unklar. Möglicherweise verbirgt sich dahinter jedoch eine Koseform, abgeleitet von יֶשֶׁר.²⁷⁸ Als solche bildet sie einen Kontrapunkt zur Charakterisierung JHWHs als יֶשֶׁר in V. 4 und stellt somit an dieser Stelle das »treulose« Vergehen Israels besonders heraus. In der ironisierenden Verwendung hier liegt gleichzeitig der Kernpunkt der Anklage: Israel ist als Jeschurun auf JHWH, den geraden (יֶשֶׁר), d. h. gerechten und wahrhaftigen, Gott ausgerichtet und soll ihm entsprechen, verfehlt diesen Anspruch aber, indem es angesichts der reichen göttlichen Gaben und Zuwendung »die Selbstbeherrschung verliert« (בַּעַט), d. h. JHWH vergisst und verachtet (V. 15b.18) und sich fremden Göttern zuwendet (V. 16f.).

Zusammenfassung zu Vers 8–14 und 15–18 (Abschnitt A)

Während der erste Teil von Abschnitt A die Taten JHWHs ins Zentrum stellt, richtet der zweite Teil den Fokus auf das Verhalten Israels (in V. 8–14 ist JHWH Subjekt, in V. 15–18 Israel). Beide »Charaktere« werden gegensätzlich gezeichnet: Der fürsorgende JHWH steht dem untreuen Israel gegenüber. Damit wird die gegensätzliche Vorstellung der beiden Charaktere des Proömiums (V. 4.5f.) hier aufgenommen und weitergeführt. Diese schematisierte Darstellung führt zu einer zugespitzten Problemanzeige und legitimiert so die harten Konsequenzen, die aus diesem diametralen Gegensatz folgen. Die anschließende Gewaltschilderung kann vor diesem Hintergrund als gerechtfertigt erscheinen.

Brückenvers (V. 19)

V. 19 hat die Funktion eines Brückenverses. Noch als Moserede gestaltet gehört der Vers zum gesamten vorderen Teil von Proömium und Abschnitt A. Gleichzeitig schafft er mit der Beurteilung des Geschehens aus JHWHs Perspektive einen Übergang zum hinteren Teil des Liedes, der ab V. 20 größtenteils als JHWH-Rede gestaltet ist. Die Wurzel כַּעַס, die im weiteren Verlauf noch in V. 21 (2x).²⁷ verwendet wird, ist ein Anknüpfungspunkt nach vorne zu V. 16. Auf inhaltlicher Ebene zeigt die Entsprechung von vormaligem »Ärgern« Israels (V. 16) und dem darauf folgenden »Ärger« JHWHs (V. 19b) zum einen, dass er

²⁷⁸ Vgl. Mulder, Art. יְשׁוּרָן.

entsprechend, d.h. mit Gleichmaß, reagiert, zum anderen, dass JHWH eben »nur« reagiert, Israel aber den Anlass dazu gegeben hat (ausführlicher zu V. 19 im Kapitel C.III. »JHWH als Eltern«). Ein Brückenschlag nach hinten geschieht zum einen durch das Lexem כָּעַס (s. o.), zum anderen durch die Bezeichnung Israels als »Söhne und Töchter«, die in V. 20 mit der Rede von den »Kindern/בָּנִים« der Sache nach aufgenommen wird, sowie durch das Lexem רָאָה, das ebenfalls in beiden Versen JHWH zugeordnet wird.

Reaktion JHWHs I: Strafe für Israel (V. 20–25)

Mit V. 20 beginnt, deutlich markiert durch das einleitende וַיֹּאמֶר, die JHWH-Rede, die den hinteren Teil des Moseliedes dominiert. Eine erste Zäsur befindet sich in V. 26 mit dem erneuten Redeeinsatz JHWHs. Auch inhaltlich unterscheidet sich der erste Teil der ersten Gottesrede vom zweiten: In V. 20–25 steht Israel im Fokus, in V. 26–35 geht es um Reflexionen über den Feind. Der Beginn der ersten Gottesrede (V. 20–25) ist größtenteils präsentisch oder futurisch formuliert, doch machen die Einleitung dieses Teils in V. 19f. sowie V. 22 deutlich, dass dieser erste Teil »als Zitat eines gültig ergangenen Urteilspruchs«²⁷⁹ zu verstehen ist.

Der einleitende V. 20 knüpft über die Lexeme רָאָה und בָּנִים direkt an den vorangehenden Brückenvers an. Gleichzeitig verweist zum einen der Parallelismus דָּוָר / בָּנִים auf die Parallele in V. 5, d.h. die Darstellung Israels als treulos und verkehrt. Zum anderen steht die Verneinung der Treue der Kinder (לֹא-אֱמָנוּ בָּם) der positiven Charakterisierung JHWHs als Gott der Treue in V. 4 (אֱלֹהֵי אֱמֻנָה) entgegen. Somit nimmt die Gottesrede hier die zentralen Aspekte des Proömioms auf und erläutert in der Folge die daraus resultierenden Konsequenzen.

Programmatisch werden sie in V. 21 in einem sprachlich äußerst kunstvoll komponierten Parallelismus expliziert. Die in V. 19f. noch vagen Andeutungen von »verschmähen«, »Angesicht verbergen«, »sehen, was ihr Ende ist« werden nun konkretisiert. Die sprachliche Form mit dem ausgefeilten Parallelismus spiegelt dabei die inhaltliche Aussage wider: Als »Ausgleich« im Sinne des Talionsprinzips für die Kränkung mit einem Nicht-Gott soll Israel mit einem Nicht-Volk gekränkt werden. Dieses Volk zeichnet sich dadurch aus, dass es töricht/נָבָל ist.²⁸⁰ Diese Charakterisierung ist von fundamentaler Bedeutung, weil diese Ei-

279 Seybold, Krise, 183.

280 Es gab in der Literatur viele Versuche, dieses נָבָל mit einem historischen Volk zu identifizieren und damit einen Ankerpunkt für die Datierung dieses Liedes zu finden (vgl. u. a. Budde, Lied, 28f., der darin die Babylonier sieht; Sellin, Einleitung, 24 die Samaritaner). Die Versuche haben sich als vergeblich herausgestellt. Es kann und muss nicht weiter das Ziel sein, danach zu suchen. Vielmehr scheint sich das Lied immer wieder einer konkreten historischen Verortung zu entziehen und bewusst so offen und damit anschlussfähig formuliert zu sein (vgl. Otto, Abschiedslied, 643; Seybold, Krise, 182).

genschaft das Nicht-Volk mit Israel, das in V. 6 ebenfalls als נָבֵל bezeichnet wird, verbindet (ausführlich dazu im Kapitel »JHWH als Eltern«).

Mit dem fremden Volk, das zunächst in der Funktion des Strafwerkzeuges auftritt, kommt nun im Lied neben Mose/Israel und JHWH ein dritter Handlungsträger in den Blick, der bis zum Ende (vgl. die גַּיִם in V. 43) von Relevanz ist. Ab diesem Zeitpunkt spielt sich die »Geschichte Israels« zwischen diesen drei Größen ab. Damit unterscheiden sich die Abschnitte B und C wesentlich vom Proömium und Abschnitt A, die fast ausschließlich durch das Gegenüber von Israel und JHWH bestimmt sind.²⁸¹

V. 22–25 kündigen – eingeleitet durch emphatisches כִּי – in verschiedenen Dimensionen die Reaktion JHWHs an Israel an: V. 22 stellt die kosmische Zerstörung in den Vordergrund, V. 24 die Dämonen oder mythologisch konnotierten Mächte רָשָׁף und קִטָּב, die hier zu Krankheiten degradiert sind,²⁸² und V. 25 Kriegshandlungen (vgl. חֶרֶב/Schwert). Die Merismen von draußen und drinnen, Mann und Frau, Säugling und Greis zeigen, wie umfassend die Zerstörung gedacht ist. Sie soll den gesamten Raum, alle Geschlechter und Altersklassen umfassen.²⁸³

Die Zeitstruktur dieses Abschnitts ist nicht eindeutig, liefert aber eine feine Differenzierung im Hinblick auf die Schilderungen von Gewalt: Während der erste Vers (V. 22) in der Vergangenheit formuliert ist, sind die folgenden Verse (V. 23–25) präsentisch oder futurisch zu verstehen. Dadurch bleibt allerdings unklar, ob die Strafe überhaupt durchgeführt oder lediglich angekündigt wurde. Erst der Fortgang des Textes ab V. 26 macht deutlich, dass sie in Teilen vollzogen, dann aber abgebrochen wurde. Zentral ist, dass sich die geschilderte erfolgte Gewalt nur auf die kosmische Dimension (V. 22), nicht aber auf Menschen (V. 23–25) bezieht.²⁸⁴

Reaktion JHWHs II: Strafankündigung für/Gericht über die Feinde (V. 26–35)

V. 26 markiert durch die erneute Redeeinleitung אָמַרְתִּי einen Neueinsatz. Gleichwohl setzt sich die vorhergehende JHWH-Rede hier fort, so dass von einem göttlichen Selbstzitat auszugehen ist.²⁸⁵ Die Rede liefert eine erste Begründung

281 Ausnahme ist V. 8 mit der Verteilung der Völker auf der Erde, der eine Verhältnisbestimmung von Israel und den anderen Völkern vornimmt und im Grunde die Voraussetzung dafür ist, dass nun überhaupt von einem »anderen« Volk die Rede sein kann.

282 V. 23 kann als Einleitung zu V. 24 gelesen werden: Der Zusammenhang von Pfeilen und Hunger findet sich auch noch in Ez 5,16: »wenn ich die bösen Pfeile des Hungers gegen sie sende, die zur Vernichtung sind, die ich sende, um euch zu vernichten, und wenn ich den Hunger über euch häufe und euch den Stab des Brotes zerbreche« (ELB).

283 Vgl. Fokkelman, Poems, 101–103, der eine komplexe Binnenstruktur dieses Abschnitts aufzeigt.

284 Vgl. ebd., 104.

285 Vgl. ebd., 106.

(vgl. V. 28 כִּי) dafür, dass der Gewalt gegen Israel, wie sie in den vorangehenden V. 22–25 geschildert wurde, nun doch Einhalt geboten wird, und stellt insofern einen Wendepunkt dar. Der Grund ist, dass die »törichte Nation« (לְגֵי כְּנָעַן), d. h. das Fremdvolk, das nach V. 21 als Werkzeug zur Strafe Israels diente und sich nun auch lexematisch als Feind/אֹיִבִּים (V. 27) entpuppt, JHWH in seiner Macht und Einzigkeit nicht anerkennt (V. 27b).

Dieser Abschnitt zeichnet sich durch eine schwer erkennbare Sprechersituation aus.²⁸⁶ V. 26f.34f. sind durch die Formen in 1. Person sowie den Inhalt (V. 34: meine Schatzkammer; V. 35: meine Rache) eindeutig JHWH-Rede. V. 28f.32f. enthalten kein JHWH-Ich und sprechen von dem fremden Volk (יָגִי)²⁸⁷ in 3. Person: Sprecher kann – wenn kein weiterer Sprecher angenommen werden soll – also weiterhin JHWH oder Mose sein. Für V. 28f., die im Grunde eine abstrakte Formulierung dessen sind, was in V. 27 durch das Feind-Zitat illustriert wurde, und deren weisheitlicher Tenor in V. 34f. wieder aufgenommen wird, ist es daher plausibler, von JHWH als Sprecher auszugehen. Für V. 32f. ist eine Entscheidung kaum möglich: Denkbar ist entweder Mose, dessen Rede sich an den Kommentar von V. 31 anschließt. Ebenso möglich ist aber auch JHWH, der hier nun in einem umfassenden Bild die Verdorbenheit des Feindes ausmalt.²⁸⁸ Die eigentlichen Probleme konzentrieren sich allerdings auf V. 30f.: In V. 30 steht JHWH in der 3. Person und die Suffixe der zweiten Vershälfte sprechen von Israel ebenfalls in der 3. Person, so dass man am ehesten einen Sprecher des fremden Volkes annehmen könnte.²⁸⁹ Das würde aber bedeuten, dass die Feinde hier nun erkennen, dass JHWH alles geleistet hat und nicht sie – der Vers ist ja gerade die konkrete Formulierung der Einsicht, die sie laut den vorangehenden V. 28f. und auch den folgenden V. 32f.35 nicht haben. Es ist daher wenig plausibel, die Feinde als Sprecher dieses Verses anzunehmen. Der Vers ist eher aus der Perspektive JHWHs gesprochen und enthält daher das, was die Feinde hätten erkennen und äußern können, wenn sie denn weise und einsichtig wären. Der Vers ist somit als ein fiktives »wünschenswertes«, aber nicht erfolgtes Zitat der Feinde aus dem Mund JHWHs zu verstehen – was dann auch erklärt, warum über JHWH in der 3. Person gesprochen wird und das Suffix der 3. Person, das bisher den »Feinden« galt, nun auf Israel bezogen werden muss. In V. 31²⁹⁰ können es wegen der

286 Vgl. Markl, Volk, 233. Vgl. Fullerton, Deuteronomy, der V. 26–34 kleinschrittig analysiert, insgesamt jedoch keine zufriedenstellende zusammenhängende Deutung der Verse ausmachen kann, daher zu einer literarkritischen Lösung greift und V. 30–33 als sekundär ansieht (vgl. zum Fazit v. a. 152f.).

287 Zur Begründung dieser Lesart vgl. die Argumentation weiter unten in diesem Abschnitt.

288 Aus Symmetriegründen (vgl. das Schema unten) wäre JHWH als Sprecher vorzuziehen.

289 So u. a. Fokkelman, Poems, 59.111.

290 Der Vers bereitet schon auf textkritischer Ebene große Schwierigkeiten: vgl. zur Übersetzung von פְּלִילִים im zweiten Versteil die Textkritik.

Personalsuffixe der 1. und 3. Person entweder die Feinde oder Mose/ ein Israelit sein, die jeweils über die andere Gruppe sprechen. Da es auch hier wenig plausibel ist, dass die Feinde zur JHWH-Erkenntnis gelangt sind (wegen der folgenden Analogie mit Sodom und Gomorra in V. 32f. und der Ankündigung des Gerichts in V. 35), ist auch dieser Vers eher als aus der Perspektive Israels formuliert zu verstehen.²⁹¹ So ist der Vers als ein in die Gottesrede eingeschobener Kommentar Moses (oder eines Sprechers aus der Perspektive Israels) zu lesen, der an dieser Stelle deutlich machen möchte, dass Israel diese Erkenntnis im Unterschied zu den Feinden – zumindest in der Theorie – hat, wenngleich es sich auch in der Praxis nicht immer dementsprechend verhält (vgl. V. 15–18).²⁹²

Eine schematische Darstellung dieser Lesart sieht folgendermaßen aus:

V.	Sprecher	konzentrische Struktur
26	JHWH	äußerer Rahmen
27	JHWH	> Begründung für Ende der Gewalt gegen Israel: Feind erkennt JHWHs Überlegenheit nicht an
28	JHWH	innerer Rahmen
29	JHWH	> Beurteilung des Volkes / Feindes als »ohne Einsicht«
30	fiktives Feind-Zitat	Mittelteil
31	Mose	> die Feinde erkennen die Überlegenheit JHWHs nicht, Israel schon
32	JHWH / Mose?	innerer Rahmen
33	JHWH / Mose?	> Beurteilung des Volkes / Feindes als grundsätzlich verdorben
34	JHWH	äußerer Rahmen
35	JHWH	> Absichten JHWHs im Umgang mit dem fremden Volk / Feind

Die Sprechsituation lässt einen konzentrischen Aufbau erkennen. Gestützt wird diese formale Beobachtung durch den Inhalt. Der äußere Rahmen (V. 26f.34f.) ist dadurch gekennzeichnet, dass dort eindeutig JHWH Sprecher ist und seine Absichten zum Umgang mit Israel (vorderer Rahmen) und den Feinden (hinterer Rahmen) geschildert werden. Der innere Rahmen (V. 28f.32f.) stellt eine Charakterisierung des fremden Volkes dar: Es ist ohne Einsicht und grundsätzlich verdorben. Im Mittelteil (V. 30f.) werden das fiktive Feindzitat sowie der Mo-

291 Schwierig bei dieser Lesart ist allerdings die Tatsache, dass dann Mose von sich aus die fremden Götter als »Fels« bezeichnet. Die zweite Bezeichnung von fremden Göttern als »Fels« im Moselied geht in V. 37 von JHWH aus, allerdings in ironisierender Weise. Ausführlich dazu im Kapitel C.I. »JHWH als Fels«.

292 Ob der Sprecher nun Mose oder ein »Kommentator« aus der Perspektive Israels ist, ist letztlich nicht zu entscheiden. Fokkelman, Poems, 112, der diesen Vers nicht Mose zuschreibt, sondern wegen des »trockenen« und uneleganten Stils für eine Glosse hält, sieht hier »an Israelite voice« als Sprecher und siedelt den Vers außerhalb der vier Diskursebenen auf einer »Null-Ebene« (»zero-degree discourse«) an.

sekommentar gegenübergestellt: Während die Feinde noch keine Einsicht in die Überlegenheit JHWHs haben, wird aus der Perspektive Israels die Unvergleichlichkeit JHWHs erkannt. Gleichzeitig folgt der Abschnitt einer linearen Dynamik, weil aus der fehlenden Erkenntnis des Feindes, die zu Beginn des Abschnittes zunächst festgestellt (V. 26), dann abstrakt formuliert (V. 28f.), exemplarisch in zwei Zitaten illustriert (V. 30f.) und als grundsätzliche Verdorbenheit erkannt wird, schließlich der Beschluss der Rache und Vergeltung gezogen wird (V. 34f.).

Doch auch die inhaltlichen Aussagen dieses Teils sind weniger klar als in der Moserede oder der zweiten Gottesrede und bedürfen daher einer kurzen Erläuterung: V. 26f. bezeichnet das fremde Volk als אֹיֵב / Feind und צָרֵינוּ / ihren [= Israels] Gegner. Dabei macht die Formulierung »ihren Gegner« deutlich, dass es sich hier noch um die konkreten militärischen Gegner Israels handelt; es sind Gegner Israels und nicht JHWHs (auch wenn er gegen sie einschreitet). Auch in V. 31 macht das Suffix der Feinde (אֹיֵבֵינוּ) deutlich, dass sie hier immer noch (wie auch die Gegner in V. 27) als Feinde *Israels* bezeichnet werden. Dennoch greift JHWH in diesem Argumentationsgang (anders als in der zweiten Gottesrede ab V. 36) nicht auf Grund ihrer militärischen Übermacht, sondern wegen der fehlenden Anerkennung JHWHs ein. Sie erkennen nicht, dass sie nur Werkzeug JHWHs sind, weil sie sich selbst den (militärischen) Sieg zuschreiben. Damit wird schon ein Aspekt eingespielt, der in V. 32f. wiederkehrt und in der zweiten Gottesrede dann aufgenommen und ausgebaut wird.

Die Frage, ob mit dem Personalsuffix der 3. Pers. Pl. durchgängig die Feinde oder auch Israel bezeichnet werden, stellt sich zunächst im Hinblick auf V. 28f. (wer ist die Nation / אֹיֵב?); in einem zweiten Schritt dann auch auf V. 32f. (um wessen Weinstock geht es?). In der Literatur herrscht große Uneinigkeit, wer hier mit der Nation / אֹיֵב gemeint ist. Im kleinräumigen Kontext der zweiten Gottesrede lässt sich das nicht eindeutig bestimmen:²⁹³ Werden V. 28f. von V. 27 her interpretiert, geht es um die Feinde. Werden sie im Licht von V. 30 (rückwirkend) gelesen, geht es um Israel.²⁹⁴ Auch der Hinweis der fehlenden Einsicht in V. 28f. trägt nicht zur Klärung bei: Bei der Klage, dass es den Betroffenen an Weisheit mangle, liegt es zunächst nahe, an Israel zu denken, das nach V. 6 explizit als »nicht weise« (לֹא חָכָם) bezeichnet wurde. Dort steht das Adjektiv allerdings im direkten Zusammenhang mit חָכָם, das ein Charakteristikum sowohl Israels (V. 6) als auch der Feinde (V. 21) ist.²⁹⁵ Betrachtet man die Terminologie dieser Verse jedoch im Gesamtkontext des Liedes und nimmt wahr, dass hier das Volk, um das es geht, als אֹיֵב bezeichnet wird, kommt man zu folgendem Ergebnis: Mit אֹיֵב wird im gesamten Moselied nie Israel, sondern immer ein fremdes Volk (wenn im

293 So auch Mathys, Dichter, 165.169.

294 Vgl. ausführlich dazu Fullerton, Deuteronomy, 138–144.

295 Vgl. ebd., 140 zum Parallelismus der »Torheit« Israels und der Feinde.

Sg.: V. 21.28) oder die Gesamtheit aller Völker – Israel inklusive – (wenn im Pl.: V. 8.43) bezeichnet. Demgegenüber meint עַם meistens Israel (V. 6.9.36.43; im Sg.); wenn damit ein »fremdes« Volk oder alle Völker bezeichnet sind, steht עַם immer im Parallelismus zu יְגִי (V. 8 [Pl.: alle Völker].21[Sg.: »fremdes Volk«]). Somit ist in V. 28f. mit dem Personalsuffix der 3. Pers. Pl. weiterhin das fremde Volk gemeint.

Im Duktus des Liedes mag die unvermittelte Nennung von Sodom und Gomorra in V. 32f. überraschen. Doch die Verse sind sorgfältig komponiert und entwickeln über insgesamt sechs Kola ein Bildfeld, das in drei Stufen die Entstehung des Weines von der Weinpflanze (V. 32a) über die Trauben (V. 32b) bis hin zum fertigen Wein (V. 33) nachzeichnet.²⁹⁶ Die inhaltliche Frage, von wem metaphorisch gesprochen wird, lässt sich zunächst grammatikalisch nicht eindeutig beantworten, weil unklar ist, worauf sich die Suffixe der 3. Pers. Pl. beziehen.²⁹⁷ Durch die Annahmen, dass auch sonst in den V. 26–35 die Feinde im Fokus stehen und sie auch in V. 28f. mit dem Personalsuffix der 3. Pers. Pl. bezeichnet werden, ist die Lesart der Feinde im Bild Sodoms bzw. des »Weinstocks Sodoms«/עֵץ הַיַּיִן וְסוּדוֹם und der »Weinpflanzung Gomorras«/שֵׁבֶט גְּמֹרָה הַיַּיִן die wahrscheinlichste.²⁹⁸ Die Verse spielen mit der Opposition von lieblichem Wein und bitterem Gift. Die Gegenüberstellung der zwei semantischen Felder »Wein« und »Gift« wird auch darin deutlich, dass in V. 32 alle vier Kola (geringfügige Ausnahme ist die vorangestellte Einleitung יִּי im ersten Kolon) mit Lexemen aus dem Bereich des Weines beginnen, in V. 33 mit Lexemen aus dem Wortfeld Gift. Das, was zunächst wie lieblicher Wein aussieht, entpuppt sich als bitteres Gift. Das Bild kann auf zweierlei Weise gedeutet werden. Möglicherweise ist gar die Offenheit des Bildes intendiert: Aus der Perspektive Israels entpuppen sich die Götter der Feinde, die vielleicht zunächst verlockend erschienen, als »giftig« und nicht lebensdienlich.²⁹⁹ Aus der Perspektive JHWHs entpuppen sich die Feinde, die zunächst als hilfreiches Strafwerkzeug dienen, dann aber doch als »Gift«. Zwar ist die Aussage, dass JHWH sich selbst in dem »Wein« der Feinde getäuscht hat, theologisch durchaus brisant, weil sie seine »Unwandelbarkeit« infrage stellt, doch deckt sich dieser Wandel in der Einschätzung JHWHs genau mit der be-

296 Die ersten zwei Kola enthalten das Bild der Weinpflanze, die folgenden zwei das Bild der Trauben und die letzten zwei das Bild des »fertigen« Weines; nach Fokkelman, Poems, 115 wird so der Weg der Entstehung des Weines nachgezeichnet.

297 Vgl. Sanders, Provenance, 224. Fullerton, Deuteronomy, 152 hält die Bezugspunkte der Suffixe in V. 30–33 für unbestimmbar und grenzt deshalb (vgl. zur detaillierten Argumentation ebd., 153) diese Verse als sekundär aus. Zwar ist diese literarkritische Operation zur »Lösung« der Stelle fragwürdig; doch decken sich seine Textbeobachtungen mit der oben vorgestellten Gliederung, dass nämlich V. 28f.34 als korrespondierende Rahmenteile V. 30–33 umschließen.

298 Anders bspw. Baumann, Lied, 419.

299 Vgl. zu dieser Lesart auch Fokkelman, Poems, 115.

schriebenen Wende in V. 27.³⁰⁰ Das Bild erfüllt an der Stelle zwei Funktionen: Zum einen wird damit ausgesagt, dass die Feinde verdorben sind und daher auch die in V. 35 folgende Gerichtsankündigung gerechtfertigt ist. Sodom, das schon in Gen 13,13 als besonders böse und sündig vorgestellt wird und aufgrund dessen in Gen 19 (zusammen mit Gomorra) vollständig vernichtet wird, wird vor allem in der Prophetie als Symbol des besonders Bösen, Abtrünnigen und Gottlosen rezipiert (vgl. Jes 1,9f.; 13,19; Jer 23,14; 49,18; 50,40; Ez 16,46.48f.53.55f.; Am 4,11; Zef 2,9; Kglg 4,6).³⁰¹ Sodom und Gomorra sind daher hier nicht als geographische Angaben, sondern als Metaphern zu verstehen.³⁰² Somit sind Lesarten der vorangehenden V. 30f., wonach die Feinde JHWH in seiner Überlegenheit anerkannt hätten (s. o.), auszuschließen, weil sie schwer mit diesen Sodom-Versen übereinzubringen sind. Zum anderen wird der Feind durch die Sodom-und-Gomorra-Metapher weiter charakterisiert: Er ist nicht nur ein politischer Feind, sondern auch auf der religiösen Ebene verdorben.³⁰³ Zwar ist er terminologisch noch ein Feind Israels (vgl. V. 27.31), sein Vergehen liegt aber auf der religiösen Ebene, und zwar richtet es sich speziell gegen JHWH, wenn dieser in seiner Macht nicht anerkannt wird. Schon in V. 27 wird deutlich gemacht, dass das Vergehen der Feinde in der Selbstüberschätzung und der Nicht-Anerkennung JHWHs liegt (implizit auch in V. 21 durch נָבַל), d. h. ihr Vergehen ist – in dieser ersten Gottesrede! – nicht militärische Übermacht.

V. 34f. bilden formal den hinteren Teil des äußeren Rahmens und beschließen damit den Abschnitt: Inhaltlich wird das Gericht für die Feinde angekündigt. In V. 34 stellt sich die Frage, was mit dem נֶגֶד, das dasjenige bezeichnet, was in JHWHs Schatzkammer aufbewahrt ist, gemeint ist. Verschiedene Lösungen sind denkbar und werden in der Forschung vertreten: Tigay bezieht es auf das direkt vorhergehende, den Wein bzw. das Gift.³⁰⁴ Braulik und Fokkelman lesen es schon im Blick auf den folgenden Vers und verstehen es als Verweis auf die göttliche Rache, die in V. 35 zusammen mit der Vergeltung explizit genannt wird.³⁰⁵ Rose bezieht es allgemeiner auf das Verhalten der Feinde,³⁰⁶ was als plausibelste Lösung erscheint.

300 Grundsätzlich zu dem Thema u. a. Döhling, Gott.

301 Vgl. auch Beyerle, Art. Sodom, 622f.: Sodom als »Sinnbild für Sünde und göttliches Gericht schlechthin« (ebd., 622).

302 Vgl. Fokkelman, Poems, 115.

303 Vgl. Obermayer, Gewalt, 333 Anm. 7 zu dem gleichen Phänomen in Jes 13,19.

304 Tigay, Deuteronomy, 311. Allerdings ist diese Vorstellung, wenn auch grammatikalisch möglich, inhaltlich doch sehr weit hergeholt (vgl. Fokkelman, Poems, 115).

305 Vgl. Braulik, Deuteronomium II, 233f.; Fokkelman, Poems, 116f.

306 Rose, 5. Mose II, 571.

Brückenvers (V. 36) und Reaktion JHWHs III: Aufarbeitung der Schuld Israels (V. 37–38)

Nach der ausführlichen Thematisierung des Feindes (V. 26–35) kehren V. 36–38 wieder zum Ausgangsproblem, dem Götzendienst Israels, zurück, auf den JHWH in V. 22–25 mit Gewalt reagiert hatte. Nachdem in V. 26–35 ein erster Grund, die Gewalt zu beenden, behandelt worden ist (die Feinde sollten sich den Sieg nicht selbst zuschreiben, sondern die Macht JHWHs anerkennen), nennt der einleitende V. 36 einen zweiten Grund: JHWHs Richten (רָד) ist nicht ohne Erbarmen (נַחֵם) zu denken, was gerade angesichts der Schwäche, der geschwundenen Macht (כִּי־אֶזְלַת דָּ) des eigenen Volkes gilt. Die Brückenvers-Funktion von V. 36 ist schwächer als die von V. 19, der Verbindungen zu Abschnitt A und B aufweist. V. 36 hingegen dient nur der Einleitung der zweiten Gottesrede, bildet aber keinen Anschluss an V. 35 und leitet damit eindeutig Abschnitt C ein. Das Leitwort Hand / דָּ (vgl. auch V. 39–41) verbindet die Schwäche Israels in V. 36 mit der behaupteten Macht des Feindes in V. 27 und unterstreicht so den Parallelismus der zwei Begründungslinien ab V. 26 und 36.³⁰⁷ Doch JHWH belässt es nach dem massiven Treuebruch Israels nicht bei der Strafe, die auf den Götzendienst gefolgt war (vgl. erste Gottesrede), sondern geht das Problem nun – in einem zweiten Schritt – auch theologisch an, indem er die Nichtigkeit der Götzen und im Gegenzug seine Einzigkeit herausstellt und prononciert verkündet.

So wird deutlich, dass es sich bei V. 36 nicht nur um eine Unterbrechung einer langen Gottesrede handelt, sondern nach dem prägnanten Schluss in V. 35 ein Neueinsatz mit anderer Akzentuierung als in der vorgehenden Rede folgt. Diese zweite Gottesrede setzt mit V. 37 (angezeigt durch die Redeeinleitung וְאָמַר) ein und erstreckt sich bis V. 42. In einem ersten Teil (V. 37f.)³⁰⁸ wird in Form einer rhetorischen Frage Israel die Inkompetenz der fremden Götter vor Augen geführt. Nach V. 16f. mit der Beschreibung des Götzendienstes waren die Götter im Lied – bis auf den erläuternden V. 21 – nicht mehr genannt worden, so dass es auffällig ist, wenn sie hier nun wieder thematisiert werden. Zum einen bilden sie einen Kontrast zur mit V. 39 einsetzenden pointierten Aussage der Einzigkeit JHWHs und damit zum zweiten Teil dieser Gottesrede. Zum anderen wird so der Götzendienst Israels nun auch noch »theologisch« aufgearbeitet: Israels Göt-

307 Vgl. Fokkelman, Poems, 122.

308 V. 38 schließt mit der Relativpartikel וְאֲשֶׁר direkt an die doppelte Frage von V. 37 an und setzt sie fort. Formal ist nicht klar, worauf sich das וְאֲשֶׁר bezieht: Denkbar sind zum einen die Götter, was zwar durch die vorangehende singularische Form עַוְרֵר erschwert wird, inhaltlich aber vorzuziehen ist – v. a. auch wegen der Fortsetzung in V. 38b, die dann zwischen »sie« (Götter) und »euch« (Israel) differenziert. Grammatikalisch ist wegen der pluralischen Fortsetzung auch ein Bezug auf Israel (Personalsuffix 3. Pers. Pl. in V. 37) möglich, inhaltlich aber wenig sinnvoll, weil dann Israel die Opfergaben konsumieren würde – und die Differenz zwischen den beiden Gruppen im zweiten Versteil von V. 38 nicht zu erklären wäre.

zendienst hat nicht nur JHWH »gekränkt« und somit zur Strafe veranlasst (V. 19–25), sondern war auch »ohne Erfolg« – die Götter können weder Fels noch Zuflucht sein, weder essen noch trinken. Über die zentrale Gottesmetapher צור / Fels (V. 37b) wird an die grundlegende Charakterisierung JHWHs in V. 4 erinnert: Während JHWH der vollkommene Fels ist, hat Israel bei anderen Felsen Zuflucht gesucht – allerdings erfolglos, wie die rhetorische Frage deutlich macht. Israel muss also erkennen, dass die Götter, denen es nach V. 16f. geopfert hat, keine Hilfe bieten können und somit nichtig sind – wie JHWH selbst es in V. 21 schon formuliert hatte (die Götter sind לֹא־אלֹהִים / Nicht-Gott).

Auf den ersten Blick enthält dieser erste Teil zwei Inkohärenzen, die das Verständnis erschweren. So ist zum einen in V. 38 das singularische, letzte Kolon auffällig, dem vier pluralische Verben vorangehen (vgl. die Textkritik zur Stelle). Jenseits einer textkritischen Lösung ist allerdings eine stilistische Lösung vorzuziehen: Denkbar ist ein Bezug auf das letzte Kolon des vorangehenden Verses, der ebenfalls durch eine Singular-Plural-Inkongruenz im Parallelismus gekennzeichnet ist (d. h. »er [= der Fels] soll sein für euch ein Schutzdach«), so dass hier eine *inclusio* des ersten Teils der Gottesrede vorliegt, die diesen Abschnitt als formale Einheit bestimmt.³⁰⁹ Zum anderen mag der Wechsel der Sprechrichtung von der Rede über Israel in der 3. Person in V. 37 zur 2. Person in V. 38b, die sich dann in V. 39 mit dem Imperativ fortsetzt, sperrig wirken. Allerdings ist diese Art der Überleitung im Moselied häufiger an Übergängen zu finden: so außerdem im letzten Kolon von V. 14 als Überleitung von den Wohltaten JHWHs (V. 8–14) hin zur Abfallgeschichte Israels (V. 15–18) sowie im letzten Kolon von V. 17 als Überleitung des Götzendienstes der Vorfahren (V. 16f.) hin zur aktuellen Anklage wegen Götzendienst (V. 18). Sie dient dazu, die Grenzen zwischen vergangenem und gegenwärtigem Israel zu verwischen.

Formal lässt sich der Teil – trotz der großen inhaltlichen und formalen Nähe zum folgenden Abschnitt (V. 39–42) – dennoch als eigenständige Einheit ansehen. Der Beginn ist dadurch markiert, dass nach der vorangehenden Gottesrede der Brückenvers V. 36 nun mit einem erläuternden Vers einsetzt, der in der 3. Person von JHWH spricht. Außerdem wechselt die »Zielgruppe«: Nach der Thematisierung des Feindes in V. 27–35 kommt nun wieder »sein Volk« in den Blick. Die Abgrenzung nach hinten ist trotz der Fortsetzung der in V. 37 begonnenen JHWH-Rede in V. 39–42 deutlich: zum einen durch die mehrfach

309 Dass die *inclusio* von V. 37b.38bβ mit den Lexemen Schutz סֹתֵר / סֹתֵרָה und Fels צור große Ähnlichkeit zu Ps 27,5b (»er beschützt mich im Schutz seines Zeltes, auf einen Felsen hebt er mich empor«) aufweist, mag Zufall sein, kann aber ebenfalls als Zeichen für die formale Geschlossenheit dieses ersten Teils der zweiten Gottesrede aufgefasst werden. In ähnlicher Weise findet sich die Götzenpolemik von Jer 2,27f. in diesem Rahmen wieder: Sowohl die ironisierende Frage nach den fremden Göttern (V. 37a) als auch die Aufforderung, aufzustehen und zu helfen (V. 38b), haben dort ihre Anleihe gemacht.

gekennzeichnete *inclusio* von V. 37.38b. Zum anderen wird durch den markanten Imperativ in V. 39 – Imperative befinden sich im Moselied sonst nur in den Rahmenteilern, d. h. im Proömium und im Schlussvers – ein neuer Akzent gesetzt. Auch inhaltlich ist ab V. 39 eine Verschiebung festzustellen: Während es in V. 37f. um den Aufweis der Nichtigkeit von »fremden« Göttern geht, wird ab V. 39 die positive Wendung, nämlich die Einzigkeit JHWHs und seine alleinige Macht zum Gericht herausgestellt.

Nach der Thematisierung des »Fremdvolkes« in V. 26–35 geht es nun um das »Volk JHWHs«, terminologisch am Wechsel von גוי (V. 28) zu עם (V. 36) festzumachen,³¹⁰ das hier nun mit »seinen Knechten« / עֲבָדָיו im synonymen Parallelismus steht.³¹¹ Die Rede von den Knechten taucht im Verlauf des Liedes hier erstmalig und dann noch einmal in V. 43 auf und lässt fragen, wer damit gemeint ist. Da die Knechte in V. 43 vermutlich erst in einem sehr späten Stadium der Textgeschichte eingefügt wurden (vgl. die Textkritik zur Stelle), ist die Frage nach der Identität der Knechte von V. 36 her zu stellen. Möglicherweise sind sie deutero-/trito-jesajanisch inspiriert. Auffällig ist, dass V. 36a exakt identisch ist mit Ps 135,14. An den Knechten in Ps 135,2.14 wird die idealtypische wechselseitige Beziehung von JHWH und Israel deutlich: Die Knechte loben ihn, während er sich ihnen Recht schaffend und erbarmend zuwendet. Insofern sind die Knechte die paradigmatischen JHWH-Treuen.³¹² Somit können auch hier die Knechte als diejenigen verstanden werden, die ihm treu dienen,³¹³ d. h. auch, ihn in seiner Einzigkeit anerkennen. Damit wird an dieser Stelle durch den synonymen Parallelismus von עם und עֲבָדָיו eine neue Definition von »Volk JHWHs« eingeführt: Volk JHWHs sind die, die ihm dienen, die seine Knechte sind – nicht eine nationale Größe.

Da diese zweite Gottesrede – im Unterschied zur ersten (vgl. וַיֹּאמֶר in V. 20) – präsentisch eingeleitet ist, aber die vergangenen Vergehen thematisiert, oszilliert sie zwischen den Adressaten der »historischen« Situation des Abfalls (vgl. V. 15–

310 Zur Verwendung von עם und גוי im Lied s. o. zu V. 28 (S. 80f.).

311 Gegen die Lesart als antithetischer Parallelismus spricht die enge Verbindung des Verses mit V. 43, der die zwei Größen nicht als Gegensatz versteht. Außerdem ist die Fortsetzung in V. 36b nicht spezifisch auf die Knechte enggeführt, so dass von einem Bezug auf die gesamte erste Vershälfte auszugehen ist.

312 Zur Rezeptionsrichtung: In der Literatur wird größtenteils davon ausgegangen, dass Ps 135,14 ein Zitat aus Dtn 32 ist (vgl. bspw. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 662f.669 [Zenger]; Berges, Knechte, 177; Döhling, Gott, 182–185; Jeremias, Reue, 115). Allerdings ist die Einbindung der Knechte in Ps 135 innertextlich als auch im Blick auf die Einbindung in den Kontext (Verbindung zu Ps 134) deutlich stärker und kohärenter als in Dtn 32.

313 So z. B. auch Rose, 5. Mose II, 571. Im Vergleich zur Gruppe der Knechte im Psalter oder bei Jesaja, wo sie meist mit Themen wie Nachkommenschaft, Gerechtigkeit, Zion etc. konnotiert sind (vgl. Berges, Knechte), fällt auf, dass sie hier im Moselied weitaus weniger scharf profiliert sind. So ist damit wohl keine innerisraelitische Splittergröße, sondern die gesamte Gemeinschaft der JHWH-Treuen gemeint (vgl. Döhling, Gott, 184).

18) und den aktuellen Adressaten des Moseliedes (vgl. V. 1–7.43) und hat damit den gleichen Effekt wie die verschiedentlichen Wechsel von 3. und 2. Person (s. o.).

Reaktion JHWHs IV: Proklamation der Einzigkeit und Gericht an Gegnern (V. 39–42)
V. 39f. bieten die positive Wendung der V. 37f. und somit auch die antithetische Fortsetzung der Argumentation: Weil die anderen Götter nichtig sind, ist JHWH der einzige Gott. Als Konsequenz dieser Universalität JHWHs (V. 39f.) gilt, dass auch er allein die Macht hat, zu richten (V. 41f.). Der gesamte Abschnitt (V. 39–42) ist besonders durch das Leitwort Hand/יָד geprägt. Nachdem in V. 27 der Feind alle Macht und den damit einhergehenden Erfolg für sich beanspruchen wollte (»unsere Hand war erhoben«) und in V. 36 die Macht/Hand von JHWHs Volk durch die Strafe geschwunden war, ist es nun die Hand JHWHs, die als Zeichen seiner Macht drei Mal genannt wird (V. 39.40.41) und so seine umfassende Wirkmächtigkeit illustriert. Die Formulierung der Einzigkeit ist eine theoretische Ausformulierung der Erfahrungen Israels, die in dem Geschichtsteil des Liedes dargestellt wurden.

V. 39 enthält eine monotheistische Spitzenaussage, die den dramaturgischen Höhepunkt des Liedes bildet und gleichzeitig das »Finale« des Liedes einleitet.³¹⁴ Der Vers sticht schon auf formaler Ebene durch einige Alleinstellungsmerkmale aus dem Lied hervor: Der einleitende Imperativ »seht« / הִנֵּה lenkt die Aufmerksamkeit besonders auf sich, da er der einzige Imperativ außerhalb des Rahmens des Liedes (V. 1–7.43) ist. Durch die betonte Anrede wird zudem der Effekt verstärkt, dass dieser Teil sowohl auf die Götzendienstgeneration, möglicherweise auch auf die Feinde, als auch auf die Hörschaft des Liedes (d. h. Israel in Moab) sowie dann auch auf die jeweiligen Rezipienten des Textes bezogen werden kann. Auch die vierfache Häufung des göttlich gesprochenen אֲנִי / »ich« bzw. der verstärkten Form des אֲנִי הָאֵלִים in diesem Vers, zugespitzter Ausdruck der Einzigkeit JHWHs, ist auffällig, und findet sich in ähnlicher Weise nur noch in Deutero-Jesaja (allein אֲנִי הָאֵלִים in Jes 41,4; 43,10.13; 46,4; 48,12; 52,6; in Jes 46,4, sogar in fünffacher Wiederholung des אֲנִי). Schließlich wird der Vers auch durch die besondere Länge dieses Verses betont (zur Kolometrie vgl. die Textkritik). Diese formale Einzigkeit des Verses wird inhaltlich entsprechend gefüllt: Mit der Ausschließlichkeitsaussage im dritten Kolon (und es ist kein Gott neben mir / וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי) enthält der Vers eine Steigerung und Überbietung der vorangehenden Aussagen des Liedes zur Existenz von anderen Göttern. Bisher wurde die

314 Die Bezeichnung von V. 39 als »Höhepunkt« des Liedes gehört zu den wenigen Punkten, über die weitestgehend Konsens herrscht; vgl. Seybold, *Krise*, 187 (»in dem monotheistischen Credo in VV. 39f. seinen Höhepunkt«); Fokkelman, *Poems*, 124f.; Baumann, *Lied*, 416.

Existenz anderer Götter schlicht unkommentiert vorausgesetzt (V. 8f.), wurden sie als fremd (V. 12b.16a) oder neu und unbekannt (V. 17aβ.bα), teilweise als nichtig (V. 21.37f.) oder als nicht vergleichbar mit JHWH (V. 31) bezeichnet. Demgegenüber stellt V. 39 nun eine klassische Ausschließlichkeitsaussage dar. Sie spiegelt damit den Universalismus Deutero-Jesajas wider und überschreitet die eigentliche Sprechsituation: Aus der universellen Zuständigkeit JHWHs folgt nicht nur die erwartete Anerkennung durch Israel, sondern auch durch die Völker.³¹⁵ Der zweite Versteil betont nach der Einzigkeit nun die daraus resultierende umfassende Macht JHWHs, die sich sprachlich in den beiden Merismen vom »Töten und lebendig Machen«/ וְאַחֲרָיָהּ וְאֶחָדָהּ sowie »Schlagen und Heilen«/ וְאֶחָדָהּ וְאֶחָדָהּ ausdrückt. Der erste Merismus hat eine Parallele im Hannalied (1 Sam 2,6), der zweite in Ijob 5,18. In ihrer Eigenschaft, extreme Pole gegenüberzustellen, sind sie so ein Ausdruck für die Allumfassendheit, die »Allmacht« JHWHs. Er hat Macht über Leben und Tod, über Schlagen und Heilen, was im Kontext des Liedes ein Verweis auf V. 22–25 sowie den Einhalt der Gewalt in V. 36 sein kann, aber auch darüber hinausgehend umfassender zu verstehen ist.

V. 40 nimmt zum einen das Motiv der Hand JHWHs aus V. 39 auf, verweist damit aber auch schon auf den folgenden V. 41. Der Vers bildet so eine Überleitung der allgemeinen Aussage der Einzigkeit und umfassenden Macht zu den Themen des Liedes, d.h. dem noch ausstehenden angekündigten Gericht. Gleichzeitig dient der Vers durch die Schwur-Geste und -Formel als Verstärkung der folgenden Verse.

V. 41f. schildern nun die Rache und Vergeltung JHWHs – denn wie V. 35 deutlich gemacht hatte, stehen nur *ihm* Rache und Vergeltung zu und nicht einem Feind, der sich dann in Selbstüberschätzung für eigenmächtig hält. Entgegen der häufigen Zuschreibung dieser Verse als Ausübung des Gerichts an den Feinden ist hier ein differenzierter Blick weiterführend: Die Verse sind weniger homogen als sie auf den ersten Blick scheinen. V. 41 spricht von Gegnern/ וְצָרִים und Hassenden/ וְשׂוֹנְאִים, die durch die Suffixe als Gegner und Hassler JHWHs gekennzeichnet sind. Mit den Gegnern (צָר) wird zwar ein Lexem aus V. 27 aufgenommen, welches dort Israels Feinde bezeichnete.³¹⁶ Mit den Hassern (Part. *pi* von שָׂנֵא) wird aber ein neuer Terminus eingeführt, der allerdings in der Rede von den JHWH-Feinden neben אֵיב und צָר/ צָרָר sehr gebräuchlich ist.³¹⁷ Wesentlich ist hier der Wechsel des Suffixes: Aus den Feinden Israels werden nun Feinde JHWHs – womit fremde Völker, aber auch innerisraelitische Feinde gemeint sein

315 Vgl. Rechenmacher, Studie, 186.201f. u. ö.

316 Allerdings wird der Terminus צָר/Gegner auch häufig nicht nur für politische Feinde verwendet, sondern auch für religiöse Gegner; vgl. Roth, Israel, 276–289.

317 Vgl. ebd.

können. Schwieriger ist die Bewertung von V. 42b, der *חָלָל*/Durchbohrte³¹⁸, *שְׂבִיָּה*/Weggeführte³¹⁹ und *פְּרָעוֹת אֹיִב*/feindliche Fürsten nennt. Mit Durchbohrten und Weggeführten sind wohl eher politische Feinde gemeint. *פְּרָע* ist in der Übersetzung umstritten (vgl. Textkritik), meint aber vermutlich feindliche Fürsten. Insgesamt scheint V. 42 stärker auf die politischen Feinde abzielen, während V. 41 sehr viel offener von den Gegnern und Hassern JHWHs spricht. Zentral ist in V. 41, dass die Feinde nicht mehr als Feinde Israels bezeichnet werden (wie noch in V. 27.31), sondern nun Feinde JHWHs sind.³²⁰

V. 41f. sind durch ihre parallele Struktur klar aufgebaut, in V. 42 sind die Parallelismen ineinander verschränkt. Über das Lexem *חָרֶב*/Schwert sind beide Verse miteinander verknüpft: Während V. 41 als Ankündigung und Deutung des folgenden Verses als Gerichtshandlung an den Gegnern zu lesen ist, ist V. 42 die Ausführung dessen. Doch V. 41f. weisen nicht nur eine innere Geschlossenheit auf, sondern sind auf vielfältige Weise mit dem Kontext verwoben. V. 41ba (*אֲשֶׁיב לְצַדִּיקֵי נֶגְקָם לְצַדִּיקֵי*) enthält zum einen den gleichen lexematischen Bestand wie V. 43ba (*וְנֶגְקָם יִשְׁיב לְצַדִּיקֵי*), verweist durch den Parallelismus von *נֶגְקָם* mit *שָׁלֵם* aber zugleich auf V. 35aα, d.h. die Ankündigung des Gerichts für die Feinde. Gleichzeitig erinnern die Pfeile/*חֶץ* (V. 42aα) und das Schwert/*חָרֶב* (V. 41aα.42aβ) an die Gewalt an Israel (V. 23.25). So wird auch jenseits der offeneren Terminologie (s.o.) deutlich, dass sich diese Verse nicht ausschließlich an das Fremdvolk richten, sondern allgemeiner das Gericht an allen JHWH-Gegnern beschreiben.³²¹

V. 41f. sind zwar auf der einen Seite extrem gewalthaltig. Gleichzeitig ist der Vers über das Lexem *מִשְׁפָּט* an den zentralen V. 4 rückgebunden, der JHWH als den vollkommen Gerechten darstellt: Derjenige, der hier Gericht hält, ist der gleiche, der zu Beginn als der vollkommene, treue und gerechte Gott vorgestellt wird. So wird auch diese – isoliert betrachtet äußerst gewalthaltige – Gerichtsszene in das Gesamt des Gottesbildes eingebunden. Ein zweiter Aspekt ist hier von Relevanz. Fokkelman zieht nach V. 35 ein Fazit, das sicher auf das gesamte Moselied übertragen werden kann, wenn mit dem »erwählten Volk« tatsächlich alle JHWH-Anhänger unabhängig von ethnischen Definitionen gemeint sind: »The lyrical world of Deut. 32 does not offer us a direct view of wounds, blood and victims among the chosen people.«³²² Bei der Darstellung von Gewalt wird sehr fein – je nach »Zielgruppe« – differenziert.

318 Im Zusammenhang mit JHWH als Subjekt wird *חָלָל* nur gegen mythische Mächte verwendet.

319 Vgl. Otzen, Art. *שְׂבִיָּה*: Es wird v.a. im Kontext von JHWH-Krieg verwendet, so dass hier möglicherweise gar keine historische Situation angespielt wird.

320 Zu dieser Neu-Definition der Feinde zwischen ethnischer und ethischer Dimension vgl. in Bezug auf Jesaja Obermayer, *Gewalt*, 182.

321 Zu diesem Schluss kommt auch Nigosian, *Song*, 19, allerdings ohne weitere Begründung.

322 Fokkelman, *Poems*, 120.

Die zweite Gottesrede (Abschnitt C: V. 37–42) im Vergleich zur ersten Gottesrede (Abschnitt B: V. 20–35)

Beim Vergleich der zwei Gottesreden sind einige Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede festzustellen. Als Gemeinsamkeit fällt auf, dass beide Gottesreden analog aufgebaut sind: Auf einen die Rede einleitenden Vers (V. 19 bzw. 36) folgt zunächst ein auf Israel fokussierter Teil (V. 20–25 bzw. 37f.), während sich der zweite Teil um die Feinde bzw. die Gegner JHWHs dreht (V. 26–35 bzw. 39–42, v. a. 41 f.). Den Schluss beider Teile bildet jeweils ein Abschnitt zum Gericht (V. 35 bzw. 41 f.). Außerdem liefern beide Reden eine Begründung für das vorzeitige Ende der Strafe, wie sie zu Beginn der ersten Gottesrede geschildert wird: In der ersten Rede ist es die Nicht-Anerkennung JHWHs durch die Feinde (V. 27), in der zweiten die Schwäche des eigenen Volkes (V. 36). Als formaler Unterschied ist festzustellen, dass die erste Gottesrede in der Vergangenheit eingeleitet ist (vgl. die Narrativ-Form in V. 20), die zweite Rede jedoch im Präsens (vgl. die *waw*-AK-Form in V. 37). Inhaltlich ist die Neudefinition von Israel und den Feinden, die durch die zweite Gottesrede geschieht, entscheidend. Die erste Rede spricht von Israel als den Kindern JHWHs (V. 19f.), die zweite Rede verwendet weder Israel noch Jakob oder Jeschurun (wie der Geschichtsrückblick), sondern spricht offener von seinen Knechten (V. 36), was keine nationale Zugehörigkeit meint, sondern alle, die ihm dienen, d.h. ihn anerkennen. Im Blick auf die Feinde machen die Suffixe der ersten Gottesrede deutlich, dass es sich um die Feinde Israels handelt (V. 27.31); in der zweiten Gottesrede sind es die Gegner JHWHs (V. 41). Allerdings verschwimmen in V. 42 die Grenzen etwas, so dass dort politische und religiöse Gegner gemeint sind. Deutlich wird jedoch, dass sich in der Terminologie Israels eine Öffnung vollzieht: von den Kindern JHWHs (V. 19.20, aber auch schon im Proömium V. 5), die die genealogische Verbindung betonen, hin zu den Knechten JHWHs (V. 36; dann auch im Schlussvers aufgenommen), die alle umfassen, die sich ihm zuwenden. Gleichzeitig fällt – allerdings die zwei Gottesreden überschreitend – die Konvergenz von Israel und Fremdvolk in der Eigenschaft der fehlenden Einsicht (לִבְאֵי) auf: Die mangelnde Anerkenntnis JHWHs vereint sie somit und zieht eine neue Trennlinie unabhängig von nationalen oder ethnischen Grenzen. Schließlich zeigt auch der Wechsel von den Feinden Israels (V. 27.31) hin zu den Gegnern JHWHs (V. 41.43), dass die nationalen oder ethnischen Grenzen immer mehr aufgeweicht werden. Am Ende ist die JHWH-Erkenntnis das Kriterium, an dem sich die Knechte und Gegner scheiden.³²³

Durch diese beiden Unterschiede – die Einleitung im Präsens und die Neudefinition der beiden Gruppen – wird die zweite Rede auf eine allgemeinere Ebene gehoben, da sie auch über die konkrete Situation hinaus Gültigkeit be-

323 Vgl. McConville, Deuteronomy, 462.

anspricht. Während die erste Rede noch den einen konkreten Fall des Götzen dienstes Israels (der sich textlich allerdings auch einer genauen historischen Verortung entzieht) vor Augen hat, hebt ihn die zweite Gottesrede mit ihrer grundsätzlichen und »theologischen« Behandlung des Themas auf eine allgemeingültigere Ebene und ist dadurch auch für weitere Generationen leicht rezipierbar.

Des Weiteren fällt auf, dass wichtige Stichworte der ersten Rede in der zweiten aufgenommen und zu eigenen Leitworten ausgebaut werden: Das betrifft zum einen das Lexem נָקָם, das aus V. 27 stammt und dann in V. 36.39.40.41 aufgenommen wird. Zum anderen, wenn auch etwas kleinräumiger, betrifft das die Verbindung von נָקָם und שָׁלַם aus V. 35, die über die zweite Gottesrede hinaus bis in den Schlussvers bestimmend ist (V. 41.43). Die Verwendung des Leitwortes נָקָם, zunächst Ausdruck der vermeintlichen Macht des Feindes (V. 27), dann Ausdruck für die Schwäche der Knechte JHWHs (V. 36) kulminiert schließlich in dreifacher Verwendung als Ausdruck der alleinigen und universalen Macht JHWHs (V. 39.40.41). שָׁלַם וְנָקָם / Rache und Vergeltung sind die aus der Macht JHWHs resultierenden Konsequenzen: Er richtet die Feinde (V. 35) bzw. alle seine Gegner (V. 41) zugunsten seiner Knechte / Anhänger (V. 43).

Zusammengenommen lassen diese Beobachtungen darauf schließen, dass die zweite Gottesrede als Neu-Interpretation der ersten zu verstehen ist. Wieder werden beide Gruppen, Israel und die Feinde, thematisiert, aber gleichzeitig neu definiert. Außerdem wird eine zweite Begründung für das vorzeitige Ende der Strafe genannt. Auf synchroner Ebene lässt sich die Rede als Öffnung und Fortsetzung der ersten verstehen. Diachron ausgewertet kann sie Zeugnis einer späteren Ergänzung sein (s. u. zur Diachronie).

Schlussvers (V. 43)

Der Schlussvers³²⁴ V. 43 markiert mit dem Imperativ הִרְגִינוּ einen Neueinsatz, der den Bogen zum Proömium (V. 1–7), das ebenfalls von Imperativen gerahmt ist, schlägt. Der Vers ist in der Form eines imperativischen Hymnus gestaltet: Auf einen imperativischen Lobaufruf (im MT nur das erste Kolon; in Q 1–2; in LXX 1–4) folgt die mit כִּי eingeleitete Begründung für das Lob. Inhaltlich nimmt der Lobaufruf dabei die Intention von V. 3 (הִבְיָנוּ לְךָ), dem mittleren Imperativ des Proömiums, auf. Über das zweifache Lexem der Rache / נָקָם knüpft der Vers an V. 35 sowie V. 41 an. Die Knechte / עַבְדֵי יְהוָה nehmen V. 36 auf. Das Erwirken von Sühne für den Boden im vierten Kolon stellt innerhalb des Liedes einen völlig neuen Aspekt dar, knüpft aber an Vorstellungen des Deuteronomium sowie des gesamten Pentateuch an und dient somit der Einbindung in den größeren

324 Gelegentlich auch als »eschatologischer« Schluss bezeichnet; vgl. Preuß, Deuteronomium, 168; vgl. Luyten, Overtones, der insgesamt V. 34–43 als eschatologisch bezeichnet.

Kontext. Zusammen mit V. 1 verstärken diese äußeren Verse die universale Perspektive des Liedes, indem zu Beginn Himmel und Erde (als Zeugen; vgl. Dtn 31,28) angerufen und am Ende die Nationen (גוֹיִם) zum gemeinsamen Jubel mit dem Volk JHWHs aufgerufen werden.

Der MT weist – ebenso wie LXX und Q – eine geordnete Struktur auf. Auffällig sind die zwei Lexem-Wiederholungen, die zudem an entscheidenden Stellen, nämlich Anfangs- und End-Position der Kola, stehen. So sind das erste und das letzte Kolon durch die Bezeichnung »sein Volk« (עַמּוֹ), die jeweils am Ende des Kolons steht, verbunden. Die mittleren beiden Kola sind durch die Wurzel נקם verknüpft, die am Ende des zweiten und Beginn des dritten Kolons direkt aufeinander folgt.³²⁵

Jenseits der schwierigen textkritischen Bewertung dieses Verses (vgl. das Kapitel zur Textkritik), stellt der Vers vor die grundlegende Frage, an wen sich der Lobaufruf im ersten Kolon (הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ) richtet, d. h. wer im Gesamtkontext des Liedes am Ende jubelt. Vor der Bestimmung, wie רנן *hif* hier zu verstehen ist, ist zunächst noch die Gruppe der גוֹיִם näher zu definieren. Nach der bisherigen Logik, die גוֹיִם im Plural für die Gesamtheit aller Völker verwendet (vgl. V. 8; im Unterschied zur Singular-Verwendung für das eine, wenn auch unbestimmte, fremde Volk; vgl. V. 21.28), ist dieser Vers wie V. 8 im universalistischen Sinn zu verstehen: Die גוֹיִם umfassen die gesamte Welt – meinen hier aber, im Gegenüber zu »seinem Volk« (עַמּוֹ), d. h. denen, die sich zu JHWH bekennen (vgl. V. 36), diejenigen, die ihn nicht anerkennen und daher nach V. 41 f. gerichtet wurden oder werden. Es sind also die gemeint, die traditionell mit »Heiden« übersetzt werden, d. h. hier geht es um die religiöse statt die nationale Konnotation. רנן *hif* kann sowohl mit »jubeln lassen« als auch als »jubeln« übersetzt werden; beide Versionen finden sich im allgemeinen Gebrauch gleichermaßen. Somit sind zwei Lesarten des Verses möglich; weitere Belege für das Jubeln oder Jubeln Lassen der גוֹיִם gibt es in der Hebräischen Bibel nicht.

(a) Lasst jubeln, Nationen, sein Volk.

(b) Jubelt, Nationen, (zusammen mit) sein(em) Volk.

(a) Die גוֹיִם sollen JHWHs Volk jubeln lassen. Im Kontext der vorangehenden Verse wäre das Gericht über die גוֹיִם der Anlass des Jubels »seines Volkes«. Das Volk JHWHs würde somit aus Erleichterung oder Schadenfreude jubeln. Die Funktion der גוֹיִם wäre so rein passiv, weil ihr Gerichtet-Werden der Anlass zum Jubel ist. Allerdings wäre zu fragen, warum die Nationen dann hier überhaupt genannt werden müssten; sie verkomplizieren die Lesart nur und der Vers wäre auch ohne sie gut verständlich. Als zweite Lesart (b) wäre möglich, dass die גוֹיִם

325 Vgl. Fokkelman, Poems, 130.

zusammen mit »seinem Volk« jubeln sollen. Denkbar wäre, noch ein durch Haplographie ausgefallenes נָּוּ zu יְמַלְכֵנּוּ zu ergänzen – entsprechend dem dritten Kolon der LXX-Version: $\epsilon\upsilon\phi\rho\acute{\alpha}\nu\theta\eta\tau\epsilon$ $\acute{\epsilon}\theta\nu\eta$ $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}$ $\tau\omicron\upsilon$ $\lambda\alpha\omicron\upsilon$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (Freut euch, ihr Volksstämme, zusammen mit seinem Volk). Zwar mag der Jubel der נָּוּ im Duktus des Liedes unerwartet sein. Aber sowohl die LXX-Version als auch der Blick auf die Asafpsalmen, zu denen dieses Lied insgesamt viele Ähnlichkeiten aufweist,³²⁶ sprechen für die zweite Lesart. Auch in den Asafpsalmen sollen die נָּוּ durch JHWHs Gerichtshandeln zur JHWH-Erkennntnis kommen (vgl. Ps 79,10; 83,17). Das Ergebnis in Dtn 32 ist dann, dass sie zusammen mit seinem Volk jubeln können. Hier gilt wohl auch, was Zenger für Ps 117 zusammenfasst: »Er [der Psalm – CW] entwirft die Vision, dass sich die Völker von Israel anregen lassen zur Verehrung des einzig wahren Gottes – und dadurch die Missverständnisse/Feindschaft untereinander (vgl. Ps 115,2; 118,10–12) überwinden. Der Psalm ist die hymnische Antizipation dieser Wirklichkeit, die Gottes Liebe und Treue herbeiführen werden.«³²⁷

III. Diachrone Perspektive: Datierung, Literarkritik und Gattungsfrage

1. Datierung und Literarkritik

a. Datierungsversuche

Es mangelt nicht an Datierungsversuchen zum Moselied. Allerdings reicht das Spektrum einer zeitlichen Verortung vom 11. bis ins 3. Jh. v. Chr.³²⁸ Dahinter verbergen sich unterschiedliche Ansätze bzw. Anwege zur Datierung, die im Folgenden in systematisierter Weise kurz skizziert werden sollen. Grundsätzlich lassen sich zunächst drei Ansätze unterscheiden, die sich allerdings aus heutiger Perspektive als wenig weiterführend erwiesen haben: der Weg über die Suche nach historischen, sprachgeschichtlichen oder gattungsgeschichtlichen Anhaltspunkten.³²⁹

Die Suche nach historischen Anhaltspunkten oder Anspielungen auf historische Ereignisse im Lied führte zu einer breiten Spanne von Datierungen. Zwar

326 Vgl. Otto, Abschiedslied, 659–661.672; Seybold, Krise, 177.

327 Hossfeld / Zenger, Psalmen 101–150, 309 (Zenger).

328 Forschungsüberblicke über die Datierung gibt es mehrere: Sehr ausführlich und strukturiert ist Otto, Abschiedslied, 641–650; vgl. auch Seybold, Krise, 170; Sanders, Provenance, 1–98; Preuß, Deuteronomium, 163–168.

329 Die Systematisierung ist von Otto übernommen (vgl. Ders., Abschiedslied, 641–650); vgl. auch Rütterswörden, Deuteronomium, 190f.

wurde die mosaische Verfasserschaft schon im 18./19. Jh. hinterfragt,³³⁰ doch führte der fehlende Hinweis auf das Königtum zu einigen Datierungsversuchen in die vormonarchische Zeit.³³¹ Die Bezeichnung der Götter als ׀ִדִּיִּשׁ (V. 17) hat Boston zu der These gebracht, dass damit assyrische Götter gemeint seien und das Lied dementsprechend den Untergang des Nordreiches reflektiere.³³² Ähnlich argumentiert Baumann, der mit den nach V. 17 neu aufgekommenen Göttern die Situation unter Manasse identifiziert.³³³ Lundbom sieht in dem Lied hingegen das Bundesdokument, das nach 2 Kön 22 gefunden wurde, und datiert es somit in die joschijanische Zeit.³³⁴ Viel Aufmerksamkeit wurde auf die Identifizierung des »törichtes Volkes« (׀ִי נְבִלִים) in V. 21 gerichtet: Durch die Parallele in Ps 74,18 (׀ִי נְבִלִים) identifiziert es Budde mit den Babyloniern,³³⁵ Sellin bezieht es auf die Samaritaner und datiert nachexilisch.³³⁶ Schon diese wenigen ausgewählten Beispiele zeigen, wie wenig es möglich ist, im Lied selbst historisch eindeutig auszuwertende Anhaltspunkte, die eine Datierung ermöglichen, auszumachen. Es drängt sich sogar der Eindruck auf, dass bewusst eine historische Verortung vermieden wird.³³⁷ Die gesamte Geschichtsdarstellung ist derart schematisiert, dass sich auch daraus kaum Stationen der Geschichte Israels ableiten lassen: So bietet das Lied zwar zwei »Anfangserzählungen« (die Verteilung und die Fund-Erzählung) und spricht von sicherer Führung und der reichen Versorgung mit Gütern, doch tauchen Ereignisse wie der Exodus, die Entstehung des Königtums – überhaupt die monarchische Verfasstheit – oder das Exil gar nicht auf. Auch das fremde Volk, das als Strafwerkzeug JHWHs dient, ist nicht eindeutig zu identifizieren. Vielmehr handelt es sich um eine Amalgamierung verschiedener Feindbilder, die eine historisch eindeutige Bestimmung nicht zulassen.³³⁸

Ein anderer Weg, eine Datierung des Liedes vorzunehmen, verläuft über die Suche nach sprachlichen Anhaltspunkten. Auffällig sind in dem Lied vor allem die zahlreichen *hapax legomena*, die jedoch sowohl für eine frühe als auch eine späte Datierung des Liedes herangezogen wurden. Auch andere Merkmale wie Aramaismen, der geringe Gebrauch von *matres lectionis*, Archaismen sowie vermeintliche babylonische Lehnworte liefern keine festen zeitlichen Anhalts-

330 Vgl. Eichhorn, Einleitung, 367; de Wette, Beiträge, 393f.

331 So bspw. Eissfeldt, Lied.

332 Vgl. Boston, Song, 207–235.

333 Vgl. Baumann, Lied, 422.

334 Vgl. Lundbom, Lawbook; Ders., Deuteronomy, 856; vgl. auch Leuchter, Song, 295–235.

335 Vgl. Budde, Lied, 45f.

336 Vgl. Sellin, Einleitung, 24; Ders., Erwiderung, 30.

337 Vgl. Otto, Abschiedslied, 643; Fokkelman, Poems, 113.142.

338 Vgl. zum gleichen Phänomen der Amalgamierung von Feindbildern im Jesajabuch Obermayer, Gewalt, 333.

punkte.³³⁹ Selbst Sanders, der in seiner ausführlichen und äußerst minutiösen Studie vor allem die Sprache des Moseliedes untersucht, kommt zu keinem eindeutigen Ergebnis.³⁴⁰ Seiner Ansicht nach bleibt es »difficult to date the song on a linguistic basis«³⁴¹.

Auch die gattungsgeschichtliche Einordnung, mit der lange Zeit eine Datierung versucht wurde, hat sich als nicht weiterführend erwiesen. Grundsätzlich ist keine eindeutige Gattungsbestimmung des Liedes vorzunehmen. Schon in der frühen Forschungsgeschichte wird von einer Mischgattung gesprochen, die Elemente von weisheitlichen, prophetischen und Psalm-Texten vereint. Innerhalb des Gattungsparadigmas spricht das zwar tendenziell für eine späte Datierung, doch wird heute allgemein an der Möglichkeit und Relevanz einer gattungsgeschichtlichen Einordnung gezweifelt, so dass dieser Weg der zeitlichen Einordnung wenig aussichtsreich erscheint (s. u. ausführlich dazu).

b. Zur Literarkritik

Grundsätzlich stellt sich im Kontext der Frage nach der Datierung auch die Frage nach der literarischen Einheitlichkeit des Liedes, die sehr unterschiedlich beantwortet wird. Für eine literarische Einheitlichkeit sprechen sich u. a. Carrillo Alday³⁴², Otto³⁴³ sowie Sanders³⁴⁴ aus. Klassisch literarkritische Entwürfe gibt es wenige. In der frühen Forschung werden mit dem ihr eigenen Optimismus vereinzelte Verse als sekundär gekennzeichnet, weil dadurch »der Gedankengang des Liedes [...] gestört, unterbrochen und somit verdunkelt worden«³⁴⁵ sei.³⁴⁶ Andere Entwürfe argumentieren vor allem gattungskritisch mit dem *rib*-pat-tern.³⁴⁷ Allerdings steht die literarkritische Argumentation mit einem postulierten Gattungsmuster in der Gefahr, in einem Zirkelschluss nur das zu bestä-

339 Vgl. Otto, Abschiedslied, 644f.

340 Letztlich versucht Sanders zwar, eine vorexilische Herkunft des Liedes zu zeigen (Ders., Provenance, 433), doch hält er in der Einzelanalyse immer wieder fest, dass die Verse kaum zu datieren seien (»comparable expressions occur both in early and late poems from the Hebrew Bible« [ebd., 357]. Das häufige Fazit »Nothing contradicts an early dating of the verse« [ebd., 360, ähnlich 362.363.393.394.397 u. ö.] stellt eine problematische Argumentation dar, weil ein fehlender Hinweis oder Widerspruch genauso gut für eine Spätdatierung sprechen kann; eher folgt daraus, wie oben schon angemerkt, dass sich das Lied selbst einer klaren zeitlichen Einordnung entzieht.

341 Ebd., 333.

342 Vgl. Carrillo Alday, Cántico, 130–133.

343 Vgl. Otto, Pentateuch, 195 Anm. 180; Ders., Abschiedslied, 657.

344 Vgl. Sanders, Provenance, 429–431.

345 Baumann, Lied, 414.

346 Baumann listet einzelne Verse auf, die seiner Ansicht nach später eingefügt wurden (vgl. ebd., 416).

347 Vgl. Seybold, Krise, 171–175.

tigen, was gesucht wird. So ist für eine solide literarkritische Arbeit breiter anzusetzen, bei formalen und inhaltlichen Beobachtungen.

Wenn man Ansatzpunkte für eine literarkritische Untersuchung des Liedes sucht, sind die Ergebnisse der Strukturanalyse weiterführend: Zum einen ist das die Tatsache, dass der erste Teil des Liedes bis V. 25 (Abschnitt A sowie die erste Hälfte von Abschnitt B) homogener ist als der zweite Teil ab V. 26. Die Struktur des vorderen Teils ist klar auszumachen, inhaltlich ist der Text eindeutig zu untergliedern, formal handelt es sich zunächst um eine Moseredede, die dann in eine Gottesrede mündet. Der hintere Teil ist hingegen wesentlich heterogener, wozu vor allem die verschiedenen Sprechrichtungswechsel beitragen.³⁴⁸ Zum anderen sind das die beobachteten Neueinsätze in V. 26 sowie V. 36, die mit inhaltlichen und formalen »Brüchen« oder Verschiebungen einhergehen und sich daher auf rein synchroner Ebene nur schwer erklären lassen.

V. 26 bildet innerhalb der ersten Gottesrede einen Neueinsatz. Der Konditionalsatz stellt ein Selbstzitat JHWHs innerhalb seiner Rede dar. Während der Beginn der Gottesrede (V. 19.20–25), aber auch die vorangehende Moseredede (V. 1–7.8–14.15–18) sehr klar strukturiert war, ist der Abschnitt V. 26–35 durch eine schwer erkennbare Sprechsituation gekennzeichnet. Neben diesen formalen Unterschieden gibt es auch einen inhaltlichen Wechsel: Während im ersten Teil der Gottesrede, aber auch in der gesamten Moseredede nur Israel in seinem Verhältnis zu JHWH thematisiert wurde (Ausnahme ist die Ankündigung des Gerichts durch ein Fremdvolk in V. 21), wird nun der Fokus auf die Feinde und ihr Schicksal gelegt. Auffällig ist zudem die weisheitliche Prägung dieses Abschnitts (V. 26–35) im Unterschied zum vorhergehenden.

Ein weiterer Neueinsatz ist in V. 36 festzustellen: Ohne eine Antwort oder Zwischenrede setzt direkt im Anschluss an die erste Gottesrede nach einem kurzen deutenden Kommentar (V. 36) eine zweite Gottesrede ein (V. 37–42), die zwar Gemeinsamkeiten zur ersten Rede aufweist, vor allem aber ein ganz eigenes Profil besitzt und deutlich andere Schwerpunkte setzt (ausführlich dazu in der Strukturanalyse). Die Nennung einer zweiten Begründung für den Einhalt der Strafe schafft eine Parallelisierung, aber auch eine Aktualisierung zum Abschnitt ab V. 26. Auf formaler Ebene werden die Unterschiede durch die Einleitung der Rede im Präsens/Futur deutlich, die sich somit von der Zeitstufe der Vergangenheit im Geschichtsrückblick (V. 8–18) sowie der ersten Gottesrede mit der Einleitung im Narrativ (V. 20) absetzt. Auch der Abschluss der ersten Gottesrede durch den prägnanten V. 35 spricht für einen Neuanfang in V. 36. Inhaltlich wendet sich das Thema vom Feind nun wieder dem »Volk JHWHs« zu. Auch die Neudefinition von »Volk JHWHs« und »Feinden« markiert einen deutlichen Unterschied zum gesamten vorderen Teil des Liedes. Damit kann die zweite Gottesrede nicht nur als Fortsetzung, sondern auch als Neuinterpretation der ersten Gottesrede verstanden werden.

348 So u. a. auch Markl, Volk, 233: Ab »v19 beginnen die Hauptschwierigkeiten für die Interpretation des Liedes, nämlich die *Kommunikationsstruktur in v20–42*, wobei sich die Probleme wiederum auf v28–36 konzentrieren«.

Sowohl V. 26–35 als auch V. 36–43 stellen damit deutliche Neuakzentuierungen dar, die diachron ausgewertet werden können.³⁴⁹ Für eine differenzierte literarkritische Untersuchung dieses Befundes wäre eine umfassende Detailarbeit nötig. An dieser Stelle sollen nur kurz vier mögliche Wege skizziert werden, die bei der zeitlichen und theologiegeschichtlichen Eingrenzung des Liedes und seiner Teile weiterführend sind. Sie zeigen, dass sich in den verschiedenen Teilen sowohl typisch vorexilische als auch nachexilische Elemente identifizieren lassen, die Anhaltspunkte für ein Wachstum des Textes in drei Stufen sein können:

i. Theologie- und Literaturgeschichte

Aus einer theologie- und literargeschichtlichen Analyse können verschiedene Anhaltspunkte für die Datierung abgeleitet werden.

Dtr Theologie

Die Darstellung von Israels Götzendienst (V. 15–18) sowie der erste Teil der ersten Gottesrede mit der Ankündigung der Strafe für Israel (V. 19.20–25) enthalten ein typisch dtr Muster der Geschichtsdeutung. Zwar wird das Exil hier nicht explizit erwähnt, doch entspricht die kausale Verbindung von Götzendienst und darauf folgender Strafe deutlich diesem Denken. Verstärkt wird das durch die Verwendung klassischer Aussagen vom Entbrennen des Zorns (vgl. 78 V. 22) sowie der Kränkung JHWHs (vgl. 77 in V. 16.19.21[2x].27). Da sich alle als dtr zu identifizierenden Elemente in V. 15–25 befinden – Ausnahme ist der letzte Beleg von 77 in V. 27, d. h. im zweiten Teil der Gottesrede, der jedoch als bewusste Anknüpfung und Aufnahme dieses zentralen Stichwortes gewertet werden kann – kann daraus geschlossen werden, hier einen älteren Kern des Liedes vorliegen zu haben. Zwar lässt sich eine ursprüngliche Fassung nicht mehr in ihrem gesamten Umfang rekonstruieren, doch gehören diese Verse womöglich zu ihrem Grundbestand.

Ähnlichkeit zu Fremdvölkersprüchen

Der zweite Teil der ersten Gottesrede (V. 26–35) entspricht in der Darstellung des Feindes dem Schema der prophetischen Fremdvölkersprüche. Dazu gehören der Hochmut oder die Selbstüberschätzung des Feindes, die Vergeltung der Taten in analoger Weise zur Tat sowie die Überlegenheit JHWHs über die »fremden« Götter.³⁵⁰ Da solche Sprüche nicht mehr aus persischer Zeit existieren, kann hier

349 Eine literarkritische Trennung zwischen V. 25 und V. 26 nimmt auch Seybold an, die aber letztlich auf einer gattungskritischen Argumentation mit der *rib*-Rede basiert (vgl. Ders., *Krise*, 171.173–175). Braulik geht vorsichtig von einer älteren Fassung »bis etwa 32,25« (Ders., *Deuteronomium II*, 227) aus; »der Rest mag recht späte nachexilische Erweiterungsarbeit sein« (ebd.).

350 Vgl. Smelik, Art. Fremdvölkerwort, 703f.

ebenfalls wie für die dtr Geschichtsdeutung eine vorexilische Datierung des Grundbestandes der Verse angenommen werden, die sekundär an V. 8–25 angefügt wurden.

Gegenüberstellung von Knechten und Abtrünnigen statt nationaler Größen

Die zweite Gottesrede (V. 36.37–42) enthält ein typisches Merkmal für nachexilische Literatur: Die Unterscheidung in JHWH-Treue und Frevler³⁵¹ anstelle von nationalen Größen, wie im gesamten vorderen Teil des Liedes (vgl. Abschnitt A [V. 8–18] und B [V. 20–35]). So kann diese zweite Gottesrede aufgrund der verschiedenen formalen und inhaltlichen Unterschiede (s.o.) als spätere Ergänzung angesehen werden. Dafür mag auch die Aufnahme des Felsmotivs direkt zu Beginn der Rede in V. 37 sprechen, das als Stichwortverknüpfung das Leitmotiv auch in diesem Teil des Liedes weiterführt.

Weisheit und Geschichte

Auch die »weisheitliche Beschäftigung mit der Geschichte des Gottesvolkes«³⁵² ist im Hinblick auf das gesamte Lied ein Indiz für eine relativ späte, d.h. sicher nachexilische Datierung.³⁵³

Monotheismus und Polytheismus

Fraglich ist, inwiefern die monotheistischen bzw. die vermeintlich polytheistischen Aussagen zur Datierung des Liedes beitragen können. Die Argumentation stützt sich in der Regel auf V. 39 mit seinem expliziten Monotheismus sowie V. 8f. und V. 8bβ.43^{LXX/Q} mit mutmaßlichem Polytheismus.³⁵⁴

Ausgehend von den Ausschließlichkeitsaussagen von V. 39, der eine Schlüsselfunktion für das gesamte Lied hat und klar vom Monotheismus Deuterosejasjas geprägt ist, lässt sich die Exilszeit als *terminus post quem* für das Lied in seiner Gesamtkomposition oder zumindest den letzten Teil (Abschnitt C: V. 36.37–42) bestimmen.³⁵⁵ Diesem Datierungs-Anker werden häufig V. 8f. entgegengehalten, die polytheistische Anklänge enthalten – fraglich ist, ob es Relikte oder Anspielungen sind. Es geht dabei um die Vorstellung, dass ein Gott (hier Eljon) anderen Göttern (u. a. JHWH) Länder und Völker zuteilt (V. 8a.9). Die Vertreter der polytheistischen Lesart sehen die Ursprünge in der ugaritischen

351 Der Begriff עֲשֵׂר wird im Moselied zwar nicht verwendet, der Sache nach geht es aber darum.

352 Krause/Müller, Art. עֲשֵׂר, 939.

353 Vgl. ebd.; Mathys, Dichter, 166.

354 Hier wird die Existenz anderer Götter angenommen und nicht negativ bewertet – im Unterschied zu den anderen Stellen im Lied, die die »fremden« Götter immer negativ konnotieren; vgl. V. 12.16f.21.31.37.

355 Vgl. Otto, Abschiedslied, 647f.

Vorstellung eines Götterpantheons, dem der höchste Gott El vorsitzt.³⁵⁶ Als Indiz nehmen sie die Unterscheidung von Eljon und JHWH, die nur bei streng monotheistischer Leseweise miteinander identifiziert werden müssen.³⁵⁷ Dem hat schon 1961 Meyer und in der Folge auch Otto und Schmid entgegengehalten, dass die Vorstellung der Verteilung von Land an untergeordnete Götter keineswegs für Ugarit belegt sei, sondern vielmehr die persische Organisationsform in Satrapien sowie die Vorstellung, dass Ahuramazda jedem Volk ein Wohngebiet zuteile, widerspiegele.³⁵⁸ Demnach seien diese Verse nachexilisch zu datieren.³⁵⁹

Die Frage, ob es sich bei V. 8a.9 wirklich um »polytheistische Fenster«³⁶⁰ oder nur »polytheisierende monotheistische Texte«³⁶¹ handelt, ist kaum zu entscheiden. Allerdings ist allgemein zu beobachten, dass auch in nachexilischen Texten »anhaltend polytheistisch anmutende ›Rückgriffe‹ zu verzeichnen sind«³⁶². Beispielhaft sind hier V. 8bβ.43^{LXX/Q} zu nennen, die beide eindeutig nachexilisch und damit in einen monotheistischen Kontext einzuordnen sind, jedoch in beiden Versen von himmlischen Wesen oder Götter-/ Gottessöhnen sprechen. Die religionsgeschichtliche Beurteilung des Monotheismus ist daher wesentlich komplexer zu denken, als es die klare Unterscheidung in vorexilischen Polytheismus und nachexilischen Monotheismus suggeriert.

ii. *Intertextuelle Bezüge*

Eine zweite Möglichkeit zur Bestimmung der Datierung des Liedes ist der Weg über die Analyse von intertextuellen Bezügen. Vielfach ist festgestellt worden, dass das Lied zahlreiche Verbindungen zu anderen Kanonteilen aufweist.³⁶³ Besonders deutlich ist die große Nähe zum Schilfmeerlied (Ex 15), Hannapsalm (1 Sam 2) und Davidpsalm (2 Sam 22 // Ps 18), zu Jesaja (v. a. Jes 1 und Deutero-Jesaja), Jeremia sowie zu den Asafpsalmen (v. a. Ps 78; 81), dem Mose-Psalter (Ps 90–92) und den Geschichtspsalmen (v. a. Ps 105; 106). Schwierig ist allerdings

356 Vgl. Eissfeldt, El, 389f.; Weippert, Synkretismus, 5.

357 Vgl. Heiser, Deities.

358 Vgl. Meyer, Bedeutung, 201f.; Otto, Abschiedslied, 649f.; Schmid, Reste, 109–115.

359 Schenker und in seiner Folge auch Schmid sehen in V. 8f. in der Verteilung von Völkern und Land eine Stiftung der religiösen Vielfalt durch JHWH und somit »die positivste Stelle der ganzen Bibel überhaupt zu den Göttern und zu den Religionen der Welt.« (Schenker, Stifter, 102; vgl. Schmid, Reste, 111). Diese Einordnung wirft allerdings die Frage auf, warum der Dienst an fremden Göttern oder die Nicht-Anerkennung der Einzigkeit JHWHs dann zu solch drastischen Konsequenzen führt, wie das Lied sie schildert.

360 Schmid, Reste, 107.

361 Ebd., 119.

362 Bauks, Art. Monotheismus.

363 Vgl. u. a. Otto, Abschiedslied, 657–672; Markl, Volk, 252–280. Vgl. u. a. Taschner, Moselied, 192–194 zur Prophetie; Baumgart, Kinder, 12–25; Groenewald, Ethics zu Jes 1; Ballhorn, Mose zu Ex 15; Beck, Messiaserwartung sowie Watts, Story zur Gruppe der Lieder oder »inset hymns«.

immer die Frage nach der Bestimmung der Rezeptionsrichtung. Sie kann jeweils nur im Einzelfall entschieden und nicht pauschal beantwortet werden. Die Abhängigkeiten unterscheiden sich außerdem in ihrer Deutlichkeit. So ist die große Nähe von V. 39 zum Monotheismus Deutero-Jesajas nicht zu verkennen und lässt daher auf eine nach-deutero-jesajanische Datierung zumindest dieses Verses oder des gesamten Teils C (V. 36.37–42) schließen. Gestützt auf seine redaktionsgeschichtlichen Analysen hat Otto das Lied als einen der jüngsten Texte im Kanon bestimmt und dementsprechend das Lied als bewusste Sammlung von Zitaten und Anspielung der »Fülle des Kanons«³⁶⁴ verstanden.³⁶⁵ Demnach sei das Lied ein »Flickenteppich aus Anspielungen und Rezeptionen aus Tora, Prophetie und Schriften«³⁶⁶.

iii. *Motiv- und Traditionsgeschichte*

Ein dritter Weg, der Anhaltspunkte zur Datierung des Liedes geben kann, ist der Weg, der auch in dieser Arbeit besprochen wird, die motiv- oder traditions-geschichtliche Untersuchung,³⁶⁷ die stark auf der semantischen Analyse beruht. Ohne hier die Untersuchungen und Ergebnisse der Arbeit im Einzelnen vorwegzunehmen, seien daher nur kurz verschiedene Punkte genannt, die Wegmarken für die Datierung bieten: Die Verwendung der Felsmetapher im Moselied weist inhaltlich auf eine späte Datierung hin. Auch die Siebener-Zahl des Felsmotivs weist in eine späte Zeit, da die Zahl im gesamten Deuteronomium eine besondere Rolle spielt.³⁶⁸ So ist anzunehmen, dass das Lied, das eigentlich als Fremdkörper im Deuteronomium erscheint,³⁶⁹ hier bewusst die starke Symbolik aufgenommen hat und daher bei der Einfügung in das Buch absichtlich so gestaltet wurde. Auffällig ist, dass die letzten Belege innerhalb des Liedes in V. 31.37 in gewissem Maße eine Sonderrolle einnehmen, indem sie die Metapher für fremde Götter verwenden. Außerdem enthält gerade der in der Kommunikationsstruktur so schwierig einzuordnende V. 31 2 Belege der Metapher: Möglicherweise wurde der Vers eingefügt, um noch 2 Belege in das Lied zu integrieren. Das könnte zumindest erklären, warum der Vers in dem Abschnitt eher ungelinkt wirkt.³⁷⁰ Ein weiterer Hinweis auf eine nachexilische Datierung ist die Rede von

364 Otto, Abschiedslied, 672.

365 Vgl. ebd., 657 Anm. 111; vgl. Markl, Volk, 259 Anm. 549. Anders bspw. Fischer v. a. im Blick auf Jeremia (vgl. Ders., Ende, 290–292); vgl. Markl, Volk, 259 Anm. 550.

366 Otto, Abschiedslied, 657; vgl. ebd., 677 sowie Taschner, Moselied, 197, der das Moselied an der »Nahtstelle zwischen Tora und Nebiim« und damit als »wesentliche Verbindungsstrebe zwischen diesen beiden Kanonteilen« (ebd.) sieht.

367 Anders Otto, Abschiedslied, 657.

368 Vgl. Braulik, Funktion, 67.

369 Vgl. u. a. Ders., Geburt, 300.

370 Die literarkritische Ausgliederung von V. 30f. ist schon seit der frühen Forschung weit verbreitet: vgl. Baumann, Lied, 419.

JHWH als Vater des Volkes. Auch die gleichzeitige Darstellung JHWHs als Vater und Mutter weist in die nachexilische Zeit, in der es nicht mehr die auf ein Geschlecht festzulegende monotheistische Gottheit gibt.³⁷¹ Allgemein ist eine starke Theozentrik zu beobachten, in der JHWH – und nicht, wie in vorexilischer Zeit, der König – in den verschiedenen Schutzmetaphern die Rolle des Schützers übernimmt.

iv. Redaktionsgeschichte

Otto hält nicht nur die Suche nach historischen, sprachgeschichtlichen und gattungskritischen Hinweisen für nicht weiterführend, sondern steht auch der Datierung mithilfe religionsgeschichtlicher Eingrenzungen skeptisch gegenüber, auch wenn sie im Vergleich zu den ersten drei Zugängen zuverlässigere Schlüsse erlaube.³⁷² Für ihn liegt der Schlüssel darin, das Lied nicht isoliert zu betrachten, sondern den engen Zusammenhang mit dem Rahmen wahrzunehmen.³⁷³ Durch seine redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen kommt er zu dem Ergebnis, dass das Lied zusammen mit dem Rahmen postpentateuchredaktionell eingefügt worden sei.³⁷⁴ Der *terminus post quem* sei durch die Pentateuchredaktion das frühe 4. Jh.; der *terminus ad quem* die LXX-Übersetzung in der Mitte des 3. Jh.³⁷⁵ Er resümiert daher: »Das Moselied und sein narrativer Rahmen in Dtn 31–32 ist einer der jüngsten Texte im Pentateuch, dessen Einfügung als Zusammenfassung der Tora und Brücke zu den Schriften der *n^ebi'im* sowie der *k^etubim* in den Prozess der Kanonsbildung gehört.«³⁷⁶ Eine Datierung um 400 v. Chr. schlägt auch schon Meyer, allerdings mit anderer Argumentation, vor.³⁷⁷

371 Vgl. Grund, Geburtsmetaphorik, 311.

372 Vgl. Otto, Abschiedslied, 650; so trotz seiner Favorisierung der Deutung von Meyer, Bedeutung als anti-persischer Text.

373 Vgl. Otto, Abschiedslied, 650. Schon Watts, Story, 64 weist darauf hin, dass der Psalm auch in seinen Kontext, d. h. den Rahmen des Deuteronomium eingebunden ist, was ihn von anderen »inset hymns« unterscheidet.

374 Otto, Pentateuch, 191: Der Rahmen wird »postpentateuchredaktionell in das durch die Hexateuchredaktion (Dtn 32,1–8) [sic; gemeint ist Kap. 31 – CW] grundlegende und durch die Pentateuchredaktion (Dtn 31,9–15.23) erweiterte Kapitel eingearbeitet.« Es ist weitgehend Konsens, dass das Lied erst spät seinen Weg in das Buch Deuteronomium gefunden hat (vgl. Mathys, Dichter, 165; Otto, Pentateuch, 191; schon Preuß, Deuteronomium, 164). Dafür spricht die Tatsache, dass das Lied allgemein als »Fremdkörper« in dem Buch wahrgenommen wird, weil es sich in Sprache, Stil und Theologie vom restlichen Deuteronomium unterscheidet (vgl. Braulik, Geburt, 158f.). Umstritten ist nur die Frage, wann und in welchem Umfang das Lied in das Deuteronomium eingefügt wurde.

375 Vgl. Otto, Abschiedslied, 654.

376 Ebd., 677.

377 Vgl. Meyer, Bedeutung, 209. Ähnlich auch schon Noth, Studien, 40.

Fazit zur Datierung und literarkritischen Bewertung

Es häufen sich somit die Hinweise für eine Datierung in die nachexilische Zeit. Allerdings gibt es ebenfalls Anhaltspunkte für ältere Elemente wie die typisch dtr Theologie und die prophetischen Fremdvölkersprüche.³⁷⁸ Dennoch spricht viel dafür, dass das Lied im Wesentlichen, d. h. in der heute überlieferten Gestalt, in der nachexilischen Zeit geformt wurde. Eine nähere zeitliche Eingrenzung ist mit Hilfe der oben aufgezeigten Wege möglich.

Zusammenfassend lässt sich ein knapper Entwurf formulieren, der die Eckpunkte einer Entstehungsgeschichte des Liedes grob umreißt: Der Grundbestand oder älteste Kern des Liedes liegt vermutlich in V. 8–18.19–25 und weist in die vorexilische Zeit.³⁷⁹ Eine erste Erweiterung um V. 26–35 ist ebenfalls in vorexilischer Zeit denkbar und kann durch die Nähe zu den Fremdvölkersprüchen zeitlich eingegrenzt werden. Eine zweite Erweiterung um V. 36–43, die möglicherweise auch im Zuge einer Gesamtüberarbeitung des Liedes inklusive der Gestaltung des Proömiums steht, ist in der nachexilischen Zeit plausibel.

Gleichzeitig lässt sich aber auch feststellen, dass der Text in seiner Endgestalt ein sinnvolles Ganzes ergibt und viele Motive erst auf dieser Endtextebene ihre volle Wirkung entfalten (so bspw. die 7-fache Verwendung des Felsmotivs). Das Lied ist somit, so wie es jetzt vorliegt, eine nachexilische Gesamtkomposition, die zwar auf älteres Material oder eine ältere Vorlage zurückgreift, insgesamt aber einen durchkomponierten und deutlich nachexilisch geprägten Text schafft.³⁸⁰ In welcher Form das Lied jedoch in einer früheren Fassung existiert hat, ist nicht mehr auszumachen, da die reine Subtraktion von Versen nicht zu einer ursprünglichen Fassung des Liedes führt.

2. Zur Gattung

Grundsätzlich zeichnet sich der Text von Dtn 32 auf formaler Ebene dadurch aus, dass er im Unterschied zum umgebenden Narrativ einen poetischen Text darstellt, der aufgrund von Form, Sprache und Inhalt auch als Psalm aufzufassen ist – wenngleich er nicht explizit so genannt wird – und eine große Nähe zu den

378 Vgl. Weippert, *Synkretismus*, 146: »ein frühestens in die Exilszeit zu datierendes Mosaik unterschiedlicher Überlieferungsstücke«.

379 Unterstützend ist zu nennen, dass dieser Teil einem sehr klaren Aufbau folgt und in sich weitgehend homogen erscheint (vgl. die Strukturanalyse), was einen klaren Unterschied zum Rest des Liedes ab V. 26 darstellt. Das zeigt auch ein Blick in die verschiedenen Gliederungsentwürfe der Forschung, die sich im Bereich von V. 8–25 weitestgehend decken, im hinteren Teil des Liedes jedoch kaum Übereinstimmungen aufweisen (vgl. Markl, *Volk*, 232f.).

380 Vgl. Rose, 5. Mose II, 566.

Psalmen des Psalters aufweist. Nach Darstellung des Rahmens handelt es sich bei dem Text um ein Lied / שִׁירָה (vgl. 31,19[2x].21.22.30; 32,44). Im Unterschied zum allgemeinen שִׁיר, was »Lied«, aber auch »Gesang« oder allgemeiner »Musik« bedeuten kann,³⁸¹ wird mit dem selteneren שִׁירָה sowie der Verstärkung durch das Demonstrativpronomen לֹאֵת kenntlich gemacht, dass es sich um »ein ganz spezielles eigens im Wortlaut dargebotenes Lied«³⁸² handelt. Somit steht es in einer Reihe mit den anderen explizit als Liedern bezeichneten Texten, die in narrative Texte eingefügt sind (vgl. v. a. Ex 15; 2 Sam 22 // Ps 18; daneben auch Num 21; Jes 5; 23) und bildet speziell mit Ex 15 einen Rahmen um die Moseerzählungen.³⁸³

Die gattungskritische Forschung hat verschiedene Bestimmungen der Gattung des Liedes vorgenommen.³⁸⁴ In der frühen Auslegungsgeschichte herrschten Bestimmungen als Heilsprophetie bzw. als Mischgattung vor.³⁸⁵ Neben der Hervorhebung der Nähe zu prophetischen Texten wurde auch der weisheitliche Charakter des Liedes betont.³⁸⁶ Durch die Einordnung als Mischgattung bestand die Tendenz zur späten, d. h. exilisch-nachexilischen Datierung des Liedes.³⁸⁷

Seit den 1960er-Jahren ist das Moselied im Kontext der Gattungsfrage mit Schlagwörtern wie »*rib*-pattern«, »(covenant) lawsuit« oder »Gerichtsrede« behandelt worden.³⁸⁸ Nach diesem Schema wird Israel von JHWH oder den in seinem Namen sprechenden Propheten wegen fehlender Treue angeklagt. Typische Elemente sind die Gegenüberstellung von JHWHs Fürsorge und Israels Undank (vgl. Dtn 32,8–14.15–18), ein göttlicher Urteilsspruch (vgl. Dtn 32,19–25) sowie das Anrufen von kosmischen Mächten (vgl. Dtn 32,1). Als vergleichbare Texte wurden häufig Jes 1,2–20; Jer 2; Mi 6,1–8 und Ps 50 genannt.³⁸⁹ Gestützt wurde diese These von dem Vergleich mit hethitischen Vasallenverträgen aus der 2. Hälfte des 2. Jt., die ein ähnliches Bundesverständnis aufweisen.³⁹⁰ In der Konsequenz führte das zu einer Frühdatierung des Liedes, die sich häufig jedoch auf die Zeit der prophetischen Verkündigungen des 8. Jh., auf jeden Fall aber die vorexilische Zeit, einpendelte.³⁹¹

381 Vgl. Brunert u. a., Art. שִׁיר, 1265.

382 Ebd.

383 Vgl. Watts, Story mit dem bezeichnenden Untertitel »Inset Hymns in Hebrew Narrative«; vgl. Beck, Messiaserwartung.

384 Vgl. den Forschungsüberblick zur Gattungsfrage bei Sanders, Provenance, 84–96.

385 So v. a. Gunkel, Art. Moseslied, 534f.

386 Vgl. Driver, Deuteronomy, 345.

387 Vgl. u. a. Nigosian, Song, 5.

388 Wesentlich ist Wright, Lawsuit; vgl. auch Huffmon, Covenant.

389 Vgl. Sanders, Provenance, 87.

390 Vgl. Mendenhall, Law; Baltzer, Bundesformular; Sanders, Provenance, 87; Braulik, Deuteronomium II, 226.

391 Vgl. Wright, Lawsuit, 65–67, der es zwischen dem späten 11. und dem späten 9. Jh. datiert und im Nordreich Israel verortet.

Umstritten war allerdings schon früh der Umfang dieses *rib*-patterns. Vielfach wurde dieses »Muster« des Bundesdenkens nur im vorderen Teil des Liedes (bis V. 25) gesehen und daher schon bald von einem »broken *rib*« gesprochen.³⁹² Außerdem war auch in der frühen Literatur schon klar, dass es nicht in einer »Reinform« – sofern es die überhaupt gegeben hat – erhalten ist, sondern umgestaltet wurde, also nur in modifizierter Form des postulierten Gattungsschemas erhalten ist.³⁹³ So spricht schon Wright als einer der frühen Verfechter des *rib*-patterns in Dtn 32 von einer Mischgattung in Bezug auf das gesamte Lied.³⁹⁴ Doch stellt sich hier die Frage nach dem Ertrag dieser Erkenntnisse. Wenn eine Analogie zu altorientalischen Bundestexten des 2. Jt. gesehen wird, deren Muster allerdings »tiefgreifend umgestaltet«³⁹⁵ worden seien, dann ist die Kritik an einer solchen Gattungsbestimmung berechtigt – und in letzter Konsequenz eine Abwendung von der gattungskritischen Frage schon vorgezeichnet. Dass das Moselied Elemente prophetischer Gerichtsrede, d. h. Anklage des Volkes enthält, ist unbestritten. Ob es damit aber eine Gattung prophetischer Gerichtsrede darstellt oder enthält, die zudem Basis für literarkritische Scheidungen sein soll, ist äußerst hypothetisch.³⁹⁶

Die Gattungsbestimmung als »Gerichtsrede« führte teilweise auch zur Bestimmung eines kultischen Sitzes im Leben: So verortete Wright das Lied im Kontext einer Bußliturgie, die die Bundeserneuerungs-Zeremonie (»covenant-renewal celebration«) ersetzt habe.³⁹⁷ Auch Braulik, der sich zwar zurückhaltend zur Gattungsbestimmung als *rib* äußert, zieht einen kultischen Sitz im Leben in Erwägung: »Das Lied könnte dann in Buß- und Bekenntnisgottesdiensten (vgl. z. B. Kglg Jes 63,7–46,11 Mi 7,8–20 Sach 7f.) mit einem prophetischen Sprecher (vgl. Ps 50 81) verwendet worden sein.«³⁹⁸ Auch in der jüngeren Forschung wurden immer wieder Versuche unternommen, einen kultischen Sitz im Leben

392 Vgl. Wright, *Lawsuit*, 40.53; Luyten, *Overtones*, 347 Anm. 25. Ähnlich Nigosian, *Song*, 9, der das *rib*-pattern immer noch für hilfreich für die Analyse des Liedes hält, es aber in modifizierter Weise annimmt und keineswegs als den ausschließlichen Schlüssel ansieht.

393 Ob mit dem *rib*-pattern überhaupt eine klare Form bezeichnet ist, ist unklar; kritisch dazu Otto, *Abschiedslied*, 646 Anm. 40.

394 Vgl. Wright, *Lawsuit*, 41f.; ähnlich in der jüngeren Zeit Weitzman, *Lessons* 379, der die Eigenschaften sowohl als anklagender »lawsuit« als auch als Weisheitstext gegeben sieht.

395 Braulik, *Deuteronomium II*, 226: »Sollte der erste Teil des Moseliedes also tatsächlich jenes Muster voraussetzen, dann ist er jedenfalls tiefgreifend umgestaltet worden.«

396 Ähnlich auch Otto, *Abschiedslied*, 646 Anm. 40: »Ob man allerdings überhaupt von einem »pattern« sprechen sollte, ist zu bezweifeln [...]. Nur durch erhebliche Texteingriffe, durch die zum pattern Unpassendes ausgesondert wird, kann man von einem lawsuit pattern sprechen, was letztlich ein Zirkelschluss ist.«

397 Vgl. Wright, *Lawsuit*, 58–67, v. a. 59f.

398 Braulik, *Deuteronomium II*, 227.

des Liedes nachzuweisen und für das Verständnis des Liedes als unabdingbar vorauszusetzen.³⁹⁹

Unter heutigen Vorzeichen erscheint die kultische Verortung des Moseliedes unplausibel. Nicht nur die fehlenden Quellen zur Rekonstruktion der verschiedenen postulierten kultischen Zeremonien mahnen zur Vorsicht, sondern auch die intensive Verzahnung des Textes mit anderen Texten aus allen Teilen der Hebräischen Bibel macht deutlich, wie sehr dieser Text ein Produkt literarischer Arbeit ist und eine Funktion im jetzigen literarischen Kontext hat (»Sitz im Buch«).

Neben der verbreiteten Gattungsbestimmung des Liedes als *rib* existiert eine zweite wesentliche Gattungsbestimmung, nämlich die als weisheitlicher Text: Boston folgt zwar auch der Lesart des Liedes als *rib*, nimmt aber V. 1–3 davon aus. Er sieht den Beginn des Liedes, der stark von weisheitlichen und paränetischen Elementen geprägt ist, als entscheidend für die Gattungsbestimmung an und versteht das Lied daher als didaktischen Psalm.⁴⁰⁰ Auch der Rahmen des Liedes in Dtn 31 und 32,44–46 hebt den weisheitlichen Charakter hervor: So soll das Lied »geschrieben«, »gelehrt«, »vorgetragen« und »in den Mund gelegt« werden und als »Zeuge« dienen (Dtn 31,19.21.22.30.44). Durch den unmittelbaren Wechsel und die Parallelisierung von »Worten dieses Liedes« (אֲתֵּדְבַרֵי הַשִּׁירָה הַזֶּה) und »Worten dieser Weisung« (אֲתֵּדְבַרֵי הַתּוֹרָה הַזֶּה) in Dtn 31,22.24.30; 32,44.46 wird das Lied in große Nähe zur Tora gerückt und werden auf der Endtextebene beide miteinander identifiziert.⁴⁰¹ Dieser Bestimmung des Liedes als wesentlich »weisheitlich« wird vielfach gefolgt, wenngleich daneben zumeist auch Elemente anderer Gattungen ausgemacht werden.⁴⁰² Die Einordnung des Liedes als »weisheitlich« oder »didaktisch« führt in der Regel zu einer späten Datierung.⁴⁰³

Weitere Gattungsbestimmungen orientieren sich weniger an klassischen Gattungen, sondern bestimmen das Genre des Textes vielmehr inhaltlich: So wird zum einen die Nähe des Liedes zu Geschichtspsalmen hervorgehoben. Demnach enthalte das gesamte Lied eine »Theologie der Geschichte«⁴⁰⁴. Indem die Geschichte aber nicht nur als etwas Vergangenes erzählt wird, sondern sie para-

399 So bspw. Thiessen, Form, der das Lied nur für verständlich hält, wenn es ursprünglich im Kult verortet gewesen sei (ebd., 407f.).

400 Vgl. Boston, Wisdom, 200; Ders., Song, 151–158 u. ö.

401 Vgl. Brunert u. a., Art. שִׁיר, 1288f.

402 Vgl. Mathys, Dichter, 168 (»Lehre ist also Rahmengattung des Kapitels«); Weitzman, Lessons, 379 (»lawsuit« und Weisheit); Seybold, Krise, 174f.187 (Gerichtrede und Weisheit); Carrillo Alday, Cántico, 133 (»con participar del género hímico, de las fórmulas deuterónicas y proféticas, del estilo sapiencial«); Rose, 5. Mose II, 566 (»theologische Unterweisung«, »Theologie der Geschichte«).

403 Vgl. Nigosian, Song, 5.

404 Rose, 5. Mose II, 567; vgl. auch Seybold, Krise, 172, der darin gleichzeitig eine Nähe zu den Asafpsalmen sieht.

digmatischen Charakter erhält,⁴⁰⁵ wird die Nähe zur weisheitlichen Charakterisierung des Liedes deutlich.

Ebenfalls eine eher inhaltliche Bestimmung ist die Charakterisierung des Liedes als »Theodizee«.⁴⁰⁶ Dabei ist Theodizee in dem Sinn zu verstehen, dass die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit weitestgehend in den Bahnen des klassischen Tun-Ergehens-Zusammenhangs reflektiert wird. Die Gewalt JHWHs gegen Israel und die Feinde ist eine Reaktion auf die Nicht-Anerkennung seiner Einzigkeit und insofern »gerechtfertigt«. Wie der hintere Teil des Liedes deutlich macht, überragen letztlich aber die göttliche Treue und das göttliche Erbarmen die menschliche Schuld und stellen insofern die Wende zum Heil dar. Die Vorstellung von göttlicher Gewalt als Reaktion auf Schuld des Volkes entspricht nicht nur der deuteronomistischen Theologie, sondern einem breiten Strang der exilisch-nachexilischen Theologie. Das Lied stellt als »Theodizee-Psalme« allerdings nicht – wie paradigmatisch im Buch Ijob – die Geltung des Tun-Ergehens-Zusammenhangs infrage, sondern betont das göttliche Erbarmen, das mit seiner Gerechtigkeit einhergeht (vgl. v. a. V. 36) und stellt insofern eine wesentliche Entwicklung der nachexilischen Theologie dar.

* * *

Die meisten dieser Analysen stellen wesentliche Charakteristika des Liedes heraus. Gerade die späteren Zuschreibungen als Geschichts- oder Theodizee-Psalme entfernen sich jedoch weit vom ursprünglichen Anliegen der Gattungskritik, nämlich einer formalen Bestimmung der Gattung. Gleichzeitig gibt es bei fast jeder Gattungsbestimmung ein starkes Bewusstsein dafür, dass das Lied kaum mit einer einzigen Gattung zu beschreiben ist, so dass zumeist – wie schon in der frühen Zeit der Gattungskritik bis ca. 1950 – von einer Mischgattung gesprochen wird und nur der jeweilige Schwerpunkt variiert, d. h. dementsprechend eher der Lehrcharakter des Liedes, der prophetische Stil oder die Eigenart als Geschichtspsalme hervorgehoben wird.⁴⁰⁷ Innerhalb des Gattungsparadigmas wird eine solche »Mischgattung« gegenüber der »reinen Form« als ein Indiz für eine Spätdatierung angesehen. Doch ist die Aussagekraft und der Mehrwert einer solchen Bestimmung beschränkt, da über das relativ junge Alter des Textes (d. h. eine nachexilische Datierung) in der aktuellen Forschung weitestgehend Konsens herrscht.

Mit seiner Mischung aus Lehre, Ermahnung, Geschichte und »theologischer Reflexion« bietet das Lied »Identität und Orientierung« und erfüllt damit genau

405 Vgl. Mathys, Dichter, 317.

406 Vgl. schon Budde, Lied, 3: »Theodizee mit tröstlichem Ausgang«; ähnlich Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 609.638 (Zenger); Brueggemann, Deuteronomy, 277.

407 Vgl. Luyten, Overtones, 347; Seybold, Krise, 187.

das, was van Oorschot als Kriterium der nachkultischen Psalmen und spätbiblischen Rollendichtung benennt.⁴⁰⁸ So ist zu fragen, ob auch das Moselied als solch »nachkultischer Psalm« und als »spätbiblische Rollendichtung« gelten kann bzw. ob das ein weiterführendes Analysewerkzeug ist.⁴⁰⁹

Trotz aller Kritik an der Gattungsbestimmung bleibt festzuhalten, dass durch diesen Ansatz auch viel Richtiges gesehen wurde, vor allem die Nähe zu prophetischen, weisheitlichen und Psalm-Texten. Nach heutigem Forschungsstand ist der Versuch, in Dtn 32 ein Gattungsschema auszumachen, allerdings wenig weiterführend. Löst man sich aus der strengen gattungskritischen Engführung und verzichtet auf den Versuch, einen kultischen Sitz im Leben zu suchen, eröffnen sich neue Möglichkeiten, das Profil des Textes wahrzunehmen. So scheint es – analog zur zunehmenden Skepsis und Zurückhaltung gegenüber dem Gattungssparadigma in der jüngeren Psalmenforschung⁴¹⁰ – für das Gesamtverständnis des Textes weiterführender zu sein, das jeweils individuelle Profil poetischer Texte im Rahmen einer Strukturanalyse zu erschließen (s. o. Kapitel B.II.).

408 Vgl. van Oorschot, Psalmen.

409 Ohne das hier im Detail weiterzuverfolgen, scheint das ein sehr fruchtbarer Ansatz zu sein. Vielleicht ist das Element der »Rollendichtung« im Moselied schwächer, weil Mose zwar als »Sänger« benannt wird, aber weniger deutlich als exemplarischer Beter und zur Identifizierung einladende Einzelgestalt im Vordergrund steht. Doch mögen die zahlreichen Parallelen zum »Mosepsalter« (Ps 90–92) ein Hinweis auf eine solche Hervorhebung des Mose sein. Auch die Parallele zum Schilfmeerlied in Ex 15 zu Beginn der Moseerzählungen mag für eine solche Herausstellung der Mosefigur sprechen.

410 Vgl. Schnocks, Psalmen, 31–33.

C. ANALYSE: Die drei Gottesmetaphern

I. JHWH als Fels (V. 4.15.18.30.31.37)

Innerhalb des vieldimensionalen Gottesbildes von Dtn 32 nimmt die Rede von Gott als Fels/ צור eine besondere Rolle ein. Sie zieht sich wie ein Leitmotiv⁴¹¹ durch diesen theologisch dichten Text, der innerhalb der gesamten Hebräischen Bibel die höchste Dichte dieser Gottesmetapher aufweist. Der Text enthält außerdem den in synchroner Leserichtung ersten Beleg dieser Gottesmetapher in der Hebräischen Bibel überhaupt, der zudem durch die *Casus-Pendens*-Konstruktion im programmatischen V. 4 noch einmal besonders akzentuiert wird. Durch diese Merkmale unterscheidet sich die Felsmetapher deutlich von den anderen beiden Gottesbildern, JHWH als Geier und als Eltern.

1. JHWH als Fels in der Hebräischen Bibel

a. Belege und Verteilung

Die Rede von Gott als Fels ist in der Hebräischen Bibel durchaus verbreitet. Das Lexem צור (ca. 70 Belege) ist ca. 35mal als Metapher für Gott – sowohl JHWH als auch fremde Götter – belegt.⁴¹² Daneben wird auch das weitestgehend synonyme סלע als Gottesmetapher verwendet. Das ist aber nur in 5 der ca. 60 Belege der

411 Vgl. Fabry, Art. צור, 981; ebenso Fischer, Fels, 23. Ähnlich Knowles (»one of the chapter's central themes or metaphors«; Ders., Rock, 307), der dieser Metapher eine Schlüsselfunktion zum Verständnis des Moseliedes zuschreibt: »a proper understanding of this metaphor or divine appellation is integral to a proper understanding of the poem as a whole.« (ebd.); ebenso auch schon Braulik, Funktion, 67; Ders., Geburt, 296 sowie Rose, 5. Mose II, 567: »Auf diesem Grundakkord baut das ganze Lied auf.«

412 Dtn 32,4.15.18.30.31(2x).37; 1 Sam 2,2; 2 Sam 22,3.32.47; 23,3; Jes 8,14; 17,10; 26,4; 30,29; 44,8; Hab 1,12; Ps 18,3.32.47; 19,15; 28,1; 31,3; 62,3.7.8; 71,3; 73,26; 78,35; 89,27; 92,16; 94,22; 95,1; 144,1.

Fall,⁴¹³ wodurch צור als Gottesmetapher die ungleich bedeutendere Rolle spielt.⁴¹⁴ Außerdem lässt sich nur für צור, nicht jedoch für קלע ein Prozess der Konventionalisierung und damit De-Metaphorisierung in der Rede von Gott beobachten,⁴¹⁵ was ein weiteres Indiz für die besondere Bedeutung der Gottesmetapher צור im Vergleich zu קלע darstellt. Auch die zwei entsprechenden aramäischen Belege (טור)⁴¹⁶ in Dan 2,35.45 werden in einem theologischen Sinn verwendet, wenn auch nicht im eigentlichen Sinn als Gottesmetapher, sondern in einer breiter angelegten Allegorie.⁴¹⁷

Die Rede von JHWH als צור beginnt – in kanonisch-synchroner Leserichtung – mit der großen Ouvertüre in Dtn 32 (7 Belege)⁴¹⁸. Darauf folgen 5 Belege in den Samuelbüchern⁴¹⁹, 5 (teilw. umstrittene) Belege in Jesaja (4mal Proto-Jes; einmal Dt-Jes)⁴²⁰ und einer in Habakuk (Hab 1,12) sowie 17 Belege verteilt über den gesamten Psalter⁴²¹. Somit ist ein deutliches Schwergewicht in den Psalmen bzw. allgemeiner in poetischen Texten oder Psalmensprache zu verzeichnen.⁴²²

413 2 Sam 22,2 // Ps 18,3; Ps 31,4; 42,10; 71,3. 4 der 5 Belege (d. h. alle bis auf Ps 42,10) stehen zudem im Parallelismus bzw. im gleichen Vers mit der Gottesmetapher צור. S. u. ausführlicher zu »Gott als Fels/ קלע«.

414 Vgl. auch Fischer, Fels, 25f., der von einer »Sonderstellung« von צור als theologischer Metapher spricht.

415 Vgl. die prägnante Skizze zum Metaphernverständnis und dem Prozess der De-Metaphorisierung bei Strietz, Metaphern, 205–210. Ausführlicher zu dieser Beobachtung s. u. die semantische Analyse (Kapitel C.I.1.b.).

416 Laut HALAT V 1714 ist טור zwar das Äquivalent zum hebräischen צור, hat jedoch die Bedeutung »Berg«; Dan 2,35.45 sind die einzigen Belege.

417 Die Vision des Königs Nebukadnezar (V. 31–35) mit ihrer anschließenden Deutung durch Daniel (V. 37–45) ist als Allegorie zu lesen, die Auslegung Daniels ist die entsprechende Allegorese. Nach Kurz erlaubt ein »allegorischer Text [...] zugleich zwei Deutungen und zwar zwei systematisch an allen relevanten Textelementen durchgeführte Deutungen« (Ders., Metapher, 32), die im Allgemeinen als wörtlicher und allegorischer Sinn unterschieden werden. Demgegenüber sind bei »Metaphern [...] wörtliche und metaphorische Elemente syntaktisch miteinander verknüpft. [...] Bei der Metapher liegt eine Bedeutungsverschmelzung vor, bei der Allegorie eher ein Bedeutungssprung« (ebd., 34). Im vorliegenden Fall bedeutet das also, dass die metaphorische Rede von Gott als Fels Eigenschaften des Felsens und Gottes zusammenbringt (bspw. seine Festigkeit/Verlässlichkeit), während der Zusammenhang von Berg/Fels (טור) und Gott nur durch die Gesamtheit der allegorischen Auslegung hergestellt wird.

418 Dtn 32,4.15.18.30.31(2x).37.

419 1 Sam 2,2; 2 Sam 22,3.32.47; 23,3, d. h. mit Hannapsalm und Davidspsalm/Davids letzten Worten die poetische Rahmung der Davidsgeschichte.

420 Ob wirklich alle 5 Belege als Gottesmetapher /-name zu verstehen sind, ist nicht eindeutig. Unumstritten sind die 3 Belege Jes 17,10; 26,4; 44,8. Schwierig zu beurteilen ist Jes 30,29, wo der Fels für JHWH oder den Zion stehen kann sowie Jes 51,1, das die Lesarten von Abraham, Zion oder JHWH für den Felsen ermöglicht (vgl. die folgende ausführlichere Diskussion dieser beiden Stellen). Nicht Metapher, sondern Bestandteil einer Allegorie ist der Fels in Jes 8,14 (vgl. dazu die Auslegung zu V. 30).

421 Ps 18,3.32.47; 19,15; 28,1; 31,3; 62,3.7.8; 71,3; 73,26; 78,35; 89,27; 92,16; 94,22; 95,1; 144,1.

422 Vgl. die Studie Fernandes, God.

Da die beiden nicht eindeutig zu klassifizierenden Belege Jes 30,29 und Jes 51,1f. in der Folge noch von Bedeutung sind, sollen ihre verschiedenen Deutungsmöglichkeiten hier etwas ausführlicher thematisiert werden.

Der צור יִשְׂרָאֵל in Jes 30,29 kann entweder der Zion oder JHWH sein. Für das Verständnis als Zion spricht der Parallelismus vom »Fels Israels« mit dem vorangehenden »Berg JHWHs« (הַר־יְהוָה). Auch die Verben בּוֹא und הֵלֵךְ machen deutlich, dass es ganz real um ein Pilgern zum Zion geht. Während »Berg (des Herrn)« unter den vielfältigen Bezeichnungen für den Zion eine sehr geläufige ist,⁴²³ ist die Bezeichnung des Zion als *Felsen* jedoch alttestamentlich nicht belegt – selbst wenn er in der Sache ein Fels ist und daher viele Studien zum »heiligen Felsen« und auch Assoziationen beim Begriff »Fels« hervorgerufen hat. Bezüglich der Psalmen ist hier vor allem der Negativ-Befund für צור bei Körting anzuführen.⁴²⁴ Im Hinblick auf Jesaja behauptet Beuken zwar, »[i]n BI [= Book of Isaiah – CW] and elsewhere ›rock‹ (צור) stands both for Mount Zion (Isa 17:10; 27:5; 61:3) and for YHWH (Isa 8:14; 26:4; Pss 18:3, 32, 47; 31:3; 62:3; 71:3; 94:22; 144:1–2)«⁴²⁵, doch enthalten die Belege, die demnach Zion meinen, entweder gar kein צור (Jes 27,5; 61,3) oder stehen doch recht eindeutig für JHWH (Jes 17,10; vgl. den Parallelismus mit אֱלֹהִים). Es lässt sich weder in Jesaja (bis auf die fragliche Stelle 30,29 sowie die weiter unten diskutierte Stelle 51,1f.) noch darüber hinaus eine Bezeichnung des Zion als Felsen ausmachen.

Liest man die Stelle von 2 Sam 23,3 her, wird man den »Fels Israels« eher als Gottesbezeichnung auffassen.⁴²⁶ Dort steht ebenfalls צור יִשְׂרָאֵל (der einzige Parallelbeleg), jedoch im Parallelismus zu אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. Unterstützt wird die Lesart als Gottesname außerdem von Sir 51,12, wo von JHWH als »Fels Isaaks« (צור יצחק) die Rede ist. Durch die intertextuellen Verbindungen ist der »Fels Israels« somit eher als Gottesbezeichnung aufzufassen. Der Parallelismus mit dem Berg/הר legt die Bedeutung des Zion oder auch des Tempels nahe. Auf der Sachebene liegen beide Deutungsmöglichkeiten natürlich nicht weit voneinander entfernt: Wer zum Zion als dem von JHWH auserwählten Aufenthaltsort kommt, zieht natürlich auch zu JHWH hinauf. Vielleicht ist der Ausdruck bewusst in dieser oszillierenden Doppeldeutigkeit und damit Offenheit gesetzt.⁴²⁷

Eine weitere schwierige Stelle ist Jes 51,1, wo der Fels als Zion, JHWH oder Abraham gedeutet werden kann.⁴²⁸ Neben der allgemeinen Vorstellung des Zion als eines Bergs bzw. Felsens in Jerusalem spricht nach Berges für diese Lesart sowohl der nähere Kontext als auch das Bild der »Wasser Judas« in Jes 48,1. Demnach seien »Fels« und »Brunnen« Bilder für Zion als der Ort, der von JHWH fest gegründet wurde und von wo

423 2 Kön 19,31; Jes 2,3; 4,5; 8,18; 10,12.32; 16,1; 18,7; 24,23; 29,8; 31,4; 37,32; 52,7; Jer 26,18; Joel 2,1; 3,5; 4,17; Obd 1,17.21; Mi 3,12; 4,2.7; Sach 8,3; Ps 2,6; 48,3.12; 74,2; 78,68; 125,1; 133,3; Kglg 5,18.

424 Vgl. Körting, Zion, 8f.228f.

425 Beuken, Oracle, 390.

426 Dieser Lesart folgt auch die LXX, die die Gottesbezeichnung als Fels in gewohnter Weise umgeht und hier πρὸς τὸν θεὸν setzt. Fraglos geht auch Berges, Song, 46.49f. davon aus.

427 Vgl. ausführlicher zu der Frage nach Abhängigkeit und Gemeinsamkeit von Fels und Zion im Abschnitt zur Motivgeschichte (Kapitel C.I.1.c.).

428 Ein ausführlicher Überblick zu den verschiedenen Deutungsmöglichkeiten findet sich bei Berges, Jesaja 49–54, 118f.

das lebensspendende Wasser strömt, gleichzeitig aber auch der Ort, von dem die Exilierten getrennt wurden und zu dem sie nun zurückkehren können und sollen.⁴²⁹ Auch wenn der Kontext eine solche Lesart nahelegen mag, muss zu dieser Interpretation doch – wie bereits oben – bemerkt werden, dass der Zion zwar häufig als Berg/הר, jedoch nicht als Fels bezeichnet wird. Dieses Argument nimmt Fischer auf: Dass צור in Jesaja nie für Zion, jedoch häufiger für JHWH steht, lässt sie schließen, den Fels als Bild für JHWH zu verstehen. Sie liest den Vers vor allem als »Ruf, auf JHWH und sein Handeln zu schauen. Die Verben, die ein gewalttätiges Abhauen vom Felsen angeben, verweisen einerseits auf die Trennung von Gott, andererseits aber auf die Herkunft von diesem Felsen.«⁴³⁰ Auf der Ebene von V. 1 ist diese Deutung sicher gut vertretbar. Liest man jedoch V. 1b und 2a als Parallelismus, liegt es näher, Fels und Brunnen als Bilder für Abraham und Sara zu verstehen. Diese Lesart wurde vor allem von van Uchelen starkgemacht.⁴³¹ Er stellt sich damit auch in die rabbinische Tradition,⁴³² untermauert seine Interpretation jedoch vor allem mit dem archäologischen Befund von Mazzeben, die im Ahnenkult eine Rolle spielen – und somit seiner Ansicht nach die enge Verbindung von Fels/Stein und der Vaterrolle Abrahams abbilden. Auch wenn die Begründung mithilfe des schwer deutbaren Mazzebenbefundes wenig plausibel erscheint, ist diese Lesart auf der Textebene des MT durchaus naheliegend. Zwar ist das Bild von Abraham als Fels innerhalb der Hebräischen Bibel ohne Analogie, doch scheint sich diese Variante am besten in die textliche Gesamtstruktur, nämlich den Zusammenhang von V. 1–2 einzufügen (vgl. auch die Diskussion in der Auslegung von V. 18).

Abseits dieser drei verbreiteten Lesarten ist eine weitere Deutung zumindest erwägenswert: Schon auf textkritischer Ebene finden sich nämlich Unterschiede in der Interpretation der beiden Verbformen הִצַּבְתָּם und נִקְרְתָּם. So übersetzt die LXX die beiden passiven Formen (*pu*) des MT aktivisch, so dass es statt der MT-Version »blickt auf den Felsen, aus dem ihr gehauen, und auf den Brunnenschacht, aus dem ihr gegraben seid« (ELB) dort »schaut auf den festen Felsen, den ihr ausgehauen habt, und in den Brunnenschacht, den ihr gegraben habt« (LXX.D) heißt. Von dieser Beobachtung und der Tatsache ausgehend, dass הִצַּב und נִקְרַה bis auf diese Stelle ansonsten nie im *pu* belegt sind, bestimmt de Boer die passivische Lesart als Interpretation der Masoreten, die so einen Parallelismus zu V. 2a schaffen wollten, und plädiert dafür, den Konsonantenbestand aktivisch zu vokalisieren.⁴³³ Die Bilder vom Felsen, der ausgehauen, und vom Brunnen, der gegraben wird, versteht er als Bilder für die Gott-Suche, da im Felsen und im Brunnen das lebensspendende Wasser zu finden ist – und sieht darin sowohl eine Anspielung auf das »Wasser-Wunder« während der Wüstenzeit (vgl. u. a. Dtn 8,15)

429 Vgl. Ders., Zion, 109; ebenso Ders., Buch, 389. Ebenfalls für eine Deutung auf den Zion hin tritt Fabry, Art. צור, 982 ein.

430 Fischer, Tora, 106.

431 Vgl. van Uchelen, Abraham; ebenso Walters, Rock, 455. Auch Blenkinsopp schließt sich dieser Lesart an, obwohl er auch die Möglichkeit, Gott als den Felsen zu verstehen, erwägt: »But, in the context, a reference to the ancestral couple seems preferable.« (Ders., Isaiah 40–55, 326).

432 Vgl. de Boer, Rock, 59f.

433 Vgl. ebd., 61. Das Anliegen der Masoreten, mit der passiven Lesart Abraham (und Sara) als Fels (und Brunnen) zu verstehen, gründet für ihn in »the growing veneration of the Patriarch and the patriarchal stories in Judaism« (ebd., 67).

als auch auf die göttliche Gabe von »ausgehauenen Zisternen« neben Ackerland, Häusern, Weinbergen, Oliven- und Obstbäumen (vgl. Neh 9,25; 2 Chr 26,10).⁴³⁴ Auch wenn diese Lesart nicht durch die MT-Tradition gedeckt ist, sind die Argumente de Boers überzeugend, da sie sowohl mit dem unvokalisiertem Textbestand als auch mit dem Sinnkontext in Übereinstimmung stehen.

Die Septuaginta zeigt, dass das Verständnis der Gottesmetapher צור im griechischen Denken an seine Grenzen kommt. Dort wird an den entsprechenden Stellen in der Regel nicht mit πέτρα übersetzt, sondern vereindeutigend mit Gott/θεός.⁴³⁵ Dies geschieht möglicherweise aus Abgrenzung gegen hellenistische Vorstellungen, nach denen der Fels/Stein als Symbol und Verkörperung von »heidnischen« Göttern galt.⁴³⁶

In den späten hebräischen Schriften wie Sirach und dann auch in Qumran wird die Felsmetapher jedoch weiterhin verwendet: In Sir finden sich 2 Belege für die Gottesmetapher / Gottesbezeichnung צור (Sir 4,6; 51,12), in den Schriften vom Toten Meer gibt es 4 Belege (1QpHab 5,1; 1QH^a 19,18; 4Q377 2 ii 8; 4Q504 18,20). Das ist als weiterer Hinweis dafür zu werten, dass die Metapher keineswegs »überholt«, sondern nur mit dem hellenistischen Denksystem nicht kompatibel gewesen ist, im »hebräischen« Denken aber weiterhin verwendet werden konnte.⁴³⁷

b. Bedeutung

Zur Rede von Gott als Fels⁴³⁸ findet sich in der einschlägigen Fachliteratur ein breiter Konsens: Demnach ist »der feststehende, unerschütterliche Fels in übertragener Bedeutung stereotypes Bild für die Hilfe Gottes [...], für den von ihm gewährten Schutz [...], die bei ihm gefundene Geborgenheit [...], sein rettendes Handeln [...] und seine unerschütterliche Treue [...]«.⁴³⁹ Während mit dieser Beobachtung sicher der Grundton der Metapher getroffen ist, lässt ein genauere Blick jedoch ein differenzierteres Bild entstehen, so dass auch die

434 Vgl. ebd., 64–67.

435 Vgl. zu diesem Problemfeld Olofsson, God; zu Dtn 32, bes. 38–40.

436 Vgl. van der Woude, Art. צור, 543; vgl. Gerber, Gott, 151.

437 Vgl. Sanders, Provenance, 142f.

438 Wegen der Fokussierung auf Dtn 32, wo in theologischer Verwendung nur das Lexem צור steht, entspricht das deutsche Wort »Fels« im Folgenden in der Regel diesem Begriff. Wenn zur Ergänzung, Abgrenzung oder Begriffsschärfung auch auf das verwandte Lexem סלע Bezug genommen wird, wird das gesondert kenntlich gemacht.

439 Van der Woude, Art. צור, 542. Es finden sich zahlreiche weitere Belege zur Rede von Gott als Fels: Fabry, Art. צור spricht von einer »Metapher für seine Gerechtigkeit und Geradlinigkeit« (ebd., 980) sowie von seiner »Beständigkeit« (ebd., 981); Claassens, Depictions, 36 von »steadfastness, strength, refuge and stability«; Fischer, Fels, 32 von einem Gott, der »absolut zuverlässig, treu und beständig« ist; Knowles, Rock, 309 von »refuge and security«.

Ober- und Zwischentöne deutlich werden. Obwohl es auffällig ist, dass die Felsmetapher »keine frequenten Wortverbindungen eingeht«⁴⁴⁰, lassen sich doch Schwerpunkte in der Verwendung feststellen, die zudem Stationen einer diachronen Entwicklung darstellen.

(1) *Wortfeld Schutz, Sicherheit, Rettung*

Häufig ist die Verbindung mit Metaphern, die auch in ihrer konkreten Bedeutung für Schutz, Sicherheit oder Rettung stehen. Zu diesem breiten Wortfeld gehören *עֶלְעֵל*/Fels (2 Sam 22,2 // Ps 18,3; Ps 31,4; 71,3), *מְצוּדָה*/Bergfeste, Burg (2 Sam 22,2 // Ps 18,3; Ps 31,3f.; 71,3; 144,2),⁴⁴¹ *מָגֵן*/Schild (2 Sam 22,3.31.36 // Ps 18,3.31.36; Ps 28,7; 144,2), *אֲנֹכַח*/Anhöhe (2 Sam 22,3 // Ps 18,3; Ps 62,3.7; 94,22; 144,2), *מְעוֹז*/Bergfeste, Zuflucht (2 Sam 22,3; Ps 28,8; 31,3.5; Jes 17,10), *מְחֻסָּה*/Zufluchtsort (Ps 62,8f.; 71,7; 73,28; 94,22), *בֵּית*/Wohnung (Ps 71,3). Viele dieser Metaphern kreisen um die Vorstellung von einem hochgelegenen Felsen, einem Berg oder einer (Flucht-)Burg, die als Schutz und Zuflucht dienen. Neben diesen Metaphern aus der konkreten Erfahrungswelt finden sich auch Begriffe, die abstrakter für »Rettung« stehen: *מְנוּחָה*/Flucht, Zuflucht (2 Sam 22,3) sowie *יְשׁוּעָה/יְשׁוּעָה*/Rettung (Dtn 32,15; Ps 62,3.7; 89,27/2 Sam 22,3.47 // Ps 18,3.47; Ps 62,8; 95,1; Jes 17,10) und vor allem das Verb *חָסָה*/Zuflucht suchen⁴⁴² (Dtn 32,37; 2 Sam 22,3.31 // Ps 18,3.31; Ps 31,2.20; 71,1; 144,2). Eine Unterscheidung zwischen konkreter und abstrakter Bedeutung ist nicht immer ganz trennscharf möglich, da die Begriffe eine gewisse Doppeldeutigkeit enthalten und vermutlich auch bewusst in dieser Offenheit gesetzt sind.

Es fällt auf, dass diese Metaphern in den meisten Fällen mit einem Personalsuffix der 1. Pers. Sg. verbunden sind,⁴⁴³ sie also Vertrauensäußerungen eines Individuums darstellen. Diese Vertrauensäußerungen stehen jeweils in einer attributiven oder prädikativen Verbindung zum Gottesnamen oder einer Gottesbezeichnung (d. h. als Apposition oder Prädikatsnomen), so dass hier von einem Epitheton zu sprechen ist (vgl. bspw. Ps 18,3: »JHWH mein Fels«; Ps 62,3: »er ist mein Fels«).⁴⁴⁴ Die Verteilung der Belege zeigt außerdem, dass sie bis auf

440 Fabry, Art. *צוּר*, 976.

441 Diese Metapher stammt zwar vermutlich ursprünglich aus dem Bereich des Krieges (vgl. Adam, Held, 209), gehört jedoch auch zum Bereich der Schutzmetaphern (vgl. Hugger, Zuflucht, 99–101).

442 Vgl. ausführlich dazu mit Blick auf den Psalter: Creach, Refuge.

443 *צוּר* mit Personalsuffix 1. Pers. Sg.: 2 Sam 22,3.47 // Ps 18,3.47; Ps 19,15 (hier jedoch in Verbindung mit *גֹּאֲלִי*; 28,1; 62,3.7; 92,16; 144,1. Ps 31,3 und 71,3 setzen analog einen Imperativ: *יְהִי לִי* »Sei mir ...«, Ps 89,27 und 94,22 eine *cstr.*-Verbindung (Fels meiner Rettung; Fels meiner Zuflucht).

444 Einen Sonderfall in dieser Gruppe bildet Ps 28,1, da es in der Anrede wie ein Gottesname gebraucht wird (vgl. dazu auch weiter unten). In der konkreten Bitte geht es dann auch nicht explizit um Schutz oder Rettung, sondern um ein »nicht Schweigen/Verstummen«; doch

die Ausnahmen Ps 89,27⁴⁴⁵; 94,22; 95,1; Jes 17,10 und Dtn 32,15 (die sich auch noch in anderen Punkten von der oben umrissenen Gruppe unterscheiden, s. u.) mehrheitlich in Davidpsalmen⁴⁴⁶ vorkommen, der Schwerpunkt gar in den ersten beiden Davidpsaltern und somit in den ersten beiden Psalmbüchern liegt. Es handelt sich zumeist um Klage- oder Dankpsalmen des Einzelnen, daneben auch Mischformen. Die Metaphern sind jedoch nie Teil der Klage, sondern entweder Teil der Anrede oder der Vertrauens-, Bitt- oder Dank-Aussagen am Ende des Psalms.⁴⁴⁷ Im Kontext der Felsmetapher spricht der Beter JHWH mit weiteren Metaphern der Zuflucht und Rettung an, erbittet und fordert seine Zuwendung und seinen Schutz ein.

Somit lässt sich hier ein Gebrauch des Felsmotivs abgrenzen, in dem die Erfahrung von Schutz und Sicherheit auf einem hochgelegenen Felsen auf die Erfahrung von Geborgensein und Sicherheit bei JHWH übertragen wurde. Es handelt sich damit um eine *kreative Metapher*, die dem Bedeutungsfeld »Gott« Eigenschaften wie »Schutz, Sicherheit, Zuflucht bieten« zuschreibt und es somit neu erschließt.⁴⁴⁸ Da sich in dieser oben skizzierten Verwendung innerhalb der »davidischen« Individualpsalmen eine gewisse Homogenität abzeichnet, ist hier vom ursprünglichen Verwendungsfeld der Metapher auszugehen.

Ausnahmen in diesem doch recht einheitlichen Befund innerhalb dieses Wortfeldes – nämlich nicht mit Personalsuffix der 1. Pers. Sg. – bilden der Orakelspruch Jes 17,10 (Suffix der 2. Pers. Sg. m.: »Gott deiner Rettung, Fels deiner Zuflucht«) sowie Dtn 32,15 im Moselied (Suffix der 3. Pers. Sg. m.: »Fels seiner Rettung«). Die beiden Verse unterscheiden sich jedoch auch sonst von dem bisherigen recht homogenen Befund: Sie stammen nicht aus dem Bereich der davidischen Individualpsalmen und fallen auch dadurch auf, dass man in ihnen durchaus schon vom Gebrauch des Felsmotivs als Gottesname sprechen kann (vgl. die Kriterien unten), allerdings stehen sie mit dem Abstraktum »Rettung« immer noch im Kontext des ursprünglichen Wortfeldes. Außerdem zeigen sie – zusammen mit Ps 78,35 – eine unverkennbare Nähe untereinander auf, indem sie das Vergessen/שכח/שיה, Nicht-Gedenken/לֹא זָכַר, Verwerfen/נטש, Missachten/נָבַל – bzw. das Gegenteil, nämlich das Gedenken⁴⁴⁹ זָכַר –

bildet V. 1 die Klammer zum Schluss (V. 7–9), wo für die erfolgte Hilfe dann mit dem bekannten Wortfeld (Gott als Stärke und Schild, Hilfe, Burg) gedankt wird.

445 Bei Ps 89 handelt es sich nach der Überschrift zwar um »ein Weisheitslied von Etan dem Esrachiter«, doch wird V. 27 in den Mund Davids gelegt (vgl. V. 21).

446 Der Zwilling von Ps 18, nämlich 2 Sam 22, sei in dem Fall auch zu den Davidpsalmen gerechnet.

447 Einzig (der nicht-davidische) Ps 94,22 spricht in der Vergangenheit (וְיָדֵי; *waw*-Imperfekt) von der erfolgten Rettung, d. h. er blickt bereits darauf zurück.

448 Vgl. Strietz, Metaphern, 207.

449 Allerdings bezeugen V. 36f., dass diese Erkenntnis nicht von Dauer war, es sich bei diesem

jeweils mit dem Fels, dem Gott der Rettung in Verbindung bringen. All das macht deutlich, dass sich diese Verse zwar aus dem ursprünglichen Bedeutungsfeld bedienen, ihm jedoch nicht angehören.

(2) *Hymnische Kontexte*

Die Felsmetapher findet sich selten auch in hymnischen Kontexten: Zum einen in den Doxologien aus Davids Mund in 2 Sam 22,47 // Ps 18,47 (חַיִּי־יְהוָה וּבְרִיךְ צוּרִי) sowie Ps 144,1 (בְּרִיךְ יְהוָה | צוּרִי) die jedoch sicher später als die klassischen Individualpsalmen(verse) zu datieren sind und somit eine Weiterentwicklung der ursprünglichen Verwendung der Felsmetapher darstellen.⁴⁵⁰ Zum anderen ist es der hymnische JHWH-Königspsalm Ps 95,1, der zudem durch das pluralische Personalsuffix aus der Reihe fällt (»Fels unserer Rettung«). Zwar unterscheiden sich die Aussagen durch ihren hymnischen Charakter von der vorherigen Verwendung, doch stehen diese Aussagen immer noch im Kontext zu metaphorischen Aussagen über Gott als Fels, d. h. im Zusammenhang des oben ausgemachten Wortfeldes (in 2 Sam 22,47 ist es der Parallelismus zu »Fels meiner Rettung«; in Ps 18,47 »Gott meiner Rettung«; in Ps 144,1 ist es die folgende Aufzählung in V. 2, die einen Großteil des Wortfeldes enthält; in Ps 95,1 ist es die enge Verbindung zum vorangehenden Ps 94,22). Doch nicht nur semantisch unterscheiden sich diese Verse von der ursprünglichen Verwendung und stellen somit eine Weiterentwicklung dar, sondern auch theologisch. Während die ursprüngliche Verwendung ihren Ort mehrheitlich in Vertrauensaussagen innerhalb von Klagepsalmen hatte, also JHWHs Schutz erbeten, erlebt oder eingeklagt wurde, ist für diese Aussagen die Schutzerfahrung bereits so selbstverständlich, dass JHWH dafür hymnisch gelobt werden kann. Trotzdem stehen die Aussagen von JHWH als Fels immer noch explizit im weiteren Kontext von Rettungserfahrungen (s. o.).

(3) *Verschiedene Aussagen*

Daneben finden sich verschiedene singuläre Aussagen über Gott als Fels, die sich mehrheitlich im hinteren Teil des Psalters (drittes bis fünftes Psalmbuch) befinden sowie auch außerhalb belegt sind: Er ist der Erlöser / גּוֹאֵל (Ps 19,15; 78,35), der »Fels meines Herzens« / צוּר לִבִּי (Ps 73,26), geradlinig, ohne Unrecht / יָשָׁר, ein »Fels der Ewigkeit« / צוּר עוֹלָמִים (Jes 26,4) sowie schließlich auch »Kriegs-Lehrer« / אֲצַבֵּעוֹתַי לְמַלְחָמָה / יְדֵי לְקַרְבַּן הַמִּלְחָמָה (Ps

⁴⁵⁰ »Gedenken« also nur um ein »Lippenbekenntnis« handelt (vgl. Gärtner, Geschichtpsalmen, 75).

⁴⁵⁰ In 2 Sam 22,47a // Ps 18,47a lässt sich aufgrund des Parallelismus von JHWH und צוּר sowie der Parallelisierung mit דָּי, das nicht zum Wortfeld »Schutz« gehört, auch von einem Gebrauch als Gottesname sprechen; s. dazu weiter unten.

144,1)⁴⁵¹. Zwar enthalten auch diese Aussagen Aspekte von Rettung (Erlöser), Vertrauen (Fels des Herzens) oder Beständigkeit (Geradlinigkeit, ohne Unrecht; Fels der Ewigkeit), die die ursprüngliche Verwendung der Felsmetapher kennzeichnen, doch handelt es sich dabei nicht um Metaphern aus dem Wortfeld »Schutz, Zuflucht«. Somit ist die ursprüngliche Konnotation von Schutz, Zuflucht und Sicherheit nicht mehr unmittelbar gegeben. Außerdem sind diese Aussagen dadurch gekennzeichnet, dass sie eine größere Varianz in der Verwendung der Personalsuffixe aufweisen. Da diese Aussagen ohne den Hintergrund der primären Verwendung des Felsens als kreative Metapher nur schwer verständlich wären, ist hier von einem zeitlichen Nacheinander auszugehen. In dem Prozess der Konventionalisierung einer Metapher, der gleichzeitig als Demetaphorisierung zu beschreiben ist, ist somit eine neue Stufe erreicht.⁴⁵² Der Fels wird weiterhin als Metapher oder Epitheton JHWHs verwendet, allerdings nicht mehr explizit im ursprünglichen Kontext anderer Schutzmetaphern.

(4) *Gottesname*

Von dieser Verwendung hebt sich eine andere Gruppe ab, die צור als Gottesnamen für JHWH verwendet. Dabei mag die ursprüngliche Konnotation von Schutz zwar weiterhin eine Bedeutung haben, sie wird jedoch nicht mehr explizit gemacht. Kennzeichnend für diesen Gebrauch ist, dass das Lexem צור nicht mehr in attributivem oder prädikativem Zusammenhang mit einem Gottesnamen oder einer Gottesbezeichnung verwendet wird (d. h. nicht mehr Epitheton ist).⁴⁵³ In dieser absoluten Stellung steht es dann immer parallel zu einer anderen Got-

451 Die Bezeichnung JHWHs als »Kriegs-Lehrer« stellt eine biographische Notiz zum Leben Davids dar, die zwischen die hymnische Eröffnung »Gepriesen sei JHWH, mein Fels« und die in V. 2 anschließende Reihe von »üblichen« Vertrauensaussagen (Burg, Anhöhe, Rettung, Schild, »der, bei dem ich mich berge«; einzig die anfängliche צור sowie das abschließende »der mir Völker unterwirft« stechen heraus) geschoben ist. Es mag problematisch erscheinen, wenn im Kontext der vertrauensvollen Rede von JHWH als Fels dieser gleichzeitig dafür gepriesen wird, das Kämpfen gelehrt zu haben. Innerhalb des Psalters ist dieser Vers jedoch vor dem Hintergrund zu lesen, dass Ps 144 eine Aufnahme und Weiterführung (ein »neues Lied«, vgl. Ps 144,9) von Ps 18 ist (vgl. Adam, Held, 179), wo David ebenfalls berichtet, von JHWH das Kämpfen gelernt zu haben (vgl. Ps 18,35). Diese Rede vom kämpfenden König / kämpfenden Gott ist vor dem Hintergrund der altorientalischen Rede vom kämpfenden König sowie alttestamentlich im Kontext des Königtums JHWHs zu verstehen (vgl. ebd., 221f.). In Ps 144 sieht Adam jedoch bereits »Züge der Spiritualisierung« (ebd., 179), die sich vor allem in dem sonst unüblichen צור innerhalb der Reihe der JHWH-Epitheta zeigen (vgl. ebd., Anm. 176).

452 Vgl. Strietz, Metaphern, 205.

453 Schon Fabry macht jedoch deutlich, dass der Übergang »vom Epitheton zum Gottesnamen [...] fließend« (Ders., Art. צור, 981) ist. Beispielhaft ist hier Ps 28 anzuführen, wo JHWH und צור im Parallelismus stehen. Zwar mag man hier von einem Gottesnamen sprechen; durch den Kontext von Vertrauensaussagen in V. 1.7–9 ist aber eher von der Verwendung als kreative Metapher und somit als Epitheton (s. o.) auszugehen.

tesbezeichnung oder einem anderen Gottesnamen. Beispiele sind Hab 1,12, das צור im Parallelismus zum Gottesnamen JHWH verwendet und zusätzlich den einzigen Beleg im Vokativ darstellt, sowie die Gottesbezeichnung »Fels Israels«⁴⁵⁴ in 2 Sam 23,3 (parallel zu »Gott Israels« אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל). In diese Kategorie fällt ebenfalls Sir 51,12 (»Fels Isaaks« – Neubildung parallel zu מִגְן אֲבִרָהּם und אֲבִיר יַעֲקֹב, s.u. dazu ausführlicher). Außerdem sind wohl Dtn 32,4.15.18.30 dieser Gruppe zuzuordnen.⁴⁵⁵ Auffällig ist, dass diese Verwendung des Gottesnamens sowohl in Hab 1,12 als auch in 2 Sam 23,3 wie in Dtn 32,4 in engem Zusammenhang mit Begriffen aus dem Bereich der Rechtssprache geschieht: מִשְׁפָּט (Hab 1,12; Dtn 32,4), צְדִיק (2 Sam 23,3; Dtn 32,4). Der als Fels bezeichnete JHWH hat Kompetenzen im Bereich des Rechts sowie der Gerechtigkeit. Hintergrund mag hier die Festigkeit des natürlichen Felsen sein, die als Zeichen für Beständigkeit dann auch Ausdruck für Verlässlichkeit, Geradheit und Gerechtigkeit sein kann.

(5) Gattungsbegriff

Schließlich kann der »Fels« auch fremde Götter bezeichnen. Das geschieht interessanterweise ausschließlich in Aussagen, die die Überlegenheit oder Einzigkeit JHWHs herausstellen, religionsgeschichtlich also einer monolatrischen oder sogar explizit monotheistischen Stufe zuzurechnen sind (1 Sam 2,2; 2 Sam 22,32 // Ps 18,32; Jes 44,8; Dtn 32,31)⁴⁵⁶. Bei dieser Art der Rede von Gott als Fels ist der Prozess der De-Metaphorisierung an einen Endpunkt gekommen.⁴⁵⁷ Der Fels ist Gattungsbegriff für Gott im Allgemeinen, nicht einmal mehr Gottesname des Gottes JHWH. Außerdem spielen die ursprünglichen Konnotationen von Schutz und Zuflucht hier – bis auf eine Ausnahme⁴⁵⁸ – überhaupt keine Rolle mehr; es finden sich keine Elemente des oben skizzierten Wortfeldes »Schutz, Sicherheit, Zuflucht«. Die ehemalige Metapher hat sich völlig von ihrem ursprünglichen Bedeutungsumfeld gelöst und kann somit nur noch als lexikalisierte Metapher bezeichnet werden.

454 Zur gleichen Formulierung (»Fels Israels«) in Jes 30,29, die dort jedoch im Parallelismus zu »Berg JHWHs« steht und somit möglicherweise nicht JHWH, sondern den Zion meint, vgl. die Diskussion S. 109.

455 Vgl. die stets parallele Verwendung mit anderen JHWH-Epitheta in Dtn 32; vgl. van der Woude, Art. צור, 542; Fabry, Art. צור, 981; Braulik, Geburt, 155.

456 Auch Dtn 32,37 gehört in diese Gruppe, weil צור dort einen fremden Gott/fremde Götter bezeichnet. Zwar findet sich dort streng genommen keine Unvergleichlichkeits- oder Ausschließlichkeitsformel, inhaltlich enthält der Vers jedoch eine rhetorische Frage JHWHs (»Wo ist der Fels, bei dem sie Zuflucht gesucht haben?«), die stillschweigend voraussetzt, dass es diesen Fels, d. h. den anderen Gott, natürlich nicht gibt oder dass er machtlos ist (vgl. dazu auch die Analyse zu V. 37 weiter unten).

457 Vg. Strietz, Metaphern, 208.

458 Auch in dieser Hinsicht bildet Dtn 32,37 eine Ausnahme von dieser Gruppe, da in dem Vers die fremden Götter gerade auf ihre Schutzfunktion hin infrage gestellt werden.

Gott als Fels / קלע

Gegenüber der verbreiteten Rede von Gott als צור, ist die Konstruktion mit dem weitgehend synonymen⁴⁵⁹ קלע wesentlich seltener: Es gibt 5 Belege für die Rede von Gott als קלע (2 Sam 22,2 // Ps 18,3; Ps 31,4; 42,10; 71,3), die sich allesamt in Psalmen befinden und ebenfalls alle in der direkten Anrede an JHWH formuliert sind (Personalsuffix der 1. Pers. Sg.: »mein Fels«). 4 dieser Belege (2 Sam 22,2 // Ps 18,3; Ps 31,4; 71,3) finden sich im Kontext von Vertrauensaussagen, stehen zudem im Parallelismus zu מצודתי / meine Burg sowie in weiterer Nachbarschaft zur Metapher צור.⁴⁶⁰ Somit entsprechen sie ganz der überwiegenden (und wohl ursprünglichen) Verwendung der Gottesmetapher צור. Auffällig bei diesen Belegen ist, dass sie alle aus dem Mund Davids stammen, d. h. mit der Ausnahme der Doppelüberlieferung 2 Sam 22 ihren Ort im ersten und zweiten Davidpsalter haben. Ps 42,10 hingegen ist ein Korachpsalm. Dort bildet die vertrauensvolle Anrede »mein Fels« einen Kontrast zur anschließenden Aussage des Beters, sich von Gott verlassen zu fühlen (למה שכחתיני), und spiegelt so das Ringen und die paradoxe Erfahrung des Beters wider, zum einen um Gott als »Zuflucht« zu wissen (V. 5.6.9.10.12), in der konkreten Lebenswelt aber genau das Gegenteil, nämlich die Gottesferne, zu erleben (V. 4.11). Doch auch diese Verwendung der Felsmetapher steht – wenn auch kontrafaktisch – im Kontext von Gott als Zuflucht und Retter. קלע zeigt somit einen Befund, der dem von צור in seiner ursprünglichen Verwendung als kreativer Metapher voll entspricht.

*Gott als Fels / צור – von einer kreativen zu einer lexikalisierten Gottesmetapher:**Semantische und theologische Auswertung*

Die vorangehende Analyse hat die Vielfalt der Rede von Gott als Fels deutlich gemacht.⁴⁶¹ Gleichzeitig hat sich gezeigt, dass es nicht nur verschiedene Schwerpunkte der Verwendung gibt, sondern dass sich eine Entwicklung nachzeichnen lässt, die als Prozess der De-Metaphorisierung zu beschreiben ist. Ausgangspunkt ist die Bildung einer kreativen Metapher im Kontext von Vertrauensäußerungen. Ein einzelner Beter wendet sich bittend oder dankend an JHWH als die von ihm erhoffte Rettung. So wie ein hochgelegener Fels Rettung und Schutz vor Feinden bieten kann, ist auch JHWH eine sichere Zuflucht. Später taucht diese Metapher dann auch in hymnischen Kontexten auf, JHWH wird für seine Retter- und Schutz-Qualitäten gepriesen. In einer weiteren Entwicklungsstufe steht der Fels zwar immer noch im Zusammenhang von Aussagen der Rettung, des Vertrauens und der Beständigkeit, doch hat sich die Metapher bereits von ihrem sonst üblichen Wortfeld anderer Schutzmetaphern gelöst.

459 Vgl. Haag, Art. קלע, 873; van der Woude, Art. צור, 539; Fabry, Art. צור, 976.

460 In Ps 18,3 und 71,3 im gleichen Vers, in 2 Sam 22,2 und Ps 31,4 im direkt benachbarten Vers.

461 Damit lässt sich für den Fels ein ähnliches Fazit ziehen wie Körting es für die Rede vom Zion vornimmt (vgl. Körting, Zion, 4–6): In der Literatur beruhen die Aussagen zu Gott als Fels häufig auf einer nur geringen Textbasis, die dann verallgemeinert wird und somit den Blick auf das jeweils Spezifische der Texte verstellt. Um dem vorzubeugen, wurde dieser Arbeit diese ausführliche Analyse des gesamten Textbefundes zum Fels vorangestellt.

Schließlich kann von einer lexikalisierten Metapher gesprochen werden, wenn der Fels als Name für JHWH oder sogar als Gattungsbegriff und somit für fremde Götter verwendet wird. In dieser Verwendung ist die Konnotation von Schutz und Rettung allenfalls implizit; explizite Verweise auf das ursprüngliche Bedeutungsfeld finden sich nicht mehr. Auch wenn die Übergänge zwischen den verschiedenen Stufen fließend sind und die Stufen sich nicht immer randscharf voneinander trennen lassen,⁴⁶² ist die Gesamttendenz dieser Entwicklung doch deutlich. Zeitlich erstreckt sie sich von Klagepsalmen des Einzelnen bis hin zu späten Texten wie Sirach (s. u.). Dieser Prozess der De-Metaphorisierung macht außerdem deutlich, dass die Rede von Gott als Fels kein einheitliches Phänomen ist, das einer Gruppe oder einer Redaktion zuzuschreiben ist. Somit kann literarhistorisch auch kaum von einer Gruppe der »Fels-Psalmen« gesprochen werden.

Die semantische Entwicklung entspricht auch einer theologischen: Dass JHWH sich als Fels erweist, scheint anfangs Ursprung einzelner Rettungserfahrungen zu sein. Diese Gewissheit verfestigt sich immer mehr, so dass JHWH schließlich ganz selbstverständlich und nicht mehr nur in Kontexten der Rede von Rettung oder Schutz als Fels angesprochen und bezeichnet werden kann. Was auf semantischer Ebene als Konventionalisierung einer Metapher beschrieben werden kann, gilt ebenso auf der theologischen Ebene: Dass JHWH sich als Fels erweist, ist im Laufe der Zeit zu einer Konvention geworden, die den »Fels« als Gottesnamen und sogar Gattungsbegriff verwenden lässt. Schon hier zeigt sich, dass sich die Rede von Gott als Fels in Dtn 32 dem Endpunkt dieser Entwicklung zuordnen lässt.⁴⁶³

EXKURS: Die Rede von Gott als Fels in der späten Literatur

Die bisherigen Beobachtungen werden durch einen Blick in die hebräische Literatur der späteren Zeit bestätigt. Die Verwendung in Sirach und Qumran zeigt insgesamt einen kreativen Umgang mit dem biblischen Gebrauch des Felsmotivs. Entwicklungslinien werden aufgenommen und fortgeführt.

Sirach

Die 2 Belege bei Sirach, die צור in theologischer Weise verwenden (Sir 4,6; 51,12), zeigen einen kreativen Umgang mit biblischen Traditionen, nämlich eine Weiterentwicklung oder Fortsetzung dessen, was in der obigen Analyse für den Text

462 Vgl. Strietz, Metaphern, 209; Fabry, Art. צור, 981.

463 So auch Grund, Geburtsmetaphorik, 312; dass auch schon in der Umwelt Israels der Fels eine lexikalisierte Metapher gewesen sei (vgl. ebd., Anm. 33), ist unwahrscheinlich, mit ihren zwei Referenzen aber nicht zu belegen. Die oben nachgezeichnete Entwicklung macht deutlich, dass die Metapher in der Hebräischen Bibel nicht von Anfang an lexikalisiert ist.

der Hebräischen Bibel herausgearbeitet wurde. Für Gott als קֵלֶךְ finden sich bei Sirach keine Belege.

Zwar erinnert Sir 4,6 (»schreit der Betrübte im Schmerz seiner Seele, Gott, sein Fels, wird sein Wehgeschrei hören«) durch das Erhörungsmotiv und die Formulierung »Gott, sein Fels« an die Gebetsprache der davidischen Individualpsalmen. Allerdings handelt es sich hier eben nicht um ein Gebet, sondern eine weisheitliche Ermahnung. Außerdem ist oben deutlich geworden, dass im Psalter die Wendung »Gott, mein Fels« (Personalsuffix 1. Pers. Sg.) überwiegt und die ursprüngliche zu sein scheint (Vorkommen vor allem in den ersten beiden Davidpsalmen). Alle Wendungen mit anderen Personalsuffixen (Ps 78,35; 95,1; Jes 17,10; Dtn 32,15.30.31[2x]) sind entweder später zu datieren und somit eine Aufnahme und Weiterentwicklung der ursprünglichen Verwendung (so bei den Belegen im Psalter) oder stellen eine andere Traditionslinie dar (so bei Jes 17,10). Somit ist auch Sir 4,6 als späte Aufnahme, d. h. kreative Weiterentwicklung dieser Tradition zu sehen.

Der zweite Beleg Sir 51,12 enthält eine Neubildung, indem es vom »Fels Isaaks« spricht. Diese Gottesbezeichnung steht in dem das gesamte Buch abschließenden Dankhymnus parallel zu den aus Gen 15,1 (מִגֵּן אֲבִרָהִם) und Gen 49,24 (אֲבִיר יַעֲקֹב) bekannten Gottesbezeichnungen der Väter, um somit die Trias mit jeweiligen Gottesepitheta zu vervollständigen. מִגֵּן אֲבִרָהִם ist eine Fortentwicklung aus Gen 15,1, das die göttliche Zusage enthält, ein Schild zu sein: »Fürchte dich nicht, Abram; ich bin dir ein Schild«. Indem Sirach im Epilog nun JHWH als »Schild Abrahams« preist, wird deutlich gemacht, dass sich diese Zusage bewahrheitet hat – sich JHWH in der langen Geschichte von Abram bis hin zu Ben Sira wirklich als Schild erwiesen hat. אֲבִיר יַעֲקֹב findet sich im abschließenden Spruch über Josef im Jakobssegen (Gen 49,24) sowie in Ps 132,2.5 und Jes 49,26; 60,16 und ist damit ein üblicher Gottesname im Kontext des Patriarchen Jakob. Es stellt sich die Frage, wieso Isaak hier ein neues Gottesepitheton bekommt. Aus den Erzelterngeschichten bekannt und daher auch in Analogie zu Abraham und Jakob zu vermuten wäre der »Schrecken Isaaks«/פַּחַד יִצְחָק.⁴⁶⁴ Vielleicht wollte Sirach schlichtweg den »Schrecken Isaaks« vermeiden, und hat dann ausgehend von dem in Gen 49,24 (d. h. im Anschluss an den »Starken Jakobs«) erwähnten und in der Deutung obskuren »Stein Israels«/אֲבֵן יִשְׂרָאֵל sowie im Wissen um die breite

464 Zwar hält Pfeiffer פַּחַד יִצְחָק nicht für eine Gottesbezeichnung, sondern sieht dort in Anlehnung an Koch, Gottesbezeichnung, 107–115 »einen Ausdruck für das Zeugungsglied des Ahnvaters« (Ders., Art. Gottesbezeichnungen). Doch sprechen die häufige Verwendung von פַּחַד für den »Gottesschrecken« sowie die belegten Verbindungen פַּחַד־יְהוָה (1 Sam 11,7; Jes 2,10.19.21; 2 Chr 14,13; 17,10) und פַּחַד אֱלֹהִים (2 Chr 20,29) dafür, hier einen Gottesnamen zu lesen (so auch Müller, Art. פַּחַד, v. a. 559–562 mit ausführlicher Argumentation); anders, aber auch mit kurzer Übersicht zur Diskussion, Stähli, Art. פַּחַד, 411.

Tradition, die die Gottesmetapher צור entfaltet hat, diesen Gottesnamen neu gebildet.

Qumran

Die Texte vom Toten Meer spiegeln in Verwendung und Bedeutung der 4 Belege von צור für Gott den späten Befund der alttestamentlichen Texte wider. 1QpHab 5,1 beinhaltet ein Zitat von Hab 1,12, wo צור als Gottesname verwendet wird. In der anschließenden Kommentierung der Stelle wird auf diese Gottesbezeichnung jedoch nicht Bezug genommen, weshalb der Beleg hier nicht weiter von Relevanz ist. Der hymnische Text 1QH^a 19,18 (Hodajot) (vgl. DJD XL 240) enthält eine preisende Anrede Gottes: »Ich danke dir, mein Gott, ich verherrliche dich, mein Fels« (אודכה אלי ארוממכה צור). צור steht im Vokativ wie im biblisch einzigen Beleg in Hab 1,12. 4Q377 (apocrPent B) 2 ii 8 stellt in einer Verarbeitung von Material aus Exodus und Numeri eine Art »Zusammenfassung« der Geschichte Moses mit Gott dar (vgl. DJD XXVIII 207f.). Demnach hat Gott Mose am Sinai geöffnet, dass »es keinen Gott gibt außer ihm, keinen Fels wie ihn« (כיא אין אלוה מבלעדיו ואין) (צור כמוהו). Diese Kombination von Ausschließlichkeits- und Unvergleichlichkeitsformel hat große Ähnlichkeit zu den biblischen Vorlagen in 1 Sam 2,2; 2 Sam 22,32 // Ps 18,32 sowie Jes 44,8, entspricht ihnen jedoch nicht wörtlich (vgl. DJD XXVIII 215). Die Verwendung von צור für fremde Götter und somit als Gattungsname entspricht jedoch ganz dieser späten Verwendung in der Hebräischen Bibel. Der liturgische Text 4Q504 18,20 (Words of the Luminaries) zeigt schließlich ein sehr interessantes Phänomen: Der Text nimmt Jes 43,24 auf (vgl. DJD VII 147), allerdings mit vertauschten Kola und nicht als Gottesrede, sondern aus der Perspektive des Beters formuliert: »Wir haben Gott durch unsere Frevel versucht, wir haben ermüdet den Fels durch unsere Sünden«. Bei diesem Sprechrichtungswechsel wurde das Personalsuffix 1. Pers. Sg. durch zwei Gottesbezeichnungen ersetzt: אֱלֹיִם im ersten Kolon, צור im zweiten. צור wird somit als Gottesname für JHWH verwendet. Hier wird deutlich, dass im kreativen Umgang mit Schrifttexten in Qumran die Bezeichnung Gottes als »Fels« soweit üblich war, dass sie nicht nur rezipiert wurde, wo es vom biblischen Kontext her vorlag, sondern dass sie aktiv verwendet und in vorliegende Texte eingearbeitet wurde.⁴⁶⁵

Diese Belege bestätigen somit die Zuordnung der Verwendung des Felsens als Gottesname oder Gattungsbegriff zu einer späten Stufe innerhalb der alttestamentlichen Literatur. Sie zeigen außerdem, dass der Fels als Gottesname JHWHs sowie als göttlicher Gattungsbegriff weiter in Verwendung war, auch wenn die LXX diese Tradition nicht übernommen hat. Sie belegen auch, dass der Fels nicht

465 Möglicherweise ist die Verwendung dieses Gottesnamens motiviert durch den vorangehenden geschichtlichen Überblick, der an Dtn 32 erinnert.

nur in der Rezeption biblischer Texte oder Texttraditionen aufgenommen wird, sondern auch aktiv in neue Kontexte eingetragen wird.

סֶלַע in Qumran

In den Texten vom Toten Meer finden sich ebenfalls 4 Belege für die Rede von Gott als סֶלַע. Auch hier deckt sich der Befund weitestgehend mit dem biblischen. 2 Belege aus den Hodajot und den »non canonical Psalms B« verwenden die Metapher ganz in Kontinuität zum Biblischen Hebräisch in Vertrauensaussagen in typischer Gebetsprache, in einer Aufzählung von Metaphern des Schutzes und der Sicherheit (1QH 17,28: שמך ישעי סלעי ומצודתי ומפלטי; 4Q381 24a+b,7: אתה מנוסי משגבי סלע עוזי ומצודתי). In der Gemeinderegeln findet sich die Rede von Gott als Fels, der einen sicheren Stand bietet (1QS 11,4.5: כיא אמת אל היאה סלע פעמי; בסלע עוז דרב פעמי). Gott wird also selbst mit einem Felsen identifiziert, auf dem der Beter steht und somit festen Tritt hat. Möglicherweise werden hier Ps 40,3 sowie Ps 27,5 und 61,3 aufgegriffen und weiterentwickelt. Während die biblischen Belege davon sprechen, dass JHWH »(die Füße) auf den Felsen stellt/auf einen Felsen führt«, ist in 1QS nun JHWH selbst dieser trittfeste Fels. In diesem Fall steht die Felsmetapher also nicht für Schutz und Sicherheit, sondern vor allem für Beständigkeit und Festigkeit. Dieser Traditionsstrom, der sich wohl aus den Bildern in Ps 27,5; 40,3; 61,3 entwickelt hat, muss somit separat von der Rede von Gott als Fels im Kontext von »Schutzmetaphern« gesehen werden.

Indem auch in Qumran die Metapher סֶלַע – neben der eigenständigen und deswegen separat zu betrachtenden Entwicklung in 1QS – im Kontext von Vertrauensaussagen verwendet wird, zeigt sich, dass diese Metapher keinen Prozess der De-Metaphorisierung oder Lexikalisierung durchlaufen hat, was einen wesentlichen Unterschied zum Lexem צור darstellt. Auch in der zwischentestamentlichen Zeit wird die Metapher noch so verwendet, wie in den frühen Davidpsalmen, nämlich wirklich als Metapher, die die Beständigkeit und den Schutz JHWHs ausdrückt.

c. Motivgeschichte

Die semantische Analyse der Felsmetapher hat eine diachrone Entwicklung aufgezeigt, wonach die ursprüngliche Verwendung der Metapher in Kontexten erfolgt, die konkrete Schutzbilder enthalten. Daher ist anzunehmen, dass der Ursprung der Metapher in der realen Schutzerfahrung auf Fluchtfelsen liegt. Im Blick auf die altorientalische Umwelt als auch innerbiblische Verbindungslinien ist allerdings zu fragen, ob es weitere Traditionszuflüsse gibt, die im Hintergrund dieser Metapher stehen. Im Folgenden werden daher (1) die altorientalisch verbreitete Verbindung von Göttern und Bergen, (2) der literarische Zusammenhang mit dem Zion sowie (3) literarische Verbindungen zur Tempeltheologie inklusive des Tempelasyls untersucht.

(1) *Die altorientalische Verbindung von Göttern und Bergen*

Vor allem in der älteren Forschung wurde häufig auf die im Alten Orient allgemein verbreitete Verbindung von Göttern und Bergen verwiesen. Dieser Zusammenhang ist außerbiblich in Schrift- wie auch Bildquellen breit belegt.⁴⁶⁶ Jirku führt für die Erklärung der alttestamentlichen Bezeichnung Gottes als Fels sowohl hethitische als auch assyrisch-babylonische Götter an, die als *šadû* bezeichnet werden, was er mit Fels wiedergibt.⁴⁶⁷ Gerade die Übersetzung ist jedoch fraglich. Die meisten akkadischen Wörterbücher geben *šadû* mit Berg wieder.⁴⁶⁸ Im akkadischen Bereich gibt es keine direkte Entsprechung für צור / Fels, das nur im nordwestsemitischen Bereich belegt ist. Das Deutsch-Akkadische Wörterbuch führt für die speziellere Bedeutung Fels eigene Lexeme auf: »Felsberg: *uḫummu*; Felsen: *kāpu(m)*, *šūrum I*; gewachsener Felsen: *kišir šadû*«. ⁴⁶⁹

Die Verbindung von Bergen und Göttern im gesamten Alten Orient ist sicher fraglos gegeben. Es ist ebenfalls anzunehmen, dass auch JHWH in seinen Ursprüngen ein Berg- oder Gebirgsgott ist. Allerdings ist zu bezweifeln, dass aus dem akkadischen *šadû* Rückschlüsse auf das hebräische צור möglich sind. Dennoch mag in der weit verbreiteten Verbindung von Göttern und Bergen ein Vorstellungshintergrund auch der Felsmetapher liegen.⁴⁷⁰

(2) *Der Zion*

Ein zweiter Bereich spielt bei der Frage der Herkunft des Motivs eine ungleich bedeutendere Rolle. Häufig wird auf den Zusammenhang zwischen der Rede von Gott als Fels und dem Zion, dem heiligen Felsen in Jerusalem verwiesen.⁴⁷¹ Auf literarischer Ebene gehört zum vielschichtigen Topos des Zion auch das Themenfeld »Schutz, Sicherheit, Hilfe«. Außerdem wird Zion vor allem in den

466 Vgl. Jirku, Kommentar, 224; Jastrow, Religion, 55; vgl. auch Frevel, Art. Gottesberg, 919. Zum reichen ikonographischen Material vgl. v. a. Keel, Welt, 100–105 sowie Metzger, Gottheit.

467 Vgl. Jirku, Kommentar, 224; Jastrow spricht zwar von der Bezeichnung als Berg, bringt das jedoch ebenfalls mit der alttestamentlichen Bezeichnung JHWHs als Fels in Zusammenhang (Ders., Religion, 55).

468 Ebenso Hugger, Fels, 157 Anm. 27. In Bezug auf Personennamen auch Noth, Personennamen, 157; Fowler, Names, 251. Es wurden u. a. Versuche unternommen, von *šadû* den hebräischen Gottesnamen »El Schaddai« abzuleiten (»der des Berges«). Die Etymologie dieser Gottesbezeichnung liegt trotz ausgiebiger Bemühungen jedoch weiterhin im Dunkeln. Vgl. für einen systematisierten und knappen Forschungsüberblick Niehr / Steins, Art. שָׁדַי, 1078–1083; vgl. auch Knauf, Art. Shadday, 749–753. So geht Talmon, Art. הַר, 462 von einer Entsprechung mit dem hebräischen הַרְדֵּה / Feld aus. Breitere Tradition hat die Verbindung von *šadû* und dem hebräischen »El Schaddai« entfaltet (s. o.).

469 Kämmerer / Schwiderski, Wörterbuch, 50.115.359.

470 Vgl. Korpel, Art. Rock, 709f. sowie Knowles, Rock, 319f.

471 Vgl. Haag, Art. סֶלֶע, 879; Fabry, Art. צִיּוֹן, 980.

Psalmen als *der* Berg schlechthin gezeichnet, als Ort der Gegenwart JHWHs (vgl. Ps 68; 133).⁴⁷²

Die archäologische und religionsgeschichtliche Studie »Der heilige Fels in Jerusalem«⁴⁷³ von Schmidt setzt beim Befund des konkreten Felsen auf dem heutigen Tempelberg an und geht von einer offensichtlichen Verbindung von Zion und Fels in Jerusalem aus. Doch schon Hertzberg⁴⁷⁴, der vor allem von der alttestamentlichen Textbasis her argumentiert, ist wesentlich zurückhaltender. So ist es zwar richtig, dass das Wortfeld von »Schutz, Sicherheit, Zuflucht« vor allem in den Psalmen im Kontext des Zion Verwendung findet.⁴⁷⁵ Doch ist es gerade angesichts dieses Befundes umso erstaunlicher, wenn in zionstheologischen Texten JHWH nie als der Sicherheit und Schutz spendende Fels bezeichnet wird. Denn wenn es einen engen Zusammenhang von Zion und Felsmetapher geben würde, müsste man vermuten, in den Zionspsalmen ein gehäuftes Auftreten dieser Metapher zu finden, oder andersherum, dort, wo die Metapher verstärkt verwendet wird, auch Zionsbezüge zu finden. Das ist jedoch keineswegs der Fall.⁴⁷⁶ An dieser Stelle ließe sich maximal Jes 30,29 anführen, der in seiner Deutung jedoch offen bleiben muss, da der Fels Israels / צור ישׂראֵל im Parallelismus zum Berg JHWHs / הַר יְיָ יהוה entweder als Bezeichnung für den Zion oder für JHWH selbst verstanden werden kann (zur Diskussion s.o.). Der häufig angeführte Zionstext Jes 28,16 enthält demgegenüber nicht das Lexem צור, sondern spricht vom אֶבֶן / Stein,⁴⁷⁷ was sachlich kein sehr großer Unterschied sein mag, semantisch jedoch trotzdem nicht vermischt werden darf. Dass angesichts dieses Negativ-Befundes trotzdem bei der Rede von Gott als Fels auch an den Zion gedacht wurde oder wird, ist nicht auszuschließen. Auf der textlichen Basis ist ein Zusammenhang jedoch nicht nachzuweisen.

472 Vgl. Körting, Zion, 146.

473 Schmidt, Fels.

474 Hertzberg, Fels.

475 Vgl. Begriffe wie מקוֹסָה / Zufluchtsort (Ps 46,2), מְשֻׁבָּב / Anhöhe (Ps 46,8.12; 48,4), מְעוֹן / Wohnung (Ps 68,6), יִשׁוּעָה / ישועה / Rettung / retten (Ps 14,7; 53,7; 68,20; 69,30 / Ps 65,6; 69,14; 132,16).

476 Es gibt in der gesamten Hebräischen Bibel keinen Vers, in dem צִיּוֹן und צוֹר oder סֶלֶע zusammen erwähnt werden: Der einzige Beleg für צִיּוֹן und סֶלֶע ist Jes 31,9, wo mit סֶלֶע jedoch der assyrische König gemeint ist – ein ironisches Gegenbild zu JHWH, der eigentlich der »Fels Israels« (Jes 30,29) ist. Auch bei Körting, Zion spielt die Rede von Gott als Fels keine Rolle. Einzig in Qumran findet sich ein Beleg (4Q522 9 ii 4), wonach ein davidischer Spross den Fels Zion (אֶבֶן סֶלֶע צִיּוֹן) einnehmen oder erobern wird.

477 Beuken, Jesaja 28–39, 77 hält es für zweifelhaft, dass damit ein konkreter »Gründungsstein« oder der Fels auf dem Tempelareal selbst gemeint sei. Er versteht den Zion im umfassenden Sinn als den von JHWH erwählten Wohnort. Vgl. auch Dekker, Foundations.

(3) Tempeltheologie und Tempelasyll

Was für die Zionstheologie ziemlich klar gesagt werden kann, ist im Blick auf mögliche tempeltheologische Hintergründe der Felsmetapher wesentlich schwieriger. Zwar hat sich die These von Eichhorn, die Rede von Gott als Fels am Jerusalemer Tempel zu verorten und darin sogar ein bestimmtes Mittleramt wiederfinden zu wollen,⁴⁷⁸ nicht durchgesetzt,⁴⁷⁹ und auch die Versuche, in der Rede von Gott als Fels »eines dieser uralten Kultworte«⁴⁸⁰ zu entdecken, sind heute nicht mehr haltbar. Doch lassen sich in einigen der Psalmen, die von Gott als Fels sprechen, Anspielungen auf den Tempel ausmachen (vgl. v. a. Ps 27,5; 61,3–5). Allerdings gibt es keine Einigkeit, ob die primäre Herkunft dieser doch sehr unterschiedlichen Bilder (חֶסֶד/Hütte, סֹדֶר/Schutzdach, צֹר/ Fels, אֶזְלָה/Zelt) aus der Alltagswelt anzunehmen ist⁴⁸¹ oder es sich um Bilder handelt, die originär mit dem Tempel verbunden sind.⁴⁸² Die These, dass die Bezeichnung des Zion oder Tempels als Fels im Exil auf JHWH übergegangen sei,⁴⁸³ ist schwierig nachzuweisen. Angesichts der Tatsache, dass die Metapher aber breit belegt ist – eben nicht nur in exilischer Literatur –, ist nicht davon auszugehen.

Ein weiterer Aspekt spielt in diesem Kontext eine Rolle. So wurde vermutet, dass »der Tempel mit seiner Asylfunktion wohl hinter einer ganzen Reihe von Psalmenaussagen steht, die JHWH als ihre Zuflucht bekennen.«⁴⁸⁴ Die These, dass die individuellen Klagepsalmen Bitten von Asylsuchenden seien, wurde vor allem von Delekat⁴⁸⁵ starkgemacht. Auch wenn die Bedeutung und zeitliche Einordnung des Tempelasylls bis heute umstritten ist,⁴⁸⁶ hat Delekats These doch vielfach Widerspruch erfahren.⁴⁸⁷ Zum einen kommt das typische »Asylvokabular« von מְקַלֵּט und נוֹ in den fraglichen Klageliedern des Einzelnen gar nicht vor. Zum anderen scheint es fraglich, einen solch konkreten Sitz im Leben der Psalmen ausmachen zu können. Vielmehr scheinen sie in ihren häufig stereotypen Ausdrucksweisen auf verschiedene Notsituationen hin offen formuliert zu sein. Es muss also Vorsicht geboten sein, mit der Verwendung des Wortfeldes von Schutz, Zuflucht und Sicherheit, wie es auch in der Rede von Gott als Fels an-

478 Vgl. Eichhorn, Gott.

479 V. a. die von ihm ausgemachte Mittlerfunktion hat viel Widerspruch hervorgebracht: vgl. u. a. Fischer, Fels, 28 Anm. 26; Bons, Rettung, 143 Anm. 16; Fabry, Art. צֹר, 981.

480 Hugger, Fels, 145.

481 Vgl. Riede, Netz, 360.

482 So Zenger, Ort, 182f., der herausstellt, dass gerade dem zweiten Davidpsalter eine Sammlung zugrunde gelegen habe (Ps 52.54–57.59.61–68), die sich als tempeltheologische Komposition lesen lasse.

483 Vgl. Lux, Gott, 23.

484 Zobel, Art. קֶטֶח, 1026. Vgl. auch Dietrich, Asyl, 211–218.

485 Vgl. Delekat, Asylie, v. a. die Zusammenfassung 261–267.

486 Vgl. die neuere Arbeit von Wagner, Profanität, 248–290 zum Asyl sowie die Kritik daran durch Otto, Sakralisierung.

487 Vgl. u. a. Keel, Feinde, 27f.; Hugger, Zuflucht, 69–71.82–87; Bons, Rettung, 142f.

klingt, direkt einen konkreten Sitz im Leben, womöglich speziell die Asylfunktion des Tempels, zu postulieren.

Zusammenfassung

Die Versuche, zionstheologische oder tempeltheologische Hintergründe des Felsmotivs literarisch auszumachen, sind nicht erfolgreich.⁴⁸⁸ Auch die – umstrittene – Asylfunktion des Tempels kann die Herkunft der Felsmetapher nicht erklären.⁴⁸⁹ Es scheint weiterführender zu sein, die konkrete Erfahrung von schützenden Felsen in der Lebensrealität der Menschen im Alten Israel als Ursprung dieser Metapher anzunehmen.⁴⁹⁰ Ein Hinweis darauf ist, dass die einzelnen Begriffe aus dem breiten Wortfeld von Schutz und Sicherheit, zu dem auch das Felsmotiv gehört, nicht synonym sind, sondern jeweils unterschiedliche, wenn auch verwandte Situationen der Rettung vor Augen haben. Vor allem mit Blick auf die tempeltheologische Sprache in Ps 27,5 verweist Riede darauf, dass alle Metaphern zunächst aus dem Bereich der Alltagswelt stammen und dann sekundär auf den Tempel übertragen wurden.⁴⁹¹ Auch de Vos stellt sich – ausgehend von Ps 71 – deutlich gegen eine tempeltheologische Engführung des Felsmotivs.⁴⁹² Vielmehr scheint eine vielfältige Rettungserfahrung hinter all diesen Bildern zu liegen.

EXKURS: Fels / צור in Personennamen

Im Zusammenhang der Suche nach der Herkunft der Felsmetapher für Gott ist auch die Existenz von Personennamen in Verbindung mit dem »Fels« von Interesse. Die Grundfrage ist, ob צור als theophores Element in diesen Namen verwendet werden kann. 5 verschiedene Namen sind innerhalb der Hebräischen Bibel belegt: Elizur, Zurischaddai, Pedazur, Zuriel und die Kurzform Zur. Bis auf 3 Ausnahmen bei Zur (Jos 13,21; 1 Chr 8,30; 9,36) befinden sich alle Belege im Buch Numeri (Elizur: Num 1,5; 2,10; 7,30.35; 10,18; Zurischaddai: Num 1,6; 2,12; 7,36.41; 10,19; Pedazur: Num 1,10; 2,20; 7,54.59; 10,23; Zuriel: Num 3,35; Zur: Num 25,15; 31,8).

Die 4 Langformen sind allesamt Namen von Israeliten, die im Kontext der Zählung und »Musterung« des Volkes am Sinai genannt werden: Elizur ist der Stammesführer der Rubeniter, Zurischaddai der Vater des Stammesführers von Simeon, Pedazur der Vater des Stammesführers von Manasse. Zuriel ist schließlich das Familienoberhaupt der Leviten-Sippe der Merariter. Zur ist in

488 Damit ist jedoch nicht die tempeltheologische Rezeption des Motivs ausgeschlossen (vgl. Riede, Netz, 360; de Vos, Felsen, 11).

489 Vgl. auch Bons, Rettung, 142–144 mit einer ausführlichen Widerlegung solcher Versuche.

490 So Bons, Rettung, 144f.; Riede, Netz, 355–363.

491 Vgl. Riede, Netz, 360.

492 De Vos, Felsen, 1–11.

Num 25,15 der Vater der von Pinhas erschlagenen Midianiterin und das Haupt einer midianitischen Großfamilie; in Num 31,8 und Jos 13,21 wird er als einer der fünf Könige Midians genannt. Ein zweiter Zur ist ein Israelit aus dem Stamm Benjamin, Vorfahre Sauls und wohnhaft in Gibeon (1 Chr 8,30; 9,36).

Die Bedeutung von Personennamen ist im Allgemeinen schwer zu erheben, da sie in der Regel nicht aus dem Textkontext erschlossen werden kann.⁴⁹³ Hinzu kommt, dass bei Nominalsatznamen mit zwei unterschiedlich determinierten Elementen nicht immer klar zu entscheiden ist, welches der Syntagmen als Subjekt und welches als Prädikat fungiert. Zwar ist in der Regel davon auszugehen, dass das erste Element (theophores) Subjekt, das zweite (nicht-theophores) Prädikat ist,⁴⁹⁴ doch können vor allem der Gattungsname El, die Verwandtschaftsbezeichnungen, die Hoheitsbezeichnungen (Adon, Baal, Malk) sowie Zur und Schaddai in dieser Hinsicht in beiden Funktionen verwendet werden. Auch das häufig in Nominalsatznamen enthaltene *jod* ist mehrdeutig: So kann es als Personalsuffix der 1. Pers. Sg. gelesen werden oder als *chireq compaginis*, d. h. als semantisch funktionsloser Bindevokal. Auch wenn eine klare Entscheidung für eine der Alternativen kaum möglich ist, spricht doch viel für das Verständnis als »neutrales« *chireq compaginis*.⁴⁹⁵

Relativ einfach liegt der Fall bei dem Kurznamen Zur, da bei Kurznamen in der Regel das theophore Subjekt, nicht das Prädikat erhalten bleibt.⁴⁹⁶ Ebenfalls problemlos ist der Verbalsatzname Pedazur: »Der Fels hat gerettet«. ⁴⁹⁷ Der Fels ist in diesem Zusammenhang eindeutig theophores Element. ⁴⁹⁸ Die Interpretation des Namens Zurischaddai bereitet insofern Schwierigkeiten, als dort zwei theophore Elemente zusammenstoßen. ⁴⁹⁹ Noth und Rechenmacher halten jedoch צור für das theophore Subjekt und שדי für das Prädikat. ⁵⁰⁰ So sind die Übersetzungen »Mein Fels ist Schaddai/Schaddai ist ein Fels« ⁵⁰¹ oder »Der Fels ist gewaltig« ⁵⁰² möglich. Ob in den Namen Elizur und Zuriel צור jeweils theophores oder prädikatives Element ist, wird unterschiedlich beurteilt. Während Noth die beiden Namen hinsichtlich der Funktion der enthaltenen Elemente unterscheidet und in

493 Vgl. Böckler, Gott, 60; Hugger, Fels, 157 Anm. 27. Das gilt natürlich nicht für Symbolnamen wie Shear-Jaschub (Jes 7,3), Maher-Schalal-Hasch-Bas (Jes 8,3) u. a.

494 Vgl. Noth, Personennamen, 17f., dem auch Rechenmacher prinzipiell zustimmt (vgl. Rechenmacher, Personennamen, 15 Anm. 38).

495 Vgl. Rechenmacher, Personennamen, 15f.220. Ebenso Noth, Personennamen, 33–36; anders Layton, der zumindest für Personennamen mit Verwandtschaftsbezeichnungen die Lesart als Suffix der 1. Pers. Sg. vorzieht (Ders., Features, 145–150).

496 Vgl. Rechenmacher, Personennamen, 17.

497 Vgl. ebd., 107.

498 Vgl. Fowler, Names, 30; Noth, Personennamen, 129.

499 So Fowler, Names, 53f.

500 Vgl. Noth, Personennamen, 130; Rechenmacher, Personennamen, 36f.

501 So Fowler, Names, 54; zur Frage ob das *jod* als Suffix oder *chireq compaginis* zu lesen ist, s. o.

502 Rechenmacher, Personennamen, 36.

Elizur »El« als das theophore Element beschreibt,⁵⁰³ sieht Rechenmacher in den Fällen, in denen »El« an erster Stelle steht, die übliche Reihenfolge von Subjekt und Prädikat umgekehrt und somit El als prädikatives Element.⁵⁰⁴ Für Zuriel besteht Übereinstimmung, dass צור theophores Element ist.⁵⁰⁵ Nach Rechenmacher handelt es sich bei diesem Namen nicht um »eine überflüssige Klassifizierung einer bestimmten Gottheit als Gottheit«⁵⁰⁶ oder eine Identitätsaussage nach dem Schema »Gott 1 = Gott 2«, sondern um eine Bekenntnisaussage im Sinne von »X ist fürwahr Gott«.⁵⁰⁷

Somit zeigt sich, dass צור in all diesen Personennamen theophores Element ist (oder zumindest so verstanden werden kann), wodurch die besondere Bedeutung von צור als Gottesbezeichnung deutlich wird und damit seine Sonderrolle im Vergleich zu anderen Schutzmetaphern wie Burg/מְצוּדָה, Zuflucht/מְחֻקָה oder auch סֶלֶע, dem semantischen Äquivalent von צור.⁵⁰⁸ Der Versuch einer Datierung oder allein schon einer relativen diachronen Einordnung der Personennamen ist schwierig, wenn nicht unmöglich. Traditionell, d. h. vor allem in der Folge von Noth, werden die צור-haltigen Namen zumeist als sehr alt eingestuft und teilweise in die vorstaatliche Zeit datiert.⁵⁰⁹ Literarhistorisch sind die jeweiligen Texte jedoch eher spät einzuordnen,⁵¹⁰ so dass auch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden muss, in den Personennamen jüngere Bildungen vorzufinden.⁵¹¹ Vor dem Hintergrund der obigen semantischen Analyse können die Personennamen, in denen צור theophores Element ist, ein Zeugnis für die späte Phase des Prozesses der De-Metaphorisierung bzw. Lexikalisierung der Felsmetapher, in der der Fels bereits als Gottesbezeichnung verwendet werden kann, sein.

503 Vgl. Noth, Personennamen, 90.156.

504 Vgl. Rechenmacher, Personennamen, 17.

505 Vgl. Noth, Personennamen, 129.140.

506 Rechenmacher, Personennamen, 17.

507 Vgl. ebd., 17f. So auch Noth, Personennamen, 140f. Rechenmacher grenzt sich jedoch insofern von Noth ab, als er es nicht für ein explizit monolatrisches oder henotheistisches Bekenntnis hält (vgl. Ders., Personennamen, 18).

508 Vgl. Rechenmacher, Personennamen, 33. Das Lexem סֶלֶע findet sich in keinem Personennamen der Hebräischen Bibel.

509 Vgl. Noth, Personennamen, 16.21.37. Ebenso Fowler, Names, 54: »early pre-Monarchical period«. Speziell in Bezug auf Numeri auch Staubli, Levitikus/Numeri, 208: »Uralte Namen liegen in der Liste der Stimmenzähler und ihrer Väter vor.«

510 Vgl. Kellermann, Priesterschrift, 16.159; Pola, Priesterschrift, 65.67f.; Römer, Buch, 224.229; vgl. für die gleiche Beobachtung in Bezug auf das Namenselement אב Böckler, Gott, 164.

511 So bspw. für die Schaddaj-haltigen Namen Pfeiffer, Art. Gottesbezeichnungen.

2. JHWH als Fels in Dtn 32

Vorbemerkung: Die Anzahl der Fels-Belege

Dass sich die Rede von Gott als Fels genau 7mal in Dtn 32 findet, ist mehrfach beobachtet worden.⁵¹² Rein formal finden sich in Dtn 32 jedoch 8 Belege für das Lexem צור, nämlich in V. 4.13.15.18.30.31(2x).37. An 7 Stellen (V. 4.15.18.30.31 [2x].37) wird es unmissverständlich im metaphorischen Sinn für JHWH oder auch fremde Götter verwendet. Der צור-Beleg in V. 13b hingegen ist in seiner Deutung schwierig. Der Kontext des Verses (V. 10–14) beschreibt JHWHs umfassende Wohltaten für Israel, die die Versorgung mit vorzüglichen Nahrungsmitteln einschließen. Neben den Früchten des Feldes (V. 13a) sowie tierischen Produkten, Mehl und Wein (V. 14) stellt sich allerdings die Frage, was damit gemeint ist, wenn JHWH Israel Honig aus dem Felsen und Öl aus dem Felsgestein saugen / ינק lässt.

13 a α	יִרְכְּבֵהוּ עַל-בְּמוֹתָי [במתי] אָרֶץ	Er ließ ihn einherfahren auf den Höhen des Landes
β	וַיֹּאכַל תְּנוּבַת שָׂדֵי	und er [= Jakob] aß die Früchte des Feldes;
b α	וַיִּנְקֵהוּ דְבַשׁ מִסֵּלֶעַ	und er ließ ihn saugen Honig aus dem Felsgestein
β	וְשֶׁמֶן מִחֶלְקֵי שָׂדֵי	und Öl aus dem Fels-Kiesel.

Drei Deutungsmöglichkeiten sind denkbar: Vor allem in der frühen Forschung wird dieser Vers in einem ganz konkreten Sinn verstanden: »[I]n den Felsen nisten die wilden Bienen, die Israel Honig liefern, auf Felsboden gedeihen noch die Oliven, die ihm Öl liefern.«⁵¹³ Dieses reale Verständnis wird mitunter auch theologisch gedeutet: »[S]elbst die Teile des Landes, von denen man nichts erwartet, liefern noch die köstlichsten Gaben.«⁵¹⁴ Für dieses Verständnis des Felsens in einem ganz konkreten Sinn sprechen die seltene Verbindung von צור und חֶלְקֵי / Kiesel, die an ihren beiden anderen Belegstellen (Dtn 8,15; Ps 114,8) jeweils einen konkreten Felsen, eben ein Gestein, bezeichnet, sowie der Parallelismus mit סֵלֶעַ, das in der Regel auch für einen Felsen oder Felsgestein steht. Unterstützt wird diese Deutung von der Tatsache, dass es sich im näheren Kontext (V. 13a–14) ebenfalls um ganz konkrete Nahrungsmittel handelt. Es

512 Vgl. Braulik, Geburt, 296; pointierter Ders., Funktion, 40.

513 Steuernagel, Deuteronomium, 167. Ebenso auch Driver, Deuteronomy, 359: »honey might literally be found oozing out from among the rocks. The olive also flourishes in sandy, and even in rocky soil«. Auch Craigie, Deuteronomy, 381 geht mit Verweis auf Driver von dieser ganz realen Deutung aus, indem er eine weitere botanische Erklärung anführt: »the olive tree can grow in rocky soil and requires very little water« (ebd., Anm. 34). Ebenso Fabry, Art. צור, 997: »Wegen ihrer Unzugänglichkeit konnten in den Felsen offensichtlich Honig (Ps 81,17), Weine und Öle (Dtn 32,13) von besonderer Qualität gedeihen« sowie Braulik, Deuteronomium II, 230.

514 Steuernagel, Deuteronomium, 167.

bleibt allerdings fraglich, warum diese zwei Nahrungsmittel im Vergleich zu den anderen wesentlich »unkonventioneller« dargestellt werden. So sprechen beispielsweise Dtn 6,11 und Neh 9,25 in einem ähnlichen Kontext eine deutlich konkretere Sprache. Außerdem kann auf diese Weise nicht der ungewöhnliche Ausdruck des Saugens / ינק von Honig und Öl erklärt werden.

Eine zweite Möglichkeit ist, dass צור und קִלֵּעַ in diesem Vers allegorisch aufzufassen sind, d. h. dass mit dem Saugen von Honig und Öl aus dem Felsen zur Ernährung Israels ein Bild für die mütterliche Zuwendung JHWHs, der sein Volk wie einen Säugling stillt, gezeichnet wird. Für die Lesart, V. 13b als dezidiert weibliches Gottesbild zu verstehen, spricht die Verbindung der Wurzel ינק mit den Bildern vom Honig und Öl aus dem Felsen. ינק / saugen wird in über 90 % der Belege in einer Bedeutung aus dem konkreten Wortfeld von Stillen/Säugen verwendet.⁵¹⁵ Allerdings verwenden es neben diesem umstrittenen V. 13b zumindest 2 weitere Belege in einem anderen Kontext als dem mütterlichen Stillen.⁵¹⁶ Gegen die Deutung dieses Verses i. S. v. Stillen spricht ebenfalls die Konstruktion mit der Partikel מן an dieser Stelle. Üblicherweise wird das Saugen aus der Brust ohne Partikel konstruiert.⁵¹⁷ So scheint es an dieser Stelle durch die Konstruktion eher unwahrscheinlich, dass hier mit dem Saugen von Öl und Honig aus dem Felsen ein weibliches Gottesbild eingespielt werden soll, auch wenn es sich inhaltlich durchaus in das Lied einfügen würde (vgl. das weibliche Gottesbild in V. 18).⁵¹⁸

Eine dritte Möglichkeit ist, diesen Vers als Bild des Überflusses⁵¹⁹ und der Geschichtsmächtigkeit oder »Wundertätigkeit« JHWHs zu deuten: JHWH

515 So versteht auch Sanders, Provenance, 389 diesen Vers: »the use of the verb ינק (hif) in 13bA implies a comparison of YHWH with a suckling woman.«

516 Im Mosesegen Dtn 33,19 heißt es, dass Sebulon »den Überfluss der Meere saugt« – eine sehr ungewöhnliche Formulierung; denn auch wenn das Saugen/Stillen häufig als Bild für »reichhaltige Versorgung« verwendet wird (vgl. Jes 60,16; 66,11 f.), so doch immer noch im weiteren Bildkontext des Stillens (vgl. die Begriffe שָׁד / Brust, חֵלֶב / Milch, נִשָּׂא עַל צַד / auf dem Arm tragen, שָׁעַע עַל בְּרָכַיִם / auf den Knien lieblosen). In Ijob 20,16 wird das Schicksal des Frevlers in der Umkehrung des ansonsten sehr positiv besetzten Saugens (= Stillens) als »Saugen von Natterngift« beschrieben.

517 So an fast allen Belegen von ינק und שָׁד (Jes 60,16; Joel 2,16; Ijob 3,12; Hld 8,1); einzige Ausnahme ist Jes 66,11, das in metaphorischer Weise vom »Saugen von der Brust der Tröstungen« spricht. Es bildet den Anschluss ebenfalls mit מן, weist aber durch das Lexem שָׁד zumindest ein Element des typischen Wortfeldes auf.

518 Knowles liest V. 13 zunächst einfach im Sinn von Gottes großer Fürsorge. Darüber hinaus hält er es auch für möglich, den Vers etwas weitergehend zu verstehen: »it would be tempting to see in this verse a further element of the extended birthing and spiritual nurture metaphors« (Ders., Rock, 318). Als Argument dient ihm ein außerbiblisches Beleg, dass nämlich auch Anath und Baal in Ugarit für die Versorgung mit köstlichen Speisen verantwortlich sind (mit Verweis auf Cassuto, Goddess, 85). Allerdings geht es dort nicht um mütterliches Stillen, sondern nur um allgemeine Versorgung mit Nahrung.

519 So bspw. van der Woude, Art. צור, 539.

kümmert sich derart um sein Volk, dass nicht mehr nur Wasser, sondern auch Honig und Öl aus dem Gestein fließt bzw. zu saugen ist. Somit wäre dieses Bild als Aufnahme⁵²⁰ und sogar Überbietung des »Wasser aus dem Felsen«-Wunders in der Wüste zu verstehen.⁵²¹ Die Tradition, dass JHWH im Kontext der Wüstenwanderung Wasser aus einem Felsen hervorbringen kann, ist breit belegt.⁵²² Demgegenüber gibt es für die Verbindungen von Honig und Öl aus dem Felsen jeweils nur eine weitere Belegstelle: Im Asafpsalm Ps 81 wird im Schlussvers (V. 17) auch davon gesprochen, dass Israel mit »Honig aus dem Felsen« (מִצֹּרֹת) gesättigt wird. Ijob 29,6 verwendet den Ausdruck vom sich ergießenden Öl aus dem Felsen (וְצֹרֹר יִצְוֹק עֲמֹדֵי פִלְגֵי-שֶׁמֶן) parallel zum Baden in Milch als Bild für das Wohlergehen durch Gottes Zuwendung. Für die Aufnahme und gleichzeitige Überbietung der »Meriba«-Erzählung an dieser Stelle spricht, dass Honig/Öl aus dem Felsen kein anderweitig geprägtes Motiv ist und sich hier außerdem die seltene Verbindung von חֶלְמֵי שֶׁמֶן und צֹרֹר findet, die ansonsten nur noch zweimal (Dtn 8,15; Ps 114,8) in Anspielung auf die »Massa und Meriba«-Erzählung (Ex 17) belegt ist. Auch die Nähe zu Ps 81, auf den der unmittelbare Kontext von V. 13 in verschiedener Weise anspielt,⁵²³ macht eine Aufnahme der Wendung aus diesem Psalm sehr wahrscheinlich. Für die Deutung dieses Verses im Sinn der Betonung von JHWHs Macht und umfassender Sorge spricht auch ein außerbiblisches Zeugnis: Die Kombination von Öl und Honig findet sich auch im ugaritischen Baals-Zyklus, in dem Baal Öl vom Himmel regnen und die Bäche Honig führen lässt (vgl. KTU 1.6 iii:6–7.12–13)⁵²⁴. Öl und Honig gelten somit als Zeichen der Fruchtbarkeit und der Wirkmächtigkeit Baals.

Während V. 13f. auf den ersten Blick wie eine Aufzählung von konkreten Nahrungsmitteln zur reichhaltigen Versorgung Israels aussieht, zeigt sich bei genauerem Hinschauen die theologische Durchtränkung dieser Bilder. Die Lösung, hier schlichtweg einen konkreten Fels, auf dem trotz der Kargheit Honig und Oliven gedeihen, anzunehmen, bleibt deswegen hinter der theologischen Aussagekraft des Textes zurück. Die anderen zwei Lesarten sind demgegenüber plausibler. Zwar wäre die Lesart als weibliches Gottesbild aufgrund der Konstruktion eher ungewöhnlich, inhaltlich fügt sie sich aber gut in das Lied ein. Am meisten spricht allerdings für die dritte Lesart als Metapher für die Wirkmäch-

520 Vgl. Fabry, Art. צֹרֹר, 979, der von »Reminiszenz« spricht.

521 Vgl. Fokkelman, Poems, 89.

522 Die Verbindung von Wasser/מַיִם und Fels/צֹרֹר findet sich ausgehend von der »Massa und Meriba«-Erzählung in Ex 17,6 in Anspielungen darauf in Dtn 8,15; Ps 78,20; 105,41; 114,8; Jes 48,21. Die zweite, jüngere »Wasser aus dem Felsen«-Erzählung in Num 20 verwendet für den Felsen ausschließlich das synonyme סֹלֶעַ; Aufnahmen dieser Erzählung (d. h. der Verbindung von מַיִם und סֹלֶעַ in Num 20,8.10.11) finden sich in Neh 9,15 sowie Ps 78,16 (in V. 15 und 20 zusätzlich die Verbindung von צֹרֹר und מַיִם).

523 Vgl. Otto, Abschiedslied, 660 Anm. 124, der V. 10.14–17 nennt.

524 TUAT III 1191.

tigkeit JHWHs, die gleichzeitig auf weitere Machterweise in der Geschichte Israels anspielt und Traditionen aus der außerbiblischen Umwelt aufnimmt. Der Fels/ צור ist hier allerdings nicht als Gottesmetapher zu verstehen.⁵²⁵

Außerdem unterscheidet ein wichtiges Formalkriterium den Fels-Beleg in V. 13b von den anderen Belegen, wo der Fels immer im Parallelismus mit einem Gottesnamen oder einer Gottesbezeichnung steht.⁵²⁶ Auf der Basis dieser inhaltlichen und formalen Argumente ist der צור-Beleg in Dtn 32,13 von den anderen Belegen zu unterscheiden und im Umkehrschluss eine gesonderte Untersuchung der verbleibenden 7 Fels-Belege gefordert.⁵²⁷ Braulik stellt mit Blick auf das Deuteronomium fest, dass dort der Gebrauch von 7er-Reihen oder -Motiven eine spezielle Bedeutung hat, da sie »immer einen besonderen Akzent«⁵²⁸ setzen und somit »Zentralwörter und Schlüsselaussagen des Deuteronomiums«⁵²⁹ hervorheben.⁵³⁰ So ist davon auszugehen, dass die siebenmalige Verwendung der Felsmetapher für JHWH bzw. andere Götter in diesem theologischen Spitzentext am Ende des Deuteronomium und auch des Pentateuch keineswegs willkürlich entstanden, sondern im Gegenteil, mit Bedacht gewählt und eingesetzt ist.

a. Die Overtüre: Der vollkommene Fels (V. 4)

4 a α	הַצּוֹר תָּמִים פָּעֵלָו	Der Fels, vollkommen ist sein Tun,
β	כִּי כָל-דַּרְכָיו מִשְׁפָּט	denn alle seine Wege sind Recht;
b α	אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֹל	ein Gott der Treue und ohne Unrecht,
β	צַדִּיק וְיָשָׁר הוּא:	gerecht und gerade ist er.

V. 4 ist in Bezug auf das Gottesbild des Moseliedes ein zentraler Vers. Er führt direkt zu Beginn des Liedes, d.h. nach Hör- und Lobaufruf, leitmotivisch die Metapher vom Fels ein. Mit seiner ausführlichen Gottesvorstellung bildet er

525 Vgl. Hossfeld (Ders./Zenger, Psalmen 51–100, 476f.), der sich für ein metaphorisches Verständnis des Versteils ausspricht und gleichzeitig Anklänge an andere Fels-Belege für Gott wahrnimmt: »Wenn der Felsen Honig spendet, liegt im Zusammenhang der Asaf-psalmen wie auch beim Moselied Dtn 32 die Assoziation zum Gottestitel ›der Fels‹ und damit ein metaphorisches Verständnis der Verheißung nahe (vgl. Ps 73,26; 78,35).«

526 V. 4: אֵל - הַצּוֹר, V. 15: צוֹר - אֱלֹהֵי, V. 18: אֵל - צוֹר, V. 30: צוֹרִים - יְהוָה, V. 37: אֱלֹהֵינוּ - צוֹר. Ausnahme ist V. 31 mit dem doppelten Beleg von צוֹר, der es einmal für JHWH, einmal für einen fremden Gott verwendet und somit ebenfalls einen Parallelismus schafft.

527 So widmet sich Fischer in seiner Untersuchung der Felsmetapher ebenfalls ausschließlich den 7 o. g. Belegen (vgl. Ders., Fels, 23 Anm. 1.28f.). Auch Wiegand spricht nur von 7 Belegen in Dtn 32, »in denen der Gottesname צוֹר vorkommt« (Ders., Gottesname, 85).

528 Braulik, Funktion, 78.

529 Ebd.

530 Vgl. allgemeiner zur Zahl Sieben im Alten Orient Reinhold, Zahl.

gleichsam das Fundament des nun folgenden Liedes, in dem die Beziehung Gottes zu seinem Volk reflektiert wird: Der Gott der Treue / אֱמוּנָה wird als »der Fels« / הַצּוּר vorgestellt.

הַצּוּר

Die wichtigste Gottesprädikation des Verses steht direkt zu Beginn und wird durch die *Casus-Pendens*-Konstruktion besonders betont.⁵³¹ Der Gott Israels ist »der Fels« (הַצּוּר). So macht schon die Satzstruktur deutlich, welche hervorgehobene Stellung dieser Vers und auch die Metapher haben. Die Bezeichnung JHWHs als Fels / צוּר ist – wie oben schon deutlich wurde – in der Hebräischen Bibel durchaus üblich (ca. 35mal belegt). Die Verwendung dieser Gottesmetapher mit dem bestimmten Artikel ist jedoch einzig. Da Dtn 32,4 in synchroner Lese-richtung die erste Verwendung dieser Gottesmetapher überhaupt ist, setzt sie hier mit einem markanten Paukenschlag ein. Was es heißt, »der Fels« zu sein, wird in V. 4 sowie in den weiteren 6 Belegen innerhalb des Moseliedes expliziert. Schon der Beginn des Liedes macht deutlich, dass die Rede von Gott als Fels nicht nur *eine* Gottesmetapher unter vielen ist, sondern dass sie das Leitmotiv dieses Liedes ist.⁵³²

Die erste Näherbestimmung des Felsens bezeichnet sein Tun als vollkommen (תְּמִים פְּעֻלֹו). Es verwundert, dass vom »Tun« eines Felsens die Rede sein kann. Hier ist die ursprüngliche Bildebene der Felsmetapher längst verlassen, als lexikalisierte Metapher wird צוּר als Gottesname verwendet. Nicht mehr das Bildfeld »Schutz und Sicherheit« ist leitend, sondern die Beständigkeit. Wie auch in anderen Kontexten, die צוּר als Gottesnamen verwenden (Hab 1,12; 2 Sam 23,3), stehen Begriffe aus dem Bereich der Rechtssprache im Vordergrund. Die Vollkommenheit in Bezug auf die Taten oder Werke JHWHs ist ein einmaliger Ausdruck innerhalb der Hebräischen Bibel; üblicher ist es, von den vollkommenen Wegen JHWHs zu sprechen (vgl. u. a. 2 Sam 22,31.33 // Ps 18,31.33; Ps 101,2.6; 119,1). Stattdessen sind in diesem Vers im folgenden Kolon die Wege Gottes mit Recht / מִשְׁפָּט verknüpft.⁵³³ מִשְׁפָּט hat eine sehr umfassende Bedeutung: »Rechtsprechung, Gericht, Recht«⁵³⁴, auch Urteil, Rechtssache, Strafgericht, Gesetz.⁵³⁵ In diesem Vers steht es eher für Recht i. S. v. »rechtschaffen / gerecht«.⁵³⁶ In

531 Vgl. zum *Casus-Pendens* Groß, *Pendenskonstruktion*, 190.

532 Vgl. Fischer, *Fels*, 23; Fabry, Art. צוּר, 981.

533 Die Verbindung ist in der Hebräischen Bibel ebenfalls einzig; vgl. jedoch die ähnlichen Wendungen vom Pfad / אֶרֶץ des Rechts in Jes 40,14 sowie den Parallelismus in Jer 5,4.5 (der Weg JHWHs, das Recht ihres Gottes). Die Parallelisierung von Tun und Weg findet sich sonst noch in Spr 21,8.

534 Johnson, Art. מִשְׁפָּט, 95.

535 Vgl. ebd., 97–100.

536 Vgl. ebd., 101: »was recht und richtig ist«. Innerhalb von Dtn 32 wird מִשְׁפָּט in V. 41 ein zweites Mal verwendet; dort steht es jedoch im konkreten Sinn von »Gericht«.

dieser Bedeutung ist es häufig parallel zu צַדִּיק / צְדָקָה gesetzt (so auch hier im vierten Kolon) und bekommt dadurch eine Konnotation des rettenden Eingreifens Gottes.⁵³⁷ Die Vollkommenheit und Rechtschaffenheit JHWHs, die hier herausgestellt werden, finden ihren Gegenpol in der Verkehrt- und Verdrehtheit des Volkes in V. 5 (דֹּר עֲקֹשׁ וּפְתִילֵת לַ).⁵³⁸

אֵל אֱמוּנָה

Der parallele Ausdruck zu הצור ist אֵל אֱמוּנָה: Der Gott Israels ist als »der Fels« auch ein Gott der Treue und Zuverlässigkeit, der Gewissenhaftigkeit (אֱמוּנָה).⁵³⁹ Mit der Bezeichnung JHWHs als אֵל אֱמוּנָה setzt sich die Betonung seiner Beständigkeit, die im ersten Kolon durch das Felsmotiv eingeführt wurde, fort.⁵⁴⁰ Auffällig ist an dieser Stelle, dass mit אֵל אֱמוּנָה ein Ausdruck geschaffen wurde, der sich sonst nicht in der Hebräischen Bibel findet. In Ps 31,6 ist zwar ebenfalls von JHWH als »Gott der Treue« die Rede, dort jedoch in der Konstruktion mit dem gebräuchlicheren אֱמֶת (יְהוָה אֵל אֱמֶת)⁵⁴¹. Der jüngere Begriff אֱמוּנָה gleicht sich in der Verwendung zwar stark der Bedeutung von אֱמֶת an.⁵⁴² Dennoch unterscheiden sich die beiden Begriffe auch: So bezeichnet אֱמוּנָה weniger ein Sein, sondern eher ein Verhalten.⁵⁴³ Somit wird in diesem Vers sein künftiges Verhalten Israel gegenüber vorgezeichnet.

Die אֱמוּנָה JHWHs wird in Dtn 32,4 weiter expliziert und durch die Verneinung des Negativ-Begriffs עוֹלֵל gesteigert und damit jegliche Börsartigkeit ausgeschlossen: JHWH ist nicht nur treu und zuverlässig, er ist außerdem frei von Unrecht oder Ungerechtigkeit, von allem Schlechten und Bösen.⁵⁴⁴ Damit findet sich hier eine wichtige Verbindungslinie zu Ps 92,16, dem Schlussvers der Mosekomposition (Ps 90–92), die zahlreiche Gemeinsamkeiten mit dem Moselied verbindet: Auch dort findet sich die Vorstellung von JHWH als Fels im Zusammenhang mit der Verneinung der Ungerechtigkeit / עוֹלֵל.

Das letzte Kolon von V. 4 nennt zwei weitere Gottesprädikate. Demnach ist JHWH »gerecht und gerade« / צַדִּיק וְיָשָׁר. Zum alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriff, der Wurzel צדק, gibt es eine Fülle von Untersuchungen. Grundlegend

537 Vgl. ebd.

538 Vgl. Kedar-Kopfstein, Art. תָּמִים, 698. Sanders, Provenance, 147f. versteht außerdem תָּמִים in V. 4 als Gegenbegriff zu מוֹקֵם / »auf schändliche Art« in V. 5.

539 Vgl. Jepsen, Art. אֱמֶת, 342: »Die oft vorgeschlagene Übersetzung »Gewissenhaftigkeit« dürfte dem gemeinten Sinn an vielen Stellen am nächsten kommen.«

540 Vgl. Fabry, Art. צור, 981.

541 Auch dieser Ausdruck ist in der konkreten Verbindung in der Hebräischen Bibel einzig. Ähnlich, aber erweitert, ist die Formulierung in der Gnaden- und Zornesformel in Ex 34,6f. (אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֲרֵץ אֲפִים וְרַב־חֶסֶד וְאֱמֶת).

542 Vgl. Jepsen, Art. אֱמֶת, 343f.

543 Vgl. ebd., 341f.

544 Vgl. Schreiner, Art. עוֹלֵל, 1143.

kann zwischen einem juristischen Verständnis von Gerechtigkeit, dem Begriffe wie Gnade, Barmherzigkeit und Heil entgegengesetzt werden können, sowie einem Verständnis von »rettender Gerechtigkeit«, die gleichbedeutend ist mit Rettung und Heil, unterschieden werden.⁵⁴⁵ יָשָׁר wird häufig zusammen mit der Weg-Vorstellung verwendet.⁵⁴⁶ Es steht oft auch im Kontext von Richten/Gericht.⁵⁴⁷ Somit bildet das letzte Kolon hier einen doppelten Rückverweis auf das zweite Kolon (כָּי כָּל־דְּרָכָיו מִשְׁפָּט / denn alle seine Wege sind Recht).⁵⁴⁸

Zusammenfassung

V. 4 nennt eine Reihe von Gottesprädikaten, die JHWH, den Fels, näher bestimmen. Sie stammen zumeist aus dem Wortfeld der Rechtssprache. So wird in diesem Vers ein Gottesbild gezeichnet, das einen gerechten und geradlinigen Gott vorstellt, der vollkommen ist, da er sich ausschließlich am Recht / מִשְׁפָּט orientiert. V. 4 dient auch dazu, das Gottesbild in Gegenüberstellung zum Verhalten des Volkes Israel zu schärfen: So steht der אֱלֹהֵי אֲמוֹנָה (V. 4) im Gegenüber zu Israel, das in V. 20 als »Kinder, in denen keine Treue ist« (בְּנֵיִם לֹא־אֱמֶן בָּם), bezeichnet wird. Auch die Vollkommenheit JHWHs (תְּמִים פְּעֻלּוֹ) des ersten Kolons sowie die Geradlinigkeit (יָשָׁר) des letzten Kolons bilden die Kontrastfolie zum anschließenden V. 5, der die Verdreht- und Verkehrtheit Israels beschreibt. Schließlich hat der Vers auch im Hinblick auf das Gottesbild eine vorausweisende Funktion: Der starke Fokus auf Begriffe der Rechtssprache mit Betonung der Gerechtigkeit erläutert zudem, unter welchen Vorzeichen sowohl das Richten / דִּין (V. 36) als auch das Gericht / מִשְׁפָּט (V. 41) JHWHs geschieht.

b. Schöpfung und Rettung (V. 15)

15 a α	וַיִּשְׂמֶן יִשְׂרָאֵל וַיִּבְקַט	Aber Jeschurun wurde fett und verlor die Selbstbeherrschung,
β	שָׁמְנָת עֲבִית הַשֵּׁית	du wurdest fett, du wurdest dick, du wurdest feist;
b α	וַיִּטֵּשׂ אֱלֹהֵי עֲשָׂהוּ	und es verwarf den Gott, der es gemacht hat,
β	וַיַּגְבֵּל צוּר יִשְׁעָתוֹ:	und es missachtete den Fels seiner Rettung.

Nach dem geschichtlichen Rückblick in V. 8–14, der JHWHs Erwählung und Führung des Volkes aus der Wüste in das Land besungen hatte, beschreiben V. 15–18 die Abwendung Israels von JHWH und die Zuwendung zu anderen Göt-

545 Vgl. Johnson, Art. צֶדֶק, 903.

546 Vgl. Alonso-Schökel, Art. יָשָׁר, 1062.

547 Vgl. ebd., 1064f.

548 יָשָׁר findet sich – ebenso wie עוֹלָה / עוֹלָה und צוּר – auch in Ps 92,16 und bildet damit die dritte Lexemverbindung zwischen dem Auftakt des Moseliedes und dem Schluss der Mosekomposition im Psalter.

tern. In den Rahmenversen dieser Schilderung (V. 15b.18) wird JHWH wiederum als Fels bezeichnet. V. 15b stellt Israels fast überdrüssig erscheinendes Handeln als Reaktion auf die vorangehende Erzählung von JHWHs wunderbarer Erwählung und Führung dar: Israel verwirft/נטש und missachtet/נבל seinen Gott. Die Brisanz und Schärfe dieser Reaktion wird literarisch dadurch verstärkt, dass der verworfene und verachtete Gott demgegenüber mit äußerst positiven Prädikaten versehen ist: Er ist der, der Israel gemacht hat/עשה, sowie der Fels der Rettung/ישועה.

עשה hat ein breites Bedeutungsspektrum, das von einem einfachen »machen/anfertigen« bis zu JHWHs Handeln in Schöpfung und Geschichte reicht.⁵⁴⁹ In Deutero-Jesaja, zu dem sich viele Parallelen in Dtn 32 finden, bezeichnet das Verb umfassend »die Tätigkeit JHWHs sowohl in Schöpfung als auch in Geschichte«⁵⁵⁰. An dieser Stelle spricht jedoch die Verwendung mit dem direkten Objekt (»es« = Jeschurun; Personalsuffix der 3. Pers. Sg. m.) für eine schöpfungstheologische Deutung. Zwar verweist das Objekt nicht unmittelbar in einen kosmischen Schöpfungskontext,⁵⁵¹ doch gibt es mit V. 6b einen weiteren Vers innerhalb des Moseliedes, der explizit davon spricht, dass Gott Israel geschaffen habe und einen engen Bezug zu dieser Stelle darstellt.⁵⁵² V. 6 schafft mit dieser umfassenden Beschreibung von JHWHs Urheber- und Schöpfer-Sein (auf der individuellen Ebene als Vater und auf der universellen als Schöpfer, der hervorbringt, macht und Bestand gibt) und einer Bestimmung seines Verhältnisses zum Geschöpf eine Grundlage, auf die in V. 15 mit dem allgemeinen עשה angespielt und zurückgegriffen werden kann. Die Neuerung von V. 15 gegenüber V. 6 ist, dass nun der als Vater und Schöpfer bekannte Gott ebenfalls als Fels bezeichnet werden kann, somit eine Verbindung von personaler und unbelebter Metapher geschaffen wird. So zeigt sich eine komplexe Vernetzung und Durchdringung der verschiedenen Bildbereiche »Eltern«, »Fels« und »Schöpfung«, die mit V. 18 noch fortgesetzt wird. Während V. 6 in zwei Dimensionen von JHWH als Urheber spricht (die individuelle Schöpfung im Vaterbild, die universelle im vierten Kolon durch עשה und כּוּן), werden diese zwei Dimensionen in V. 15 und 18, d. h. dem durch die Felsmetapher verklammerten Rahmen um die Götzendienst-Erzählung, separat aufgenommen: in V. 15 die universelle Schöpfung (עשה), in V. 18 die individuelle Schöpfung (ילד *qal/חיל polel*) – komplementär zum Vaterbild dort als Mutterbild.

549 Vgl. Ringgren, Art. עָשָׂה.

550 Berges, Jesaja 40–48, 459. Er verweist dafür auf Jes 41,4; 44,2.23.24; 46,10; 48,3.11.

551 Als Schöpfungsterminus steht עשה häufig in Verbindung mit Himmel und Erde (Gen 2,4; 2 Kön 19,15; Jes 37,16; 66,22; Ps 115,15 u. ö.), Menschen (Gen 1,26; 6,6), den Gestirnen (Ps 104,19), dem Meer (Ps 95,5) u. a.

552 Zur ausführlichen Analyse der Stelle vgl. daher den entsprechenden Teil im Kapitel C.III.2.a.i. »JHWH als Eltern«.

Die zweite Prädikation JHWHs in V. 15 ist die Rettung/יְשׁוּעָה. Während die Verbindung JHWHs mit dem Topos der Rettung in der Psalmenliteratur allgemein breit belegt ist, handelt V. 15 hier speziell von JHWH als »Fels der Rettung«. Die Verbindung von Fels und Rettung ist ebenfalls häufig,⁵⁵³ nicht zuletzt wohl wegen der konkreten Funktion eines Felsen als Fluchtfelsen und damit als rettender Ort (s. o.). Möglicherweise spielt das Signalwort Rettung/יְשׁוּעָה an dieser Stelle aber auch auf das Exodus-Ereignis an. יְשׁוּעָה ist innerhalb des gesamten Pentateuch nur 4mal belegt,⁵⁵⁴ davon an zwei Stellen ganz prägnant im Exodus-Kontext. So ist in Ex 14,13 und – besonders pointiert – zu Beginn des ebenfalls von Mose gesungenen Schilfmeerliedes in Ex 15,2 (עֲזֵי וּמַרְתָּ לְיְהוָה לִישׁוּעָה) von der Rettung JHWHs die Rede. Angesichts dieses Befundes ist davon auszugehen, dass in diesem theologischen Summarium am Ende des Pentateuch mit dem Rettungs-Terminus der Exodus als zentraler Identitätsmarker der Geschichte JHWHs mit seinem Volk eingespielt werden soll.⁵⁵⁵

Zusammenfassung

Mit den Anspielungen auf Schöpfung und Exodus enthält dieser Versteil – verklammert durch den Parallelismus der Felsmetapher – zwei Momente, die für die Identität Israels von zentraler Bedeutung sind. Außerdem werden durch weitere intertextuelle Anknüpfungspunkte zusätzliche Konnotationen in den Vers eingetragen. Die Verbindung der zwei Elemente »Schöpfung/Hervorbringung« und »Rettung« mit der Felsmetapher, wie sie in V. 15 vorliegt, findet sich noch ein einziges weiteres Mal innerhalb der Hebräischen Bibel, nämlich in Ps 89,27: Der Schöpfungs-Aspekt ist dort jedoch nicht universal, sondern individuell zu verstehen. Dort heißt es, dass David von JHWH als Vater (אָבִי אֱלֹהִים) und »Fels meiner Rettung« (צִוְרֵי יְשׁוּעָתִי) sprechen wird. Indem von davidischem König und dem Volk Israel das gleiche schöpferische und rettende Verhältnis zu JHWH ausgesagt werden kann, wird auch die Exklusivität der Beziehung JHWH – König auf das Volk übertragen. Auf intertextueller Ebene weist diese Verbindung erneut in die Nähe der Mosekomposition (Ps 90–92). Eine weitere Verbindungslinie geht an dieser Stelle von der Parallelisierung der Gottesmetapher Fels mit der seltenen und vor allem spät zu datierenden Gottesbezeichnung⁵⁵⁶ אֱלֹהֵיךָ aus, die nur noch an einer weiteren Stelle belegt ist, nämlich Jes 44,8: Die dortige monotheistische

553 Vgl. Dtn 32,15; Ps 62,3.7; 89,27 (יְשׁוּעָה und צִוְרֵי); 2 Sam 22,47; Ps 95,1; Jes 17,10 (יִשְׁע und צִוְרֵי); 2 Sam 22,2 // Ps 18,3 (פִּלְטֵי und פִּלְטֵי); Ps 71,3 (יִשְׁע und חִיפֵי).

554 Im Jakobsegen Gen 49,18, innerhalb der Exodus-Erzählung Ex 14,13 und 15,2 sowie im Moselied Dtn 32,15.

555 Gegen Sawyer, Art. יִשְׁע, 1035–1059 und auch Nielsen, Metaphors, 267, die die »Rettung« hier nicht auf den Exodus engführen, sondern den Vers eher in einem allgemeinen Sinn verstehen.

556 Vgl. Pfeiffer, Art. Gottesbezeichnungen.

Spitzenaussage (הֲיֵשׁ אֱלֹהִים מִבְּלִעְדֵי וְאִין צֹר בְּלִי־דַעְתִּי) / Gibt es einen Gott außer mir? Es gibt keinen Fels, ich kenne keinen.) klingt im hinteren Teil des Moseliedes (vgl. v. a. Dtn 32,31.39) sowie im Hannapsalm 1 Sam 2,2 (כִּי אִין בְּלִתֵּד וְאִין צֹר) / Denn außer dir ist keiner; und kein Fels ist wie unser Gott.) und im Davidpsalm 2 Sam 22,32 (כִּי מִי־אֵל מִבְּלִעְדֵי יְהוָה וּמִי צֹר מִבְּלִעְדֵי אֱלֹהֵינוּ) / Denn wer ist Gott außer JHWH? Und wer ist Fels außer unserem Gott?) an. Somit werden zum einen wesentliche Verbindungen und theologische Gemeinsamkeiten dieser poetischen Texte innerhalb der großen Erzählwerke untereinander deutlich, zum anderen aber auch die Abhängigkeit dieser Texte vom genuin deutero-jesajani-schen Monotheismus.

c. Der gebärende Fels (V. 18)

18 a	צֹר יִלְדֶךָ תָּשִׁי	Den Fels, der dich geboren hat, hast du vergessen;
b	וְתִשְׁכַּח אֵל מְחַלְלֶךָ:	und du hast vergessen den Gott, der dich unter Wehen hervorgebracht hat.

V. 18 steht am Ende der Beschreibung von Israels Abfall zu den »fremden« Göttern, die mit V. 15 beginnt, und schließt mit der Felsmetapher die Klammer um diesen Teil, der JHWHs Treue mit Israels Untreue kontrastiert. Indem gerade *die* Verse, die Israels Untreue JHWH gegenüber beschreiben, vom Felsmotiv gerahmt sind, wird der Gegensatz zwischen dem als Schöpfer (V. 15.18) und Retter (V. 15) vorgestellten JHWH und dem treulosen Volk noch deutlicher gemacht. Das Felsmotiv dient hier als Verstärkung der Aussage von JHWH als Schöpfer und Retter. Auch die schöpfungstheologische Konnotation verbindet V. 15 und 18. Während V. 15 durch das Lexem עִשָּׂה jedoch eher die universale Ebene anspricht, steht in V. 18 die individuelle Schöpfung in Form der Geburt im Vordergrund.

V. 18 enthält eine explizite Verknüpfung zweier Gottesmetaphern, der Fels- und der Elternmetapher. Im Blick auf die Elternmetapher steht daher die Untersuchung des mütterlichen Gottesbildes, wie es sich in den beiden Verben יָלַד *qal* und חָיַל *poel* ausdrückt, im Fokus (vgl. Kapitel C.III.2.). Im Kontext der Felsmetapher ist an dieser Stelle zu fragen, ob es einen genuinen Zusammenhang der Bilder von Gott als Fels und Vater/Mutter gibt. In der Forschungsliteratur gibt es dazu zwei unterschiedliche Hypothesen.

In der vor allem von Wiegand vertretenen Hypothese wird danach gefragt, ob es einen etymologischen Zusammenhang von Felsmetapher und Schöpferbild gibt. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass in der frühjüdischen und rabbinischen Literatur der Gottesname צֹר häufig mit der Bezeichnung »Schöp-

fer/Bildner« in Verbindung gebracht oder gar dadurch ersetzt wird.⁵⁵⁷ Als Gründe dafür nennt Wiegand die [vermeintliche – CW] etymologische Nähe von צור (Fels) und צור III (bilden, formen) sowie יצר (bilden, formen, töpfern). Dies werde verstärkt durch Stellen, an denen der Gottesname in Verbindung mit Schöpfungsaussagen stehe (Dtn 32,4: die »vollkommenen Werke«; Dtn 32,15.18).⁵⁵⁸ Gestützt wird diese Position von Seybold, der die Lesart in V. 4 als »der Fels« als »masoretisches Missverständnis«⁵⁵⁹ bezeichnet und demgegenüber die Ableitung von יצר favorisiert, die zudem viel besser zu V. 4–9 passe,⁵⁶⁰ weil im Moselied die »Urzeit [...] die Zeit der Schöpfung und Gestaltung«⁵⁶¹ sei. Eine solche Ersetzung von צור durch יצר in V. 4 geht allerdings zulasten der Siebener-Struktur der Felsmetapher. Insgesamt ist eine etymologische Verbindung von יצר/schaffen und צור/Fels zwar nicht nachzuweisen, doch ist die Lautähnlichkeit nicht zu verkennen und möglicherweise Anlass für assoziative Verbindungen schon auf Produzenten-, dann aber auch auf Rezipientenseite.

Die zweite Hypothese hat ihren Ursprung in der älteren Forschungsgeschichte. Dort hat die Verbindung der Felsmetapher mit der Schöpfungs- (V. 15) oder auch Eltern-Vorstellung (V. 18) die Frage aufgeworfen, ob hier mythische Vorstellungen einer Herkunft des Menschen aus dem Felsen im Hintergrund stehen. Bis heute finden sich in der Literatur Verweise auf solche Vorstellungen, so u. a. bei Vanoni⁵⁶², Humbert⁵⁶³ und van der Woude⁵⁶⁴. Verfolgt man die Forschungsgeschichte zurück, findet man erste Äußerungen in diese Richtung ausgehend von Dieterichs Schrift »Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion«⁵⁶⁵ von 1905, die vor allem auf römische und griechische Vorstellungen im Zusammenhang mit der »Mutter Erde« eingeht, insgesamt jedoch – recht assoziativ – auch weite Bögen zu Vorstellungen anderer Kulturen schlägt. So kommt Dieterich zu der Beobachtung, dass »die Kinder nach vielfachem Glauben aus Felsen und aus Höhlen«⁵⁶⁶ geholt werden.⁵⁶⁷ Schon bald erschienen als Ergänzung

557 Vgl. Wiegand, Gottesname. Teilweise findet sich diese Verbindung auch schon in Handschriften der LXX (vgl. ebd., 87.94). Vgl. auch Braulik, Deuteronomium II, 228.

558 Vgl. Wiegand, Gottesname, 93f.

559 Seybold, Krise, 179 Anm. 19.

560 Vgl. ebd., 179.

561 Vgl. ebd.

562 Vanoni, Vater, 39f.: »Mythische Vorstellungen – wegen der in poetisch-archaischen Diktion des Mose-Liedes in ihrem Gesamt jedoch kaum mißverständlich – schimmern noch in Dtn 32 durch.«

563 Humbert, Dieu, 250: »une tradition mythique est à l'arrière-fond et sert de substrat.«

564 Van der Woude, Art. צור, 543.

565 Dieterich, Mutter.

566 Ebd., 19f.

567 Diese Vorstellungen findet er im schwäbischen Staubachtal und in den Vogesen (vgl. ebd., 20). Daraus kommt er zu folgendem Schluss: »Sind das nicht alles verschiedene Formen der Grundvorstellung, die alle Kinder aus der Erde »quellen« und »wachsen« läßt? Ich wüßte

dazu Aufsätze, die versuchten, auch *biblische* Texte »organisch in die Nachweisungen Dieterichs«⁵⁶⁸ einzuordnen: »Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten«⁵⁶⁹ (1905), »Biblische Spuren des Glaubens an die Mutter Erde?«⁵⁷⁰ (1908) und »Zum Glauben an die ›Mutter Erde‹«⁵⁷¹ (1908). Sie versuchen, Dieterichs Beobachtungen »mit dem bewährten Hilfsmittel der Analogie«⁵⁷² auch auf das Alte Testament anzuwenden. Zwar geht es in den genannten Arbeiten schwerpunktmäßig um das Thema »Mutter Erde«, doch finden sich davon ausgehend immer auch spezielle Ausführungen zum Bereich des »Felsen«. Im Hinblick auf das Alte Testament werden vor allem Jes 51,1f.⁵⁷³, Dtn 32,18⁵⁷⁴ sowie Jer 2,27⁵⁷⁵ genannt, in denen die Verfasser Spuren mythischer Vorstellungen einer Geburt aus dem Felsen sehen.⁵⁷⁶

Obwohl schon 1926 Briem⁵⁷⁷ ausführlich die auf Dieterich fußenden Arbeiten kritisch bespricht und insgesamt zu dem Fazit kommt, dass »man mit Sicherheit behaupten könne[...], daß die Semiten *keine* Vorstellung von der Erde als der allgebärenden und alles wieder in ihren Schoß aufnehmenden Mutter besessen haben«⁵⁷⁸, greift Volz in seinem Jesaja-Kommentar von 1932 doch wieder auf die Forschungen der Jahrhundertwende zurück. So versteht er Jes 51,1 f. explizit im Rückgriff auf die sehr assoziativen Arbeiten von Dieterich, Köhler und Dittmar⁵⁷⁹ als Anknüpfung

»an einen Glauben [...], der mit den alten Anschauungen von der ›Mutter Erde‹ zusammenhängt und der in allerlei Spuren uns auch sonst im A.T. entgegentritt. Es ist die Vorstellung, daß die Menschen, vor allem die autochthonen Menschen aus dem Fels geboren sind, daß sie aus Felsen oder Höhlen geholt werden [...]. Sonstige Anspie-

nicht, daß es wirklich echten Volksglauben gäbe, der die Herkunft der Kinder in einer Weise auffaßte, die nicht mit dieser Grundvorstellung zusammenginge.« (ebd., 20f.).

568 So beschreibt Köhler, Spuren, 79 das Ziel. Dadurch wird deutlich, dass es diesen Forschern nicht darum geht, die biblischen Texte vor ihrem eigenen Entstehungshintergrund zu lesen, sondern sie auf dem Hintergrund anderer Traditionen (griech., röm.) sowie allgemeiner volkscundlicher Beobachtungen zu deuten.

569 Nöldeke, Mutter.

570 Köhler, Spuren.

571 Dittmar, Glauben.

572 Köhler, Spuren, 77.

573 Vgl. Dittmar, Glauben, 342.

574 Vgl. ebd., 343.

575 Vgl. Köhler, Spuren, 79; Dittmar, Glauben, 342.

576 Exemplarisch dafür Dittmar, Glauben, 343f.: »Aber ob wohl der Dichter den ›archaischen Ausdruck‹ (Gunkel, Genesis S. 290), zu dem צור oder אֵלֶּיךָ אֵל (Gen 49,24) geworden ist, überhaupt in solchem Zusammenhang von Jahwe gebraucht hätte, wenn nicht ursprünglich konkreter Glaube an die göttliche Mutter Erde und Hervorgehen der Menschen aus ihr zugrunde gelegen hätte?«

577 Briem, Mutter.

578 Ebd., 195 (Hervorhebung CW).

579 Vgl. Volz, Jesaja, 110 Anm. 1.

lungen im A.T. auf den Fels als Ursprungsort sind Jer 2,27 (dort auch der Baum), vielleicht auch der uns sonst unerklärliche *Israelstein* Gen 49,24 und die Gottesbezeichnung *šûr*; in Deut 32,18 heißt Jahwe der Fels, der Israel *gezeugt* hat⁵⁸⁰.

Da die Behauptung einer mythischen Herkunft des Menschen durch Volz bis heute eine Wirkungsgeschichte entfaltet hat, werden im Folgenden zunächst die wesentlichen biblischen Stellen untersucht, die nach Volz diese These stützen (Jes 51,1; Jer 2,27; Gen 49,24; Dtn 32,18). In einem zweiten Schritt werden dann außerbiblische Quellen daraufhin analysiert, ob sich dort mythologische Wurzeln dieser Vorstellung fassen lassen.

Jes 51,1

Den Ausgangspunkt der Argumentation von Volz bildet Jes 51,1 f. Die Stelle ist bis heute in ihrer Deutung umstritten. Die Diskussion der kontroversen Fels-Belege in Kapitel C.I.1.a. hat deutlich gemacht, dass der »ausgehauene Fels« in Jes 51,1 f. verschiedentlich als »Ursprung« interpretiert werden kann: als Bild für JHWH, der wie der wasserspendende Fels Lebensspender ist, in Bezug auf Abraham, nämlich als analoges Bild zum Eltern-Sein von Abraham und Sara, oder schließlich als Bild für den Zion, der hier als der zentrale Ursprungs- und Heimatort dargestellt wird, der gleichzeitig lebensschaffend und -erhaltend ist.⁵⁸¹

Doch auch wenn der Fels in unterschiedlichen Lesarten für »Leben« und »Ursprung« stehen kann, kann diese Aussage nicht so verabsolutiert werden, dass der Fels an sich für Leben und Ursprung steht. Diese Konnotationen sind immer im Kontext des Bildes und der Stelle zu verstehen. Somit geht es auch zu weit, an dieser Stelle ein mythologisches Verständnis von Geburt aus dem Felsen finden zu wollen. Solange es keine anderen Belege dafür gibt, kann diese Stelle allein nicht die Beweislast tragen.

Jer 2,27

Als weitere Belegstelle für diese mythologische Vorstellung wird zumindest in der älteren Forschung Jer 2,27 angeführt.⁵⁸² Eine genauere Analyse des Verses erfolgt häufig nur im Kontext von Arbeiten zu Fremdgötterpolemik oder spezieller der Frage nach der Verehrung einer weiblichen Gottheit in Israel.⁵⁸³ Hier ist diese Stelle jedoch nicht deshalb von Interesse, weil Holz und Stein als Götter angesprochen werden, d. h. (fremde) Götter in Kultplastiken verehrt werden, sondern weil die Gottesanrede das Vater- und Mutter-Sein impliziert (V. 27a: Sie sagen

580 Ebd., 110f.

581 Vgl. den Überblick bei Berges, Jesaja 49–54, 118f.

582 Vgl. Köhler, Spuren, 79; Dittmar, Glauben, 342.

583 Beispielhaft sei hier Frevel, Aschera, 355–406 genannt.

zum Holz: »Du bist mein Vater«, und zum Stein: »Du hast mich geboren«.). Fremde Götter sind hier in der Funktion der Elternschaft angesprochen.

Zunächst ist festzuhalten, dass in Jer 2,27 nicht die Rede vom Fels / צור, sondern vom Stein / אֶבֶן ist. Außerdem geht es um die Anrede einer oder mehrerer Gottheiten im Material von Stein und Holz, d. h. den beiden üblichen »Baumaterialien« von Götterbildern.⁵⁸⁴ Es ist im Kontext der Stelle also nicht darauf angezielt, eine Gottheit als Fels und gleichzeitig in der Elternfunktion anzusprechen, sondern Holz und Stein stehen *pars pro toto* für Fremdgötterbilder im allgemeinen, die – wie die Anklage es formuliert – anstatt JHWHs verehrt werden.⁵⁸⁵ Es ist an dieser Stelle somit nicht von Göttern die Rede, die als Fels verehrt werden.

Wie kommt es aber, dass diese Fremdgötter als Vater und Mutter, d. h. in der Elternfunktion angesprochen werden? Häusl macht darauf aufmerksam, dass sich im näheren Kontext von Jer 2,27 »insgesamt drei ›Vaterbekenntnisse« [finden], die nicht getrennt voneinander gedeutet werden dürfen, sondern aufeinander bezogen sind und in der Komposition Jer 2.3* zentrale theologische Aussagen entwickeln.«⁵⁸⁶ Laut Häusl ist die theologische Stoßrichtung der Kapitel 2f. die Betonung der »Exklusivität JHWHs als Gott Israels«⁵⁸⁷ und damit auch der Exklusivität der Beziehung von JHWH und Israel. Die Tatsache, dass hier fremde Götter und nicht JHWH als Eltern angesprochen werden, möchte im weiteren Kontext der anderen Vater-Aussagen von Jer 2.3* die exklusive Beziehung, die eigentlich zwischen JHWH und seinem Volk besteht, herausstellen und durch die Verkehrung umso deutlicher machen, welche Bedeutung die Zuwendung Israels zu fremden Göttern hat: Die einzigartige Beziehung zwischen JHWH und Israel wird damit im Innersten getroffen und beschädigt. Selbst wenn an dieser Stelle speziell Schöpfungsgottheiten – die aus der Anrede als Vater und Mutter als solche identifiziert werden – kritisiert werden sollten,⁵⁸⁸ ist ihre Existenz in »Holz und Stein« eine »stereotype Wendung zur Beschreibung fremder Götter«⁵⁸⁹, keinesfalls jedoch Hinweis auf schöpferische oder gebärende »Holz- oder Stein-Götter«.⁵⁹⁰

584 Vgl. ebd., 376.

585 Vgl. ebd., 376f.

586 Häusl, Gott, 263. Die 3 Belege sind Jer 2,27; 3,4; 3,19. Auch Frevel sieht es als wesentliches Anliegen des Textes, dass JHWH »als Schöpfer und Erhalter, als Vater und Mutter anerkannt« (Ders., Aschera, 379) werde.

587 Häusl, Gott, 265.

588 Vgl. ebd.; Böckler, Gott, 303.

589 Böckler, Gott, 300.

590 Vgl. Ringgren, Art. אֶבֶן, 18.

Gen 49,24

Zumindest von Volz wurde auch Gen 49,24 ins Spiel gebracht, um die mythische Vorstellung der Herkunft aus dem Felsen zu stützen. In diesem Vers des Jakobsegens, der sich an Josef richtet, steht die Gottesbezeichnung יְעֻקֵב / der »Starke Jakobs« im Parallelismus zu אֶבֶן יִשְׂרָאֵל / der »Stein Israels«. Was diese in der Hebräischen Bibel singuläre Bezeichnung für JHWH bedeutet und woher sie stammt, liegt bis heute weitestgehend im Dunkeln. Im Hinblick auf die Frage nach einer mythologischen Herkunft sind allerdings zwei Aspekte zu nennen: Zunächst ist auf den semantischen Unterschied von אֶבֶן und צוּר hinzuweisen. JHWH wird – außerhalb von dieser Stelle – sonst nicht als »Stein« bezeichnet, wohingegen der »Fels« eine verbreitete Gottesmetapher ist. Auch die Tatsache, dass der Stein in diesem Kontext gar nicht mit Zeugung, Geburt oder allgemeiner Hervorbringung konnotiert ist, spricht dafür, dass er in der Frage nach einer mythischen Herkunft des Menschen aus dem Felsen keine besondere Rolle spielt.

Dtn 32,18

Als weitere Stelle, hinter der mythologische Vorstellungen einer Herkunft aus dem Felsen stehen, wurde von Volz auch Dtn 32,18 genannt.⁵⁹¹ Auch Vanoni und Keel/Schroer sehen dort mythische Anklänge.⁵⁹² Allerdings legt der Kontext eine andere Lesart nahe. So erfolgt im Moselied die Bezeichnung JHWHs als Fels in Form eines *Parallelismus membrorum* insgesamt 5mal (Dtn 32,4.15.18.30.37). Durch die Parallelismen werden dabei jeweils unterschiedliche Konnotationen wachgerufen: In V. 4 ist es das abstrakte Wortfeld Recht und Gerechtigkeit, in V. 18 das Mutterbild, in V. 15 die Konnotation des Schöpfers, in V. 30 die Preisgabe, in V. 37 die Zuflucht. Es liegt also nahe, dass die Bezeichnung JHWHs als Fels nicht ursprünglich mit der Eltern- oder Schöpfungs-Vorstellung verbunden war, da die Felsmetapher insgesamt in ganz unterschiedlichen Verbindungen verwendet wird, wovon die Eltern-/ Schöpfungs-vorstellung nur *eine* ist.

Außerbiblische Belege

Da die vorangehende Untersuchung deutlich gemacht hat, dass biblisch kein Beleg für eine mythische Herkunft aus dem Felsen gefunden werden kann, ist zu fragen, ob *außerbiblische* Belege den Hintergrund weiter erhellen können.

Im Blick auf das weitere semantische Feld von Fels/צוּר kann festgestellt werden, dass die Verbindung von Bergen/Gebirgen und Göttern – sowohl literarisch als auch ikonographisch – fast im gesamten Alten Orient zu beobachten

591 Vgl. Volz, Jesaja, 111.

592 Vgl. Vanoni, Vater, 39f.; Keel/Schroer, Schöpfung, 50. In expliziter Abgrenzung zur mythologischen Deutung dieser Stelle jedoch van der Woude, der dort »Jahwe nicht als mythologischen Erzeuger, sondern als den Gott, dem Israel seine Existenz als Gottesvolk verdankt« (Ders., Art. צוּר, 542f.), sieht.

ist.⁵⁹³ Auch in der Hebräischen Bibel findet sich diese Verbindung, wenn JHWH mit dem Sinai/Horeb und dem Zion in Zusammenhang gebracht wird.⁵⁹⁴ Religionsgeschichtlich ist die Herkunft JHWHs aus einer Bergregion im Süden sehr wahrscheinlich.⁵⁹⁵ Darüber hinaus gibt es sowohl aus dem mesopotamischen als auch aus dem syrischen Raum (Ugarit) eine Reihe von Belegen, die Götter als Väter oder auch Mütter bezeichnen (vgl. dazu ausführlich das Kapitel C.III.1.d.). Für die Vorstellung von Göttern, die als Felsen gleichzeitig mit Elternschaft verbunden sind, gibt es jedoch kaum Belege. Insgesamt kommen nur zwei Traditionsstränge näher in Betracht, nämlich aus dem ugaritischen und dem hurritisch-hethitisch-phrygischen Bereich.

Parallele in Ugarit? KTU 1.100

Im Kontext der Vorstellung von JHWH als Fels verweist Korpel⁵⁹⁶ auf mögliche Parallelen eines Textes aus Ugarit. Zwar geht sie in Bezug auf Dtn 32,18 von metaphorischer Sprache aus, doch sieht sie eine große Nähe zu der Theogonie-Vorstellung des ugaritischen Textes KTU 1.100. Dieser Text, eine mythische Erzählung einer Schlangenbeschwörung, stellt zu Beginn die göttliche Sprecherin vor, die sich selbst als Tochter der Sonne sowie Tochter der Quelle, des Steins und Tochter von Himmel und Meerestiefe bezeichnet (Z. 1). Es geht also »um eine weibliche Figur aus dem Kreis der Sonne, die in besonderer Weise mit den aufgezählten drei Bereichen der Natur verbunden ist, sozusagen als Personifikation der jeweiligen Bereiche gelten darf«⁵⁹⁷. Zu beachten ist an der Stelle jedoch, dass dort nicht isoliert von einem »Fels« die Rede ist, sondern »Quelle« (*'n*) und »Stein / Gestein« (*abn*) ein Wortpaar bilden, das möglicherweise »als Merismus zu deuten [ist]. Es beschreibt den Gegensatz zwischen Wasser und wasserlosem Gestein und könnte so vielleicht jenen vertikalen Parallelismen gleichgestellt werden, die z. B. Tal und Berg zusammensehen. Die Göttin stellt im Bereich von *'n* und *abn* im Gegensatz zu den Dämonen in diesem Teil des Kosmos eine positive Kraft dar.«⁵⁹⁸

593 Vgl. Frevel, Art. Gottesberg, 919. Interessant ist, dass sich in Ägypten keine (bedeutenden) Götter finden, die mit Bergen in Verbindung gebracht werden; Grund dafür mag die Geographie des Landes sein, die im Kernland, d. h. die Sinai-Halbinsel nicht mitgerechnet, keine größeren Berglandschaften aufzuweisen hat. Zur Ikonographie vgl. v. a. Keel, Welt, 100–105 sowie Metzger, Gottheit.

594 Vgl. außerdem die Bezeichnung JHWHs als Berggott (אֱלֹהֵי הַרְיָם יְהוָה) in 1 Kön 20,23.28 sowie den Gottesnamen »Schaddai«, dessen Etymologie zwar umstritten ist, es aber als eine mögliche Erklärung angesehen wird, dass er in Zusammenhang mit dem akkadischen *šadū* (Berg) steht (vgl. Knauf, Art. Shadday, 749f).

595 Vgl. zu dieser durch Köckert und Pfeiffer bestrittenen These die Replik von Leuenberger, Herkunft.

596 Vgl. Korpel, Art. Rock, 709f.

597 Dietrich/Loretz, Studien, 312.

598 Ebd., 316.

Auch wenn dieser Text von einer »Tochter des Steines« (*bt abn*) spricht, ist festzuhalten, dass es zum einen um eine Theogonie-Vorstellung und nicht das Verhältnis von Gott/Göttern und Menschen geht. Zum anderen wird nicht der Fels als der Herkunftsort schlechthin bezeichnet, sondern verschiedene Naturbereiche (Quellen und Gestein, Himmel und Meerestiefen) werden als von der »Mutter« Sonne, der Göttin Šapaš abstammend dargestellt. Diese Stelle kann daher nur schwerlich als Beleg für die Vorstellung einer mythischen Herkunft aus dem Felsen angeführt werden.⁵⁹⁹ Das entspricht auch dem Urteil von Haas, nach dem das Motiv der Geburt aus dem Felsen »im mesopotamischen und westsyrischen Raum ohne jede Parallele, jedoch in Ostanatolien und im Kaukasus ein durchaus häufiges Motiv«⁶⁰⁰ sei.

Das hethitische Ullikummi-Lied

Der Blick nach Ostanatolien führt zu einer reichhaltigen Vorstellungswelt im Zusammenhang von Göttern und Bergen.⁶⁰¹ Im Hinblick auf Steingeburtsmythen ist für diesen Bereich vor allem das hurritisch-hethitische Ullikummi-Lied zu nennen. Nach diesem Lied zeugt der hurritische Göttervater Kumarbi mit einem Stein den Steindämon Ullikummi, der sich als Widersacher der Götter erweist.⁶⁰² Ähnlich ist der nur fragmentarisch erhaltene Mythos rund um den Berg Wašitta, der von Schwangerschaft, Wehen und Geburt des Berges erzählt.⁶⁰³ In diese Traditionslinie gehört ebenfalls der phrygische Steinmythos, in dem Zeus Kybele begehrt, sie jedoch nicht erreichen kann, sein Samen erfolglos auf einen Stein fällt, er so jedoch Agdistis, einen rebellischen Steindämon zeugt, der nach neun Monaten von dem Fels geboren wird.⁶⁰⁴ Weitere Ausläufer dieser Tradition sind die Vorstellung der Geburt des phrygischen Gottes Mithras aus einem Felsen⁶⁰⁵ sowie eine erst im 19. Jh. im Kaukasus aufgezeichnete Erzählung, nach der eine Frau am Ufer eines Flusses Wäsche wäscht, vom anderen Ufer aus von einem Hirten oder Teufel beobachtet wird, der in Erregung seinen Samen auf einen Stein fallen lässt. Nachdem die Frau den Stein mitgenommen hat, kommt nach neun Monaten ein glühender Junge daraus hervor, der sich zu einem Stahlmenschen, einem fast unverwundbaren Helden entwickelt.⁶⁰⁶

599 Dafür spricht u. a. auch, dass in der ausführlichen Analyse dieses Textes von Dietrich und Loretz im Kapitel »KTU 1.100 – biblische Parallelen« keinerlei Verweis auf die Vorstellung von Geburt aus dem Felsen angeführt wird (vgl. ebd., 389f.).

600 Haas, *Berggötter*, 148.

601 Vgl. den Titel von Haas' »Einführung in die altkleinasiatischen religiösen Vorstellungen«: »Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen« (Ders., *Berggötter*).

602 Vgl. ebd., 149–160; Ders., *Vorzeitmythen*, 20f.

603 Vgl. Ders., *Berggötter*, 161–163; Ders., *Vorzeitmythen*, 21.

604 Vgl. Ders., *Berggötter*, 187; Ders., *Vorzeitmythen*, 21f.

605 Vgl. Ders., *Berggötter*, 192f.; vgl. auch Burkert, *Mysterien*, 62.

606 Vgl. Haas, *Berggötter*, 210; Ders., *Vorzeitmythen*, 22.

Auch wenn mit dieser Traditionslinie aus dem hurritisch-hethitischen Bereich eine altorientalische Quelle für die Vorstellung der Steingeburt gefunden ist, muss doch zum einen betont werden, dass es sich in all diesen Mythen immer um Theogonie-Vorstellungen handelt, d. h. Götter oder Dämonenwesen, die aus dem Felsen geboren werden, nicht gewöhnliche Menschen. Außerdem lässt sich keine direkte Abhängigkeit von diesen Vorstellungen nachweisen, so dass ein möglicher Zusammenhang sehr unwahrscheinlich ist.

Zusammenfassung

Die Untersuchung möglicher biblischer als auch außerbiblicher Belegstellen hat gezeigt, dass für die These der Herkunft des Menschen aus dem Felsen keine verlässlichen Anhaltspunkte vorliegen. Wie vor allem die Analyse von Dtn 32,18 deutlich gemacht hat, lässt sich die Verbindung von JHWH als Fels und seiner Eigenschaft als Schöpfer und Eltern auch auf anderem Weg gut erklären: Grundlegend ist die Beobachtung, dass in der gesamten Hebräischen Bibel die meisten Schöpfungs- als auch Eltern-Aussagen über JHWH ihn nicht gleichzeitig als Fels bestimmen,⁶⁰⁷ demnach diese Bereiche auch nicht originär zusammengehören. Auch im Moselied ist die Vorstellung von JHWH als Urheber (Vater, Gebärende und Schöpfer) nicht durchgängig mit der Felsmetapher verknüpft, sondern stellt eine separate Tradition dar. Andersherum ist auch die Felsmetapher nicht ausschließlich mit Schöpfung oder Elternschaft konnotiert. So ist JHWH als Schöpfer und Eltern erst in einer Zeit, als die verschiedenen Motivkomplexe bereits unabhängig voneinander existierten, literarisch mit der Felsmetapher in Verbindung gebracht worden. Die Verbindung von JHWH als Fels und der Schöpfungsvorstellung ist somit sekundär und beruht nicht auf mythologischen Vorstellungen von gebärenden oder zeugenden Felsen.

Im Blick auf das gesamte Moselied zeichnen die ersten 3 Belege der Felsmetapher in Dtn 32 ein Bild JHWHs, das im Vergleich zu den aus den Psalter bekannten Konnotationen der Felsmetapher wie Schutz, Sicherheit und Zuflucht sehr erweitert ist: Gott als Fels wird als gerecht und beständig sowie als »Ursprung«, d. h. im Bild von Schöpfer und Eltern, dargestellt. Die Felsmetapher ist, wie sie hier verwendet wird, vollkommen lexikalisiert. Der so dargestellte Gott wird ausnahmslos positiv gezeichnet.

607 Vgl. dazu die Analyse speziell im Hinblick auf die Elternmetapher im Kapitel C.III.1.

d. Der Fels, der preisgibt (V. 30)

30 a α	אֵיכָּה יִרְדֹּף אֶחָד אֶלֶף	Wie kann verfolgen einer Tausend
β	וּשְׁנַיִם יִנָּסוּ רַבְבָּה	und zwei können in die Flucht schlagen eine große Menge;
b α	אִם-לֹא בִי־צוּרָם מְכָרָם	wenn nicht, weil ihr Fels sie preisgegeben hat
β	וַיהוָה הִסְגִּירָם:	und JHWH sie ausgeliefert hat?

V. 30 formuliert in Form einer rhetorischen Frage die Geschichtsmächtigkeit JHWHs. Der Vers gehört formal zur ersten Gottesrede, enthält aber eine fiktive Reflexion der Feinde: Wenn sie weise gewesen wären, wären sie selbst zu der Erkenntnis gekommen, dass sie ihren Sieg nur JHWH verdanken (V. 27–29). Dann hätten sie erkannt, dass sie Israel nur deswegen schlagen konnten, weil der Gott Israels sie, das fremde Volk, als Werkzeug eingesetzt hat, und er sein Volk aus Kränkung (V. 21) preisgegeben hat. Es fehlt an konkretem Kontext, der eine historische Einordnung der Situation ermöglicht. Auch die Lexeme מכר/preisgeben, verkaufen und סגר/ausliefern weisen auf keine spezifische Situation hin, werden aber häufig für die Deutung des Exils verwendet (vgl. Ps 44,13; 78,48.50.62). Vermutlich ist der Vers bewusst offen formuliert und auf vielfältige Situationen hin applizierbar. Das Motiv, dass Einer oder Wenige die Verfolgung von Vielen verursachen kann/können, ist in der Hebräischen Bibel (Lev 26,8; Jes 30,17) sowie außerbiblich belegt.⁶⁰⁸

Von zentraler Bedeutung der Analyse dieses Verses im Kontext der Felsmetapher sind zwei Beobachtungen in der zweiten Vershälfte: Zum einen sticht der Beleg der Gottesmetapher צור dadurch heraus, dass er im Parallelismus mit dem Gottesnamen JHWH steht, was innerhalb der 7 Felsmetaphern in Dtn 32 einzig ist.⁶⁰⁹ Dass gerade der zentrale, d.h. der mittlere Vers der 7 Metaphern hier zusammen mit dem Gottesnamen verwendet wird, stellt die besondere Bedeutung dieser Stelle heraus. Zum anderen hebt sich die Felsmetapher auf inhaltlicher Ebene von den anderen ab, da sie *negativ* konnotiert ist: JHWH, der Fels, hat sein eigenes Volk preisgegeben und ausgeliefert. Dabei ist es gar nicht die »Preisgabe« Israels, d.h. die Strafe für das Fehlverhalten, die hier überrascht; sie ist ein gängiges Deutungsmuster vor allem in der dtr Theologie und findet sich u. a. in verschiedenen Psalmen (s.o.). Es ist die brisante Zuspitzung auf semantischer Ebene, die an dieser Stelle befremdet. Schon die enge Verbindung von סגר *hif*/ausliefern und dem Gottesnamen JHWH ist in der Form einzig, findet sich

608 Vgl. Sanders, Provenance, 406.

609 Die anderen Parallelismen sind mit אֵל (V. 4.18), אֱלֹהִים (V. 15), אֱלֹהֵי (V. 37) gebildet.

In der gesamten Hebräischen Bibel findet sich ein Parallelismus von JHWH und צור sonst nur noch in 2 Sam 22,47 // Ps 18,47; Hab 1,12 und Ps 95,1. Ähnlich, d.h. mit enger Beziehung von Gottesname JHWH und Felsmetapher sind 1 Sam 2,2; 2 Sam 22,32 // Ps 18,32; Jes 26,4; Ps 19,15; 28,1; 92,16; 144,1.

jedoch in ähnlicher Weise, d. h. nicht mit dem Gottesnamen als Subjekt und nicht in solch enger Verbindung, an einigen Stellen der Hebräischen Bibel.⁶¹⁰ Unge-
wöhnlich und einzigartig ist jedoch die Kombination der Felsmetapher mit dem
Verb מוכר / preisgeben, verkaufen. Dass der Gott Israels, der im Zusammenhang
der Felsmetapher in der Regel mit Zuflucht und Schutz, zumindest aber positiven
Eigenschaften assoziiert wird, nun sein Volk verkauft, ist eine Aussage, die die
üblichen Konnotationen der Felsmetapher geradezu konterkariert.⁶¹¹ Die Schärfe
und Brisanz dieser Aussage ist – zumal in dieser zentralen Position der 7 Belege
und im Parallelismus mit dem Gottesnamen – nicht zu unterschätzen.

Wenn auch nicht in dieser extremen Zuspitzung wie in Dtn 32,30, so finden
sich doch noch einige wenige Stellen, die den Fels / צור in negativer Konnotation
verwenden: Jes 8,14, Dan 2,35.45 und Hab 1,12.

Interessant ist in dem Kontext auch Ps 42,10, in dem der Beter »Gott, meinem Felsen«
(לֵאלֹהִים סֵלֵעִי; hier einer der seltenen סֵלֵעִי-Belege) in einer klagenden Frage vorhält, ihn
vergessen zu haben. Damit ist die Felsmetapher an dieser Stelle zunächst zwar auch
negativ konnotiert. Doch impliziert die Frage gleichzeitig die Hoffnung auf Gottes
Zuwendung, das Vertrauen, dass er sich (wieder) als der schützende Fels erweist.

Zunächst sind Jes 8,14 sowie Dan 2,35.45 zu nennen, die beide in allegorischer
Weise von JHWH als Richter sprechen: Nach Jes 8,14 wird JHWH Zebaot »zum
Stein des Anstoßes und zum Fels des Strauchelns« (וּלְאֵבֶן וְלִצְוֹר מְכֻשׁוֹל) für
Israel und Juda. Beuken stellt heraus, dass JHWH eigentlich »ein ›Fels‹ für die
Frommen«⁶¹² sei, der vor dem »Straucheln« und Fallen/Klappnetzen schütze
(vgl. u. a. Ps 64,6–8; 91,12), gibt jedoch auch zu bedenken, dass sich das im Fall des
Gerichts umkehren könne.⁶¹³ Denn: »JHWH ist der ›heilige‹ Souverän des Welt-
geschehens sowohl zum Heil als auch zum Unheil, je nachdem, ob man ihn
anerkennt oder nicht.«⁶¹⁴ In diesem Sinn wird der Fels (und auch der Stein!) hier
zum Gerichtsbild – genauer: zu einer warnenden Gerichtsansage im Kontext des
syrisch-ephraimitischen Krieges. Es gilt jedoch, nicht vorschnell Verbindungen
zu ziehen. Zwar mag der Fels als Gerichtsbild an Dtn 32,30 denken lassen, doch
muss bemerkt werden, dass der Fels in Jes 8,14 zu einem anderen semantischen
Feld gehört. Schon der Parallelismus von אֲבֶן und צוֹר sowie die weitere Aus-
führung des Bildes in V. 15 machen deutlich, dass es hier nicht um die übliche

610 So in Am 6,8; Ps 78,48.50.62; Ijob 11,10; 16,11; Klgl 2,7 (in der Negation in Ps 31,9).

611 Anders de Boer, Rock, 64: »Rock is [...] everywhere a name of Israel's God and the context in
which this name for Yhwh is used *does not contain any notion of his devastating power* or of his
unapproachableness. The rock is God as the protector and provider of life and security.«
(Hervorhebung CW). Anders auch Fischer, Fels, 30: »Nur hier [Jes 8,14 – CW] ist innerhalb
des hebr. AT צוֹר für Gott mit Unheil verbunden.«

612 Beuken, Jesaja 1–12, 229; u. a. mit Verweis auf Dtn 32.

613 Vgl. ebd., 230.

614 Ebd.

Gottesmetapher »Fels«, sondern um eine breiter angelegte Allegorie geht, die ausdrückt, dass Israel und Juda an ihrem Gott zu Fall kommen, d. h. politisch gesehen »untergehen« können. JHWH wird als Fels und Stein dargestellt, über den man stolpern kann – und eben nicht als Fels, auf den man sich retten kann und der Zuflucht bietet (oder auch nicht). Während Jes 8,14f. das semantische Feld von »Weg-Unebenheiten/Möglichkeiten des Strauchelns« – und damit die Möglichkeit, *über* einen Stein/Felsen zu stolpern» – anspricht,⁶¹⁵ geht es bei der Gottesmetapher »Fels« im Allgemeinen um das Feld »sichere Zuflucht, Schutz«⁶¹⁶ – und damit um die Möglichkeit, sich *bei/auf* einem Felsen zu bergen. Dass es sich hier somit nicht um die Gottesmetapher »Fels« handelt, wird auch daran deutlich, dass die Septuaginta, die diese Gottesmetapher in der Regel vermeidet (d. h. mit *θεός* wiedergibt), hier jedoch wörtlich mit *πέτρα* übersetzt.

Dan 2 beschreibt einen Traum des Königs Nebukadnezar und dessen Deutung durch Daniel. In dieser apokalyptischen Vision wird ein Standbild aus Metall – d. h. mit goldenem Kopf in absteigender »Qualität« bis hin zu eisernen und tönernen Füßen – von einem Stein zerschmettert, der daraufhin zu einem die ganze Erde erfüllenden Berg wird. Mit dem Stein/אֶבֶן, der dann zu dem großen Felsen oder Felsmassiv/לְטוֹר רֶבֶב wird, ist JHWH bzw. seine Herrschaft gemeint.⁶¹⁷ So ist die Vision insgesamt ein Bild für das Ende aller irdischen Weltreiche sowie die kommende Herrschaft Gottes. Stein und Fels stehen hier für Machtfülle und Stärke. Das entspricht nicht dem typischen Wortfeld der Felsmetapher. Außerdem steht der Stein bzw. Fels hier zum einen mit seiner zerstörerischen Kraft für das »Gericht« bzw. die gewaltvolle Beendigung der verschiedenen Weltreiche, zum anderen für die Machtfülle des neuen »Reiches«. Stein und Fels sind damit keine Gottesmetaphern, sondern allegorisch zu verstehen.

Beide Stellen – Jes 8,14 und Dan 2,35.45 – verwenden das Bild vom Felsen im Kontext einer Gerichtsansage; im einen Fall gegen Israel und Juda, im anderen gegen verschiedene feindliche Weltmächte. Doch haben beide Analysen deutlich gemacht, dass es sich dabei um andere Bildfelder als das der Felsmetapher handelt. Der Fels ist dort keine (lexikalisierte) Gottesmetapher, wie es in Dtn 32 der Fall ist.

Auch in Hab 1,12b wird der Fels im Kontext von Gerichtsansagen verwendet. Dieser Vers weist allerdings weitere Gemeinsamkeiten zu Dtn 32,30 auf.

615 Vgl. die Begriffe Anstoß/אָנְג, Straucheln/מִכְשׁוֹל, Klappnetz/פַּח, Falle/מוֹקֵשׁ, stürzen/בָּשַׁל, fallen/נָפַל, zerbrechen/שָׁבַר, verstrickt/יָקַשׁ, gefangen/לָכַד.

616 Vgl. die semantische Analyse in Teil 1. Dass Dtn 32 demgegenüber eine Erweiterung darstellt, zeigt die Analyse ebenfalls (vgl. auch Knowles, Rock).

617 So mit sehr differenzierter Begründung nach der Diskussion anderer Möglichkeiten Koch, Daniel, 225f.; vgl. ebenfalls Plöger, Daniel, 51–54 sowie Goldingay, Daniel, 57–61.

12 b α β	יהוה למשפט שמתו וצור להוכיח יסדתו:	JHWH, zum Gericht hast du es/ihn eingesetzt, Fels, zur Züchtigung hast du es/ihn bestimmt.
-------------	---------------------------------------	---

Zum einen stehen hier wie in Dtn 32,30 JHWH und צור im *Parallelismus membrorum*; der Fels wird als Gottesmetapher verwendet. Zum anderen ist dies neben Dtn 32,4 der einzige biblische Beleg, der die Felsmetapher im Kontext von משפט erwähnt. Anders als in Dtn 32,4, wo משפט allgemein »Recht« bedeutet, steht es hier jedoch speziell für »Strafgericht«. ⁶¹⁸ Dtn 32,30 spricht ebenfalls – wenn auch in anderer Terminologie – von JHWHs Richten bzw. Strafen, da das »Preisgeben / Ausliefern« (סגר / מכר) im Gesamtkontext als Strafe für Israels Götzendienst zu verstehen ist. Es kommt eine weitere Ähnlichkeiten zwischen dem gesamten Buch Habakuk und Dtn 32 hinzu: Hier wie dort findet sich prophetisches, psalmisches und weisheitliches Material eng verwoben, ⁶¹⁹ was darauf schließen lässt, dass beide Texte in ihrer Endgestalt spät, d. h. sicher nachexilisch zu datieren sind.

Die Deutung dieses Verses erweist sich jedoch als überaus schwierig. Schon auf der Textebene ist umstritten, worauf sich das zweifache Personalsuffix (3. Pers. Sg. m.) in V. 12b bezieht – *wer* oder *was* somit zum Gericht eingesetzt ist. ⁶²⁰ Üblicherweise wird das Suffix auf die Chaldäer bezogen, ⁶²¹ die in V. 6 explizit genannt werden und die Thema der gesamten Reitervision (V. 5–11) sind. V. 12 ist eine – vermutlich redaktionelle – Anknüpfung an die vorangehende Reitervision. ⁶²² Zwar hält Albertz dagegen, dass das singularische Suffix nicht auf die Chaldäer verweisen könne – »denn dann wäre das Bezugswort weit getrennt« ⁶²³. Doch stehen die Chaldäer in V. 6 selbst im Parallelismus mit einem singularischen Substantiv (הגוי / die Nation) und auch alle Personalsuffixe in V. 6–11, die die Chaldäer meinen, stehen ebenfalls im Singular und beziehen sich somit auf הגוי. ⁶²⁴

618 Vgl. auch Peritt, Propheten, 58.

619 Vgl. für Habakuk u. a. Seybold, Nahum, 44; Peritt, Propheten, 46; Gunneweg, Habakuk, 403.

620 Vgl. Gunneweg, Habakuk, 407 Anm. 28; Albertz, Heilsversicherung, 7 Anm. 23.

621 So u. a. Pfeiffer, Kommen, 141.

622 Diese Verbindung kann eine Aktualisierung des Propheten Habakuk selbst (so Otto, Theologie, 279f.283) oder durch spätere Redaktion geschaffen sein (so bspw. Peritt, Propheten, 47).

623 Albertz, Heilsversicherung, 7 Anm. 23.

624 Auch seine weitere Argumentation, dass Fels / צור und gründen / יסד nicht auf ein Fremdvolk passten (ebd.), ist schwierig, da V. 12b als *Parallelismus membrorum* zu lesen ist, und somit der »Fels« parallel zu JHWH ist, das »Gründen« (יסד *qal*) parallel zu »Einsetzen« (שיים *qal*) i. S. v. »Bestimmen« zu verstehen ist.

Der Vers spricht also von den Babyloniern als Strafwerkzeug, das hoffend erwartet wird,⁶²⁵ oder – nachexilisch – Anlass für Klage ist, da trotz des erfolgten »Gerichts«, d.h. Exils, immer noch Unrechtszustände herrschen (vgl. 1,13).⁶²⁶ Auch auf synchroner Ebene lässt sich das »Gericht« in V. 12 auf unterschiedliche Weise verstehen – je nachdem, wie weit man den textlichen Bezugsrahmen steckt. Liest man V. 12 nur als Reaktion auf die Ankündigung des Kommens der Babylonier (V. 5–11), so lässt es sich zunächst rein faktitiv verstehen: JHWH hat die Babylonier als Strafwerkzeug eingesetzt; eine Deutung des Exils als Strafe. Zieht man den Bezugsrahmen jedoch weiter, lässt sich der Vers im Kontext der klagenden Fragen (עַד-אַנְהָה 1,2; לְמָהּ 1,3; הַלְלוּ אֱלֹהִים 1,12; לְמָהּ 1,13) auch als Klage über das verheerende Gericht der Babylonier (= Exil) verstehen⁶²⁷ oder – angesichts der konkreten Unrechtsbeschreibungen in 1,2–4 – als Klage über das andauernde innerjüdische Unrecht trotz des erfolgten Gerichts durch die Babylonier. In diesem Sinn lässt er sich weitergehend schließlich auch als Forderung an JHWH verstehen, selbst endlich Recht zu schaffen und so für Gerechtigkeit einzutreten.⁶²⁸

Doch gleich, ob faktitiv, klagend oder implizit fordernd, im Gesamtkontext machen diese Verse deutlich, dass das irdische Strafwerkzeug JHWHs versagt hat und letztlich nur auf JHWHs endgültiges Gericht zur Aufrichtung des Rechts gehofft werden kann. Die dreimalige Verwendung des Leitwortes מִשְׁפָּט zeigt, dass JHWHs Gericht (מִשְׁפָּט und יָחַף *hif*/ Strafe; vgl. Hab 1,12) zur Durchsetzung von Recht verhelfen soll, das vorher innerjüdisch nicht bestand (vgl. Hab 1,4: תִּפְנוּ תוֹרָה וְלֹא יִצְאָ לְנֶצַח מִשְׁפָּט) und das auch durch eine irdische Macht, die sich ihr Recht selbst setzt, nicht von außen aufgerichtet werden kann (vgl. Hab 1,7: מִלְּנִי מִיָּצֵא (מִשְׁפָּט) וּשְׂאֵתוֹ יִצָּא). Dieses Gottesgericht zur Herstellung von Gerechtigkeit zwischen רָשָׁע und צַדִּיק (vgl. V. 4.13) sowie über die gewalttätige Macht der Babylonier (die hier als Chiffre für jede andere irdische Macht stehen) ist jedoch noch keine Wirklichkeit geworden, sondern wird noch klagend eingefordert. So wird in der Verwendung der lexikalisierten Felsmetapher die Ambivalenz des Gerichtes deutlich: Einerseits wird es gefürchtet, wenn es von einer fremden Macht mit eigenem »Recht« ausgeführt wird (V. 6–11), andererseits wird es erhofft, weil es Unrechtszustände beseitigt (V. 2–4.13).

625 So Otto, Theologie, 281.283f. mit seiner probabylonischen Deutung der Stelle. Vgl. Huwyler, Habakuk, 231–259.

626 So bspw. Seybold, Nahum, 61; Peritt, Propheten, 58; Pfeiffer, Kommen, 141. Deissler schreibt den Vers noch dem Propheten selbst zu, den er jedoch nicht mehr in hoffender Erwartung der Babylonier, sondern durch die Schlacht von Karkemisch gewarnt vor der Brutalität dieser Macht klagend äußert; vgl. Ders., Propheten, 223f.

627 So etwa Peritt, Propheten, 58: »Jahwe wird verwundert befragt, ob wirklich er es war, der dieses aggressive Volk zur Durchsetzung des Rechts in seinen Dienst genommen hat.«

628 So etwa Seybold, Nahum, 61: JHWH wird »im Gebet an seine Funktion als Gerichtsherr« erinnert.

Während Hab 1,12 vor allem die Ambivalenz des Gerichtes betont, liegt in Dtn 32,30, in dem es explizit gar nicht um Gericht/מִשְׁפָּט oder Begriffe aus der Rechtssprache geht, der Fokus auf JHWH selbst, der als Fels preisgibt, und damit in sich eine Ambivalenz vereint. Dadurch ist dieser Vers theologisch wesentlich zugespitzter und brisanter. Seine Aussage ist jedoch nicht isoliert zu erheben, sondern im Gesamtgefüge der Felsmetapher und des Moseliedes auszuwerten (vgl. Kapitel D).

e. Der ungleiche Fels (V. 31)

31 a	כִּי לֹא כְצוּרֵנוּ צוּרָם	Denn nicht wie unser Fels ist ihr Fels; und unsere Feinde sind gerichtet.
b	וְאֹיְבֵינוּ פְּלִילִים:	

Schon V. 15–18 thematisieren den Abfall Israels zu fremden Göttern, doch erst in V. 31.37.39 kommt es zu einer direkten Gegenüberstellung von den Göttern und JHWH – und damit auch zur Feststellung der Überlegenheit und Einzigkeit JHWHs, die somit die zweite Hälfte der »göttlichen« Fels-Belege in Dtn 32 charakterisiert.

V. 31 bietet eine explizite Antwort auf die rhetorische Frage in V. 30 – die qua Eigenart gar keiner Antwort bedurft hätte. Die Aussage wird auf außergewöhnliche Weise formuliert: Sowohl JHWH als auch der fremde Gott (Sg.!) werden in direktem Nebeneinander als Fels bezeichnet. Damit fällt dieser Vers nicht nur insofern auf, als er in Dtn 32 der einzige Fels-Beleg ist, der nicht in einem Parallelismus von Felsmetapher und Gottesname /-bezeichnung steht, sondern auch, als hier erstmals im Moselied von einem fremden Gott als Fels gesprochen wird. Im größeren Kontext der ersten Gottesrede (V. 20–35) fällt V. 31 zusammen mit V. 30 auf, da sie unvermittelt die Sprechrichtung wechseln (vgl. die Strukturanalyse). Zwar lässt sich nicht eindeutig bestimmen, aus welcher Perspektive dieser Vers gesprochen wird, doch ist ein Sprecher aus dem Volk Israel (Mose) am plausibelsten (vgl. zur Begründung die Strukturanalyse). Zusätzlich zu diesen formalen Auffälligkeiten sticht dieser kurze Vers heraus, da das zweite Kolon, speziell der Ausdruck פְּלִילִים in der Deutung sehr schwierig und dementsprechend umstritten ist (vgl. Textkritik und Strukturanalyse). Da all diese Auffälligkeiten auf synchroner Ebene nur schwer gedeutet werden können, ist eine diachrone Erklärung an dieser Stelle möglicherweise weiterführender. So ist es denkbar, dass dieser Vers erst spät hinzugefügt wurde, möglicherweise um die Siebener-Zahl der Fels-Belege zu erreichen (vgl. das Kapitel zur Diachronie).

Zwei Schlaglichter lassen sich von diesem Vers ausgehend auf das Moselied und die Hebräische Bibel werfen: Zum einen (1) auf die Thematisierung von

fremden Göttern im Moselied, zum anderen (2) auf die Bezeichnung von fremden Göttern als Fels in der Hebräischen Bibel.

(1) *Thematisierung von fremden Göttern im gesamten Moselied*

Zwar findet sich mit V. 31 innerhalb des Moseliedes der erste Beleg für einen fremden Gott, der als Fels bezeichnet wird. Doch zieht sich die explizite Nennung von fremden Göttern durch das gesamte Lied und findet sich in genau 7 (!) Versen (V. 12.16.17.21.31.37.39), die zudem in der Zusammenschau eine konzentrische Struktur aufweisen.⁶²⁹

- V. 8: »Gottessöhne« / υἱοὶ θεοῦ (im MT beseitigt)
- V. 12: Gegenüberstellung durch Mose (JHWH allein – kein fremder Gott)
- V. 16: Beschreibung der fremden Götter (fremd, führen zu Gräueln)
- V. 17: Beschreibung der fremden Götter (nicht Gott, neu)
- V. 21: Nicht-Gott vs. Nicht-Volk
- V. 31: Beschreibung der Überlegenheit JHWHs (unser Fels – ihr Fels)
- V. 37: Beschreibung der Überlegenheit JHWHs (fremder Fels: keine Zuflucht)
- V. 39: Gegenüberstellung durch JHWH (Ich – keiner neben mir)
- V. 43: »Gottessöhne« / υἱοὶ θεοῦ (im MT beseitigt)

Den äußeren Rahmen bilden die Aussagen von den Gottes- / Göttersöhnen (υἱοὶ θεοῦ), die in der Septuaginta (und teilweise in Qumran) belegt sind, im MT jedoch beseitigt wurden (vgl. die Textkritik). Als innerer Rahmen fungieren die Verse 12 und 39, die zunächst aus dem Mund Moses (V. 12), dann aus dem Mund JHWHs selbst (V. 39) die Einzigkeit JHWHs herausstellen (V. 12: *יְהוָה בְּדָד וְאִין עִמּוֹ אֵל נֶכְר*; V. 39: *אֲנִי אֵלִי הוּא וְאִין אֱלֹהִים עִמָּדִי*). Durch diese Klammer von dezidiert monotheistischen Aussagen werden die »inneren« Verse (V. 16.17.31.37), die religionsgeschichtlich eher der monolatrischen Stufe zugerechnet werden müssen, theologisch »aktualisiert«, gewissermaßen monotheistisch »eingefasst«. V. 16f. charakterisieren die fremden Götter als fremd, Gräuelt, neu, erst vor kurzem aufgekomen und nicht bekannt bei den Vätern und werten sie so ab. V. 31.37 bezeichnen die fremden Götter jeweils als »Fels«, stellen jedoch zum einen durch die konkrete Gegenüberstellung (V. 31), zum anderen durch die ironische Frageweise (V. 37) die Überlegenheit JHWHs heraus.

Der zentrale V. 21 drückt durch seinen sprachlich äußerst kunstvollen Parallelismus den theologischen Parallelismus des Talionsprinzips aus: So wie JHWH eifersüchtig gemacht und gekränkt wurde, will er nun sein Gegenüber eifersüchtig machen und kränken. Gleichzeitig drückt dieser Vers aber auch die Exklusivität der Beziehung JHWHs und Israels aus: Nicht nur fremde Götter sind »Nichtse« (Nicht-Gott / לֹא-אֵל), sondern auch fremde Völker (לֹא-עַם). So folgt aus

629 Das Kriterium ist hier die explizite Nennung der »fremden« Götter, nicht jedoch der Bezug auf diese Götter durch Pronomen.

der Nichtigkeit fremder Götter und Völker nicht nur die Einzigkeit von JHWH und Israel, sondern auch die Einzigkeit und Exklusivität ihrer Beziehung.

Neben der konzentrischen Lesart, die die Korrespondenz von Nicht-Gott und Nicht-Volk betont, also die Nichtigkeit der fremden Götter und des fremden Volkes hervorhebt, läuft die lineare Leseweise im MT auf die monotheistische Spitzenaussage JHWHs in V. 39 zu. Dort werden die fremden Götter als אֱלֹהִים bezeichnet, wie insgesamt 3mal innerhalb des Moseliedes (V. 17.37.39). In diesen Versen ist jeweils eine Steigerung festzustellen: In V. 17 wird schlichtweg festgestellt, dass fremde Götter verehrt werden. V. 37 stellt in Form einer rhetorischen Frage die Existenz der Götter infrage und V. 39 verneint in einem Ausruf (vgl. den einleitenden Imperativ) die Existenz jeglicher Götter neben JHWH (וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּךְ). So ist in dieser Leserichtung V. 39 der Kulminationspunkt der Aussagen zu JHWHs Einzigkeit und Überlegenheit.

(2) *Bezeichnung von fremden Göttern als Fels*

Die Bezeichnung eines fremden Gottes als צור überrascht in V. 31 zunächst, da der »Fels« in Dtn 32 vorher ausschließlich als Metapher oder gar Epitheton für JHWH verwendet wurde.⁶³⁰ Neben einer zweiten Bezeichnung fremder Götter als Fels in V. 37 findet sie sich in der gesamten Hebräischen Bibel sonst nur noch an 4 Stellen (davon eine Parallelstelle), nämlich in 1 Sam 2,2, 2 Sam 22,32 // Ps 18,32 und Jes 44,8. Interessanterweise sind das alles Verse, in denen die Überlegenheit, Unvergleichlichkeit oder gar Einzigkeit JHWHs als Fels ausgesagt wird (vgl. 1 Sam 2,2: »Kein Fels ist wie unser Gott«), in denen es sich somit um Unvergleichlichkeits- oder Ausschließlichkeitsformeln handelt.⁶³¹ Das bedeutet, dass fremde Götter nur dann als צור bezeichnet werden, wenn gleichzeitig explizit gesagt wird, dass JHWH diesen Göttern überlegen ist oder ausgeschlossen werden kann, dass es überhaupt andere »Felsen« gibt. Auch die beiden Belege des Moseliedes, die fremde Götter als צור bezeichnen, werten sie dabei deutlich ab. So wird sichergestellt, dass die Metapher nicht missverstanden wird, dass der einzige Gott, der als Fels gelten kann, JHWH ist.⁶³² Auffällig ist dabei, dass die Formulierungen nie identisch sind, es sich also nicht um direkte Zitate oder feststehende Wendungen handelt. Auffällig ist außerdem, dass insgesamt drei

630 Anders Fullerton, Deuteronomy, 150, der es nicht für möglich hält, dass auch fremde Götter als Fels bezeichnet werden können.

631 Vgl. Rechenmacher, Studie sowie Ders., Unvergleichlichkeit, 237–250. Es ist umstritten, ob Unvergleichlichkeits- und Ausschließlichkeits-Aussagen semantisch gleichbedeutend sind. Dafür spricht sich Heiser, Monotheism, aus; dagegen Rechenmacher, Studie und Ders., Unvergleichlichkeit. Allerdings geht Rechenmacher zumindest für 1 Sam 2,2 von einer »kontextuell bedingten semantischen Gleichwertigkeit« (Ders., Studie, 169) aus.

632 Ähnliches gilt für die Elternmetapher. Dort, wo sie auf »fremde« Götter angewandt wird, ist sie ausschließlich negativ konnotiert (Num 21,29; Jer 2,27; vgl. das Kapitel C.III.1.).

dieser vier Texte »embedded poetry« darstellen, d.h. in Narrative eingefügte Psalmen.⁶³³ Hier scheinen – trotz der sprachlichen Differenzen im Einzelnen – wichtige Verbindungslinien innerhalb dieser Textgruppe⁶³⁴ sowie zum deuterojesajanischen Textkorpus⁶³⁵ auf.

f. Zuflucht beim Fels (V. 37)

37 a	וְאָמַר אֵי אֱלֹהֵיהֶמוּ	Und er sagt: Wo sind ihre Götter;
b	צוֹר הַסֵּיף בּוֹ:	der Fels, bei dem sie Zuflucht gesucht haben?

Der letzte Beleg für JHWH als Fels ist eine rhetorische Frage JHWHs an sein Volk. Mit der ironischen Nachfrage, wo denn nun die Götter seien, denen sich das Volk zugewandt hat, provoziert er die Aussage, dass diese Götter eben doch nicht da sind und sich auch nicht als Zuflucht erweisen können, sie also nichtig sind.

V. 37 bezeichnet, wie auch schon V. 31, mit dem »Fels« fremde Götter. Auffällig ist, dass in dem Parallelismus die »Götter« im Plural stehen, der »Fels« jedoch im Singular. Diese grammatikalische Inkongruenz ist darauf zurückzuführen, dass die Felsmetapher nie im Plural verwendet wird. Auch dort, wo der Fels bereits lexikalisiert ist und als Gattungsbezeichnung verwendet wird, steht er immer im Singular (vgl. Dtn 32,31; 1 Sam 2,2; 2 Sam 22,32 // Ps 18,32; Jes 44,8).⁶³⁶ Dass die fremden Götter hier jedoch im Plural genannt werden, ist womöglich ein Rückgriff auf V. 17, der von den fremden Göttern im Plural spricht, sowie dem Kontext des gesamten Liedes geschuldet, das Israels Götzendienst ganz allgemein zum Thema und nicht spezielle (einzelne) Götter im Blick hat. Vielleicht ist der Plural auch aus Jer 2,27f. übernommen (»Wo sind deine Götter?« / וְאֵיִהּ אֱלֹהֵיהֶיךָ), das zahlreiche Ähnlichkeiten aufweist.

Dass diese rhetorische Frage den Fels mit dem Verb סָסַף/sich bergen, Zuflucht suchen in Verbindung bringt, entspricht ganz der ursprünglichen Verwendung der Felsmetapher in den Individualpsalmen. Während dort jedoch

633 Auch Ex 15, ebenfalls zu dieser Textgruppe gehörig, enthält eine Unvergleichlichkeitsaussage (Ex 15,11), allerdings ohne die Bezeichnung JHWHs als Fels.

634 Vgl. u. a. Beck, Messiaserwartung. Auf die Verbindungen des Moseliedes zu 2 Sam 22, das ebenfalls eine »testamentarische« Äußerung am Lebensende einer großen Figur der Geschichte Israels ist, hat nicht zuletzt Steins, Geschichte, 206f. hingewiesen.

635 Neben den monotheistischen Spitzenaussagen, die deutlich auf Deutero-Jesaja hinweisen, sind das noch die sehr seltene Bezeichnung Jeschurun (nur im poetischen »Mose-Schlussakkord« des Pentateuch [Dtn 32,15; 33,5.26] sowie in Jes 44,2), die ebenfalls seltene Gottesbezeichnung אֱלֹהֵיךָ (in Dtn 32,15.17 und nur einmal überhaupt in Jesaja, nämlich Jes 44,8) sowie die Felsmetapher in Jes 44,8; vgl. Keiser, Song, 488.

636 Allerdings steht er an diesen Stellen auch immer im Parallelismus zu einer singularischen Gottesbezeichnung.

mehrheitlich der Beter in der 1. Pers. Sg. spricht,⁶³⁷ findet sich hier eine Pluralform (»sie haben Schutz gesucht«),⁶³⁸ was die kreative Weiterentwicklung dieser Rede kennzeichnet. So wird in diesem letzten Beleg des Felsmotivs innerhalb des Moseliedes das gesamte Wortfeld von Schutz, Sicherheit und Rettung, in dem die Felsmetapher ursprünglich steht, eingespielt und diese grundlegende Konnotation des Felsens explizit gemacht: »Fels sein« heißt, Zuflucht und Rettung sein. Hier werden jedoch nun die fremden Götter mit חסה in Verbindung gebracht⁶³⁹ und auf ihre Tauglichkeit, nämlich die Fähigkeit, sich als Zuflucht zu erweisen, hin hinterfragt. Indem sich die fremden Götter aber eben nicht als Zuflucht erweisen (was die rhetorische Frage impliziert), haben sie sich direkt als Nicht-Götter (vgl. V. 21) und somit als nichtig erwiesen. Im Umkehrschluss ist das auch eine Aussage über JHWH: Indem er – und nur er – sich als Schutz erweist, ist er der wahre und einzige Gott. Der Erweis von Schutz, Zuflucht und Sicherheit wird somit zum Charakteristikum und Beweis des wahren Gottseins.⁶⁴⁰

חסה schlägt außerdem eine Brücke zum Bild von JHWH als Geier / נָשָׂר. Nicht nur thematisch stehen sich das »Zuflucht Suchen« und das Bild von den schützenden Flügeln sehr nah. Auch syntaktisch wird neben der häufigen Konstruktion חסה + כּ mit Personalsuffix für JHWH die gleiche Verbindung zusammen mit den Lexemen Flügel / כּנף oder Schatten / צֶלַע verwendet (vgl. Jes 30,2; Ps 36,8; 57,2; 61,5; Ps 91,4 mit »sich bergen unter«).⁶⁴¹ Wesentlich für diesen Begriff des Schutz-Suchens ist, dass er fast ausschließlich in theologischen Kontexten verwendet wird, während für »alltägliches« Fliehen / Schutz Suchen andere Lexeme verwendet werden.⁶⁴² So bildet dieser letzte Beleg der Felsmetapher eine Verbindung zum vorderen Teil des Moseliedes (V. 8–14) und erinnert über das Lexem חסה an das Geierbild und damit an den anfänglichen Schutz sowie die besondere Zuwendung in der »Frühzeit« Israels.

V. 37 findet in V. 38 eine unmittelbare Fortsetzung, angezeigt durch die direkt zu Beginn stehende Relativpartikel אֲשֶׁר. Für den Zusammenhang dieser zwei Verse spricht auch die Ähnlichkeit zur Götzenpolemik in Jer 2,27f.: Sowohl die ironisierende Frage nach den fremden Göttern (V. 37a) als auch die Aufforde-

637 Vgl. Gamberoni, Art. חסה, 82.

638 Die Rede in der 3. Pers. Pl., d. h. über die »Zuflucht suchenden«, findet sich nur hier und im Schlussvers von Ps 37: Dort jedoch in der positiven Wendung – weil sich die Gerechten zu JHWH geflüchtet haben, wird er sie retten.

639 Vgl. Gamberoni, Art. חסה, 77, der hier von einer »verfremdeten Verwendung« der Aussagen von JHWH als Ort der Zuflucht spricht (vgl. u. a. 2 Sam 22,2f. // Ps 18,3).

640 Vgl. Hugger, Zuflucht, 71–80 (zu V. 37 v. a. 76), auch wenn er V. 37 als reale Aussage über den Götzenkult der »Völker« liest und somit den Fels als »die Stätte des Heiles, wohin die Kanaanäer in den Tagen des Wohlergehens wie der Not gehen« (ebd., 76), versteht.

641 Vgl. ebd., 67.

642 Vgl. Gamberoni, Art. חסה, 77; zu Synonymen und Wortfeld von חסה vgl. ausführlich Hugger, Zuflucht, 87–111.

rung, aufzustehen und zu helfen (V. 38b), haben dort ihre Anleihe gemacht. Das letzte Kolon von V. 38 sticht durch ein *hapax legomenon* hervor: Statt des hier verwendeten סְתָרָה findet sich gewöhnlich סְתָר / Versteck, Schutz. Dieses vor allem in der jüngeren Literatur verwendete Lexem⁶⁴³ kann sowohl ein konkretes Versteck oder einen schützenden Unterschlupf bezeichnen (vgl. u. a. 1 Sam 19,2; Jes 32,2; Ijob 40,21; Hld 2,14) als auch metaphorisch für den Schutz und die Ge- oder Verborgtheit bei Gott stehen (Ps 31,21; 32,7; 61,5; 91,1; 119,114). Im zweiten Fall deckt sich das unmittelbare Wortfeld von סְתָר weitgehend mit dem der Felsmetapher (sowie auch des Geiers/נֶשֶׁר): סָתַר / verbergen (Ps 31,21), צָפַן / bewahren, verstecken (Ps 31,21), נָצַר / behüten (Ps 32,7), פָּלַט / retten (Ps 32,7), חָסָה / sich bergen (Ps 61,5), כָּנְף / Flügel (Ps 61,5), צָל / Schatten (Ps 91,1), מָגֵן / Schild (Ps 119,114). So schafft das Lexem סְתָרָה in V. 38bβ durch das Wortfeld »Schutz« einen Rückbezug zu V. 37b, der auch schon durch die formale *inclusio* durch die beiden Singular-Formen innerhalb der sonst pluralischen Suffixe angezeigt wurde (vgl. die Strukturanalyse). Wie auch schon durch das Lexem חָסָה wird so ein Verweis auf die »anfängliche« Zuwendung JHWHs hergestellt.

Inhaltlich stellen V. 37f. zum einen mit der ironischen Darstellung des Nicht-Vermögens der fremden Götter, Schutz und Rettung zu bieten, eine Negativfolie zur Charakterisierung JHWHs dar, die im folgenden V. 39 in Positivaussagen gewendet wird. Damit wird die im Lied schon mehrfach angeklungene Götzenpolemik aufgenommen. Die fremden Götter scheinen für JHWH keine ernste Gefahr zu sein, da sie sich nicht als mächtig erweisen, eben keinen Schutz bieten und nicht einmal ihre Opfergaben essen können. Demgegenüber ist JHWH derjenige, der Macht über Leben und Tod hat (V. 39).

II. JHWH als Geier (V. 11)

Die Rede von JHWH als נֶשֶׁר (großer Raub- oder Aasvogel, Adler, Geier; vgl. Ges¹⁸) unterscheidet sich von der göttlichen Fels- sowie Elternmetapher. Im Gegensatz zur leitmotivischen siebenfachen Verwendung der Felsmetapher sowie der mehrfachen Darstellung des Verhältnisses von JHWH und Israel als Eltern-Kind-Beziehung ist die Bezeichnung von JHWH als נֶשֶׁר im Moselied einzig (V. 11). In einem zweiten Punkt unterscheidet sich das Bild des נֶשֶׁר vom Bild des Felsens und der Eltern: Formal handelt es sich beim נֶשֶׁר in Dtn 32,11 nicht um eine Gottesmetapher wie bei Fels und Eltern, sondern um einen Vergleich. Ob sich der Vergleich allerdings über den gesamten Vers erstreckt oder nur die erste Vershälfte betrifft, ist umstritten. Wegen der Zweiteilung des Bildes (Schützen und Tragen) spricht jedoch viel dafür, in der zweiten Vershälfte einen Subjektwechsel

643 Vgl. Wagner, Art. סְתָר, 968.

und damit ein metaphorisches Verständnis anzunehmen (vgl. zur Struktur die Analyse des Verses).

Dieses Bild von JHWH als נֶשֶׁר wird im folgenden Kapitel näher untersucht. In einem ersten Teil werden dazu die Grundlagen gelegt: Ein Überblick über Belege, Verteilung, Bedeutung und Motivgeschichte der Rede vom נֶשֶׁר in der Hebräischen Bibel wird ergänzt durch einen Exkurs zu den biblisch-aramäischen Belegen und der Semantik in Qumran sowie Seitenblicke auf die altorientalische Ikonographie und Textquellen. Vor diesem Hintergrund erfolgt dann in einem zweiten Teil die umfassende Analyse des Verses.

1. JHWH als Geier in der Hebräischen Bibel

a. Belege, Verteilung, Bedeutung

Der נֶשֶׁר ist 26mal über die gesamte Hebräische Bibel verstreut belegt (Ex 19,4; Lev 11,13; Dtn 14,12; 28,49; 32,11; 2 Sam 1,23; Jes 40,31; Jer 4,13; 48,40; 49,16.22; Ez 1,10; 10,14; 17,3.7; Hos 8,1; Obd 1,4; Mi 1,16; Hab 1,8; Ps 103,5; Ijob 9,26; 39,27; Spr 23,5; 30,17.19; Kgl 4,19), wobei sich ein deutlicher Schwerpunkt in der Prophetie beobachten lässt (ca. die Hälfte der Belege).

Auf synchroner Ebene lassen sich verschiedene Eigenschaften und somit Bedeutungen des נֶשֶׁר unterscheiden. Aufgrund der geringen Zahl der Belege und der minimalen Differenzierung innerhalb des Gebrauchs lässt sich jedoch keine diachrone Entwicklung ablesen, die die innerbiblische traditionsgeschichtliche Verwendung des Lexems נֶשֶׁר erhellen könnte. Grob lassen sich drei Bedeutungsbereiche unterscheiden: (1) Eigenschaften, die Naturbeobachtungen entsprechen, (2) Eigenschaften, die aus Naturbeobachtungen abgeleitet sind, (3) die Verwendung als Gottesmetapher.

(1) *Eigenschaften, die Naturbeobachtungen entsprechen*

Zumeist wird seine Schnelligkeit im Flug bzw. beim Herabstoßen auf Beute (Dtn 28,49; 2 Sam 1,23; Jer 4,13; Hab 1,8; Ijob 9,26; Spr 23,5; Kgl 4,19) sowie seine Eigenart, die Nester in unerreichbarer Höhe zu bauen (Jer 49,16; Obd 1,4; Ijob 39,27), für Vergleiche genutzt. Die Schnelligkeit wird teils bewundernd wahrgenommen, teils als Bedrohung empfunden. So wird auch das Kommen des Gerichts mit dem schnellen und unabwendbaren Herannahen eines נֶשֶׁר verglichen (Jer 48,40; 49,22; Hos 8,1).⁶⁴⁴ Der נֶשֶׁר wird für seinen Nestbau in der Höhe bewundert, kann aber auch als Bild für Überheblichkeit verwendet werden (vgl.

644 Koenen, Vergleiche, 178f. stellt daher neben der Schnelligkeit auch noch die (Kampfes-)Kraft heraus.

die Verbindung mit נָּשָׂר in Jer 49,16; Obd 1,3f.). Daneben finden sich vereinzelt weitere Charakteristika, die einem Geier oder Adler zuzuordnen sind: (Aas) fressen (Ijob 39,30), unvorhersehbar am Himmel fliegen (Spr 30,19), kraftvoll die Schwingen heben (Jes 40,31)⁶⁴⁵ sowie kahlköpfig sein (Mi 1,16; hier eindeutig der Geier). Zusammenfassend lässt sich somit festhalten: All diese Eigenschaften entsprechen Naturbeobachtungen, die in konkreter oder metaphorischer Weise, in negativer oder positiver Deutung verwendet werden können. Als Metapher ist der נָּשָׂר dabei zumeist positiv konnotiert. Die negative Verwendung, d.h. in Verbindung mit Gerichtsansagen oder einem hochmütigen Verhalten, wird in der Hebräischen Bibel nie auf Israel, sondern immer auf fremde Völker oder Mächte bezogen.

(2) *Eigenschaften, die aus Naturbeobachtungen abgeleitet sind*

Daneben gibt es Texte, die dem נָּשָׂר Eigenschaften zuschreiben, die nicht direkt in der Natur zu beobachten sind, daraus aber abgeleitet werden können. In Lev 11,13 und Dtn 14,12 wird der נָּשָׂר im Kontext einer Aufzählung anderer Geierarten ($\text{עֲוֹנֵיָהּ, פָּרָס}$)⁶⁴⁶ als unreines Tier klassifiziert, was vermutlich daran liegt, dass er Aasfresser ist.⁶⁴⁷ Die Deutung als unreines Tier erfolgt somit vor dem Hintergrund des theologischen Systems, das Totes bzw. speziell das Verzehren von Blut als unrein klassifiziert. Diese Tatsache hat interessanterweise jedoch keinen Einfluss darauf, dass der נָּשָׂר in der Hebräischen Bibel ansonsten sehr positiv konnotiert ist.⁶⁴⁸ Bei Ezechiel stellt er in der Vision vom Kerubenwagen (Ez 1,10; 10,14) neben dem Löwen, dem Stier und dem Menschen als Repräsentant von Macht und Stärke ein herrschaftliches Symbol dar.⁶⁴⁹ Ebenfalls mit Macht und Herrschaft konnotiert ist der נָּשָׂר in der sog. »Fabel von den zwei Adlern und dem Weinstock«⁶⁵⁰ (Ez 17,3.7).⁶⁵¹ Die Zuschreibung von Macht und somit auch Herr-

645 Zu den Eigenschaften »Kraft« und »Vitalität« vgl. ausführlicher Schroer, Schatten, 304. Teilweise wird hinter diesem Vers auch Regenerationssymbolik vermutet (vgl. Ps 103,5); wahrscheinlich bezieht sich der Vers aber vor allem auf die scheinbar unermüdlichen Kräfte eines fliegenden נָּשָׂר ; vgl. Kronholm, Art. נָּשָׂר , 686.

646 Nach Ges¹⁸ sind beides »unreine Vögel«, פָּרָס womöglich ein Schwarz-, Bart- oder Lämmergeier, עֲוֹנֵיָהּ ein Bart- oder Schwarzgeier.

647 Vgl. Schroer, Schatten, 300. Möglicherweise galten Geier auch bestimmten Gottheiten als heilige Tiere oder wurden wegen ihrer Schnelligkeit gar mit Dämonen in Verbindung gebracht, so dass sie deshalb als unrein galten; vgl. Kronholm, Art. נָּשָׂר , 687; Staubli, Levitikus/Numeri, 99f.; Driver, Birds. Letztlich herrscht über die Hintergründe der Speisegebote allerdings weitestgehend Unkenntnis.

648 Vgl. Schroer, Göttin, 68.

649 Vgl. Zimmerli, Ezechiel, 62; Greenberg, Ezechiel, 57f.

650 So die übliche Bezeichnung dieser Stelle, die auf die verbreitete Übersetzung des נָּשָׂר mit »Adler« zurückgeht, vgl. EÜ, LU, ELB, ZÜR, aber auch schon LXX und Vulgata.

651 Vgl. Zimmerli, Ezechiel, 378f.62; Fuhs, Ezechiel, 90; Greenberg, Ezechiel, 362.57f.; Kronholm, Art. נָּשָׂר , 683.685.

schaftlichkeit resultiert vermutlich aus der Größe, Schnelligkeit und Stärke der Tiere, die sie somit als »Könige der Lüfte« erscheinen lässt.⁶⁵² Ps 103,5 spricht davon, dass die Jugend der Gottesfürchtigen erneuert wird wie bei einem רָשָׁף . Für diese biblisch singuläre Rede von der »Erneuerung der Jugend« gehen Hossfeld/Zenger mit Dohmen von einer Erklärung anhand einer Naturbeobachtung aus: dass nämlich ein vollgefressener Geier schwerfällig am Boden wankt, sich dann aber kraftvoll und majestätisch in die Luft erhebt.⁶⁵³ Zwar mag diese Beobachtung eine Faszination für dieses Tier ermöglichen, das auf fast wundersame Weise von der taumelnden Schwerfälligkeit zur kraftvollen Leichtigkeit übergeht, doch ist damit nicht so sehr der Aspekt der »Erneuerung der Jugend« berührt. Hier ist ein Hinweis von Schroer weiterführend, die in diesem Vers den literarischen Niederschlag einer Regenerationssymbolik sieht, die sie ikonographisch in verschiedenen Geierdarstellungen sowohl in Vorderasien als auch in Ägypten, speziell jedoch auch in der palästinischen Siegelkunst breit belegt findet.⁶⁵⁴ Demnach ist der Geier, der als Aasfresser zunächst mit der Sphäre des Todes in Verbindung steht, schon früh Attributtier der Herrin über Leben und Tod, so dass auch er beide Aspekte, nämlich Werden und Vergehen, Lebensanfang und Lebensende symbolisierte und so in dieser Ambivalenz in einer zyklisch vorgestellten Zeit die Regeneration von Lebenskräften erhoffen ließ.⁶⁵⁵

(3) *Gottesmetapher*

2 weitere Belege stechen aus dem biblischen Befund deswegen besonders hervor, da sie den רָשָׁף als Gottesmetapher verwenden (Ex 19,4; Dtn 32,11). Dabei schreiben sie dem רָשָׁף allerdings eine Eigenschaft zu, die in der Natur nicht zu beobachten ist: das Tragen auf den Flügeln.⁶⁵⁶ Dtn 32,11 präsentiert gegenüber Ex 19,4 ein umfassenderes, zweigeteiltes Bild von JHWH als רָשָׁף , indem es neben dem Tragen auf den Flügeln auch den Schutz der Jungen unter den Flügeln beschreibt.⁶⁵⁷ Dabei ist Letzteres ein Bild, das sich biblisch häufig findet – jedoch

652 Dass der רָשָׁף als Geier ein göttliches Attributtier ist, ist zudem ikonographisch breit belegt; vgl. Schroer, Göttin, 61–68.

653 Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 59 (Hossfeld); Dohmen, Sinai, 99f.

654 Vgl. Schroer, Schatten, 301–304; vgl. auch unten zur Identifizierung des רָשָׁף mithilfe der Ikonographie.

655 Vgl. Schroer, Göttin, 61–63; Dies., Schatten, 301–305.

656 Braulik sieht (allerdings ohne weitere Belege) »diese Vorstellung [...] durch naturwissenschaftliche Beobachtungen gedeckt« (Ders., Deuteronomium II, 230), doch wird diese Fähigkeit in der Mehrheit unter Berufung auf Biologen, Zoologen und Ornithologen als in der Natur nicht möglich beurteilt (vgl. Peels, Wings, 300; Schroer, Schatten, 301 Anm. 10; Dies., Göttin, 70; Koenen, Vergleiche, 180 Anm. 20; Graupner, Königreich, 45 Anm. 83).

657 Vgl. Koenen, Vergleiche, 180–182; Riede, Netz, 328. Diese ausführlichere Darstellung wird häufig als Beleg dafür verwendet, in Dtn 32,11 die jüngere Variante zu sehen (so auch Buber, Moses, 121 f.; anders Graupner, Königreich, 45, der in Ex 19,4 die Aufnahme von Dtn 32,11 sieht). Eine Entscheidung ist hier nicht allein aufgrund der Länge zu treffen.

unabhängig vom Bild des נֶשֶׁךְ.⁶⁵⁸ Auffällig ist, dass an beiden Stellen mit Fürsorge, Begleitung und Schutz Eigenschaften in den Vordergrund gestellt werden, die bei den anderen Belegstellen des נֶשֶׁךְ in der Hebräischen Bibel, die vor allem seine sowohl faszinierende als auch bedrohliche Schnelligkeit betonen, keine Rolle spielen. Der נֶשֶׁךְ ist hier ausschließlich positiv konnotiert (vgl. dazu ausführlicher die Analyse in Kapitel C.II.2.). Eine weitere Gemeinsamkeit beider Stellen ist, dass sie im direkten Kontext von Erwählungsaussagen stehen (Ex 19,5f.; Dtn 32,9f.) – der JHWH-נֶשֶׁךְ ist also auch der erwählende Gott. Die besondere Beziehung, die zwischen Israel und JHWH aufgrund der Erwählung besteht, findet in der schützenden Fürsorge eines Vogels für seine Jungen seinen Ausdruck. Die Verwandtschaft von Ex 19,4 und Dtn 32,11 sowie der enge Konnex mit der Erwählungsthematik wird auch schon in einer frühen Rezeption dieser Stellen, nämlich in den Texten vom Toten Meer deutlich, wo der liturgische Text »Words of the Luminaries« (4Q504 [DibHam^a] 3,6–8) unmittelbar im Anschluss an eine Aufforderung an Gott, doch seiner Erwählung zu gedenken (4Q504 3,6: כָּזָר נָא כִּי־אֵל כּוֹרֵנוּ כּוֹלְנוּ), beide Stellen zitiert.

* * *

Neben dem נֶשֶׁךְ gibt es im Biblischen Hebräisch zwar noch eine Reihe von anderen Lexemen, die ebenfalls bestimmte oder allgemeine Raubvögel bezeichnen: עֵיט / Raubvogel (Gen 15,11; Jes 18,6; 46,11; Jer 12,9; Ez 39,4; Ijob 28,7), דָּדָה / Raubvogel (Lev 11,4), דִּיהַ / Weihe (Dtn 14,13; Jes 34,15), אֵי / verschiedene Arten von Stoßvögeln (Lev 11,14; Dtn 14,13; Ijob 28,7) sowie die speziellen (Geier-) Arten פָּרָס und עֲזִינְיָה / Bart-, Schwarz- oder Lämmergeier (Lev 11,13; Dtn 14,12). Wesentlich ist jedoch, dass all diese Begriffe nie als Bild für JHWH stehen. Damit ist der נֶשֶׁךְ der einzige große Vogel, der metaphorisch für JHWH verwendet wird.

b. Übersetzung

Die Debatte, ob נֶשֶׁךְ mit Adler oder Geier zu übersetzen ist, ist in der Fachliteratur von Alttestamentlern und Altorientalisten zum Teil auch mit Hilfe von ornithologischen Fachleuten ausführlich geführt worden, häufig jedoch, ohne zu einem klaren Ergebnis zu kommen. Zur Frage der genaueren Identifizierung des נֶשֶׁךְ sind umfangreiche Untersuchungen nötig, die sowohl die biblischen Belege, verschiedene Übersetzungen des MT als auch außerbiblische Texte sowie den ikonographischen Befund einbeziehen.

Einzelne biblische Belege des נֶשֶׁךְ verweisen eindeutig auf einen Geier: so die Nennung seiner Kahlköpfigkeit in Mi 1,16, die Aufzählung im Kontext anderer

658 Vgl. zur Herkunft des Bildes vom »Schutz unter den Flügeln« die motivgeschichtliche Untersuchung im Kapitel C.II.1.c.

Geierarten in Lev 11,13 und Dtn 14,12 sowie die Beschreibung als Aasfresser in Ijob 39,30⁶⁵⁹. Die Mehrzahl der biblischen Belege von נֶשֶׁר lässt nicht eindeutig auf einen Adler oder Geier schließen, da sie allgemeine Eigenschaften wie die Schnelligkeit im Flug (Dtn 28,49; 2 Sam 1,23; Jer 4,13; Hab 1,8; Ijob 9,26; Spr 23,5; Kgl 4,19) oder das Bauen von Nestern in großer Höhe (Jer 49,16; Obd 1,4; Ijob 39,27) beschreibt. Einer klaren Identifizierung entzieht sich auch Ez 17,3, wo von den bunten Federn/רִקְמָה des נֶשֶׁר die Rede ist. Der Versuch, den נֶשֶׁר über seine bunte Schwinge zu identifizieren, erweist sich aus zwei Gründen als problematisch: Zum einen ist nicht zwingend davon auszugehen, dass hier überhaupt ein realer Vogel beschrieben wird, da der Beleg innerhalb einer Fabel steht, die allegorisch zu verstehen ist und keine natürliche Szenerie abbildet.⁶⁶⁰ Zum anderen spricht die Darstellung der bunten Schwinge als רִקְמָה dafür, dass es sich hier nicht um die Beschreibung von Vögeln, sondern um die Veranschaulichung von Herrschaftlichkeit handelt. רִקְמָה bezeichnet immer bunten Stoff, der als wertvoll gilt und somit häufig Teil von herrschaftlicher Kleidung ist, wird jedoch sonst nie zur Beschreibung von Vögeln verwendet.⁶⁶¹ Es geht in Ez 17 also nicht um die Darstellung bestimmter Vögel; vielmehr wird durch die wesentlich prachtvollere Beschreibung des ersten נֶשֶׁר (V. 3) im Vergleich zum zweiten נֶשֶׁר (V. 7) die größere Macht und Pracht Babylons gegenüber Ägypten herausgestellt.⁶⁶²

Die Übersetzungen der Septuaginta und der Vulgata mit *ἀετός* bzw. *aquila* haben bis heute die in den gängigen Bibelübersetzungen (EÜ, ELB, LU, ZÜR) übliche Wiedergabe mit »Adler« geprägt. Dass die Septuaginta den נֶשֶׁר mit Adler übersetzt, liegt daran, dass »der Adler im ptolemäischen Ägypten das Emblem königlicher Macht schlechthin war«⁶⁶³, wohingegen der Geier seit der klassischen Antike – ganz im Gegenteil zum Alten Orient – geringgeschätzt wurde.⁶⁶⁴ Allerdings zählten die Geier in der klassischen Antike ebenfalls zur Gruppe der Adler, was eine trennscharfe Unterscheidung wiederum erschwert.⁶⁶⁵

659 Ob es sich in Spr 30,17 um Aas handelt, ist umstritten, so dass die zweifelsfreie Identifizierung als Geier nicht abzuleiten ist; anders Graupner, Königreich, 45 Anm. 83; Schroer, Schatten, 300; Keel, Handbuch, 154.

660 Vgl. die an die Fabel (V. 1–10) sich anschließende Interpretation (V. 11–21).

661 Vgl. Ri 5,30; Ez 16,10.13.18; 26,16; 27,7.16.24; Ps 45,15. Neben Ez 17,3 ist 1 Chr 29,2 die einzige Ausnahme, die es nicht für Stoff, sondern für bunte Edelsteine verwendet; es werden also die Aspekte »bunt« und »kostbar / wertvoll« aufgenommen.

662 Anders Greenberg, der von der Beschreibung eines realen Vogels ausgeht und durch das Gefieder auf einen Adler schließt: »Aufgrund dieser Charakteristika kann nicht der weißköpfige Geier gemeint sein« (Ders., Ezechiel, 361).

663 Graupner, Königreich, 45 Anm. 83.

664 Vgl. Kronholm, Art. נֶשֶׁר, 683; Schroer, Göttin, 68; Dies., Schatten, 300f. Anm. 9; Keel, Handbuch, 154.

665 Vgl. Kronholm, Art. נֶשֶׁר, 688.

Auch außerbiblische Texte lassen keine klare Identifizierung des mit dem gemeinsemitischen Nomen bezeichneten *našru/nišru* zu: Teilweise werden damit Geier, teilweise Adler oder sogar Falken bezeichnet. Teilweise scheint der Begriff auch eine umfassendere Bezeichnung für Geier- oder Raubvögel im Allgemeinen zu sein, so dass von dieser Seite keine Lösung der Frage erreicht werden kann.⁶⁶⁶

Da weder biblische noch außerbiblische Texte eindeutige Hinweise auf die Identität des רִשְׁפָּן geben, versucht Schroer diese Frage vom ikonographischen Befund her zu lösen.⁶⁶⁷ Sie stellt heraus, dass der Geier in der Ikonographie des Alten Orients vom Neolithikum bis zur ptolemäischen Zeit weit verbreitet war und häufig im Zusammenhang mit einer Göttin dargestellt wurde, die Regeneration und Vitalität symbolisiert.⁶⁶⁸

So zeigt der sog. Geierschrein in Çatal Hüyük (ca. 6200 v. Chr.) den Geier als Begleitung der Göttin über Leben und Tod, die nicht nur für die Geburt des Lebens, sondern auch dessen Verschlingen am Ende zuständig war.⁶⁶⁹ Zu dieser Vorstellung schien der Geier als Aasfresser von Natur aus gut zu passen. Diese ikonographische Linie von Geierdarstellungen im Zusammenhang mit einer Göttin setzt sich in Vorderasien über das Chalkolithikum, die Frühbronze- und Mittelbronzezeit fort: Der Geier ist Symbol für Werden und Vergehen, für die Regeneration von Lebenskräften.⁶⁷⁰ Besonders deutlich wird diese Verbindung, die sich in Palästina bis in die Eisenzeit verfolgen lässt, durch die Darstellung des Geiers auf MBZ IIB-Stempelsiegeln als Begleitung der (palästinischen) Zweiggöttin, Göttin für Fruchtbarkeit und Vitalität.⁶⁷¹ Auch für Ägypten zeigt Schroer die durchgängige Verbindung von Geier und Göttin auf, dort vor allem im Zusammenhang mit der geierartig dargestellten Göttin Nechbet sowie der Göttin Mut, die häufig mit Geierhaube abgebildet wird.⁶⁷² Außerdem wird der Geier in Ägypten oft auf den sog. Zaubermessern dargestellt, die auf den Schutz von Schwangeren, Säuglingen und Kleinkindern abzielten, d. h. den Beginn des Lebens und seinen Schutz im Blick hatten.⁶⁷³ In eine ähnliche Richtung geht die Beobachtung, dass der Name der Göttin Mut, der mit dem Hieroglyphenzeichen des Geiers dargestellt wird, allgemein für Mutter(schaft), gleichzeitig allerdings auch für den Schrecken steht, so dass der Geier »wie in Vorderasien ein ambivalentes Symbol [war], das die Erfahrung von lebenserhaltender Fürsorge und Todesschrecken gleichermaßen vergegenwärtigen konnte«⁶⁷⁴.

666 Vgl. Müller, Adler, 93f.; Kronholm, Art. רִשְׁפָּן , 681f.; Koenen, Vergleiche, 178 Anm. 12.

667 Vgl. dazu vor allem die sehr detaillierte und mit ausführlichen ikonographischen Belegen angereicherte Untersuchung Schroer, Göttin.

668 Vgl. ebd., 60f.; Dies., Schatten, 300–305. Einen Überblick über das Bildmaterial bieten Dies., Göttin, 75–80 und Dies., Schatten, 312–315.

669 Vgl. Dies., Göttin, 61 mit dem Verweis auf die Analogie in Ägypten, wo die Göttin Nut Leben gebiert und am Ende wieder verschlingt; vgl. auch Dies., Schatten, 301.

670 Vgl. Dies., Göttin, 62f.

671 Vgl. ebd., 63–66; Dies., Schatten, 304.

672 Vgl. Dies., Göttin, 66f.; Dies., Schatten, 302f.

673 Vgl. Dies., Göttin, 67.

674 Dies., Göttin, 67. Vgl. Erman/Grapow, WÄS, 53f.277f.

Indem die Geiergöttin gleichzeitig Leben schafft und beschützt sowie den »Todeschrecken« verkörpern kann, werden ihre apotropäischen Kräfte sichtbar, die den Todesschrecken abwenden können, so dass ihr letztlich eine positive Konnotation anhaftet.

Vor dem Hintergrund dieses ikonographischen Befundes versteht Schroer die biblische Rede vom נָשָׂר als Bild für »Regeneration und Mütterlichkeit«⁶⁷⁵ und plädiert somit deutlich für eine Wiedergabe von נָשָׂר mit »Geier«, was der Hochschätzung dieser Tiere in der altorientalischen Tradition bis zur ptolemäischen Herrschaft entspreche.⁶⁷⁶

Zusammenfassend scheint es vor allem mit Blick auf die ikonographischen Quellen für den Befund der Hebräischen Bibel angemessen zu sein, in der Regel נָשָׂר mit Geier zu übersetzen. Da sich – nach Auskunft der ikonographischen Quellen – mit der ptolemäischen Zeit allerdings der Wechsel von dem positiv konnotierten Geier hin zum positiv konnotierten Adler vollzieht, ist für späte alttestamentliche Texte durchaus auch eine Übersetzung mit »Adler« sachgemäß. Angesichts der heutigen positiven Konnotation des Adlers sowie der negativen Konnotation des Geiers, die zwar eine Umkehrung der altorientalischen Wahrnehmung darstellt, sich von der griechischen Kultur ausgehend bis heute jedoch durchzieht, hält Koenen die Übersetzung mit »Adler« für gerechtfertigt.⁶⁷⁷ Sicher muss bei der Übersetzung der jeweils angezielte Kontext berücksichtigt und dementsprechend eine mehr ausgangs- oder zielsprachenorientierte Übersetzung gewählt werden. Daher soll an dieser Stelle trotz der generellen Offenheit des hebräischen Ausdrucks im Blick auf Dtn 32,11 die Übersetzung mit Geier bevorzugt werden.

EXKURS: *Biblisch-aramäische Texte und Qumran*

Neben den hebräischen Belegen findet sich der נָשָׂר auch in zwei aramäischen Texten (Dan 4,30; 7,4). In Dan 4,30 wird Nebukadnezar als Strafe für seine Hybris wie ein verwildertes Tier dargestellt. Dabei wachsen seine Haare so lang wie beim נָשָׂר (עַד דִּי שְׁעָרָה בְּנִשְׂרִין רַבָּה) נָשָׂר; gemeint sind wohl die überaus großen Flügel, so dass der נָשָׂר hier als Symbol für einen großen Vogel zu verstehen ist, auch wenn nicht klar zu entscheiden ist, ob mit dem נָשָׂר ein Geier, Adler oder ein anderer Vogel beschrieben ist.⁶⁷⁸ Dan 7 schildert in einem Visionsbericht vier theriomorphe Wesen. Dabei erscheint das erste wie ein Löwe mit נָשָׂר-Flügeln (V. 4: כְּאַרְיֵה וְנִשְׂרֵי דִּי-נָשָׂר לָהּ). Zwar mag diese Beschreibung an eine Sphingengestalt erinnern, doch zeigt die Darstellung der übrigen Wesen, dass es sich nicht um

675 Schroer, Göttin, 68.

676 Vgl. ebd.; ebenso Keel, Handbuch, 154–157.

677 Vgl. Koenen, Vergleiche, 178 Anm. 12.

678 Vgl. Koch, Daniel, 386; Kronholm, Art. נָשָׂר, 688.

mythische Mischwesen, sondern »eine Komposition prophetisch bezeugter Vorstellungen zur Charakterisierung der Großmacht Babel«⁶⁷⁹ handelt. Ohne eine genauere Identifizierung des aramäischen נֶשֶׁר zu ermöglichen, lassen diese Stellen ihn doch als Symbol für Größe und Stärke erscheinen.

In den Schriften vom Toten Meer ist der נֶשֶׁר 6mal in den hebräischen (1QpHab 3,8.11; 4QpsEz^a 6,9; 4Q392 6–9,7; 4Q504 3,7 [2mal]) und 3mal in den aramäischen Texten belegt (4Q530 7 ii 4; 4Q558 22,2; 11QtargumIjob 33,8).

Die aramäischen Belege ermöglichen keine weiterführenden Erkenntnisse über den נֶשֶׁר: Im Gigantenbuch fliegt einer der Giganten mit seinen Händen wie ein נֶשֶׁר (4Q530 7 ii 4), was die besondere (übernatürliche) Stärke der Giganten herausstellen soll. 11QtargumIjob 33,8 verwendet es wie Ijob 39,27 als Beschreibung eines natürlichen Raubvogels, der in große Höhen fliegt und dort seine Nester baut. 4Q558 22,2 ist aufgrund des fragmentarischen Charakters nicht aussagekräftig.

Die Belege im Habakuk-Pescher sowie in Pseudo-Ezechiel verwenden ihn im Kontext biblischer Schriften und ganz in Kontinuität zur Verwendung im Biblischen Hebräisch (vgl. Hab 1,8; Ez 1,10; 10,14).

Interessant sind 4Q392 6–9,7 und 4Q504 3,7, die Aufschluss über die nachbiblische Rezeption der Rede von JHWH als נֶשֶׁר geben. Trotz des fragmentarischen Zustands lässt 4Q392 6–9,7 erkennen, dass JHWH mit einem נֶשֶׁר verglichen wird, der fliegt / דאה und seine Flügel ausbreitet / פרש כַּנְף, was an das Bild des tragenden JHWH-נֶשֶׁר in Ex 19,4 und Dtn 32,11b erinnert. Im Kontext dieser Stelle, die von der Wüstenzeit spricht, werden außerdem zwei weitere biblische Bilder eingespielt: zum einen der Vergleich mit der Fürsorge eines Vaters für seinen Sohn (כאב לבנו) aus Dtn 1,31, zum anderen das Bild des mit seinen Flügeln schützenden Vogels (וכצפור לאפרוחה אשר לקנה) wie in Dtn 32,11a. Auch in 4Q504 3,6–8 findet sich eine direkte Zusammenstellung von Zitaten aus Ex 19,4 und Dtn 32,11 im Kontext der Wüstenzeit mit dem Ziel, die Erinnerung der Zugehörigkeit zum auserwählten Volk wachzuhalten (Z. 6: זכור נא כיא עמכה כולנו; Z. 8: שכנו בדרך). Diese Belege stehen mit ihrer Rede von JHWH als נֶשֶׁר ganz in der biblischen Tradition und bestätigen durch ihre Rezeption und Zusammenstellung verschiedener biblischer Stellen (Ex 19,4; Dtn 1,31; 32,11) den Zusammenhang von נֶשֶׁר-Bild und Wüstenzeit.

679 Haag, Daniel, 57.

c. Motivgeschichte

Da sich die Eigenschaften des göttlichen נִשָּׁר nicht mit den üblichen Eigenschaften des נִשָּׁר der anderen Belegstellen (s. o.) decken, stellt sich die Frage, woher die Motive des Tragens auf und Schützens unter den Flügeln stammen. Die folgende motivgeschichtliche Untersuchung soll die Fragen nach der Herkunft dieser beiden verschiedenen Gottesmetaphern in Ex 19,4 und Dtn 32,11 klären.

i. Schutz unter den Flügeln

Die Rede von JHWHs schützenden Flügeln findet sich in der Hebräischen Bibel zumeist unabhängig vom Bild des נִשָּׁר (Ps 17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 63,8; 91,4; Rut 2,12). Der Kontext dieser Stellen ist von weiteren Lexemen des Wortfeldes »Schutz« geprägt: חסה/Zuflucht suchen, סתַר/סִתְרָ/ sich verbergen/Schutz und עֲזָרָה/Hilfe. Dtn 32,11 ist der einzige Beleg der Hebräischen Bibel, der vom Schutz unter den Flügeln des JHWH-נִשָּׁר spricht. Dass an dieser Stelle keine Terminologie aus dem sonst üblichen Wortfeld anklingt, ist ein weiteres Indiz dafür, dass es sich bei der Rede von den göttlichen schützenden Flügeln um ein Motiv handelt, das ursprünglich nicht mit dem נִשָּׁר verknüpft ist.

Bei der Suche nach der Herkunft des Motivs vom Schutz unter den Flügeln wird in folgenden Schritten vorgegangen: Der Überblick über alle Belege der Hebräischen Bibel von כַּנָּף/Flügel zeigt zunächst das Bedeutungsspektrum von Flügeln. Der Exkurs zum ikonographischen Befund weitet diesen Eindruck, spitzt ihn aber auch auf die Ambivalenz des Motivs zu. Auf dieser Basis wird dann zwei Motivkomplexen mit der Frage nachgegangen, ob sie das Motiv der schützenden JHWH-Flügel hervorgebracht haben.

Der Befund der Hebräischen Bibel

Unterschiedliche Wesen und Phänomene werden innerhalb der Hebräischen Bibel mit Flügeln/כַּנָּף vorgestellt: Neben Vögeln (ca. 22 Belege) und mythologischen Wesen – vor allem die Kerubim – (ca. 48 Belege) können auch JHWH (7 Belege: Ps 17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 63,8; 91,4; Rut 2,12), der Wind (4 Belege: 2 Sam 22,11 // Ps 18,11; Hos 4,19; Ps 104,3), die Sonne (1 Beleg: Mal 3,20) sowie die Morgenröte (1 Beleg: Ps 139,9) Flügel haben. Während die Flügel von Vögeln vor allem in Bezug auf das Fliegen erwähnt werden,⁶⁸⁰ steht bei den geflügelten Kerubim deren Wächter- und Schutzfunktion im Mittelpunkt.⁶⁸¹ JHWHs Flügel dienen ebenfalls dem Schutz und stehen immer im Kontext anderer Schutzmetaphern.⁶⁸² Die Flügel des Windes finden vor allem in Theophaniekontexten

680 Vgl. bspw. Dtn 4,17; Ijob 39,26.

681 Vgl. bspw. 1 Kön 8,7: סָכַךְ *qal*/schirmend bedecken, absperren; 2 Chr 5,8: כִּסָּה *pi*/bedecken. Vgl. Dommershausen, Art. כַּנָּף, 244f.

682 Vgl. Kwakkel, Wings, 144f. Vgl. die häufig vorkommenden Lexeme סתַר/(sich) verbergen,

Verwendung und dienen darin als »Transportmittel« JHWHs; sie sind wohl auch eine Reminiszenz an den Wetter- und Sturmgott Baal-Seth, der häufig geflügelt dargestellt wird.⁶⁸³ Die Flügel der Sonne (Mal 3,20) haben zwar nicht schützende, jedoch heilende Funktion (וּמְרִפָּא בְּכַנְפֵיהָ). Die Flügel der Morgenröte (Ps 139,9) sind möglicherweise auch im Kontext der Flügel der Sonne zu verstehen (vgl. auch die ikonographischen Zeugnisse zur geflügelten Sonnenscheibe weiter unten).⁶⁸⁴

Dass Flügel häufig eher mit »Schutz« als mit »Fliegen« konnotiert sind, zeigt auch die Tatsache, dass die nur einmal belegte entsprechende Verbalform כָּנַף *nif* (Jes 30,20) in der Bedeutung »sich verbergen« verwendet wird. Das Motiv des Schutzes unter den Flügeln ist jedoch nicht an das Lexem כָּנַף gebunden. So wird das poetische Synonym אֶבְרָה, das immer parallel zu כָּנַף steht, in Ps 91,4 und in Dtn 32,11 ebenfalls als Schutzmetapher verwendet.⁶⁸⁵ Auch unabhängig der Erwähnung von Flügeln (כָּנַף, אֶבְרָה), doch im Kontext der Rede von Vögeln, kann das Schutzbild Ausdruck finden. In einem Vergleich spricht Jes 31,5 davon, dass JHWH Jerusalem beschirmt/גָּן wie fliegende Vögel (כְּצִפְפִּירִים עֹפֹת).⁶⁸⁶

Das Bild der schützenden Flügel ist somit vielfältig. Innerhalb der Hebräischen Bibel werden den geflügelten Kerubim sowie den Flügeln JHWHs schützende Kräfte zugeschrieben. Auffällig ist, dass die Flügel realer Vögel kaum als schützend charakterisiert werden: Indirekt, d. h. ohne explizite Nennung der Flügel, geschieht dies nur in Jes 31,5; daneben noch in Dtn 32,11 – d. h. in beiden Fällen nur, wenn JHWH mit diesen Vögeln verglichen wird, das Bild also theologisch verwendet wird.⁶⁸⁷ Auch literarisch ist das Motiv nicht einheitlich gefasst; es gibt kaum geprägte Wendungen. Auffällig ist lediglich, dass sich andere Me-

קִטְרָה/Versteck, צֶלַח/Schatten, חֶסֶד/Zuflucht suchen, die allesamt dem Wortfeld »Schutz, Zuflucht« zuzuordnen sind.

683 Vgl. 2 Sam 22,11 // Ps 18,11; Ps 104,3. In Hos 4,19 werden den Flügeln des Windes auch zerstörerische Kräfte zugeschrieben, was der gewalthaltigen Konnotation des Gewitter- und Sturmgottes Baal entspricht (s. u. zur Ikonographie). Vgl. Keel, Seth-Baal, 94; Ders., Welt, 196.

684 Hossfeld sieht darin schlichtweg eine Umschreibung der »Grenze des Ostens« (Ders./Zenger, Psalmen 101–150, 723), die im Kontext von »polaren Umschreibungen des Alls« (ebd.; mit Verweis auf Ex 20,4; Dtn 5,8; 4,17f.; Ijob 23,8f.) üblich sei.

685 Im zweigeteilten Bild von Dtn 32,11 steht es zwar im direkten Kontext des Tragens auf den Flügeln (V. 11b), jedoch im Parallelismus zum Schutz unter den Flügeln in V. 11a.

686 גָּן ist (wie das zugehörige Substantiv מְגִן) ein Ausdruck des Schutzes und steht immer in Verbindung mit anderen Rettungsausdrücken wie נִצַּל oder יִשָּׁע (vgl. 2 Kön 19,34; 20,6; Jes 31,5; 37,35; 38,6; Sach 9,15; 12,8). Vgl. Riede, Netz, 329; Koenen, Vergleiche, 182f.; Kwakkel, Wings, 148.

687 Vgl. Kwakkel, Wings, 148. Darüber hinaus kann auch Jes 10,14 als Bild, das den (fehlenden) Schutz der Flügel der Elternvögel darstellt, verstanden werden; vgl. Kwakkel, Wings, 148; Koenen, Vergleiche, 183f.; Riede, Netz, 329. Allerdings geht es hier nicht um den Schutz unter den ausgebreiteten Flügeln, sondern um das Schlagen/נָדַד *qal* mit dem Flügel, um Feinde zu verjagen.

taphern oder Lexeme aus dem breiten Wortfeld von Schutz und Rettung häufig in der direkten Umgebung finden.⁶⁸⁸

Der ikonographische Befund

Der ikonographische Befund zum Motiv der Flügel ist ebenfalls vielfältig: So gibt es neben geflügelten Sphingen, geflügelten Sonnenscheiben, geflügelten menschengestaltigen Wesen bzw. Göttinnen/Göttern geflügelte Uräen, geflügelte Tiere wie Pferde oder Caniden sowie weitere geflügelte Mischwesen.⁶⁸⁹ Die Funktion der Flügel ist dabei unterschiedlich: Zumeist sind sie nicht Mittel zum Fliegen, sondern zum Schutz.⁶⁹⁰ Wichtig ist allerdings die Beobachtung, dass geflügelte Wesen nicht automatisch mit Schutz verbunden sind. Vor allem im mesopotamischen Bereich sind sie häufig auch negativ konnotiert.⁶⁹¹

Der wichtigste Beleg für das Motiv ist sicher der syro-kanaanäische Wetter- und Fruchtbarkeitsgott Baal. In der ausgehenden Spätbronzezeit ist in der Ikonographie eine Identifizierung von Baal und Seth zu beobachten, die mit der geflügelten Darstellung des Gottes einhergeht.⁶⁹² Die Herkunft der Flügel ist jedoch umstritten.⁶⁹³ Die Tatsache, dass es vor der Verbindung von Seth und Baal keine geflügelten Baal-Darstellungen gibt, spricht jedoch eher dafür, die Herkunft der Flügel von Seth anzunehmen.⁶⁹⁴ Ebenso ist die Funktion und somit die Bedeutung der Flügel nicht eindeutig auszumachen. Ausschließlich negativ werden sie von Keel bewertet: »Im Gegensatz zu Ägypten, wo die Flügel schon seit Anfang der historischen Zeit auf ›Schutz‹ hinweisen, symbolisieren sie in Mesopotamien den pfeilschnell daherfliegenden Wind oder den Orkan, der seinen Schatten über das Land breitet.«⁶⁹⁵ Demgegenüber betont Egger – entsprechend der ambivalenten Natur des Seth-Baal – die ebenfalls ambivalente Rolle der Flügel, nämlich sowohl den Schutz als auch deren aggressiv-kämpfende Konnotation.⁶⁹⁶ Allerdings stellt sich die Frage, ob es die Flügel sind, die diese kämpferische Konnotation tragen, oder ob es eher die Gesamtdarstellung in der Position des schreitenden und schlagenden Gottes ist. So scheint es letztlich

688 Vgl. Kwakkel, Wings, 144.

689 Vgl. dazu die ausführliche Übersicht bei Egger, Motifs, 273–335.

690 Ausführlicher dazu in der folgenden Untersuchung zur Herkunft des Motivs der schützenden Flügel.

691 Vgl. Keel, Welt, 196.

692 Keel, Seth-Baal, 89; Ders./Uehlinger, Göttinnen, 86–88; Egger, Art. Baal, 5 jeweils mit den zugehörigen Abbildungen; vgl. ebenfalls van der Toorn, Art. Seth, 748; Allon, Seth, 19–21; Cornelius, Iconography, 253; Ders., Representations, 157–166.

693 Nach Keel, Seth-Baal, 94, stammen sie von Baal; nach Keel/Uehlinger, Göttinnen, 86, Cornelius, Iconography, 161f.164–167.253 sowie Egger, Art. Baal, 2 von Seth.

694 Vgl. Egger, Art. Baal, 2.

695 Keel, Welt, 196.

696 Vgl. Egger, Motifs, 275f.; ähnlich Ders., Art. Baal, 6: »protective and power-evoking wings«.

schwierig zu sein, die Funktion und somit Bedeutung der Flügel zu isolieren. Festgehalten werden kann jedoch, dass der schreitende Baal-Seth »aktiv-kämpferisch-aggressiv«⁶⁹⁷ dargestellt ist, somit also eher negativ bzw. mindestens ambivalent bewertet werden muss.⁶⁹⁸

Außer Baal kann auch Assur als geflügelter Sturmgott dargestellt werden.⁶⁹⁹ Daneben werden andere »übernatürliche« Wesen mit Flügeln dargestellt; nicht immer sind es Götter, teilweise sind es Teilaspekte von Gottheiten, die personifiziert dargestellt werden und durch die Flügel apotropäische, d. h. gleichzeitig schützende und abschreckende, Funktion haben.⁷⁰⁰ Bei der häufigen Darstellung einer (nackten) geflügelten Frau handelt es sich wohl um die kriegerische Göttin Ishtar bzw. deren westsemitisches Pendant Astarte.⁷⁰¹ Ein weiteres Beispiel für nicht nur positiv konnotierte geflügelte Wesen ist der sumerische löwenköpfige Adler Imdugud, im mesopotamischen Bereich bekannt als Anzu. Dieses mythische Wesen, das sowohl epigraphisch als auch ikonographisch bezeugt ist,⁷⁰² vereint negative und positive Eigenschaften, kann als Wächterfigur schützen wie auch angreifen.⁷⁰³ Damit gehört der Anzu-Imdugud nicht ausschließlich zur Sphäre des Todes,⁷⁰⁴ sondern spiegelt in dieser Ambivalenz von Schutz und Angriff möglicherweise auch den »zweifache[n] Aspekt des Gottes Ninurta-Ningirsu als Fruchtbarkeits- und Kriegsgott wider«⁷⁰⁵. Der Ackerbau- und Kriegsgott Ninurta, teilweise gleichgesetzt mit Ningirsu, hat als Sieger über den Anzu-Vogel⁷⁰⁶ diesen häufig als sein Begleitier in ikonographischen Darstellungen; daneben finden sich auch Darstellungen, in denen er als geflügeltes Wesen, eben mit den Flügeln des Anzu-Vogels, abgebildet wird.⁷⁰⁷ Des Weiteren

697 Keel, Seth-Baal, 93.

698 Baal wird durch die Verbindung mit Seth deutlich abgewertet und somit vereindeutigt; der Aspekt der Fruchtbarkeit geht verloren (vgl. Keel, Seth-Baal, 98). Seth wird auch vereindeutigt auf die kämpferisch-aggressive Seite, allerdings zulasten der vorher vor allem negativen Zuständigkeit für Krankheiten, was somit eine Aufwertung des Seth in der Zeit des Neuen Reiches bedeutet (vgl. Allon, Seth, 20f.; Keel, Seth-Baal, 89). Indem Baal-Seth ein kriegerischer Kämpfer ist, ist er vor allem negativ konnotiert; da er jedoch auch gegen das Chaos kämpft und somit zum Erhalt der Weltordnung beiträgt (vgl. Keel, Seth-Baal, 102), ist er in der Gesamtbedeutung eher als ambivalent zu beurteilen.

699 Vgl. Keel, Welt, Abb. 295; ähnlich Abb. 296.

700 Herles, Elemente, 118.

701 Vgl. ebd., 118–126 (vgl. auch die entsprechenden Abb. ebd.); vgl. Fuhr-Jaepfelt, Materialien, 208–217 zur Verbindung von Ishtar und Löwenadler. Zu Astarte vgl. Cornelius, Art. Astarte, 1–7.

702 Vgl. zur Problematik der direkten Identifizierung von Texten und Bildern Braun-Holzinger, Art. Löwenadler, 96f.

703 Vgl. Fuhr-Jaepfelt, Materialien, 253.

704 So Keel, Welt, 164 mit einer ausschließlich negativen Beurteilung.

705 Fuhr-Jaepfelt, Materialien, 253.

706 Vgl. Anzu-Epos: TUAT III 745–759.

707 Vgl. Keel, Welt, 196; Fuhr-Jaepfelt, Materialien, 253; Braun-Holzinger, Art. Ninurta/Nin-

werden verschiedene Dämonen, allen voran Pazuzu, der »König der bösen Geister«⁷⁰⁸, mit Flügeln und Raubvogelkrallen gezeigt.⁷⁰⁹ Auch aus dem ägyptischen Bereich gibt es Darstellungen von Mischwesen, die u. a. Geierflügel besitzen und gleichzeitig Tod und Leben symbolisieren.⁷¹⁰

Die Darstellung von geflügelten Sonnenscheiben hat ihren Ursprung in Ägypten, ist jedoch schon im 2. Jt. v. Chr. im gesamten Vorderen Orient verbreitet und findet sich auch auf Siegeln in Israel.⁷¹¹ Ihre Bedeutung ist vielschichtig: So kann sie Symbol für den Sonnengott oder auch andere Götter sein, aber auch mit dem Pharaο bzw. allgemeiner mit dem König(tum) verbunden sein; außerdem kann sie sowohl die Sonne als auch den Himmel repräsentieren.⁷¹²

Der kursorische Überblick über die ikonographischen Belege macht deutlich, dass die Darstellung und auch die damit verbundene Bedeutung von geflügelten Wesen äußerst vielfältig sind.⁷¹³ Nicht immer ist eine Konnotation der Flügel auszumachen. Insgesamt überwiegt die schützende oder auch apotropäische sowie die kämpferische Funktion. Die Ambivalenz des Flügel-Motivs wird dadurch zugespitzt, dass häufig auch beide Konnotationen innerhalb einer Gottheit anzutreffen sind.

Gleichzeitig mahnt dieser Befund zur Vorsicht, nicht vorschnell Verbindungslinien zwischen Darstellungen schriftlicher wie ikonographischer Art zu ziehen und auf motivgeschichtliche Abhängigkeiten zu schließen. Allein die Tatsache, dass ein Wesen – ob literarisch oder ikonographisch – geflügelt dargestellt wird, heißt noch nicht, dass die Flügel mit Schutz konnotiert sind.

* * *

Die beiden vorangehenden Darstellungen zum biblischen und ikonographischen Befund bilden die Grundlage für die Ausgangsfrage nach der Herkunft der

girsu, 522. Skeptisch gegenüber der Darstellung von Ninurta mit (Anzu-)Flügeln sind Braun-Holzinger, Art. Löwenadler, 96; Dies., Art. Ninurta/Ningirsu, 524 sowie Herles, Elemente, 126–129.

708 Keel, Welt, 71.

709 Vgl. ebd., Abb. 90a.91–93.97; Heeßel, Art. Pazuzu, 1–5 mit zugehörigen Abbildungen; Wiggermann, Art. Pazuzu, v. a. 377–379. Vgl. auch Herles, der herausstellt, dass »Flügel [...] dauerhaft kein theriomorphes Element hoher Gottheiten in Mesopotamien« (Ders., Elemente, 128) gewesen seien; vielmehr sei es »das Ziel gewesen, tierische Elemente in der ikonographischen Wiedergabe von hohen Gottheiten fernzuhalten und diese somit deutlich von Mischwesen abzugrenzen.« (ebd., 129).

710 Vgl. Keel, Welt, Abb. 90.

711 Vgl. Kwakkel, Wings, 155f.; Keel/Uehlinger, Göttinnen, 292–294. Vgl. auch Eissfeldt, Flügelsonne.

712 Vgl. Eissfeldt, Flügelsonne, 417–419; Schroer, Schatten, 299; Keel, Welt, 24.

713 Vgl. auch Koenen, Vergleiche, 186f., der sich jedoch vor allem auf epigraphische Quellen bezieht; ebenso, d. h. mit Bezug auf epigraphische Quellen aus Ugarit Fensham, Gods, 157–164.

Flügel-Schutz-Metapher. Der nur cursorische und keineswegs erschöpfende Überblick über den ikonographischen Befund hat den Blick für die Bedeutungsbreite, speziell die Ambivalenz des Motivs geweitet. Für die Frage nach der Herkunft der Metapher kommt aufgrund des biblischen Befundes das Motiv der Keruben in Betracht, weil nur deren Flügel – neben den schützenden JHWH-Flügeln – literarisch mit Schutz konnotiert sind. Als zweites Motiv wird im Hinblick auf die Flügel-Schutz-Metapher das Motiv der geflügelten Sonne untersucht, das vor allem aufgrund des ikonographischen Befundes als motivgeschichtlicher »Spender« für die Metapher infrage kommt.

(1) Flügel der Keruben

Verweise auf den Tempel sowie kultische Sprache führten u. a. von Rad und Kraus dazu, die Metapher der schützenden JHWH-Flügel von den im Tempel aufgestellten Keruben herzuleiten.⁷¹⁴ Gestützt wurde die These von der Beobachtung, dass die Rede von Gottes schützenden Flügeln vor allem in Psalmen zu finden ist, die als Gebete Asylsuchender am Tempel interpretiert wurden.⁷¹⁵ Ebenfalls ausgehend von den literarisch mit Schutz konnotierten Keruben, jedoch nicht auf das Innerste des Tempels enggeführt, sieht Koenen als Herkunft des Bildes »ganz allgemein den Tempelbereich [...] als Ort der schützenden Gegenwart Gottes« an.⁷¹⁶ Er bringt das Motiv ebenfalls explizit mit dem Asylwesen in Zusammenhang.⁷¹⁷ Auch die literarische Darstellung der Wächter- und Schutzfunktion der Keruben mag für einen Zusammenhang mit der Flügel-Schutz-Metapher sprechen.⁷¹⁸

Ikonographisch sind ebenso wie literarisch zwei Funktionen von Kerubim belegt: Sie stehen für Wache und Schutz und bilden den Thronstanz eines Gottes.⁷¹⁹ Allerdings darf dieser Befund nicht vorschnell mit dem literarischen verbunden werden: Denn die disparate und nicht konsistent systematisierbare literarische Beschreibung von Keruben lässt darauf schließen, dass »der biblische Terminus nicht auf eine einheitliche Figur hinweist«⁷²⁰, ja, dass auch in der Ikonographie

714 Vgl. von Rad, *Theologie*, 415f.; Kraus, *Psalmen 1–59*, 194; Ders., *Psalmen 60–150*, 593. Vgl. auch Kwakkel, *Wings*, 153; Koenen, *Vergleiche*, 184f.; Lauber, *Art. Flügel*. Vgl. auch Ders., *Sonne*.

715 Vgl. Kwakkel, *Wings*, 154f. Anm. 47 mit Verweis auf weitere Literatur.

716 Koenen, *Vergleiche*, 184f. Erst »mit der Ablösung der Psalmen vom Kult [habe] sich das Flügelbild dann auch vom Tempelbereich« gelöst (ebd., 185). Vgl. dort für weitere Literatur.

717 Ebd., 184.

718 Vgl. den Ausdruck vom Ausbreiten der Flügel/פָּרַשׁ כַּנְּיָי mit seinen Parallelbegriffen סָכַךְ/schirmend bedecken, absperren und כָּסָה *pi*/bedecken; ausführlich dazu im Kapitel C.II.2.c.

719 Vgl. Janowski, *Keruben*, 248.

720 Freedman/O'Connor, *Art. כְּרֻבִים*, 331.

»eine einheitliche Identifikation der Kerubengestalt nicht bewiesen ist«⁷²¹. Zudem gibt es eine Reihe von Argumenten, die es unwahrscheinlich macht, dass es sich bei den Keruben – literarisch wie ikonographisch – um den Bildspender der Rede vom Schutz unter JHWHs Flügeln handelt.⁷²² Zunächst ist die Beobachtung wesentlich, dass der Schutz der geflügelten Sphingen nicht von ihren Flügeln ausgeht: Die Darstellungen zeigen jeweils die gesamte Figur in Wächterposition.⁷²³ Außerdem bewachen die Keruben die Bundeslade oder bilden den Gottesthron, sie schützen jedoch – sowohl in der Hebräischen Bibel als auch ikonographisch – keine Menschen.⁷²⁴

Auch auf der literarischen Ebene lassen sich weitere Argumente gegen eine Verbindung der zwei Motive nennen: Gegen eine Verbindung vom Tempelasyll und den Keruben im Innersten des Tempels ist einzuwenden, dass in der Hebräischen Bibel nie vom Tempelasyll »unter den Flügeln der Kerubim« gesprochen wird und asylsuchende Menschen sicher auch nicht das Innerste des Tempels betreten durften.⁷²⁵ Zudem hat Jauss darauf aufmerksam gemacht, dass die Rede vom schützenden »Schatten« der Flügel, wie sie sich in einigen Psalmen findet (vgl. Ps 17,8; 36,8; 57,2; 63,8), in einem geschlossenen Raum wie dem Allerheiligsten des Tempels keinen Sinn mache.⁷²⁶ Auch werden Keruben nie in den Klage Liedern des Einzelnen erwähnt,⁷²⁷ scheinen also keine große Rolle in allgemeinen Schutzbildern zu spielen. Schließlich wird JHWH stets von den Keruben unterschieden; deren Flügel werden nie mit seinen Flügeln gleichgesetzt.⁷²⁸ In Anbetracht all dieser Argumente scheint es nicht plausibel zu sein, im

721 Ebd., 333.

722 Vgl. mit ausführlicher Diskussion vor allem Kwakkel, Wings, 153–155 sowie Riede, Netz, 330f.

723 Vgl. Keel, Siegelkunst, 29: »Kerubim, die mit ihren Flügeln etwas schützen, sind, soweit ich sehe, nicht belegt«; dem folgen auch Riede, Netz, 330 und Zenger, Ort, 189f. Keel weist darauf hin, dass »die Cheruben, wo sie in den Pss explizit genannt werden, als Träger Jahwes erscheinen (18,11 80,2 99,1) und keine Schutzfunktion haben« (Ders., Welt, 170; vgl. die Darstellungen der Kerubenthronen ebd., Abb. 231–236). Der Schutz der Lade durch die Keruben in Ex 25,20 ist demgegenüber wohl von ägyptischen Darstellungen beeinflusst, wo menschengestaltige Wesen mit ihren Flügeln etwas schützen (vgl. Ders., Siegelkunst, 17 Anm. 8). Ikonographisch sind Keruben jedoch als Sphingen vorzustellen, nicht als menschengestaltige Wesen, die wiederum nicht als Thron/Träger einer Gottheit dargestellt werden (vgl. ebd., 18–21; vorsichtiger dagegen Freedman/O'Connor, Art. כְּרֻבִים, 330–333). Die beiden Bildbereiche sind also voneinander zu unterscheiden.

724 Vgl. Kwakkel, Wings, 155; Schroer, Schatten, 298.

725 Vgl. Kwakkel, Wings, 155; Riede, Netz, 330.

726 Vgl. Jauss, Tor, 235. Dagegen wendet Riede, Netz, 330 ein, dass die Rede vom »Schatten« auch metaphorisch als »Schutzbereich« zu verstehen sei; vgl. auch Kwakkel, Wings, 157, der גַּל gar als lexikalisierte Metapher bezeichnet.

727 Vgl. Riede, Netz, 330f.

728 Vgl. Kwakkel, Wings, 154; Schroer, Schatten, 298; Riede, Netz, 330.

Motiv der Keruben im Tempel – weder literarisch noch ikonographisch – die Herkunft des Bildes der schützenden JHWH-Flügel anzunehmen.⁷²⁹

(2) Geflügelte Sonnenscheibe

Der mögliche Zusammenhang der Flügel-Schutz-Metapher mit der der geflügelten Sonnenscheibe basiert vor allem auf dem ikonographischen Befund. Das breite Bedeutungsspektrum der ikonographisch belegten Flügelsonne macht es zugleich schwierig, textliche Entsprechungen genau zu fassen. So ist es beispielsweise richtig, dass JHWH das Erbe der Jerusalemer Sonnentradition antritt und demzufolge häufig mit dem Wortfeld »Sonne/Licht« in Verbindung gebracht wird,⁷³⁰ doch lässt das allein noch keine Rückschlüsse auf die Herkunft der Rede von JHWHs schützenden Flügeln vom Motiv der geflügelten Sonnenscheibe zu.

Es gibt in der Hebräischen Bibel einen expliziten Beleg für die geflügelte Sonne (Mal 3,20) sowie die Flügel der Morgenröte/שָׁחַר (Ps 139,9). Doch darf dieser textliche Befund nicht vorschnell mit dem ikonographischen Befund gleichgesetzt werden. So spricht Mal 3,20 zwar explizit von den Flügeln der Sonne (der Gerechtigkeit), doch wird dort *in* ihren Flügeln *Heilung* (וּמְרִפָּא בְּכַנְפֵיהָ) gesehen, nicht *Schutz darunter*, so dass viel stärker der Aspekt von Regeneration im Fokus ist.⁷³¹ Die Konnotation der Flügel des Morgenrots in Ps 139 ist nur schwer zu erheben, da es sich dabei um ein singuläres und schwer zu bestimmendes Bild handelt (s. o.).⁷³²

Zwei weitere Psalmen enthalten möglicherweise im Zusammenhang mit dem Motiv der schützenden Flügel Anspielungen auf das Motiv der geflügelten Sonnenscheibe. So sprechen Ps 36 und 57 sowohl vom Schatten unter JHWHs Flügeln als auch vom Licht JHWHs (Ps 36,10: לְאֹרֶךְ), der Morgenröte (Ps 57,9: שָׁחַר) oder dem Himmel (Ps 57,4.6.11.12: שָׁמַיִם).⁷³³ Aufschlussreich ist jedoch, dass mit beiden Bildfeldern – dem Schutz unter den Flügeln und der geflügelten Sonne – auf textlicher Ebene unterschiedliche Wortfelder verknüpft sind. Der Schutz unter JHWHs Flügeln ist vor allem mit חסה/Zuflucht suchen (Ps 36,8; 57,2; 61,5; 91,4), סָתַר, סִתָּר/sich verbergen, Schutz (Ps 17,8; 61,5) und עֲזָרָה/Hilfe (Ps 63,8) verbunden. Demgegenüber ist der Himmel/שָׁמַיִם in den Psalmen häufig mit Herrlichkeit/כְּבוֹד verknüpft (Ps 19,2; 57,6.12; 97,6; 108,6; 113,4); daneben

729 So einstimmig Kwakkel, Wings, 155; Schroer, Schatten, 298; Riede, Netz, 330; Zenger, Ort, 189f.; Jauss, Tor, 234–236, die jedoch darauf hinweist, dass »der lexikalische Befund und der literarische Kontext« (ebd., 236) hier weiterführen und dass לַצִּל/Shatten dort verwendet werde, »wo es um Machtsphären und Schutzbereiche geht« (ebd.).

730 Vgl. Keel, Sonnengottheit, 292–303; Ders., Geschichte 2, 1271–1274.

731 Vgl. Schroer, Schatten, 305–308.

732 Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 723 (Hossfeld): »Grenze des Ostens«.

733 Vgl. Kwakkel, Wings, 156; Eissfeldt, Flügelsonne, 416–419; Riede, Netz, 331.

auch mit Hoheit/הוֹד (Ps 8,2; 148,13) sowie Gerechtigkeit/צְדָקָה (Ps 50,6; 85,12; 97,6) bzw. Gericht/דִּין (Ps 76,9); das Licht/אֹרֹר ist ebenfalls vielfach mit Gerechtigkeit/צְדָקָה / צְדִיקָה verbunden (Ps 37,6; 97,11; 112,4). Die direkte Kombination von Licht mit Hilfe/Rettung/יִשְׁעֵי und Zuflucht/מְעוֹז ist hingegen wesentlich seltener (nur Ps 27,1). Auch die Morgenröte/שַׁחַר ist im Psalter mit dem Lob am Morgen verbunden (Ps 57,9; 108,3), weist also ebenfalls keine Konnotation von Schutz und Zuflucht auf. Dass die Sonne mit Schutz in Verbindung gebracht wird, findet sich nur in der singulären Aussage von Ps 84,12: »Denn Sonne und Schild ist JHWH Elohim« (כִּי שֶׁמֶשׁ | וּמָגֵן יְהוָה אֱלֹהִים). So wird nach diesem kurzen Überblick deutlich, dass der Himmel und das Licht – mögliche literarische Entsprechungen der geflügelten Sonnenscheibe – häufig mit Gerechtigkeit in Verbindung gebracht werden,⁷³⁴ jedoch nicht primär mit Schutz.

Auch die Beobachtung, dass die Rede vom Schatten unter den Flügeln, die sich an 4 der 6 Belege der schützenden JHWH-Flügel in den Psalmen findet, im Blick auf die geflügelte Sonnenscheibe wenig sinnvoll erscheint, selbst wenn es sich bei פֶּלַע um eine lexikalisierte Metapher mit der Bedeutung »Schutzbereich« handelt, spricht gegen die motivgeschichtliche Ableitung.⁷³⁵

Die geflügelte Sonne der Gerechtigkeit in Mal 3,20 sowie verwandte Belege spiegeln somit im Wesentlichen das Wortfeld von Himmel, Licht und Gerechtigkeit wider. Das mag eine Entsprechung der ikonographischen Flügelsonne sein. Eine Herkunft des Flügel-Schutz-Motivs vom ikonographischen Befund der Flügelsonne ist demnach jedoch nicht anzunehmen.

Zusammenfassung

Während die Herkunft des Bildes von JHWHs schützenden Flügeln weder von den Keruben des Tempels noch dem Motiv der geflügelten Sonne abzuleiten ist, scheint die Herkunft von der Naturbeobachtung an Vögeln am wahrscheinlichsten. So breiten Vögel, vor allem Hühnervögel, ihre Flügel schützend über ihren Jungen aus.⁷³⁶ Ausgehend von dieser Naturbeobachtung finden sich in der Ikonographie reichhaltige Darstellungen von geflügelten oder vogelgestaltigen Wesen, Menschen oder Göttern, die mit ihren Flügeln eine Schutzfunktion ausüben.⁷³⁷ Den Ausgangspunkt nimmt diese Entwicklung in Ägypten, wo sich schon früh die Flügel zum Symbol für Schutz von der eigentlichen Vogelgestalt gelöst haben.⁷³⁸ In der Folge ist der Schutz unter den Flügeln einer Gottheit ikonographisch und epigraphisch im gesamten Alten Orient breit belegt.⁷³⁹

734 Vgl. beispielsweise die große Häufung von Lexemen aus dem Wortfeld in Jes 58,8: Licht/אֹרֹר, Morgenröte/שַׁחַר, Heilung/אֲרִיכָה, Gerechtigkeit/צְדָקָה und Herrlichkeit/קְבוֹד.

735 Vgl. Schroer, Schatten, 299; Kwakkel, Wings, 157.

736 Vgl. Kwakkel, Wings, 153; Riede, Netz, 328f.; Peels, Wings, 300; Keel, Welt, 170.

737 Vgl. Keel, Welt, 170.

738 Vgl. ebd., 172.

Obwohl die Herkunft der Darstellung von geflügelten Gottheiten aus der Beobachtung von Vogeleltern am wahrscheinlichsten ist, ist es schwierig, hier einen monokausalen Zusammenhang auszumachen. Möglicherweise haben andere Traditionsstränge, auch wenn sie teilweise einen anderen Fokus haben, in das Motivmosaik hineingespielt, so dass letztendlich doch von einer Metapherncollage auszugehen ist.⁷⁴⁰

Wieso ist aber nun die allgemeine Flügel-Schutz-Metapher in Dtn 32,11 mit dem Bild des נֶשֶׁךְ verbunden? Die obige Analyse hat gezeigt, dass die Flügel-Schutz-Metapher in der Regel unabhängig vom נֶשֶׁךְ-Bild steht und auch von der Genese her nicht mit ihm verbunden ist. Während die Rede von den schützenden Flügeln eine Metapher für Sicherheit und Geborgenheit ist, präsentiert das Geierbild der Hebräischen Bibel in der Regel einen Vogel, der schnell und kraftvoll fliegt sowie auf seine Beute herabstürzt. Der Schutz unter den Flügeln ist ansonsten *kein* Charakteristikum des נֶשֶׁךְ. Allerdings setzen andere Stellen – bis auf Ex 19,4, das wiederum eine andere Funktion, nämlich das Tragen auf den Flügeln hervorhebt, die sich überhaupt nicht bei Vögeln in der Natur beobachten lässt – den נֶשֶׁךְ auch nicht in Zusammenhang mit JHWH. In Dtn 32,11 liegt daher eine Verschmelzung der zwei unterschiedlichen Bildspender vor. Die Verbindung vom נֶשֶׁךְ und dem Flügel-Schutz-Bild ist im Blick auf die Herkunft somit sekundär bzw. an dieser Stelle originär gebildet. Indem JHWH nicht nur – wie an anderen Stellen, vor allem im Psalter – mit seinen Flügeln schützt, sondern mit נֶשֶׁךְ-Flügeln schützt, wird in Dtn 32,11 sein besonderer Schutz hervorgehoben. Die Flügel des נֶשֶׁךְ als dem größten bekannten Vogel, als »König der Lüfte«, bieten somit besonders großen Schutz. In der Hinsicht überbietet Dtn 32,11 die Belege des Psalters sowie des Rutbuches (Ps 17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 63,8; 91,4; Rut 2,12).

ii. Tragen auf den Flügeln

Bei diesem Motiv geht es nicht um den Schutz durch die Flügel des נֶשֶׁךְ, sondern um das Transportieren oder Tragen, d. h. im metaphorischen Sinn die Begleitung und den Beistand.⁷⁴¹ Da ornithologisch immer wieder bekräftigt wird, dass Adler oder Geier ihre Jungen nicht auf den Flügeln tragen,⁷⁴² können die Hintergründe

739 Vgl. Kwakkel, Wings, 160f. Vgl. Riede, Netz, 329 und Koenen, Vergleiche, 186f. für die Nennung verschiedener altorientalischer Textquellen. Zum ikonographischen Material vgl. Schroer, Schatten, 312f. (Abb. 1–3); Kwakkel, Wings, 158–162. Ein Elfenbein aus Samaria zeigt, dass diese bildliche Vorstellung im 9./8. Jh. vermutlich auch in Israel bekannt war (vgl. u. a. Kwakkel, Wings, 160).

740 Vgl. Kwakkel, Wings, 163; Zenger, Ort, 190.

741 Vgl. Kwakkel, Wings, 146.

742 So ebd.; Peels, Wings, 300; Schroer, Schatten, 301 Anm. 10; Dies., Göttin, 70; Koenen, Vergleiche, 180 Anm. 20; Graupner, Königreich, 45 Anm. 83. Anders Braulik, Deuterono-

dieses Motivs nicht in der reinen Naturbeobachtung liegen. Auffällig und daher näher zu untersuchen ist, dass das Motiv des Tragens auf Flügeln in der Hebräischen Bibel nur zweifach belegt ist (Ex 19,4; Dtn 32,11), ansonsten in der altorientalischen sowie dann auch in der hellenistisch-römischen Literatur jedoch ein durchaus verbreitetes Motiv ist.

Im akkadischen Etana-Epos⁷⁴³ wird die Geschichte des kinderlosen Etana erzählt, der auf einem Adler in die himmlischen Sphären fliegt, um dort von den Göttern das Gebärkraut zu erlangen. Der Adler, der Etana in den Himmel trägt, hat in der gesamten Erzählung eine ambivalente Rolle: Etana findet ihn in einem Erdloch, in dem dieser zur Strafe für einen Schwurbruch der Schlange gegenüber sitzt. Aus Dank für die Befreiung aus der Grube trägt er ihn zu den Göttern, die durch das Gebärkraut die Dynastiebildung und somit den Bestand des Königtums sichern.⁷⁴⁴ Schon Jirku verweist in seinem »Altorientalischen Kommentar zum Alten Testament« im Kontext von Dtn 32,11 und Ex 19,4 auf das Etana-Epos.⁷⁴⁵ Auch Graupner geht von der »Aufnahme und Abwandlung eines Hauptmotivs des im Alten Orient populären Etana-Epos«⁷⁴⁶ aus.⁷⁴⁷ Bei aller Ähnlichkeit ist jedoch auch die Differenz festzuhalten: Der Adler ist lediglich Transportmittel auf dem Weg zu den Göttern; das Tragen an sich hat jedoch keinen Wert.

Auch auf das sumerische Lugalbanda-Epos⁷⁴⁸ wird in dem Kontext verwiesen. Das Epos handelt von den Wanderungen Lugalbandas und seiner Begegnung mit dem Anzu-Vogel. Der Anzu-Vogel, mythisches Wesen, das ikonographisch als löwenköpfiger Adler dargestellt wird,⁷⁴⁹ verfügt über allerlei übernatürliche Fähigkeiten. Aus Dank für die Sorge um sein Junges verleiht er Lugalbanda die Fähigkeit, ungewöhnlich schnell und ausdauernd zu laufen (vgl. Z. 105–110.161–202). Im Hinblick auf Dtn 32,11 hält Graupner Z. 65f. für eine »entfernte Parallele«⁷⁵⁰, steht dem Versuch der Ableitung des Motivs vom Lugalbanda-Epos

mium II, 230, allerdings ohne Belege: »Diese Vorstellung ist durch naturwissenschaftliche Beobachtungen gedeckt.«

743 Vgl. TUAT.E 34–51.

744 Vgl. Selz, Etana-Erzählung, 143–146.157. Das (erfolgreiche) Ende der Erzählung ist zwar nicht überliefert; aus Gründen der Erzähllogik sowie späterer Königslisten, die von einem Sohn Etanas berichten, ist aber wohl von einer erfolgreichen Reise auszugehen; vgl. ebd., 145f.

745 Jirku, Kommentar, 86.125.

746 Graupner, Königreich, 45 Anm. 83.

747 Vgl. ebenso Peels, Wings, 300; auch ohne Verweis auf Jirku.

748 Es handelt sich bei den hier relevanten Stellen um »Lugalbanda II«, auch »Lugalbanda und Enmerkar« oder »Lugalbanda und der Gewittervogel/Anzu« genannt; vgl. TUAT III 507–539.

749 Zu der Problematik der Identifizierung von Bild und Text vgl. Braun-Holzinger, Art. Löwenadler, 96.

750 Graupner, Königreich, 45 Anm. 83.

insgesamt jedoch eher ablehnend gegenüber und verweist stattdessen vielmehr auf das Etana-Epos.⁷⁵¹ In Z. 63–67 des Lugalbanda-Epos werden verschiedene Taten des Anzu-Vogels beschrieben, die deutlich werden lassen, dass es sich hier um eine mythische Gestalt mit übernatürlichen Kräften handelt: So treibt der Vogel Wildstiere zusammen, lässt einen lebenden Stier an seinen Krallen hängen, trägt einen toten Stier auf seinem Nacken und trinkt anschließend eine große Menge Wasser.⁷⁵² Das Tragen des Wildstieres auf dem Nacken (nicht auf den Flügeln) dient in dem Gesamtkontext als Demonstration der wunderbaren Stärke des Anzu-Vogels; der getragene Stier ist dabei schlichtweg Mittel zum Zweck und steht in keiner besonderen Beziehung zu seinem Träger. Die Konnotation von Schutz ist nicht enthalten.

Auch in späteren Texten der hellenistisch-römischen Zeit findet sich das Motiv vom Tragen auf den Flügeln. Rezeptionsgeschichtlich ist interessant, dass in der Abraham-Apokalypse aus dem 1. Jh. n. Chr. eine Himmelsreise Abrahams beschrieben wird, in der er auf dem Flügel einer Taube in die Luft getragen wird, um in den himmlischen Sphären zu einer umfassenden Gottesschau zu gelangen (ApcAbr 15,3).⁷⁵³ Philonenko-Sayar / Philonenko sehen hier eine Verbindung zur Himmelfahrt des Alexander sowie zur Ikarusfigur, auch in deren weiterer Rezeption, so beispielsweise bei Lukian von Samosata in seinem »Icaromenippus« (2. Jh. n. Chr.).⁷⁵⁴ Zwar findet sich das Motiv einer Himmelsreise mithilfe von Adlern bzw. selbstgebauten Flügeln tatsächlich in verschiedenen Ausprägungen in der griechischen Literatur, so in der Erzählung von »Dädalus und Ikarus« sowie in den bis ins Mittelalter hinein beliebten Versionen des Alexanderromans⁷⁵⁵. Allerdings hat die Himmelsreise in diesen beiden Fällen jeweils die Konnotation der Hybris,⁷⁵⁶ des »wie Gott Sein Wollens«, so dass sie mit einem Absturz bzw. einer erzwungenen Umkehr enden, also keinesfalls den Aspekt des »sicheren Tragens«, wie er in Dtn 32,11 enthalten ist, implizieren.⁷⁵⁷ Das Bild der

751 Vgl. ebd. Zu Unrecht kritisiert er Craigie, Deuteronomy, 381 Anm. 30, der im Kontext des Bildes in Dtn 32,11 auf das Lugalbanda-Epos, speziell Z. 38–46 verweist. In diesem Textabschnitt werden der Nestbau und die Sorge des Anzu-Vogels für sein Nest beschrieben; der Vergleichspunkt zu Dtn 32,11 ist somit die Sorge um die Jungen (vgl. V. 11a), nicht das Tragen auf den Flügeln (V. 11b).

752 Zur Unsicherheit in Bezug auf die Mengenbezeichnung »10 Kor« vgl. TUAT III 514 Anm. 67a; demnach möglicherweise 3000 Liter.

753 Für den Hinweis auf diese Stelle vgl. Ziemer, Abram, 199 Anm. 195.

754 Vgl. Philonenko-Sayar / Philonenko, Apokalypse, 436 Anm. zu 15,2.

755 Vgl. aus der reichhaltigen Literatur zu Alexander dem Großen Demandt, Alexander, 305f. Ausführlich zur vielfältigen Ikonographie der Himmelsreise des Alexander vgl. Stammler, Art. Alexander d. Gr., 334–341.

756 Vgl. Stammler, Art. Alexander d. Gr., 334.

757 Das Verhältnis von Alexander-Roman und Etana-Epos wird unterschiedlich beurteilt: Den Unterschied zwischen beiden Werken macht Haul, Etana-Epos, 90 deutlich; anders Thiel,

Himmelsreise des Abraham in der Abraham-Apokalypse mag somit eher seinen Vorläufer im Etana-Epos als in der griechischen Literatur haben, da es sich dort ebenfalls um eine Himmelsreise mit dem Ziel der Gottesschau bzw. der Gottesbegegnung handelt.⁷⁵⁸ Auch die Erzählung von Ganymed, dem schönen Jüngling, der von dem in einen Adler verwandelten Zeus entführt wird, wird in diesem Kontext genannt.⁷⁵⁹ Sie hat jedoch ebenfalls nichts mit dem Motiv des Tragens auf Adlerflügeln zu tun, da der Adler schlichtweg das Attributtier des Zeus ist.

Zusammenfassung

Die Fülle der Belege darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich hinter diesen doch so ähnlich scheinenden Motiven sehr unterschiedliche Hintergründe und »Funktionen« der jeweiligen Himmelsreisen verbergen. Zumeist sind die Trägartiere Adler (soweit sie überhaupt zu identifizieren sind), die durch ihre Größe und Stärke am ehesten für eine solche Aufgabe geeignet erschienen. Hier liegt also das verbindende Element der verschiedenen Belege. Ein wesentlicher Unterschied ist bei aller Ähnlichkeit jedoch die Perspektive, mit der das Motiv eingesetzt wird. In der Regel liegt der Fokus auf der Person, die getragen wird. Sie hat zumeist das Ziel, in den Himmel oder zu den Göttern hinaufzusteigen. In Dtn 32,11 liegt der Akzent jedoch auf dem JHWH-רַשָׁפָּיִם, der der Tragende ist. Außerdem ist der Vogel hier nicht nur Mittel zum Zweck, d. h. Transportmittel, um an einem bestimmten Ziel anzukommen. Zumindest in Dtn 32,11 – in Ex 19,4 mag es wegen der Zielangabe »zu mir« (אֵלַי) noch etwas anders gelagert sein – steht die Begleitung, das Tragen an sich im Mittelpunkt. Daher ist eine direkte Ableitung des Motivs vom tragenden JHWH-רַשָׁפָּיִם von den mythologischen Texten nicht anzunehmen, zumal der Vers und auch der nähere Kontext ansonsten keine Verweise auf mythologische Hintergründe nahelegen.⁷⁶⁰

So ist davon auszugehen, dass die Rede vom Tragen auf den רַשָׁפָּיִם-Flügeln durch eine literarische Verknüpfung verschiedener Motive, nämlich dem von den schützenden Flügeln, dem vom Tragen durch JHWH (vgl. u. a. Dtn 1,31; Jes 46,3)⁷⁶¹ sowie dem vom רַשָׁפָּיִם, Symbol für Größe und Stärke, entstanden ist.⁷⁶²

Leben, 114–118 sowie im Anschluss daran und vom Etana-Epos ausgehend Selz, Etana-Epos, 158f.169f.

758 Zwar ohne Verweis auf das Etana-Epos, sondern eher für die Beheimatung der Abraham-Apokalypse in der jüdischen Literatur der zwischentestamentlichen Zeit plädiert Rubinkiewicz, Apocalypse, 50–62. Das Motiv des Tragens auf den Flügeln in 15,2 findet dort keine nähere Erläuterung; vgl. Rubinkiewicz, Apocalypse, 151. Ebenfalls eher für die Beheimatung in der jüdischen Literatur sprechen sich Philonenko-Sayar / Philonenko, Apocalypse, 419 aus.

759 Vgl. Selz, Etana-Erzählung, 159.

760 Vgl. Peels, Wings, 300.

761 Vgl. dazu ausführlicher bei der Analyse von Dtn 32,11bβ.

Somit ist ein neues Motiv geschaffen worden, das mehrfach aufgeladen ist: mit der Konnotation des Schutzes, der Begleitung und Unterstützung sowie der Stärke.

2. JHWH als Geier in Dtn 32

11 a	α	כְּנֶשֶׁר יַעִיר קִנּוֹ	Wie ein Geier, der sein Nest beschützt,
	β	עַל-גּוֹזְלָיו יִרְחֹק	über seinen Jungen schwebt;
b	α	יִפְרֹשׂ כַּנְּפָיו יִקְחֶהוּ	[so] breitet er seine Flügel aus und nimmt ihn,
	β	יִשָּׂאֵהוּ עַל-אֶבְרָתוֹ:	trägt ihn auf seiner Schwinge.

Zum Inhalt von Vers und Kontext

Während in Ex 19,4 JHWHs Führung des Volkes durch die Wüste als Tragen / נשא auf נשר-Flügeln dargestellt wird, ist das Bild in Dtn 32,11 umfassender ausgeführt. Der נשר beschützt sein Nest, indem er darüber schwebt, seine Flügel ausbreitet, ein Junges nimmt und es auf der Schwinge trägt. Über die einleitende Vergleichspartikel כּ wird der Vers in den größeren Kontext von V. 10–12 gestellt, die nach der Erzählung von der Zuteilung Israels an JHWH (V. 8f.) den Anfang der Geschichte JHWHs mit seinem Volk Israel als Finden / מצא, Umgeben / סבב polel, Achtgeben / בין polel, Behüten / נצר und Leiten / נחה darstellen und so die Fürsorge JHWHs für sein Volk illustrieren. סבב impliziert nach Jacob schon den Aspekt der Kindschaft und kann so in engem Zusammenhang mit dem Bild der sorgenden Geiereltern sowie der Elternmetapher in V. 6.8 gesehen werden.⁷⁶³ נצר steht mit JHWH als Subjekt innerhalb des Pentateuch nur noch in dem theologischen Spitzentext der Gnaden- und Zornesformel (Ex 34,6f.). Möglicherweise bildet es hier bewusst ein Wortspiel mit dem נשר und verstärkt so den Aspekt des Schützens und Behütens. In Ex 34,7 bezeichnet es das Bewahren der tausendfachen Huld / חסד JHWHs, stellt also die überaus große Gnade JHWHs – im Unterschied zum auch vorhandenen, jedoch begrenzten Zorn – heraus.⁷⁶⁴ Während נצר dort wie im Allgemeinen »die den Menschen heilsam zugewendete Tätigkeit JHWHs«⁷⁶⁵ meint, ist damit in Dtn 32,10 »das erhalterische Tun JHWHs besonders sensibel und intensiv vorgestellt. nšr enthält fast emotionale Züge.«⁷⁶⁶ Un-

762 Vgl. Peels, Wings, 302; vgl. Kwakkel, Wings, 146. Graupner spricht im Hinblick auf Dtn 32,11 und Ex 19,4 von einer »ad hoc-Bildung« (Ders., Königreich, 45 Anm. 83) des Motivs.

763 Vgl. Jacob, Exodus, 536.

764 Vgl. Scoralick, Güte, 72.

765 Wagner, Art. נצר, 586.

766 Ebd., 587.

terstützt wird das durch die Erläuterung des Bewahrens mit dem Vergleich der Pupille des Auges (כַּאֲשֶׁן עֵינֶן). Die Pupille oder der Augapfel als wichtiges und gleichzeitig sehr verletzlichem Körperteil gilt als besonders kostbar (vgl. Sach 2,12: »Denn wer euch antastet, tastet meinen Augapfel an.« (כִּי הִנְגַע בְּכֶם נִגַע בְּבִבַת עֵינֶי). In Ps 17,8 ist die Rede vom Augapfel gleichzeitig mit der Bitte um Schutz verbunden, so dass hier wie in Dtn 32,10f. die beiden Themenfelder zusammengeführt werden (»Bewahre mich wie den Augapfel/בַּת־עֵינֶן, birg mich im Schatten deiner Flügel«). Auch formal ist das Bild vom Augapfel oder der Pupille mit dem des Geiers verbunden. Beide Bilder sind als Vergleiche mit דָּ eingeleitet.⁷⁶⁷ Gleichzeitig wirken sie komplementär, weil der Augapfel für Israel steht, der Geier aber für JHWH.

So drückt nicht nur das Bild von der Pupille, sondern auch ein Teil der anderen Lexeme aus V. 10 eine besondere Fürsorge und Schutz aus.⁷⁶⁸ JHWHs Beziehung zu Israel wird in der Wüstenzeit als besonders kostbar und nah, emotional und vertraut gezeichnet. Diese Darstellung wird durch das נֶשֶׁר-Bild in V. 11 fortgeführt.

Zur Struktur des Verses

V. 11 gliedert sich in vier etwa gleichlange Versteile. Der נֶשֶׁר wird zu Beginn des Verses eingeführt, allerdings ist unklar, wie weit er Subjekt bleibt – oder aber der Vergleich schon auf JHWH bezogen wird. Schon die antiken Textvarianten weisen auf diese Schwierigkeit hin: So bezieht die LXX nur V. 11a auf den נֶשֶׁר, die Targumim hingegen lesen den ganzen V. 11 auf den נֶשֶׁר hin.⁷⁶⁹ Inhaltlich können alle Verbformen des Verses auf den נֶשֶׁר bezogen werden. Grammatikalisch besteht zwischen V. 11a und 11b jedoch eine Spannung, da die Bezeichnung der Vogeljunges im ersten Teil im Plural (גִּזְזֵי), im zweiten Teil durch singularische Personalsuffixe (יִשְׂאֶהוּ, יִקְחֶהוּ) geschieht. Auf der Basis dieser syntaktischen Spannung und aufgrund der naturgegebenen Unmöglichkeit, ein Vogeljunges auf den Flügeln zu tragen (V. 11b), fordert Peels, zwischen V. 11a und 11b einen Subjektwechsel anzunehmen.⁷⁷⁰ Dafür spricht auch, dass die singularischen Personalsuffixe in V. 11b als Anknüpfung an die viermalige Verwendung der gleichen archaischen Langformen in V. 10 zu lesen sind.⁷⁷¹ Demnach führt JHWH in V. 11b das fort, was der »natürliche« נֶשֶׁר gar nicht kann: Er trägt sein »Junges« Israel.⁷⁷² Dass JHWH sein Volk trägt, ist ein theologischer Topos, der zumeist im Kontext von Erwählung und Wüstenzeit steht. Im Zu-

767 Vgl. Fokkelman, Poems, 86.

768 Vgl. Riede, Netz, 333f.

769 Vgl. McCarthy, Deuteronomy, 142*f.

770 Vgl. Peels, Wings, 301 Anm. 6; Koenen, Vergleiche, 180–182; Riede, Netz, 328.

771 Vgl. Koenen, Vergleiche, 180.

772 Vgl. Peels, Wings, 302.

sammenhang mit dem נֶשֶׁךְ-Bild findet er sich noch in Ex 19,4, unabhängig davon in Dtn 1,30f. Dort steht er im Zusammenhang des Elternbildes (vgl. Kapitel C.III.) und weist Ähnlichkeiten zu Hos 11,3 auf (»er nahm sie auf seine Arme« קָחָם עַל-זְרוּעוֹתָיו). So wird das Bild des נֶשֶׁךְ durch die grammatikalische Unschärfe auf JHWH transparent.

Unabhängig von dem postulierten Subjekt- und auch Objektwechsel kann zudem beobachtet werden, dass es sich in Dtn 32,11 um ein zweigeteiltes Bild handelt: V. 11a thematisiert den Schutz unter den Flügeln, V. 11b das Tragen auf den Flügeln.⁷⁷³ So werden in den Bildern des ortsgebundenen Nestes sowie der Wanderung zwei »Modi« der Fürsorge JHWHs unterschieden: der Schutz »daheim und unterwegs«⁷⁷⁴.

Im Folgenden werden die vier Kola des Verses semantisch untersucht und intertextuelle Verbindungslinien herausgearbeitet, die das Bild des נֶשֶׁךְ und damit auch das Verhältnis JHWH – Israel näher bestimmen.

a. Das Nest beschützen

עיר

In der älteren Literatur wird יַעִיר als *hif* von עור III (vgl. Ges¹⁷) gelesen: Demnach »regt« oder »weckt« der נֶשֶׁךְ sein Nest »auf«, scheucht also die Jungvögel hinaus, so dass sie zum Fliegen veranlasst werden; wenn sie jedoch müde werden, fliegt er unter sie, fängt sie auf und trägt sie auf seinen Flügeln.⁷⁷⁵ Dieses Verständnis des gesamten Verses als elterlich veranlasste »Flugübung« und somit als Ausdruck der »Pädagogik« Gottes stützt sich u. a. auf die Vulgata, die den Versbeginn mit *sicut aquila provocans ad volandum pullos suos* wiedergibt.⁷⁷⁶ Die Lesart als עור III *hif*/aufregen, aufwecken führt jedoch im Gesamtkontext nicht nur ornithologisch zu Schwierigkeiten,⁷⁷⁷ sondern ist auch lexikalisch umstritten.⁷⁷⁸ Die Aus-

773 Vgl. ebd.; Koenen, Vergleiche, 181f.

774 Koenen, Vergleiche, 182; vgl. Peels, Wings, 302: »This combination accentuates the fact that God's protection of Israel is not local or incidental but mobile and permanent«.

775 Vgl. u. a. Driver, Deuteronomy, 357f.; Steuernagel, Deuteronomium, 116; von Rad, Deuteronomium, 137; in jüngerer Zeit Braulik, Deuteronomium II, 230.

776 Vgl. Peels, Wings, 300.303. Auch einige Targum-Varianten sowie Aquila gehen von der Bedeutung »aufwecken« aus, jedoch nicht notwendig im Sinne des Aus-dem-Nest-Stoßens (vgl. McCarthy, Deuteronomy, 142*).

777 Ein solch »pädagogisches« Verhalten beim Fliegenlernen von Adler-/ Geierjungen wurde in der Natur bisher nicht beobachtet (vgl. Peels, Wings, 300); zur spezifischeren Frage, ob das Tragen der Jungen auf den Flügeln in der Natur möglich ist, s. o. Anm. 656. Anders jedoch Weippert / Weippert, die das Aufwecken »von der Situation der Atzung (Fütterung) der Brut im Nest, bei der die Jungtiere beim Nahen eines der Elterntiere in Aufregung geraten« (Dies., »Bileam«-Inscription, 150 Anm. 85), verstehen.

778 Vgl. Schreiner, Art. עור, 1184; Peels, Wings, 301.

sage, dass ein נָשָׂר sein Nest »aufstört/aufweckt«, ist in der Hebräischen Bibel singular. Zudem widerspricht sie der Lesart der LXX, die mit *σκαπᾶσαι* (»beschützen«) übersetzt. Ausgehend von den 1929 neu entdeckten ugaritischen Texten aus Ras Schamra hat Ginsberg schon 1939 dafür plädiert, dass ein hebräische Verbum עִיר/bewachen, behüten existiere.⁷⁷⁹ Zwar ist die Existenz des entsprechenden ugaritischen Verbs *gyr* heute umstritten,⁷⁸⁰ doch hat die Wurzel עִיר mit der Übersetzung »schützen, behüten« auch Eingang in HALAT gefunden.⁷⁸¹

Insgesamt sprechen sowohl naturkundliche Gründe im Zusammenhang des Verses als auch der Parallelismus innerhalb der ersten Vershälfte mit רָחַף *pi*/schweben sowie der weitere Kontext der »schützenden« Verben dafür, an dieser Stelle von der Wurzel עִיר *qal* mit der Bedeutung »schützen, behüten« auszugehen.⁷⁸² So wird hier nicht eine vermeintliche »pädagogische« Ermunterung der Geier-/Adler-Eltern zum Fliegenlernen als Analogie für die göttliche Fürsorge (V. 10) gewählt, sondern ein Bild, das vor allem den Aspekt des Schutzes betont.⁷⁸³

קֶן

Das Lexem קֶן/Nest wird in der Mehrzahl seiner 15 Belege im übertragenen Sinn verwendet. Damit nimmt es die Bedeutung des konkreten Nestes auf, das in hoher Lage Unangreifbarkeit garantieren soll (Dtn 22,6; Ijob 39,27) und steht für Schutz und Sicherheit: So in der Bezeichnung der Kammern der Arche (Gen 6,14), im Tempel (Ps 84,4) oder am eigenen (Wohn-)Ort מְקוֹם (Spr 27,8). In negativer Wendung macht es auch deutlich, wo diese Sicherheit nicht zu finden ist: bei den hochmütigen Fremdvölkern, die sich in ihrem »Nest« in vermeintlicher Sicherheit wägen (Num 24,21; Jes 10,14; 16,2; Jer 49,16; Obd 1,4; Hab 2,9). Dtn 32,11 bietet zum einen ein positives Gegenbild zu der nur vordergründigen Sicherheit der Fremdvölker, indem JHWH als der wirkliche Garant von Schutz, Sicherheit und Geborgenheit präsentiert wird. Zum anderen stellt der Vers eine Abstraktion der anderen positiv konnotierten Stellen dar: Der Schutz JHWHs in der Arche, im Tempel und am jeweiligen Wohnort der Menschen ist eine Konkretisierung des allgemeinen Schutzes des JHWH-נָשָׂר, der über dem Nest seines Volkes schwebt. Indem mit dem Nest hier ein ausdrückliches Bild für »Stetigkeit,

779 Vgl. Ginsberg, Letters, 19 Anm. 11; vgl. ausführlich dazu Peels, Wings, 301.

780 Vgl. mit ausführlichen Literaturangaben Peels, Wings, 301; Stamm, Verbum, 7.

781 Ges¹⁸ hat sie in die Neuauflage allerdings nicht übernommen, sondern geht für Dtn 32,11 weiterhin von der Wurzel עִיר III *hif* »aufstören, in Bewegung bringen« aus.

782 Vgl. Gray, Legacy, 268; Stamm, Verbum, 7; Volkwein, Untersuchungen, 158; Otto, Art. עִיר, 61 hält die Existenz ebenfalls für wahrscheinlich, Schreiner, Art. עוֹר, 1184 immerhin für möglich.

783 Vgl. Peels, Wings, 303.

Sicherheit und Geborgenheit«⁷⁸⁴ verwendet wird, wird die große Nähe des נֶשֶׁר-Bildes zur Felsmetapher im Moselied deutlich. Gleichzeitig betonen Spr 27,8 und Sir 36,31 den Aspekt der Geborgenheit und Intimität des Nestes: Das Nest bedeutet Heimat. Diese weitere Konnotation knüpft an das Bild der Pupille in V. 10 an, die ebenfalls die besondere Nähe und Intimität des Verhältnisses von JHWH zu seinem Volk veranschaulicht (vgl. Sach 2,12; Ps 17,8).

b. Über den Jungen schweben

Nach dem Schützen wird als zweite Eigenschaft des נֶשֶׁר das »Schweben über seinen Jungen« genannt. Zusammen mit dem ersten Kolon ergibt sich somit das Bild eines schützend über dem Nest fliegenden Elterntieres. Auffällig ist in diesem zweiten Kolon das sehr unübliche Vokabular, das unmittelbar Anklänge an zwei wesentliche Texte des Pentateuch enthält.

גֹּזֵל

Die Bezeichnung eines Vogels als גֹּזֵל findet sich in der gesamten Hebräischen Bibel nur noch ein weiteres Mal, nämlich als Bezeichnung einer der Vögel beim Bundesschluss JHWHs mit Abraham (Gen 15,9). Während גֹּזֵל in Dtn 32,11 dem Kontext entsprechend die Jungen des נֶשֶׁר bezeichnet, legt sich in Gen 15,9 die Übersetzung von גֹּזֵל mit »(junge) Taube« aufgrund des Parallelismus mit תֹּר/ Turteltaube nahe. Die Turteltaube wird in der Regel zusammen mit der »allgemeinen« Taube / יוֹנָה erwähnt: Sie stehen dabei ausschließlich in Opferkontexten, jedoch immer als Alternative (או) (Lev 1,14; 5,7.11; 12,6.8; 14,22.30; 15,14.29; Num 6,10).⁷⁸⁵ Somit verwundert die Forderung nach וְהָרַךְ וְגֹזֵל in Gen 15,9. Doch nicht nur die beiden Vögel, auch die übrigen drei Tiere im Kontext des Bundesschlusses haben Anlass für kontroverse Deutungen gegeben, da sie in Art und Alter nicht den üblichen Anforderungen an ein Opfer entsprechen.⁷⁸⁶ Zwar gehört das Verb לָקַח zur Opferterminologie, so dass »das Ritual mit Zügen einer

784 Mommer, Art. גֹּזֵל, 50.

785 Nur 3mal ist die Turteltaube / תֹּר nicht zusammen mit der Taube / יוֹנָה belegt. So steht sie an 2 Stellen allein (Ps 74,19 als Bild für das unschuldige Israel; Hld 2,12 speziell die »Stimme der Turteltaube«), in Jer 8,7 im Zusammenhang von Storch / חֲסִידָה, Schwalbe / סִי וּ Drossel / עֲגוּר als Symbol für Tiere, die im Gegensatz zu Israel ihrer Bestimmung gemäß, d.h. »gottgefällig« leben.

786 So ist u.a. die Forderung nach dreijährigen Tieren im Opferkontext ungewöhnlich und das Rind eigentlich kein Opfertier; vgl. Hagelia, Stars, 92–95; Ziemer, Abram, 197f. Da für die Vögel kein Alter angegeben wird und sie auch nicht zerteilt werden, stechen sie in der Reihe der Tiere hervor, was Anlass für die Annahme einer späteren Hinzufügung gegeben hat (so Westermann, Genesis, 267; Ruppert, Überlegungen, 301; Levin, Abraham, 254; Blum, Komposition, 378; anders, nämlich als ursprünglich einheitliche Aufzählung, jedoch auch mit dem Ziel »den Ritus bei der Übertragung auf Jahwe zu steigern«, Schmidt, Genesis xv, 260 Anm. 32).

Opferhandlung ausgestattet«⁷⁸⁷ ist. Gleichzeitig setzt sich der Text aber auch bewusst von den üblichen Opfervorschriften ab, um die Einzigkeit dieser rituellen Selbstverpflichtung JHWHs herauszustellen.⁷⁸⁸ In diesem Sinn ist auch die »Ersetzung« der *בְּנֵי הַיְיִנָּה* mit *גֹּזֵל* an dieser Stelle zu verstehen.⁷⁸⁹

Im Hinblick auf die Verwendung von *גֹּזֵל* in Gen 15,9 und Dtn 32,11 ist nach der literarhistorischen Abhängigkeit zu fragen. Zwar ist die Verwendung von *גֹּזֵל* in der Aufzählung der Tiere in Gen 15,9 unüblich, doch lässt sie sich im Gesamtkontext der Stelle plausibel erklären, nämlich als »Ersatz« bzw. »Umgehung« der üblichen Opferterminologie. Demgegenüber erscheint die Verwendung in Dtn 32,11 unbegründet, hätte doch mit *אֶפְרָח* ein Lexem zur Verfügung gestanden, das ebenfalls »Vogeljungen« heißen kann und in der Hebräischen Bibel sogar speziell für die Jungen des *נֶזֶר* verwendet wird (vgl. Ijob 39,30).⁷⁹⁰ Daher legt es sich nahe, in Dtn 32,11 einen bewussten Rückgriff auf den Bundestext Gen 15 zu sehen. So würde hier mit dem Jungvogel, der in Gen 15,9 Zeichen der Selbstverpflichtung JHWHs und somit des Bundes zwischen Abraham und JHWH ist, die Nachkommens- und Landverheißung an Abraham in Dtn 32 eingeschpielt.

Obwohl die Überlieferungs-, Kompositions- und Redaktionsgeschichte von Gen 15 sehr umstritten ist,⁷⁹¹ hat sich heute mehrheitlich eine nachexilische Datierung dieses Textstückes durchgesetzt.⁷⁹² Je nach Differenzierung dieser Position wird der Text in das 5. Jh. datiert. Bei einer literargeschichtlichen Abhängigkeit der Stelle Dtn 32,11 von Gen 15 liegt somit ein weiteres Indiz für eine späte, möglicherweise postpentateuchredaktionelle Datierung des Moseliedes vor.⁷⁹³

787 Levin, Abraham, 254.

788 So ist wohl die erhöhte Anzahl der Tiere im Unterschied zu den parallelen Ritualen in Jer 34,18–20 sowie in dem Brief Ibal-Els an Zimri-Lim (ANET, Mari-Text II 37, 482b), die jedoch Verpflichtungen von Menschen betreffen, zu erklären; vgl. Levin, Abraham, 254. Neben dieser Erklärung findet sich vor allem in der jüdischen Exegese der Verweis darauf, dass die Anzahl und Art der Tiere eine besondere Bedeutung hat (so ebenfalls mit Verweis auf Jer 34 und den Maritext, jedoch ohne nähere Erläuterung der Bedeutung Anbar, Conflation, 46; mit Verweis auf die Zahlensymbolik Zakovitch, Pattern, 150–157; Jacob, Genesis, 405f).

789 Vgl. Levin, Abraham, 254.

790 Im Vergleich zu *גֹּזֵל* ist es sogar häufiger belegt, nämlich 4mal: Dtn 22,6 (2mal); Ps 84,4; Ijob 39,30.

791 Vgl. Ruppert, Überlegungen, 295.

792 So u. a. Schmidt, Genesis xv, 266, der den Grundbestand des Textes (u. a. V. 9) der Pentateuchredaktion zuordnet; Levin, Abraham, 239: »einer der spätesten Texte der Genesis«, der nachexilische Probleme widerspiegelt, nämlich »Glaubensträgheit und Zweifel« (ebd., 257); Schmid, Erzväter, 172–186; Otto, Pentateuch, 352: »Pfeilertext der postpriesterschriftlichen Redaktion des Hexateuch«.

793 Die Einschätzung als »postpentateuchredaktionell« geschieht auf Grundlage der redaktionsgeschichtlichen Analysen von Otto; vgl. ausführlich im Kapitel zu Literarkritik und Datierung.

Rezeptionsgeschichtlich ist interessant, dass in der Abraham-Apokalypse aus dem 1. Jh. n. Chr. ausgehend von Gen 15 eine Himmelsreise Abrahams beschrieben wird, in der er auf dem Flügel der Taube in die Luft getragen wird (ApcAbr 15,3).⁷⁹⁴ Während häufig als motivgeschichtlicher Hintergrund das Etana-Epos genannt wird, das ebenfalls von einer Reise auf einem Vogel in die göttlichen Sphären des Himmels handelt, bleibt dieser Zusammenhang spekulativ (s. o. zur Motivgeschichte). Da die Abraham-Apokalypse stark in den alttestamentlichen sowie zwischentestamentlichen Texten verankert ist, liegt eine Abhängigkeit von diesen Texten daher viel näher.⁷⁹⁵ Zwar verweist Rubinkiewicz in seinem ausführlichen Kommentar zur Abraham-Apokalypse nicht auf Dtn 32,11,⁷⁹⁶ doch lässt sich über das Lexem לָוּג, das sich biblisch nur in Gen 15,9 sowie Dtn 32,11 findet, eine Verbindung annehmen. So mag die Taube aus Gen 15,9, inspiriert durch den נָשָׂר in Dtn 32,11, der über seinen Jungen / לָוּגִים fliegt und sie trägt, in der Abraham-Apokalypse als Fluchtier dienen. Damit wäre das Bild der Abraham-Apokalypse eine Verschmelzung dieser beiden biblischen Belege.

רחף

Auch das Verb dieses Halbverses רחף *pi* mit der Bedeutung »schweben, hin- und herfliegen« ist nur noch ein weiteres Mal belegt,⁷⁹⁷ nämlich ganz prominent zu Beginn der ersten Schöpfungserzählung (Gen 1,2), so dass auf synchroner Ebene eine weitere Verbindungslinie zu einem wesentlichen »Gründungstext« Israels verläuft.⁷⁹⁸

In Dtn 32,11 bewacht und beschützt der נָשָׂר seine Jungen im Nest (V. 11aα), indem er darüber schwebt (V. 11aβ). Dieses beschützende Fliegen ist eher als Kreisen über einem festen Punkt denn als ein schwebender Gleitflug vorzustellen,⁷⁹⁹ so dass das Schweben hier im Sinne von »hin- und herfliegen« zu verstehen ist. Während diese Bedeutung von רחף *pi* in Dtn 32,11 gut aus dem Kontext zu erschließen ist, bereitet die Übersetzung von Gen 1,2 einige Schwierigkeiten, wie die Fülle der Literatur zu Gen 1,1–3 deutlich widerspiegelt.⁸⁰⁰ Umstritten und an dieser Stelle von Interesse ist die Funktion und Bedeutung des dritten Satzgliedes von V. 2 (וַיְרִיחַ אֱלֹהִים מְרַחֵף עַל-פְּנֵי הַמַּיִם), d. h. ob es analog zu V. 2a Teil der »chaotischen« Vorweltschilderung oder aber schon Hinweis auf die Schöpfungshandlung ist bzw. gar deren Beginn darstellt. Ausschlaggebend sind hier vor

794 Vgl. Ziemer, Abram, 199 Anm. 195.

795 So Philonenko-Sayar / Philonenko, Apokalypse, 417–419.

796 Vgl. Rubinkiewicz, Apocalypse.

797 Daneben gibt es noch einen Beleg im *qal* mit der Bedeutung »zittern« (Jer 23,9).

798 Vgl. Tasker, Literature, 84.

799 Vgl. Kaiser, Gott, 266.

800 Bis 1997 ausführlich aufgearbeitet und diskutiert bei Bauks, Welt. Die Aufnahme von neuerer Literatur findet sich bei Janowski / Krüger, Sturm, 3–28.

Die Komplexität der Probleme rund um Gen 1,1–3 kann hier in keiner Weise angemessen behandelt werden.

allem die Bewertung der Strukturparallelen innerhalb von V. 2 sowie die Übersetzung von רִיחַ אֱלֹהִים.

1 a	בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים	Im Anfang schuf Gott
b	אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:	den Himmel und die Erde.
2 a α	וְהָאָרֶץ הִיְתָה תְהוֹ וּבְהוּ	Und die Erde war Tohuwabohu,
b	וְחָשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם	und Finsternis [war] über der Urflut
β	וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֵף עַל־פְּנֵי הַמָּיִם:	und Geist Gottes [war] schwebend über den Wassern.
3 a	וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר	Und es sprach Gott: Es werde Licht;
b	וַיְהִי־אוֹר:	und es wurde Licht.

Syntaktisch stellt V. 2 einen in sich geschlossenen dreigliedrigen Vers dar, der zwischen der überschriftartigen Einleitung in V. 1 und dem Einsatz der Schöpfungshandlung durch Gottes Wort in V. 3 (וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים) steht.⁸⁰¹ Durch das Nominalsatzgefüge mit den syntaktisch gleichwertigen Elementen V. 2aβ,b wird die Zustandsbeschreibung in V. 2 deutlich von der einsetzenden Handlung in V. 3 mit der finiten Verbform abgesetzt.⁸⁰² Auf syntaktischer Ebene legt es sich daher nahe, den letzten Versteil (V. 2b) als synonymen Parallelismus zum zweiten Versteil (V. 2aβ) zu lesen. In diesem Fall wäre der dritte Versteil somit Element der »Chaos«- oder »Vorwelt«-Schilderung.⁸⁰³

Eine semantische Argumentation setzt bei der Bedeutung des Subjektes des dritten Versteils an. Die Übersetzungsmöglichkeiten von רִיחַ אֱלֹהִים variieren von »Geist Gottes« über »Wind Gottes« bis zu »starker Wind«. Da der Ausdruck im weiteren Verlauf nicht mehr erwähnt wird und die Bezeichnung אֱלֹהִים im gesamten ersten Schöpfungsbericht ausschließlich für Gott steht, ist eine elativische Übersetzung mit »starker Wind« an dieser Stelle inkonsistent und wenig plau-

801 Nach Rechenmacher sind »1,2a–c als Hintergrundsätze, die sich zwischen das Pendens 1,1 und dessen Bezugssatz (Erzählvordergrund) 1,3a schieben« (Ders., Chaos, 5), zu verstehen. Mit Kleinbuchstaben bezeichnet Rechenmacher in der Folge von W. Richter Sätze, nicht masoretische Versteile.

802 Vgl. Weippert, Schöpfung, 10; Rechenmacher, Chaos, 8.

803 So bspw. Rechenmacher, Chaos, 9,13–16, der die Semantik von V. 2 durch die Syntax determiniert sieht, so dass dementsprechend חָשֶׁךְ und רִיחַ אֱלֹהִים »auf derselben semantischen Ebene liegen« (ebd., 9); ebenso Weippert, Schöpfung, 14; ebenso Steck, Schöpfungsbericht, 223–239, v. a. 233f.; auch Weimar, Chaos, 207 liest V. 2 insgesamt als Teil der Vorweltsschilderung, die als Gegenwelt zur Schöpfung entworfen wird, spricht an anderer Stelle jedoch von der Überleitung dieses Satzteils zum Schöpfungsgeschehen (vgl. ebd., 197); vgl. auch Westermann, Genesis, 147. Auch Bauks macht deutlich, dass es sich in Gen 1,2 nicht um die Schilderung eines zeitlich oder logisch vorausliegenden »Chaos« handelt, sondern um ein Kontrastbild, eine »Metapher für das der Schöpfungsordnung nicht entsprechende Andere« (Dies., Welt, 144).

sibel.⁸⁰⁴ Somit sind die Lesarten als »Wind/Geist Gottes« wahrscheinlich,⁸⁰⁵ so dass Gott als Initiator dieses Windes/Geistes anzusehen ist. Durch das Partizip *מְרַחֵף* (*מְרַחֵף pi*) wird der Geist/Wind Gottes näher definiert. *מְרַחֵף* drückt als Schweben oder Hin- und Herfliegen Aktivität und Bewegung aus und übersteigt somit inhaltlich die Nichtigkeit der »Vorwelt«.⁸⁰⁶ Außerdem wird durch die Hinzufügung dieses Lexems die strenge Strukturparallele des statischen Nominalsatzgefüges aufgesprengt und somit der Unterschied der *רוּחַ אֱלֹהִים* (V. 2b) zur Finsternis über der Urflut deutlich (V. 2aβ). Damit unterscheidet sich dieser Versteil inhaltlich von den anderen Beschreibungen der Vorwelt, die vor allem das »chaotische« bzw. lebensfeindliche und damit nichtige Moment in den Vordergrund stellen. Schüngel-Straumann sieht darin eine deutliche Akzentuierung der Position Gottes als Schöpfer gegenüber dem Chaos. Sie liest daher den letzten Versteil von V. 2 als Fortsetzung von V. 1, während V. 2a in Parenthese gesetzt werde.⁸⁰⁷

804 So mit ausführlicher Diskussion Bauks, Welt, 141, die zwar für eine offene Übersetzung plädiert, sich letztlich aber auf »Wind« als zutreffendste Übersetzung festlegt (vgl. ebd.). Wichtig in ihrer Argumentation, die eine superlativische Übersetzung nicht kategorisch ausschließt, ist, dass ihrer Ansicht nach »der Genitivus auctoris [...] in jedem Fall gegeben« bleibt (ebd., 136). Ein weiteres Argument, in Gen 1,2 Gott und nicht einen »starken Sturm« als Subjekt von *רוּחַ* zu lesen, ist, dass auch in Dtn 32,11 der Geier bzw. durch den Vergleich JHWH Subjekt von *רוּחַ pi* ist. Anders jedoch Weippert, der »die Interpretation von *רוּחַ אֱלֹהִים* als »Geist Gottes« aus[schließt]« (Ders., Schöpfung, 14 Anm. 33) und für die Übersetzung als Elativ eintritt (vgl. ebd. mit ausführlicher Diskussion und weiterer Literatur). Ebenfalls für den Elativ, wenn auch nur implizit zu erschließen: Rechenmacher, Chaos, 13–15, der das Argument der einzigen Nennung von *רוּחַ אֱלֹהִים* in Gen 1 gerade gegen die Deutung als »Geist/Wind Gottes« verwendet.

805 Schüngel-Straumann, Welt, 83f. tritt deutlich dafür ein, *רוּחַ* hier nicht auf eine Bedeutung engzuführen, sondern gerade in ihrer Vieldeutigkeit die Potentialität der Schöpfung hervorzuheben.

806 Ob mit *רוּחַ pi* an dieser Stelle ein Schweben, Flattern oder Hin- und Herfliegen gemeint ist, lässt sich letztlich nicht klären. Der Wind/*רוּחַ* kann auch mit Flügeln vorgestellt werden (vgl. 2 Sam 22,11 // Ps 18,11; Ps 104,3; Hos 4,19), so dass auch die *רוּחַ אֱלֹהִים* nicht nur schweben, sondern auch flattern oder fliegen kann. Die genaue Bestimmung der Bewegung ist jedoch nicht von Bedeutung. Wesentlich ist, dass mit *רוּחַ* eine Aktivität ausgedrückt wird, die den anderen Elementen der Vorweltschilderung nicht zueigen ist. Tengström bewertet diese Aktivität allerdings negativ: Er sieht darin »eine angreifende/provozierende Konnotation« (Fabry/Tengström, Art. *רוּחַ*, 406), die möglicherweise vor dem Hintergrund einer auch in außerbiblischen Schöpfungsvorstellungen zu findenden Urpolarität zwischen Wind und Meer zu verstehen ist (vgl. ebd.). Inwieweit in Gen 1,2 jedoch die Motivik einer Urpolarität aufgegriffen wird, ist stark umstritten. Bauks, Welt, 285 äußert sich hier sehr zurückhaltend (vgl. die ausführliche Diskussion 282–285; auch Rechenmacher, Chaos, 15f. mahnt zur Vorsicht bei vorschnellen Eintragungen von außerbiblischen Schöpfungsvorstellungen). So muss auch die negative Qualifizierung der Aktivität mit aller Zurückhaltung beurteilt werden.

807 Vgl. Schüngel-Straumann, Welt, 80f. Eine Übersicht über Positionen, die den letzten Versteil als Teil der Vorweltschilderung sehen und derer, die darin einen Hinweis auf oder den Beginn der Schöpfung sehen findet sich bei DeRoche, Creation, 305f.

Gegen diese klaren Positionierungen heben Bauks und Janowski/Krüger die Spannung zwischen Semantik (רוּחַ אֱלֹהִים als »Geist/Wind Gottes« verstanden) und Syntax hervor.⁸⁰⁸ Demnach setzt die Schöpfung zwar erst richtig mit dem Narrativ in V. 3 ein, wird durch V. 2b jedoch schon angekündigt.⁸⁰⁹ So hat dieser Versteil eine Brückenfunktion, da er zum Teil noch die Vorwelt beschreibt (in die er formal auch noch integriert ist), gleichzeitig aber auch schon die göttliche Schöpfungsaktivität ankündigt (worauf die inhaltliche Bestimmung des Satzteils hinweist).⁸¹⁰ Diese Mittelposition wird sowohl der syntaktischen als auch der semantischen Eigenart des Versteils gerecht und ist daher den Lesarten vorzuziehen, die nur einen der beiden Aspekte in den Vordergrund stellen.⁸¹¹

Was ist nun die Funktion der Verwendung von רָחַף *pi* in Gen 1,2? Dass an dieser Stelle nicht auf übliches und breit belegtes Vokabular aus dem Bereich des Windes zurückgegriffen wird, hebt die Besonderheit und Einzigkeit dieses Brückenelements, das zwischen Vorweltschilderung und Schöpfung oszilliert, hervor. So ist es in der Lage, die Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigkeiten, das In-einsfallen von Widersprüchen zu vereinen. Hätte nur das Wehen oder Stürmen des Windes/Geistes bezeichnet werden sollen, hätten mit נָשַׁב oder פָּוַח Verben zur Verfügung gestanden, die weitaus üblicher sind und z. T. sogar in Verbindung mit רוּחַ יְהוָה belegt sind (vgl. Jes 40,7). Warum wird dieses Lexem aber nun – als einziger weiterer Beleg innerhalb der Hebräischen Bibel – in Dtn 32,11 verwendet? Auch hier hätten üblichere Lexeme zur Auswahl gestanden: Das Fliegen des נָשַׁר wird in der Regel mit דָּאָה /schweben, fliegen bezeichnet (Dtn 28,49; Jer 48,40; 49,22; in Ps 18,11 // 2 Sam 22,11 fliegt JHWH »auf den Flügeln des Windes« (עַל-כַּנְפֵי-רוּחַ), doch ist damit in der Regel ein schnelles und unabwendbares (herbei)fliegen gemeint,⁸¹² nicht ein (flatterndes oder schwebendes) Fliegen über einem festen Punkt wie dem Nest. Daneben findet sich auch das allgemeine »Fliegen«/ עָוַי zusammen mit dem נָשַׁר (Spr 23,5; Hab 1,8); es kann jedoch auch von anderen Vögeln ausgesagt werden (עוֹף/Vogel: Gen 1,20; צָפוֹר/Vogel: Dtn 4,17; יוֹנָה/Taube: Ps 55,17; Jes 60,8; דְּרוֹר/Schwalbe: Spr 26,2 u. a.) und ist nicht näher spezifiziert. Einmal findet sich auch das Lexem טוֹשׁ in Bezug auf den נָשַׁר

808 Vgl. Bauks, Welt, 136f.; Janowski/Krüger, Sturm, 13f.16f. Letztere sprechen dabei explizit davon, dass die רוּחַ אֱלֹהִים »in sich ambivalent« sei (ebd., 17).

809 Bauks, Welt, 136–141 und Janowski/Krüger, Sturm, 16f. betonen beide, dass die Schöpfung damit zwar »angekündigt« oder vorbereitet werde, die רוּחַ אֱלֹהִים jedoch noch kein eigentliches Schöpfungsgeschehen beinhalte.

810 Die LXX vereindeutigt den Text an dieser Stelle, indem sie das Partizip als finite Verbform wiedergibt (ἐπεφέρετο) und somit einen Handlungsfortschritt in den Text einträgt, der über die reine Zustandsbeschreibung der Teile 1 und 2 hinausgeht; vgl. Bauks, Welt, 318 Anm. 30.

811 Neben dieser Lösung auf der synchronen Ebene bestehen natürlich auch Lösungsansätze auf der diachronen Ebene. Vgl. Schüngel-Straumann, die die Teile 1 und 2 von V. 2 als »aus der traditionellen Redeweise übernommen« (Dies., Welt, 82) ansieht.

812 Als Zeichen für die Unabwendbarkeit des nahenden Gerichts.

(Ijob 9,26); es meint allerdings das schnelle Herabstoßen auf Beute. Somit hätten einige Alternativen zur Bezeichnung des fliegenden פֶּשֶׁן bestanden. Indem hier jedoch das seltene רַחַף aus Gen 1,2 eingespielt wird, wird der Aspekt von Lebensspende und Schöpfung, der auch in der elterlichen Sorge des פֶּשֶׁן enthalten ist, nachdrücklich betont. Gleichzeitig wird aber auch die Ambivalenz aus Gen 1 in das Geierbild integriert: Trotz aller Übermacht der Schutzbilder gehört auch die »chaotische« Seite zum פֶּשֶׁן und damit zum Gottesbild dazu.⁸¹³

Wenn man versucht, eine Abhängigkeit oder Rezeptionsrichtung dieses kanonischen Phänomens zu bestimmen, können folgende Überlegungen leitend sein: Da zum einen der Schutzaspekt, der in Dtn 32 mit רַחַף verbunden ist, in Gen 1 keine Rolle spielt, zum anderen aber die lebensspendende Rolle der schwebenden רוּחַ der Schöpfungserzählung gut an das elterliche פֶּשֶׁן -Bild im Moselied anknüpfen kann und es erweitert, ist anzunehmen, dass die Rezeptionsrichtung von Genesis nach Deuteronomium läuft.

Es gibt eine weitere Stichwortverbindung, die zwischen Gen 1,2 und Dtn 32,10, dem direkt vorangehenden Vers verläuft. Diese beiden Stellen stechen nicht nur dadurch hervor, dass sie die einzigen beiden Belege von תְּהוֹ innerhalb des Pentateuch sind,⁸¹⁴ sondern weil dadurch auch eine inhaltliche Entwicklung parallel gesetzt wird. Während es in Gen 1 um Schöpfung, also Kosmogonie geht, handelt Dtn 32,10–12 von der »Genese« des Volkes Israel. Das »Chaos« תְּהוֹ der »Vorweltbeschreibung« korrespondiert mit der Ödnis, in der JHWH Israel gefunden hat ($\text{יִמְצָאֶהוּ} \dots \text{וּבְתֵהוֹ}$). So wie der schwebende (רוּחַ *pi*) Wind/Geist Gottes als Übergang zur Schöpfung zu verstehen ist, hat JHWH sein Volk schützend und fürsorglich im Bild des schwebenden (רוּחַ *pi*) פֶּשֶׁן von der Wüste in das Land geführt. Die Entstehung von Welt und Volk Israel werden so parallel gesetzt, die Volksgeschichte in den größeren Rahmen der allgemeinen Weltgeschichte integriert.

* * *

Der kurze Versteil V. 11a β spielt durch die Verwendung von seltenem Vokabular Texte ein, die für die Identität des nachexilischen Israel zentral sind (Bund mit Abraham, Schöpfung). So werden wesentliche theologische Traditionen aufgenommen, miteinander verklammert und durch die Mose-Fiktion von Dtn 32 in der Frühzeit verankert.

813 Vgl. auch den Überblick zur Ikonographie in Kapitel C.II., der die Ambivalenz des Flügelmotivs aufzeigt.

814 Daneben ist es noch 18mal in den übrigen Teilen der Hebräischen Bibel belegt: 1 Sam 12,21 (2mal); Jes 24,10; 29,21; 34,11; 40,17.23; 41,29; 44,9; 45,18f.; 49,4; 59,4; Jer 4,23; Ps 107,40; Ijob 6,18; 12,24; 26,7.

c. Die Flügel ausbreiten und ihn nehmen

V. 11b α führt das Bild des sich um seine Jungen sorgenden נָשָׂר fort. Allerdings verlässt es mit der Aussage, dass die Jungen auf den Flügeln des Elterntieres getragen werden, die in der Natur beobachtbare Ebene. Zusammen mit der syntaktischen Spannung aufgrund des unterschiedlichen Numerus der Personalsuffixe ist daher von einem Subjektwechsel vom נָשָׂר zu JHWH und von einem Objektwechsel von den Vogeljungen zu Israel auszugehen (s. o.).⁸¹⁵

פֶּרֶשׁ כְּנָף

Während in Dtn 32,11 der JHWH-נָשָׂר die Flügel ausbreitet, wird die Formulierung פֶּרֶשׁ כְּנָף sonst nur im Hinblick auf die Kerubim im Allerheiligsten (Ex 25,20; 37,9; 1 Kön 6,27; 8,7; 2 Chr 3,13; 5,8) oder auf Vögel verwendet (Jer 48,40; 49,22; Ijob 39,26).⁸¹⁶ Das Ausbreiten der Flügel ist bei den Kerubim mit der Wächterfunktion und Schutz konnotiert, wie es die Parallelbegriffe zu פֶּרֶשׁ כְּנָף, sowohl סֹכֵךְ (Ges¹⁸: schützend bedecken / beschirmen; HALAT: schirmend absperren: Ex 25,20; 37,9; 1 Kön 8,7; vgl. auch Ex 40,3,21; Ez 28,14,16; Ps 91,4; 1 Chr 28,18) als auch das allgemeinere *pi* (bedecken: 2 Chr 5,8), nahelegen. Doch hat die motivgeschichtliche Untersuchung gezeigt, dass diese Schutzvorstellung nicht in Abhängigkeit von der Metapher des Schutzes unter den göttlichen Flügeln steht.

Wenn Vögel ihre Flügel ausbreiten (פֶּרֶשׁ כְּנָף), geschieht das, um zu fliegen. In Ijob 39,26 steht es parallel zum (Auf)Fliegen / אָבַר des Falken / נָץ. In den Fremdvölkersprüchen gegen Moab (Jer 48,40) und Ammon (Jer 49,22) wird die herannahende Zerstörung im Bild eines schnell und unabwendbar herbeifliegenden נָשָׂר dargestellt (heraufziehen / עלה: Jer 49,22 und fliegen / דָּאה / Jer 48,40; 49,22).

Demgegenüber ist die Bewertung der Formulierung in Dtn 32,11 nicht so klar: Im Anschluss an die erste Vershälfte (V. 11a), die vom Bild des Schutzes unter den Flügeln dominiert ist, kann das Ausbreiten der Flügel so gedeutet werden, dass sie – wie bei den anderen Belegen der JHWH-Flügel, die allerdings keine literarische Verbindung zu dieser Formulierung aufweisen – schützen sollen. Im Hinblick auf das dritte Kolon (V. 11b α) wird eher das Bild eines Vogels evoziert, der seine Flügel ausbreitet und sich damit vorbereitet loszufliegen. Damit steht das Bild im Kontext der Belege »natürlicher« Vögel (s. o.). Liest man die Formulierung vom Ausbreiten der Flügel allerdings vorausweisend auf das vierte Kolon (V. 11b β), so dient das Ausbreiten der Flügel auch dem Tragen auf eben

815 Vgl. Fokkelman, Poems, 86.

816 Ausnahmen sind Ez 16,8 und Rut 3,6, die die Verbindung in einem anderen Kontext verwenden; dort ist mit כְּנָף der Mantel / eine Decke gemeint; das Ausbreiten der Decke / des Mantels ist Chiffre für den Vollzug des Geschlechtsakts (vgl. Dommershausen, Art. כְּנָף, 246: »Die Ecke des Mantels über die erwählte Braut ausbreiten heißt, ihre Blöße bedecken, sie heiraten (Ruth 3,9; Ez 16,8).«), kann aber auch symbolisch für »Schützen« stehen.

diesen. Die Formulierung ist an dieser Stelle somit mehrdeutig und mit verschiedenen Konnotationen aufgeladen.

לקח

Die kurze Notiz יקח־הוּ («er nimmt ihn») dient als Vorbereitung des Bildes vom Tragen auf den Flügeln. Das singularische Suffix steht in Spannung zur pluralischen Bezeichnung der Jungen, jedoch in konsequenter Fortsetzung der vier Suffixe in V. 10, die sich allesamt auf Israel beziehen und ebenfalls in der archaischen Langform gebildet sind.⁸¹⁷ Somit weist diese Inkongruenz auf den Subjektwechsel vom נָשָׂר zu JHWH hin, der hier nun wieder Israel als »Objekt« in den Mittelpunkt rückt (zum Subjektwechsel s. o.).

Mit der Verwendung des auf den ersten Blick unscheinbaren לקח wird an dieser Stelle »Exodus-Terminologie« eingeführt, die im folgenden Tragen / נשא ihre Fortsetzung findet. לקח mit göttlichem Subjekt und Israel als Objekt steht an zentralen Stellen des Deuteronomiums, um den Exodus aus Ägypten bzw. den zweiten Exodus aus dem Exil zu bezeichnen (Dtn 4,20; 30,4).⁸¹⁸ Auch in Hos 11,3 hat לקח im Kontext der Erwählungs- und Wüstentradition eine theologische Bedeutung: das »Auf den Arm-Nehmen« des kleinen Kindes impliziert ein Tragen durch JHWH.

d. Auf der Schwinge tragen

נשא

V. 11bβ schließt – angezeigt durch die zwei aufeinanderfolgenden, grammatikalisch identischen Verben – direkt an V. 11bα an. נשא, das zunächst einfach das Tragen auf der Schwinge bezeichnet, kann im übertragenen Sinn in Bezug auf Menschen oder Gott auch das Tragen »von Belastungen mit der Konnotation der Teilnahme und Fürsorge«⁸¹⁹ bezeichnen. Vor allem mit JHWH als Subjekt ist das Wort theologisch stark aufgeladen: So wird die Wüstenzeit als Tragen durch JHWH dargestellt.⁸²⁰ Ganz prominent und im Bild des tragenden נָשָׂר geschieht dies in Ex 19,4, der zweiten Belegstelle für dieses Bild. An dieser exponierten Stelle der Sinaiperikope, dem ersten Satz JHWHs zu Mose am Sinai, wird das

817 Vgl. Koenen, Vergleiche, 180.

818 Vgl. ebd., 181. Die Verbindung von nehmen / לקח, sammeln / קבץ und bringen / בוא *hif* findet sich außerdem noch in Ez 36,24; 37,21 (in Jer 3,14 ohne קבץ) als Heilsverheißung für die Zeit nach dem Exil.

819 Freedman / Willoughby, Art. נָשָׂא, 631.

820 Vgl. ebd., 632; Peels, Wings, 302. Berges, Jesaja 40–48, 459 weist im Hinblick auf Jes 46, in dem נשא ebenfalls Leitwortcharakter hat, darauf hin, dass das Tragen/Schleppen im Kontext des Exodus bzw. der Wüstenführung nicht auf das Lexem נשא beschränkt ist, sondern auch durch die Synonyme עָמַס (Ps 68,20) und סָבַל (Ps 81,7) ausgesagt werden kann.

geschichtliche Handeln JHWHs, das im Exodus seinen besonderen Ausdruck findet, durch die Verbindung der Verben עָשָׂה und נָשָׂא bezeichnet. So wird durch die Verwendung des Bildes vom tragenden נָשָׂר dieses geschichtliche Handeln JHWHs hier eingespielt und im Blick auf das vorangehende לָקַח die Exodus-thematik aufgenommen und weitergeführt.⁸²¹

Die markante Verbindung von עָשָׂה und נָשָׂא im Hinblick auf die Wüstenzeit findet sich ebenfalls in Dtn 1,30f., wodurch synchron auf das Exodusgeschehen und damit die Sinaiperikope angespielt wird, gleichzeitig aber auch am Beginn des Deuteronomiums der Bogen eröffnet wird, den das Bild vom tragenden JHWH-נָשָׂר am Ende des Deuteronomiums wieder schließt.⁸²² Außerdem verknüpft Dtn 1,31 das Bild des tragenden, d. h. fürsorgenden JHWH, das in Ex 19,4 und Dtn 32,11 mit dem נָשָׂר verbunden ist, mit dem Elternbild (בְּאִשֶּׁר יִשָּׂא-אִישׁ),⁸²³ dem neben Fels und Geier dritten leitenden Gottesbild (vgl. Dtn 32,6.18 sowie insgesamt Kapitel C.III.).⁸²⁴

Indem durch den Bogen von Dtn 1,30f. und Dtn 32,11 betont wird, dass JHWH es ist, der durch die Geschichte trägt und damit als die tragfähige Instanz gilt, wird zudem die Problematik von Dtn 1,9.12 theokratisch eingeholt: Während Dtn 1,9.12 problematisiert,⁸²⁵ wer das Volk »trägt« und festgestellt wird, dass Mose (allein) das nicht »stemmen« kann (Dtn 1,9: לֹא-אוּכַל לְבַדִּי שָׂאת אֶת-קַבְלֹתֵי; 1,12: אֵיכָה אֶיְכָה לְבַדִּי אֶשָּׂא), so dass er Unterstützung durch weitere Führungspersonen braucht, löst die (später zu datierende) Inklusion von Dtn 1,30f. und 32,11 diese Problematik, indem sie gegen die »Mosevorherrschaft« allein die Tragfähigkeit JHWHs stellt.

Zumindest aus Rezeptionsästhetischer Perspektive verweist auch die Verbindung אָנִי אֶשָּׂא עֲשִׂיתִי וְאַנִּי אֶעֱשֶׂה (Jes 46,4) durch die markante Verbindung von עָשָׂה und נָשָׂא deutlich auf Ex 19,4: »Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern angetan (עָשָׂה) und wie ich euch auf Adlerflügeln getragen (נָשָׂא) und euch zu mir gebracht habe.«⁸²⁶ Im Unterschied zum doppelten Perfekt bzw. Narrativ in Ex 19,4 sowie Dtn 1,30f. steht נָשָׂא in Jes 46,4 al-

821 Vgl. Koenen, Vergleiche, 181.

822 Vgl. Peels, Wings, 302; Berges, Jesaja 40–48, 459; Koenen, Vergleiche, 181; Otto, Deuteronomium 1,1–4,43, 380 geht diachron für Ex 19,4 und Dtn 1,30f. gar von »Autorenidentität« aus.

823 Vgl. Koenen, Vergleiche, 181.

824 Die Verbindung von göttlichem Tragen und göttlicher Elternschaft geht über das Deuteronomium hinaus. Im Bereich des Pentateuch finden sich zahlreiche Varianten dieses Bildes: Ex 19,4; 34,6; Num 11,12; 14,18f., die in Dtn 32 durch die Verbindung von נָשָׂא und der Elternmetapher anklingen (vgl. Scoralick, Güte, 126f.); vgl. ebd., 127: »Der tragende Gott ist Vater und Mutter Israels«; vgl. auch Baumgart, Kinder, 33f. in Bezug auf Jes 63,8f.: »Das Tragen (נָשָׂא) wird – in der Linie der Tora und des ganzen Jesajabuches [...] – zum entscheidenden Merkmal des elterlich handelnden Gottes.«

825 Dies geschieht im Rückgriff auf Ex 18 und in späterer Fortschreibung in Num 11; zur diachronen Einordnung vgl. Otto, Deuteronomium 1,1–4,43, 353.

826 Vgl. Berges, Jesaja 40–48, 450.459.

lerdings im Imperfekt, weist also in die Zukunft. Möglicherweise stellt V. 4b eine nachexilische Ergänzung dar, die angeregt durch das Leitwort נָשָׂא in Jes 46 im Hinblick auf die Deutung der Rückkehr als neuen Exodus eingefügt wurde.

Das Tragen JHWHs auf נְשָׂא-Flügeln im Moselied enthält noch eine weitere Bedeutungsnuance. Mit נָשָׂא kann nicht nur das Tragen des Volkes bezeichnet werden, sondern auch das Tragen der Schuld und damit die Vergebung durch JHWH («Sühnefunktion»), so u. a. in dem zentralen theologischen Text der Gnaden- und Zornesformel (Ex 34,6f.; Num 14,18).⁸²⁷ Diese Vergebung beinhaltet eine dauerhafte Zuwendung, auch über die Sünde oder den Abfall von Gott hinaus (vgl. Num 14,17–24; Ps 99,8).⁸²⁸ Dass JHWH nicht nur Israel, sondern auch dessen Schuld getragen und damit vergeben hat, wird nicht nur in V. 11 implizit gesagt, sondern dann im Schlussvers des Moseliedes durch כָּפַר *pi* expliziert.

Zusammenfassend lässt sich in der Verwendung von נָשָׂא eine vierfache Funktion innerhalb des Moseliedes sowie im Blick auf das Deuteronomium und den Pentateuch bestimmen: (1) Die Verbindung zu Ex 19,4 schafft einen Rückbezug auf den Exodus.⁸²⁹ (2) Durch den Bezug auf Dtn 1,31 wird das Elternmotiv eingespielt. (3) Die Rahmung des Deuteronomiums durch Dtn 1,31 und 32,11 holt die Thematik von Dtn 1,9.12 theokratisch ein. (4) נָשָׂא als Tragen von Schuld gibt in V. 11 schon einen Ausblick auf das Ende des Moseliedes in V. 43. Außerdem lässt sich aus religionsgeschichtlicher Perspektive schließen, dass »JHWH, Israels Gott, [...] fast unbemerkt das Erbe der vorderasiatischen Lebensherrinnen und der ägyptischen Muttergottheiten an[tritt], wenn es heißt, JHWH habe sein Volk aus Ägypten geholt und auf seinen riesigen Flügeln durch die Wüste getragen«⁸³⁰.

אֲבִירָה

Die Schwinge, auf der das Vogeljunge bzw. Israel getragen wird, wird mit אֲבִירָה bezeichnet und steht somit synonym zum Flügel/כַּנָּף des vorhergehenden Kolons. אֲבִירָה ist in der gesamten Hebräischen Bibel nur 4mal belegt,⁸³¹ davon 2mal

827 Vgl. Freedman/Willoughby, Art. נָשָׂא, 633–640; ausführlich zur »Polyvalenz der Wurzel נָשָׂא (als *tragen* und *vergeben*)« Scoralick, Güte, 126f.

828 Vgl. Scoralick, Güte, 127.

829 Vgl. die sehr treffende Zusammenfassung von Baumgart, Kinder, 24: »Das Lied des Mose Dtn 32 erhält durch Ex 19,4 eine deutliche Ouvertüre: Der Schauplatz ist in Ex 19 wie im Vogelelternspruch Dtn 32,10ff die Wüste (מִדְבָּרָה Ex 19,1f.; Dtn 32,10; vgl. Num 11; Dtn 1,31; 8,5). Beide Male erfolgt ein geschichtlicher Rückblick in die Frühphase Israels. Dabei spielt jedes Mal der Name Jakob eine Rolle (Ex 19,3; Dtn 32,10). Stets ist vom Geier (נֶשֶׂר) und seinen Flügeln (כַּנָּף Ex 19,4 und Dtn 32,11) die Rede. Beide Male ist auch – wie erwähnt – das Wort vom Tragen (נָשָׂא Ex 19,4 und Dtn 32,11) von Bedeutung.«

830 Schroer, Göttin, 69f.

831 Die Belege finden sich ausschließlich in nachexilischen Texten (vgl. für Ps 68 Egger-Wenzel, Taube, 598), was wiederum aufschlussreich für die Datierung des Moseliedes ist.

als Bezeichnung eines Vogelflügels (Ps 68,14; Ijob 39,13), 2mal als Bezeichnung der Flügel Gottes (Dtn 32,11; Ps 91,4). Verwandt ist noch אָבֵר / Flügel, Schwinge in Jes 40,31; Ez 17,3; Ps 55,7 sowie die Verbalform אבר *hif/* sich emporschwingen in Ijob 39,26. Zimmerli sieht hinter all diesen Derivaten den Stamm אבר / stark sein⁸³², was besonders in Jes 40,31 mit der Betonung der kraftvollen Flügel des נָשֵׁר deutlich wird (יִחַלְיִפוּ כֹחַ יַעֲלוּ אָבֵר בְּנִשְׁרָיִם). So unterstützt die Betonung der Kraft und Stärke das Bild vom Tragen auf den Flügeln.

Ps 91,4 und Dtn 32,11 sind die einzigen beiden Belege für אָבֵרָה, die sich auf JHWHs »Flügel« beziehen. Allerdings stellen sie die Flügel in verschiedenen Funktionen dar, was auch durch die unterschiedlichen Präpositionen deutlich wird: Während Ps 91,4 vom Schutz *unter* (תַּחַת / תַּחַת) den Flügeln spricht (וּבְאֲבֵרָתוֹ | בְּאֲבֵרָתוֹ), geht es in Dtn 32,11 um das Tragen *auf* (עַל) den Flügeln, das zwar nicht direkt mit Schutz, jedoch mit Fürsorge und Führung konnotiert ist. Doch ist auch in Dtn 32,11 der Aspekt des Schutzes nicht fremd, da er sich in den vorangehenden Kola wiederfindet, so dass beide Bilder in großer Nähe zueinander stehen. Zentral ist, dass sich hier eine weitere Verbindungslinie von Mosekomposition des Psalters (Ps 90–92) und Moselied befindet.⁸³³

III. JHWH als Eltern (V. 5–6.18–20)

Mit der an das Volk Israel gerichteten rhetorischen Frage in V. 6: הֲלוֹא־הוּא אָבִיךָ »ist er nicht dein Vater?« wird im Moselied die Vatermetapher für JHWH eingeführt. Doch nicht nur an dieser Stelle wird JHWH im Gegenüber zu Israel in einer elterlichen Rolle gezeichnet. So hat er nach V. 18 Israel unter Wehen hervorgebracht. JHWH wird also explizit als Mutter dargestellt. In traditioneller Lesart des ersten Kolons dieses Verses wird zudem die Zeugung Israels ausgesagt.⁸³⁴ Im Moselied findet sich ebenfalls die andere Seite dieses Beziehungsbildes – Israel als Kinder JHWHs –, wenn auch in durchgängig negativer Darstellung. So wird es als »Nicht-Kinder« bezeichnet (V. 5), als »Töchter und Söhne«, über die sich JHWH wegen ihres Götzendienstes ärgern muss (V. 19), sowie als »Kinder ohne Treue« (V. 20).

832 Vgl. Zimmerli, Ezechiel, 379.

833 Vgl. Otto, Abschiedslied, 674–677; Markl, Volk, 275. Neben den verschiedenen lexematischen Verbindungen gibt es auch Parallelen in der Gesamtkomposition: Dtn 32,11 steht im Kontext des (Neu-)Anfangs der Beziehung von JHWH und Israel. Auch Ps 90(–92) bietet durch den Bezug auf Mose einen Neuanfang nach dem Ende der Monarchie (vgl. Ps 89). Mose ist nach dem Dynastieende eine wesentliche Identifikationsfigur in der nachexilischen Zeit (vgl. Schnocks, Mose, 86; Ballhorn, Telos, 77).

834 Zur Frage, ob לֵידָה *qal* im ersten Kolon des Verses als »Zeugen« oder »Gebären« zu übersetzen ist, vgl. die Auslegung zur Stelle in diesem Kapitel.

Ob V. 43 auch in diesem Kontext untersucht werden muss, kann zu Recht diskutiert werden. Der Vers unterscheidet sich in den Versionen von MT, Qumran und LXX nicht nur deutlich im Umfang (vier, sechs sowie acht Kola), sondern auch innerhalb der einzelnen Kola. So spricht das zweite Kolon im MT (= Kolon 5 in der Gesamtzählung; vgl. die untenstehende Synopse) von der Rache Gottes für das Blut der »Knechte« Gottes, in Qumran und LXX für das Blut der »Kinder/Söhne«.

Da in dieser Arbeit der MT untersucht wird, der einen in sich stimmigen Text bietet und die LXX aufgrund ihrer vielen Unterschiede als eigener Text angesehen werden muss, soll der Vers hier unter dem Stichwort »Eltern – Kinder« nicht analysiert werden. Die Gründe für die Ersetzung der »Kinder« (die sich in den Versionen von LXX und Q erhalten haben) durch die »Knechte« liegt vermutlich darin begründet, dass schon ab V. 36 eine Verschiebung in der Terminologie festzustellen ist, die von einer ethnischen Bestimmung Israels hin zu einer ethischen Bestimmung, d.h. einer völkeroffeneren Einstellung übergeht, die dann im Schlussvers mit der Ersetzung der בְּנֵי durch die עֲבָדִים fortgeführt wird. Möglich ist hier eine deuterio-/trito-jesajanische Inspiration, die eine universalistische Öffnung der Anhängerschaft JHWHs anerkennt und sich daher mit dem engeren Bild der Kinder schwer tut. Zur ausführlichen Behandlung der Frage, warum der MT die ursprüngliche Version »Kinder« in »Knechte« verändert hat, sei auf das Kapitel zur Textkritik verwiesen.

43	MT ⁸³⁵	Q (4QDtn ^q)	LXX (Wevers/Göttinger Septuaginta)
1		הַרְנִינוּ שְׂמִים עִמּוֹ	εὐφράνθητε οὐρανοὶ ἅμα αὐτῷ
2		וְהִשְׁתַּחוּ לוֹ כָּל אֱלֹהִים	καὶ προσκυνήσατῶσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ
3	הַרְנִינוּ גּוֹיִם עִמּוֹ		εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ
4			καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ
5	כִּי דָם עֲבָדָיו יִקּוּם	כִּי דָם בְּנֵי יִקּוּם	ὅτι τὸ αἷμα τῶν υἱῶν αὐτοῦ ἐκδικεῖται
6	וְנִקָּם יְשִׁיב לְצַרְיָו	וְנִקָּם יְשִׁיב לְצַרְיָו	καὶ ἐκδικήσει καὶ ἀνταποδώσει δίκην τοῖς ἐχθροῖς
7		וּלְמִשְׁנָאוֹ יִשְׁלַם	καὶ τοῖς μισοῦσιν ἀνταποδώσει
8	וְכִפֵּר אֲדָמְתוֹ עִמּוֹ: פ	וְכִפֵּר אֲדָמְתוֹ עִמּוֹ	καὶ ἐκκαθαρίει κύριος τὴν γῆν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ

Schon dieser erste Überblick lässt deutlich werden, dass das Elternbild eine zentrale und facettenreiche Rolle im Moselied spielt. Die Rede von JHWH als Vater wurde häufig als Leitmotiv des Moseliedes bezeichnet.⁸³⁶ Es verwundert aber umso mehr, wenn die Rede von Gott als Mutter dabei unberücksichtigt geblieben ist. Wie die folgende Analyse zeigt, kann das »Geschlecht« Gottes im

835 Dem entspricht der Konsonantenbestand des Samaritanus bis auf zwei Ausnahmen: Statt יְקוּם schreibt Sam defektiv יִקָּם und im letzten Kolon hat Sam am Ende von אֲדָמְתוֹ kein ו .

836 Vgl. Carrillo Alday, Cántico, 76; vgl. auch Römer, Väter, 100f. Die Mutterrolle war bisher zwar Gegenstand von Einzelvers-Analysen (vgl. Grund, Geburtsmetaphorik sowie Dies., Geburt; Grohmann, Fruchtbarkeit), nicht jedoch von Auslegungen, die das gesamte Lied untersucht haben.

Moselied nicht eindeutig bestimmt werden – und es ist zu fragen, ob JHWH überhaupt in diesen binären Kategorien zu denken ist. Wesentlich ist aber die Beobachtung, dass die Rede von JHWH als Eltern eine zentrale Rolle im Moselied einnimmt, ja durchaus als ein weiteres »Leitmotiv« dieses Textes, das in Dialog zu den anderen zwei großen Gottesmetaphern, dem Fels (vgl. Kapitel C.I.) und dem Geier (vgl. Kapitel C.II.) steht, angesehen werden kann.⁸³⁷ Des Weiteren bildet das Elternbild des Moseliedes eine kanonische Brücke vom Ende des Pentateuch zum programmatischen Beginn der (hinteren) Propheten (Jes 1,2).⁸³⁸

1. JHWH als Eltern in der Hebräischen Bibel

a. Belege

Dass אָב / Vater zu den am häufigsten belegten Lexemen in der Hebräischen Bibel (ca. 1200mal) gehört, überrascht nicht. Es meint allerdings nicht nur im engeren Sinn den leiblichen Vater und in einem weiteren Sinn den Kreis der Vorfahren (dann zumeist im Plural als אָבוֹת). Es kann auch nicht-leibliche Vaterschaft bezeichnen, so beispielsweise Adoptivverhältnisse, aber auch für den Begründer eines »Berufszweiges« oder einer Lebensweise (vgl. Jabal und Jubal als Stammväter der Viehzüchter bzw. Musiker in Gen 4,20f.), für besonders zu ehrende Personen (Ältere, Lehrer, Propheten, Priester; vgl. 1 Sam 24,12; 2 Kön 2,12; 6,21; 13,14; Ri 17,10; 18,19), für jemanden, der als Beschützer für Schwache eintritt (für die Armen vgl. Ijob 29,16; für die Waisen vgl. Sir 4,10; für die Bewohner Jerusalems vgl. Jes 22,21) oder für einen weisen Ratgeber (vgl. Gen 45,8) verwendet werden.⁸³⁹ Ein Vater ist somit nicht auf biologische Vaterschaft begrenzt, sondern allgemeiner eine zentrale und positiv konnotierte Leitfigur, was der sozialen Ordnung einer hierarchisch strukturierten patriarchalen Gesellschaft entspricht. Er zeichnet sich dabei vor allem durch Autorität und schützende Fürsorge aus.⁸⁴⁰

Auch der Begriff der Mutter / אִמָּה kann sowohl zur Bezeichnung biologischer Mutterschaft als auch nicht-leiblicher Mutterschaft (d.h. im erweiterten Verwandtschaftsverhältnis als Großmutter) dienen sowie in übertragener Bedeutung verwendet werden. Die Konnotationen sind dabei im Vergleich zur Vaterschaft unterschiedlich: Neben der positiven Wertschätzung beispielsweise im

837 Zwar hat der deutsche Begriff der »Eltern« kein hebräisches Äquivalent und kann somit nicht direkt Ausgangspunkt einer lexematischen Suche sein, soll jedoch hier synonym zu »Mutter und Vater« verwendet werden, wenn von JHWH als Vater und Mutter die Rede ist.

838 Vgl. Groenewald, *Ethics*, v. a. 3f.; Baumgart, *Kinder*, 12–25. Zu dieser Verbindung trägt allerdings nicht nur die Elternmetapher bei, sondern auch der Höraufruf, der analog zum Beginn des Moseliedes gestaltet ist.

839 Vgl. Ringgren, *Art. אָב*, 7f.; Jenni, *Art. אָב*, 1–7.

840 Vgl. Jenni, *Art. אָב*, 6.

Elterngot sind Stellen wie Hos 2,4.7 zu finden, wo Israel als untreue Mutter und Ehefrau bezeichnet wird.⁸⁴¹

Die Auswahl der Belege, die zur Rede von Gott als Eltern, das heißt als Vater und/oder Mutter, herangezogen werden sollen, ist nicht ganz einfach. In der Literatur finden sich keine Untersuchungen, die sich diesem Thema in der Gesamtheit stellen. Vor allem in der älteren Forschung wird die Untersuchung auf das Vaterbild reduziert – und demensprechend auf das Lexem **בָּנִים** begrenzt.⁸⁴² Das ist zwar eine sehr klar umrissene Bestimmung, greift jedoch im Blick auf das Elternbild zu kurz, weil wichtige Elemente des Elternbildes so schon von vorneherein entfallen. Natürlich ist es legitim, vor allem von der neutestamentlichen Vaterrede kommend, nach dem alttestamentlichen Vatergott zu suchen. Problematisch wird dieser Ansatz nur dann, wenn dadurch implizit vermittelt wird, damit sei schon das »elterliche« Gottesbild der Hebräischen Bibel abgedeckt, oder wenn von dieser geringen Zahl von Belegen auf die marginale Bedeutung des Vaterbildes in der Hebräischen Bibel geschlossen wird.⁸⁴³ Die entgegengesetzte Tendenz findet sich beispielsweise bei Willmes, der eine so weite Definition von »Vaterschaft« wählt, dass er u. a. auch Gen 1 und 2 anführt, weil dort »Gott als Schöpfer und somit als Vater aller Menschen anzusehen ist«⁸⁴⁴. Zwar mag er damit der Sache nach Recht haben, auf lexematischer Ebene fehlt aber die Handhabe, hier klare Auswahlkriterien anzuwenden. Die folgende Auswahl stellt daher einen Mittelweg dar, der eine von vorneherein zu enge Auswahl vermeidet, gleichzeitig aber eine kriterienorientierte Suche nach Belegen ermöglicht.

Ansatzpunkt einer Untersuchung der Elternmetapher ist sicher die Analyse der Belege **בָּנִים** und **אֲמוֹת**. Doch die Tatsache, dass die Eltern eine relationale Gottesmetapher sind, hat zur Konsequenz, dass auch Elternbilder evoziert werden, ohne dass der Vater oder die Mutter explizit genannt werden – nämlich durch die Nennung von Kindern (**בְּנֵי**⁸⁴⁵ / Sohn/Kind, **בָּת** / Tochter, **בְּכוֹר** / Erstgeborener).⁸⁴⁶

841 Vgl. Kühlewein, Art. **אֲמוֹת**, 173–177.

842 Vgl. v. a. Perlitt, Vater; Böckler, Gott; Strotmann, Vaterschaft, allerdings mit einem Ausblick, der den Blick u. a. auf die Mutterschaft oder die Kinder lenkt (vgl. ebd., 12). Vanoni, Vater und Willmes, Vater mit Blick auf Gott als Mutter, wenngleich sie nicht im Titel auftaucht.

843 V. a. in der älteren Forschungsgeschichte lassen sich viele Beispiele nennen; vgl. u. a. Kühlewein, Art. **אֲמוֹת**, 177. Vgl. zur forschungsgeschichtlichen Einordnung auch das Fazit dieses ersten Kapitels.

844 Willmes, Vater, 16.

845 Während **בֶּן** häufig einen »Sohn« oder allgemeiner ein »Kind« bezeichnet, kann es in vielen Fällen aber auch schlichtweg die Zugehörigkeit zu einer Gruppe meinen: Ausgehend vom genealogischen Gesellschaftsverständnis können Sippen und somit auch »Völker« so bezeichnet werden: Edomiter als **בְּנֵי אֶדוֹם** (vgl. Ps 137,7); Ammoniter als **בְּנֵי עַמּוֹן** (vgl. Num 21,24) etc.; in dem Sinne der genealogischen Abkunft vom Stammvater Israel ist auch die häufige Bezeichnung der **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** zu verstehen (die daher hier im Kapitel zu Gott als Eltern keine Rolle spielt). Auch die »Widder aus Baschan« (**וְאֵילִים בְּנֵי בַשְׁעָן**) in Dtn 32,14 sind in dem Sinne der Zugehörigkeit zu verstehen ebenso wie die wenigen Stellen, die himmlische Wesen

Dabei ist – gegen einen Teil der Forschungsliteratur⁸⁴⁷ – festzuhalten, dass Kindschaft nicht automatisch den Rückschluss auf einen Vater zulassen muss und die Bezeichnung als »Kinder« nicht zwangsläufig die Rede vom »Vatergott« erlaubt, sondern – falls der Kontext keine eindeutige Bestimmung zulässt – nur unbestimmt von einem »elterlichen« Gott.⁸⁴⁸ Daneben ist zu betonen, dass der Plural בְּנֵי־יְהוָה nicht zwingend mit »Söhnen« wiedergegeben werden muss, wie dies häufig geschieht, sondern auch eine gemischtgeschlechtliche Gruppe von »Kindern« bezeichnen kann.⁸⁴⁹ Eine zweite Erweiterung der Belege für Gott als Eltern folgt daraus, dass es eindeutige verbale Aussagen gibt, die von Elternschaft sprechen; so die Aussagen vom Zeugen/יָלַד *hif*, teilw. auch *qal*, schwanger Sein/הָרָה *qal*, Wehen Haben/חָיִל *qal*, Gebären/חָיִל *polet*, יָלַד *qal*.⁸⁵⁰ Sie bezeichnen eindeutig elterliche, d. h. spezifisch mütterliche oder väterliche »Tätigkeiten«. Damit unterscheidet sich die Abgrenzung dieser Metapher vom Fels- und Geierbild, das sich grundsätzlich auf die Lexeme צוּר und נָשָׂר beschränkt. Die dem Felsen und Geier zugeordneten Verbalaussagen (bspw. schützen und fliegen) sind so allgemein, dass aus ihrem Gebrauch nicht auf das Fels- oder Geierbild zurückgeschlossen werden kann.

Eine Durchsicht der Hebräischen Bibel nach diesen Kriterien führt zu einer Vielzahl von Belegen, die ein großes Verwendungsspektrum aufzeigen. Es wird deutlich, dass es sich hier um »eine ganze Vorstellungskonstellation handelt und nicht bloß um eine einfache Metapher.«⁸⁵¹ Auch wenn die Belegstellen für das Elternbild somit nicht so randscharf abzugrenzen sind wie bei den anderen Gottesbildern in Dtn 32, lässt sich doch ein gewisser Grundkonsens an Belegen ausmachen.⁸⁵² Da die Bezeichnung JHWHs als Eltern in unterschiedlichen Relationen erfolgt, werden die Belege im Folgenden anhand der verschiedenen Elternverhältnisse systematisiert: Konkret lassen sich mit göttlichem Elternteil so fünf Kategorien unterscheiden: Gott als Vater/Mutter (i) der Götter-/ Gottes-

als Gottes-/ Göttersöhne bezeichnen (vgl. Punkt i.) Vater/Mutter der Götter-/ Gottessöhne). Vgl. insgesamt Kühlewein, Art. בָּן, 320.324; Haag, Art. בָּן, 672–674.680–682.

846 Vgl. Zimmermann, Namen, 51; Strotmann, Vaterschaft, 12. Explizit von der Analyse ausgeschlossen werden die »Kinder« von Böckler, Gott, 47, jedoch mit den Ausnahmen Ex 4,22f. und Hos 11,1, da sie »eine der Quellen für die Vorstellung von Gott als Vater« seien (ebd.).

847 Vgl. Willmes, Vater, 33–35, 49 explizit in Bezug auf Dtn 32,19. Vgl. auch Böckler, Gott, die Hos 11,1,3 und Ex 4,22f. unter der Kategorie »Gott als Vater« behandelt.

848 Vgl. Baumgart, Kinder, 1–3; Fischer, Lust, 82.

849 Vgl. Fischer, Lust, 56.

850 Eingeschränkt gilt das auch für das Aufziehen/Großziehen (לָדַל *pi*/רוּם *polet*) von Kindern – was aber auch von Ammen, Pflegern oder Verwandten übernommen werden kann.

851 Vanoni, Vater, 9.

852 Wegen dieser Schwierigkeiten in der Auswahl und Abgrenzung der Belege kann die untenstehende Auflistung auch keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Sie weicht notwendig in Teilen von anderen Aufzählungen ab, die auf unterschiedlichen Auswahlkriterien beruhen, die jedoch nicht immer explizit genannt werden.

söhne, (ii) des Königs, (iii) des Volkes Israel, (iv) eines Individuums oder einer Gruppe, die sich von ganz Israel unterscheidet, und (v) der Schöpfung bzw. einzelner Schöpfungselemente.

i. *Vater/Mutter der Götter-/ Gottessöhne*⁸⁵³

In der Hebräischen Bibel gibt es keine Bezeichnung JHWHs als Vater/בא or Mutter/אם anderer Götter oder göttlicher Wesen (d. h. Engel). Vereinzelt Stellen sprechen jedoch von »Götter-/ Gottessöhnen« (8 Belege: בְּנֵי הָאֱלֹהִים: Gen 6,2.4; Ijob 1,6; 2,1; בְּנֵי אֱלֹהִים: Ijob 38,7; בְּנֵי אֱלִים: Ps 29,1; 89,7; בְּנֵי עֲלִיּוֹן: Ps 82,6; zur textkritischen Variante der בְּנֵי אֱלֹהִים in Dtn 32,8 vgl. das Kapitel zur Textkritik), was auf eine Elternschaft Gottes, klassischerweise als Vaterschaft Gottes interpretiert, rückschließen lässt. Die *cstr.*-Verbindung mit בן als *nomen regens* muss aber nicht auf Sohn-/ Kindschaft im genealogischen oder mythologischen Sinn hinweisen, sondern kann auch schlichtweg im Sinne der Zugehörigkeit zu einer Gruppe verwendet werden. In diesem Zusammenhang könnten die בְּנֵי אֱלֹהִים somit lediglich als »zugehörig zu der Elohimwelt«⁸⁵⁴ verstanden werden.⁸⁵⁵ Was sachlich mit diesen himmlischen Wesen gemeint ist (Mitglieder eines Götterpantheons, Engel, Helden/Heroen), ist umstritten.⁸⁵⁶ Interessanterweise werden in der Hebräischen Bibel diese Götterwesen nie als »Söhne/Kinder JHWHs« bezeichnet, was als Indiz dafür gewertet werden kann, dass hier altorientalisches, d. h. vor allem ugaritisches Traditionsgut (vgl. die Rede von El als »Vater der Götter[söhne]« CTA 32,25), übernommen wurde, jedoch in Israel nicht kreativ weiterbearbeitet wurde.

ii. *Vater/Mutter des Königs*

Eine weitere Elternrelation ist die zwischen JHWH und dem davidischen König: 5 Belege (2 Sam 7,14; Ps 89,27; 1 Chr 17,13; 22,10; 28,6) sprechen explizit von Gott als Vater/בא des Königs sowie vom König als dessen Sohn/בן. Darüber hinaus bezeichnet Ps 2,7 den König als Sohn/בן, der von Gott gezeugt/ילד *qal* (so die klassische Übersetzung; anders Grohmann⁸⁵⁷ sowie Hartenstein⁸⁵⁸: geboren) ist. Hier wird JHWH im Unterschied zu den vorangehenden Stellen nicht explizit als Vater genannt. Durch die semantische Offenheit von ילד *qal* (zeugen oder ge-

853 So die klassische Terminologie, obwohl die בְּנֵי אֱלֹהִים nicht auf eine männliche Gruppe eingeeignet werden müssen, also eigentlich von »Gottes-/ Götterkindern« gesprochen werden könnte.

854 Kühlewein, Art. בן, 324.

855 Vgl. ebd., 320.324; Haag, Art. בן, 672–674.680–682.

856 Vgl. Haag, Art. בן, 680–682; vgl. auch die textkritische Diskussion zu V. 8.

857 Vgl. Grohmann, Fruchtbarkeit, 72.

858 Vgl. Hartenstein/Janowski, Psalmen, 57.105f. (Hartenstein).

bären)⁸⁵⁹ ist an dieser Stelle eine eindeutige Festlegung auf die väterliche Rolle nicht möglich.

iii. Vater / Mutter des Volkes Israel

Die weitaus meisten Belege der göttlichen Elternmetapher betreffen das Verhältnis JHWH – Volk Israel. Die explizite Bezeichnung JHWHs als Vater / אבֹתֵינוּ Israels findet sich in Dtn 32,6; Jes 45,10; 63,16; 64,7; Jer 3,4.19; 31,9; Mal 1,6; 2,10; 1 Chr 29,10⁸⁶⁰ (10 Belege). In verbaler Form spricht Jes 45,10 vom zeugenden Gott in Bezug auf das Volk. Etwas seltener als in der Vaterrolle erfolgt die Darstellung Gottes in der Mutterrolle.⁸⁶¹ Zwar findet sich keine explizite Bezeichnung Gottes als Mutter / אִמָּה,⁸⁶² doch gibt es eine Reihe von »mütterlichen« Verbalaussagen wie הרה *qal*/schwanger sein, חיל *qal*/Wehen haben, חיל *poel*/gebären, ילד *qal*/gebären u. a. (Num 11,12⁸⁶³; Dtn 32,18; Jes 45,10; Hos 11,1–4⁸⁶⁴; umstritten in der Textrekonstruktion ist Ps 110,3).⁸⁶⁵ Außerdem wird JHWHs Mutterschaft mit der Formulierung der »Frau / אִשָּׁה mit Kindern« (vgl. Jes 45,10; 49,15) umschrieben.

Insgesamt zeigt sich eine Zurückhaltung der expliziten Bezeichnung Gottes als Mutter des Volkes Israel. Die Mutterschaft wird stattdessen eher verbal umschrieben, während

859 Vgl. die ausführliche Analyse im zweiten Hauptteil dieses Kapitels zu V. 18.

860 Die Lesart ist an der Stelle umstritten: Während der MT (בְּיַד אֲתָהּ יְהוָה יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל) aufgrund der Akzentsetzung als »Gott unseres Vaters Israel« zu lesen ist, übersetzt die LXX »Gott Israels, unser Vater« (εὐλογητὸς εἰ κύριε ὁ θεὸς Ἰσραὴλ ὁ πατὴρ ἡμῶν ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἔως τοῦ αἰῶνος); vgl. dazu Rupprecht, Herkunft, 347–355, dem ich mich hier mit der Lesart »Gott Israels, unser Vater« anschließe.

861 Als Grund für dieses Ungleichgewicht nennt Gerber die im Vergleich zur heutigen Kultur nicht komplementär, sondern hierarchisch gedachte Verhältnisbestimmung von Vater und Mutter (vgl. Dies., Gott, 153).

862 Daraus – wie Kühlewein – zu schließen, dass »Jahwe [...] nach atl. Vorstellung eine männliche Gottheit« (Ders., Art. אב, 177) sei, greift zu kurz, weil die Verbalaussagen und Umschreibungen Gottes als »Frau mit Kindern« nicht berücksichtigt werden. Die hier häufig angeführte Stelle Jes 66,13 (vgl. ebd.; »Wie einen, den seine Mutter tröstet אִמּוֹ אִשָּׁה אֲמַן כְּאִשָּׁה אֲמַן כְּאִשָּׁה אֲמַן, so will ich euch trösten. An Jerusalem sollt ihr getröstet werden.«) stellt einen Vergleich Gottes bzw. Jerusalems Tröstung mit der einer Mutter dar und wird daher im Folgenden unter den »Vergleichen«, nicht den metaphorischen Aussagen aufgeführt.

863 Ob die rhetorische Frage des Mose als implizites weibliches Gottesbild zu verstehen ist, ist umstritten: Dafür sprechen sich u. a. Fischer, Lust, 79; Ringgren, Art. אב, 17; Keel/Schroer, Schöpfung, 120; Winter, Frau, 536; Frevel, Gott, 41 aus; dagegen Grund, Geburtsmetaphorik, 316.

864 Ob in Hos 11,1–4 ein mütterliches Gottesbild gezeichnet wird, ist nicht leicht zu bestimmen, weil der Text offen bleibt und keine vollkommen eindeutige Zuschreibung oder Terminologie enthält – möglicherweise bewusst. Während die ältere Forschung (vgl. Jeremias, Hosea, 138; Wolff, Dodekapropheten, 258) wie selbstverständlich davon ausging, hier den Vatergott vorzufinden, hat die feministische Exegese vehement widersprochen und für ein eindeutig mütterliches Gottesbild plädiert (vgl. v. a. Schüngel-Straumann, Gott; Wacker, Figurationen, 290–296; Keel, Rolle; Nissinen, Prophetie, 268–280).

865 Vgl. zum »gebärenden Gott« v. a. Grund, Geburtsmetaphorik; Dies., Geburt; Grohmann, Fruchtbarkeit, 70–117.

die Vaterschaft zwar auch verbal ausgedrückt werden kann (Ps 2,7 in Bezug auf den König; Jes 45,10; evtl. Dtn 32,6 קנה als erwerben/zeugen, vgl. die Auslegung zur Stelle; Ijob 38,28 in Bezug auf den Regen), jedoch zumeist gleichzeitig durch das Lexem אב/Vater deutlicher gemacht wird. Einzig Ps 2,7 verwendet ausschließlich eine Verbalaussage – und zwar das in seiner Deutung letztlich schwer zu bestimmende ילד *gal*, was in der Mehrheit der Fälle mit »gebären« übersetzt wird. Eine Näherbestimmung durch das Substantiv אב wäre also gerade hier vereindeutigend gewesen (und entspräche darin auch den anderen Aussagen zur Sohnschaft des Königs, s.o.). Möglicherweise ist diese fehlende Näherbestimmung ein Hinweis darauf, an der Stelle doch mit »gebären« zu übersetzen.⁸⁶⁶

Implizit wird Gott als Eltern bezeichnet, wo vom Volk Israel als Kind(ern) (i. d. R. בְּנֵי/בָנִים)⁸⁶⁷ Gottes die Rede ist (18 Belege): Ex 4,22f.; Dtn 14,1; 32,5.19.20; Jes 1,2⁸⁶⁸; 30,1.9; 43,6; 45,11; Jer 3,14.19.22; 4,22; 31,9.20; Hos 2,1; 11,1–4.⁸⁶⁹ Diese Stellen lassen – wenn sie nicht wie Jer 3,19; 31,9 zusätzlich explizit vom Vater sprechen – eine geschlechtliche Zuordnung zu Vater oder Mutter nicht zu, so dass hier am besten von der Elternrolle gesprochen werden kann.⁸⁷⁰

Ähnlich wie die Felsmetapher⁸⁷¹ kann auch die Elternmetapher zur Bezeichnung von Israel »fremden« Göttern – allerdings ausschließlich in negativer Konnotation – verwendet werden. So werden in Jer 2,27 »Götzenbilder« als Vater und Mutter Israels angesprochen (»Sie [= Israel] sagen zum Holz: Mein Vater bist

866 Vgl. Grohmann, Fruchtbarkeit, 70–80, die allerdings mit anderer Argumentation zu dieser Entscheidung kommt. Vgl. auch Hartenstein/Janowski, Psalmen, 57.105f.

867 Bis auf 3 Stellen (Ex 4,22f.; Jer 31,20; Hos 11,1) steht בְּנֵי immer im Plural; in Ex 4,22f.; Jer 31,9 בְּבוֹר/Erstgeborener; in Dtn 32,19 und Jes 43,6 בְּנֵי וּבָנוֹת/Söhne und Töchter.

868 Jes 1,2 spricht neben der Kindschaft des Volkes auch noch von Gottes elterlicher Rolle, dem Großziehen/גָּדַל *pi* und Emporbringen/רוּם *polel* der Kinder, lässt aber ebenfalls – gegen die häufige Erwähnung der Stelle im Kontext von Gott als Mutter – keine eindeutige Zuordnung zu Vater oder Mutter zu (so ebenfalls Kessler, Söhne, 147 trotz seines Untertitels »Gott als Mutter in Jes 1,2«).

869 Teilweise wird hier auch auf Ps 73,15 »das Geschlecht deiner Kinder« (דֹר בְּנֵיךָ) verwiesen; vgl. Grund, Geburtsmetaphorik, 317 Anm. 60. Allerdings bezieht sich die Bezeichnung zunächst auf die der Gruppe der Frevler entgegengesetzte Gruppe der Gerechten; im Zusammenhang mit V. 1 kann damit durchaus das »wahre Israel« gemeint sein, was aber keine ethnische Gruppe meint; vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 342f. (Zenger). Ebenfalls diskutiert werden kann der Beleg Hos 13,13, der von Efraim als törichem Kind spricht, das nicht geboren werden möchte; allerdings fehlt in dem Bild der Bezug auf JHWH, so dass die Stelle hier nicht einbezogen werden soll.

870 Darüber hinaus gibt es noch die Rede von JHWHs »Kindern« oder seinem »Zeugen«, wenn er selbst der Ehemann der (treulosen) Ehefrau Israel ist, d. h. in Kontexten der Ehemetaphorik (vgl. u. a. Ez 16,20; 23,4; 23,37). Zwar handelt es sich dabei ebenfalls um ein Bild aus dem Bereich der Familien-Metaphorik, doch eröffnet sich damit noch mal ein ganz eigenes Bedeutungsfeld, das hier ausgeklammert bleiben soll. Lohnenswert ist sicher auch noch die weitere Untersuchung, die sich nicht auf Kinder JHWHs im engen Sinn beschränkt, sondern z. B. die »Kinder Zions« einbezieht. Auch das steht an dieser Stelle allerdings nicht im Fokus.

871 Vgl. die ironische Frage Gottes in Dtn 32,37: »[Wo ist] der Fels, bei dem sie Zuflucht gesucht haben?«

du! Und zum Stein: Du hast mich geboren!«), was durch den Kontext deutlich kritisiert wird.⁸⁷² Der Beleg in Num 21,29, in dem Moab als Kinder des Gottes Kemosch bezeichnet wird, ist insofern bemerkenswert, als dort völlig selbstverständlich davon ausgegangen wird, dass auch zwischen anderen Völkern und ihren Göttern eine Eltern-Kind-Beziehung besteht. Die Kindschaft Israels ist daher kein Alleinstellungsmerkmal.

iv. Vater / Mutter eines Individuums oder einer Gruppe, die sich von ganz Israel unterscheidet

Während die Elternschaft Gottes in den meisten Fällen – abgesehen von der »individuellen« Sohnschaft des Königs – kollektiv in Bezug auf das Volk Israel ausgesagt wird, lässt sich in der deutero-kanonischen Literatur beobachten, dass dort damit auch Individuen oder bestimmte, von Israel unterschiedene (Teil-) Gruppen bezeichnet sein können (ausführlich dazu der Exkurs, s. u.). Zwar wird in diesem Textbereich auch JHWH »Vater« Israels oder das Volk Israel als »Kinder« Gottes bezeichnet (vgl. u. a. Tob 13,4; Jdt 9,13; Weish 12,7.19.20.21.25; 16,10.26; 18,4.13; 19,6; davon nur Weish 18,13 im Singular: »dieses Volk ist Gottes Sohn«), doch finden sich im Vergleich zur Hebräischen Bibel vermehrt Belege für eine individuelle Eltern-Kind-Relation (vgl. Weish 2,16; Sir 4,10). So können auch der Gerechte (*ὁ δίκαιος*; Weish 2,13.18; 5,5) sowie der sich Waisen Annehmende (Sir 4,10) als Kind / Sohn (*παῖς / υἱός*) Gottes bezeichnet werden. Gleichermäßen gehören dazu die namentlich genannten Individuen Simeon und Levi als Kinder Gottes (Jdt 9,4) sowie Salomo, der als König sowieso besonderer Sohn Gottes ist, der hier jedoch als Teil aller Kinder Gottes gesehen wird (*μὴ με ἀποδοκιμάσης ἐκ παιδῶν σου*; Weish 9,4). Die Rede vom König als dem Sohn Gottes hat somit keine Relevanz mehr; stattdessen wird deutlich, wie auch einzelne Individuen, allen voran der Gerechte, Kind Gottes sein können und sich als solche individuell im Gebet an ihn als »(mein) Vater« richten können (Sir 23,1.4; 51,10).

EXKURS: Gott als Eltern in den deutero-kanonischen Schriften

Die Darstellung und Anrede Gottes als Vater spielt in den deutero-kanonischen und anderen außerbiblischen jüdischen Texten eine bedeutsame Rolle. Durch diese deutliche Zunahme an Belegen gegenüber dem Befund der Hebräischen Bibel sowie die Tatsache, dass sich die Vater-Metapher v. a. in der Gebetssprache findet (s. u.), bildet dieser Textbereich eine wesentliche Brücke zur verbreiteten Gottesanrede als Vater im Neuen Testament. Um die Weiterentwicklung der

872 Damit ist jedoch keine generelle Kritik an der Vater- oder Elternmetapher gemeint. Anders bspw. Perlitt, Vater, 99. Er sieht dabei jedoch nicht den Unterschied, der zwischen der Verehrung von Götzen (indem Götterbilder als Vater angesprochen werden) und der Rede zu JHWH, der als Vater und Mutter bezeichnet werden kann, besteht. Vgl. dagegen sehr klar Ringgren, Art. 28, 18.

biblischen Elternmetapher aufzuzeigen – und somit eine diachrone Einordnung der Rede von Gott als Eltern schärfer konturieren zu können –, soll der vielfältige Befund dieser zwischentestamentlichen Schriften, der hier zwar nicht umfassend aufgearbeitet und dargestellt werden kann, zumindest partiell berücksichtigt werden, nämlich im Blick auf die deutero-kanonischen Texte.⁸⁷³

In der deutero-kanonischen Literatur finden sich 7 Belege für JHWH als Vater / πατήρ (Tob 13,4; Weish 2,16; 11,10; 14,3; Sir 23,1,4; 51,10).⁸⁷⁴ Vorherrschend ist dabei die Anrede Gottes als Vater in Gebeten (Tob 13,4; Weish 14,3; Sir 23,1,4; 51,10).⁸⁷⁵ Sie steht meist in einer Reihe von weiteren Gottesbezeichnungen (Tob 13,4: κύριος ἡμῶν καὶ θεός αὐτός πατήρ ἡμῶν εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας / Herr, Gott, Vater in alle Ewigkeit; Sir 23,1: κύριε πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου / Herr, Vater, Gebieter meines Lebens; 23,4: κύριε πάτερ καὶ θεὸς ζωῆς μου / Herr, Vater, Gott meines Lebens; 51,10: κύριον πατέρα κυρίου μου / Herr, Vater, mein Herr). Der Vater ist hier nicht mehr explizit mit Schutz oder Fürsorge in Verbindung gebracht. Die Metapher ist vollkommen lexikalisiert und zu einer festen, fast formelhaften Gottesanrede geworden. Darüber hinaus wird in Weish 2,16 von Gott als Vater der Gerechten gesprochen, was eine »Individualisierung« der Vaterbeziehung bedeutet. In Weish 11,10 wird schließlich Gottes Verhalten gegenüber dem Israel der Wüstenzeit mit einem mahnenden (νουθετέω) und prüfenden (δοκιμάζω) Vater verglichen. Auch wenn die mahnende Prüfung vor allem auf eine paränetische Wirkung abzielt, stellt die väterliche Zuwendung doch einen positiven Kontrast zum Bild des Königs dar, dem das Richten und die Verurteilung der Frevler zugeschrieben werden.

Geht man über die Suche nach dem Lexem πατήρ hinaus und untersucht das gesamte Wortfeld der Elternschaft in diesen Schriften, zeigen sich weitere Schwerpunktverlagerungen im Vergleich zur Hebräischen Bibel. Eine Bezeichnung Gottes als Mutter, die explizit schon in der Hebräischen Bibel nicht vorkam, findet sich auch in diesen Schriften nicht. Eine Ausnahme ist Sir 4,10, das in der griechischen Version Gottes Liebe mit der einer Mutter vergleicht (καὶ ἀγαπήσει σε μᾶλλον ἢ μήτηρ σου), während der hebräische Text an der Stelle von der Rettung vor dem Grab spricht (ויצילך מן חשך). Ganz im Unterschied zur Hebräischen Bibel gibt es hier keine Aussagen zu Gottes Zeugen oder Gebären (γεννάω, τίκτω). Die Vielfalt in der Rede von Gottes Elternschaft ist somit deutlich reduziert. Gerade die verschiedenen Verbalaussagen, vor allem im Bereich des weiblichen Gottesbildes, fehlen völlig. Stattdessen ist Gott im Bildfeld der Elternmetapher ausschließlich der Vater.

873 Sorgfältig und detailliert aufgearbeitet ist der zwischentestamentliche Textbereich in der Studie Strotmann, Vater.

874 So – bis auf Sir 4,10 – Dies., Vaterschaft, 10 Anm. 25. Umstritten ist Sir 34,25 und soll daher im Folgenden nicht behandelt werden.

875 Dies., Vater, 363.

Häufiger sind hingegen die Bezeichnungen als Sohn/Söhne/Kind/Kinder Gottes (παῖς: 2 Makk 7,34; Weish 2,13; 9,4; 12,7.20.25; 19,6; υἱός: Jdt 9,13; Weish 2,18; 5,5; 9,7; 12,19.21; 16,10.26; 18,4.13; Sir 4,10; keine Belege für das Lexem τέκνον als Kind/er Gottes). Damit können das Volk Israel, aber auch Einzelne, beispielsweise der Gerechte bezeichnet werden. Auch hier lässt sich eine zunehmende Individualisierung in der Verwendung der Metapher beobachten.
EXKURS-ENDE

Ansatzweise findet sich diese Tendenz zur Individualisierung der Eltern-Kind-Beziehung in Bezug auf JHWH auch schon in Texten der Hebräischen Bibel. So findet sich dort zum einen auch schon die (Gebets-)Anrede Gottes als Vater: Sie ist in pluralischer Form (»unser Vater«) in Jes 63,16; 64,7 belegt; singularisch (»mein Vater«) in Jer 2,27 (dort allerdings an »falsche« Götter gerichtet); 3,4.19; Ps 89,27.⁸⁷⁶

Schwieriger zu bewerten ist der Beleg in Ps 68,6, der von Gott als »Vater der Waisen und Anwalt der Witwen« (אֲבִי יְתוּמִים וְדַן אֶלְמָנֹתַי) spricht. Wenn man mit Hossfeld von einer exilischen Datierung dieser Verse ausgeht,⁸⁷⁷ läge somit ein relativ früher Beleg für diese ansonsten erst späte Tendenz der Beschränkung oder Spezifizierung der Vaterschaft auf eine bestimmte Gruppe vor. Es stellt sich daher die Frage, ob dieses Vaterbild den gleichen Ursprung hat wie die anderen Vatermetaphern und damit auch nicht in dieser Traditionslinie zu sehen ist. Die Rede von Gott als Vater der Waisen steht – anders als beispielsweise die vom Vater der Gerechten – in der Tradition der göttlichen, an den König delegierten Fürsorge für die *personae miserae*,⁸⁷⁸ die auch außerbiblisch breit belegt ist: So wird in einem akkadischen Text Schamasch als Vater der Waisen bezeichnet.⁸⁷⁹

v. Vater-/ Mutterschaft als Urheberschaft / Schöpfertum

Die Elternschaft Gottes kann schließlich auch als Urheberschaft oder Schöpfertätigkeit verstanden werden. So kann Gott als Vater/אב des Regens (Ijob 38,28), der die Tautropfen gezeugt hat / ילד *hif* (Ijob 38,28), bezeichnet werden. Ob die Hervorbringung der Weisheit in Spr 8,22, ausgedrückt durch קנה *qal* speziell als Zeugung, d. h. explizit »väterlicher« Akt oder doch allgemeiner als Schöpfung oder Hervorbringung verstanden werden soll, ist umstritten. Vielfältiger sind demgegenüber jedoch die Bezeichnungen des schöpferischen Gottes als »Gebä-

876 Vgl. Böckler, Gott, 386; vgl. Rupprecht, Herkunft, 352–354, der zusätzlich die LXX-Version von 1 Chr 29,10 anführt, vgl. ebd., 347–352. Seine Datierung der Vater-Anrede Gottes im Gebet aufgrund der Jes- und Jer-Belege in die vorexilische Zeit (vgl. ebd., 354) ist aber wohl zu früh angesetzt.

877 Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 250 (Hossfeld).

878 Vgl. ebd., 251 f.

879 Vgl. Böckler, Gott, 368–375.

rerin«. Als Aussage über die Weltschöpfung spricht Ps 90,2 davon, dass Gott die Erde und den Erdkreis unter Wehen geboren habe / חיל polel.⁸⁸⁰ Ijob 38,29 stellt die Entstehung einzelner Naturphänomene wie Eis und Reif – nach dem vorangehenden »väterlichen« Schöpfungsbild – durch die Ausdrücke aus dem Schoß hervorgehen / יצא מִבֶּטֶן und gebären / ילד gal als weiblichen Schöpfungsakt dar. Schließlich kann auch die Weisheit als von Gott geboren / חיל polel bezeichnet werden (Spr 8,24f.).⁸⁸¹

* * *

Vergleiche

Neben diesen 5 metaphorischen Elternrelationen gibt es eine Reihe von Stellen, die zwar nicht metaphorisch von Gott als Eltern sprechen, ihn jedoch mit einem Vater oder einer Mutter vergleichen (Jes 42,14; 49,15; 66,13; Ps 103,13; Spr 3,12; ob auch hinter dem Vergleich in Ps 131,2 ein mütterliches Gottesbild steht, ist umstritten). Diese Belege beziehen sich auf unterschiedliche Vergleichsgrößen (Jes 42,14 vergleicht JHWHs akut beginnende Aktivität mit der einer Gebärenden; 49,15: Zion; 66,13: das endzeitliche Israel; Ps 103,13: die Gott fürchten / ירא; Spr 3,12: die er liebt / אהב; Ps 131,2: die Seele). Dazu gehören auch die sog. »ischbⁿo-Vergleiche«, die Gottes Verhalten Israel gegenüber mit dem eines Mannes / אִישׁ (nicht »Vater«) gegenüber seinem Sohn vergleichen (Dtn 1,31; 8,5; Mal 3,17).⁸⁸²

Schließlich könnten in diesem Kontext auch noch die Vergleiche Gottes mit Tiereltern aufgeführt werden. Neben Dtn 32,11, das Gott mit einem Geier-Elternteil vergleicht, ist das noch Hos 13,8 mit dem Bild einer Bärenmutter, die wegen ihrer geraubten Jungen rasend wird. Das Potenzial dieses Vergleiches liegt, wie Wacker mit Verweis auf Sampaio deutlich macht, darin, »vor einer bürger-

880 Die Übersetzung von V. 2 ist schwierig. In jüngerer Zeit setzt sich langsam eine Lesart durch, die Gott als Subjekt des zweiten Kolons versteht – und somit in ihm den »Hervorbringer« oder präziser »Gebärer« von »Erde und Erdkreis«. Eine ausführliche Diskussion der verschiedenen möglichen Lesarten und eine überzeugende Plausibilisierung der Lesart mit Gott als Subjekt (d. h. der Form הַחֹלֵל als 2. Pers. m. Sg. polel) – allerdings in der Übersetzung mit dem neutraleren »hervorbringen« statt »gebären« – findet sich bei Schnocks, Vergänglichkeit, 49–54; zur gleichen Bestimmung der Form, allerdings mit der spezifischeren Übersetzung kommt Grund: »bevor ... du kreißend die Erde hervorbrachtest«, vgl. Dies., Geburtsmetaphorik, 309; Dies., Geburt, 103–105; ebenso Grohmann, Fruchtbarkeit, 80–93; Dies., Metaphors, 24–28. Zenger ist wenig konsistent: er will zum einen an »MT הַחֹלֵל »du hast geboren« (Hossfeld / Zenger, Psalmen 51–100, 604) festhalten, übersetzt dann aber mit dem neutralen »hervorbringen« (ebd., 602) und sieht dann sogar in V. 2b das »Motiv der Geburt der Schöpfung aus und durch Gott [...] als Vater« (ebd., 610; Hervorhebung CW).

881 Vgl. insgesamt dazu v. a. Grund, Geburtsmetaphorik; Dies., Geburt; Grohmann, Fruchtbarkeit, 70–117.

882 Jüngling, Gott, 381 Anm. 47 sieht in der Umschreibung des Vaters als »Mann mit Sohn« eine bewusste »Zurückhaltung gegenüber der Metapher »Vater«.

lichen Verklärung der Muttergestalt«⁸⁸³ zu warnen.⁸⁸⁴ So hält das Bild eine Ambivalenz wach, die häufig auf das liebevolle Mutterbild vereindeutigt wird.

b. Verteilung

Zwar ist das Bildfeld der Vorstellung von Gott als Eltern über den gesamten Kanon der Hebräischen Bibel verstreut, doch lassen sich in der Differenzierung nach verschiedenen Elternrelationen gewisse Schwerpunkte in der Verwendung und somit ein deutlicheres Profil erkennen.

Die Rede von den Gottes-/ Göttersöhnen ist ausschließlich in Gen 6, im Buch Ijob sowie in vereinzelt Psalmen belegt. Die elterliche JHWH-König-Relation findet sich in erzählenden Texten (2 Sam; 1 Chr) sowie in Psalmen (Ps 2; 89), die das davidische Königtum thematisieren. Die meisten Belege für die göttliche Elternmetapher (abgesehen von Vergleichen) beziehen sich auf das Verhältnis JHWH – Israel. Von 9 Belegen im Pentateuch stehen allein 5 im Moselied (Dtn 32), das damit einen ersten Schwerpunkt dieses Bildes direkt am Ende der Tora markiert. Der eindeutige Schwerpunkt der Verwendung liegt jedoch im Bereich der hinteren Propheten, dort allerdings ausschließlich in Jesaja, Jeremia, Hosea und Maleachi (insgesamt ca. 19 Belege). In Deutero-Jesaja ist eine Häufung von weiblichen Bildern von JHWH zu beobachten, die möglicherweise mit der monotheistischen Zuspitzung und der damit einhergehenden Integration von Kompetenzen von Muttergöttinnen zu erklären ist.⁸⁸⁵ Im Bereich der Schriften ist dieses Bild – bis auf die umstrittenen Stellen Ps 110,3; 131,2 und 1 Chr 29,10 (s. o.) – überhaupt nicht belegt.

Nimmt man den vergleichsweise kleinen Umfang der deutero-kanonischen Schriften hinzu, zeigt sich eine starke Zunahme in der Verwendung des Bildes: Die Texte enthalten ca. 23 Belege der Metapher, wobei der deutliche Schwerpunkt in der Rede von den Kindern Gottes liegt (ca. 17 Belege). Inhaltlich ist eine deutliche Verschiebung hin zu einem individuellen Eltern-Kind-Verhältnis erkennbar. Insgesamt wird so deutlich, dass die Verwendung der Metapher in der zwischentestamentlichen Zeit fortgesetzt und ausgebaut wird – was allerdings, mit einem Blick auf Qumran, nicht ausnahmslos für alle Schriften dieser Zeit gilt.⁸⁸⁶

883 Sampaio, Entmilitarisierung, 45.

884 Vgl. Wacker, Figurationen, 296 Anm. 143.

885 Vgl. Grund, Geburtsmetaphorik, 317. Jüngling spitzt zu: »Der ›Monotheismus‹, wenigstens der deuterojesajanischer Prägung, legitimiert nicht das Verdrängen und Unsichtbarmachen der Frau.« (Ders., Gott, 384).

886 Vgl. Fabry, der zeigt, »dass die ›Vater‹-Anrede Gottes seit der spätnachexilischen Zeit in der frühjüdischen Literatur existierte, in Qumran dann aber vorsichtig gehandhabt wurde, um

In der qumranischen Literatur spielt die Rede von Gott als Vater keine besondere Rolle; lediglich 4 Belege, davon 3 fragm., lassen sich ausmachen: 4Q502 39 [fragm.]; 4Q511 [Shir^b] 127 [fragm.]; 4Q504 [DibHam^a] III,1 [fragm.]; 1QH 17,36.⁸⁸⁷ Hinzu kommt, dass sich »nahezu alle ›Vater‹-Anreden Gottes in Qumran der präqumranischen Literatur«⁸⁸⁸ zuweisen lassen, während sie »in Qumran dann aber vorsichtig gehandhabt wurde[n]«⁸⁸⁹. Eine explizite Bezeichnung Gottes als Mutter/מִתְּ (ist in Qumran gar nicht belegt. Eine ähnliche Zurückhaltung ist bei der Bezeichnung von Menschen als Kinder (אָב, אִמָּה) Gottes festzustellen.⁸⁹⁰ Gleiches gilt für die Rede vom Zeugen oder Gebären Gottes.⁸⁹¹

c. Bedeutung

Die Auflistung der Belege hat ein vielschichtiges Bild im Blick auf die Rede von JHWH als Vater und Mutter gezeigt. Im Folgenden werden die Konnotationen und damit die Bedeutung der verschiedenen Elternbilder dargestellt. Aufgrund der Fülle der Belege konzentriert sich die Untersuchung vor allem auf das göttliche Elternverhältnis zum Volk, welches in Dtn 32 ausschließlich zur Sprache kommt. Dabei sind vier verschiedene Bedeutungsschwerpunkte der göttlichen Elternschaft zu erkennen; auch für die Kindschaft des Volkes ist ein charakteristisches Bedeutungsfeld festzustellen. Zuvor gilt jedoch ein kurzer Blick dem Verhältnis JHWH – König, da dieses Elternbild traditionsgeschichtlich der Rede von JHWH als Eltern des Volkes vorausgeht und damit für das Verständnis der Elternmetapher prägend war (s. u. das Kapitel zur Motivgeschichte).

i. Eltern des Königs

Bei der Bezeichnung des Verhältnisses JHWH – König im Elternbild ist auffällig und von Bedeutung, dass in diesem Bild vor allem die Gegenseitigkeit des Verhältnisses betont wird, was in der sprachlichen Form der Bundesformel (אֲנִי אֶבְרָכְךָ וְאַתָּה תִּבְרַכְנִי) ausgedrückt wird, die sich an 4 Stellen der insgesamt 6 Belege findet (»ich will ihm Vater sein und er soll mir Sohn sein«; vgl. 2 Sam 7,14; 1 Chr 17,13; 22,10; 28,6). Ebenso werden in Ps 89,27f. beide Seiten dieses Verhältnisses benannt, wenn auch nicht in der Sprache der Bundesformel (»Er wird zu mir rufen: Mein Vater bist du [...]. So will ich ihn zum Erstgeborenen machen«). Auch Ps 2,7

dann im Schemone Esre 5.6 des Judentums und im ›Vater unser‹ (Mt 6,9) des Christentums ihren bleibenden Ausdruck zu finden.« (Ders., Art. אָב, 9).

887 Vgl. Strotmann, Vater, 330–359.

888 Fabry, Art. אָב, 9.

889 Ebd.

890 Vgl. Jokiranta, Art. אָב, v. a. 471. Vgl. auch Kepper, die feststellt, »dass die im AT theologisch bedeutsame Applikation des Begriffs auf Gott fast vollständig fehlt und in Qumran bei Rekurs z. B. auf Ps 2,7 oder Gen 1,26 nicht mit dem Begriff אָב gearbeitet wird (DJD I 117).« (Dies., Art. אָב, 151).

891 Vgl. Kepper, Art. אָב, 153.

stellt die Zweiseitigkeit dieser Beziehung dar (der König ist Sohn und Gott hat ihn gezeugt / geboren), wenngleich die Souveränität JHWHs sowie die Bevollmächtigung durch ihn deutlicher im Vordergrund stehen. Zwar wird auch in der Bundesformel immer deutlich gemacht, dass es kein Verhältnis auf Augenhöhe ist (JHWH ist der, der dieses Verhältnis stiftet / einsetzt), doch trotzdem sind – wie im deuteronomischen Bundesverständnis – beide Partner aufeinander verwiesen und somit zu gegenseitiger Treue verpflichtet. Indem dieses Bundesverhältnis hier nicht nur auf Bundespartner, sondern sogar auf verwandtschaftlich verbundene Personen angewandt wird, wird die besondere Nähe dieser Beziehung, aber auch die Unauflöslichkeit dieses Verhältnisses – das wegen des im Elternbild verankerten Erbarmens (s. u.) auch über Krisen wie das Scheitern der Monarchie hinweg gedacht werden kann – herausgestellt.⁸⁹²

ii. Eltern des Volkes

Die Darstellung JHWHs in der Elternrolle gegenüber Israel enthält ein breites Bedeutungsspektrum. Untersuchungen, die sich allein auf die Vatermetapher beschränken, sehen darin »väterlich vergebende Treue, väterlichen Gehorsamsanspruch, väterlichen Rechtsbeistand und männliche Fürsorge«⁸⁹³ konnotiert. Assmann unterscheidet im Blick auf verschiedene altorientalische Kulturen im Vaterbild drei Funktionen: die des Erzeugers, Ernährers und Erziehers.⁸⁹⁴ Wie sich zeigen wird, werden die drei Funktionen zu großen Teilen auch vom göttlichen Mutterbild erfüllt. Trotz der Beschränkung Assmanns auf das Vaterbild, stellt diese Trias in leicht modifizierter Form doch ein geeignetes Instrumentarium zu einer Systematisierung der Belege dar.

(1) Fürsorge und Zuwendung

Wenn JHWH gegenüber dem Volk in der Elternrolle gezeichnet wird, stehen vor allem seine Fürsorge und Zuwendung im Vordergrund. Er ist es, der das Volk wie ein Kind trägt / נושא (Num 11,12⁸⁹⁵; Dtn 1,31), es nicht vergisst / לא שכח (Jes 49,15), sich erbarmt / רחם *pi* (Jes 49,15; Ps 103,13), tröstet / נחם *pi* (Jes 66,13), es liebt / אהב, laufen lehrt / רגל *tiphil*, auf den Arm nimmt / על יְרוּעַ, heilt / רפא, an die Wange hebt / על לחי und ernährt / אכל *hif* (Hos 11,1–4). Wichtig ist dabei, dass diese Fürsorge sowohl mit einem väterlichen als auch mit einem mütterli-

892 Vgl. Gerstenberger, Gott, 22.

893 Zimmermann, Namen, 49 im Hinblick auf den Befund der Hebräischen Bibel. Etwas kürzer fasst Häußl, Gott, 283 den Befund der Prophetie (im Hinblick auf das Vater- und Mutterbild) zusammen: Versorgung, Barmherzigkeit – und Widerspenstigkeit der Kinder.

894 Vgl. Assmann, Bild, 12.

895 Eigentlich ist es Mose, der das Volk trägt, durch die rhetorische Frage aber an JHWH appelliert, diese Aufgabe selbst zu übernehmen, weil JHWH schließlich auch das Volk geboren habe.

chen Gottesbild verbunden sein kann (vgl. v. a. das Tragen / אָנשׁ in Num 11,12, durch die rhetorische Frage eigentlich JHWH als Gebälerin zugeschrieben, und Dtn 1,31 durch den Vater sowie das Erbarmen / רַחֵם in Jes 49,15 durch die Mutter und in Ps 103,13 durch den Vater). Es wird also – zumindest im Bereich der elterlichen Fürsorge und Zuwendung – keine Geschlechter-Dichotomie zwischen Mutter und Vater etabliert.⁸⁹⁶

Zum Aspekt der Fürsorge und Zuwendung im Kontext des göttlichen Elternbildes gehört auch die Rede vom Schonen/Mitleid Haben / חַמַּל (vgl. Mal 3,17). Das Verb wird im Allgemeinen überwiegend negativ verwendet, vor allem wenn Gott Subjekt ist (d. h. im Sinne von »Gott hat kein Mitleid«; vgl. Jes 30,14; Jer 13,14; Ez 5,11; 7,4,9; 8,18; 9,10; Hab 1,17; Sach 11,6; Ijob 16,13; Kllg 2,2.17.21; 3,43; 2 Chr 36,17); positive Verwendung findet es nur in Joel 2,18; 2 Chr 36,15 sowie in Mal 3,17 in Verbindung mit dem Vaterbild.⁸⁹⁷ Wenn es aber schon selten ist, dass Gott als חַמַּל bezeichnet wird, ist es umso bedeutender, wenn dieses חַמַּל nun mit dem Vaterbild verbunden wird: Der väterliche Gott ist mitleidend, er verschont statt zu vernichten.⁸⁹⁸

Der Schutz und die Fürsorge des elterlichen Gottes zeigen sich aber nicht nur auf der emotionalen Ebene, sondern sind auch juristisch verankert. JHWH ist als Vater auch Rechtsbeistand des Volkes bzw. der Gruppe der Waisen, wenn er als Löser / לֹאֵל Part. (Jes 63,16) und Anwalt / לְוִיִּי (Ps 68,6) bezeichnet wird. Die Bezeichnung JHWHs als לֹאֵל, ursprünglich »ein Terminus des Familienrechts«⁸⁹⁹, geht auf Deutero-Jesaja zurück und fasst dort »das Rettungs- und Erlösungshandeln JHWHs an seinem Volk«⁹⁰⁰ zusammen. Wenn nun der in synchroner Leserichtung letzte לֹאֵל-Beleg Jesajas JHWH im gleichen Atemzug als Vater bezeichnet, werden so die »familiäre« enge Verbundenheit von JHWH und seinem Volk sowie seine Intention des Rettens/Erlösens noch deutlicher illustriert. Der לְוִיִּי, der Recht verschafft, wird zwar häufig parallel zu dem neutralen טַפֵּשׁ/Richten verwendet, steht jedoch zumeist in Verbindung mit dem Recht Schaffen für die Schwachen/Rechtlosen, wie auch in diesem Kontext.⁹⁰¹

Auch die Bezeichnung Israels als אֲדָמָה / besonderes Eigentum (Mal 3,17) ist ein Ausdruck der besonderen Beziehung von JHWH und seinem Volk und damit Ausdruck seiner Fürsorge und Zuwendung. אֲדָמָה impliziert gegenüber dem verwandten אֲדָמָה »einen persönlichen Einsatz von Seiten JHWHs [...]. Das Wort wird schließlich zur Bezeichnung eines Eigentums, das man besonders hoch-

896 Vgl. Fischer, Lust, 80f.

897 Vgl. Tsevat, Art. חַמַּל, 1043f.

898 Vgl. auch Kessler, Maleachi, 285.

899 Stamm, Art. לֹאֵל, 387.

900 Berges, Jesaja 40–48, 196.

901 Vgl. Liedke, Art. לְוִיִּי, 447.

schätzte.«⁹⁰² So ist es auch »terminus technicus für die Umschreibung der Zugehörigkeit Israels zu Jahwe«⁹⁰³ und qualifiziert somit diese besondere Beziehung.

Das besondere Nähe-Verhältnis wird auch in Jer 3,4 deutlich, wo das Vaterbild in direktem Zusammenhang und quasi in Austauschbarkeit zum Freund/Vertrauten der Jugend (אֶלּוּי נַעֲרֵי) genannt wird. Jer 31,9 formuliert das gegenseitige Verhältnis in ähnlicher Weise wie die König-Sohn-Aussagen mit starken Anklängen an die Bundesformel: »Denn ich bin für Israel zum Vater geworden, und Efraim ist mein Erstgeborener« (כִּי־הָיִיתִי לְיִשְׂרָאֵל לְאָב וְאֶפְרַיִם בְּכֹרִי הוּא). Diese beiden Stellen sind daher bemerkenswert, weil sie die Zuwendung JHWHs nach dem Treubruch Israels ausdrücken. Sie sind damit ein Zeugnis des sich erbarrenden Gottes (vgl. auch Punkt 5 zu den abtrünnigen Kindern).

(2) *Schöpfung und Zeugung/Geburt*

Eine weitere, wenn auch wesentlich seltenere Konnotation des Vaterbildes ist die des Schöpfers (Dtn 32,6; Mal 2,10) sowie des Töpfers/Bildners (Jes 45,9; 64,7), d. h. die eines kreativ-Schaffenden und Hervorbringenden.⁹⁰⁴ All diese Belege tragen die Konnotation der Souveränität JHWHs bzw. als Gegenstück die Schwäche und Abhängigkeit und damit Verwiesenheit des Menschen auf JHWH.

Die Rede von JHWH als Schöpfer und Vater folgt keiner einheitlichen Terminologie: Dtn 32,6 spricht von erwerben/קנה, machen/עשה, hinstellen, bereiten/בון; Mal 2,10 hingegen verwendet den expliziten Schöpfungsterminus schaffen/ברא. Während in Dtn 32,6 eher die Souveränität JHWHs gegenüber seinem Volk ausgedrückt wird, appelliert Mal 2,10 mit dem Bezug auf die gemeinsame Abhängigkeit von JHWH als Vater und Schöpfer an die einheits- und gemeinschaftsstiftenden Ursprünge – die eigentlich nicht mit dem »Entweihen des Bundes«/לְחַלֵּל בְּרִית (V. 10b) zusammengehen dürften.⁹⁰⁵ Doch auch in Mal 2,10 wird durch das Lexem ברא die »Souveränität und Exklusivität von Gottes schöpferischem Tun«⁹⁰⁶ ausgedrückt.

Die Rede von JHWH als Töpfer (eigentlich »Bildner«, יצר Part. *qal*) und Vater in Jes 45,9f.; 64,7 steht ganz in der Reihe der weiteren, vor allem jesajanischen Belege von JHWH als Bildner/יצר (Jes 22,11; 27,11; 29,16; 43,1; 44,2.24; 45,9.11; 49,5; 64,7; Jer 10,16; 51,19; Ps 94,9), die die Souveränität JHWHs gegenüber Israel herausstellen.

In diese Kategorie fallen auch die im Vergleich zu den oben genannten Belegen wesentlich häufigeren Stellen vom Zeugen und Gebären JHWHs, d. h. die Vor-

902 Lipiński, Art. סְגִלָּה, 752.

903 Wildberger, Art. סְגִלָּה, 143.

904 Vgl. Böckler, Gott, 382.

905 Vgl. Kessler, Maleachi, 191.

906 Feldmeier/Spieckermann, Gott, 256.

stellung eines Schaffens oder Hervorbringens auf der individuellen Ebene: zeugen (יָלַד *qal*: Ps 2,7 in Bezug auf den König;⁹⁰⁷ יָלַד *hif*: Jes 45,10; Ijob 38,28 in Bezug auf den Tau); gebären (יָלַד *qal*: Num 11,12; Dtn 32,18⁹⁰⁸; Ijob 38,28 in Bezug auf den Reif; חָיַל *polel*: Dtn 32,18); Wehen haben (חָיַל *qal*: Jes 45,10). Neben einer schlichten Beschreibung JHWHs als Urheber wird in diesem Bild auch die elterliche Verantwortung betont (vgl. Mose in Num 11,12, der diese Verantwortung nicht übernehmen will oder kann und damit Gottes Handeln einfordert). Dass JHWHs Zeugen und Gebären sich nicht nur auf Menschen oder Menschengruppen beziehen muss, sondern auch allgemein als »Urheberschaft« verstanden werden kann, zeigen die Belege Ijob 38,28f, wo JHWH in elterlicher Rolle als Urheber von Naturphänomenen wie Regen, Tau, Eis und Reif gezeichnet wird, Ps 90,2, wo er Urheber in Bezug auf die Erde, und Spr 8,24, wo er Urheber in Bezug auf die Weisheit ist.

(3) Erziehung

Der Aspekt der göttlichen Erziehung findet sich vor allem in der durchaus nicht leicht zu bewertenden Rede vom Züchtigen⁹⁰⁹ / יָסַר und Zurechtweisen / יָחַף *hif* JHWHs als Vater (יָסַר in Dtn 8,5; יָחַף in 2 Sam 7,14; Spr 3,12). Die vorangehenden Übersetzungen sind zwar gängig, in der heutigen Sprache aber nicht nur unüblich, sondern im Hinblick auf den ursprünglichen Bedeutungsgehalt auch eine Verengung.⁹¹⁰ So »betont der Begriff ›Zucht‹ einerseits undifferenziert den strafenden Aspekt der Erziehung und lässt andererseits die inhaltlichen Aspekte verschwimmen, so dass er wenig geeignet erscheint für die vielfältigen Facetten, die hinter den hebräischen Begriffen stehen.«⁹¹¹ Nach Ausweis der einschlägigen Lexika kann יָסַר zunächst ganz allgemein »erziehen, unterweisen, belehren« bedeuten (Dtn 4,36; Jes 28,26; Ps 16,7; 94,12; Ijob 4,3; Spr 31,1; u. a.), dann »erziehen mit einer gewalthaltigen Konnotation« im Sinn von »züchtigen« (Lev 26,18.28; 1 Kön 12,11.14; Jer 30,11; 31,18; 46,28; Ps 38,2; 118,18; Spr 19,18 u. a.), schließlich aber auch »strafen« ohne die Hoffnung auf Besserung und Umkehr (Hos 7,12; 10,10).⁹¹² Grundlegend ist, dass Erziehung primär über das »Hören« geschieht und lediglich im äußersten Fall zu gewalthaltigen Mitteln gegriffen

907 Allerdings spricht viel dafür, Ps 2,7 mit »gebären« zu übersetzen (s. o.).

908 Zur Diskussion, ob hier mit יָלַד *qal* zeugen oder gebären gemeint ist, vgl. die Auslegung zur Stelle.

909 So die verbreitete Übersetzung in den gängigen Lexika (vgl. Ges¹⁸; HALAT) und Wörterbüchern (Sæbø, Art. יָסַר, 738).

910 Das wird auch daran deutlich, dass die LXX יָסַר bis auf eine Ausnahme immer mit παιδεύειν übersetzt, also einen umfassenderen Begriff als »züchtigen« verwendet.

911 Delkurt, Erziehung, 232.

912 Vgl. Branson, Art. יָסַר; eine eindeutige Zuordnung zur Verwendung in den Stämmen *qal*, *nif*, *pi* (und *nitpael*: nur einmal in Ez 23,48) lässt sich dabei nicht vornehmen.

werden soll.⁹¹³ »So kann die Rute *neben* die mündliche Erziehung treten (vgl. [Spr] 29,15), ist ihr aber weder gleichwertig, geschweige denn vorgeordnet, sondern nur als eine *letzte Möglichkeit* nachgeordnet.«⁹¹⁴ Generell wird der maßvolle Umgang mit »Gewalt« eingeschränkt (vgl. Spr 19,18). Gleichzeitig wird aber auch deutlich gemacht, dass das Züchtigen (mit der Rute) dem Wohl des Sohnes dienen, also eine positive Wirkung haben soll (vgl. Spr 13,24).⁹¹⁵ Es gibt jedoch auch Grenzen, wenn sowohl die Einschränkung durch das Wort als auch die Züchtigung keinen Erfolg zeigen. In solchen Fällen, d.h. wenn alle anderen »Erziehungsversuche« bereits erfolglos waren, steht יסר für ein (endgültiges) Strafen (vgl. Hos 7,12; 10,10 für JHWHs strafendes Gerichtshandeln an Israel).

Zwar gibt es vielfältige Belege für das Erziehen/Züchtigen/Strafen (יסר) JHWHs, doch nur einen Beleg, der JHWH als *Vater* mit יסר in Verbindung bringt (Dtn 8,5) – und zwar in einem Vergleich. Das zeigt zum einen, dass יסר in der Rede von JHWH als Vater/Eltern keine zentrale Rolle einnimmt. Zum anderen ist genau zu berücksichtigen, in welcher Bedeutung יסר hier verwendet wird. Viele Übersetzungen wählen die neutralere oder umfassendere Wiedergabe mit »erziehen«⁹¹⁶. Dennoch macht der vorangehende Kontext deutlich, dass das durchaus nicht gewaltfrei gedacht ist (vgl. v. a. ענה in V. 2.3; נסה in V. 2),⁹¹⁷ es also auch im Sinn von »züchtigen« gemeint ist. Wichtig ist allerdings, dass es hier nicht im Sinn von »strafen« (ohne Umkehrmöglichkeit) verwendet wird. Der ohne Umkehrhoffnung strafende Gott wird nie Vater genannt – oder andersherum: wenn JHWH wie ein Vater erzieht oder auch züchtigt (d.h. gewaltvoll erzieht), geschieht das immer im Ausblick und im Vertrauen auf die Besserung seiner Kinder.

Auch der zweite Terminus aus dem Bereich der Erziehung, die Wurzel יכח mit der Grundbedeutung »richtigstellen/zeigen, was Recht ist«⁹¹⁸, verfügt über ein breites Bedeutungsspektrum. Ursprünglich stammt יכח aus der Rechtssprache. Allerdings geht es nur dann, wenn das »Zeigen, was Recht ist« das *Unrecht* einer Person nachweisen kann, darum, sie zu-Recht-zu-weisen. Der Grundgedanke ist nicht nur, dass es dabei um die Einhaltung von rechtlichen Regeln geht, sondern dass umfassender Gerechtigkeit realisiert wird.⁹¹⁹ Die Rede vom »Zurechtweisen«

913 Vgl. Delkurt, Erziehung, 232f.236; er verweist auf die häufige Verwendung der Lexeme hören/שמע und Ohr/אזן im Kontext der Unterweisung (vgl. ebd., 233).

914 Ebd., 234.

915 Vgl. Sæbø, Art. יסר, 740.

916 So EÜ; Otto, Deuteronomium 4,44–11,32, 894; Rose, 5. Mose II, 457.

917 Vgl. Braulik, Deuteronomium I, 70; Rose, 5. Mose II, 460; Otto, Deuteronomium 4,44–11,32, 907, der allerdings betont, dass es um »eine innere Gehorsamshaltung« gehe.

918 Mayer, Art. יכח, 621.

919 Vgl. Delkurt, Erziehung, 236f.; Mayer, Art. יכח, 621–627; Liedke, Art. יכח, 730–732.

kann nun auch auf Gott übertragen werden, sowohl im juridischen (dann vor allem im Bild von Gott als Richter) als auch im pädagogischen Sinn.

In diesem zweiten Sinn stellen 2 Belege JHWH gleichzeitig als Vater dar: Spr 3,12 betont den Zusammenhang von Lieben (אהב) / Gefallen Haben (רצה) und Zurechtweisung bei einem menschlichen Vater und setzt das als Vorbild für die göttliche »Pädagogik«. V. 11 f. sind der Zielpunkt der vorangehenden Lehrrede (V. 1–10) und beinhalten die Mahnung, sich durch Züchtigung nicht verdrießen zu lassen – weil das dahinterliegende Ziel das Lieben / אהב JHWHs ist.⁹²⁰ 2 Sam 7,14 bezieht sich auf den davidischen König und schließt direkt an die in der Form der Bundesformel artikulierte Vater-Sohn-Zusage JHWHs an. Dass die Zurechtweisung »nach Menschenart« (בְּשִׁבְטֵי אֲנָשִׁים וּבְנֵי אָדָם) – wozu es keine weiteren Parallelen gibt – geschieht, soll wohl deutlich machen, dass auch die göttliche Zurechtweisung begrenzt ist (vgl. die Einschärfung der maßvollen »Züchtigung« Spr 19,18).⁹²¹

So lassen die Stellen, die von JHWH als erziehendem / züchtigendem (יסר) und zurechtweisendem (יחף *hif*) Vater sprechen, ein Vaterbild erkennen, das von einem Handeln mit der Hoffnung auf Besserung, in Liebe und mit Maß gezeichnet ist und das Wohl des Kindes als Maxime hat.⁹²² Dennoch tragen sie durch den Gewaltaspekt eine gewisse Ambivalenz in das Gottesbild ein. Die Schwierigkeit eines solchen Gottesbildes liegt jedoch auch darin, dass durch den modernen Perspektivenwechsel ein solches Erziehungsverständnis abzulehnen ist, eine Bewertung nach diesen Kategorien aber zu einem anachronistischen Missverständnis der Texte führt.⁹²³

Zum Aspekt der göttlich-elterlichen Erziehung gehört noch ein drittes Lexem, das zwar keine Erziehungsaktivität ausdrückt, aber die Haltung oder Reaktion

920 Gegen die weit verbreitete Deutung, dass daher jegliches Leiden als göttliche Erprobung des Glaubens zu verstehen ist, spricht sich Fuhs, Sprichwörter, 37, deutlich aus; ebenso deutlich Delkurt, Erziehung, 234f. (»keinerlei Hinweis auf die Leidensthematik!«; ebd., 235); anders Meinhold, Sprüche, 77f. Nicht überzeugend ist die Auslegung von Spr 3,12 von Böckler, die den Parallelismus des Verses aufhebt und Teil b nicht als Fortsetzung von a, sondern als »ein neues Thema« (Dies., Gott, 183) versteht. Es beziehe »sich nicht unmittelbar auf Gott«, sondern sei »ein allgemeines Bild aus dem Alltag der Erziehung.« (ebd.). Kritisch dazu Michel, Gott, 60.

921 Vgl. McCarter, II Samuel, 207.

922 Vgl. Strotmann, Vaterschaft, 11: »Dagegen steht die Vaterbezeichnung Gottes *nie* in Zusammenhang, in denen Gott lebensvernichtende, manchmal sogar willkürliche Strafen verhängt.«

923 Vgl. dazu auch Michel, Gott, 59f., der nicht im Verdacht steht, leichtfertig über gewalthaltige Stellen hinwegzugehen. Die Frage, ob hinter den beiden Lexemen יסר und יחף ein gewalthaltiges Handeln steht, beantwortet er damit, dass er die Belege seiner Ordnungskategorie »Kinder als Opfer von Erziehung und Gehorsam« (Dtn 8,5; 21,18–21; Ri 8,20; Spr 3,11–12; 13,24; 19,18; 22,15; 23,13–14; 29,15.17; Klgl 3,27) von seiner Untersuchung ausschließt, da sie »wegen der neuzeitlichen Umwertung der Prügelstrafe nur aus sehr modernen Perspektiven heraus relevant und offen anachronistisch« (ebd., 59 Anm. 178) seien.

gegenüber den »Erziehern« ausdrückt: כבוד *pi*, wörtlich »jemanden als gewichtig anerkennen«⁹²⁴, bezeichnet die Ehre, die den Eltern gebührt. In diesem Sinne betont Mal 1,6 die Autorität und Größe JHWHs als Vater. Mit כבוד *pi* wird das zentrale Lexem des Elterngabotes aus dem Dekalog (Ex 20,12; Dtn 5,16) aufgenommen und hier – allerdings ausschließlich in Bezug auf den Vater – verwendet.

(4) *Macht und Hoheit: Vater als Titel (in formelhaften Gebetsanreden) / Lexikalisierung der Metapher*

Während die vorangehenden drei Schwerpunkte des göttlichen Eltern-Kind-Bildes (Fürsorge/Zuwendung; Schöpfung/Zeugung und Geburt; Erziehung) in der Bildwelt der menschlichen Eltern gründen und damit lebendige Metaphern bzw. Vergleiche darstellen, zeigen sich vor allem in späten Texten Entwicklungen hin zu einer Lexikalisierung der Metapher.

Diese Belege betonen besonders die Größe und Hoheit des Vaters (Ps 89,27: »Mein Vater bist du, mein Gott und der Fels meines Heiles/ meiner Rettung!« in Bezug auf das Verhältnis König – JHWH; 1 Chr 29,10: »Herr, Gott Israels, Vater von Ewigkeit zu Ewigkeit«⁹²⁵ als Aussage Davids). Sie sind weniger von einem familiären Vaterbild geprägt. Vielmehr stellen sie Eigenschaften in den Vordergrund, die zwar auch einem Vater zukommen können, primär jedoch als Hoheitstitel oder Ausdruck von Erhabenheit und Macht aufzufassen sind. An diesen Stellen ist der Vater zu einem Titel geworden, der neben anderen Gottestiteln (Ps 89,27: Fels des Heiles/ יְשׁוּעָתִי / צוֹר, Größe/ גְּדוּלָה, Stärke/ גְּבוּרָה, Herrlichkeit/ תְּפִאֲרוֹת, Glanz/ נֶצַח, Herrlichkeit/ הוֹד, Königtum/ מְמֻלְכָה, Erhabenheit / נִשְׂא Part. *hit*, Reichtum/ עֲשָׂר, Ehre/ כְּבוֹד, Herrscher/ מֶשֶׁל Part. *qal*, Kraft/ בָּחַ) verwendet werden kann. Diese Belege zeichnen sich zudem dadurch aus, dass sie in der direkten (Gebets-)Anrede an JHWH verwendet werden.⁹²⁶ In der deuterokanonischen Literatur nimmt die formelhafte Verwendung in der Gottesanrede zu (Tob 13,4; Sir 23,1).

(5) *Die Kindschaft Israels: Abtrünnigkeit und (Hoffnung auf) Umkehr*

Wenn JHWH dadurch in einer elterlichen Rolle Israel gegenüber erscheint, dass von seinen Kindern die Rede ist, steht diese Kindschaft in vielen Fällen in einem negativen Licht, weil Israel seiner Kindschaft nicht gerecht wird und auf Gottes Fürsorge und Zuwendung mit Abfall reagiert. So ist die Kindschaft Israels zu meist mit dessen Widerspenstigkeit und Abtrünnigkeit konnotiert (Dtn 32,5.[18.]20; Jes 1,2; 30,1.9; Jer 3,14.19.22; 4,22), auch wenn die Lexeme zur Be-

924 Westermann, Art. כבוד, 797.

925 Vgl. zu der Lesart Rupprecht, Herkunft. Anders u. a. Japhet, 1 Chronik, 436.455.

926 Eine weitere Verbindung zwischen diesen beiden Stellen ist, dass in 1 Chr 29,10, einem Dankgebet Davids, das eingelöst wird, was in Ps 89,27 erst eingefordert oder im Blick auf die Zukunft verheißen wird: »Er [= David] wird zu mir [= JHWH] rufen: ...«.

zeichnung der Abtrünnigkeit variieren: שחַת *pi*/schlecht handeln (Dtn 32,5), לֹא בְנֵי/ nicht (mehr) seine Kinder (Dtn 32,5), מוֹם/Schandfleck (Dtn 32,5), עֲקָשׁ/verkehrt (Dtn 32,5), פָּתַלְתָּ/verdreht (Dtn 32,5), שִׁיָּה/täuschen, vergessen (Dtn 32,18), שָׁכַח/vergessen (Dtn 32,18), תִּהְיֶה פּוֹקֵה/Verkehrtheit (Dtn 32,20), לֹא אֶמֶן בָּם/ohne Treue (Dtn 32,20), פָּשַׁע/abfallen, rebellieren (Jes 1,2), סָרַר/widerspenstig sein (Jes 30,1), מָרִי/widerspenstig (Jes 30,9), כָּזַב/Verlogenheit (Jes 30,9), שׁוֹבֵב/abtrünnig, rebellisch (Jer 3,14.22), שׁוּב/sich abwenden (Jer 3,19), תּוֹרֵחַ/töricht (Jer 4,22), סָקָל/töricht, närrisch (Jer 4,22), בֵּין *nif* (verneint)/unverständlich (Jer 4,22). In Hos 11,1–4 wird die Abtrünnigkeit in konkreten Handlungen formuliert: זָבַח *pi*/opfern, קָטַר/Opfer bringen, לֹא יָדַע/nicht erkennen. Indem an diesen Stellen nicht nur Israel oder das Volk, sondern die *Kinder* (JHWHs) als abtrünnig bezeichnet werden, wird die besondere Schwere dieses Vergehens betont. Die Rede von Israel als widerspenstigen Kindern spitzt in besonderer Schärfe die Vergehen des Volkes zu. So findet sich dieses Bild vor allem in den anklagenden Gerichtsreden der Prophetie.

An manchen Stellen wird auch deutlich, dass das Bild der Kindschaft nicht ausschließlich mit Abtrünnigkeit konnotiert ist, sondern gleichzeitig zum Aufruf zur Umkehr genutzt werden kann, wobei das Eltern-Kind-Bild zur Verstärkung des Appells dient (Jer 3,14.22). Noch einen Schritt weiter gehen schließlich die Belege, die im Kontext der (erhofften) Heimkehr der Exilierten von JHWHs Kindern sprechen (Jes 43,6; Jer 3,14.22; 31,9.20; Hos 2,1). Der Begriff der Kindschaft ist hier stark mit dem Empfang von Erbarmen, Vergebung und der Möglichkeit eines Neuanfangs verbunden, weil es sich um die erneute Zuwendung nach dem Abfall Israels handelt. Durch das Eltern-Kind-Bild wird im Kontext des Exils und damit der Schuldgeschichte Israels die bleibende Verbindung von JHWH und Israel betont; auch wenn die Kinder abtrünnig werden, bleiben sie doch Kinder. Diese Unauflöslichkeit der Eltern-Kind-Beziehung bietet somit die theologische Denkmöglichkeit eines Neuanfangs (vgl. u. a. den Kontext der Rede vom neuen Bund / בְּרִית הַדְּשָׁה in Jer 31,31 in der unmittelbaren Umgebung der Eltern- und Kindschaftsaussagen in Jer 31,9.20).

Unabhängig von dem Bedeutungsfeld von Abtrünnigkeit und (Hoffnung auf) Umkehr wird Israel noch drei weitere Male als Kinder JHWHs bezeichnet. Die auf Endtextebene erste und dadurch besonders herausgehobene Stelle ist Ex 4,22f. Israel wird dabei nicht nur Kind/Sohn/בֵּן, sondern der Erstgeborene genannt (»Mein erstgeborener Sohn/בְּכֹרִי בְּנֵי בְּכֹרִי ist Israel«), was nicht primär heißt, dass es nach Israel noch weitere »Kinder JHWHs« gibt, sondern die besondere Erwählung und Bedeutung Israels für JHWH herausstellt und gleichzeitig einen Parallelismus zum Erstgeborenen des Pharao herstellt.⁹²⁷ Die im Deuteronomium bis

927 Im Bereich der deutero-kanonischen Schriften (vgl. auch den Exkurs oben) findet sich ein weiterer Beleg für die positiv konnotierte Aussage der Sohnschaft des Volkes, die durch den

auf das Moselied einzige Bezeichnung Israels als Kinder in Dtn 14,1 betont, dass der Status als »Kinder JHWHs« Konsequenzen hat, dass bestimmte Verhaltensweisen (wie hier im Totenkult) dem nicht entsprechen – oder auch nicht (mehr) nötig sind. Schließlich werden in Jes 45,11 die Kinder JHWHs als seine Schöpfung bezeichnet, was mit dem Bild JHWHs als Schöpfer (vgl. Punkt 2) korrespondiert.

d. Motivgeschichte

Allgemein steht hinter der Rede von Gottes Zeugen und Gebären die im Alten Orient verbreitete Annahme der göttlichen Zuständigkeit für den Bereich der Fruchtbarkeit und Geburt, was nicht auf weibliche Göttinnen beschränkt ist.⁹²⁸

i. Vater der Götter

Altorientalisch ist das Motiv, dass es einen »Göttervater« gibt, der andere Götter (als »Kinder«) in einem Pantheon unter sich hat, die Regel. So wird im sumerischen Bereich Enlil als »Vater aller Götter« bezeichnet. Im Akkadischen können sogar verschiedene Götter, u. a. Anu, Enlil, Sin, Assur, als »Vater der Götter« bezeichnet werden. In Ugarit gilt El als der »Vater der Göttersöhne«. Auch in Ägypten ist »Vater« ein häufiges Gotteseipheton, was vor allem für Osiris in Bezug auf Horus verwendet wird. Aber auch andere Götter können als »Vater der Götter« bezeichnet werden; so u. a. Atum, Re, Nun, Geb, Ptah.⁹²⁹

ii. Eltern des Königs

Das Motiv vom König als Sohn Gottes bzw. umgekehrt von einer Gottheit als Vater (oder Mutter) des Königs ist vor allem in Ägypten zentrales Element der Königsideologie und hat eine lange Tradition. Dort ist seit der 4. Dynastie (ca. 2575–2465) der Königstitel »Sohn des Re« belegt.⁹³⁰ Die Sohnschaft des Königs ist Abbild der göttlichen Osiris-Horus-Konstellation; der König ist so Mittler zwischen göttlicher und menschlicher Welt.⁹³¹ Im sumerischen und akkadischen Bereich gilt der König ebenfalls als Sohn Gottes, wobei unterschiedliche Gottheiten als Vater oder Mutter genannt werden können.⁹³² Ob auch in

Kontext deutlich als Rezeption von Ex 4,22f. gekennzeichnet ist. Angesichts der Tötung der Erstgeburt der Ägypter erkennen diese: »Dieses Volk ist Gottes Sohn/θεοῦ υἱὸν λαὸν εἶναι« (Weish 18,13).

928 Vgl. Grohmann, Fruchtbarkeit, 113; vgl. Hartenstein/Janowski, Psalmen, 103.

929 Vgl. die prägnante, doch sehr differenzierte Zusammenstellung bei Ringgren, Art. 𐎗𐎍, 2–6. Für den mesopotamischen Bereich vgl. auch Böckler, Gott, 51.

930 Vgl. Bergman/Ringgren, Art. 𐎗𐎍, 669.

931 Vgl. Assmann, Bild, v. a. 41–46.

932 Vgl. Bergman/Ringgren, Art. 𐎗𐎍, 670; Ringgren, Art. 𐎗𐎍, 5; Böckler, Gott, 51f.

Ugarit von einer Gottessohnschaft des Königs gesprochen werden kann, ist umstritten.⁹³³ Ikonographisch ist dieser Vorstellungskreis gut bezeugt. Vor allem in Ägypten finden sich Darstellungen von Geburt und Anerkennung des Königs als Sohn einer Gottheit.⁹³⁴

iii. Eltern von Individuen

Sumerische Personennamen machen deutlich, dass dort auch Individuen abgesehen vom König als Sohn einer Gottheit bezeichnet werden können.⁹³⁵ In Ägypten ist das auch seit der ersten Zwischenzeit belegt, als soziale Unruhen diese Art von »Demokratisierung«⁹³⁶ von Aussagen, die sonst nur dem König zustanden, bewirkt haben mögen.⁹³⁷ Im akkadischen Bereich kann ebenfalls das individuelle Verhältnis von Mensch und Gottheit als Eltern-Kind-Beziehung ausgedrückt werden.⁹³⁸ In Ugarit wird El, der Vater der Götter ist, ebenfalls als Vater der Menschen/Menschheit bezeichnet,⁹³⁹ was aber vermutlich vor allem den Schöpferaspekt, weniger den Aspekt einer speziellen engen Beziehung betont.

Vor allem im mesopotamischen Bereich war es verbreitet, das Verhältnis des Individuums zur persönlichen Gottheit im Elternbild auszudrücken – und zwar in entsprechenden Personennamen oder Gebetstexten. Das Elternmotiv hat somit eine Wurzel in der persönlichen Frömmigkeit, wird aber nicht ausschließlich in dem Bereich eingesetzt, sondern kann auch in »offiziellen« Hymnen Verwendung finden.⁹⁴⁰

* * *

Zusammenfassung

Interessant ist, dass es altorientalisch vielfältige Belege dafür gibt, dass eine Gottheit gleichzeitig als Mutter und Vater angesprochen wird. Das ist vor allem in Gebetstexten der Fall und gilt sowohl für den König als auch andere Individuen als Beter. Belege finden sich in allen altorientalischen Kulturräumen, im sume-

933 Vgl. Ringgren, Art. 𐎎𐎗, 6.

934 Vgl. Keel, Welt, 224–233.

935 Vgl. Bergman/Ringgren, Art. 𐎎𐎗, 669.

936 Der Begriff der »Demokratisierung« hat sich für die Übertragung des Sohnesbildes auf das Volk weitgehend durchgesetzt. Ob er so treffend ist, weil es nicht um eine »Herrschaft des Volkes«, sondern lediglich eine Übertragung auf das Volk geht, kann diskutiert werden; vgl. dazu Waschke, Rezension, 273–275.

937 Vgl. Ringgren, Art. 𐎎𐎗, 3.

938 Vgl. ebd., 5; Böckler, Gott, 51.

939 Vgl. Ringgren, Art. 𐎎𐎗, 6.

940 Vgl. Grund, Geburtsmetaphorik, 316; Vanoni, Vater, 32. Zum umstrittenen Begriff der »persönlichen Frömmigkeit« vgl. Jüngling, Gott, 380.

rischen, akkadischen, hethitischen, ugaritischen und ägyptischen Bereich.⁹⁴¹ Grohmann spricht von »androgynen« und »dual-gender« Gottheiten.⁹⁴² Auf eine Einschränkung weist allerdings Grund hin: So können männliche Götter zwar als Mutter bezeichnet werden, sie können aber nicht eigenständig gebären. Schöpfung als Geburt ist somit nur bei explizit weiblichen Gottheiten aussagbar.⁹⁴³ Eine solche »dual-gender« Gottesrede ist auch über den altorientalischen Kontext und die Frage nach der Herkunft biblischer Gottesrede hinaus von Bedeutung, weil sie gerade eine Überschreitung der Festlegung auf männliche oder weibliche Gottesbilder verhindert und so eine eindeutige Rede von Gott als Mann – oder Frau – verunmöglicht: »God-as-parent transcends our own gendered thinking about parental roles«⁹⁴⁴. Diese Gottesbilder halten damit die Tatsache wach, dass JHWH weder Mann noch Frau ist, auch wenn er – in menschlicher Rede – in anthropomorphen, also männlichen und weiblichen Bildern gezeichnet werden kann.⁹⁴⁵ Neben dem Hinweis darauf, dass jede positive Rede von Gott leicht mit dem Vorwurf des Anthropomorphismus konfrontiert werden kann, können diese zweigeschlechtlichen Gottesbilder noch eine weitere Funktion haben. Indem eine Gottheit beide Geschlechter umfasst und so ein Beispiel für die *coincidentia oppositorum* (M. Eliade) bildet, wird ihr umfassender Anspruch, »die höchste Realität, die absolute Macht«⁹⁴⁶ zu sein, deutlich – und dass »diese Realität, diese Macht [...] sich nicht durch irgendwelche Attribute und Qualitäten [...] eingrenzen«⁹⁴⁷ lässt.

Biblich finden sich alle drei altorientalisch belegten Traditionsbereiche. Böckler hat mit ihrer Studie »Gott als Vater im Alten Testament« eine traditionsgeschichtliche Untersuchung vorgelegt, die die Entstehung und Entwicklung des väterlichen Gottesbildes nachzeichnet.⁹⁴⁸ Abgesehen von der Rede von »himmlischen« Gottessöhnen, die in ihrer Studie keine Berücksichtigung finden, weil sie alttestamentlich nur in Sohnschafts-Formulierungen existiert, geht Böckler grundsätzlich von zwei unterschiedlichen Traditionslinien aus. Zum einen führt sie das Motiv von der Gottheit als Vater des Königs auf altorientali-

941 Vgl. dazu die umfassende Darstellung mit vielfältigen Beispielen bei Jüngling, Gott, 368–380. Den Bereich »Ugarit« lässt er aus; vgl. dazu jedoch Knowles, Rock, 318–320; vgl. auch Jüngling, Bemerkungen, 91–95 sowie Baumgart, Kinder, 4–10. Stendebach, Vater, 153–155 geht in seiner Analyse sogar über den altorientalischen Raum hinaus und findet dieses Phänomen »im gesamten Bereich der Religionsgeschichte« (ebd., 153).

942 Vgl. Grohmann, Fruchtbarkeit, 319f.

943 Vgl. Grund, Geburtsmetaphorik, 310 Anm. 27.

944 Frymer-Kensky, Wake, 164; vgl. auch das gesamte Kapitel »Our father and our mother« (ebd., 162–167).

945 Vgl. Winter, Frau, 674.

946 Eliade, Religionen, 478.

947 Ebd.

948 Böckler, Gott.

sche Ursprünge zurück.⁹⁴⁹ Durch das Ende des politischen Königtums sei diese Vorstellung dann seit der Exilszeit »demokratisiert«, d. h. auf das gesamte Volk angewendet worden.⁹⁵⁰ Ausgangspunkt der zweiten Traditionslinie ist die Rede von Israel als (erstgeborenem) Sohn (vgl. Ex 4,22f.; Hos 11,1), die nach Böckler aus der vorexilischen prophetischen Tradition stammt und der Exodustradition nahesteht.⁹⁵¹ Auffällig ist, dass an den mutmaßlich ältesten Stellen der Kindschaftstradition des Volkes vom »Kind« im Singular die Rede ist (Ex 4,22f.; Hos 11,1; Jer 31,9.20), ansonsten im hebräischen Kanon immer nur die Kinder (Gottes) im Plural stehen (einzige Ausnahme ist im deuterokanonischen Bereich die sehr späte Stelle Weish 18,13). Exilisch seien diese beiden Linien dann verschmolzen und hätten daher den »spezifisch israelitischen Charakter«⁹⁵² dieses Gottesbildes ausgemacht. Schließlich sei auf »die Demokratisierung der Vorstellung von Gott als Vater [...] während der Zeit des Zweiten Tempels eine Individualisierung«⁹⁵³ gefolgt. Dieser gesamte Prozess sei gleichzeitig durch »Einflüsse aus der Umwelt und eine eigenständige innerisraelitische Entwicklung«⁹⁵⁴ motiviert gewesen.

Zu fragen ist jedoch, ob das Motiv von der Kindschaft des Volkes in Abhängigkeit von der Sohnschaft des Königs entstanden ist oder sich aus anderen Quellen, beispielsweise der Familienfrömmigkeit speist, was letztlich aufgrund der zu dünnen Quellenlage kaum zu entscheiden sein dürfte, was aber auch keine Alternativen sein müssen. Doch unabhängig davon, ob das Motiv nun aus der Familienbildwelt stammt oder von der königlichen Gottessohnschaft abgeleitet ist, entscheidend dabei ist, dass hier nun ein Kollektiv, nämlich »Israel«, als Kind(er) bezeichnet wird. Das ist etwas Neues und findet sich so nicht in altorientalischem Vergleichsmaterial, wo die Sohnschaft nur vom König oder einzelnen Individuen sowie spezifischen, sehr eingeschränkten Gruppen wie den Waisen ausgesagt wird (vgl. im biblischen Bereich Ps 68). Gerade vor dem altorientalischen Horizont sowie der Tatsache, dass die Kindschaft des Volkes im Bereich der Hebräischen Bibel den weitaus größten Teil der Belege zum Thema von göttlicher Elternschaft ausmacht, ist die Rede von JHWH als Vater und Mutter des Volkes (bzw. in umgekehrter Perspektive von Israel als Kind) als ein Proprium biblischer Theologie anzusehen.

Die Vorstellung von JHWH als Mutter schöpft aus dem altorientalisch breit belegten Traditionsbereich von weiblichen Göttinnen, die mit Fruchtbarkeit und daher Mütterlichkeit konnotiert sind, darüber hinaus aber auch andere Kon-

949 Vgl. ebd., 197–211.250.

950 Vgl. ebd., 378.

951 Vgl. ebd., 379.393. Zur ausführlichen Analyse der Stellen vgl. ebd., 253–271.

952 Ebd., 252.

953 Ebd., 250.

954 Ebd., 387.

notationen abseits der Mutterrolle tragen können. Religionsgeschichtlich ist auch im Bereich Israels und Judas die Verehrung von weiblichen oder mütterlichen Göttinnen nachgewiesen.⁹⁵⁵ Im Zuge der »Monotheisierung« JHWHs und der damit einhergehenden Verdichtung verschiedener Gottesbilder in einem, sind diese mütterlichen Züge dann auch in das »offizielle« Gottesbild des Alten Testaments übergegangen.

Insgesamt sind im Bereich der Elternmetapher die Gemeinsamkeiten mit altorientalischen Motiven vielfältig – was nicht automatisch auf direkte Abhängigkeiten schließen lassen muss. Da altorientalisch die Rede von Gott als Eltern jedoch weit verbreitet ist, muss davon ausgegangen werden, dass sie auch auf die Hebräische Bibel Einfluss genommen hat und so im Hintergrund der verschiedenen Eltern-Kind-Bilder steht. Was den biblischen Befund allerdings davon unterscheidet, weil sich dafür keine direkten Vorläufer finden lassen, ist die Rede vom Volk Israel als Kind(ern), also einem Kollektiv, das größer ist als Bedürftigen-Gruppen wie die Waisen, aber auch spezifischer als die gesamte Menschheit.

EXKURS: Vater in Personennamen

Die große Zahl von alttestamentlichen Personennamen mit dem Element אָבִי wirft die Frage auf, ob sich darin ebenfalls die Vorstellung von JHWH als Vater⁹⁵⁶ widerspiegelt. Das wäre der Fall, wenn אָבִי als theophores Element zu verstehen ist, was in der Forschung nicht eindeutig bejaht wird.

In der älteren Literatur lassen sich dazu grundsätzlich zwei Positionen unterscheiden: Noth geht davon aus, dass אָבִי in den meisten Fällen als theophores Element aufzufassen ist.⁹⁵⁷ Stamm nimmt neben dem theophoren auch einen profanen Gebrauch an, nämlich in Form von Ersatznamen.⁹⁵⁸ Demnach lebt der Verstorbene in einem Namen, der eine Aussage über ihn trifft (bspw. Abinadab »Mein Vater ist edel«; Abraham »Mein Vater ist erhaben«), bei den Nachkommen weiter.

955 Vgl. Keel / Uehlinger, Göttinnen, Kap. V–VIII.

956 Personennamen mit einem weiblichen theophoren Element existieren im Textkorpus der Hebräischen Bibel nicht – im Unterschied bspw. zum akkadischen Onomastikon (vgl. Böckler, Gott, 168). Auch Verbalsatznamen mit eindeutig elterlichen Eigenschaften (d. h. zeugen/gebären) finden sich in der Hebräischen Bibel nicht (vgl. die Auflistung der Verbalsatznamen bei Rechenmacher, Personennamen, 41–110). Dementsprechend ist die Untersuchung hier auf das Element אָבִי beschränkt. Eine Auflistung und Analyse der Namen findet sich bei Böckler, Gott, 162f.

957 Vgl. Noth, Personennamen, 66–75.141 f. Dem folgt bspw. auch Ringgren, Art. אָבִי, 16 f.

958 Vgl. Stamm, Ersatznamen, 413–424; Ders., Art. Namengebung, 1300f.; vgl. auch Jenni, Art. אָבִי, 8f.; Albertz, Frömmigkeit, 76.

Zwar spricht sich die jüngere Forschung⁹⁵⁹ explizit gegen die Existenz solcher Ersatznamen aus,⁹⁶⁰ doch betont sie gleichzeitig die Schwierigkeiten der Deutung von Verwandtschaftswörtern in Personennamen.⁹⁶¹ Denn während es Personennamen mit den Elementen אב/ Vater, אח/ Bruder und עמ/ Verwandter gibt, wird JHWH ansonsten zwar als Vater, nie jedoch als Bruder oder Onkel bezeichnet.⁹⁶² So ist es für den Bereich der Personennamen gut vorstellbar, dass sie sich auf Gottesbilder beziehen, die »in einer familiär zentrierten Gesellschaft [...] auf den Vater, den Bruder [...], den Onkel [...] oder ähnlich den Schwiegervater als divinisierte Wesen zurückgreifen«⁹⁶³, auch wenn offen bleiben muss, »inwieweit diese [Vorstellungen] mit einem expliziten Ahnenkult zusammenhängen«⁹⁶⁴.⁹⁶⁵ Somit beziehen sich die Personennamen eher auf vergöttlichte Verfahren, bezeichnen jedoch nicht eine bestimmte Gottheit als Vater.⁹⁶⁶ Dadurch wird aber deutlich, dass sich diese Personennamen nicht für die Bedeutung und Herleitung der Rede von JHWH als Vater (außerhalb der Personennamen) eignen. Vielmehr ist davon auszugehen, dass die »Aussagen der Personennamen über den Vater und diejenigen der Texte über JHWH als Vater [...] nicht identisch [sind] und [es] offenbar [...] ein Nebeneinander von Texten und Namen«⁹⁶⁷ gab, ja, dass sich »die Vorstellung von JHWH als Vater eigenständig«⁹⁶⁸ entwickelte und »auf andere Wurzeln zurück[geht] als auf die Personennamen«⁹⁶⁹.

959 Neuere Beiträge sind Rechenmacher, Personennamen und – speziell für die אב-haltigen Namen – Böckler, Gott. In der Studie von Fowler, Names nimmt die zeitliche Einordnung der Namen in sehr frühe Epochen breiten Raum ein; die Frage, ob אב überhaupt immer theophor zu verstehen ist, wird gar nicht diskutiert, so dass die Studie in der Hinsicht nicht viel austrägt. Dass seit Noth und Stamm keine grundlegenden Arbeiten dazu erschienen sind, wird auch daran deutlich, dass sich Lexikonartikel immer noch im Wesentlichen auf die beiden stützen (vgl. Ringgren, Art. אב, 16f.; Jenni, Art. אב, 8f.).

960 Vgl. Rechenmacher, Personennamen, 19; Böckler, Gott, 168.

961 Grundsätzlich muss hier unterschieden werden zwischen Nominalsatznamen, die ein eindeutig theophores Element enthalten (bspw. Joab, Eliab), und anderen Namen, die sich nicht ausdrücklich auf eine Gottheit beziehen (bei Böckler, Gott, 162f. Kategorie 3–10). Die entscheidende Frage ist, ob auch die nicht ausdrücklich auf eine Gottheit bezogenen Namen theophor gedeutet werden können (vgl. dazu die ausführliche Argumentation bei Böckler, Gott, 166–171).

962 Vgl. Rechenmacher, Personennamen, 22.

963 Ebd., 18.

964 Ebd., 19.

965 Vgl. auch Albertz, Frömmigkeit, 74; Willmes, Vater, 45–48; ausführlicher dazu Böckler, Gott, 167–171.

966 Vgl. Böckler, Gott, 171f.

967 Ebd., 171.

968 Ebd.

969 Ebd.

e. Fazit

Aufgrund der Fülle an Belegen und Motiven, die diese Metapher von den anderen beiden unterscheidet, sollen die Ergebnisse des gesamten ersten Kapitels (C.III.1.) hier kurz zusammengefasst und ausgewertet werden. Die vorangehenden Untersuchungen haben deutlich gemacht, dass die Elternmetapher – d. h. sowohl das Vater- als auch das Mutterbild – innerhalb der Hebräischen Bibel ein breites Bedeutungsspektrum aufweist und eine bedeutsame Rolle einnimmt. Damit stehen sie einem Großteil der älteren Forschung entgegen, die sich vor allem auf das Bild von Gott als Vater konzentriert hatte. Während die Rede von Gott als Mutter in der früheren Forschung kaum beachtet und erst langsam vor allem durch die feministische Forschung herausgearbeitet wurde, existieren eine ganze Reihe von Untersuchungen zum Gott-als-Vater-Bild der Hebräischen Bibel.⁹⁷⁰ Vor allem in der älteren Forschungsliteratur ist dabei zusätzlich die These verbreitet, dass die Rede von »Gott als Vater [...] ein Nebenthema der alttestamentlichen Theologie«⁹⁷¹ sei und »mitnichten in die Mitte des Gotteszeugnisses«⁹⁷² gehöre.⁹⁷³

Diese wiederholt vorgebrachte Forschungsmeinung hat mehrere Ursachen. Zum einen ist das die häufige Beschränkung auf die Suche nach dem Lexem אב. Zwar ist es möglich, die Vaterschaft Gottes in der Hebräischen Bibel anhand des Lexems אב zu untersuchen, doch kann damit nicht beansprucht werden, alle Stellen zu Gottes Vaterschaft – erst recht nicht zum göttlichen Elternbild – analysiert zu haben (vgl. die Aufführung der Belege oben). Zum anderen ist dieses Urteil stark vom Vergleich mit dem Neuen Testament geprägt, in dem die Rede von Gott als Vater – vor allem in den Evangelien und dort noch mal bis in die heutige Zeit durch die Rezeption des »Vater unser« – äußerst prominent ist.⁹⁷⁴ Im Vergleich zum neutestamentlichen Befund erscheint die alttestamentliche Rede von Gott als Vater in der Tat weniger dominant. Doch schon Formulierungen wie die, dass die »Rede von Gott als dem Vater [...] also einen deutlichen Unterschied zwischen der alt- und der neutestamentlichen Rede von Gott«⁹⁷⁵ markiere, können leicht missverstanden werden im Sinne der seit Jeremias⁹⁷⁶ weit ver-

970 Vgl. Perlitt, Vater; Vanoni, Vater; Willmes, Vater; Strotmann, Vater; Dies., Vaterschaft; Böckler, Gott; daneben speziellere Studien zu einzelnen Belegen.

971 Perlitt, Vater, 98.

972 Ebd.

973 Ähnlich auch Ringgren, Art. אב, 17.19, allerdings weniger scharf in der Darstellung: »keine zentrale Stellung im Glauben Israels« (ebd., 19); Jenni, Art. אב, 14; Stendebach, Vater, 147.149.

974 Vgl. Strotmann, Vaterschaft, 3: »Damit gehört diese Gottesbezeichnung [als Vater – CW] zu denen, die am häufigsten im NT vorkommen, und nur übertroffen wird durch θεός = Gott«.

975 Feldmeier / Spieckermann, Gott, 52.

976 Jeremias, Abba, 58–67.

breiteten These, dass die Rede von Gott als Vater »als das spezifisch Christliche vom Alten Testament und Frühjudentum«⁹⁷⁷ abzugrenzen sei.⁹⁷⁸ Dieser These ist angesichts des Befundes beider Testamente mit Frevel deutlich zu widersprechen: »Zwar ist die Anrede Gottes als Vater in Gebeten tatsächlich nicht so stark ausgeprägt, doch hat die Forschung inzwischen vielfach herausgestellt, dass die Vateranrede Jesu keine qualitativ differente Gottesbeziehung zum Ausdruck bringt und die schroffe Absetzung vom Alten Testament ein antijüdisches Klischee [...] ist.«⁹⁷⁹ Der Unterschied ist somit vor allem ein quantitativer, kein qualitativer. Außerdem ist bei dieser Gegenüberstellung von Altem und Neuem Testament auch das spezifische Profil des Neuen Testaments zu berücksichtigen, das einen deutlichen Unterschied von Vaterbelegen allein in den Evangelien zwischen Mk (4), Lk (17), Mt (45) und Joh (115) bietet.⁹⁸⁰ Schließlich ist auch zu berücksichtigen, dass die Bezeichnung des Verhältnisses Jesu Christi zu seinem Vater als Vater-Sohn-Relation nicht ohne das alttestamentliche Zeugnis möglich ist und in vielerlei Hinsicht daran anknüpft.⁹⁸¹

Als dritte Ursache trägt zur These von der geringen Bedeutung des alttestamentlichen Vaterbildes wohl auch der inneralttestamentliche Vergleich bei. Denn dort erscheint die Rede von Gott als Vater (und Mutter) zumindest auf den ersten Blick wesentlich weniger dominant und breit belegt als beispielsweise die Rede von Gott als König, Hirte oder Richter.⁹⁸² Doch jenseits dieser statistischen Angaben wird bei einem differenzierteren Blick auf die Belege deutlich, dass die vergleichsweise »wenigen Stellen, die im Alten Testament vom Vater sprechen, keineswegs randständig [sind]. In der Krise des Gottesverhältnisses verdichtet sich im Vaternamen das Insistieren auf der rettenden Zuwendung Gottes inmitten erlittener Gottferne.«⁹⁸³ Das Elternbild – denn die vorangehenden Aussagen gelten ebenso für die Rede von Gott als Mutter – ermöglicht damit theologische Aussagen, die die klassischen Gottesbilder vom König, Richter oder Hirten nicht – oder zumindest nicht ausschließlich – bieten können. Das Elternbild steht nicht nur für persönliche Zuwendung und ein besonderes Näheverhältnis, sondern auch für die Möglichkeit zum Neuanfang, für göttliches Er-

977 Frevel, Gott, 38 über Jeremias.

978 In die Richtung von Jeremias geht auch Perlitt, Vater, 98. Vgl. dazu insgesamt die ausführlichere und sehr klare Analyse der Forschungsgeschichte bei Strotmann, die von der »Instrumentalisierung der Vaterschaft Gottes in Frühjüdischen Schriften durch neutestamentliche Forschung« (Dies., Vater, 3) spricht.

979 Frevel, Gott, 39. Ähnlich Baumgart, der vom »tief in der Rede der Tora über Gott verankerten Aspekt [...], der Gott in der Rolle von Eltern darstellt« (Ders., Kinder, 25), spricht.

980 Vgl. Feldmeier/Spieckermann, Gott, 53.

981 Vgl. Spieckermann, Macht, 503 f.

982 Vgl. Frevel, Gott, 38 f.

983 Feldmeier/Spieckermann, Gott, 53.

barmen und erweist sich daher als besonders »krisentauglich«. ⁹⁸⁴ Es schließt die Möglichkeit des Versagens und Scheiterns mit ein und kann aus diesen Situationen heraus neue Wege eröffnen.

So ist bei differenzierterer Betrachtung die in der Forschung immer wieder vertretene These, dass das Gott-als-Vater-Bild nur eine marginale Rolle spiele, zu relativieren, wenn nicht sogar als widerlegt anzusehen. ⁹⁸⁵ Außerdem ist, wie die obige Untersuchung gezeigt hat, das göttliche Mutterbild zwar etwas seltener belegt, doch steht es dem Vaterbild in der theologischen Aussagekraft nicht nach, so dass eine Reduzierung des elterlichen Gottes auf das Vaterbild eine deutlich eingeschränkte Perspektive darstellt.

Positiv gewendet zeigt sich die Bedeutung des göttlichen Elternbildes zusammenfassend in den folgenden Punkten, die zentrale Aspekte des Gottesbildes bzw. des Gott-Mensch-Verhältnisses ausdrücken:

(1) Der elterliche Gott ist vor allem durch seine Fürsorge und seine Zuwendung zum Menschen, sein Mitleid und seine »Verschonung« charakterisiert. Das umfasst die emotionale, aber auch die juristische Ebene. Das Gott-Mensch-Verhältnis wird in einer besonders engen Beziehung und gegenseitigen Bindung gezeichnet. Das Eltern-Kind-Bild drückt die gegenseitige Sorge, Verantwortung und Verpflichtung beider Seiten aus, ⁹⁸⁶ was sich sprachlich – vor allem bei der Kindschaft des Königs – in einer Adaption der Bundesformel zeigt.

(2) Indem der elterliche Gott als Schöpfer Leben schafft, wird seine Einzigkeit, Universalität und Souveränität betont. Dieser Gott übernimmt Verantwortung für seine Geschöpfe, die durch ihre Eigenschaft als Geschöpfe von ihrem Schöpfer abhängig und auf ihn verwiesen sind. Somit wird bei aller Nähe der Gott-Mensch-Beziehung deutlich, dass es sich nicht um eine Beziehung auf Augenhöhe handelt.

(3) In einzelnen Fällen tritt der elterliche Gott als Erzieher auf. Trotz der Problematik solcher Aussagen und Gottesbilder angesichts einer grundlegend gewandelten Erziehungsvorstellung in heutiger Zeit zeigt dieses Gottesbild, dass Gott in seinem Handeln auf das Gute zielt. Die Züchtigung ist keine Strafe, sondern mit Hoffnung und Aussicht auf Besserung verbunden. Die Ankündigung der Zurechtweisung bei Verfehlung (חַיִּף *hif*) des Königs (2 Sam 7,14) verweist auf die Verpflichtung zur gegenseitigen Treue – die bei Nichteinhaltung Konsequenzen hat. Deutlich wird also, dass die Folge menschlichen Handelns bedacht und somit Verantwortung für eigenes Tun übernommen werden muss.

984 Vgl. Feldmeier/Spieckermann (ebd.), die das allerdings nur im Blick auf das Vaterbild formulieren.

985 So sehr pointiert u. a. Häusl, Gott, 286.

986 Vgl. Fischer, Lust, 78–80; Gerstenberger, Gott, 22.

(4) Die hohe Bedeutung der Eltern- bzw. in diesem Fall nur der Vatermetapher für das Gottesbild wird daran deutlich, dass sie in späterer Zeit auch unabhängig von ihrem ursprünglichen Kontext als lexikalisierte Metapher verwendet werden kann.

(5) Das Bild der Kinder Gottes ist häufig mit ihrem »Abfall«, ihrer Untreue konnotiert. Indem die Umkehr jedoch nicht nur von prophetischen Stimmen angemahnt, sondern auch von Gott erhofft und in Aussicht gestellt wird, zeigt sich, dass das besondere Näheverhältnis auch im Extremfall, d. h. der Abwendung von ihm, weiter trägt. In der Unauflöslichkeit der Eltern-Kind-Beziehung liegt somit die theologische Denkmöglichkeit eines Neuanfangs. In der Bezeichnung als Erstgeborener (Ex 4,22; Jer 31,9) wird in besondere Weise die Würde und Erwählung Israels ausgedrückt.

All das macht das Elternbild zu einem besonders »krisentauglichen« Gottesbild, d. h. zu einem Gottesbild, das sich gerade angesichts von Versagen und einer Schuldgeschichte als tragfähig erweist.

2. JHWH als Eltern in Dtn 32

Vor dem Hintergrund der allgemeinen Rede von Gott als Eltern in der Hebräischen Bibel wird im Folgenden das elterliche Gottesbild im Moselied untersucht. In Dtn 32 findet sich die Rede von Gott als Vater und Mutter des Volkes Israel (V. 6.18: vgl. Teil a.) sowie die entgegengesetzte Perspektive von Israel als Kindern JHWHs (V. 5.19.20: vgl. Teil b.), die in der LXX sowie in Qumran zudem noch in V. 43 belegt ist.

a. JHWH als Eltern

i. *JHWH als Vater (V. 6)*

6 a	הֲלֹא־הִיא־תִגְמְלוּ־אֶת־אֱתָנָם	Wollt ihr JHWH dieses antun,
β	עַם־נָבִיל־וְלֹא־חָכָם	törichtes und nicht weises Volk;
b a	הֲלוֹא־הוּא־אֲבִיךָ־קָנָךְ	ist nicht er dein Vater, der dich hervorgebracht hat,
β	הוּא־עָשָׂךְ־וַיִּכְנֶנְךְ׃	er, der dich gemacht und dir Bestand gegeben hat?

Nach der grundlegenden Charakterisierung der zwei »Protagonisten« des Moseliedes (JHWH in V. 4, Israel in V. 5) setzt das Lied in V. 6 mit einer vorwurfsvollen Frage an Israel fort. Das anaphorisch zu verstehende und auf V. 5 insgesamt zu beziehende אֶת des ersten Kolons ist das Bindeglied zu den rhetorischen Fragen von V. 6, die angesichts der zunächst separat voneinander

festgestellten Inkongruenz der Treue JHWHs (V. 4) und Untreue Israels (V. 5) fragen, wie es dazu kommen konnte und ob Israel ernsthaft so auf Gottes Treue reagieren möchte. Die Fragen bilden somit die Synthese und Fortsetzung von V. 4f. Inhaltlich wird nach der prominent eingeführten Felsmetapher nun die zweite große Gottesmetapher des Liedes eingeführt. Die Fragen münden schließlich in V. 7 in eine generelle Mahnung, aus der Geschichte zu lernen.

V. 6 besteht aus zwei parallel mit *ḥ-interrogativum* eingeleiteten rhetorischen Fragen. Dabei zielt der erste Halbvers auf die Bestimmung Israels als »töricht und nicht weise«, während der zweite Halbvers verstärkt durch das zweimalige הוה den Fokus auf die »Gegenposition«, nämlich JHWH lenkt und ihn so dem untreuen Israel gegenüberstellt. Inhaltlich verweist der zweite Halbvers angesichts des eklatanten Widerspruchs im Verhalten zwischen Israel und JHWH auf die Grundlagen ihrer Beziehung, indem die prinzipielle Verbundenheit in zwei Beziehungsbildern ausgesagt wird: V. 6b bezeichnet Gott als Vater Israels (אבִּי־יִשְׂרָאֵל) und beschreibt mit drei Verben (קנה; עשה, auch noch in V. 15; כון) dessen schöpferische Beziehung zu Israel. Formal besteht der zweite Halbvers – angezeigt durch das zweifache הוה – wiederum aus einem Parallelismus. Da das zweite Kolon kein Lexem enthält, das in unmittelbarer Korrespondenz zum »Vater« steht, ist von einem synthetischen Parallelismus auszugehen.⁹⁸⁷ Die zwei Verben עשה und כון stellen eine durchaus übliche Verbindung im Kontext von Schöpfungsaussagen dar.⁹⁸⁸ Eine Verbindung von קנה und כון sowie עשה und קנה ist biblisch nicht belegt.⁹⁸⁹ Auch die Verbindung von אבִּי־יִשְׂרָאֵל und קנה ist – zumindest im biblischen Bereich – einzig. קנה kann aber, wie die weitere Analyse noch zeigt, im Sinn eines zeugenden Hervorbringens verstanden werden und steht somit dem »Vater« näher als die allgemeineren Schöpfungsaussagen des folgenden Kolons.

Auch wenn alle drei Verben als Schöpfungsaussagen zu verstehen sind, betonen sie doch jeweils unterschiedliche Aspekte. קנה, was grundsätzlich ein »In-Besitz-Nehmen/Besitzer werden« meint, wird zumeist im geschäftlich-konkreten Sinn als »Erwerben« verwendet, kann an einigen Stellen aber auch die Be-

987 Für eine chiasmatische Struktur, wie Tasker, *Literature*, 81 sie ausmacht, indem er die Vater-schaft Gottes mit dem Verb כון in Verbindung bringt, während קנה und עשה in Korrespondenz gelesen werden, finden sich m. E. keine Anhaltspunkte. Eine engere Verbindung von כון mit dem »Vater« ist nicht nachzuweisen.

988 Die Verbindung der zwei Schöpfungsverben עשה und כון mit Gott als Subjekt, d. h. Schöpfer, findet sich neben Dtn 32,6, wo es um das Volk geht, noch in Jjob 31,15; Ps 119,73 im Hinblick auf die Schaffung eines Individuums, in Jes 45,18; Jer 10,12; 51,15 im Hinblick auf »die Erde«, d. h. die Welt an sich, und in Ps 99,4 im Hinblick auf die gerechte Weltordnung (מְיֻשְׁרִים, מְיֻשְׁרֵי־הָאָרֶץ).

989 Für קנה und כון kann man auf ugaritische Texte verweisen, die die beiden Lexeme mit der Bezeichnung Els als Vater in Verbindung bringen, allerdings aus dem 14. Jh. v. Chr. stammen (vgl. Sanders, *Provenance*, 150f.).

deutung des »Erwerbens« von Kindern, d.h. Zeugen oder Gebären, tragen.⁹⁹⁰ Auch mit Gott als Subjekt kann es in den beiden Varianten verwendet werden: Im Sinn eines »Erwerbens« Israels durch JHWH steht es in Ex 15,16; Jes 11,11; Ps 74,2. Die Bedeutung von »schaffen / zur Welt bringen / zeugen / gebären« hat es in Dtn 32,6; Ps 139,13; Spr 8,22; Gen 14,19.22 (allerdings geht es nur in Dtn 32,6 um Israel; Ps 139 thematisiert den einzelnen Beter/ein Individuum, Spr 8 die Weisheit, Gen 14 Himmel und Erde).⁹⁹¹ Auch wenn die Darstellung im Moselied ab V. 8 die Anfänge der Beziehung JHWH – Israel durchaus als Vorgang des »Erwerbens« oder auch »Findens« schildert und in anderen poetischen Texten auch so dargestellt wird (s. o.; vgl. v. a. den in vielerlei Weise verwandten Text Ex 15), wird die Deutung von Dtn 32,6 im Sinne des Hervorbringens oder Schaffens gestützt durch die beiden anderen Schöpfungsverben עָשָׂה und כָּן sowie den engen Zusammenhang mit dem Vaterbild.⁹⁹²

Durch diesen Kontext ist zudem zu überlegen, ob statt des allgemeineren »Schaffens« oder »Hervorbringens« spezifischer mit »Zeugen« übersetzt werden sollte,⁹⁹³ was das Verb deutlicher als Näherbestimmung des Vaterbildes kennzeichnen würde, formal der parallelen Struktur von V. 6b mit der engen Verbindung der beiden folgenden Verben entsprechen würde und eine Analogie zu V. 18 mit der Rede vom Gebären Gottes (יָלַד *qal*/חָלַל *polel*) darstellen würde.

Während קָנָה also im engen Sinn sogar als »zeugen« übersetzt werden könnte (was wegen der Verwechselbarkeit mit dem klassischen Ausdruck für zeugen / יָלַד *hif* hier allerdings nicht geschehen soll), enthält es gleichzeitig noch die weiteren Bedeutungsnuancen des Schaffens, aber auch des Erwerbens. Es bleibt durch diese Multiperspektivität unklar, ob ein individueller Schöpfungsakt (i.S. v. Zeugung), ein »anfänglicher« allgemeiner Schöpfungsakt oder ein geschichtliches Erwerben (wie bspw. in Jes 11,11 im Hinblick auf die Sammlung und »Neuschöpfung« der Exilierten) anzunehmen ist. Der Ausdruck gibt keine klare Antwort, wie die Anfänge oder die Hervorbringung vorzustellen sind, was vermutlich auch intendiert ist. Was jedoch ausgesagt wird, ist die grundlegende

990 Vgl. Lipiński, Art. קָנָה, 64f.; vgl. Schmidt, Art. קָנָה, 652. Es ist umstritten, ob diese zwei Bedeutungsnuancen (»erwerben« und »schaffen/zeugen/gebären«) auf zwei unterschiedlichen Wurzeln basieren oder als Ausdifferenzierungen nur einer Wurzel gelten. Von zwei unterschiedlichen Wurzeln geht aus: Ges¹⁸; von einer Wurzel gehen aus: Lipiński, Art. קָנָה; HALAT; Ges¹⁷; dem schließe ich mich hier an. Schmidt, Art. קָנָה bleibt letztlich unentschieden.

991 Vgl. Lipiński, Art. קָנָה, 64f.; Schmidt, Art. קָנָה, 654–658.

992 Als weiterer Beleg für die Übersetzung von קָנָה im Sinne von Schaffen oder Hervorbringen werden häufig Texte aus Ugarit angeführt (vgl. u. a. Sanders, Provenance, 150f., der KTU 1.3: v.9; 1.10:iii.5; 1.4:i.22; iii.26,30,35; iv.32; 1.8:ii.2 nennt). Allerdings ist hier zu berücksichtigen, dass diese Texte bei einer Datierung ins 14. Jh. v. Chr. in einem großen zeitlichen Abstand zum Moselied stehen.

993 So Lipiński, Art. קָנָה, 66; anders (d.h. als »schaffen«) Schmidt, Art. קָנָה, 655f.; Ges¹⁷ und Ges¹⁸.

Abhängigkeit und Verwiesenheit auf JHWH als Vater und Schöpfer, der Israel Leben ermöglichen möchte.

Dass das zunächst sehr allgemeine עשה »machen / tun« im Kontext von V. 6 als Schöpfungsverb zu verstehen ist, wird durch das Suffix der 2. Pers. Sg. m. deutlich. JHWH hat *Israel* gemacht. Im Hinblick auf die verschiedenen Schöpfungsverben gilt es als das allgemeinste und unspezifischste.⁹⁹⁴ Zumeist bezieht es sich auf die Erschaffung der Welt: Gott »macht« Erde und Himmel (Gen 2,4) sowie deren »Bestandteile« (das Himmelsgewölbe: Gen 1,7; die Gestirne: Gen 1,16; die Tiere: Gen 1,25; die Menschen: Gen 1,26⁹⁹⁵).⁹⁹⁶ Die Aussage allerdings, dass er Israel gemacht habe, ist in der Hebräischen Bibel in der Form einzig.

בון, allgemein als Aussage für das »Fest-, Wahr-, Richtig-Sein und Existieren«⁹⁹⁷, bedeutet im *poel* das Herbeiführen von Festigkeit und kann so u. a. mit Gott als Subjekt und in Verbindung mit anderen Schöpfungsverben ebenfalls als Schöpfungsverb im Sinn von »gründen, Bestand geben« verwendet werden.⁹⁹⁸ Wesentlich ist dabei das Moment der Zuverlässigkeit und der Beständigkeit, die JHWH durch diese Gründung verleiht, in der die geordnete Schöpfung dem Chaos entgegensteht;⁹⁹⁹ es ist der »positive, auf Lebenserhaltung und -förderung ausgerichtete Aspekt«¹⁰⁰⁰. In dieser Beständigkeit geschaffen ist aber nicht nur die Erde (Jes 45,18; Ps 24,2; 119,90), sondern auch der einzelne Mensch (Ps 119,73) sowie das ganze Volk Israel (neben Dtn 32,6 auch in der Natans-Weissagung 2 Sam 7,24!). Auch die Gründung Zions wird so beschrieben (Ps 48,9; 87,5). Es geht dabei also weniger um ein einmaliges oder erstmaliges Schaffen (das ist vielmehr durch das vorhergehende עשה ausgedrückt), sondern eher um den Erhalt von Schöpfung. In dem Lexem בון gehen somit »urzeitliches und jetztzeitliches Schöpferhandeln«¹⁰⁰¹ ineinander über – also das, was in klassisch scholastischer Theologie als *creatio prima* und *creatio continua* unterschieden wird. Mit der Betonung der Beständigkeit und des Erhalts der Schöpfung wird hier das Bild von JHWH als dem feststehenden und verlässlichen Felsen / צור (V. 4) aufgenommen

994 Vgl. Vollmer, Art. עשה, 367; ebenso Ringgren, Art. עשה, 417.

995 Die Selbstaufforderung in Gen 1,26 wird mit עשה konstruiert, die Ausführung in V. 27 dann dreimal mit dem speziellen Schöpfungsverb ברא, das exklusiv Gottes Schöpfungshandeln bezeichnet.

996 Zur These, dass das in den Psalmen formelhaft gebrauchte Gotteseipheton עשה שמים וָאָרֶץ (vgl. Ps 115,15; 121,2; 124,8; 134,3; 146,6) auf der älteren Formel קנה שמים וָאָרֶץ (vgl. Gen 14,19) basiere (so Ringgren, Art. עשה, 418), vgl. ausführlich Lipiński, Art. קנה, 67–69. Er sieht darin eine »relativ späte Aufnahme« (ebd., 68), kritisiert die Übersetzung »oft in einer mißbräuchlichen und anachronistischen Weise mit »Schöpfer« (ebd., 67) und gibt stattdessen קנה mit »Inhaber / Besitzer« wieder.

997 Gerstenberger, Art. בון, 812.

998 Vgl. Koch, Art. בון, 95; Gerstenberger, Art. בון, 815.

999 Vgl. Gerstenberger, Art. בון, 816.

1000 Koch, Art. בון, 104.

1001 Ebd.

und schöpfungstheologisch die entsprechende Beständigkeit Israels begründet. Weil JHWH beständig ist, kann er auch Israel Bestand geben (vgl. neben Dtn 32,6 auch 2 Sam 7,24). Da das nicht auf ein anfängliches Wirken beschränkt ist, sondern ein immer neues Bestand-Geben gemeint ist, gilt das auch, wenn Israel sich abwendet, wie V. 5.6a schildern.

V. 6b bestimmt die Vaterschaft Gottes näher durch den Einsatz von drei Schöpfungsverben, die jeweils eigene Nuancen im Hinblick auf das Schöpfungsgeschehen setzen. קנה ist kein klassisches Schöpfungsverb, kann in diesem Kontext aber durchaus so verstanden werden. Es kann auch noch spezifischer als Zeugung übersetzt werden und wäre so eine unmittelbare Näherbestimmung des Vaterseins Gottes. Somit betont der erste Versteil die individuelle Beziehung und große Nähe von JHWH und Israel im Bild der persönlichen Elternschaft. עשה und כן stellen eine klassische Verbindung dar, die die beiden Aspekte von anfänglicher Schöpfung und Erhalt der Schöpfung einschließen. Das zweite Kolon hebt diese Beziehung durch die allgemeineren Schöpfungsaussagen auf eine universellere Ebene. Durch die Suffixe in der 2. Pers. Sg. wird jedoch deutlich, dass sich die beiden Schöpfungsverben nicht auf die Schöpfung der Welt an sich beziehen, sondern speziell die »Schöpfung« Israels meinen.¹⁰⁰² Indem durch die verschiedenen Schöpfungsverben dieses Verses eine Analogie der »Schöpfung« Israels zur Weltschöpfung hergestellt wird, weist der Vers eine Parallele zum Kontext des Geierbildes, speziell V. 10f., auf: Dort wird durch die Lexeme תרו ו pi ebenfalls eine Analogie der Entstehung von Welt und Volk Israel gesetzt und damit die Geschichte des Volkes in den größeren Kontext der Weltgeschichte integriert.

Wenn JHWH in V. 6 als Vater und damit als Schöpfer Israels bezeichnet wird, geht es weniger um eine Darstellung der Anfänge Israels. So wie auch in anderen schöpfungstheologischen Texten soll hier nicht eine Vergangenheit erzählt werden, sondern eine Gegenwart – mit ihren Ängsten und Katastrophen – bewältigt werden. Die Betonung der grundsätzlichen Verbundenheit JHWHs und Israels ist das Fundament, auf dem die im Lied dargestellte Auseinandersetzung JHWHs mit Israel geschieht. Die Erinnerung an die Schöpfungsordnung ist somit eine grundlegende Zusage der Treue JHWHs, der Israel gewollt und ins Dasein gebracht hat, der Israel überhaupt erst die Existenz ermöglicht hat und auch weiterhin garantiert – und steht damit in einer Linie mit der exilischen Schöpfungstheologie, wie sie sich in der Priesterschrift und bei Deutero-Jesaja findet: »Der/die Schöpfer/in ist zugleich die Elterngottheit«¹⁰⁰³. Hier findet sich vor

1002 Vgl. demgegenüber Böckler, die etwas andere Schwerpunkte sieht: Während קנה v. a. das Besitzverhältnis nach dem Schöpfungsprozess deutlich mache, stehe das allgemeinere עשה eher unspezifisch für den Entstehungsprozess; כן *polet* meine ein Schaffen, das Eigenständigkeit des Geschaffenen ermögliche (vgl. Dies., Gott, 296–298).

1003 Baumgart, Kinder, 31.

allem eine große Nähe zu Jes 45,10.¹⁰⁰⁴ Dieses Eltern-Kind- oder Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis stellt eine grundlegende Verbindung dar, die auch in Zeiten der Krise zwar erschütterbar, aber nicht grundsätzlich revidierbar ist. Die Verse formulieren neben diesem Zuspruch gleichzeitig aber auch einen Anspruch,¹⁰⁰⁵ indem sie ein der Treue des väterlichen JHWHs gemäßes Verhalten bei den Kindern, d. h. Israel implizit einfordern.

ii. *Der gebärende JHWH (V. 18)*

18 a	צור ילדך תשי	Den Fels, der dich geboren hat, hast du vergessen;
b	ותשכח אל מחולך:	und du hast vergessen den Gott, der dich unter Wehen hervorgebracht hat.

V. 18 schließt mit seiner Aussage, dass JHWH getäuscht und vergessen wurde, den Bogen zu V. 15b und bildet so eine Klammer um die Darstellung des Götzendienstes Israels. Beide Verse zeichnen sich dadurch aus, dass sie von JHWH als Fels/צור sprechen und damit in den siebenfachen Gebrauch dieser Metapher im Moselied einstimmen. Gleichzeitig weist der Vers Ähnlichkeiten zu V. 5f. auf: Auch V. 18 stellt eine starke Kontrastierung von JHWH und Israel her. Wiederum ist Israel durch seine Treulosigkeit gezeichnet (hier durch das Täuschen/שיה und Vergessen/שכח), während JHWH als Erzeuger oder Hervorbringer in einer elterlichen Rolle dargestellt wird. Eine ausführliche Interpretation des Verses wird im Kapitel »JHWH als Fels« vorgenommen. An dieser Stelle geht es ausschließlich um das Bild Gottes in der schöpferischen elterlichen Funktion, d. h. um die Lexeme ילד *qal* und חיל *polel*.

V. 18 bezeichnet JHWH in doppelter Weise als denjenigen, der Israel hervorgebracht hat. Während das erste Kolon ילד *qal* verwendet, was sowohl »zeugen« als auch »gebären« bedeuten kann,¹⁰⁰⁶ steht im zweiten Kolon חיל *polel* (in Geburtswehen liegen/gebären),¹⁰⁰⁷ so dass JHWH mindestens im zweiten Vers-Teil ein eindeutig weibliches Prädikat erhält. Insgesamt ist zu fragen, ob in dem Vers ein synonyme oder ein synthetischer Parallelismus vorliegt: ob in beiden Kola ein weibliches Gottesbild gezeichnet wird, das möglicherweise als Gegenstück oder Ergänzung zu V. 6b zu verstehen ist (er [= JHWH] ist dein Vater/אבך), oder ob der Vers insgesamt ein »zweigeschlechtliches« Bild von Gott

1004 Vgl. ebd.

1005 Indem Böckler, Gott, 344 nur auf den Aspekt des »Anspruchs« eingeht, fehlt damit eine wesentliche Dimension dieses Bildes und bekommt ihre Auslegung leicht »Schlagseite«.

1006 Vgl. Kühlewein, Art. ילד, 733; Schreiner, Art. ילד, 634f.

1007 Vgl. Baumann, Art. חיל, 899: »wobei es die Rolle der Mutter – im Unterschied zu der des Vaters – beschreibt«.

zeichnet, nämlich als zeugender Vater (Kolon a) und gebärende Mutter (Kolon b).

In der Mehrheit der Fälle ist יָלַד *qal* mit »gebären« zu übersetzen, während das *hif* zumeist für das Zeugen verwendet wird. Trotzdem kann auch die *qal*-Form sowohl »gebären« als auch »zeugen« bedeuten, was je nach Geschlecht des Subjektes zu entscheiden ist, bei göttlichem Subjekt jedoch Schwierigkeiten aufwirft.¹⁰⁰⁸ Neben den Belegen, die mit יָלַד *qal* eindeutig »zeugen« meinen, weil sie mit einem menschlichen maskulinen Subjekt stehen (Gen 4,18; 10,8.13; 22,23; Spr 23,22; Dan 11,6), nennt Ges¹⁸ für diese Bedeutung 4 Belege mit göttlichem Subjekt: Dtn 32,18; Zef 2,2; Ps 2,7; 110,3. Davon sind Zef 2,2 sowie Ps 110,3 in ihrem masoretischen Textbestand schon sehr umstritten und daher nur begrenzt aussagekräftig. Ps 2,7 wird in der Literatur in der Regel mit »zeugen« übersetzt (vgl. EÜ/LU/ELB: »ich habe dich heute gezeugt« יִלְדֶּךָ הַיּוֹם לְדָתְךָ). Dahinter stehen traditionsgeschichtliche Überlegungen, die in diesem Vers Einflüsse aus ägyptischen, neuassyrischen und syrisch-kanaanäischen Vorstellungen sehen. Sie können sich sowohl auf die Zeugung des Königs als auch auf seine Geburt beziehen, so dass von dieser Seite her keine Entscheidung möglich ist.

Anders übersetzt in Ps 2,7 Grohmann,¹⁰⁰⁹ die zwar bewusst »gebären« als Übersetzung wählt,¹⁰¹⁰ gleichzeitig aber die Offenheit der Wurzel betont, die Zeugen, Gebären und Hervorbringen beinhaltet.¹⁰¹¹ Da יָלַד *qal* in der großen Mehrheit der Belege jedoch mit »gebären« zu übersetzen sei, die Geburt durch eine Gottheit im Alten Orient zudem eine übliche Vorstellung sei und außerdem das »Heute« eher für den besser bestimmbareren Zeitpunkt der Geburt als der Zeugung spreche, plädiert sie für die Übersetzung mit »gebären« als eine von mehreren Übersetzungsmöglichkeiten an dieser Stelle.¹⁰¹² Der Lesart »gebären« schließt sich auch Hartenstein an.¹⁰¹³

Die LXX ist bei der Übersetzung von Dtn 32,18 und Ps 2,7 nicht weiterführend, weil sie mit γεννάω übersetzt, was ebenfalls »zeugen«, »gebären« oder neutral »hervorbringen« heißen kann. Ges¹⁸ empfiehlt für Dtn 32,18 die Übersetzung von »zeugen«, HALAT bleibt unbestimmt; viele Kommentare und Monographien übersetzen an der Stelle mit »zeugen«¹⁰¹⁴.

Frevel spricht sich wegen des maskulinen Genus von צוּר für die Übersetzung des ersten Kolons i. S. v. »zeugen« aus,¹⁰¹⁵ doch wird diese Argumentation nicht

1008 Vgl. Kühlewein, Art. יָלַד, 733.735f.; Schreiner, Art. יָלַד, 634f.637f.

1009 Vgl. Grohmann, Fruchtbarkeit, 70–80.

1010 Vgl. ebd., 72.

1011 Vgl. ebd., 75.

1012 Vgl. ebd., 78f.

1013 Vgl. Hartenstein/Janowski, Psalmen, 57.105f.

1014 Vgl. Rose, 5. Mose II, 564.569; Willmes, Vater, 18; Ringgren, Art. צוּר, 18; Schließke, Gottes-söhne, 165 Anm. 2; Keel/Schroer, Schöpfung, 120. Für die Übersetzung mit »Gebären«: von Rad, Deuteronomium, 137; Nielsen, Deuteronomium, 281; Winter, Frau, 563.

1015 Vgl. Frevel, Aschera, 378 Anm. 104.

der Tatsache gerecht, dass es sich hier um metaphorische Sprache handelt, die ja gerade davon lebt, dass eine kreative Spannung zwischen verschiedenen Wirklichkeitsbereichen erzeugt wird.¹⁰¹⁶ Grund argumentiert überzeugend dafür, auch ילד im ersten Kolon als »gebären« zu verstehen.¹⁰¹⁷ Denn in allen Fällen, in denen ילד *qal* und חיל parallel stehen (oder auch nur in einem Vers gleichzeitig verwendet werden), ist mit ילד »gebären« gemeint (neben Dtn 32,18 noch in Jes 23,4; 26,17.18; 54,1; 66,7.8; Mi 4,10; Ps 90,2; Ijob 39,1). Der einzige Vers, der gleichzeitig ילד und חיל verwendet, in dem beide Verben aber zweifellos unterschiedliche Tätigkeiten bezeichnen – väterliches Zeugen und mütterliches Gebären –, wählt das eindeutige ילד *hif* für das Zeugen (Jes 45,10). Somit ist es plausibler, in V. 18 ילד *qal* ebenfalls mit »gebären« zu übersetzen und somit in diesem Vers ein ausschließlich weibliches Gottesbild anzunehmen.¹⁰¹⁸

Zusammenfassend lassen sich im Hinblick auf V. 18 zwei Punkte bilanzieren:

(1) *Der neue Aspekt im Gottesbild: Gott als Mutter*

Während in V. 6 von JHWH als Vater gesprochen wurde, wird er in V. 18 als Mutter dargestellt, so dass sich in der Gesamtwahrnehmung von Dtn 32 ein »zweigeschlechtliches« Elternbild JHWHs ergibt. Auch wenn die explizite Benennung als Mutter/אם nicht vorkommt – sie findet sich in der Hebräischen Bibel bis auf den Vergleich in Jes 66,13 überhaupt nicht –, ist die verbale Kennzeichnung als »Mutter« durch ילד *qal*/gebären und חיל/unter Wehen hervorbringen eindeutig.¹⁰¹⁹ Die Leistung von V. 18 in Bezug auf das Gottesbild im Moselied ist also zunächst, dass zusammen mit V. 6 ein göttliches *Elternbild* erzeugt wird: JHWH ist Vater und Mutter.¹⁰²⁰

Dennoch wird in der Literatur zu Dtn 32 häufig das Vaterbild als stärker wahrgenommen. Es wird deutlich, dass im Allgemeinen vielfach von einer Vor-

1016 Mit der Argumentation dürfte auch das grammatikalisch eindeutig maskuline אס der zweiten Vershälfte kein »inhaltlich« weibliches Prädikat (חיל *poel*/gebären) haben. Auch Mose kann in Num 11,12 die – zwar rhetorische – Frage stellen, ob er mit dem Volk schwanger gewesen sei oder es geboren habe (האֲנֹכִי הָרִיתִי אֶת כָּל־הָעָם הַזֶּה אִם־אֲנֹכִי יִלְדֶתֶיהוּ).

1017 Vgl. Grund, *Geburt*, 105; Dies., *Geburtsmetaphorik*, 313.

1018 So neben Grund auch Grohmann, *Fruchtbarkeit*, 77 sowie Tribble, *Gott*, 80f. und in ihrer Folge Scoralick, *Güte*, 125.

1019 Vorsichtiger ist hier Willmes, *Vater*, 48f.: »Daß Gott im AT nicht nur als Vater gesehen, sondern ihm auch mütterliche Funktionen und Eigenschaften zugeschrieben wurden, kann man vielleicht aus Dtn 32,18 ablesen«.

1020 Vgl. Baumgart, *Kinder*, 15–17. Baumgart sieht hier in Dtn 32 auf der Ebene der Tora eine ausgleichende Aufnahme von sowohl väterlichen Bildern zu Beginn des Dtn (1,31; 8,5) und dem mütterlichen Bild in Num 11 (vgl. ebd., 22f.). Diese »komplementäre« Darstellung geht in der BigS leider ganz verloren, da dort in V. 6 statt »Vater« mit »Mutter« übersetzt wird.

rangstellung des väterlichen Bildes ausgegangen wird.¹⁰²¹ Auslegungen, die das weibliche Gottesbild nur als eine Komponente im männlichen sehen, verkürzen unsachgemäß das gesamte Gottesbild. Gründe oder Ursachen für eine solche Tendenz gibt es viele. Ein Grund in Dtn 32 mag sein, dass der Vater explizit genannt wird, während die Mutter nur über verbale Ausdrücke erschlossen werden kann. Möglicherweise liegt es aber auch daran, dass JHWH in der Hebräischen Bibel im Allgemeinen häufiger männliche Rollen ausfüllt als weibliche und diese Tendenz auch auf das Elternbild des Moseliedes übertragen wird. Diese »männliche Übermacht« beruht natürlich auf der patriarchalen Gesellschaftsstruktur und gilt auch für das Bild der Eltern, die im altorientalischen Kontext nicht als gleichwertig-komplementär anzusehen sind, da der Vater der Mutter hierarchisch übergeordnet ist.¹⁰²² Dennoch sind in biblischen Texten dann auch genau die Stellen wahrzunehmen, die diese Ungleichheit nicht widerspiegeln – wie beispielsweise das Elternbild im Moselied.¹⁰²³ Doch die patriarchale Vorherrschaft ist eine doppelte: Sie betrifft nicht nur weite Teile der Produktion, sondern auch der Rezeption der Texte. So wurde der alttestamentliche Gott in der Auslegungsgeschichte lange Zeit als ausschließlich männlich wahrgenommen. Dagegen ist die Herausarbeitung von Stellen, die die mütterliche oder allgemeiner weibliche Seite Gottes betonen, ein wichtiges Verdienst der feministischen Forschung, das eine grundsätzliche Schiefelage behebt.¹⁰²⁴ Somit tragen die weiblichen Gottesbilder nicht nur zur Vielfalt der biblischen Gottesbilder bei, sondern sorgen im alttestamentlichen Rahmen auch weiterhin für Irritation, weil JHWH mehrheitlich in männlichen Rollen auftritt.¹⁰²⁵

Es wäre eine falsche Konsequenz, nun diese weiblichen Gottesbilder zu verabsolutieren.¹⁰²⁶ Gleichzeitig dürfen durch die besondere Hervorhebung dieser Gottesbilder nicht bestimmte weibliche Rollenbilder verfestigt werden, beispielsweise durch die Engführung von Weiblichkeit auf Mütterlichkeit. Während Mütterlichkeit häufig mit Weiblichkeit gleichgesetzt wird,¹⁰²⁷ ist ein differen-

1021 Vgl. Fokkelman, Poems, 80f., der zwar einerseits von Elternschaft, dann aber doch wieder von Vaterschaft spricht. Ähnlich Willmes, Vater, 33–35.49.

1022 Vgl. Gerber, Gott, 145–161.

1023 So auch deutlich Baumgart, Kinder, 15: »Durch das Wort Vater אב (V. 6) wird Gott keineswegs auf ein Geschlecht einseitig festgelegt.«

1024 Vgl. Frevel, Gott, 47f.

1025 Vgl. Grohmann, Fruchtbarkeit, 115.

1026 Vgl. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik, 13f.

1027 Vgl. u. a. häufig bei Stendebach, pointiert bspw. im Satzesatz: »Die Wertung der Frau in Kirche und Gesellschaft hängt meines Erachtens entscheidend davon ab, daß wir Christen uns für den mütterlichen Aspekt der Gotteserfahrung wieder öffnen.« (Ders., Vater, 158).

zierterer Blick auf Frauenrollen vonnöten. Auch in alttestamentlicher Zeit bedeutet Frau-Sein nicht automatisch Mutter-Sein.¹⁰²⁸

Indem JHWH im Moselied, aber auch an wenigen anderen Stellen der Hebräischen Bibel (vgl. Num 11,12; Dtn 32,18; Jes 40,10f.; 42,13f.; 45,9; Jer 2,27),¹⁰²⁹ gleichzeitig als Mutter und Vater dargestellt wird, wird zugleich die Grenze zwischen den Geschlechtern relativiert. Ein Gott, der gleichzeitig Mann und Frau ist, übersteigt die biologische Geschlechterdualität.¹⁰³⁰ Der Effekt, dass Geschlechtergrenzen im Gottesbild relativiert werden, entsteht nicht erst durch das zweigeschlechtliche Gottesbild in V. 6 und 18, sondern auch schon durch die Mehrdeutigkeit bestimmter Verben wie *qal*. Die Offenheit, die in den zwei möglichen Übersetzungen von »zeugen« oder »gebären« liegt, bietet »ein Potential [...], die Geschlechtergrenzen zu relativieren.«¹⁰³¹ Möglicherweise kann auch *qnh* (vgl. V. 6) als ein solches »Zwitterwort« aufgefasst werden. Zwar bedeutet es mehrheitlich »erwerben«, kann in einigen Fällen aber auch die Bedeutung »zeugen« tragen (s. o.). Zumindest an einer Stelle (Gen 4,1) wird das Verb aber im Zusammenhang mit einem weiblichen – allerdings menschlichen – Subjekt verwendet. Neben der Übersetzungsmöglichkeit »Ich habe einen Mann erworben von Gott« kann dieser schwierige zweite Halbvers auch mit »Ich habe einen Mann hervorgebracht mit Gott« übersetzt werden. Selbst wenn *qnh* in dem Fall nicht ausschließlich gebären, sondern eher ein gemeinsames Wirken von Eva und JHWH bezeichnet, so wird doch deutlich, dass es geschlechterübergreifend verwendbar ist. Gestützt wird diese Analyse durch eine außerbiblische Beobachtung: Für die ugaritische Aschera ist das Epitheton *qnyt ilm* belegt, das als »Erschafferin« oder »Gebärerin« der Götter wiedergegeben werden kann.¹⁰³²

Die gleichzeitige Rede von einer Gottheit als Vater und Mutter ist kein Proprium des Alten Testaments. Wie oben schon deutlich wurde (vgl. Anm. 941f.) gibt es für den gesamten altorientalischen Raum vielfältige Belege dafür, dass eine Gottheit gleichzeitig als Mutter und Vater angesprochen werden kann – und so im göttlichen Bereich der Gegensatz der Alternative von Mann oder Frau überschritten wird.¹⁰³³ Jüngling macht für den biblischen Bereich

1028 So sehr deutlich Schüngel-Straumann, Dimensionen, 77f.; ebenfalls Jüngling, Bemerkungen, 86–91.

1029 Vgl. Jüngling, Gott, 381. Außerdem noch in Ijob 38,28f., dort allerdings in Bezug auf Naturphänomene.

1030 Vgl. Fokkelmann, Poems, 80; vgl. ebenfalls Ohler, Gott, 290.

1031 Grohmann, Fruchtbarkeit, 74.

1032 Vgl. HALAT III 1038; Schmidt, Art. *qnh*, 650. Gerstenberger macht – im Blick auf altorientalische Gottheiten – deutlich, dass eine solche Gottheit »nicht als Zwitterwesen vorgestellt« werden müsste, sondern dass es sich dabei eher um eine »kumulative Redeweise« handle (Ders., Gott, 21). Das gilt sicher auch für die biblische Redeweise.

1033 Frymer-Kensky, Wake, 162–167; Grohmann, Fruchtbarkeit, 116; Winter, der – zwar v. a. im

darauf aufmerksam, dass die gleichzeitige Rede von Gott als Vater und Mutter in Deutero-Jesaja immer in Verbindung mit der Aussage der Einzigkeit JHWHs vorzufinden ist.¹⁰³⁴ Damit wird deutlich, dass eine solche Rede nicht nur von außerbiblischen Vorbildern beeinflusst sein kann, sondern sich darin auch eine logische Konsequenz des Monotheismus widerspiegelt, die gleichzeitig eine theologisch bedeutsame Aussage enthält – dass nämlich JHWH »unüberbietbar alle Wirklichkeit in sich«¹⁰³⁵ vereint.

Angesichts dieser Unmöglichkeit einer eindeutigen Bestimmung oder Festlegung ist zu fragen, ob daher nicht jede geschlechtlich gekennzeichnete Rede von Gott vermieden werden sollte und im Hinblick auf Schöpfungsaussagen eher vom allgemeineren göttlichen Hervorbringen gesprochen werden sollte. Doch geschieht diese neutrale Formulierung auf Kosten des Bildgehaltes, der dadurch »unsichtbar« gemacht wird.¹⁰³⁶ Die Bildkraft des Gebärens oder Zeugens sollte also ernst genommen werden und nicht aufgrund der Schwierigkeit der Bestimmung des weiblichen oder männlichen Geschlechts zugunsten einer vermeintlichen salomonischen Lösung in Form des neutralen »Hervorbringens« bei der Übersetzung verzichtet werden. Zudem wird durch die konkrete Sprache eben auch die konkrete Lebenswelt von Menschen aufgewertet – was im Falle von weiblichen Gottesbildern auch die Erfahrungswelt von Frauen meint.¹⁰³⁷ Außerdem wird durch die in Teilen deutliche Sprache vom Geburtsschmerz der Aspekt des mitleidenden Gottes deutlich: Er kennt die Lebenswelten von Menschen – und eben auch die von Frauen oder Müttern.¹⁰³⁸ Neben der theologischen Aussage, dass ein Gott, der sowohl männlich als auch weiblich dargestellt werden kann, allumfassend ist, hat diese Tatsache auch eine anthropologische Konsequenz, die bei einer geschlechtsneutralen Gottesrede verloren ginge. Wenn der Mensch als Abbild Gottes geschaffen ist und dieser Gott eben männlich und weiblich ist, kann auch vom Menschen nicht geschlechtsneutral gesprochen werden, weil er so einer wesentlichen anthropologischen Dimension beraubt würde.

Radford-Ruether empfiehlt die Ersetzung der personalen Metaphern durch nicht-personale Metaphern.¹⁰³⁹ Doch ist das nur eine vermeintlich gute Lösung. Zwar gibt es die Möglichkeit des Gebrauchs von nicht-personalen Metaphern –

Blick auf das Hohelied, was aber sicher zu verallgemeinern ist – von einem »Gott jenseits der Geschlechtlichkeit« (Ders., Frau, 674) spricht.

1034 Vgl. Jüngling, Gott, 382f.

1035 Ebd., 383.

1036 Vgl. Grohmann, Fruchtbarkeit, 79; vgl. ebenso Ohler, Gott, 287f. (»konkrete Vorstellungen zu blässeren« eingeebnet; ebd., 287). Vgl. dazu auch die Debatte um die Übersetzung von Ps 90,2, Anm. 880.

1037 Vgl. Grohmann, Fruchtbarkeit, 116.

1038 Vgl. ebd.

1039 Vgl. Radford-Ruether, Sexismus, 88; vgl. auch Ohler, Gott, 290 Anm. 21.

auch das Moselied bietet mit dem Fels und dem Geier Bilder der unbelebten bzw. theriomorphen Sphäre, die alternativ verwendbar wären. Doch führt diese »Vermeidungstaktik« zu einer eingeschränkten und damit auch »verarmten« Rede von Gott, weil ein Teil der biblischen Gottesbilder nicht mehr rezipiert würde.

(2) *Elterliche Schöpfung / Schöpferische Eltern – Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu Vers 6*

V. 18 sticht nicht nur dadurch hervor, dass Gott als Mutter dargestellt wird. Der Vers stellt durch den Fokus auf das elterliche Gottesbild mit dem Schöpfungsbezug sowie der kontrastierenden Gegenüberstellung mit dem vergessenden und täuschenden Volk eine deutliche Korrespondenz zu V. 6 dar. Wie schon dort wird die Elternschaft JHWHs durch Schöpfungsbilder näher bestimmt. Während V. 6 durch die unspezifischen Schöpfungsverben קנה, עשה und בן eher an allgemeine Aussagen zur Weltschöpfung erinnert, verweist V. 18 viel stärker auf das Bildfeld von individueller Geburt als Schöpfung. Dadurch werden zwei unterschiedliche Aspekte hervorgehoben: Zum einen wird die Geschichte Israels in den großen Schöpfungsrahmen eingebunden, die Frage nach dem Ursprung wird beantwortet. Zum anderen wird mit den mütterlichen Bildern der besondere »Einsatz« Gottes für sein Volk betont.¹⁰⁴⁰ Die Bilder von Vater und Mutter sind somit auch nicht austauschbar, sondern betonen unterschiedliche Aspekte im göttlichen Elternbild.

Ob mit dem mütterlichen Schöpfungsbild gegenüber dem väterlichen eine unmittelbarere Gottesbeziehung ausgesagt wird, kann sicher hinterfragt werden. Nach Auffassung von Grund gehen die »Metaphern von der Geburt [...] in ihrer Anschaulichkeit über das verbreitetere Bildfeld von der Vaterschaft Gottes weit hinaus«¹⁰⁴¹ und unterstreichen »als Schöpfungsaussagen [...] die Unmittelbarkeit der göttlichen Abkunft sowie die Unlöslichkeit der Beziehung zwischen JHWH und seinen Geschöpfen«¹⁰⁴². Der Aussage, dass die Bilder von Wehen, Schmerz und Geburt insgesamt anschaulicher als die Rede vom Zeugen JHWHs sind, ist sicher zuzustimmen. Vermutlich liegt in diesem größeren Anthropomorphismus des mütterlichen Gottesbildes auch ein Grund für die größere Zurückhaltung in produktions- wie rezeptionsästhetischer Sicht. Dass mit diesen Bildern die Unmittelbarkeit der göttlichen Herkunft betont und die Unauflöslichkeit der Beziehung betont werde,¹⁰⁴³ ist sicher richtig – wenngleich das nicht

1040 Vgl. Gerber, Gott, 154.

1041 Grund, Geburt, 120.

1042 Ebd.

1043 Neben Grund vgl. auch Grohmann, Fruchtbarkeit, 116.

ausschließlich für die mütterlichen Gottesbilder, sondern ebenso für die väterlichen gilt.

b. Israel als Kinder

Insgesamt wird das Lexem בן im masoretischen Text des Moseliedes 6mal verwendet (V. 5.8[2x].14.19.20; darüber hinaus im textkritisch schwierigen V. 43 in der LXX- und Q-Version). In V. 8.14 steht בן in einer *cstr.*-Verbindung (V. 8 בְּנֵי אָדָם; בְּנֵי יִשְׂרָאֵל; V. 14 וְאֵילִים בְּנֵי-בֶשֶׁן) und wird im Sinne einer Herkunftsangabe oder Volkszugehörigkeit verwendet. Die Verwendung in V. 5.19.20(.43 in Q/LXX) geschieht im *st. abs.* – in V. 19 zudem ergänzt um die Töchter – und meint das Volk Israel als Kinder JHWHs. Daher werden im Folgenden nur die letztgenannten Stellen untersucht.¹⁰⁴⁴

i. Die Nicht-Kinder (V. 5.6a)

5 a	שָׁחַת לוֹ לֹא בְנָיו מִיָּמָם	Es handelten schlecht gegen ihn seine Nicht-Kinder auf schändliche Art;
b	דֹּר עֵקֶשׁ וּפְתִלְתֵּל:	ein verkehrtes und verdrehtes Geschlecht.
6 a α	הֲלִיְהוּהָ תַגְמְלוּ-זֹאת	Wollt ihr JHWH dieses antun,
β	עַם נָבֵל וְלֹא חָכָם	törichtes und nicht weises Volk;
b α	הֲלוֹא-הוּא אָבִיךָ קָנָךְ	ist nicht er dein Vater, der dich hervorgebracht hat,
β	הוּא עָשָׂךְ וַיְכַנְנֶךָ:	er, der dich gemacht und dir Bestand gegeben hat?

V. 5f. stellen innerhalb der Exposition des Liedes eine Charakterisierung Israels im Gegenüber zu JHWH (V. 4) dar. Die beiden Protagonisten des ersten Hauptteils (V. 8–20) werden so zu Beginn des Liedes in ihrer Widersprüchlichkeit vorgestellt: Dem überaus positiv gezeichneten JHWH mit besonderer Betonung seiner Treue und Zuverlässigkeit (vgl. v. a. die Einführung der Felsmetapher in V. 4) steht Israel gegenüber, das in V. 5f. in vierfacher Weise als untreu geschildert wird: (1) Es ist schändlich versündigt (שָׁחַת מִיָּמָם),¹⁰⁴⁵ (2) wird als Nicht-Kinder bezeichnet (לֹא בְנָיו), (3) als solche mit einem »verkehrten« Geschlecht (דֹּר עֵקֶשׁ וּפְתִלְתֵּל) parallelisiert und (4) als töricht (נָבֵל וְלֹא חָכָם) bezeichnet. Diese Verse dienen somit auch dazu, ein Gegenbild zu JHWH zu zeichnen und ihn hier *ex negativo* zu charakterisieren.

1044 Vgl. zu den textkritischen Fragen zu V. 8 und 43 das Kapitel zur Textkritik.

1045 Zur schwierigen Konstruktion des Verses und dem Bezug dieser beiden Glieder aufeinander vgl. die Textkritik zur Stelle.

(1) *Aufschändliche Art verderblich gegen ihn handeln* (שָׁחַת לְ מוֹמָם)

In der Grundbedeutung bezeichnet שָׁחַת *pi* »einen Akt rücksichtsloser Zerstörung, durch den das betroffene Obj. völliger Vernichtung anheimfällt oder doch so dezimiert oder korrumpiert wird, daß sein Untergang besiegelt ist.«¹⁰⁴⁶ Es wird daher in der Regel mit »verderben« oder »vernichten« übersetzt. Nach der Analyse von Conrad stehen als Objekt des Verbes dabei »durchweg Menschen, und zwar entweder als direktes Obj. oder als die Hauptleidtragenden und somit das eigentliche Ziel eines solchen Aktes«¹⁰⁴⁷. In wenigen Fällen steht das Verb allerdings ohne direktes Objekt und hat dann die Grundbedeutung »schlecht handeln« (Ges¹⁸) oder »pervertiert handeln«¹⁰⁴⁸, was vor allem auf dtr und prophetische Texten zutrifft.¹⁰⁴⁹ Es bezeichnet dort »ein Gesamtverhalten, durch das die Beziehung zu JHWH definitiv zerstört wird und das entsprechendes Unheil von dessen Seite nach sich zieht«¹⁰⁵⁰. In beiden Fällen, ob mit oder ohne Objekt, wird dadurch also eine grundlegende Zerstörung ausgesagt.

Die Konstruktion in Dtn 32,5 ist insofern schwierig, als sie mit der Präposition לְ ein Objekt angibt. Die beiden Parallelstellen der Konstruktion שָׁחַת *pi* + לְ (Num 32,15; 1 Sam 23,10) bezeichnen damit das Objekt der Vernichtung (in Num »das Volk«, in 1 Sam »die Stadt«), so dass diese Konstruktion dort am besten mit »Verderben bringen über« wiedergegeben werden kann.¹⁰⁵¹ In Dtn 32,5 ist dieses Objekt jedoch Gott, was im Zusammenhang mit שָׁחַת einmalig ist¹⁰⁵² – und dementsprechend mit »es [= Israel] brachte Verderben über ihn [= JHWH]« wiedergegeben werden müsste. Auch wenn Dtn 32 eine Reihe von *hapax legomena* und theologisch brisanten Aussagen enthält (bspw. die Verbindung der Gottesmetapher Fels mit dem Lexem preisgeben / מָכַר in V. 30), so ist die Aussage, dass Israel JHWH Verderben oder Vernichtung bringt, im Rahmen der Hebräischen Bibel kaum denkbar und findet auch im weiteren Kontext des Liedes keinen Widerhall. Möglicherweise ist weniger an ein Verderben JHWHs, sondern ein Verderben der Beziehung zu ihm gedacht. Treffender ist daher an dieser Stelle die Übersetzung im Sinn von »schlecht / pervertiert handeln«, wie sie normalerweise ohne Angabe des Objektes üblich ist. An prominenter Stelle im Pentateuch findet es sich in dieser Bedeutung außerdem noch in Ex 32,7 und Dtn 9,12, die שָׁחַת *pi* für den Götzendienst Israels am Sinai/Horeb in Form des »Goldenen Kalbes« verwenden. So kann von dort her das »schlecht Handeln« als Götzendienst näherbestimmt werden. Von Ex 32,7 und Dtn 9,12 her gelesen steht

1046 Conrad, Art. שָׁחַת, 1235.

1047 Ebd.

1048 Ebd., 1239.

1049 Vgl. ebd.

1050 Ebd.

1051 Vgl. HALAT IV 1363.

1052 Vgl. Conrad, Art. שָׁחַת, 1239.

חַוּשׁ *pi* auch in Dtn 32,5, das zunächst keine explizite Näherbestimmung des »schlecht Handelns« vornimmt, als Chiffre für Götzendienst und präludiert so das Hauptthema oder die Hauptanklage gegen Israel im weiteren Verlauf des Liedes. Durch die ungewöhnliche Objektangabe wird das Vergehen Israels hier noch gravierender dargestellt: Sie handeln nicht nur schlecht oder pervertiert, sondern mit diesem Handeln richten sie sich insgesamt explizit gegen JHWH und setzen so ihre Beziehung zu ihm grundlegend aufs Spiel.

חַוּשׁ, das sowohl einen physischen Makel oder ein Gebrechen als auch einen ethischen Fehler bezeichnen kann, ist hier adverbial zu verstehen und charakterisiert somit das »pervertierte Handeln« (שׁוּחָה) Israels, womit der später (V. 15–18) ausführlich dargestellte Götzendienst gemeint ist. Da an dieser Stelle kein physischer Makel angesprochen ist, weist es somit eine deutliche ethische Konnotation auf (vgl. Ijob 11,15; 31,7; Spr 9,7; Sir 11,33; 44,19),¹⁰⁵³ auch wenn hier der Götzendienst, also eigentlich eine kultische Verfehlung, gekennzeichnet wird. Damit wird die Tragweite dieses falschen Handelns deutlich: Es richtet sich nicht nur gegen Gott, sondern betrifft auch die Gemeinschaft Israels untereinander.

(2) Nicht-Kinder (יִלְדֵי אֱלֹהִים)

Die Bezeichnung Israels als »Nicht-(seine)-Kinder« / יִלְדֵי אֱלֹהִים ist im gesamten Hebräischen Kanon einzig. Innerhalb des Moseliedes, das in V. 21 allerdings auch vom »Nicht-Gott« / לֹא-אֱלֹהִים und dem »Nicht-Volk« / אֲנִי-אֶלֶּל spricht, ergibt sich so aber eine deutliche Bewertung und Kategorisierung Israels: Indem Israel (Nicht-Kinder) den Götzen (Nicht-Gott) und den fremden Völkern (Nicht-Volk) auch sprachlich ähnlich geworden ist,¹⁰⁵⁴ wird deutlich, auf wessen Seite es durch seine Vergehen steht: der Seite der Götzen und der Nicht-JHWH-Verehrer. Argumentationen, die die Lesart als »Nicht-Kinder« aus inhaltlichen Gründen nicht zulassen wollen, weil sie der behaupteten Elternschaft Gottes in V. 6.18 widersprechen,¹⁰⁵⁵ verfehlen den Kern dieser Aussage. Auch die rhetorische Frage in V. 6b (»Ist nicht er dein Vater?«) und die Formulierung in V. 20 (»Kinder, in denen keine Treue ist«) zeigen, wie das Lied genau um das Problemfeld von Kindern, die sich nicht als Kinder erweisen, kreist und versucht, mit diesem offensichtlichen Widerspruch umzugehen und ihn in Sprache zu fassen.

Gleichzeitig schafft die Rede von Israel als Nicht-Kindern ein Gegenbild zu JHWH als Vater und Mutter. Zwar machen V. 6.18 deutlich, dass JHWHs Elternschaft weiterhin für Israel gilt, doch zeigt die radikale Bezeichnung als Nicht-

1053 Vgl. Ges¹⁸; HALAT II 527.

1054 Die unterschiedliche Schreibweise – das fehlende *maqpeḥ* bei den »Nicht-Kindern« geht auf das Konto der Masoreten, die auch in der Akzentsetzung von V. 5 zeigen, dass sie keine Zusammengehörigkeit von אֱלֹהִים und יִלְדֵי sehen. Zur Argumentation und Gründen für eine von der masoretischen abweichende Lesart vgl. das Kapitel zur Textkritik.

1055 Vgl. Volkwein, Untersuchungen, 136.

Kinder, dass ihre Gottesbeziehung gestört oder zerstört ist. Während die Bezeichnung Israels als Kinder JHWHs eigentlich ein Ausdruck größtmöglicher Nähe ist, wird hier durch die Verneinung ausgesagt, dass Israel nicht mehr in dieser privilegierten Gottesbeziehung steht. Dabei wird zunächst nicht thematisiert, wie es dazu kam. Genauso wird die Aussage vom »schlecht gegen ihn Handeln« (V. 5a) erst im weiteren Verlauf des Liedes inhaltlich gefüllt und erläutert, wodurch Israel seine Gottesbeziehung so grundlegend aufs Spiel gesetzt hat. Der weitere Verlauf des Liedes zeigt ebenso, dass diese Zerstörung der Gottesbeziehung zwar extreme Folgen hat (V. 22–26), aber keine Aufhebung dieser Eltern-Kind-Bezeichnung bedeutet: V. 19.20 sprechen wieder von den Kindern JHWHs, wenngleich sie »aus/in Ärger verschmäht« (וַיִּנְאָץ מִכַּעַס) und als »treulos« (לֹא־אָמֵן בָּם) bezeichnet werden.

(3) »Verkehrtes« Geschlecht (דֹּר עֶקֶשׁ וּפְתִילָל)

V. 5 etabliert – wie auch V. 20b – einen Parallelismus der (Nicht-)Kinder JHWHs mit einem »verkehrten« Geschlecht.

Es stellt sich zum einen die Frage, wer mit diesem Geschlecht / דֹּר gemeint ist. Generell zeigt die Rede von einem bestimmten Geschlecht an, dass es eben nicht um die Gesamtheit eines Volkes durch alle Zeiten geht, sondern nur eine bestimmte Generation betroffen ist, dass es sich also nur um eine begrenzte Dauer handelt.¹⁰⁵⁶ Während דֹּר im Allgemeinen unterschiedlichste Generationen bezeichnen kann, wird es in negativer Konnotation häufig auf die sog. Wüstengeneration bezogen. So verwendet Num 32,11–13 die Bezeichnung im Rückgriff auf die Erzählung in Num 14 für die Generation, die das verheißene Land nicht mehr einnehmen darf, weil sie »getan hat, was schlecht in den Augen JHWHs war« (Num 32,13: הָיָה הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה).¹⁰⁵⁷ In dieser Bedeutung wird דֹּר ebenfalls in Dtn 1,35; 2,14; Ps 78,8; 95,10¹⁰⁵⁸ verwendet und wird somit zu einer Chiffre auch für andere »untreue« Generationen. So steht die Bezeichnung in Jer

1056 Vgl. Gerleman, Art. דֹּר, 444: »Im Unterschied zu einer Reihe anderer, auf Abstammung und Verwandtschaft bezogener Kollektivbegriffe (*zēra* ›Nachkommenschaft‹, *mišpāhā* ›Sippe‹, *tōlēdōt* ›Nachkommen‹) ist *dōr* zunächst zeitlich orientiert.« Es umfasst die »Vorstellung des zu einer bestimmten Zeit lebenden Menschenkollektivums« (ebd.); ähnlich Freedman/Lundbom, Art. דֹּר, 185.

1057 Dabei dient die Wüstengeneration als negativer Vergleichspunkt für die Gaditen und Rubeniten; gegen Freedman/Lundbom, die die Gaditen und Rubeniten fälschlicherweise mit der Wüstengeneration gleichsetzen: »Als Strafe für den Ungehorsam der Gaditen und Rubeniten mußten vierzig Jahre des Wüstenwanderns vergehen, bis die Generation hinweggestorben war (Num 32,13).« (Dies., Art. דֹּר, 194).

1058 Zwischen dem Moselied sowie Ps 78 bzw. 95 finden sich weitere Verbindungslinien: Zu den zahlreichen Verbindungen und Ähnlichkeiten zum Geschichtspsaln 78 vgl. im Folgenden sowie in Kapitel B.II.5. zum Proömium und zu V. 8–14 sowie in B.III.1.b.ii.; Ps 95 enthält im Eröffnungsvers die Bezeichnung JHWHs als »Fels unserer Rettung« (לְצִיּוֹר יְשׁוּעָנוּ) und in V. 10 das Bild vom Weg (vgl. Dtn 32,4).

2,31; 7,29 in der Gerichtsrede gegen die aktuelle Generation in vorexilischer Zeit und in Spr 30,11–14 in allgemeiner Form für jegliche Menschen, die nicht JHWH-gemäß leben. Auch in Dtn 32,5 ist es nicht die Wüstengeneration, die abtrünnig wird.¹⁰⁵⁹ Es ist die Generation, die ins Land gekommen ist und dort bereits ein gutes Leben genossen hat. Damit steht dieser Vers inhaltlich in großer Nähe zu Ps 78,57, der an der Stelle zwar nicht explizit von einem untreuen Geschlecht spricht, die abtrünnige und treulose Landnahmegeneration aber mit »ihren Vätern«, d. h. denen der Wüstengeneration, vergleicht (וַיִּסְגְּנוּ וַיִּבְגְּדוּ בְּאֲבוֹתָם). So wird psalmin-tern ein Rückbezug auf Ps 78,8 geschaffen, weil dort die Väter (gemeint ist hier die Wüstengeneration) als »störrisches und trotziges Geschlecht; ein Geschlecht, dessen Herz nicht beständig ist und dessen Geist Gott nicht treu war« (דֹרֹתָ סוֹרֵרָה וַיִּמְרָה דֹרֹתָ לֹא־תִקַּיִן לִבּוֹ וְלֹא־נִצְמְנְמָה אֶת־אֵל רִחְוָה) bezeichnet werden.

Dass Israel als Kinder JHWHs mit einer negativ konnotierten Generation gleichgesetzt wird, findet sich nur im Moselied in V. 5.20. Auf lexematischer Ebene besteht aber eine ähnliche Verbindung im Asafpsalm Ps 73,15, wo – einzig innerhalb der gesamten Hebräischen Bibel – die Rede vom »Geschlecht deiner [= JHWHs] Kinder« (דֹרֹת בְּנֵי־דָךְ) ist. Im Kontext des Psalms ist damit nach Zenger »eine (nicht zahlenmäßig, aber ›inhaltlich‹) fest umgrenzte Gruppe, als deren Proprium ihre enge Gottesbeziehung gilt«¹⁰⁶⁰, gemeint. Damit bildet der Vers das positive Gegenbild zur negativ konnotierten Generation der Kinder JHWHs im Moselied.

Die Bezeichnung der abtrünnigen Generation als עִקְשׁ וּפְתִילֵל ist in der Form einzig und findet eine nächste Parallele nur in 2 Sam 22,27 // Ps 18,27 und Spr 8,8. Das Adjektiv עִקְשׁ bedeutet zunächst im konkreten Sinn »uneben, krumm«, wird aber häufig metaphorisch verwendet, so dass es dann eine »moralische Beschreibung vom schlechten Wandel«¹⁰⁶¹ meint und »zum ethischen Begriff für ›falsch, unredlich, schuldig‹«¹⁰⁶² wird. In diesem Sinn bildet es eine Gegenüberstellung zur Charakterisierung JHWHs in V. 4, »wo neben *dæræk* in bildlich-übertragenem Gegensatz *jāšār* und in inhaltlichem *tāmim*, *mišpāt* und *šaddiq* auftauchen.«¹⁰⁶³ Auch die Wurzel פתל, auf die das Adjektiv פְתִילֵל zurückzuführen ist (vgl. Ges¹⁸), hat »eine metaphorische, negativ wertende Bedeutung im Sinne von ›verdreht‹«¹⁰⁶⁴ und meint damit ein gottloses Verhalten.¹⁰⁶⁵ Indem an dieser Stelle nicht typisches Material zur Bezeichnung der »abtrünnigen Gene-

1059 Gegen Freedman/Lundbom, Art. דֹרֹת, 194: »Sie [= die Wüstengeneration] ist das Hauptthema in Deut 32 (vgl. v. 5.20)«.

1060 Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100, 342 (Zenger).

1061 Warmuth, Art. עִקְשׁ, 347.

1062 Ebd.

1063 Ebd.

1064 Ders., Art. פְתִיל, 853.

1065 Vgl. ebd., 854.

ration« verwendet wird,¹⁰⁶⁶ sondern durch das seltene וּפְתִלְחֵל עֲקָשׁ Verbindungen zu 2 Sam 22,27 // Ps 18,27 und Spr 8,8 aufgezeigt werden, erfährt das Verhältnis JHWH – Israel hier noch zusätzliche Konnotationen. Der Anklang an 2 Sam 22,27 // Ps 18,27 kann als Ankündigung der Reaktion Gottes verstanden werden: Er verhält sich gegenüber dem Verkehrten verdreht (וְעַם-עֲקָשׁ תִּפְתְּלֵהוּ). Wenn im Moselied nun Israel »verkehrt und verdreht« ist, ist eine entsprechende Reaktion JHWHs vorgezeichnet. Die Strafe gegen Israel, die in V. 22–25 des Moseliedes geschildert wird, wird an dieser Stelle im Proömium des Liedes schon angekündigt und legitimiert. In Spr 8,8 spricht die Weisheit über sich selbst und bezeichnet ihre Worte als gerecht (בְּצִדְקָה) und »nicht verdreht und verkehrt« (אֵין שֶׁשָׁפַת נִפְתְּלָה וְעֲקָשׁ). Indem »gerecht« hier als Gegenbegriff zu »verkehrt und verdreht« dargestellt wird, wird hier genau der Gegensatz von JHWH und Israel deutlich: Nach Dtn 32,4 ist JHWH gerecht / צְדִיק – während Israel in V. 5 mit der Rede vom »verkehrten und verdrehten Geschlecht« als dem nicht entsprechenden Gegenbild gezeichnet wird.

Indem Dtn 32,5 über die Lexeme שוּחַת und דּוֹר sowohl auf Ex 32 als auch (vermittelt über Num 32) auf Num 14 anspielt, werden zwei prominente Fälle von Versagen des Volkes in Form von Götzendienst und fehlender Treue aus der Geschichte eingespielt. Es ist nicht das erste Mal, dass Israel es JHWH gegenüber an Treue fehlen lässt.

(4) Töricht und nicht weise (נְבִלִים וְלֹא חֲכָמִים)

Indem der folgende V. 6 mit der Rede vom »törichten und nicht-weisen Volk« (עַם נְבִילִים וְלֹא חֲכָמִים) die Charakterisierung Israels in V. 5 sinngemäß aufnimmt, jedoch von der dritten in die zweite Person wechselt, wird das angesprochene Israel (V. 6) mit dem verdorbenen Geschlecht (V. 5) identifiziert – was die Erzähllogik des Liedes aufsprengt, weil das Lied ja noch vor der Landnahme gesungen wird, der Götzendienst aber erst im Land erfolgt. So oszilliert der Text hier zwischen Vergangenheit und Gegenwart und verdeutlicht dadurch, dass er eben nicht von einer konkreten historischen Generation spricht, sondern diese paradigmatisch für alle Generationen stehen kann. Jede Generation kann eine abtrünnige Generation werden – als Mahnung dazu dient das Lied, das somit dauernde Gültigkeit beanspruchen kann.

1066 Vgl. hier etwa die Bezeichnungen in Num 32,13 (die ganze Generation, die Schlechtes/Böses tat / כָּל-הַדּוֹר הָרָע הָעֹשֶׂה הָרָע), Dtn 1,35 (diese schlechte Generation / הַדּוֹר הָרָע הַזֶּה) und Ps 78,8 (ein widersetzliches und widerspenstiges Geschlecht / וְגִמְרָה וְנִמְרָה). Auch die Lexeme, die in Ps 78,56f. zur Charakterisierung der abtrünnigen »Landnahmegeneration« verwendet werden (נסה / versuchen; מרה / widerspenstig sein – was sogar noch unmittelbar vor Beginn des Moseliedes in Dtn 31,27 steht; סג / abtrünnig sein; בגד / treulos handeln), werden hier (und im gesamten Moselied) nicht aufgenommen.

Mit der Bestimmung Israels als נָבָל ist an dieser Stelle nicht nur ein »törichtes«, d. h. »dummes« Verhalten gemeint. Wie an anderen Stellen (vgl. Jes 9,16; 32,5; Jer 17,11; Ps 14,1; 74,18.22; Ijob 2,9; Sir 49,5; 50,26) wird damit auch ein Fehlverhalten in der religiösen Dimension bezeichnet, eine ehrfurchtlose, frevelhafte, gottlose Haltung.¹⁰⁶⁷ In Dtn 32 zielt es ganz speziell »auf die Ebene der besonderen Beziehung zu Gott: *nābāl* bedeutet ohne Gespür bzw. Rücksicht auf die grundlegende Beziehung des Volkes Israel zu seinem Vater und Schöpfer (v. 6b)«¹⁰⁶⁸. Damit ist נָבָל grundlegend im Denken der Weisheitstheologie verankert und somit impliziert ein solches Verhalten dann auch einen »Bruch aus einem Zusammenhang [...], oder aktiver: Aufruhr gegen gesetzte Ordnungen. Dieser Bruch und Aufruhr ist eben ›Torheit‹, ist Mangel an Einsicht und Einordnung in die guten Ordnungen, deren Garant Gott ist.«¹⁰⁶⁹ Auch die Bezeichnung Israels als nicht weise / לֹא חָכָם zielt in diese Richtung: Israel fehlt es deswegen an Weisheit, weil es JHWH nicht anerkennt.¹⁰⁷⁰

Die Bezeichnung Israels als »törichtes Volk« (עַם נָבָל) rückt es auch terminologisch in die Nähe des גֹּי נָבָל in V. 21, womit hier das feindliche Volk, die Gegner Israels gemeint sind. Durch diese Korrespondenz der beiden einzigen Nennungen von נָבָל im Moselied auf lexematischer Ebene wird auch inhaltlich eine gezielte Gegenüberstellung erreicht: Sowohl Israel als auch das fremde Volk ist »töricht«. Somit verschwimmt auch die definitorische Grenze zwischen den beiden »Völkern«: Beide zeichnen sich dadurch aus, dass sie gottlos sind, dass ihnen die Einsicht in die Einzigkeit JHWHs und deren praktische Anerkennung fehlt. Dass das Erkennen und auch das Anerkennen der alleinigen Verehrung JHWHs der Dreh- und Angelpunkt des Liedes ist, wird somit nicht nur in dem äußerst pointierten V. 39 deutlich. Auch schon in V. 6a ist offenkundig, dass in der Gottlosigkeit oder der Nicht-Anerkennung JHWHs Einzigkeit genau das zentrale Vergehen Israels liegt – aber eben auch das Vergehen der fremden Völker (vgl. V. 27).

Die zweifache adjektivische Verwendung von נָבָל verweist außerdem auf die zusätzliche Verbalform der Wurzel נבל in V. 15, die Israels Götzendienst zusammenfasst als »es missachtete den Fels seiner Rettung« (וַיִּנְבֵּל צוֹר יִשְׁעוֹתוֹ). Mit dem »Missachten« ist nicht nur ein törichtes Verhalten oder ein Geringschätzen gemeint, sondern die grundsätzliche »Störung eines Gemeinschaftsverhältnisses«¹⁰⁷¹ – hier zwischen JHWH und Israel – angezeigt.

1067 Vgl. Marböck, Art. נָבָל, 176–181; vgl. auch Sæbø, Art. נָבָל, 27–31: Es sind »Profanes« und »Religiöses« untrennbar ineinander gewoben« (ebd., 30).

1068 Marböck, Art. נָבָל, 179.

1069 Sæbø, Art. נָבָל, 31.

1070 Vgl. Krause/Müller, Art. חָכָם, 939.

1071 Marböck, Art. נָבָל, 176.

ii. Töchter und Söhne (V. 19)

19 a	וַיֵּרָא יְהוָה וַיִּנְאֹץ	Und JHWH sah [es] und verwarf
b	מִכְעַס בְּנָיו וּבָנֹתָיו:	aus Kränkung seine Söhne und Töchter.

V. 19 bildet den Abschluss der V. 15–18, die den Abfall Israels von JHWH hin zu fremden Göttern geschildert hatten, indem er nun die Reaktion JHWHs in den Fokus rückt und somit als Überleitung zu den Gottesreden in V. 20–42 dient. Während das Sehen/ראה JHWHs Erwählung oder heilvolle Zuwendung bedeuten kann, kann es auch – wie im vorliegenden Fall – die Konnotation des Richtens tragen. Es beinhaltet dann, dass JHWH nicht blind richtet und vergilt, sondern den Betreffenden oder allgemeiner eine Situation zunächst in Augenschein nimmt, bevor er dann eingreift.¹⁰⁷²

Schwierig ist in diesem Vers zunächst die Konstruktion, weil sich innerhalb des ersten Kolons kein Objekt für das Verb findet, נאץ jedoch immer mit Objekt steht, so dass das zweite KOLON insgesamt als Objekt angenommen werden muss.¹⁰⁷³ נאץ kann im *qal* und *pi* »herabsetzen, missachten, verschmähen« oder in einem stärkeren Sinn »verwerfen« bedeuten und sowohl Menschen als auch JHWH zum Subjekt haben. In der Regel sind es Feinde und Gottlose, die JHWH missachten, verschmähen oder verwerfen (vgl. u. a. Ps 10,3.13; 74,10.18; 107,11). JHWH ist nur hier in Dtn 32,19 sowie in Jer 14,21 und Klgl 2,6 Subjekt. An den beiden Parallelstellen, die ebenfalls explizit vom Verwerfen durch JHWH sprechen, geht es konkret um die Situation der Zerstörung durch die Babylonier und damit den Beginn der Exilskatastrophe; das Verwerfen ist in beiden Fällen Reaktion auf den Götzendienst Israels. So ist נאץ *qal* mit Gott als Subjekt (Dtn 32,19; Jer 14,21; Klgl 2,6) durchaus in einer stärkeren Bedeutung im Sinn von »preisgeben, verstoßen, vernichten« und als Synonym von מאס/verwerfen zu verstehen.¹⁰⁷⁴

In Dtn 32,19 bildet נאץ mit dem Verwerfen durch JHWH zudem einen Gegenpol zum Rahmen des Liedes in Dtn 31,20, wo in einem Vorausblick auf Dtn 32,10–14.15–18 die Fürsorge JHWHs sowie die Abwendung Israels zusammengefasst werden. Dabei wird Israels Verhalten, der Götzendienst, als Verwerfen/נאץ *pi* JHWHs durch Israel und als Bundesbruch/פרר *hif* bezeichnet. Während Dtn 31,20 somit Israel JHWH verwerfen lässt, erscheint das Verwerfen durch JHWH in Dtn 32,19 nicht als eigene Initiative, sondern als entsprechende Reaktion auf das vormalige Verwerfen Israels. Gesteigert wird das durch die dreimalige Verwendung von נאץ in Num; dort verwerfen/verschmähen das Volk

1072 Vgl. Fuhs, Art. רָאָה, 255–257.

1073 Vgl. dazu die Diskussion im Kapitel zur Textkritik.

1074 Vgl. Ruppert, Art. נָאץ, 131–133.

bzw. die Söhne Korachs JHWH (Num 14,11.23; 16,30), so dass mit Dtn 32,19 in synchroner Leserichtung nun der erste Beleg vorliegt, in dem JHWH auf die vorhergehenden Verwerfungen mit eigenem Verwerfen reagiert.

Trotz dieser kontextuellen Einordnung bleibt das eine harte Aussagen über JHWH. Volkwein möchte sie daher aus inhaltlichen Gründen nicht zulassen, sondern schwächt sie mit textkritischen Mitteln ab (s. o. zur Textkritik). In V. 19 bzw. dem näheren Kontext selbst gibt es zunächst auch keine Rücknahme der Aussage. Indem im direkt darauf folgenden V. 20 jedoch weiterhin von den Kindern/בְּנֵי־יָם gesprochen wird, wird deutlich, dass die Eltern-Kind-Beziehung dadurch nicht aufgehoben wurde. Möglicherweise ist diese Aussage hier speziell im Zusammenhang des Eltern-Kind-Bildes zu verstehen: So kann JHWH gerade in seiner elterlichen Rolle scharf verurteilen und verwerfen, weil die Eltern-Kind-Beziehung weiterhin gilt.

Das Lexem כַּעַס ist im Kontext des Moseliedes in Dtn 31,29; 32,16.21 als Verb (3mal *hif*, einmal *pi*) und in Dtn 32,19.27 als Substantiv belegt. Es kann im Allgemeinen verschiedene Bedeutungsnuancen tragen (Gram, Kummer, Unmut; Wut/Zorn [theologisch]; Erregtsein, Verwirrtsein, Unruhigsein)¹⁰⁷⁵, wird im Moselied aber deutlich im theologischen Sinn gebraucht, wie es vor allem in der prophetischen und dtr Literatur verbreitet ist.¹⁰⁷⁶ Inhaltlich wird es bei Hosea und im dtr Gebrauch dazu verwendet, »ein Fehlverhalten des Menschen vor Gott und dessen entsprechende Reaktion zu beschreiben«¹⁰⁷⁷, wobei das Fehlverhalten entsprechend der dtr Theologie im Vergehen gegen die ersten zwei Dekalog-Gebote besteht, d. h. als Untreue JHWH gegenüber bezeichnet werden kann.¹⁰⁷⁸ So kann die Bedeutung am Besten als »Kränken und dadurch zum Zorn Reizen« wiedergegeben werden.

Was durch das Lexem deutlich wird, ist die Nähe von Israel und der fremden Nation. Sie gleichen sich darin, dass sie JHWH kränken/seinen Zorn erregen (Israel in V. 16; die fremde Nation in V. 27), weil sie ihn in seiner Einzigkeit nicht anerkennen.¹⁰⁷⁹ JHWH hingegen reagiert auf die vorangehende Kränkung mit einer entsprechenden Reaktion, einer Kränkung seinerseits. Damit wird deutlich, dass seine Reaktion maßvoll und nicht willkürlich ist, sondern einem »gerechten« Schema folgt: Auf Kränkung folgt Kränkung.

Lohfink spricht von כַּעַס gar als Leitmotiv des Moseliedes und sieht Dtn 32 als Basistext der dtr Verwendung von כַּעַס an.¹⁰⁸⁰ Diese diachrone Einordnung gilt sicher nicht für das Moselied als Ganzes in seiner überlieferten Endgestalt. Für

1075 Vgl. Lohfink, Art. כַּעַס, 299.

1076 Vgl. Stolz, Art. כַּעַס, 839–842; Lohfink, Art. כַּעַס, 298.300–302.

1077 Stolz, Art. כַּעַס, 840.

1078 Vgl. Lohfink, Art. כַּעַס, 300; Stolz, Art. כַּעַס, 841.

1079 Die gleiche Beobachtung ist im Hinblick auf das Adjektiv נָבַל zu machen; s. o.

1080 Vgl. Lohfink, Art. כַּעַס, 300f.

eine Vorstufe des Textes, die sich bis ca. V. 27 (letzter Beleg für כעס) erstreckt und in den dtr Kontext einzuordnen wäre, kann das allerdings zutreffen. Ob er dann allerdings wirklich »Basistext der dtr Verwendung« ist oder vielmehr nur diesem Kontext entspringt, ist kaum zu entscheiden, aufgrund der ansonsten gar nicht typisch dtr Sprache ist eher zur zweiten Möglichkeit zu tendieren. Angesichts der Beobachtung, dass כעס vor allem bei Hosea, dann aber auch in den dtr bearbeiteten Richter- und Königsbüchern Verwendung findet, dürfte es eher dort seinen Ursprung haben als in einer Vorstufe von Dtn 32. Ob man mit Lohfink von כעס als »Leitmotiv« des Moseliedes sprechen kann, ist schwierig zu beurteilen. Die insgesamt fünfmalige Verwendung der Wurzel ist natürlich auffällig und in der Häufung innerhalb eines geschlossenen Textes auch singulär.¹⁰⁸¹ Zwar dient die Wurzel »zur Formulierung der doppelten Wende im besungenen Geschichtsverlauf«¹⁰⁸² (indem sie aufzeigt, wie Israel JHWH »kränkt« [V. 16.19.21], er sie als Reaktion darauf auch kränkt [V. 21], dann aber auch von der fremden Nation, die eigentlich sein Strafwerkzeug war, gekränkt wird [V. 27]) und zeichnet so eine wesentliche Dynamik im Argumentationsgang des Liedes nach. Zum einen wird diese Wende jedoch nicht allein durch das Lexem כעס beschrieben, sondern steht auf einer wesentlich breiteren Basis.¹⁰⁸³ Zum anderen geht die Gesamtaussage des Liedes doch über diese doppelte Wende im Argumentationsgang hinaus. Die zentrale Aussage des Liedes ist eben nicht, dass JHWH Gleiches mit Gleichem vergilt – unabhängig davon, wer ihn »verärgert« –, sondern dass Israel auf JHWHs Treue mit Untreue reagiert – JHWH sich dann aber wieder erbarmend und Sühne erwirkend zuwendet; d. h. am Beginn steht JHWHs Treue und Fürsorge, erst darauf folgt Israels Abfall. Die Dynamik des Lexems כעס hingegen setzt bei Israel als Initiator der Abfallgeschichte an, lässt dabei jedoch die vorangehende Treue JHWHs außer Acht. Es daher wie Lohfink als Leitmotiv, d. h. den Text in seiner Gesamtheit repräsentierendes Motiv zu bezeichnen, ist – zumindest für die vorliegende Endgestalt – nicht treffend. Angesichts der Häufung der Belege in V. 16–27 wäre allerdings auch denkbar, dass es in einer früheren dtr Textstufe – die ohne die zweite Gottesrede existierte – als Leitmotiv diente.¹⁰⁸⁴ Eine spätere Überarbeitung hätte dann das da-

1081 Eine hohe Dichte findet sich noch in der Beurteilung der ersten Könige des Nordreiches, die in der Tradition der »Sünde Jerobeams« stehen (1 Kön 14,9.15; 15,30; 16,2.7.13.26.33).

1082 Lohfink, Art. כעס, 300.

1083 So zeigt die gesamte kunstvolle parallele Konstruktion von V. 21 diese Entsprechung von Taten Israels und Reaktion JHWHs in einer Entsprechung aller Satzteile (Beginn mit dem betonten Personalpronomen הוּ – הוּ; eifersüchtig machen / אָנָּהּ pi / hif; Nicht-Gott – Nicht-Volk; kränken / כעס; Nichtigkeiten – törichte Nation). Darüber hinaus findet sich die Parallelisierung von Israel und dem Fremdvolk u. a. im Adjektiv נָבֵל sowie in der Ankündigung der Strafe sowohl für Israel (V. 20–25) als auch für die fremde Nation (V. 28–35).

1084 Natürlich lässt sich diese Beobachtung auch rein synchron auswerten: So Fokkelman,

hinterstehende dtr Konzept allerdings nicht mehr vertreten können und durch eine Erweiterung des Textes das Motiv mehr in den Hintergrund gerückt.

Während das Moselied sonst in inklusiver Rede von Israel als den Kindern / בְּנִים JHWHs spricht, findet sich in V. 19 die Doppelform von maskuliner und femininer Bezeichnung des Volkes als Kinder, nämlich als »seine Söhne und Töchter« / בְּנָיו וּבָנֹתָיו. Wieso hier diese Doppelform verwendet wird, ist schwer zu bestimmen. Insgesamt gibt es ca. 120 Belege dieser Doppelform; in Bezug auf JHWHs Kinder ist innerhalb der Hebräischen Bibel sonst nur noch in Jes 43,6 von »Söhnen und Töchtern« die Rede. Möglicherweise steht hinter der expliziten Nennung der weiblichen Seite der Einfluss des vorangehenden V. 18, der von Gott als Mutter spricht.¹⁰⁸⁵

iii. Kinder ohne Treue (V. 20)

20 a α	וְאָמַר אֶסְתִּירָה פְּנֵי מַהֶם	Und er sagte: Ich will verbergen mein Angesicht vor ihnen,
β	אֲרָאָה מָה אֲחֵרִיתֶם	ich will sehen, was ihr Ende ist;
b α	כִּי דֹר תִּהְיֶה לְהָמָה	denn ein Geschlecht der Verkehrtheit sind sie,
β	בְּנִים לֹא־אֱמֹן בָּם:	Kinder, in denen keine Treue ist.

V. 20 stellt den Beginn der zwei Gottesreden dar, die sich bis zum Ende des Moseliedes erstrecken. Der Vers enthält die Ankündigung der Strafe Israels sowie eine durch כִּי eingeleitete Begründung dafür. Dabei wird der Götzendienst, der in V. 16f. beschrieben wurde, nicht noch einmal explizit angeführt. Vielmehr liegt eine Deutung dessen durch JHWH vor: Durch den Götzendienst hat sich Israel als »Geschlecht der Verkehrtheit« und als »Kinder ohne Treue« erwiesen. Damit wird auch der Bogen zum Proömium des Liedes geschlagen, das Israel in V. 5 in ähnlicher Weise charakterisiert hatte (s.o.).

Wie auch in V. 5 werden hier die Kinder JHWHs mit einem abtrünnigen Geschlecht parallelisiert, wenn auch in leicht veränderter Terminologie. Statt der »Nicht-Kinder« (לֹא בְּנִים) sind es nun »Kinder ohne Treue« (בְּנִים לֹא־אֱמֹן בָּם). Damit ist der zentrale Punkt benannt, der das Verhältnis von Eltern und Kindern ausmacht: die Treue zueinander. Indem Israel als »Kinder ohne Treue« bezeichnet werden kann, sind sie gleichzeitig »Nicht-Kinder«. Damit wird deutlich, dass mit dieser Bezeichnung keineswegs das Verhältnis von JHWH und Israel aufgehoben ist, sondern vielmehr, dass Israel es an Treue fehlen lässt. Dass

Poems, 97, der es als »keyword« oder »normative word« des Abschnitts V. 19–35 bezeichnet.

1085 Vgl. Scoralick, Güte, 125f.

JHWH treu ist, hat V. 4 explizit herausgestellt (אֱלֹהֵינוּ אֱמֻנָה);¹⁰⁸⁶ Israel wird dem nun auch auf lexematischer Ebene kontrastiv entgegengestellt.

Mit dem seltenen Begriff der Verkehrtheit (תְּהוֹמוֹתָהּ, nur pluralisch belegt) liegt ein Terminus vor, der ansonsten nur noch im Buch der Sprichwörter belegt ist (Spr 2,12.14; 6,14; 8,13; 10,31 f.; 16,28.30; 23,33).¹⁰⁸⁷ Ihm liegt die Wurzel הפך mit der Grundbedeutung »umdrehen, umwenden« (vgl. Ges¹⁸) zugrunde, so dass sich hier der Sache nach eine analoge Aussage zu dem Verkehrt- und Verdreht-Sein (עָקַב וּפְתַלְתָּל) in V. 5 findet. Die Verkehrtheit äußert sich im Buch der Sprichwörter vor allem im Reden (vgl. Spr 2,12; 8,13; 10,31.32), entspricht so aber insgesamt einem falschen Lebenswandel (gerade Wege verlassen, auf dunklen Pfaden gehen; Spr 2,12), führt zu Zank und Streit (Spr 6,14; 16,28) und steht häufig auch für das Böse im Allgemeinen (Spr 2,14; 16,30). Es sind die Frevler/רְשָׁעִים, die so leben und handeln, und damit dem Gerechten/צַדִּיק gegenübergestellt werden (Spr 10,32). All das steht für ein Leben, das nicht an der Weisheit ausgerichtet ist (vgl. Spr 2,12). Wenn nun in Dtn 32,20 der Götzendienst mit diesem Lexem bezeichnet wird, wird deutlich, dass Götzendienst nicht nur einfach ein falscher Kult, sondern viel weitgehender ein Verhalten ist, das als einem weisheitlichen Lebenswandel entgegenstehend beurteilt wird. Damit bekommt auch die (kultische) Anerkennung JHWHs eine Relevanz für einen der Weisheit entsprechenden Lebenswandel.

1086 Vgl. die Analyse zu V. 4 im Kapitel »JHWH als Fels«.

1087 Dort ist der Plural allerdings ausschließlich plene geschrieben, in Dtn 32 nicht.

D. SYNTHESE

Die Auseinandersetzung mit den drei Gottesmetaphern des Moseliedes hat eine große Vielstimmigkeit innerhalb des Gottesbildes gezeigt. Die Analyse der einzelnen Belege der jeweiligen Metaphern soll im Folgenden ausgewertet werden. Während in der Analyse vor allem die Bedeutung der Metaphern im Kontext des einzelnen Verses sowie des näheren Umfeldes erhoben wurde, steht nun die Verwendung der jeweiligen Metapher in der Gesamtkomposition des Moseliedes im Fokus. Dazu dienen drei Leitfragen: (1) *Welche Funktion und Bedeutung hat die Metapher im Moselied?* Dabei werden die Ergebnisse der Einzelversanalyse zusammengetragen und vor dem Hintergrund der Gesamtstruktur des Liedes (vgl. die Strukturanalyse) ausgewertet. Außerdem wird die Verwendung der Metapher im Moselied im Blick auf die allgemeine Verwendung der Metapher (vgl. jeweils Teil 1 der Untersuchungen zu den drei Metaphern) eingeordnet. (2) *Wie interagieren die Metaphern miteinander?* Hier wird gefragt, wie die Metaphern zusammenhängen, sich ergänzen und möglicherweise gegenseitig verstärken. (3) *Welche Konnotationen werden durch intertextuelle Verbindungen der Metaphern eingespielt?* Dabei geht es nicht darum, jegliche Anspielungen auf Texte außerhalb des Liedes zu nennen,¹⁰⁸⁸ sondern die wesentlichen Verbindungslinien aufzuzeigen. Ob diese Verbindungen bewusst oder unbewusst, produktionsästhetisch oder rezeptionsästhetisch entstanden sind, ist nur schwer und nicht einheitlich zu beurteilen.

I. JHWH als Fels

(1) Die Felsmetapher wird im Moselied mit unterschiedlichen Konnotationen verwendet. V. 4 hebt sie durch die *Casus-Pendens*-Konstruktion direkt zu Beginn des Verses besonders hervor. Der Fels ist dort fast ausschließlich mit Begriffen

1088 Vgl. dazu die unter diesem Gesichtspunkt ausführlichen Darstellungen: Markl, Volk, 242–281; Otto, Abschiedslied, 657–678.

aus dem Bereich der Rechtssprache verbunden. JHWH ist der treue und gerechte Gott. V. 15 verweist im Kontext der Felsmetapher auf wesentliche Identitätsmarker der Geschichte Israels: die Schöpfung und den Exodus. V. 18 nimmt den Aspekt der Schöpfung auf, bringt ihn jedoch von der universellen auf die individuelle Ebene, indem er den Fels als Gebärende charakterisiert. V. 30, der mittlere der 7 Belege, konterkariert die bisherige positive Konnotation des Felsens: JHWH, der Fels, gibt sein Volk preis, d. h. er straft oder richtet. V. 31 betont die Überlegenheit des Felsens JHWH über andere Felsen, nämlich die fremden Götter. Somit können zwar auch andere Götter als Fels bezeichnet werden, doch nur wenn gleichzeitig die Überlegenheit JHWHs herausgestellt wird. Auch V. 37 verwendet die Felsmetapher für fremde Götter. Der Vers stellt in ironisierender Form ihre mangelnde Fähigkeit, Schutz zu geben, in den Vordergrund und charakterisiert so *ex negativo* JHWH als den, der wirklich Zuflucht bieten kann.

Doch die Bedeutung der Felsmetapher im Moselied kann nicht einfach aus einer Addition der Konnotationen der verschiedenen Verse erschlossen werden. Gerade die Beobachtungen, dass die Metapher genau 7mal verwendet wird und der mittlere Beleg formal (durch den einzigen Parallelismus der Felsmetapher mit dem Gottesnamen JHWH) und inhaltlich (durch die negative Konnotation) heraussticht, lassen es notwendig erscheinen, den Blick auf die ambivalente Gesamtkomposition der Metapher zu lenken: Die ersten und letzten 3 Belege zeichnen durch verschiedene personale wie nicht-personale Attribute und Metaphern ein gänzlich positives Bild von JHWH als Fels. Der mittlere Beleg zeichnet demgegenüber ein Bild von JHWH als Fels, der straft oder Gericht hält. Indem dieses negative Bild jedoch von den positiven Aussagen umgeben ist, ist das Gericht gewissermaßen »eingebettet« in die Aussagen über JHWH als gerechter Lebensspender, überlegener Retter und Zuflucht.

Die Vielfalt an Konnotationen der Felsmetapher im Moselied zeigt, dass die Metapher im Vergleich zu ihrer sonstigen Verwendung in der Hebräischen Bibel gar nicht mehr in ihrem ursprünglichen Bedeutungsfeld von Schutz, Sicherheit und Zuflucht verwendet wird. Lediglich in V. 37 finden sich durch das Lexem סֶלַח (sowie סֶלַחָה in V. 38b, das mit V. 37 verklammert ist) noch Elemente des Wortfeldes. Doch auch hier ist die Metapher wie im Rest des Liedes vollkommen lexikalisiert und kann daher als Gattungsbegriff für JHWH, aber auch für fremde Götter verwendet werden. Dieser Gebrauch entspricht dem letzten und damit einem späten Stadium der Entwicklung der Metapher.

Die Verwendung der Felsmetapher erstreckt sich über alle Teile des Moseliedes: Sie ist sowohl im Proömium (V. 4) als auch in Abschnitt A (V. 15.18), B (V. 30.31) und C (V. 37) enthalten. Sie prägt daher das Lied in seiner Gesamtstruktur als Leitmotiv und ist in dieser Form deutlich mit der Endgestalt des Liedes verbunden. Zusammen mit der Beobachtung, dass die Verwendung der Felsmetapher als lexikalisierte Metapher einer späten Phase der Entwicklung der

Metapher entspricht, ist das ein Indiz für eine späte Datierung des Liedes (zur genauen Eingrenzung der Datierung vgl. das entsprechende Kapitel).

(2) Die Metapher interagiert auf vielfache Weise mit anderen Versen, aber auch den anderen Metaphern des Liedes und trägt so zur Dynamik und Argumentationsstruktur des Liedes bei. Sie dient dazu, JHWH und Israel in ihrer Gegensätzlichkeit zu charakterisieren: Die Rechtschaffenheit JHWHs (V. 4) bildet einen Gegenpol zur Verdrehtheit des Volkes (V. 5), seine Treue (V. 4) steht den Kindern ohne Treue (V. 20) gegenüber. Der markante V. 4 setzt mit seiner Terminologie der Rechtssprache und der Betonung der Gerechtigkeit JHWHs zudem ein Vorzeichen für dessen Richten (V. 36: יָדַן; V. 41: מִשְׁפָּט) im weiteren Verlauf des Liedes. Die Rede von der (universellen) Schöpfung (V. 15) verweist zurück auf V. 6bβ, der diese ebenfalls thematisiert (עֲשֵׂה, כִּן), verbindet aber gleichzeitig die Felsmetapher mit der Elternmetapher, indem V. 6bα komplementär zum letzten Kolon von der individuellen Schöpfung, der Vaterschaft spricht. Die Verbindung von Fels- und Elternmetapher wird zudem in V. 18 explizit, wo beide Bildfelder durch die Aussage vom gebärenden Felsen literarisch miteinander verknüpft werden. V. 30 verweist durch die negative Konnotation des Felsens intertextuell auf Hab 1,12, das die Ambivalenz des Gerichts und damit auch des Richters JHWH verdeutlicht. Über das Lexem מִשְׁפָּט sowie die Felsmetapher führt allerdings auch eine direkte Verbindungslinie von Hab 1,12 zu Dtn 32,4, einem Vers, der insgesamt von Termini aus dem Bereich der Rechtssprache geprägt ist, jedoch die Geradlinigkeit und Gerechtigkeit des Felsens ausdrückt und so wiederum ein Licht auf die extreme Aussage in V. 30 wirft: Der Fels, der hier verwirft, ist der ohne Unrecht treue und gerechte Gott. V. 31 steht mit seiner Aussage der Überlegenheit des Felsens JHWH über fremde Götter im Kontext aller Verse, die die Überlegenheit oder Ausschließlichkeit JHWHs aussagen und eine wohlgeordnete, sowohl konzentrische als auch lineare Struktur aufweisen. V. 37f. stellen mit der durch die rhetorische Frage provozierten Aussage, dass die fremden Götter keinen Schutz bieten können, eine Negativfolie zur Charakterisierung JHWHs (V. 39) dar. V. 37f. verweisen zudem über das Wortfeld Schutz und Sicherheit nicht nur auf das ursprüngliche Bedeutungsfeld der Felsmetapher, sondern ebenfalls auf das Geierbild, das unter anderem vom Schutz und dem Sich-Bergen (חֹסֶה, חֲסֵה) unter den Flügeln geprägt ist. Damit schlagen diese Verse gegen Ende des Liedes einen Bogen zum Beginn, der den Schutz und die Fürsorge JHWHs für sein Volk nicht nur im Bild des Geiers ausführlich geschildert hat (V. 8–14). Der wahre Schutz findet sich somit nicht bei den Göttern, sondern nur bei JHWH, der sich von Anfang an als ein solcher Gott erwiesen hat.

(3) Die intertextuellen Verbindungen, die von der Felsmetapher ausgehen, sind vergleichsweise gering. Sie verweisen vor allem in den Bereich des Psalters (Ps 89), speziell auf die Mosekomposition (Ps 90–92), auf Deutero-Jesaja (Jes 44)

und die anderen »inset hymns« wie den Hannapsalm (1 Sam 22) und den Davidspsalm (2 Sam 22). Damit tragen sie kaum weitere Konnotationen in die Felsmetapher ein, zeigen aber die enge Verflechtung des Moseliedes mit weiteren Teilen des Kanons an.

II. JHWH als Geier

Das Bild von JHWH als Geier findet sich explizit nur in V. 11 und dominiert daher im Vergleich zur Felsmetapher weitaus weniger das gesamte Lied. Dennoch enthält es zentrale Aussagen über JHWH und trägt vor allem durch intertextuelle Verbindungen wesentliche Konnotationen in das Gottesbild des Moseliedes ein.

(1) Die einzelnen Lexeme von V. 11 stellen weitestgehend unterschiedliche Variationen und Bilder vom Schutz JHWHs dar. In dem Sinn sind עיר / bewachen, behüten, קן / Nest, רחף *pi* / schweben, hin- und herfliegen, פֶּרַשׁ כָּנָף / ausbreiten der Flügel und אֶבְרָה / Schwinge zu verstehen. Sowohl die letzten beiden Lexeme als auch לקח / nehmen und נשא / tragen enthalten daneben eine weitere Konnotation, die für das Geierbild wesentlich und zudem vielfach theologisch aufgeladen ist: das Tragen durch JHWH. So wird darüber auf den Exodus und die Fürsorge in der Wüstenzeit verwiesen (vgl. v. a. Ex 19,4, den zweiten Beleg des Geierbildes für JHWH), auf den zweiten Exodus (vgl. Jes 46), auf das Tragen von Schuld und damit auch ein Erwirken von Sühne oder Versöhnen (vgl. V. 43 sowie u. a. die Gnaden- und Zornesformel Ex 34,6f.) sowie auf die Elternmetapher (vgl. Num 11,12; Dtn 1,31; Hos 11,3). JHWH wird als der dargestellt, der sich in der Geschichte, besonders dem Exodus – dort auch als נָשָׂא –, als tragende Größe erwiesen hat.

Beide Bildelemente, der Schutz und das Tragen des Geiers, sind – wie die motivgeschichtliche Untersuchung gezeigt hat – sonst nicht mit dem Geierbild verbunden, sondern nur an den beiden Stellen, die den Geier als Bild für JHWH verwenden, vorhanden (Ex 19,4; Dtn 32,11). Dabei sind beide Bilder jeweils literarische Verknüpfungen unterschiedlicher Motive und dementsprechend aufgeladen: Die Rede vom Schutz des JHWH נָשָׂא ist aus der Verknüpfung vom Motiv des Schutzes unter den Flügeln von Vogeleltern und dem Bild des Geiers als einem großen und starken Tier entstanden. Das Bild vom Tragen verbindet ebenfalls die Naturbeobachtung des Geiers als starkem Tier, das Bild der schützenden Flügel sowie das Motiv des Tragens durch JHWH (vgl. Dtn 1,31).

Innerhalb des Moseliedes verweist das Geierbild über das Lexem קן auf das Bild der Pupille (בְּאֵי שֵׁן עֵינֹ), das ebenfalls die Nähe und Intimität der Beziehung zwischen JHWH und Israel bezeichnet. Schließlich gibt es innerhalb des Liedes noch einen weiteren Anknüpfungspunkt an das Geierbild: Die Bezeichnung der Pest/רֶשֶׁת in V. 24 enthält Anklänge an den altorientalischen Gott der Plagen

Rešep. Dieser Gott wird in verschiedenen Kontexten mit einem Vogel oder einem geflügelten Gott in Verbindung gebracht: Zum einen geben LXX, Vulgata, Peschitta und Targumim die Stelle mit »sie sollen zur Speise der Vögel dienen« (LXX.D) wieder, was vermutlich auf Ijob 5,7 zurückgeht.¹⁰⁸⁹ Zum anderen wird heute zwar nicht mehr davon ausgegangen, dass Rešep ikonographisch auch als geflügelter Gott dargestellt werden kann,¹⁰⁹⁰ doch gibt es ikonographische Quellen, die ihn in enger Verbindung mit dem geflügelten Baal-Seth zeigen.¹⁰⁹¹ Durch diese verschiedenen Verbindungen mit einem Vogel oder einem geflügelten Gott kann die Rede von Rešep im Kontext des äußerst positiv konnotierten Geierbildes als Gegenbild aufgefasst werden kann. Allerdings ist es der eine JHWH, der in V. 11 als Geier Schutz bietet und in V. 24 die Pest sendet. So zeigt sich hier auf literarischer Ebene innerhalb des Liedes eine Ambivalenz, die auch schon in der Ikonographie der Flügel sowie in der Verwendung des Lexems $\eta\eta\eta\pi$ *pi* deutlich geworden ist. Beide Seiten sind im Gottesbild des Moseliedes enthalten.

(2) Auch das Geierbild ist mit den anderen Gottesbildern verwoben: So ist das Nest des Geiers ebenfalls ein Symbol für Sicherheit und Beständigkeit, wie es die Felsmetapher ist. Mit der Elternmetapher ist es auf doppelte Weise verbunden: Die erste Vershälfte mit dem Bild vom Schutz unter den Flügeln hat ihren Ursprung im natürlichen Bild der Vogeleltern. Die zweite Vershälfte spielt mit der Rede vom »Tragen« Dtn 1,31 ein, das die Führung in der Wüste mit dem väterlichen Tragen vergleicht.¹⁰⁹²

(3) Durch intertextuelle Verbindungen spielt V. 11 zudem auf wesentliche Texte des Pentateuch an. Neben dem bereits genannten Beleg in Ex 19,4, der für die Führung JHWHs beim Exodus steht, verweist der Vers über das Lexem לָקַח auf Gen 15, den Bund mit und die Verheißung an Abraham, sowie über das Lexem $\eta\eta\eta\pi$ *pi* auf Gen 1, die Schöpfungserzählung. So werden mit der Erinnerung an JHWH als den Schöpfer-, Bundes- und Exodus-Gott wesentliche Stationen der Geschichte Israels mit seinem Gott wachgerufen.

III. JHWH als Eltern

(1) Als Beziehungsmetapher kann die Elternmetapher in zwei Perspektiven untersucht werden: in Aussagen über JHWH als Vater und Mutter und in Aussagen über Israels Kindschaft. Als Eltern wird JHWH in V. 6.18 dargestellt: In V. 6 ist er Vater sowie Schöpfer – es wird somit die individuelle und die universelle

1089 Vgl. McCarthy, Deuteronomy, 146*; Sanders, Provenance, 194f.

1090 Vgl. Cornelius, Art. Resheph, 1; Schulman, Resheph, 74.

1091 Vgl. Keel/Uehlinger, Göttinnen, 130f. (Abb. 138a.b).

1092 Vgl. Koenen, Vergleiche, 181: »Das Vaterbild, das auch in Dtn 32,6 begegnet, leistet hier das gleiche wie das Adlerbild in Dtn 32,11«.

Schöpfung angesprochen. V. 18 stellt ihn zweifach als Mutter dar und betont so die individuelle Beziehung von JHWH zu seinem Volk. Auch wenn beide Verse Elternschaft vor allem unter dem schöpferischen Aspekt sehen und damit die Souveränität JHWHs hervorheben, dienen diese Aussagen weniger als Erinnerung an einen Anfang, sondern vielmehr der Vergewisserung der Ursprünge, d. h. der Verwiesenheit Israels auf JHWH und einer daraus resultierenden besonderen Unmittelbarkeit und Unauflöslichkeit der Beziehung. Demgegenüber ist das Bild von Israel als Kindern in V. 5.19.20 durchgängig negativ konnotiert – wie in der Mehrzahl aller Belege von Israel als Kindern in der Hebräischen Bibel: Sie handeln schlecht gegen JHWH (V. 5), verärgern ihn (V. 19) und sind untreu (V. 20), indem sie Götzendienst begehen und JHWH somit in seiner Einzigkeit nicht anerkennen. V. 19 sticht durch die harte Aussage, dass JHWH seine Kinder verwirft, hervor. Darin weist der Vers Ähnlichkeiten zum Fels, der Israel preisgibt, auf. Allerdings wird JHWH hier nicht explizit als Eltern bezeichnet. Zudem wird durch die Verwendung des Lexems פָּנָה deutlich, dass es sich um eine entsprechende Reaktion JHWHs handelt. Vielleicht ist eine so harte Formulierung aber auch dadurch möglich, dass er gerade in seiner elterlichen Rolle, in die er durch die Nennung der Kinder gestellt wird, so scharf verurteilen und verwerfen kann, weil die Eltern-Kind-Beziehung weiterhin gilt.

Innerhalb des Moseliedes tritt die Elternmetapher an zwei Schwerpunkten auf – auch wenn es weitere Querbezüge gibt. Explizit findet sie sich im MT nur in V. 5f. sowie V. 18–20 (in LXX und Q auch noch in V. 43) und damit an zwei kompositorisch bedeutsamen Stellen: zum einen im Proömium, das die Charaktere in ihrer Gegensätzlichkeit zeichnet und vorstellt; zum anderen an der Scharnierstelle zwischen Mose- und erster Gottesrede. Auch wenn die Metapher damit an zentralen Stellen des Liedes steht, hat sie doch ihre Grenzen. Im gesamten dritten Teil (Abschnitt C) kommt sie gar nicht vor. Aus dem Schlussvers wurde sie im MT sogar explizit entfernt und durch die völkeroffeneren Knechte/עֲבָדִים ersetzt. Dahinter steht wohl die Auffassung, dass die enge Beziehung von JHWH und Israel, wie sie in der Elternmetapher ausgedrückt wird, mit einer völkerfreundlicheren Theologie nicht so kompatibel ist oder diese zumindest mit dem Begriff der Knechte besser ausgedrückt werden kann.

Die Verwendung sowohl der Eltern- als auch der Kindermetapher im Moselied steht ganz im Kontext der üblichen Bedeutungsbreite der Metaphern. Während die Elternmetapher fast ausschließlich positiv konnotiert ist (schwierig in der Bewertung ist nur der Bereich »Erziehung«), sind die Kinder in den allermeisten Fällen negativ konnotiert, weil sie abtrünnig sind. So ergibt sich bei der eher seltenen gemeinsamen Verwendung beider Bildseiten ein widersprüchliches Bild, weil die Kinder nicht der Treue und Zuwendung der Eltern entsprechen oder ihre Kindschaft gar verneint wird. Sie können als Kinder sogar verworfen werden (V. 19). Dennoch wird die Eltern-Kind-Beziehung nicht aufgehoben.

Damit bezieht sich die Ambivalenz dieser Metapher nicht allein auf das Gottesbild, sondern – wie es die Relationalität der Metapher nahe legt – auf die Beziehung zwischen JHWH und Israel. So drückt sich in der Spannung von untreuen, auch verworfenen Kindern und treuen Eltern genau die bleibende Zusage JHWHs an sein Volk aus. Trotz der Verfehlungen hält er an ihnen fest, weil sie ein Band verbindet, das nicht gelöst werden kann. All das macht das Elternbild zu einem besonders konflikt- und krisentauglichen Gottesbild, und damit zu einem Gottesbild, das sich besonders angesichts von eigenem Versagen und einer Schuldgeschichte als tragfähig erweist. In der Metapher ist Scheitern eine theologische Denkmöglichkeit, statt das Ende der Beziehung zu bedeuten.

(2) Die Elternmetapher interagiert auf vielfältige Weise mit dem Rest des Liedes sowie den anderen beiden untersuchten Gottesbildern. Das Bild von JHWH in der mütterlichen Rolle (V. 18) ist im Gesamtkontext von Dtn 32 komplementär zur Rede von Gott als Vater in V. 6 zu verstehen. Dort wurde vor allem seine Schöpferfähigkeit herausgestellt (קנה, עשה und בן). Das Elternbild beschränkt sich jedoch nicht im strengen Sinn auf die Elternmetapher. In Verknüpfung mit der Felsmetapher wird JHWH sowohl allgemein als Schöpfer Israels (vgl. V. 15) als auch auf der individuellen Ebene im Bild der Mutter (V. 18) dargestellt. Auch im Bild des Geiers erhält JHWH eine elterliche Konnotation, wenn er sich wie Vogeleltern um seine Jungen/גוזליו kümmert. Zudem ist das Tragen des Geiers auf dessen Flügeln stark mit dem elterlichen Tragen JHWHs verbunden (vgl. Dtn 1,31; Hos 11,3; s. o. zum Geierbild). Nach Jacob ist auch das Umhüllen/סבב in V. 10 mit dem Elternbild konnotiert.¹⁰⁹³ Auch die Rede von Israel als Kindern ist vielfältig im Lied verwoben: V. 5.20 zeichnen mit dem Parallelismus von untreuen Kindern und verdrehtem Geschlecht ein Gegenbild zum treuen und geradlinigen JHWH als Fels (V. 4). Die Verneinung der Kinderschaft in V. 5 bzw. der Treue der Kinder in V. 20 steht den Aussagen von JHWHs Elternschaft in V. 6.18 gegenüber. Durch die Charakterisierung Israels als נבל wird sein Vergehen auf eine Ebene mit dem fremden Volk gestellt, das ebenfalls als נבל bezeichnet wird (V. 21). Die seltene Rede von sowohl Söhnen als auch Töchtern (V. 19) ist vermutlich von dem direkt vorangehenden weiblichen Gottesbild in V. 18 inspiriert.

(3) Neben den vielfältigen Verbindungen, die von dem theologisch aufgeladenen Tragen/נשא JHWHs (als Geier) ausgehen und daher auch die Elternmetapher betreffen (wenngleich sie im Moselied nicht explizit damit verbunden ist), verweist das Elternbild auf den Beginn des Jesajabuches und schafft so, zusätzlich zu dem analog gestalteten Höraufruf vom Beginn des Moseliedes, eine Brücke zum ersten der hinteren Propheten. Mose wird so »prophetisiert« und das Lied damit in seiner Autorität verstärkt. Darüber hinaus spielt die Rede vom Finden

1093 Vgl. Jacob, Exodus, 536.

Israels in der Wüste (V. 10) auf eine Tradition an, die sich in Hos 9,10 niedergeschlagen hat und in Ez 16 weiter ausgestaltet wird: Israel als Findelkind, das von JHWH gefunden, umsorgt und großgezogen wird – JHWH in der Rolle von »Adoptiveltern«.

IV. Die Gottesmetaphern im Moselied

Die Zusammenschau hat gezeigt, dass jede Metapher ihr eigenes Profil hat und vielfach theologisch aufgeladen ist. Die Metaphern sind weitgehend positiv konnotiert, enthalten aber – jede auf ihre Art – eine Ambivalenz. Die Synthese hat auch deutlich gemacht, wie sehr die Metaphern mit dem Lied, aber auch untereinander dicht verwoben sind. Das bekräftigt ihre hohe Bedeutung, nämlich ihre Erschließungsfunktion für das gesamte Lied. Dazu trägt bei, dass die drei Gottesbilder aus drei unterschiedlichen Kategorien von bildlicher Rede von Gott verwendet werden:¹⁰⁹⁴ Der Fels gehört zum Bereich der nicht-personalen Gottesbilder, der Geier zu den theriomorphen und die Eltern zu den personalen Gottesbildern. Zudem verweisen die drei Metaphern in ihrer ursprünglichen Verwendung auf die drei Teile des hebräischen Kanons: Die Felsmetapher hat ihren Schwerpunkt in den Psalmen, d.h. den Schriften. Der Geier findet sich in theologischer Verwendung nur noch im Buch Exodus, d.h. im Pentateuch. Und die Eltern-Kinder-Metapher hat vor allem mit der Rede von den untreuen Kindern ihren deutlichen Schwerpunkt in den Büchern der Prophetie. So wird auch aus dieser Perspektive der summarische Charakter des Gottesbildes des Moseliedes deutlich.

Die Vielzahl von Texten und zentralen Traditionen, die durch die Gottesbilder aus allen Kanonbereichen eingespielt werden, zeigt auf synchroner Ebene, wie sehr dieser Text als theologisches Summarium zu verstehen ist.¹⁰⁹⁵ Nur in dieser Vielfalt der unterschiedlichen Gottesbilder, die sich gegenseitig ergänzen, kann verantwortet von Gott gesprochen werden: »Gottesbilder sind nur im Plural wahr.«¹⁰⁹⁶ Auf diachroner Ebene ist die Bestimmung der Rezeptionsrichtung zwar prinzipiell schwierig, doch sprechen einige Indizien – so beispielsweise das klare deuterio-jesajanische Profil sowie die Fülle an zentralen Texten der Geschichte Israels – dafür, das Moselied hier als den rezipierenden Text aufzufassen. Auch die völkeroffene Perspektive im Schlussteil sowie die Verwendung der Felsme-

1094 Vgl. zur Unterscheidung der drei Hauptkategorien Frevel, Gott, 41f. Dort finden sich auch weitere Beispiele. Nielsen, Lion, 191 hebt hervor, dass gerade nicht-personale und theriomorphe Gottesbilder das Bewusstsein für die »Andersheit« Gottes wachhalten.

1095 Vgl. Mathys, Dichter, 317–321.

1096 Frevel, Gott, 43; vgl. insgesamt ebd., 43f.

tapher in ihrer lexikalisierten Form sprechen für eine späte Datierung des Liedes, was wiederum eine vielfältige Rezeption anderer Texte möglich macht.

V. Die Ambivalenz des Gottesbildes im Moselied

Abschließend ist zu fragen, was die Ambivalenz, die in allen drei Metaphern enthalten ist, für das Gottesbild des Moseliedes und speziell die göttliche Gewalt im Moselied impliziert. Es ist deutlich geworden, dass alle drei Bilder zunächst und vor allem positiv konnotiert sind, sie jedoch alle im Lied einen Bezugspunkt haben, der auch die »dunklen« Seiten JHWHs beinhaltet: Beim Fels ist das der mittlere Beleg, der vom Preisgeben durch den Fels spricht, beim Geier ist das die Pest, die von JHWH in der Form Rešeps geschickt wird, und bei den Eltern ist es die Untreue der Kinder sowie das Verwerfen der Kinder durch JHWH. Indem also alle (zunächst) positiven Bilder gleichzeitig das als negativ wahrzunehmende Strafen oder Gericht JHWHs enthalten, kann nicht mehr von einer Dichotomie oder einfachen Aufspaltung in einen »guten« und »bösen« Gott gesprochen werden.¹⁰⁹⁷ Die »positiven« und »negativen« Seiten können nicht gegeneinander ausgespielt werden.¹⁰⁹⁸ Die negativen Seiten gehören konstitutiv mit zu den positiven, sie sind deren integraler, aber nicht zentraler Bestandteil. So wird dieser Text, der massiv gewalthaltig von JHWH spricht, nicht einfach durch die Gegenüberstellung mit oder Einfügung von »positiven« Gottesbildern harmonisiert oder neutralisiert. Vielmehr integrieren diese »positiven« Bilder die Möglichkeit des Gerichts, der Strafe oder des Scheiterns, da sie sie in die Rede vom gerechten, schützenden und zugewandten Gott einbinden. Gleichzeitig enthalten diese Bilder auch eine Verhältnisbestimmung. Die positiven Konnotationen überwiegen deutlich: JHWH ist als Fels, Geier und Eltern zunächst der gerechte, lebensspendende, schützende, tragende und zugewandte Gott, der jedoch in dem Fall, dass seine Einzigkeit von Israel oder den Feinden nicht anerkannt wird, mit strafendem Gerichtshandeln reagiert. Ähnliche Verhältnisbestimmungen finden sich auch in anderen Texten mit »Gewaltproblematik« wie beispielsweise in der Gnaden- und Zornesformel in Ex 34,6f.¹⁰⁹⁹ Nur in diesem Ineinsfallen der Gegensätze, in dieser Komplexität ist vom biblischen Gott zu sprechen.

Diese Ambivalenz gilt es auszuhalten – und nicht die Differenzen zu leugnen und zu einer der beiden Seiten hin zu vereindeutigen, was eine Reduktion des

1097 Vgl. den theologisch zugespitzten V. 39, der genau diese Ambivalenz, die Gleichzeitigkeit von Gegensätzen im Gottesbild enthält: »Ich, ich töte und ich mache lebendig, ich habe zerschlagen und ich, ich werde heilen«. Vgl. auch insgesamt Claassens, Depictions.

1098 Vgl. Janowski, Gott, 29.

1099 Vgl. Scoralick, Güte.

Gottesbildes zur Folge hat.¹¹⁰⁰ Der aus der Psychologie stammende Begriff der Ambivalenztoleranz¹¹⁰¹ kann daher auch eine Erschließungsfunktion für das biblische Gottesbild haben. In der Sprache der Psychologie bedeutet das, die Ambivalenztoleranz »als Fähigkeit, Gegensätze auszuhalten und zu integrieren [...], nicht mehr als eine pathologische Haltung, sondern als Zeichen der Reife«¹¹⁰² anzuerkennen. In dem Sinn sind auch die Kontraste, Spannungen, Paradoxe und Komplexitäten des biblischen Gottesbildes wahrzunehmen und auszuhalten, ohne Widersprüche zu verschleiern, zu bagatellisieren oder zu harmonisieren.¹¹⁰³ Die Metaphern von Fels, Geier und Eltern sind dabei ein Ansatzpunkt, das für das Gottesbild des Moseliedes aufzuzeigen und so einen Umgang mit der Gewalt im Moselied zu finden.

1100 Vgl. Frevel, Gott, 42.

1101 Vgl. die positive Bewertung von Ambivalenz bei Otscheret, Ambivalenz, 55.59f.151f.

1102 Ebd., 68.

1103 Vgl. Berges, Seiten, 39–45; Fischer, Theologien, 277; Janowski, Gott, 29 sowie das Schlusskapitel 317–344; Vanoni, Vater, 28; Zenger, Fuß, 117; Brueggemann, Theology, 400–403.

E. VERZEICHNISSE

I. Abkürzungsverzeichnis

Die bibliographischen Abkürzungen richten sich nach dem Verzeichnis Siegfried M. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG³), Berlin ³2014. Darüber hinaus gelten folgende Abkürzungen:

AK	Afformativ-Konjugation / Perfekt
BigS	BAIL, Ulrike u. a. (Hg.), Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh ² 2006.
<i>cstr.</i> -Verbindung	<i>Constructus</i> -Verbindung
dtr	deuteronomistisch
ELB	Elberfelder Bibel, revidierte Fassung, Wuppertal/ Zürich 2006.
EÜ	Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, hg. vom Katholischen Bibelwerk, Stuttgart 1980.
Ges ¹⁷	GESENIUS, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u. a. ¹⁷ 1962 [ND 1915].
Ges ¹⁸	GESENIUS, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin/ Heidelberg ¹⁸ 2013.
GK	GESENIUS, Wilhelm/ KAUTZSCH, Eberhard, Hebräische Grammatik, Darmstadt ²⁸ 1995 [ND Leipzig 1909].
<i>hif</i>	<i>hifil</i>
<i>hit</i>	<i>hitpael</i>
<i>hof</i>	<i>hofal</i>
JM	JOÜON, Paul/ MURAOKA, Takamitsu, A Grammar of Biblical Hebrew (SubBi 14,1/2), Rom 1991.
LU	Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers, revidierte Fassung von 1984, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 1985.
LXX	Septuaginta
LXX.D	KRAUS, Wolfgang/ KARRER, Martin, Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart ² 2010.
MT	Masoretischer Text

<i>nif</i>	<i>nifal</i>
<i>pi</i>	<i>piel</i>
PK	Präformativ-Konjugation / Imperfekt
<i>pu</i>	<i>pual</i>
Q	Qumran-Texte
Sam	Samaritanus
<i>st. abs.</i>	<i>Status Absolutus</i>
<i>st. cstr.</i>	<i>Status Constructus</i>
WiBiLex	Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet [http://www.bibelwissenschaft.de/de/wibilex/]
ZÜR	Zürcher Bibel. 2007, hg. von der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich 2007.

II. Literaturverzeichnis

In den Fußnoten wird die Literatur im Format »Name, Kurztitel, Seite« angegeben. Als Kurztitel dient in der Regel das erste Substantiv; in abweichenden Fällen ist der Kurztitel in eckigen Klammern vermerkt.

Textausgaben

Biblische Texte

Hebräisch

BEENTJES, Pancratius C., *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VT.S LXVIII), Leiden 1997.

ELLIGER, Karl/RUDOLPH, Wilhelm, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart ⁵1997. [= BHS]

MCCARTHY, Carmel, *Deuteronomy* (BHQ 5), Stuttgart 2007.

Griechisch

RAHLFS, Alfred, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart*, Stuttgart ²2006. [= Rahlfs-Hanhart]

WEVERS, John W., *Deuteronomium*, Vol. III,2 (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum), Göttingen 1977.

Deutsch

BAIL, Ulrike u. a. (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh ²2006. [= BigS]

- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, hg. vom Katholischen Bibelwerk, Stuttgart 1980. [= EÜ]
- Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers, revidierte Fassung von 1984, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 1985. [= LU]
- Elberfelder Bibel, revidierte Fassung, Wuppertal/Zürich 2006. [= ELB]
- KRAUS, Wolfgang/KARRER, Martin, Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart ²2010. [= LXX.D]
- Zürcher Bibel. 2007, hg. von der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich 2007. [= ZÜR]

Außerbiblische Literatur

- HAUL, Michael, Das Etana-Epos. Ein Mythos von der Himmelfahrt des Königs von Kiš (Göttinger Arbeitshefte zur altorientalischen Literatur 1), Göttingen 2000.
- HERDNER, Andrée, Corpus des Tablettes en Cunéiformes Alphabétiques. Découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939, Paris 1963. [= CTA]
- KAISER, Otto (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, 18 Lieferungen in 3 Bänden, Gütersloh 1982–1997. [= TUAT]
- , Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Ergänzungslieferung, Gütersloh 2001. [= TUAT.E]
- PHILONENKO-SAYAR, Belkis/PHILONENKO, Marc, Die Apokalypse Abrahams (JSRZ 5,5), Gütersloh 1982.
- RUBINKIEWICZ, Ryszard, L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Introduction, texte critique, traduction et commentaire (TNKUL 129), Lublin 1987.
- THIEL, Helmut van, Leben und Taten Alexanders von Makedonien. Der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L (TzF 13), Darmstadt ²1983.
- Tov, Emanuel (Hg.), Discoveries in the Judaean Desert of Jordan, Oxford 1955–2009. [= DJD]

Hilfsmittel

Wörterbücher

- ERMAN, Adolf/GRAPOW, Hermann, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, Bd. II, Berlin 1957. [= WÄS]
- GESENIUS, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u. a. ¹⁷1962 [ND 1915]. [= Ges¹⁷]
- , Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin/Heidelberg ¹⁸2013. [= Ges¹⁸]
- KÄMMERER, Thomas Richard/SCHWIDERSKI, Dirk, Deutsch-Akkadisches Wörterbuch (AOAT 255), Münster 1998.
- KÖHLER, Ludwig/BAUMGARTNER, Walter, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden u. a. ³1967–1996. [= HALAT]
- LUST, Johan u. a. (Hg.), Greek-English Lexicon of the Septuagint, Stuttgart 1992–1996.

Grammatiken

- GESENIUS, Wilhelm / KAUTZSCH, Eberhard, Hebräische Grammatik, Darmstadt²⁸ 1995 [ND Leipzig 1909]. [= GK]
- JOÜON, Paul / MURAOKA, Takamitsu, A Grammar of Biblical Hebrew (SubBi 14,1/2), Rom 1991. [= JM]
- MEYER, Rudolf, Hebräische Grammatik, II. Formenlehre, Flexionstabellen, Berlin³ 1969.

Sekundärliteratur

- ADAM, Klaus-Peter, Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfendem Gott und kämpfendem König in Psalm 18 (WMANT 91), Neukirchen-Vluyn 2001.
- ALBERTZ, Rainer, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon (CThM.BW 9), Stuttgart 1978.
- , Exilische Heilsversicherung im Habakukbuch, in: K. Kiesow / T. Meurer (Hg.), Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels (FS P. Weimar) (AOAT 294), Münster 2003, 1–20.
- ALLON, Niv, Seth is Baal. Evidence from the Egyptian Script, in: Ägypten und Levante 17 (2008) 15–22.
- ALONSO-SCHÖKEL, Luis, Art. יֵשׁוּ III. AT, in: ThWAT III (1982) 1061–1069.
- ANBAR, Moshe, Genesis 15. A Conflation of two Deuteronomic Narratives, in: JBL 101,1 (1982) 39–55.
- ASSMANN, Jan, Das Bild des Vaters im Alten Ägypten, in: H. Tellenbach (Hg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament, Stuttgart u. a. 1976, 12–49.
- BALLHORN, Egbert, Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des vierten und fünften Psalmenbuches (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin u. a. 2004.
- , Mose der Psalmist. Das Siegeslied am Schilfmeer (Ex 15) und seine Kontextbedeutung für das Exodusbuch, in: Ders. / G. Steins (Hg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen, Stuttgart 2007, 130–151.
- BALTZER, Klaus, Das Bundesformular (WMANT 4), Neukirchen-Vluyn 1960.
- BARRICK, W. Boyd / RINGGREN, Helmer, Art. כִּבֵּן, in: ThWAT VII (1993) 508–515.
- BARTHÉLEMY, Dominique, Les Tiquuné Sopherim et la Critique Textuelle de l'Ancien Testament, in: Congress Volume Bonn 1962 (VT.S IX), Leiden 1963, 285–304.
- BAUKS, Michaela, Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn 1997.
- , Art. Monotheismus (AT), in: WiBiLex (Mai 2007; letzte Änderung: Juni 2011).
- BAUMANN, Arnulf H., Art. חָיִל, in: ThWAT II (1977) 898–902.
- BAUMANN, Eberhard, Das Lied Mose's (Dt. XXXII 1–43) auf seine gedankliche Geschlossenheit untersucht, in: VT 6,4 (1956) 414–424.
- BAUMANN, Gerlinde, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006.
- BAUMGART, Norbert Clemens, Wenn JHWH Kinder erzieht. Zum Gottesbild im Jesajabuch aus religionsgeschichtlicher und kanonisch-intertextueller Perspektive, in: Ders. / G.

- Ringshausen (Hg.), *Das Echo des Propheten Jesaja. Beiträge zu seiner vielfältigen Rezeption* (LütB 1), Münster 2004, 1–43.
- BECK, Martin, *Messiaserwartung in den Geschichtsbüchern? Bemerkungen zur Funktion des Hannaliedes (I Sam 2,1–10) in seinen diversen literarischen Kontexten* (vgl. Ex 15; Dtn 32; II Sam 22), in: Ders./U. Schorn (Hg.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum* (FS H.-C. Schmitt) (BZAW 370), Berlin 2006, 231–251.
- BERGES, Ulrich, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg i.Br. 1998.
- , *Die Knechte im Psalter. Ein Beitrag zu seiner Kompositionsgeschichte*, in: *Bib.* 81,2 (2000) 153–178.
- , *Synchronie und Diachronie. Zur Methodenvielfalt in der Exegese*, in: *BiKi* 62,4 (2007) 249–252.
- , *Jesaja 40–48* (HThKAT), Freiburg i.Br. 2008.
- , *Zion and the Kingship of YHWH in Isaiah 40–55*, in: A.L.H.M. van Wieringen/A. van der Woude (Hg.), *»Enlarge the Site of Your Tent«. The City as Unifying Theme in Isaiah* (OTS 58), Leiden/Boston 2011, 95–119.
- , *Die dunklen Seiten des guten Gottes. Zu Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive* (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste: Vorträge/Geisteswissenschaften 443), Paderborn u. a. 2013.
- , *Jesaja 49–54* (HThKAT), Freiburg i.Br. 2015.
- BERGEY, Ronald, *The Song of Moses (Deuteronomy 32.1–43) and Isaianic Prophecies: A Case of Early Intertextuality?*, in: *JSOT* 28,1 (2003) 33–54.
- BERGMAN, Jan/RINGGREN, Helmer, Art. יָהוָה I. »Sohn« in der Umwelt des AT, in: *ThWAT I* (1973) 668–670.
- BERTHOLET, Alfred, *Deuteronomium* (KHC V), Freiburg i.Br. 1899.
- BEUKEN, Willem A.M., *Isaiah 30: A Prophetic Oracle Transmitted in two Successive Paradigms*, in: C.C. Broyles/C.A. Evans (Hg.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition* (VT.S LXX,1), Leiden u. a. 1997, 369–397.
- , *Jesaja 1–12* (HThKAT), Freiburg i.Br. 2003.
- , *Jesaja 28–39* (HThKAT), Freiburg i.Br. 2010.
- BEYERLE, Stefan, Art. Sodom, in: *NBL III* (2001) 622f.
- BLENKINSOPP, Joseph, *Isaiah 40–55. A new translation with introduction and commentary* (AncB 19 A), New York 2002.
- BLEULER, Eugen, *Dementia Praecox oder Gruppe der Schizophrenien*, Leipzig/Wien 1911.
- , *Die Ambivalenz*, in: *Festgabe zur Einweihung der Neubauten*, hg. von der Universität Zürich, Zürich 1914, 95–106.
- BLUM, Erhard, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984.
- BÖCKLER, Annette, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000.
- BOGAERT, Pierre-Maurice, *Les trois rédactions conservées et la forme originale de l'envoi du Cantique de Moïse (Dt 32,43)*, in: N. Lohfink (Hg.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (BETL 68), Leuven 1985, 329–340.
- BONS, Eberhard, *Psalm 31. Rettung als Paradigma. Eine synchron-leserorientierte Analyse* (FTS 48), Frankfurt a.M. 1994.

- BOSTON, James R., *The Song of Moses. Deuteronomy 32:1–43*, [masch. Diss.] New York 1966.
- , *The Wisdom Influence upon the Song of Moses*, in: JBL 87,2 (1968) 198–202.
- BRANSON, Robert D., Art. מִסֵּר, in: ThWAT III (1982) 688–697.
- BRAULIK, Georg, *Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus*, in: Ders., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2)*, Stuttgart 1988, 257–300 [ebenefalls in: E. Haag (Hg.), *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (QD 104)*, Freiburg i. Br. 1985, 115–159].
- , *Deuteronomium I. 1,1–16,17 (NEB.AT)*, Würzburg 1986.
- , Art. *Erwählung I–III*, in: NBL I (1991) 582–584.
- , *Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums*, in: Ders., *Studien zum Buch Deuteronomium (SBAB 24)*, Stuttgart 1997, 63–79 [ebenfalls in: F.V. Reiterer (Hg.), *Ein Gott – Eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität (FS N. Füglistner)*, Würzburg 1991, 37–50].
- , *Deuteronomium II. 16,18–34,12 (NEB.AT)*, Würzburg 1992.
- , *Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von לָמַד*, in: Ders., *Studien zum Buch Deuteronomium (SBAB 24)*, Stuttgart 1997, 119–146.
- BRAUN-HOLZINGER, Eva A., Art. *Löwenadler*, in: RLA 7 (1990) 94–97.
- , Art. *Ninurta/Ningirsu in der Bildkunst*, in: RLA 9 (2001) 522–524.
- BRIEM, Efraim, *Mutter Erde bei den Semiten?*, in: ARW 24 (1926) 179–195.
- BRITT, Brian, *Rewriting Moses. The Narrative Eclipse of the Text (JSOTS 402)*, London 2004.
- BRUEGGEMANN, Walter, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997.
- , *Deuteronomy (AOTC)*, Nashville 2001.
- BRUNERT, G. u. a., Art. מִסֵּר, in: ThWAT VII (1993) 1259–1295.
- BUBER, Martin, *Moses*, Gerlingen 1994.
- BUDDE, Karl, *Das Lied Mose's. Deut. 32 erläutert und übersetzt*, Tübingen 1920.
- BURKERT, Walter, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 1990.
- CARRILLO ALDAY, Salvador, *El Cántico De Moisés (Dt 32) (BHBib 3)*, Madrid 1970.
- CASSUTO, Umberto, *The Goddess Anath: Canaanite Epics of the Patriarchal Age*, Jerusalem 1971.
- CHONG, Joong H., *The Song of Moses (Deuteronomy 32:1–43) and the Hoshea-Pekah Conflict*, [masch. Diss.] Emory University 1990.
- CLAASSENS, L. Juliana M., »I kill and I give life«: *Contrasting depictions for God in Deuteronomy 32*, in: OTE 18,1 (2005) 35–46.
- CONRAD, Joachim, Art. מִסֵּר, in: ThWAT VII (1993) 1233–1245.
- CORNELIUS, Izak, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE) (OBO 140)*, Freiburg i. Ue./Göttingen 1994.
- , *Some additional Representations of the God Baal-Seth on Seal-Amulets*, in: JNSL 22,2 (1996) 157–166.
- , Art. *Resheph*, in: J. Egger/C. Uehlinger (Hg.), *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East*, Fassung vom 25. Februar 2008, http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_resheph.pdf [zuletzt aufgerufen am 10.07.2017].

- , Art. Astarte, in: J. Egger / C. Uehlinger (Hg.), *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East*, Fassung vom 12. August 2008, http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_astarte.pdf [zuletzt aufgerufen am 10.07.2017].
- CRAIGIE, Peter C., *The Book of Deuteronomy* (NICOT), Grand Rapids 1976.
- CREACH, Jerome F.D., *Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter* (JSOTS 217), Sheffield 1996.
- DE BOER, Pieter A.H., *The Rock. A note on Q^{re} and K^{tib} of Isaiah li 1*, in: Ders., *Second-Isaiah's Message* (OTS 11), Leiden 1956, 58–67.
- DE VOS, Christiane, *Es gibt mehr Felsen in Israel*, in: P. van Hecke / A. Labahn (Hg.), *Metaphors in the Psalms* (BETL 231), Leuven 2010, 1–11.
- DE WETTE, Wilhelm M.L., *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, II. Kritik der Israelitischen Geschichte, Erster Theil. Kritik der Mosaischen Geschichte*, Halle 1807.
- DEISSLER, Alfons, *Zwölf Propheten II: Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk* (NEB.AT), Würzburg ²1986.
- DEKKER, Jaap, *Zion's Rock-Solid Foundations. An Exegetical Study of the Zion Text in Isaiah 28:16* (OTS 54), Leiden 2007.
- DELEKAT, Lienhard, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum. Eine Untersuchung zu den privaten Feindpsalmen*, Leiden 1967.
- DELKURT, Holger, *Erziehung nach dem Alten Testament*, in: M.-T. Wacker / R. Weth (Hg.), *Gottes Kinder* (JBTh 17), Neukirchen-Vluyn 2002, 227–253.
- DEMANDT, Alexander, *Alexander der Große. Leben und Legende*, München 2009.
- DEROCHE, Michael, *The ruah 'elohim in Gen 1:2c. Creation or Chaos?*, in: L. Eslinger / G. Taylor (Hg.), *Ascribe to the Lord. Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Craigie* (JSOTS 67), Sheffield 1988, 303–318.
- DESEČAR, Alexander, *Spuren von Polytheismus in Deuteronomium 32,8–9?*, in: *Theologisches* 34 (2004) 41–48.
- DIETERICH, Albrecht, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig u. a. 1905.
- DIETRICH, Christine, *Asyl. Vergleichende Untersuchung zu einer Rechtsinstitution im Alten Israel und seiner Umwelt* (BWANT 182), Stuttgart 2008.
- DIETRICH, Manfred / LORETZ, Oswald, *Studien zu den ugaritischen Texten. 1. Mythos und Ritual in KTU 1.12, 1.24, 1.96, 1.100 und 1.114* (AOAT 269/1), Münster 2000.
- DIETRICH, Walter / LÜSCHER, Kurt / MÜLLER, Christoph, *Ambivalenzen erkennen, aushalten und gestalten. Eine neue interdisziplinäre Perspektive für theologisches und kirchliches Arbeiten*, Zürich 2009.
- DITTMAR, W., *Zum Glauben an die »Mutter Erde«*, in: *ZNW* 9 (1908) 341–344.
- DÖHLING, Jan-Dirk, *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel* (HBS 61), Freiburg i.Br. 2009.
- DOHMEN, Christoph, *Vom Sinai nach Galiläa. Psalm 103 als Brücke zwischen Juden und Christen*, in: R. Scoralick (Hg.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum* (SBS 183), Stuttgart 2000, 92–106.
- DOMMERSHAUSEN, Werner, Art. אֱרֶצַּהּ, in: *ThWAT* IV (1984) 243–246.
- DRIVER, Godfrey R., *Birds in the Old Testament*, in: *PEQ* 87 (1955) 5–20.
- DRIVER, Samuel R., *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC 5), Edinburgh ³1902.

- EGGER-WENZEL, Renate, »Du Taube mit silbernen Schwingen, mit goldenem Flügel!« (Ps 68,14b.c), in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog, Bd. 2 (FS O. Kaiser) (BZAW 345/II), Berlin 2004, 591–599.
- EGGLER, Jürg, *Iconographic Motifs from Palestine / Israel and Daniel 7:2–14*, Stellenbosch 1998 [unveröffentlichte Dissertation].
- , Art. Baal, in: J. Egger/C. Uehlinger (Hg.), *Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East*, Fassung vom 19. Dezember 2007, http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_baal.pdf [zuletzt aufgerufen am 10.07.2017].
- EICHHORN, Dieter, *Gott als Fels, Burg und Zuflucht. Eine Untersuchung zum Gebet des Mittlers in den Psalmen (EHS.T 4)* Frankfurt a.M. 1972.
- EICHHORN, Johann G., *Einleitung in das Alte Testament, 2. Theil*, Leipzig ²1787.
- EISSELDT, Otto, *Die Flügelsonne als künstlerisches Motiv und als religiöses Symbol*, in: *FuF* 18 (1942) 145–147.
- , *El und Jahwe*, in: *JSSt* 1 (1956) 25–37 [ebenfalls in: *Ders.*, *Kleine Schriften* Bd. 3, Tübingen 1966, 386–397].
- , *Das Lied Moses Deuteronomium 32,1–43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes (BVS AW.PH 104,5)*, Berlin 1958.
- ELIADE, Mircea, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Darmstadt 1976 [ND Salzburg 1954].
- ENGEL, Helmut/LATTKE, Michael, Art. Oden, in: *WiBiLex* (Jan. 2012).
- FABRY, Heinz-Josef, Art. צור, in: *ThWAT* VI (1989) 973–983.
- / TENGSTRÖM, Sven, Art. ריח, in: *ThWAT* VII (1993) 385–425.
- , Art. צר, in: *ThWQ* I (2011) 1–9.
- , *Der Text und seine Geschichte*, in: E. Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, hg. von C. Frevel (KStTh 1,1), Stuttgart ⁸2012, 37–66.
- , *Die Kanongeschichte der Hebräischen Bibel und des christlichen Alten Testaments im Licht der Kirchenväter*, in: W. Kraus/S. Kreuzer (Hg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.–22. Juli 2012 (WUNT 325), Tübingen 2014, 681–697.
- , *Sühnvorstellungen bei Jesus Sirach*, in: S. Kreuzer u. a. (Hg.), *Die Septuaginta – Orte und Intentionen*. 5. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 24.–27. Juli 2014 (FS M. Karrer und W. Kraus) (WUNT 361), Tübingen 2016, 597–613.
- FELDMAYER, Reinhard/SPIECKERMANN, Hermann, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (Topoi Biblischer Theologie 1)*, Tübingen 2011.
- FENSHAM, Frank C., *Winged Gods and Goddesses in the Ugaritic Tablets*, in: *OrAnt* 5 (1966) 157–164.
- FERNANDES, Salvador, *God as Rock in the Psalter (EHS.T 934)*, Frankfurt a.M. 2013.
- FINSTERBUSCH, Karin, *Integrating the Song of Moses into Deuteronomy and reshaping the narrative – Different solutions in MT Deut 31:1–32:47 and (the Hebrew Vorlage of) LXX Deut 31:1–32:47*, in: J.C. Gertz u. a. (Hg.), *The formation of the Pentateuch. Bridging the academic cultures of Europe, Israel, and North America (FAT 111)*, Tübingen 2016, 631–650.
- FISCHER, Georg, *Jeremia 1–25 (HThKAT)*, Freiburg i.Br. 2005.
- , *Das Ende von Deuteronomium (Dtn 26–34) im Spiegel des Jeremiabuches*, in: R. Achenbach/M. Arneth (Hg.), »Gerechtigkeit und Recht zu üben« (Gen 18,19). Studien

- zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie (FS E. Otto) (BZAR 13), Wiesbaden 2009, 281–292.
- , »Der Fels«. Beobachtungen im Umfeld einer theologischen Metapher, in: C. Karrer-Grube u. a. (Hg.), Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld (FS R. Bartelmus) (AOAT 359), Münster 2009, 23–33.
- , Theologien des Alten Testaments (NSK.AT 31), Stuttgart 2012.
- FISCHER, Irmtraud, Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches (SBS 164), Stuttgart 1995.
- , Über Lust und Last, Kinder zu haben. Soziale, genealogische und theologische Aspekte in der Literatur Alt-Israels, in: M.-T. Wacker/R. Weth (Hg.), Gottes Kinder (JBTh 17), Neukirchen-Vluyn 2002, 55–82.
- FOKKELMAN, Jan P., Major Poems of the Hebrew Bible at the Interface of Hermeneutics and Structural Analysis, Volume I: Ex. 15, Deut. 32, and Job 3 (SSN 37), Assen 1998.
- FOWLER, Jeaneane D., Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study (JSOTS 49), Sheffield 1988.
- FREEDMAN, David Noel/LUNDBOM, Jack R./BOTTERWECK, G. Johannes, Art. דוד, in: ThWAT II (1977) 181–194.
- / O’CONNOR, P., Art. דוד, in: ThWAT IV (1984) 322–334.
- / WILLOUGHBY, Bruce E./FABRY, Heinz-Josef, Art. שׁוֹן, in: ThWAT V (1986) 626–643.
- FREVEL, Christian, Art. Gottesberg, in: NBL I (1991) 919–923.
- , Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (BBB 94/1), Weinheim 1995.
- , Der Gott Abrahams ist der Vater Jesu Christi. Zur Kontinuität und Diskontinuität biblischer Gottesbilder, in: R. Göllner (Hg.), Das Ringen um Gott. Gottesbilder im Spannungsfeld von subjektivem Glauben und religiöser Tradition (Theologie im Kontakt 15), Berlin 2008, 27–48.
- FRYMER-KENSKY, Tikva, In the Wake of the Goddesses. Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth, New York 1992.
- FUHR-JAEPPELT, Ilse, Materialien zur Ikonographie des Löwenadlers Anzu-Imdugud, München 1972.
- FUHS, Hans Ferdinand, Ezechiel 1–24 (NEB.AT), Würzburg² 1986.
- , Art. דָּוִד, in: ThWAT VII (1993) 225–266.
- , Sprichwörter (NEB.AT), Würzburg 2001.
- FULLERTON, Kemper, On Deuteronomy 32,26–34, in: ZAW 46 (1928) 138–155.
- GAMBERONI, Johann, Art. דָּוִד, in: ThWAT III (1982) 71–83.
- GÄRTNER, Judith, Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter (FAT 84), Tübingen 2012.
- GERBER, Christine, »Gott Vater« und die abwesenden Väter. Zur Übersetzung von Metaphern am Beispiel der Familienmetaphorik, in: Dies. u. a. (Hg.), Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der »Bibel in gerechter Sprache« (Biblich-theologische Schwerpunkte 32), Göttingen 2008, 145–161.
- GERLEMAN, Gilles, Art. דוד, in: THAT I (1971) 443–445.
- GERSTENBERGER, Erhard S., Art. דוד, in: THAT I (1971) 812–817.
- , Jahwe – ein patriarchaler Gott? Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie, Stuttgart 1988.

- GILE, Jason, Ezekiel 16 and the Song of Moses: A prophetic transformation?, in: JBL 130,1 (2011) 87–108.
- GINSBERG, H. Louis, Two North-Canaanite Letters from Ugarit, in: BASOR 72 (1938) 18f.
- GOLDINGAY, John E., Daniel (WBC 30), Dallas 1989.
- GRAUPNER, Axel, »Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein«. Erwägungen zur Funktion von Ex 19,3b–8 innerhalb der Sinaiperikope, in: Ders./M. Wolter (Hg.), Moses in biblical and extra-biblical traditions (BZAW 372), Berlin 2007, 33–49.
- GRAY, John, The Legacy of Canaan. The Ras Shamra texts and their relevance to the Old Testament (VT.S V), Leiden ²1965.
- GREENBERG, Moshe, The Use of the Ancient Version for Interpreting the Hebrew Text. A Sampling from Ezekiel ii 1 – iii 11, in: J.A. Emerton u.a. (Hg.), Congress Volume Göttingen 1977 (VT.S XXIX), Leiden 1978, 131–148.
- , Ezechiel 1–20 (HThKAT), Freiburg i.Br. 2001.
- GROENEWALD, Alphonso, Isaiah 1:2–3, ethics and wisdom. Isaiah 1:2–3 and the Song of Moses (Dt 32): Is Isaiah a prophet like Moses? in: HTS Theologiese Studies/Theological Studies 67,1 (2011) 1–6.
- GROHMANN, Marianne, Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen (FAT 53), Tübingen 2007.
- , Metaphors of God, Nature and Birth in Psalm 90,2 and Psalm 110,3, in: P. van Hecke / A. Labahn (Hg.), Metaphors in the Psalms (BETL 231), Leuven 2010, 23–33.
- GROß, Walter, Verbform und Funktion. *wayyiqtol* für die Gegenwart? Ein Beitrag zur Syntax poetischer althebräischer Texte (ATSAT 1), St. Ottilien 1976.
- , Die Pendenskonstruktion im biblischen Hebräisch. Studien zum althebräischen Satz I (ATSAT 27), St. Ottilien 1987.
- , Zorn Gottes – ein biblisches Theologumenon, in: Ders., Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern (SBAB 30), Stuttgart 1999, 199–238.
- , Richter (HThKAT), Freiburg i.Br. 2009.
- GRUND, Alexandra, »Aus Gott geboren«. Zu Geburt und Identität in der Bildsprache der Psalmen, in: D. Dieckmann / D. Erbele-Küster (Hg.), »Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen«. Beiträge zur Geburt im Alten Testament (BThSt 75), Neukirchen-Vluyn 2006, 99–120.
- , Der gebärende Gott. Zur Geburtsmetaphorik in Israels Gottesrede, in: H.M. Niemann / M. Augustin (Hg.), Stimulation from Leiden. Collected communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Leiden 2004 (BEAT 54), Frankfurt a.M. 2006, 305–318.
- GUNKEL, Hermann, Art. Moseseggen, Moseslied und Meerlied, in: RGG IV (1913) 533–536.
- GUNNEWEG, Antonius H.J., Habakuk und das Problem des leidenden קִיָּצִי, in: ZAW 98 (1986) 400–415.
- HAAG, Ernst, Art. מְלִצָּה, in: ThWAT V (1986) 872–880.
- , Daniel (NEB.AT), Würzburg 1993.
- HAAG, Herbert, Art. בֵּן II. *bēn* in den semit. Sprachen; III. Bedeutung im AT; IV. Theologische Wertung, in: ThWAT I (1973) 670–682.
- HAAS, Volkert, Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen. Eine Einführung in die altkleinasiatischen religiösen Vorstellungen (Kulturgeschichte der antiken Welt 10), Mainz 1982.

- , Vorzeitmythen und Götterberge in altorientalischer und griechischer Überlieferung. Vergleiche und Lokalisation (Konstanzer Universitätsreden 145), Konstanz 1983.
- HAGELIA, Hallvard, Numbering the stars. A phraseological analysis of Genesis 15 (CB.OT 39), Stockholm 1994.
- HALAYQA, Isaam K.H., A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite (AOAT 340), Münster 2008.
- HANHART, Robert, Die Söhne Israels, die Söhne Gottes und die Engel in der Masora, in Qumran und in der Septuaginta. Ein letztes Kapitel aus »Israel in hellenistischer Zeit«, in: C. Bultmann u. a. (Hg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik (FS R. Smend), Göttingen 2002, 170–178.
- HARTENSTEIN, Friedhelm/JANOWSKI, Bernd, Psalmen (BKAT XV/1), Neukirchen-Vluyn 2012/2015.
- HAURI, Rudolf, Das Moseslied. Deuteronomium 32. Ein Beitrag zur israelitischen Literatur- und Religionsgeschichte (SThZ 35), Zürich 1917.
- HÄUSL, Maria, Gott als Vater und Mutter und die Sohnschaft des Volkes in der Prophetie. Rezeption mythischer Vorstellungen, in: H. Irsigler (Hg.), Mythisches in biblischer Bildsprache. Gestalt und Verwandlung in Prophetie und Psalmen (QD 209), Freiburg i. Br. 2004, 258–289.
- HEEßEL, Nils P., Art. Pazuzu, in: J. Egger/C. Uehlinger (Hg.), Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East, Fassung vom 10. Dezember 2007, http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublications/e_idd_pazuzu.pdf [zuletzt aufgerufen am 10.07.2017].
- HEISER, Michael S., Are Yahweh and El Distinct Deities in Deut 32:8–9 and Psalm 82?, in: Hiphil 3 (2006) 1–9.
- , Monotheism, polytheism, monolatry, or henotheism? Toward an assessment of divine plurality in the Hebrew Bible, in: BBR 18,1 (2008) 1–30.
- HENSCHKE, Erich, Konjekturen zu Deuteronomium 32, in: ZAW 52 (1934) 279–282.
- HERLES, Michael, Theriomorphe Elemente innerhalb der Götterdarstellungen Mesopotamiens: Hörner und Flügel, in: E. Martin (Hg.), Tiergestaltigkeit der Göttinnen und Götter zwischen Metapher und Symbol (BThSt 129), Neukirchen-Vluyn 2012, 104–141.
- HERTOG, Cornelis den/LABAHN, Michael/POLA, Thomas, Deuteronomion/Deuteronomium/Das fünfte Buch Mose, in: M. Karrer/W. Kraus (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. I Genesis bis Makkabäer, Stuttgart 2011, 523–601.
- HERTZBERG, Hans Wilhelm, Der heilige Fels und das Alte Testament, in: Ders., Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments, Göttingen 1962, 45–53 [ebenfalls in: JPOS 12 (1932) 32–42].
- HIMBAZA, Innocent, Dt 32,8, une correction tardive des scribes. Essai d'interprétation et de datation, in: Bib. 83,4 (2002) 527–548.
- HOSSFELD, Frank-Lothar/ZENGER, Erich, Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2000.
- /ZENGER, Erich, Psalmen 101–150 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2008.
- HUFFMON, Herbert B., The Covenant Lawsuit in the Prophets, in: JBL 78 (1959) 285–295.
- HUGGER, Pirmin, Jahwe, mein Fels. Vom Reichtum eines alttestamentlichen Kultwortes, in: S. Amon/U. Märzhäuser (Hg.), »Laeta dies«. 50 Jahre Studienkolleg St. Benedikt, Or-

- densgeschichtliche Studien. Exegetische und literaturkundliche Untersuchungen, Münsterschwarzach 1968, 143–160.
- , Jahwe meine Zuflucht. Gestalt und Theologie des 91. Psalms (MüSt 13), Münsterschwarzach 1971.
- HUMBERT, Paul, Yahvé Dieu Géniteur? Les verbes *yālad* et *ḥīl* avec Yahvé comme sujet. Image ou réalité?, in: *AsSt* 18–19 (1965) 247–251.
- HUWYLER, Beat, Habakuk und seine Psalmen, in: Ders. u. a. (Hg.), *Prophetie und Psalmen* (FS K. Seybold) (AOAT 280), Münster 2001, 231–259.
- IRSIGLER, Hubert, Das Proömium im Moselied Dtn 32. Struktur, Sprechakte und Redeintentionen von V. 1–3, in: R. Schulz (Hg.), *Lingua restituta orientalis* (FS J. Aßfalg) (ÄAT 20), Wiesbaden 1990, 161–174.
- JACOB, Benno, *Das Buch Genesis*. Herausgegeben in Zusammenarbeit mit dem Leo Baeck Institut, Stuttgart 2000 [ND Berlin 1934].
- , *Das Buch Exodus*. Herausgegeben im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Shlomo Mayer unter Mitwirkung von Joachim Hahn und Almuth Jürgensen, Stuttgart 1997.
- JANOWSKI, Bernd, Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: D.R. Daniels (Hg.), *Ernten, was man sät* (FS K. Koch), Neukirchen-Vluyn 1991, 231–264.
- / KRÜGER, Annette, Gottes Sturm und Gottes Atem. Zum Verständnis von *רוּחַ אֱלֹהִים* in Gen 1,2 und Ps 104,29f, in: J. Frey/D. Sattler (Hg.), *Heiliger Geist* (JBTh 24), Neukirchen-Vluyn 2009, 3–28.
- , *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2013.
- JANZEN, J. Gerald, *The Root pr^c in Judges V 2 and Deuteronomy XXXII 42*, in: *VT* 39 (1989) 393–406.
- JAPHET, Sara, *1 Chronik* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2002.
- JASTROW, Morris, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, Bd. 1, Gießen 1905.
- JAUSS, Hannelore, *Tor der Hoffnung. Vergleichsformen und ihre Funktion in der Sprache der Psalmen* (EHS.T 412), Frankfurt a. M. 1991.
- JENNI, Ernst, Art. *בָּרַח*, in: *THAT I* (1971) 1–17.
- JEPSEN, Alfred, Art. *בָּרַח*, in: *ThWAT I* (1973) 313–348.
- JEREMIAS, Joachim, *Abba*. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966.
- JEREMIAS, Jörg, *Der Prophet Hosea* (ATD 24,1), Göttingen 1983.
- , *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung* (BThSt 31), Neukirchen-Vluyn ²1997.
- JIRKU, Anton, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*, Hildesheim 1972 [ND Leipzig 1923].
- JOHNSON, Bo, Art. *בָּרַח*, in: *ThWAT V* (1986) 93–107.
- , Art. *בָּרַח*, in: *ThWAT VI* (1989) 898–924.
- JOKIRANTA, Jutta, Art. *בָּרַח*, in: *ThWQ I* (2011) 462–473.
- JOOSTEN, Jan, *A Note on the Text of Deuteronomy xxxii 8*, in: *VT* 57,4 (2007) 548–555.
- JOÜON, Paul, *Notes de lexicographie hébraïque*, in: *MUSJ* 10 (1925) 1–48.
- JÜNGLING, Hans-Winfried, *Bemerkungen zur Wechselwirkung zwischen den Auffassungen von der Frau und der Darstellung von Göttinnen*, in: M.-T. Wacker/E. Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie* (QD 135), Freiburg i. Br. 1991, 82–105.

- , »Was anders ist Gott für den Menschen, wenn nicht sein Vater und seine Mutter?« Zu einer Doppelmetapher der religiösen Sprache, in: W. Dietrich/M.A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Freiburg i. Ue./Göttingen 1994, 365–386.
- KAISER, Otto, Der Gott des Alten Testaments: Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments. Teil 2: Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen (UTB 2024), Göttingen 1998.
- KARRER, Martin, Der Weltkreis und Christus, der Hohepriester. Blicke auf die Schriftrezeption des Hebräerbriefs, in: W. Kraus/K.-W. Niebuhr (Hg.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (WUNT 162), Tübingen 2003, 151–179.
- KEDAR-KOPFSTEIN, Benjamin, Art. מַלְאָכִים , in: ThWAT VIII (1995) 688–701.
- KEEL, Othmar, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen (SBM 7), Stuttgart 1969.
- , Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart 1977.
- / KÜCHLER, Max/UEHLINGER, Christoph, Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land, Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde (OLB I), Zürich u. a. 1984.
- , Jahwe in der Rolle der Muttergottheit, in: Orien. 53 (1989) 89–92.
- / UEHLINGER, Christoph, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg i. Br. 1992.
- / UEHLINGER, Christoph, Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem, in: W. Dietrich/M.A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Freiburg i. Ue./Göttingen 1994, 269–306.
- , Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen ⁵1996.
- , Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Teil 2 (OLB IV 1/2), Göttingen 2007.
- / SCHROER, Silvia, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Freiburg i. Ue./Göttingen ²2008.
- , Seth-Baal und Seth-Baal-Jahwe – interkulturelle Ligaturen, in: G. Theißen u. a. (Hg.), Jerusalem und die Länder. Ikonographie, Topographie, Theologie (FS M. Küchler) (NTOA 70), Göttingen 2009, 87–107.
- KEISER, Thomas A., The Song of Moses. A Basis for Isaiah's Prophecy, in: VT 55,4 (2005) 486–500.
- KELLERMANN, Diether, Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,10. Literarkritisch und traditionsgeichtlich untersucht (BZAW 120), Berlin 1970.
- KEPPER, Martina, Art. מִלְאָכִים , in: ThWQ II (2013) 149–153.
- KESSLER, Rainer, »Söhne habe ich großgezogen und emporgebracht ...«. Gott als Mutter in Jes 1,2, in: Ders. u. a. (Hg.), »Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!« (FS E.S. Gerstenberger) (Exegese in unserer Zeit 3), Münster 1997, 134–147.
- , Maleachi (HThKAT), Freiburg i. Br. 2011.

- KIM, Hyun Chul Paul, The Song of Moses (Deuteronomy 32.1–43) in Isaiah 40–55, in: J.H. Ellens u. a. (Hg.), *God's Word for Our World. Biblical Studies in Honor of Simon John De Vries*, Vol. 1 (JSOTS 388), London/New York 2004, 147–171.
- KNAUF, Ernst Axel, Art. Shadday, in: DDD² (1999) 749–753.
- KNIGHT, George A.F., *The Song of Moses. A Theological Quarry*, Grand Rapids 1995.
- KNOWLES, Michael P., »The Rock, his work is perfect«: Unusual Imagery for God in Deuteronomy XXXII, in: VT 39,3 (1989) 307–322.
- KOCH, Klaus, *pāḥād jīṣḥaq* – eine Gottesbezeichnung?, in: R. Albertz u. a. (Hg.), *Werden und Wirken des Alten Testaments* (FS C. Westermann), Göttingen/Neukirchen-Vluyn 1980, 107–115.
- , Art. רֹכֵן, in: ThWAT IV (1984) 95–107.
- , Daniel 1–4 (BKAT XXII,1), Neukirchen-Vluyn 2005.
- KOENEN, Klaus, »Süßes geht vom Starken aus« (Ri 14,14). Vergleiche zwischen Gott und Tier im Alten Testament, in: EvTh 55,2 (1995) 174–197.
- KÖHLER, L., Biblische Spuren des Glaubens an die Mutter Erde?, in: ZNW 9 (1908) 77–80.
- KORPEL, Marjo C.A., Art. Rock, in: DDD² (1999) 709f.
- KÖRTING, Corinna, *Zion in den Psalmen* (FAT 48), Tübingen 2006.
- KRAŠOVEC, Jože, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen* (BibOr 33), Rom 1977.
- KRAUS, Hans-Joachim, *Psalmen 1–59* (BKAT XV/1), Neukirchen-Vluyn ⁵1987.
- , *Psalmen 60–150* (BKAT XV/2), Neukirchen-Vluyn ⁵1987.
- KRAUS, Wolfgang, Die Septuaginta als Brückenschlag zwischen Altem und Neuem Testament? Dtn 32 (Odae 2) als Fallbeispiel, in: H.-J. Fabry/D. Böhler (Hg.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Bd. 3: Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der Griechischen Bibel* (BWANT 174), Stuttgart 2007, 266–290.
- / KARRER, Martin (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart ²2010.
- KRAUSE, M./MÜLLER, Hans-Peter, Art. רֹכֵן, in: ThWAT II (1977) 920–944.
- KREUZER, Siegfried u. a., *Proseminar I. Altes Testament. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart ²2005.
- KRONHOLM, Trygve, Art. נֶפֶשׁ, in: ThWAT V (1986) 680–689.
- , Art. נֶפֶשׁ, in: ThWAT VI (1989) 757–760.
- KÜHLEWEIN, Johannes, Art. נֶפֶשׁ, in: THAT I (1971) 173–177.
- , Art. נֶפֶשׁ, in: THAT I (1971) 316–325.
- , Art. יָלַד, in: THAT I (1971) 732–736.
- KUMPMANN, Christina, *Schöpfen, Schlagen, Schützen. Eine semantische, thematische und theologische Untersuchung des Handelns Gottes in den Psalmen* (BBB 177), Göttingen 2016.
- KURZ, Gerhard, *Metapher, Allegorie, Symbol* (KRVR 4032), Göttingen ⁵2004.
- KUTSCHER, Eduard Y., *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa^a)* (StDJ 6,1), Leiden 1974 [Erstveröffentlichung auf Hebräisch: הלשון והרקע הלישוני של מגילת ישעיהו, השלמה, ממגילות ים המלח, Jerusalem 1959].
- KWAKKEL, Gerrit, *Under YHWH's Wings*, in: P. van Hecke / A. Labahn (Hg.), *Metaphors in the Psalms* (BETL 231), Leuven 2010, 141–165.
- LABUSCHAGNE, Casper J., *The Song of Moses: Its Framework and Structure*, in: I.H. Eybers u. a. (Hg.), *De fructu oris sui. Essays in Honour of Adrianus van Selms* (POS 9), Leiden 1971, 85–98.

- LAUBER, Stephan, »Euch aber wird aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit« (vgl. Mal 3,20). Eine Exegese von Mal 3,13–21 (ATSAT 78), St. Ottilien 2006.
- , Art. Flügel, in: WiBiLex (Febr. 2011).
- LAYTON, Scott C., Archaic features of Canaanite personal names in the Hebrew Bible (HSM 47), Atlanta 1990.
- LEUCHTER, Mark, Why is the Song of Moses in the Book of Deuteronomy?, in: VT 57 (2007) 295–317.
- LEUENBERGER, Martin, Jhwhs Herkunft aus dem Süden. Archäologische Befunde – biblische Überlieferungen – historische Korrelationen, in: ZAW 122 (2010) 1–19.
- LEVIN, Christoph, Jahwe und Abraham im Dialog: Genesis 15, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog, Bd. 1 (FS O. Kaiser) (BZAW 345/1), Berlin 2004, 237–257.
- LEVY, Abraham J., The Song of Moses (Deuteronomy 32) (Scientific Series of »Oriens. The Oriental Review« 1), Paris 1930.
- LIEDKE, Gerhard, Art. יָד, in: THAT I (1971) 445–448.
- , Art. יָדָה, in: THAT I (1971) 730–732.
- LIND, Sarah, The Layout of the Song of Moses (Deut 32) in Masoretic Manuscripts and Biblia Hebraica Quinta, in: BiTr 64,2 (2013) 159–172.
- LIPÍŃSKI, Edouard, Art. מִלְּפָנָיִם, in: ThWAT V (1986) 749–752.
- , Art. מִלְּפָנָיִם, in: ThWAT VII (1993) 63–71.
- LOHFINK, Norbert (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD 96), Freiburg i. Br. 1983.
- , Art. מִלְּפָנָיִם, in: ThWAT IV (1984) 297–302.
- , Der Glaube und die nächste Generation. Das Gottesvolk der Bibel als Lerngemeinschaft, in: Ders., Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg i. Br. 21989, 144–166.
- LUNDBOM, Jack R., The Lawbook of the Josianic Reform, in: CBQ 38 (1976) 293–302.
- , Deuteronomy. A Commentary, Grand Rapids 2013.
- LUX, Rüdiger, Ein Gott, der tötet? Gott und die Gewalt im Alten Testament, in: W. Ratzmann (Hg.), Religion – Christentum – Gewalt. Einblicke und Perspektiven, Leipzig 2004, 11–37.
- , Moses Schwanengesang. Gott und die Gewalt im Alten Testament, in: FrRu NF 17,2 (2010) 102–111.
- LUYTEN, Jos, Primeval and Eschatological Overtones in the Song of Moses (Dt 32,1–43), in: N. Lohfink (Hg.), Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft (BETL 68), Leuven 1985, 341–347.
- MACDONALD, Nathan, Deuteronomy and the Meaning of »Monotheism« (FAT.2 1), Tübingen 2003.
- MARBÖCK, Johannes, Art. מִלְּפָנָיִם, in: ThWAT V (1986) 171–185.
- MARKL, Dominik, Gottes Volk im Deuteronomium (BZAR 18), Wiesbaden 2012.
- MATHYS, Hans-Peter, Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (OBO 132), Freiburg i. Ue./Göttingen 1994.
- MAYER, Günter, Art. יָדָה, in: ThWAT III (1982) 620–628.
- MCCARTER, Peter Kyle, II Samuel. A new translation with introduction and commentary (AncB 9), Garden City/NY 1984.
- MCCARTHY, Carmel, The Tiquene Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament (OBO 36), Freiburg i. Ue./Göttingen 1981.

- , Masoretic Undertones in the Song of Moses, in: PIBA 25 (2002) 29–44.
- , A diplomatic dilemma in Deuteronomy 32, in: PIBA 27 (2004) 22–32.
- MC CONVILLE, J. Gordon, Deuteronomy (Apollos Old Testament Commentary 5), Leicester 2002.
- MEINHOLD, Arndt, Die Sprüche. Teil 1: Sprüche Kapitel 1–15 (ZBK.AT 16.1), Zürich 1991.
- MEIR, Amira, On the Study of Pentateuchal Poetry, in: J.H. Ellens u. a. (Hg.), God's Word for Our World. Biblical Studies in Honor of Simon John De Vries, Vol. 1 (JSOTS 388), London/New York 2004, 96–113.
- MENDENHALL, George E., Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East, Pittsburgh 1955.
- METZGER, Martin, Gottheit, Berg und Vegetation in vorderorientalischer Bildtradition, in: ZDPV 99 (1983) 54–94.
- MEYER, Rudolf, Die Bedeutung von Deuteronomium 32,8f.43 (4Q) für die Auslegung des Moseliedes, in: A. Kuschke (Hg.), Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. (FS W. Rudolph), Tübingen 1961, 197–209 [ebenfalls in: R. Meyer, Beiträge zur Geschichte von Text und Sprache des Alten Testaments. Gesammelte Aufsätze, hg. von W. Bernhardt (BZAW 209), Berlin 1993, 123–135].
- MICHEL, Andreas, Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37), Tübingen 2003.
- MOMMER, Peter, Art. η , in: ThWAT VII (1993) 49–51.
- MULDER, Martin J., Art. η , in: ThWAT III (1982) 1070–1075.
- MÜLLER, Hans-Peter, Art. η , in: ThWAT VI (1989) 552–562.
- MÜLLER, Walter W., Adler und Geier als altarabische Gottheiten, in: I. Kottsieper u. a. (Hg.), »Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?« Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels (FS O. Kaiser), Göttingen 1994, 91–107.
- NIEHR, Herbert/STEINS, Georg, Art. η , in: ThWAT VII (1993) 1078–1104.
- NIELSEN, Eduard, Deuteronomium (HAT I/6), Tübingen 1995.
- NIELSEN, Kirsten, Metaphors and Biblical Theology, in: P. van Hecke (Hg.), Metaphor in the Hebrew Bible (BETL 187), Leuven 2005, 263–273.
- , I am like a lion to Ephraim. Observations on animal imagery and Old Testament theology, in: StTh 61,2 (2007) 184–197.
- NIGOSIAN, Solomon A., The Song of Moses (Dt 32). A structural Analysis, in: ETL 72,1 (1996) 5–22.
- , Historical allusions for dating Deut 32, in: BN 119/120 (2003) 30–34.
- NISSINEN, Martti, Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11 (AOAT 231), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1991.
- NÖLDEKE, Theodor, Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten, in: ARW 8 (1905) 161–166.
- NOTH, Martin, Die Israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT 3/10), Stuttgart 1928.
- , Überlieferungsgeschichtliche Studien, Bd. I: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (SKG.G 18,2), Halle/Saale 1943.

- OBERMAYER, Bernd, Göttliche Gewalt im Buch Jesaja. Untersuchung zur Semantik und literarischen Funktion eines theologisch herausfordernden Aspekts im Gottesbild (BBB 170), Göttingen 2014.
- OHLER, Annemarie, Ich bin Gott und nicht ein Mann (Hos 11,9), in: LS 41 (1990) 284–292.
- OLOFSSON, Staffan, God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint (CB.OT 31), Stockholm 1990.
- OTSCHERET, Elisabeth, Ambivalenz. Geschichte und Interpretation der menschlichen Zwiespältigkeit, Heidelberg 1988.
- OTTO, Eckart, Die Theologie des Buches Habakuk, in: VT 35 (1985) 274–295.
- , Art. $\gamma\psi$, in: ThWAT VI (1989) 56–74.
- , Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens (FAT 30), Tübingen 2000.
- , Sakralisierung des Rechts im Alten Testament? Zu einem Buch von Volker Wagner, in: ZAR 11 (2005) 351–360.
- , Moses Abschiedslied in Deuteronomium 32. Ein Zeugnis der Kanonsbildung in der Hebräischen Bibel, in: Ders., Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Schriften (BZAR 9), Wiesbaden 2009, 641–678.
- , Deuteronomium 1,1–4,43 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2012.
- , Deuteronomium 4,44–11,32 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2012.
- , Moses. The Suffering Prophet in Deuteronomy and Psalm 90–92, in: Viktor Kókai Nagy/László Sándor Egeresi (Hg.), Propheten der Epochen/Prophets during the Epochs (FS I. Karasszon) (AOAT 426), Münster 2015, 137–149.
- , Deuteronomium 23,16–34,12 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2017.
- OTZEN, Benedikt, Art. $\eta\psi$, in: ThWAT VII (1993) 950–958.
- PEELS, Hendrik G.L., On the Wings of the Eagle (Dtn 32,11). An Old Misunderstanding, in: ZAW 106 (1994) 300–303.
- PERLITT, Lothar, Der Vater im Alten Testament, in: H. Tellenbach (Hg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte: Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament, Stuttgart u. a. 1976, 50–101.
- , Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja (ATD 25,1), Göttingen 2004.
- PFEIFFER, Henrik, Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld (FRLANT 211), Göttingen 2005.
- , Art. Gottesbezeichnungen/Gottesnamen (AT), in: WiBiLex (Aug. 2007).
- PLÖGER, Otto, Das Buch Daniel (KAT 18), Gütersloh 1965.
- POLA, Thomas, Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P⁶ (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn 1995.
- PREUß, Horst Dietrich, Deuteronomium (EdF 164), Darmstadt 1982.
- RAD, Gerhard von, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium (ATD 8), Göttingen ⁴1983.
- , Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München ¹⁰1992.
- RADFORD-RUETHER, Rosemary, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie (GTBS 488), Gütersloh 1985.
- RECHENMACHER, Hans, »Außer mir gibt es keinen Gott!«. Eine sprach- und literaturwissenschaftliche Studie zur Ausschließlichkeitsformel (ATSAT 49), St. Ottilien 1997.

- , Personennamen als theologische Aussagen. Die syntaktischen und semantischen Strukturen der satzhaften theophoren Personennamen in der hebräischen Bibel (ATSAT 50), St. Ottilien 1997.
- , Gott und das Chaos. Ein Beitrag zum Verständnis von Gen 1,1–3, in: ZAW 114 (2002) 1–20.
- , Unvergleichlichkeit und Ausschließlichkeit Jahwes. Formeln und ihre Relevanz für die Monotheismusdebatte am Beispiel Deuterocesajas, in: C. Diller u. a. (Hg.), Studien zu Psalmen und Propheten (FS H. Irsigler) (HBS 64), Freiburg i. Br. 2010, 237–250.
- REINHOLD, Gotthard G.G. (Hg.), Die Zahl Sieben im Alten Orient. Studien zur Zahlensymbolik in der Bibel und ihrer altorientalischen Umwelt, Frankfurt a. M. 2008.
- RICŒUR, Paul, Die lebendige Metapher. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe (Übergänge 12), München 32004.
- RIEDE, Peter, Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn 2000.
- RILEY, Greg J., Art. Midday Demon, in: DDD² (1999) 572f.
- RINGGREN, Helmer, Art. כֹּחַ, in: ThWAT I (1973) 1–19.
- , Art. כֹּחַ, in: ThWAT V (1986) 906–908.
- , Art. חַיִּים, in: ThWAT VI (1989) 413–432.
- ROFÉ, Alexander, The End of the Song of Moses (Deuteronomy 32:43), in: R.G. Kratz/H. Spieckermann (Hg.), Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium (FS L. Perli) (FRLANT 190), Göttingen 2000, 164–172.
- RÖMER, Thomas, Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition (OBO 99), Freiburg i. Ue./Göttingen 1990.
- , Das Buch Numeri und das Ende des Jahwisten. Anfragen zur »Quellenscheidung« im vierten Buch des Pentateuch, in: J.C. Gertz u. a. (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin 2002, 215–231.
- ROSE, Martin, 5. Mose, Teilband II: 5. Mose 1–11 und 26–34. Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus (ZBK.AT 5.2), Zürich 1994.
- ROTH, Martin, Israel und die Völker im Zwölfprophetenbuch. Eine Untersuchung zu den Büchern Joel, Jona, Micha und Nahum (FRLANT 210), Göttingen 2005.
- RUPPERT, Lothar, Art. פְּרָשָׁה, in: ThWAT V (1986) 129–137.
- , Überlegungen zur Überlieferungs-, Kompositions- und Redaktionsgeschichte von Genesis 15, in: A. Graupner u. a. (Hg.), Verbindungslinien (FS W.H. Schmidt), Neukirchen-Vluyn 2000, 295–309.
- RUPPRECHT, Konrad, Zu Herkunft und Alter der Vater-Anrede Gottes im Gebet des vorchristlichen Judentums. Nicht durchgehend wissenschaftliche Erlebnisse, Beobachtungen, Überlegungen und Spekulationen, in: E. Blum u. a. (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 1990, 349–355.
- RÜTERSWORDEN, Udo, Das Buch Deuteronomium (NSK.AT 4), Stuttgart 2006.
- SÆBØ, Magne, Art. יָדָה, in: THAT I (1971) 738–742.
- , Art. יָדָה, in: THAT II (1976) 26–31.
- SAMPAIO, Tania M.V., Die Entmilitarisierung und die Befreiung zu einem Leben in Würde bei Hosea, in: TeKo 57,16 (1993) 44–56 [= Dies., La desmilitarización y el rescate de la dignidad de la vida en Oseas, in: RIBLA 8 (1991) 83–96].
- SANDERS, Paul, The Provenance of Deuteronomy 32 (OTS 37), Leiden u. a. 1996.

- SAWYER, John F.A., Art. עֵשׂ , in: ThWAT III (1982) 1035–1059.
- SCHENKER, Adrian, Gott als Stifter der Religionen der Welt. Unerwartete Früchte textgeschichtlicher Forschung, in: Y. Goldman / C. Uehlinger (Hg.), *La double transmission du texte biblique. Etudes d'histoire du texte* (FS A. Schenker) (OBO 179), Freiburg i. Ue. / Göttingen 2001, 99–102.
- SCHLISSKE, Werner, Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament. Phasen der Entmythisierung im Alten Testament (BWANT 97), Stuttgart u. a. 1973.
- SCHMID, Konrad, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.
- , Gibt es »Reste hebräischen Heidentums« im Alten Testament? Methodische Überlegungen anhand von Dtn 32,8f und Ps 82, in: A. Wagner (Hg.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (BZAW 364), Berlin 2006, 105–120.
- SCHMIDT, Hans, *Der heilige Fels in Jerusalem. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie*, Tübingen 1933.
- SCHMIDT, Ludwig, Genesis xv, in: VT 56,2 (2006) 251–267.
- SCHMIDT, Werner H., Art. קָהַן , in: THAT II (1976) 650–659.
- SCHMIDTKUNZ, Petra, Ein Fels wie ein Geier. Motivgeschichtliche Überlegungen zur Darstellung des göttlichen Herrschers im Moselied (Dtn 32,1–43), in: K. P. Jankrift u. a. (Hg.), *Natur und Herrschaft. Analysen zur Physik der Macht. Tagungsband der DFG-Forschergruppe »Natur in politischen Ordnungsentwürfen: Antike – Mittelalter – Frühe Neuzeit«*, Berlin 2016, 25–46.
- SCHNOCKS, Johannes, *Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch* (BBB 140), Berlin u. a. 2002.
- , Mose im Psalter, in: A. Graupner / M. Wolter (Hg.), *Moses in biblical and extra-biblical traditions* (BZAW 372), Berlin 2007, 79–88.
- , *Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung* (BBB 158), Göttingen 2009.
- , *Psalmen* (UTB 3473), Paderborn 2014.
- SCHREINER, Josef, Art. יָלַד , in: ThWAT III (1982) 633–639.
- , Art. עָוָל , in: ThWAT V (1986) 1135–1144.
- , Art. עָוָר , in: ThWAT V (1986) 1184–1190.
- SCHROER, Silvia, Die Göttin und der Geier, in: ZDPV 111,1 (1995) 60–80.
- , »Im Schatten deiner Flügel«. Religionsgeschichtliche und feministische Blicke auf die Metaphorik der Flügel Gottes in den Psalmen, in Ex 19,4; Dtn 32,11 und in Mal 3,20, in: R. Kessler (Hg.), »Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!« (FS E.S. Gerstenberger) (Exegese in unserer Zeit 3), Münster 1997, 296–316.
- SCHULMAN, Alan R., The Winged Reshep, in: JARCE 16 (1979) 69–84.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen, Gott als Mutter in Hosea 11, in: ThQ 166 (1986) 119–134.
- , Weibliche Dimensionen in mesopotamischen und alttestamentlichen Schöpfungsaussagen und ihre feministische Kritik, in: M.-T. Wacker / E. Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie* (QD 135), Freiburg i. Br. 1991, 49–81.
- , *Rûah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils* (SBS 151), Stuttgart 1992.

- SCORALICK, Ruth, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33), Freiburg i.Br. 2002.
- SELLIN, Ernst, Zur Einleitung in das Alte Testament. Eine Erwiderung auf die gleichnamige Schrift C.H. Cornills, Leipzig 1912.
- , Einleitung in das Alte Testament, Leipzig ⁵1929.
- SELZ, Gebhard J., Die Etana-Erzählung. Ursprung und Tradition eines der ältesten epischen Texte in einer semitischen Sprache, in: *Acta Sumerologica*, ASJ 20 (1998) 135–179.
- SEYBOLD, Klaus, Nahum, Habakuk, Zephanja (ZBK.AT 24.2), Zürich 1991.
- , Krise der Geschichte. Geschichtstheologische Aspekte im Moselied Dt 32, in: Ders., *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen* (BZAW 415), Berlin 2010, 169–189 [ebenfalls in: U. Becker/J. van Oorschot (Hg.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel* (FS J. Conrad) (ABIG 17), Leipzig 2005, 59–80].
- SKEHAN, Patrick W., The Structure of the Song of Moses in Deuteronomy (32:1–43), in: *CBQ* 13 (1951) 153–163 [ebenfalls in: D.L. Christensen (Hg.), *A Song of Power and the Power of Song. Essays on the Book of Deuteronomy* (SBTS 3), Winona Lake 1993, 156–168].
- , A Fragment of the »Song of Moses« (Deut. 32) from Qumran, in: *BASOR* 136 (1954) 12–15.
- SMELIK, Klaas A.D., Art. Fremdvölkerwort, in: *NBL I* (1991) 703f.
- SPIECKERMANN, Hermann, Macht und Ohnmacht. Die theologische Dimension der Vater-Sohn-Relation im Alten Testament, in: M. Bauks u. a. (Hg.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie* (FS B. Janowski), Neukirchen-Vluyn 2008, 503–513.
- STÄHLI, Hans-Peter, Art. 𐤓𐤕𐤓, in: *THAT II* (1976) 411–413.
- STAMM, Johann Jakob, Art. Namengebung im AT, in: *RGG³ IV* (1960) 1300f.
- , Hebräische Ersatznamen, in: H.G. Güterbock/T. Jacobsen (Hg.), *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965* (AS 16), Chicago 1965, 413–424 [ebenfalls in: E. Jenni/M.A. Klopfenstein (Hg.), *Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde* (FS J.J. Stamm) (OBO 30), Freiburg i.Ue./Göttingen 1980, 59–79].
- , Art. 𐤏𐤍𐤏, in: *THAT I* (1971) 383–394.
- , Ein ugaritisch-hebräisches Verbum und seine Ableitungen, in: *ThZ* 35 (1979) 5–9.
- STAMMLER, Wolfgang, Art. Alexander d. Gr., in: *RDK I* (1934) 332–344.
- STAUBLI, Thomas, *Die Bücher Levitikus, Numeri* (NSK.AT 3), Stuttgart 1996.
- STECK, Odil Hannes, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1–2,4a* (FRLANT 115), Göttingen ²1981.
- STEINS, Georg, Geschichte, die im Rahmen bleibt. Kanonische Beobachtungen an 1 Sam 2 und 2 Sam 22f, in: E. Ballhorn/G. Steins (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielsexegesen*, Stuttgart 2007, 198–211.
- STENDEBACH, Franz Josef, Vater und Mutter. Aspekte der Gottesvorstellung im alten Israel und ihre anthropologische wie soziologische Relevanz, in: *Kath. Bibelwerk e.V. (Hg.), Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel, Leben aus der Bibel*, Stuttgart 1983, 147–162.
- STEUERNAGEL, Carl, *Das Deuteronomium* (HK I 3,1), Göttingen ²1923.

- STOLZ, Fritz, Art. בעטס, in: THAT I (1971) 838–842.
- STRIETZ, Monika, Wenn Metaphern verblassen. (De-)Metaphorisierung und ihr Wirken auf Syntax und Semantik von Verben, in: U. Kramer (Hg.), Archaismen – Archaisierungsprozesse – Sprachdynamik (FS K.-D. Ludwig), Frankfurt a. M. 2002, 205–222.
- STROTMANN, Angelika, »Mein Vater bist du!« (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (FThS 39), Frankfurt a. M. 1991.
- , Die Vaterschaft Gottes in der Bibel, in: BiFor 1 (2002) 1–14.
- TALMON, Shemarjahu, Art. הָרָה, in: ThWAT II (1977) 459–483.
- / FIELDS, Weston W., The Collocation מִשְׁתִּין בְּקִיר וְעִצּוֹר וְעִצּוֹב and its Meaning in: ZAW 101 (1989) 85–112.
- TASCHNER, Johannes, Das Moselied als Verbindung zwischen Tora und Propheten, in: E. Ballhorn / G. Steins (Hg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielsexegesen, Stuttgart 2007, 189–197.
- TASKER, David R., Ancient Near Eastern Literature and the Hebrew Scriptures about the Fatherhood of God (SBLit 69), New York u. a. 2004.
- THIESSEN, Matthew, The form and function of the song of Moses (Deuteronomy 32:1–43), in: JBL 123,3 (2004) 401–424.
- TIGAY, Jeffrey H., Deuteronomy. The traditional Hebrew Text with the new JPS Translation (JPSTC), Philadelphia u. a. 1996.
- TITZMANN, Michael u. a., Art. Metapher, in: LThK 7 (1998) 187–190.
- Tov, Emanuel, Textual Criticism of the Hebrew Bible, Minneapolis ³2012.
- TRIBLE, Phyllis, Gott und Sexualität im Alten Testament (GTB 539), Gütersloh 1993.
- TSEVAT, Matitياهو, Art. הָקִטָּל, in: ThWAT II (1977) 1042–1045.
- VAN DER KOOIJ, Arie, The Ending of the Song of Moses. On the Pre-Masoretic Version of Deut 32:43, in: F. García Martínez u. a. (Hg.), Studies in Deuteronomy in Honour of C.J. Labuschagne (VT.S LIII), Leiden u. a. 1994, 93–100.
- , Ancient Emendations in MT, in: D. Böhler u. a. (Hg.), L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker (OBO 214), Freiburg i. Ue. / Göttingen 2005, 152–159.
- VAN DER TOORN, Karel, Art. Seth, in: DDD² (1999) 748f.
- VAN DER WOUDE, Adam S., Art. צוֹר, in: THAT II (1976) 538–543.
- VAN OORSCHOT, Jürgen, Nachkultische Psalmen und spätbiblische Rollendichtung, in: ZAW 106 (1994) 69–86.
- VAN UCHELEN, Nico A., Abraham als Felsen (Jes 51,1), in: ZAW 80 (1968) 183–191.
- VANONI, Gottfried, »Du bist doch unser Vater« (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments (SBS 159), Stuttgart 1995.
- VOLKWEIN, Bruno, Textkritische Untersuchungen zu Dtn 32,1–43, Bd. I: Textteil; Bd. II: Anmerkungsteil, [masch. Diss.] Rom 1973.
- VOLLMER, Jochen, Art. עֶשֶׂה, in: THAT II (1976) 359–370.
- VOLZ, Paul, Jesaja II. Kapitel 40–66 (KAT 9,2), Leipzig 1932.
- WACKER, Marie-Theres, Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch (HBS 8), Freiburg i. Br. 1996.
- WAGNER, Siegfried, Art. נָצַר, in: ThWAT V (1986) 577–587.
- , Art. סְתֵרָה, in: ThWAT V (1986) 967–977.

- WAGNER, Volker, Profanität und Sakralisierung im Alten Testament (BZAW 351), Berlin 2005.
- WALTERS, Stanley D., »To the Rock« (2 Samuel 21:10), in: CBQ 70 (2008) 453–464.
- WARMUTH, Georg, Art. עֶשֶׂת , in: ThWAT VI (1989) 346–349.
- , Art. עֶשֶׂת , in: ThWAT VI (1989) 852–855.
- WASCHKE, Ernst-Joachim, Rezension zu: Böckler, Gott als Vater, in: ThLZ 128,3 (2003) 273–275.
- WATTS, James W., Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative (JSOTS 139), Sheffield 1992.
- , Biblical Psalms outside the Psalter, in: P.W. Flint/P.D. Miller, Jr. (Hg.) The Book of Psalms. Composition and Reception (VT.S IC), Leiden/Boston 2005, 288–309.
- WEIMAR, Peter, Chaos und Kosmos. Gen 1,2 als Schlüssel einer älteren Fassung der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung, in: A. Lange u. a. (Hg.), Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt (FS H.-P. Müller) (BZAW 278), Berlin 1999, 196–211.
- WEIPPERT, Manfred, Art. דֵּר , in: THAT II (1976) 873–881.
- / WEIPPERT, Helga, Die »Bileam«-Inscription von *Tell Dēr ‘Allā*, in: Ders., Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (FAT 18), Tübingen 1997, 131–161 [ebenfalls in: ZDPV 98 (1982) 77–103].
- , Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: J. Assmann/D. Harth (Hg.), Kultur und Konflikt (Edition Suhrkamp NF 612), Frankfurt a.M. 1990, 143–178 [ebenfalls in: Ders., Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (FAT 18), Tübingen 1997, 1–24].
- , Schöpfung am Anfang oder Anfang der Schöpfung? Noch einmal zu Syntax und Semantik von Gen 1,1–3, in: ThZ 60 (2004) 5–22.
- WEITZMAN, Steven, Lessons from the Dying. The Role of Deuteronomy 32 in its Narrative Setting, in: HTR 87,4 (1994) 377–393.
- , Song and Story in Biblical Narrative. The History of a Literary Convention in Ancient Israel (ISBL), Bloomington 1997.
- WESTERMANN, Claus, Art. בְּבַד , in: THAT I (1971) 794–812.
- , Genesis 12–36 (BKAT I/2), Neukirchen-Vluyn ³2003.
- WIEGAND, A., Der Gottesname יְהוָה und seine Deutung in dem Sinne Bildner oder Schöpfer in der alten jüdischen Litteratur, in: ZAW 10 (1890) 85–96.
- WIGGERMANN, Frans A.M., Art. Pazuzu, in: RLA 9 (2001) 372–381.
- WILDBERGER, Hans, Art. גִּבְעָה , in: THAT II (1976) 3–6.
- , Art. גִּבְעָה , in: THAT II (1976) 142–144.
- WILLMES, Bernd, »Denn ich bin Israels Vater« (Jer 31,9). Zum Gottesbild Israels, in: Ders. u. a. (Hg.), Gott als Vater in Bibel und Liturgie (FHSS 34), Frankfurt a.M. 2000, 13–57.
- WINTER, Paul, Der Begriff »Söhne Gottes« im Moselied Dtn 32,1–43, in: ZAW 67 (1955) 40–48.
- , Nochmals zu Deuteronomium 32,8, in: ZAW 75 (1963) 218–223.
- WINTER, Urs, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Freiburg i. Ue./Göttingen ²1987.
- WOLFF, Hans Walter, Dodekapropheten 1: Hosea (BKAT XIV/1), Neukirchen-Vluyn 1961.

- WRIGHT, G. Ernest, The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32, in: B.W. Anderson/W. Harrelson (Hg.), *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg* (PreaLib), London 1962, 26–67.
- WYATT, Nicholas, Art. Qeteb, in: *DDD*² (1999) 673f.
- XELLA, Paolo, Art. Resheph, in: *DDD*² (1999) 700–703.
- ZAKOVITCH, Yair, *The Pattern of the Numerical Sequence Three-Four in the Bible*, Jerusalem 1977.
- ZENGER, Erich, *Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf 1998.
- , »Ich liebe den Ort, da deine Herrlichkeit wohnt« (Ps 26,8). Tempeltheologische Semiotisierung des Alltags im Psalter, in: O. Keel/E. Zenger (Hg.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (QD 191), Freiburg i. Br. 2002, 180–206.
- ZER, Rafael I., A Riddle and its Resolution in the Song of Moses in the Aleppo Codex, in: *Textus* 23 (2007) *43–*48.
- ZIEMER, Benjamin, *Abram – Abraham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17* (BZAW 350), Berlin 2005.
- ZIMMERLI, Walther, *Ezechiel 1–24* (BKAT XIII/1), Neukirchen-Vluyn² 1979.
- ZIMMERMANN, Christiane, *Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont* (AGJU 69), Leiden/Boston 2007.
- ZIMMERMANN, Ruben, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt* (WUNT 2/122), Tübingen 2001.
- ZOBEL, Hans-Jürgen, Art. רִיבָּר , in: *ThWAT* IV (1984) 1019–1027.
- , Art. רִיבָּר , in: *ThWAT* VI (1989) 131–151.

