

„Chaos“ als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung

von

MICHAELA BAUKS

„Chaos“ ist in aller Munde. Angefangen von der unaufgeräumten Wohnung über chaotische Lebens- oder Familienverhältnisse bis hin zum Chaos des Krieges handelt es sich um einen undeutlichen Sammelbegriff, der in „gefährliche(r) Unbestimmtheit“ all das umfasst, was man sich gerade nicht wünscht. Im Gegenzug hat er in jüngster Vergangenheit eine „naturwissenschaftliche Hausse“ erfahren, die ihn zu einem Modell für die Kosmogense werden ließ¹.

Uns stellt sich nun die Frage, was die biblischen Texte unter „Chaos“ verstehen, und in welchem Sachzusammenhang der Begriff hier sinnvoll als Antonym zum Kosmosbegriff zu gebrauchen ist, zumal es sich in beiden Fällen um Begriffe handelt, für die das Hebräische kein entsprechendes Wort kennt². An anderer Stelle habe ich mich ausführlich darüber ausgelassen, warum es wenig sachgemäß ist, im Kontext der beiden Schöpfungsberichte und ihrer voranstehenden Vorweltschilderungen von „Schöpfung/Ordnung aus dem Chaos“ zu reden³. Treffender ist es hingegen, von Chaoskampf zu reden, einem Motiv, das im gesamten Alten Orient jedoch nur im Ausnahmefall an die Schöpfungsthematik gebunden ist: so z.B. im Falle des sog. Weltschöpfungsmythos Enūma Eliš⁴ und der ug. Götterliste An:anum polyglott⁵, in welcher die dem Himmelsgott An an die Seite gestellte Göttin *an-tum* mit Tiāmat

¹ Vgl. HÜLSEWIESCHE, Chaos, 274.279.

² Der Begriff entstammt dem Griechischen und ist zu übersetzen mit „the first state of the universe, infinite space, infinite time, infinite darkness“ (LIDDEL / SCOTT, Greek-English Lexicon, 1977, die als ersten Beleg Hesiod, Theogonie, 116 anführen). Zur Traditionsgeschichte vgl. KIRK / RAVEN / SCHOFIELD, Philosophen, 20–66.

³ BAUKS, Welt, 15 ff.111–118.143 f. u.ö; vgl. auch TSUMURA, Genesis, 31 f.; WESTERMANN, Genesis, 43.46.

⁴ So z.B. in Enūma Eliš, das LAMBERT, A New Look, 99 f., als „a sectarian and aberrant combination of mythological threads woven into an unparalleled composition“ qualifiziert.

⁵ J. NOUGAYROL, Ug.V, no.137, Z.33 ff.; vgl. BAUKS, Welt, 250 m. Anm. 718.

gleichgesetzt ist. Ein weiterer Beleg aus Mari⁶ verbindet die Themen „Königsherrschaft“ und „vorzeitlicher Kampf um die Herrschaft“. In späteren ugaritischen Texten ist Asakku mit Tiāmat geglichen worden und möglicherweise somit ein Chaoskampfmythos in die Nähe kosmogonen Verstehens gerückt worden⁷. Darüber hinausführenden Versuchen, die Verbindung von Chaoskampf und Kosmogonie aus dem ug. Baal-Mythos abzuleiten⁸ und mit Gen 1 in Verbindung zu bringen⁹, ist indes vehement widersprochen worden mit dem Argument, daß die ugaritischen Texte zwar vom Chaos(-Drachen)-kampf handeln, jedoch außerhalb jeglichen kosmogonen Kontexts stehen¹⁰. Der einzig mögliche Hinweis könnte nach Tsumura darin liegen, daß Els Palast an der Quelle der beiden Ozeane (*thmtm*) liegt und somit hier wie in ägyptischen, mesopotamischen, anatolischen und griechischen Mythen auf einen Zusammenhang von Schöpfergott und Urozean geschlossen werden könne¹¹. Doch dies scheint mehr ein Hinweis auf die Verbindung von Kosmogonie und wässrigem Urzustand zu sein als einen Dualismus zu implizieren. So bleibt die thematische Verknüpfung des Schöpfungsgeschehens mit dem Chaoskampf die Ausnahme.

Ein zweiter Themenbereich, auf den der Begriff des Chaos bzw. des Rückfalls in das Chaos nur bedingt sachgemäß angewendet worden ist, findet sich in den Fluterzählungen¹². Die Charakterisierung der Urgeschichte als „creation – uncreation – re-creation“¹³ könnte so verstanden werden, daß „uncreation“ die Rücknahme der Schöpfung im Flutgeschehen meint, welche sich in der Rückkehr des urzeitlichen Chaoszustands darstellt. Terminologisch knüpft die Rede vom Sich-Spalten der „Quellen der großen Urflut“ (im Parallelismus

⁶ A. 1968, Z. 1–4: „Je t'ai ramené sur le trône de ton père et les armes avec lesquelles je m'étais battu contre Têmtum, je te les ai données“; vgl. DURAND, *Mythologème*, 43 ff., bes. 45; vgl. BAUKS, *Welt*, 254 m. Anm. 758 f.; vgl. zuletzt ausführlicher WYATT, *Myths of Power*, 130: „The king's rule is legitimised by the handing of the weapons to him by the god, and his victories are implicitly extensions of the cosmic victory achieved by Adad.“

⁷ Vgl. VAN DIJK, *Lugal*, t. II, 26 f.; BAUKS, *Welt*, 253 Anm. 744 und unten Anm. 74.

⁸ Vgl. zur Kritik KAPELRUD, *Ba'al*, 408: „Ordnung von Chaos ist z.B. nicht [gleichzusetzen mit] Schöpfung. Eine solche Ordnung mag begleitender Umstand einer Schöpfung sein, aber sie ist nicht selbst Schöpfung“, wenn er auch in Erwägung zieht, daß in der ca. 7 zeiligen Lacune, die sich an den Kampfbericht Baals mit Jammu anschließt, ein eigener Schöpfungsbericht gestanden haben könnte (407); ausführlicher SMITH, *Ugaritic Baal Cycle*, 75–87.

⁹ So zuletzt DAY, *God's Conflict*, 53: „The wind of Gen 1:2 derives ultimately from the wind of Baal employed against the sea monster“.

¹⁰ Vgl. KAPELRUD, *Creation*, 9–11; DERS., *Ba'al*, 412; KLOOS, *YHWH's Combat*, 86–88; TSUMURA, *Genesis*, 32 m. Anm. 28–30; PODELLA, *Chaoskampfmythos*, bes. 301 f. 318 f.; BAUKS, *Welt*, 254 f.; zuletzt WYATT, *Myths of Power*, 131 ff.

¹¹ Vgl. TSUMURA, *Genesis*, 33 Anm. 31; DERS., *Earth*, 144 f.; BAUKS, *Welt*, 287–292.

¹² Vgl. ANDERSON, *Creation versus Chaos*, 39 f.; BATTO, *Slaying the Dragon*, 85 ff., bes. 87.

¹³ So CLINES, *Themes*, 291.

zum Sich-Öffnen der Fenster des Himmels) in Gen 7,11b (P; vgl. 8,2) an Gen 1,2.6–8 an. Doch schon der von Gen 1,2 unterschiedene Sprachgebrauch im Parallelismus 8,11b β , in dem nicht von מים sondern von ארבת השמים die Rede ist, weist darauf hin, daß nicht auf ein exaktes Entsprechungsverhältnis geschlossen werden kann. In Gen 8,1 (P) wird zwar der Wind (רוח) von Gott gesandt, um die Fluten zu senken (vgl. Ex 14,21 [JJ]), was gewissermaßen den Prozess der re-creation einleitet. Aus dieser Beobachtung heraus für Gen 1,2 rückzuschließen, daß auch dort der göttliche Wind das Schöpfungsgeschehen vormals eingeleitet hat¹⁴ – zumal in Gen 1,6–8 der Wind Gottes gar nicht mehr erwähnt wird –, liegt aus syntaktischen und kompositionellen Gründen nicht nahe¹⁵. Der von Clines genannte Dreischritt darf also nicht in Analogie zu Ordnung aus dem Chaos (Gen 1,2 ff.) – Rückfall in das Chaos (Gen 7,11b) – Neuordnung des Chaos (Gen 8,1 f.) gesetzt werden, da ein solches Verständnis die Textaussagen weit überträfe. Eher könnte man sagen, daß die Fluterzählung eine Version darstellt, die *Rücknahme der Schöpfungsordnung* zum Ausdruck zu bringen. Von einem Rückfall in ein primordiales Chaos kann hingegen keine Rede sein.

Nichtsdestotrotz ist die Rede vom „Chaos“ sachgemäß, wenn auch außerhalb des Schöpfungskontexts im engeren Sinne. Jenseits der beiden Schöpfungsberichte begegnet das Thema in zahlreichen poetischen Texten, insbesondere in den Psalmen, bei Hiob und bei Jesaja. Es soll untersucht werden, in welchem sachlichen und theologischen Kontext das Motiv verhandelt worden ist. Als Ausgangspunkt unserer Untersuchung dient Ps 93, Modelltext für ein Phänomen, das in die alttestamentliche Exegese mit der Wendung „Stilform der behobenen Krise“ Einzug erhalten hat (I.). Im Anschluß an diese Einzeluntersuchung folgen einige Anmerkungen zur Traditionsgeschichte des Chaostkampfmotivs im Alten Orient (II.). In einem dritten Kapitel geht es um thematische Varianten des Chaos(-kampf-)motivs in anderen biblischen Texten (III.). In einem abschließenden Kapitel (IV.) wird die Relevanz der Ergebnisse für die Erhebung des biblischen Weltbildes aufgezeigt.

¹⁴ S. z.B. HUMBERT, *Trois notes*, 195; zur Kritik vgl. BAUKS, *Welt*, 74 m. Anm. 54.

¹⁵ BAUKS, *Welt*, 139 ff.

I. Die „Stilform der behobenen Krise“ als Kurzform alttestamentlicher Chaosdarstellung (Ps 93)

Ausgangspunkt unserer Untersuchung ist Ps 93, ein sehr knapp gehaltener JHWH-Königs-Psalme, den ich in der Übersetzung von B. Janowski¹⁶ präsentiere:

- 1 JHWH ist König geworden, mit Hoheit ist er bekleidet,
bekleidet ist JHWH, mit Kraft hat er sich umgürtet:
fürwahr, fest steht der Erdkreis, so daß er nicht wankt,
- 2 fest steht dein Thron seit damals/von uran, von Urzeit her bist du.
- 3 Es erhoben Ströme, JHWH, es erhoben Ströme ihre Stimme,
es erheben Ströme (jetzt) ihren Schlag.
- 4 Mehr als das Tosen mächtiger Wasser, gewaltiger als die Brandung des Meeres ist JHWH
gewaltig in der Höhe.
- 5 Deine Zeugnisse sind sehr verlässlich, ja dein (Tempel-)Haus ist ‚schön an‘ Heiligkeit,
JHWH, für die Dauer der Tage.

Wichtig für das Verständnis des Psalms sind die Tempuswechsel in V. 1–4. Der abgeschlossene Vorgang (*x-qaṭal* bzw. *qaṭal-x* in V. 1a) „JHWH ist König geworden“ hat Auswirkungen auf die gegenwärtige Lage, wie sie sich in V. 1b „fest steht der Erdkreis“ (*x-jiqtol*) darstellt. Die beiden Nominalsätze in V. 2 mit den Zeitbestimmungen יָמֵינוּ und מִלְּעוֹלָם unterstreichen die Kontinuität des in V. 1a evozierten Zustands und ergänzen diesen noch um die Aussage von JHWHs Sein vor aller Zeit. Janowski analysiert das kompliziert arrangierte Satzgefüge in V. 1–2 folgendermaßen: „V. 1b ist [...] als Folgesatz (*x-jiqtol*) auf die diese Folge (Festigkeit des Erdkreises) auslösende Ursache V. 2a (Festigkeit des Gottesthrons) rückbezogen.“¹⁷ Demgegenüber stellt V. 3 f. eine Zäsur dar. Das Toben des Chaos wird der Thronbesteigung (V. 1) antithetisch gegenübergestellt¹⁸ und zugleich durch einen erneuten Tempuswechsel (V. 3a 2x *qaṭal*; V. 3b 1x *jiqtol* bei gleicher Wurzel נָשָׂא) sowie durch den Komparativ in V. 4 (וְיָם רַבִּים + וְיָם comparativum) entkräftet¹⁹: Die Chaoswasser erhoben sich (V. 3a), sind aber angesichts von Gottes Macht kraftlos

¹⁶ JANOWSKI, Königtum Gottes, 172–174 mit umfassenden philologischen Anmerkungen (vgl. 157–167); vgl. JEREMIAS, Königtum Gottes, 15 f.; HERMISSON, Schöpfungstheologie, 278 sowie die an entscheidenden Punkten divergierende Übersetzung von SEYBOLD, Psalmen, 367 f. (s.u. Anm. 19).

¹⁷ Königtum Gottes, 173 m. Anm. 85 (mit weiterer Literatur).

¹⁸ Vgl. OTTO, Mythos, 100; JANOWSKI, Königtum Gottes, 173.

¹⁹ Beide Male variiert Seybolds Übersetzung: er versteht das Imperfekt in V. 3b als iterativ und den zweiten Nominalsatz in V. 4aß nicht als Komparativ (pl. in sg. konjiziert): „Es erhoben die Ströme, JHWH,/es erhoben die Ströme ihre Stimme,/die Ströme erhoben ihr Tosen./Mehr als der Lärm vieler Wasser,/gewaltig, die Brecher des Meeres, gewaltig in der Höhe ist JHWH“ (Psalmen, 367–369; wenn er auch וְיָם רַבִּים in Parallele zu Ps 76,5; 8,2.10 als Komparativ beschreibt, spiegelt sich dieser in der Übersetzung nicht wider).

(V. 4b), wenn auch die Gefahr kontinuierlich bestehen bleibt (V. 3b) und von Gott auch in Zukunft abzuweisen bleibt. Der Abgesang V. 5 hebt die kultische Verankerung der Gewißheit um die urzeitliche Festigkeit des Throns und seiner Voraussetzung für die Beständigkeit des Erdkreises hervor: „JHWH, für die Dauer der Tage“.

In diesem JHWH-Königs-Psalms wird auf ein weitverbreitetes altorientalisches Motiv angespielt, welches unter der Bezeichnung Chaos-(drachen-)kampf verhandelt wird. In unserem Zusammenhang interessieren besonders das Korrespondenzverhältnis der V. 1–4. Während V. 1 die Souveränität JHWHs herausstellt, handeln die V. 3 f. von der Überwindung des Chaos, welches aber weiterhin den Erdkreis bedroht (V. 3b). Die Voranstellung des V. 1 hat entschärfende Wirkung. Die Chaoskampfthematik ist hier in der „Stilform der behobenen Krise“²⁰ verhandelt. Demnach ist JHWHs Königsherrschaft „nicht Folge seines Kampfes gegen das Chaos, sondern Voraussetzung für den Bestand der Welt, die immer wieder vom Chaos bedroht wird.“²¹ Dieser Sachverhalt hat zur Folge, daß Ps 93,1 f. „nicht stricto sensu von Welterschaffung/-entstehung [spricht], sondern von JHWHs Sein vor aller Schöpfung (V. 2b; vgl. 90,2) sowie von der ‚Zurüstung‘ bereits erstellter Größe (Erdkreis V. 1b) durch die Festigung des Gottesthrons (V. 2a).“²² Es handelt sich um ein Proprium alttestamentlicher Darstellungsweise eines genuin altorientalischen Topos, welche im übrigen der Darstellungsweise in Gen 1 verwandt ist²³. Anstatt dem Chaos eine Eigenmächtigkeit zuzubilligen, wird es lediglich zur Herausstellung göttlicher Größe und Macht als Negativfolie benutzt. Es geht nicht um die Qualität, sondern um die Verhältnisbestimmung, nicht um Chaos als Gegenkraft, sondern um eine rhetorische Figur, eine „Stilform“. Dem größeren thematischen Rahmen des Chaoskampfmotivs, seines Ursprungs und seiner Ortung in der altorientalischen Literatur wird im folgenden Abschnitt nachgegangen.

²⁰ JANOWSKI, Königtum Gottes, 167–171, der mit seinen Überlegungen über Jeremias' Hypothese einer ‚impliziten Vergeschichtlichung der mythischen Sprachwelt‘ (JEREMIAS, Königtum Gottes, 23) weit hinausweist.

²¹ JANOWSKI, Königtum Gottes, 209 (Hervorhebung im Text); vgl. auch HERMISSON, Schöpfungstheologie, 279.

²² JANOWSKI, Königtum Gottes, 210.

²³ Der Unableitbarkeit des JHWH-Königtums (vgl. JANOWSKI, Königtum Gottes, 172 ff. m. Anm. 90) scheint in Gen 1 die Voraussetzungslosigkeit göttlichen Schöpfungshandelns zu entsprechen. Auch in der Überschrift Gen 1,1 wird dem gesamten Schöpfungsbericht thesenhaft der Gedanke der Unableitbarkeit Gottes vorangestellt. Daß dennoch der systematische Topos der „creatio ex nihilo“ mißverständlich ist und auf Vorstellungen beruht, die dem altorientalischen und alttestamentlichen Denken nicht entsprechen, habe ich andernorts ausführlich behandelt (vgl. Welt, 14–33). Einen anderen, theologisch vergleichbaren Weg sind weisheitliche Lehrer in Ps 104; Hi 38,8–11 und Jer 5,22 gegangen: hier wird jegliche dualistische Macht von Schöpfungsbeginn an ausgeschaltet, wenn auch um den Preis, daß sich die Theodizeefrage aufdrängen mußte (vgl. dazu HERMISSON, Schöpfungstheologie, 283 f.).

II. Anmerkungen zur Traditionsgeschichte des Chaoskampfmotivs im Alten Orient

Anders gestaltet sich die Konzeption vom Chaoskampf in der altorientalischen Literatur. N. Wyatt charakterisiert das Motiv als einen der vier „Myths of Power“²⁴. Die umfassendste Quelle für das Chaoskampfmotiv, den Kampf zwischen einem Gott, zumeist dem Wettergott, mit dem Chaosdrachen, findet sich in KTU 1.1–6, dem Kampf Baals gegen Jammu. Wyatt unterstreicht, daß ein Mythos niemals in seiner Ursprungsform, sondern lediglich in einer Version überliefert ist²⁵, welche in einen gewissen sozialen oder rituellen Kontext eingepaßt ist und durch eben diesen Kontext ihre besondere Ausdeutung erfährt. Den ursprünglichen Sinn („intrinsic and internal significance“) zu ermitteln, stellt sich als ein zu hypothetisches Unterfangen heraus²⁶. Die Anwendung des Mythos auf einen bestimmten Kontext („extrinsic significance“) ist indes präziser zu bestimmen, wobei die Diskrepanz bedacht werden muß, die zwischen ursprünglicher Aussage und kontextueller Aussage bestehen kann, so daß die erhobene Bedeutung auf den bestimmten literarischen Korpus zu beschränken ist.

1. Der von J.-M. Durand erstgenannte Beleg für das Chaoskampfmotiv ist in das 24. Jh. v.Chr. rückzudatieren. Der altakkadische Schultext, MAD I 192, dessen Tafel aus dem 18. Jh. stammt, ist philologisch indes umstritten. Zumeist sieht man ihn als einen Beleg für die Personalisierung des Meeres in der Gestalt Tiāmat an, da von ihrem Intendanten, *abarak*, die Rede ist²⁷. Durand favorisiert eine *versio difficilior* und vermutet eine Verform von *prk* „faire obstacle“ bzw. „être la barrière“ oder von *prq* „déchirer“ und übersetzt folgendermaßen:

„O Père! toi dont la tâche est d'être la barrière contre les flots de la Mer (a Ba a ra aK, ti-ām-tim), guerrier furieux attaque!./O Tišpak! O père! toi dont la tâche est d'être la barrière contre les flots de la Mer, Dieu, roi des dieux ...“²⁸

²⁴ So auch der Titel seiner Studie, s. ebd. 122 f. Daneben nennt er als zweiten Grundtyp die Theogonien (Dioskurenmythos) und als Untergattungen das „Gericht über die Götter“ und den Mythos von Schöpfung und Fall. Auf seine recht weit gefaßte Mythoskonzeption, die er mit der Formel „narrative theology“ umschreibt (117), soll nicht weiter eingegangen werden.

²⁵ Myths of Power, 123 f. mit Referenz auf MUNZ, Golden bough, 27.40.

²⁶ Wyatt verweist darauf, daß das Drachenkampfmotiv in unserer westlichen Mythologie zum Schlüsselbegriff für Chaos und Auflösung geworden ist und auf „Dämonisierung“ bzw. „Dragonisierung“ der Feinde der Jetztzeit ausgerichtet ist (125).

²⁷ So z.B. WESTENHOLZ, AfO 25,102 mit Verweis auf LAMBERT, A new look, 94.102, der *ti-ām-tum* „Meer“ mit Tiāmat gleichsetzt. Vgl. weiterhin TSUMURA, Earth, 48 m. Anm. 20.60; BAUKS, Welt, 123 f.289 m. Anm. 124.

²⁸ DURAND, Mythologie, 43.

Tatsächlich wiese der Beleg laut dieser Übersetzung auf das Chaoskampfmotiv hin, doch Durands Übersetzung ist umstritten. So scheint es legitim, erst den zweiten von ihm genannten Text A. 1969 als Ausgangspunkt einer Traditionsgeschichte der Chaos(kampf)motivik anzusehen²⁹.

2. Als der wohl älteste Beleg für das Chaoskampfmotiv ist der aus Mari (18. Jh. v.Chr.) stammende Text ARMT XXVI/3 A. 1968 anzusehen, den Durand 1993 erstveröffentlicht hat. Es handelt sich um eine Prophetie des Gottes Adad für den mariotischen König Zimri-Lim, die ihm durch Nur-Sin, König von Aleppo, übermittelt worden ist:

„Je t'ai ramené sur le trône de ton père et les armes avec lesquelles je m'étais battu contre Têmtum, je te les ai données./Je t'ai oint de l'huile de ma victoire et nul ne s'est tenu face à toi./Ecoute cette seule parole de moi: Lorsque quelqu'un qui aura un procès en appellera à toi en te disant: „On m'a fait du tort“, tiens-toi debout et rends-lui jugement; réponds lui droitement. Voilà ce que je désire de toi./Lorsque tu partiras en campagne, ne sors point sans avoir pris d'oracle. Lorsque moi, dans un oracle de moi, j'aurai été favorable, tu sortiras en campagne. S'il n'en est pas ainsi, ne franchis pas la porte!/Voilà le discours que le répondant [d'Addu] m'a tenu. Présentement la mèche de cheveux du répondant et la frange de son manteau, je les ai fait porter à mon Seigneur.“³⁰

J.-G. Heintz³¹ unterstreicht in seiner ausführlichen Strukturanalyse den chronologisch arrangierten Kompositionsrahmen bestehend aus dem „Vorher“ – einem historischen Rückblick – dem „Jetzt“ – dem Ritual der Übergabe der Insignien des Königs – und dem „Danach“ – der doppelten Ermahnung des Königs. Der zitierte Textausschnitt (Z. 2'–20') thematisiert die beiden letzten Anliegen des Texts.

Auf die Bestätigung des königlichen Herrschaftsanspruchs in einem Heilsorakel folgt eine Ermahnung des Königs in Hinsicht auf seine Verpflichtungen gemäß der Königsideologie: Rechtsprechung und Orakel einholung im Falle eines Feldzugs gehören zu den Pflichten des Königs, um seinem Herrschaftsanspruch gerecht zu werden. Der prophetische Spruch endet mit der Nennung der erbrachten Nachweise für die Richtigkeit des Orakels (Haarlocke und Mantelsaum)³². Der Text gibt uns Aufschluß über zwei polare Thron-

²⁹ Zur Kritik an der Zugehörigkeit des altakkadischen Texts in unseren Kontext vgl. WYATT, *Myths of Power*, 128 Anm. 12: „It is best therefore to treat it with caution, recognising in the Mari texts the most certain earliest version of the motif.“

³⁰ DURAND, *Mythologème*, 45, Z. 1'–19' (vgl. DERS., *LAPO* 18, 83 f.) und HEINTZ, *Textes*, 136–146.

³¹ *Textes*, 138 f.

³² Der prophetische Charakter des Dokuments zeigt sich (nach HEINTZ, *Textes*, 139–141) in der doppelten direkten Redeform, die eine Art „Text im Text“ darstellt und orakelhafte Züge trägt (Z. 5'–17') sowie in der Schlußzene, der Identifizierung des Sprechers als Prophet (Z. 18'–20').

besteigungsrituale des westlichen Vorderen Orients³³: die Salbung des Königs³⁴ und das Überreichen der Waffen des Wettergottes Adad vom Chaoskampf der Vorzeit, die als Insignien seines machtvollen Königtums gelten und dem irdischen König übertragen werden. Wie die göttliche Ordnung in der Vorzeit über das Chaos triumphiert hat, so obliegt dem König die Aufgabe, Gerechtigkeit gegenüber den Untertanen und Respekt gegenüber den Göttern in seinem Land walten zu lassen³⁵.

3. Ein dritter von Durand angeführter Text ist der anatolische Mythos von Illuyanka (CTH 321), ein Text hattischer Provenienz³⁶, dessen vorliegende Version aus dem 17. Jh. v.Chr. stammt. Das Epos handelt von dem Kampf des Wettergottes gegen ein personifiziertes Meerungeheuer mit dem Namen Illuyanka. Das Beschwörungsritual, das im Verlauf des hattischen Natur- und Fruchtbarkeitsfestes (*purulli*) zitiert worden ist, erzählt von einer Verschwörung der Götter, die zum Ziel hat, das Ungeheuer zu töten und die Fruchtbarkeit im Lande zu sichern³⁷. Eine vergleichbare Komplexität findet sich im jüngeren³⁸ *Enūma eliš*: einerseits erzählt das Epos von dem Kampf des Helden gegen die bösen Mächte, der aus dem Kampf resultierenden Schöpfung der Welt, der Gründung Babylons und seines Nationalheiligtums sowie dem Aufstieg Marduks zum Götterkönig. Andererseits sind die bösen Mächte personifiziert dargestellt und stehen nicht nur für die Feinde des aufsteigenden Königsgottes, sondern auch für Gegenmächte der Schöpfungs- und Weltordnung. Weitere Parallelen dieses Texts werden wir im Kontext des ug. Baal-Zyklus sowie der biblischen Leviathan-Belege diskutieren³⁹.

³³ Der Frage nach dem Gewicht der amoritischen Traditionen und ihrer Prädominanz gegenüber den östlich gelegenen Stadtstaaten kann hier nicht weiter nachgegangen werden; vgl. dazu DURAND, *Mythologème*, 46–52; BORDREUIL / PARDEE, *Combat*, 69 f.; LAMBERT, *New Look*, 41; JACOBSEN, *Battle*, 107, der als erster der Frage nach der Richtung des kulturellen Einflusses von Ost nach West oder aber von West nach Ost ausführlicher nachgegangen ist. Vgl. dazu auch WYATT, *Myths of Power*, 128 ff. Auf die Polarität weist HEINTZ, *Textes*, 139 hin.

³⁴ Es handelt sich um ein Ritual, das in Mesopotamien nicht belegt ist, wohl aber in Ebla und Mari vorkommt; vgl. DURAND, *Mythologème*, 53 m. Anm. 50 (unter Nennung weiterer Literatur).

³⁵ A. 1968, Z. 7'–11'; vgl. ARMT XXVI/3 A. 1858 als Vergleichstext; DURAND, *Mythologème*, 53 f. DERS. zuletzt in LAPO 18,83 f.130; vgl. WYATT, *Myths of Power*, 129–131.

³⁶ Dazu DURAND, *Mythologème*, 56 m. Anm. 65 f.

³⁷ DURAND, *Mythologème*, 56 f.; eine komplette Textübersetzung und Kommentierung durch Ünal findet sich in TUAT 3/4, 808–811.

³⁸ Zur Datierung vgl. LAMBERT, TUAT 3/4, 565.569; vgl. zur Diskussion BAUKS, *Welt*, 207 f. m. Anm. 380.

³⁹ Als weiterer Beleg bliebe der Ullikumi-Song (CTH 345; zur Übersetzung ANET 123; TUAT 3/4, 830–844). Vgl. zu den Parallelen mit dem Baal-Epos SMITH, *Ugaritic Baal Cycle*,

4. Wyatt, der zumindest den altakkadischen Schultext als Beleg anzweifelt, ergänzt die Liste um einen hethitischen Ritualtext für den Palastbau des Königs (KUB XXIX I 17–26)⁴⁰. Auch hier ist von der Übergabe der Machtinsignien des Meeres die Rede. Als Unterschied zu dem Maritext hebt er das Auftreten unterschiedlicher göttlicher Protagonisten (Wettergott, Throngöttin und Sonnengott) hervor. Zudem ist der Chaoskampf als Herrschaftssymbol der Vorzeit nur noch in der Übergabe der Waffen angedeutet und durch das Motiv des Palastbaus als Nachweis des Sieges ersetzt⁴¹. Gemeinsam ist beiden Texten der Rahmen, der von der Errichtung und dem Erhalt königlicher Macht handelt. Wyatt entwickelt aus seinen Textbeobachtungen folgende Hypothese: „At the same time, it is possible that the royal dimension that is present in all the passages so far cited is precisely the application rather than the narrative line which explains its continued transmission down the centuries in a variety of contexts“, der wir im folgenden nachgehen wollen.

5. Der ugaritische Baal-Zyklus, der aus dem 14./13. Jh. v.Chr. stammt und als Werk des Schreibers Ilmilku wohl eine Auftragsarbeit des Königs Naqmadu II sein dürfte⁴², bietet den bislang umfassendsten Beleg für das Chaoskampf-motiv im nord-westsemitischen Bereich. Das z.T. fragmentarische Textmaterial ist unterschiedlich angeordnet und in Folge davon kontrovers interpretiert worden. M.S. Smith hat die die Ugaritforschung beherrschenden Interpretationsmodelle zusammengetragen und in fünf Gruppen klassifiziert⁴³:

1) die am Jahreszeitenzyklus orientierte Interpretation, wie sie zuletzt von J. de Moor verfochten worden ist und umfassende Textumstellungen zur Fol-

23.93 f.125 f.149 f. unter besonderer Berücksichtigung der Aspekte Theomachie und Göttersukzession; vgl. dazu auch BAUKS, Welt, 247 f.

⁴⁰ WYATT, Myths of Power, 132 f. Zur Übersetzung vgl. ARCHI, Pantheon, 2: „To me, the king, have the gods – Sun-deity and Weather-god – entrusted my land and the house ... To me, the king, has the Throne-goddess brought from the sea the (insignia of) power and the chariot. They have opened the land of my mother and called me, the king, Labarna. From then on I extol my father, the Weather-god“.

⁴¹ Beide Themen liegen auch im Baal-Epos vor.

⁴² Vgl. dessen Nennung in KTU 1.6 VI 57–58; vgl. zu dem Komplex DIETRICH, Aspects, 38; WYATT, Myths of Power, 140 f.; BORDREUIL / PARDEE, Combat, 69; DEL OLMO LETE, Canaanite Religion, 170; SMITH, Ugaritic Baal Cycle, 90 f.

⁴³ SMITH, Interpreting; vgl. zusammenfassend WYATT, Myths of Power, 140–142; zuletzt SMITH, Ugaritic Baal Cycle, 58–114, wo sich der Autor auf die Nennung von drei Lesarten beschränkt: 1) „Ritual and Seasonal Theories“; 2) „Cosmogonic Interpretations“ (inkl. „struggle between life and death“) und erstmals 3) „Historical and political views“, die er insgesamt unter dem Aspekt der „Limited Exaltation of Baal“ zusammenfaßt und ihnen den „royal character of the Baal Cycle“ als Leitmotiv voranstellt.

ge hat⁴⁴, denen gemäß z.B. der Chaoskampf KTU 1.3 III 37 ff. (vgl. KTU 1.5 I 1–8) den Ereignissen in KTU 1.2 IV 1–30 vorangestellt ist⁴⁵;

2) die mit 1) verwandte rituelle Interpretation in Richtung auf ein Neujahrsfest (z.B. Gaster)⁴⁶;

3) die kosmogonische Interpretation, wie sie z.B. von Fisher und Clifford vertreten worden ist⁴⁷, die den Baal-Zyklus als einen mythologischen Bericht versteht, demnach Schöpfung als das Resultat eines dramatischen, personalen Konflikts dargestellt ist. Diese Interpretation ist nur auf der Basis einer sehr allgemeinen Definition von Schöpfung/Kosmogonie vertretbar⁴⁸.

4) Eine Reihe von Exegeten⁴⁹ sehen in dem Zyklus den Kampf zwischen Leben (Baal) und Tod (Jammu, Mot) dargestellt. Im Vergleich zu den vorangehenden Interpretationsmustern ermöglicht dieses die Integration von weiten Teilen des Texts und hebt zudem die Intention hervor, daß Baals Sieg über die (Chaos-)Mächte das Leben des Kosmos erst ermöglicht.

5) Die verbreitetste Lesart, die zumeist mit einem der vorangehenden Pattern kombiniert wird, favorisiert den Kampf Baals um das Königtum als Leitmotiv des gesamten Zyklus⁵⁰. Der Ansatz hat zuletzt durch N. Wyatt eine interessante Weiterführung erfahren. Obwohl in KTU ein expliziter Bezug auf das irdische Königtum fehlt, behandelt der Mythos seiner Meinung nach nicht nur „simply the glorification of the divine monarchy of Baal, but more directly the endorsement of the claims of the ruling family“⁵¹. Es handelte sich damit um einen Sukzessionsmythos, dessen Vorzeitlichkeit in den Konflikten der historischen Zeit Entsprechungen gefunden hat und die Vorherrschaft einer bestimmten Dynastie, nämlich der von Niqmadu II., königsideologisch begründet haben mag.

⁴⁴ Seasonal Pattern, 36–43: „the most natural solution appears to be to arrange the tree tablets [CTA 1-2-3] in the order 3-1-2“ (40); vgl. zur Kritik SMITH, *Interpreting*, 314–316; DERS., *Ugaritic Baal Cycle*, 63–75; WYATT, 150–153.

⁴⁵ Zu den Schwierigkeiten und Konsequenzen einer solchen Textumstellung vgl. DE MOOR, *Seasonal Pattern*, 40–43; vgl. a.a.O., 244 Anm. 8.

⁴⁶ Thespis; zur Kritik SMITH, *Interpreting*, 316–318; DERS., *Ugaritic Baal Cycle*, 60–63; WYATT, *Myths of Power*, 144–149.

⁴⁷ FISHER, *Creation*; CLIFFORD, *Cosmogonies*; zur Kritik vgl. SMITH, *Interpreting*, 318–320.

⁴⁸ So FISHER, *Creation*, 316, dessen Schöpfungsbegriff Themen wie Konflikt, Königtum, Ordnung von Chaos und Tempelbau umfaßt. Zur Kritik KAPELRUD, *Ba'al*, 407 f.; ausführlich SMITH, *Ugaritic Baal Cycle*, 80 ff. (mit der Würdigung positiver Ansätze, 86 f.).

⁴⁹ U. Cassuto; F.-M. Cross; G. del Olmo Lete; B. Margalit; vgl. SMITH, *Interpreting*, 321 f.

⁵⁰ SMITH, *Interpreting*, 322 m. Anm. 47–49 (zur Literatur); DERS., *Ugaritic Baal Cycle*, 59.

⁵¹ *Myths of Power*, 156 ff.; vgl. auch BORDREUIL / PARDEE, *Combat*, 67: Die beschriebenen Ereignisse „ne sont pas sans rappeler ce qui ce passe lors d'une révolution de palais où le clan du vaincu partage le sort de son chef défait.“ Besonders in Parallele zu A. 1968 gewinnt auch der Baal-Zyklus an Wahrscheinlichkeit, daß die Mythen um den Sieg des Gottkönigs auf den irdischen König (und sein Thronbesteignungsritual) Anwendung fanden.

Letztlich bleibt es schwierig, den gesamten Baal-Zyklus unter ein Leitmotiv zu fassen. Das hat Smith in seinem Kommentar dazu geführt, eine Synthese der verschiedenen Interpretationsmodelle zu präsentieren, in der er die Bereicherung sowie die Grenzen der einzelnen Konzeptionen diskutiert und die wichtigsten Resultate in einer neuen, verschiedene Aspekte umfassenden Lesart zusammenfaßt: „This overview of the diverse materials and traditions including meteorological phenomena, ritual information, cosmogonic battles and the characters of various deities, raises the question of the rationale behind this amalgamation and ordering of these materials. The answer lies in part with the central theme of the cycle, Baal’s kingship. All of these different sets of material have been shaped to contribute to the story of Baal’s rise to power and thereby magnify him.“⁵² Smith unterstreicht zudem die Nähe zur Intention des mesopotamischen Epos *Enūma eliš*, dem wir uns als Text 6 der altorientalischen Literatur weiter unten zuwenden.

Exkurs: Chaoskampf in Ugarit

P. Bordreuil und D. Pardee nennen für den Chaoskampf zwischen Baal und Jammu (sowie Mot) vier Texte. Der längste findet sich in KTU 1.2 IV 4–30⁵³. Es handelt sich um die erste Kolumne einer Tafel, deren letzten drei Kolonnen nicht mehr erhalten sind. Der Text hat den Kampf Baals gegen das divinisierte Meer zum Thema, der dazu dient, Jammu von seinem Thron zu stürzen und das Königtum auf Baal zu übertragen. Ein dritter Protagonist ist der Handwerker Gott *Koṭar*, der für Baal zwei magische Keulen anfertigt mit den Namen *Yagruš* „sie wird verjagen“ und *ʾAyyamur* „diejenige, die vertreibt“, von denen die letztere Jammu schließlich erlegen wird. Der letzte Abschnitt des Texts wird in der deutschen Übersetzung von Loretz und Dietrich⁵⁴ wiedergegeben:

„Sie (= die Keule) gleitete aus der Hand Baals, (24) wie ein Adler aus seinen Fingern,/sie traf den Scheitel des Fürsten (25) Jammu, die Stirn des Richters „Fluß“./Es fiel nieder Jammu, er stürzte (26) zur Erde!/Es erbebte seine Gestalt, es sackte zusammen seine Statur!/(27) Baal schleppte Jammu weg⁵⁵ und legte ihn hin, er vernichtete den Richter „Fluß“!/(28) Da tadel-

⁵² Ugaritic Baal Cycle, 103.

⁵³ Combat, 63 f.; vgl. zu IV 23–30 DIETRICH / LORETZ, Baal vernichtet Jammu, 117–121 und WYATT, *Myths of Power*, 135–138.

⁵⁴ Baal vernichtet Jammu, 119.121 (zu Z. 32).

⁵⁵ Vgl. SMITH, Ugaritic Baal Cycle, 323, der indes das zweite Verb mit „dismember (?)“ übersetzt (zur Diskussion, 351 ff.); BORDREUIL / PARDEE, Combat, 64 übersetzen „*Ba’alu traîne* (yqt) *Yammu* et le *démembre* (yšt)“ (vgl. Smith); WYATT, *Myths of Power*, 138: „Baal dried up and drank <Prince> Yam to the dregs“ im Sinne eines „drinking equivalent of ritual anthropophagy“ (Anm. 35).

te⁵⁶ ihn 'trrt direkt:/Schande⁵⁷ über Aliyan Baal, (29) Schande über den Wolkenfahrer! /Denn unser Gefangener war der Fürst Jammu, denn (30) unser Gefangener war der Richter „Fluß“! / ... (32) Baal herrsche als König!“

Der Text handelt von dem Kampf zwischen Sturm- und Wassergott, welcher sich auf dem Land zuträgt⁵⁸. An die Proklamation von Jammus Tod schließt die Ausrufung der Königsherrschaft Baals in IV 32 an: „Jammu ist tot! Baal herrsche als König!“. Dietrich und Loretz folgern, „daß der siegreiche Kämpfer sich erst dann als König auf dem Thron niederlassen kann, wenn der Gegner ihm tot zu Füßen liegt.“⁵⁹

Den zweiten Text KTU 1.6 II 26–37, den Bordreuil und Pardee im Kontext des Chaoskampfes zitieren, gehört strenggenommen gar nicht in den Themenkreis des Kampfes Baals gegen Jammu, sondern berichtet von der Suche Anats nach Baal in der Unterwelt, Mots Bemächtigung im Kampf und seiner Zerteilung, um Baal befreien zu können. Es handelt sich zwar um eine Kampfszene, die Baals Thronbesteigung ermöglicht und zudem sein Leben rettet, doch der Kampf selbst wird von Anat gegen Mot durchgeführt. Der Text ist verständlich als Folgetext zu dem sehr diskutierten – von Bordreuil und Pardee in diesem Zusammenhang nicht aufgeführten Text – KTU 1.5 I 1–8⁶⁰:

„(1) Denn du hast geschlagen Ltn, die flüchtige Schlange, (2) du hast vernichtet die gewundene Schlange! (3) Šly!⁶¹ mit den sieben Köpfen hast du in Wut versetzt, (4) den Himmel mit Eingeweiden überzogen! (5) Ich selbst werde dich auffressen, ich werde (dich) verzehren in Halbellern, (6) das Leibesinnere in Ellen! Du mögest hinabsteigen (7) in den Schlund des El-Sohnes Mot, in den (8) Schlund des Geliebten Els, des Heros!“

Dieser Text ist nicht nur die Erklärung für den Konflikt zwischen Baal und Mot, der zwar nicht als konkurrierender Anwärter auf die Königsherrschaft anzusehen ist, sich

⁵⁶ BORDREUIL / PARDEE übersetzen g'r mit „apostrophen“ (64), Wyatt mit „to cry out“ (138 m. Anm. 36), SMITH, Ugaritic Baal Cycle, 324, mit „rebuke“.

⁵⁷ Dietrich und Loretz lesen eine Form von bwt „schämen“ (vgl. DE MOOR, Seasonal Pattern, 127; DEL OLMO LETE, Mitos, 177), Bordreuil/Pardee lesen btt „disperser“ (vgl. CAQUOT et al., Textes ougaritiques, 139 m. Anm. b), so wie auch SMITH, Ugaritic Baal Cycle, 324, mit „scatter (him)“ übersetzt mit Hinweis auf KTU 1.6 II 30–35; Ps 74,14 (Leviathan); Ez 29,5 (tnn), ebd. 357. WYATT (Myths of Power, 138 Anm. 37) favorisiert eine Form von ybt „dry up“.

⁵⁸ Es mag erstaunen, daß dieser Kampf zu Lande stattfand, DIETRICH / LORETZ (Baal vernichtet Jammu, 120) heben hervor, daß in IV 26 ausdrücklich vermerkt ist, daß Jammu niederfiel und zur Erde stürzte (vgl. den Wortlaut in IV 22b–23a). Eine andere Lösung schlägt Wyatt vor, der l 'rš alternativ mit „into the underworld“ übersetzt (Myths of Power, 137, Anm. 34).

⁵⁹ Baal vernichtet Jammu, 120 mit Verweis auf S. Schroer.

⁶⁰ Vgl. zur Übersetzung DIETRICH / LORETZ, Tod Baals, 405 ff. mit philologischen Erläuterungen.

⁶¹ Auch CAQUOT et al. (Textes ougaritiques, 168 m. Anm. I; 239) lassen den Begriff als Eigennamen stehen; vgl. als ikonographischen Beleg das Siegel von Tell Asmar bei SMITH, Ugaritic Baal Cycle, 101 Anm. 197; 346–347.

aber als loyal gegenüber Jammu und seinen Gehilfen erweist. Zudem ist er wichtig für den Vergleich mit dem biblischen Material zum Chaoskampf, da er Ltn (in Analogie zu Leviathan) nennt. Der Text spielt an auf einen Kampf Baals, der nicht mit dem divinisierten Gott Jammu, sondern mit Chaosdrachen ähnlichen Wesen stattgefunden hat.

Der dritte Text, der von Bordreuil und Pardee präsentiert wird, KTU 1.6 V 1–6, nennt die Söhne Athirats, der Gattin Els, die auch das Epitheton *ʿttrt ym* „Athirat des Meeres“ trägt. Dieses Epitheton weist darauf hin, daß die Söhne Athirats wie schon der Gott Mot als Verbündete Jammus anzusehen sind. Der Text nennt zwei unterschiedliche Waffen, derer Baal sich bedient, um seine(n) Gegner zu bedienen, Keule und Streitaxt⁶².

Als letzten Text nennen Bordreuil und Pardee KTU 1.3 III 37 – IV 4, der eine Auflistung weiterer Feinde Baals bzw. Helfeshelfer Jammus bietet. Baal rühmt sich in diesem Text seiner Siege über Jammu, den großen Gott „Fluß“, den Drachen (tnn), die gewundene Schlange (btn *ʿqltn*) und *šlyt*⁶³, Namen, von denen in diesem Zusammenhang nicht ganz deutlich ist, ob es sich um Gleichsetzungen mit Jammu bzw. um seine Epitheta handelt, oder ob es sich um weitere Feinde handelt wie die folgenden Namen der Liste vermuten lassen, allesamt von El herkommend, die als sein Günstling (mdd), sein Kalb (*ʿgl*), seine Hündin (klbt) oder seine Tochter (bt) vorgestellt werden und im Dienste Jammus stehen.

Die beiden Autoren heben hervor, daß es aber der Kampf Baals gegen Jammu ist, der dem klassischen Motiv des Chaoskampfes des Wettergottes entspricht⁶⁴, und daß es auch nur hier um den Kampf um die Königsherrschaft geht. Während Mot, als Herr der Unterwelt, die Macht über Baal hat, fällt ihm keinesfalls der Königsthron zu. Der Kampf um den Thron findet ausschließlich zwischen Jammu und Baal statt.

Desweiteren unterstreichen sie die Verwandtschaft der im Baal-Epos verhandelten Motive mit dem Mari-Text A. 1968 und präzisieren⁶⁵, daß „le lien explicite entre la défaite de la mer et la prise du pouvoir royal se trouve bien exprimé dans nos textes, mais uniquement en rapport avec Baʿalu lui-même: aucun texte ne révèle le roi se prévalant du droit quʼavait acquis la divinité. Nous ne voyons aucune raison de douter que les rois dʼOugarit aient été partisans dʼune idéologie similaire à celle que révèle A. 1968, mais aucun texte, à notre connaissance nʼen parle.“ Doch nennen sie auch Unterschiede: Zum einen fehlt im Baal-Zyklus die Verbindung von sakralem

⁶² Vgl. Baal au foudre, Louvre AO 15.775 = RS 4.427; BORDREUIL / PARDEE, *Combat*, 67.70; SMITH, *Ugaritic Baal Cycle*, 106 ff.

⁶³ Vgl. KTU 1.3 III 42; VIROLLEAUD, *Dieu de la mer*, 498–509, und zuletzt DEL OLMO LETE, *Miti*, 213, vgl. das Glossar, 629) haben den Begriff mit „Tyrann“ übersetzt; andere Ableitungen finden sich bei MARGALIT, *MLD* 90; UF 1979, 539 Anm. 6; DE MOOR, UF 1974, 641 Anm. 12; GRAY, UF 1974, 316 Anm. 4. Vgl. WATSON, UF 1977, 274 f., der den Eigennamen läßt.

⁶⁴ *Combat*, 66 mit Verweis auf die Studie von VANDEL, *Iconographie*, 108 f.

⁶⁵ Vgl. auch A. 1858 bezüglich der Institutionalisierung der Waffenmotivik im Kult, BORDREUIL / PARDEE, *Combat*, 70. Zum Zitat, s. a.a.O., 69.

Königtum und königlicher Rechtsprechung, welcher im Prophetenspruch aus Mari großes Gewicht zukommt. Zum anderen fehlt den Ugarittexten die thematische Verknüpfung von Chaoskampf und Weltschöpfung. M. E. ist diese Verknüpfung hingegen auch in A. 1969 nur sehr implizit gegeben und basiert auf einer Herleitung von Têmtum (Z. 3) aus der Darstellungsweise Tiāmats im Enūma eliš. Es ist außer Frage, daß beide Begriffe synonym gebraucht worden sind, aber ob diese Gleichsetzung auch inhaltlicher Art ist, indem dem Meerkampfmotiv automatisch kosmogone Züge zukommen, wie sie ganz offensichtlich in Enūma eliš vorliegen, wage ich zu bezweifeln⁶⁶. Im Gegenteil, die Tatsache, daß zwei etwa gleichzeitig verfaßte Epen wie das Baal-Epos und Enūma eliš das etwa 500 Jahre ältere Chaoskampfmotiv unterschiedlich aufnehmen, macht die Kontextgebundenheit des Mythos in der jeweiligen Textsituation einmal mehr deutlich. Und die Verbindung von Chaoskampf und Schöpfung bereits für A. 1968 zugrunde zulegen⁶⁷, setzte einen dermaßen weitgefaßten Schöpfungsbericht voraus, der zumindest im Kontext des Baals-Zyklus angewendet auf beinahe einstimmige Ablehnung gestoßen ist. Es scheint mir weitaus sachgemäßer, die bislang behandelten Texte in den thematischen Kontext der *Legitimation des sakralen (und irdischen) Königtums* zu stellen, in welchem das Motiv des *Schöpfungserhalts* eine große Rolle spielt, hingegen einen Kausalzusammenhang zwischen urzeitlichem Chaoskampf und primordiale Schöpfungsgeschehen als Einzelphänomen zu betrachten.

6. Der wohl bekannteste Chaoskampf in der mesopotamischen Literatur ist der von Marduk und Tiāmat im sogenannten babylonischen Weltschöpfungsepos Enūma eliš (Ende 12 Jh. v.Chr.)⁶⁸. Das Motiv birgt zwei verschiedene Aspekte: Zum einen geht es um einen kosmogonischen Kampf. In der Absicht, die Weltordnung zu errichten, muß Marduk zuerst das in der Salzwassergöttin Tiāmat personifizierte Chaos besiegen⁶⁹. Aus Tiāmat werden nach vollbrachter Tat materialiter Himmel und Erde gebildet. Zum anderen geht es in dem Epos um Theomachie und Herrschaftssukzession. Die alten

⁶⁶ Ein solches Zusammenspiel kommt ehe nur für Belege von *têmtum* in Frage, in denen dem Begriff personale Bedeutung zukommt. Vgl. BAUKS, *Welt*, 287–292; anders DAY, *God's conflict*, 17 f. 180 f., der zudem die kanaänäische Herkunft der thematischen Verknüpfung betont; dagegen richtete sich schon KLOOS, *Yhwh's combat*, 86.

⁶⁷ So z.B. HEINTZ, *Textes*, 148 f. mit Rekurs auf GUNKEL, *Schöpfung und Chaos*, 29–114 und HEIDEL, *Babylonian Genesis*, 113 u.ö.

⁶⁸ Die ältesten Stücke sind fünf Fragmente aus Assur, die aus dem 8. Jh. stammen dürften; vgl. dazu Lamberts Einleitung zum Enūma eliš in: TUAT 3/4, 565.569; vgl. auch BAUKS, *Welt*, 207–210 (mit weiterer Literatur).

⁶⁹ JACOBSEN, *Treasures of Darkness*, 183–186, sieht in dem Götterkampfmotiv ein politisches Thema verhandelt. Von ursprünglicher Anarchie in der Urzeit ausgehend, thematisiere das Epos den Übergang von dieser Anarchie über die primitive Demokratie (der Götterversammlung) bis hin zur absolutistischen Monarchie (des Marduk); vgl. dazu auch FOSTER, *Before the Muses*, 351 mit weiterer Literatur; MAUL, *Ninurta-Eršemma*, 329 ff.

Urgötter – in diesem Fall Apsû und Tiāmat – werden von der jungen Göttergeneration, die von Anšar und Kišar⁷⁰ angeführt wird, abgelöst. Während Apsû und Tiāmat für Undifferenziertheit und Passivität stehen, sind die jungen Götter die rührigen, verändernden, in unserer Erzählung gar als laut geschildderten Götter, die das Eltern-Götterpaar stören⁷¹.

Der Kampf eines Helden⁷² gegen ein die bestehende Ordnung bedrohendes Wesen ist das Thema von fünf weiteren mesopotamischen Mythen, auf die die in Enūma eliš behandelte Thematik zurückzuführen ist⁷³. Doch lediglich im Enūma eliš begegnet der kosmogonische Bezug⁷⁴. Hier werden im Anschluß an die umfassenden Götterkämpfe Himmel und Erde erschaffen und ausgestattet. Auch wenn zurecht hervorgehoben worden ist, daß nicht Schöpfung und Weltentstehung das zentrale Thema des Epos seien, sondern vielmehr der „Aufstieg Marduks, des Stadtgottes von Babylon, von einem ursprünglich niederen Gott des babylonischen Pantheons zu dessen Anführer“⁷⁵, so darf das nicht so verstanden werden, als ginge es gar nicht um kosmogonische Ereignisse. Tatsächlich liegt mit dem Epos die umfassendste Kosmogonie des Alten Orients vor, die allerdings nicht um des Themas selbst willen konzipiert ist, sondern als dramatische Hinführung zu Marduks Aufstieg und der Tempelgründung in Babylon dient⁷⁶. Das Kampfmotiv beruht auf einer zweiten Tradition: zu dem – aus der sumerischen Tradition überlieferten – Motiv des Kampfes eines Helden gegen ein drachenartiges Wesen oder gegen einen

⁷⁰ Die ihnen voranstehenden Götter Laḫmu und Laḫāmu sind maßgeblich für die Bestimmung von Marduks Schicksal (III, 4 ff.) und den Auftrag, ihn zum König zu machen (III, 125 ff.; V, 75 ff. 107 ff.).

⁷¹ Vgl. zu diesem Motiv Gilgameš, Taf. XI, 168 f. (HECKER, in: TUAT 3/4, 734), ein Epos, in dem es Enlil ist, der die Flut schickt, da ihn der Lärm der Menschen stört.

⁷² In dieser Rolle steckt zumeist der Gott Ningirsu bzw. Ninurta – zur problematischen Identifikation vgl. VAN DIJK, Lugal, 1 ff.; LIVINGSTONE, Explanatory Works, 154; MAUL, Ninurta-Eršemma, 329 ff.

⁷³ Es handelt sich um den Anzu-Mythos, Labbu, den Angim-Mythos, Lugal-e und „Ninurta und die Schildkröte“. LAMBERT, Ninurta Mythology, 56, rechnet mit einer gemeinsamen Tradition, auf die die Mythen zurückzuführen sind, und nicht mit einer direkten Abhängigkeit der Texte voneinander. Ausführlicher s. BAUKS, Welt, 252 f.

⁷⁴ Vgl. hierzu aber VAN DIJK, Lugal, 26 f., der darauf hinweist, daß in späteren ugaritischen Texten Asakku mit Tiāmat (und Antu, s.o. S. 444 mit Anm. 66) angeglichen worden ist. S. dazu ebd. auch die Belege seit der Kassitenzeit, die Asakku bereits vor der Überlieferung von Enūma eliš kosmogone Züge zuwiesen, was auf eine Abhängigkeit dieser Motive von Lugal-e hinweisen könnte.

⁷⁵ So LAMBERT, in: TUAT 3/4, 565.

⁷⁶ Für die immer wieder diskutierte Frage, inwieweit im Kontext des Neujahrsfestes der Kampf zwischen Marduk und Tiāmat szenisch dargestellt wurde, verweise ich auf VAN DER TOORN, Babylonian New Year Festival; PONGRATZ-LEISTEN, *Ina šulmi irub*, bes. 74–78.

Dämon⁷⁷, gesellt sich hier das wahrscheinlich amoritische Motiv des Kampfes eines Wettergottes gegen das Meer⁷⁸. Eine erste Zusammenschau beider Traditionen findet sich im Labbu-Mythos⁷⁹, der von einem rasenden Drachen, Geschöpf des Meeres (*tāmtu[m]/Tiāmat*), handelt, der den gesamten Kosmos zerstören will. Das Motiv findet sich in ausführlicher Form in Enūma eliš ausgeführt. Hier wird die rasende Wut Apsûs und Tiāmats mit dem (lauten) Treiben der jüngeren Götter erklärt, das zu dem Entschluß führt, sie auszuroten (I, 21–54). Ea übermannt darauf Apsû mit seinem Helfershelfer Mummu, tötet den einen und inhaftiert den anderen, und gründete in dem getöteten Apsû seine Wohnstatt (I, 65–80), wo Ea und Damkina den Götterhelden Marduk zeugen und gebären (I, 80–84). Er wird von der Götterversammlung dazu bestimmt, Tiāmat zu töten (III, 138) und König zu werden (IV, 1–14). Nach einer Demonstration seiner Macht (IV, 20–26) deklarieren die Götter Marduk zum König und schicken ihn in den Kampf (IV, 28 ff.):

IV,93–110 „Tiamat und Marduk, der Weise der Götter, traten sich gegenüber./in Zweikampf verwickelt, aneinandergeraten zum Kampf./Bel breitet sein Netz aus und verwickelt sie darin;/er ließ den Bösen Wind, der den Rücken deckte, in ihr Gesicht los./Tiamat öffnete ihren Mund, um ihn hinunterzuschlucken./sie ließ den Bösen Wind herein, so daß sie ihre Lippen nicht schließen konnte./Die wütenden Winde drückten ihren Leib nieder./ihr Inneres blähte sich auf./Er band sie und löschte ihre Leben aus./er warf ihren Leichnam nieder und stellte sich darauf./Nachdem er Tiamat, die Anführerin getötet hatte./verstreute sich ihre Versammlung, und ihre Heerschar löste sich auf./Ihre göttlichen Helfer, die ihr zur Seite gingen./wandten sich in Zittern und Furcht zur Flucht./ ... | ... ihr Leben zu retten./aber sie waren umzingelt und unfähig zu entfliehen.“ [...] 128–140 „und [Marduk] kehrte zu Tiamat zurück, die er gebunden hatte./Bel setzte seine Füße auf die unteren Teile Tiamats/und zerschmetterte mit seiner schonungslosen Waffe ihren Schädel./Er durchtrennte ihre Adern/und ließ den Nordwind (ihr Blut) hochtragen, um die Nachricht zu verbreiten./Dies sahen seine Väter, sie freuten sich und waren froh;/sie brachten Gaben und Geschenke zu ihm./Bel ruhte, den Leichnam betrachtend./um den Klumpen zu teilen nach einem klugen Plan./Er teilte sie wie einen Stockfisch in zwei Teile:/eine Hälfte davon stellte er hin, breitete sie als Himmelsdach aus./Er breitete die Haut aus und setzte eine Wache ein, das Wasser nicht hereinzulassen wies er sie an.“ [...] V,61–65 „[Er stellte] ihren Unterleib auf – er keilte den Himmel fest –/(so) breitete er [die Hälfte von ihr] aus und befestigte sie als Erde./[Nachdem] er sein Werk inner-

⁷⁷ Dazu ausführlich LAMBERT, *Ninurta Mythology*, 57. Zur Kritik vgl. SMITH, *Ugaritic Baal Cycle*, 10 ff.

⁷⁸ Dieses Motiv ist vor allem in ugaritischen Texten belegt in dem Kampf Baals gegen Jammu; vgl. dazu ausführlich JACOBSEN, *Battle*, 106 f.; zuletzt BOURDREUIL / PARDEE, *Combat*, und unten wie folgt.

⁷⁹ Der sehr bruchstückhafte Text stammt aus der Bibliothek Assurbanipals: KAR 6; CTA XIII 33 f., bes. Z.17–22.5' f.; zur Übersetzung BOTTÉRO / KRAMER, *Lorsque les dieux*, 465: „Qui (disaient-ils [= les dieux devant Ea]) ira abattre (?) ce Labbu[...(?)]./Sauvera ainsi la vaste terre [...(?)]./Et [...] prendra le Pouvoir souverain?./Va tuer le Labbu, ô Tišpak! [...]/Sauve la vaste terre [...]/Et prends le Pouvoir souverain [...]!“ ... „Il fit donc se ruer les Nuages-de-pluie/!Et se lever (?) la Tempête [...]/[...] le sceau-cylindre de son cou, devant lui [...]/!Il le projeta, et [tua] le Labbu [...]!“

halb von Tiamat beendet hatte, [breitete er] sein Netz aus und ließ es ganz heraus./Er inspierte Himmel und Erde⁸⁰ ..[.]⁸¹

Läßt man einmal die äußerst komplexe Struktur des Epos mit seiner Vielzahl an Anleihen aus unterschiedlichsten Traditionen außer acht⁸² und betrachtet nur diesen gekürzten Textausschnitt, der den eigentlichen Chaoskampf behandelt, fällt die Ausführlichkeit der Schilderungen und die bewegende Dramatik auf, die der Text zu vermitteln vermag. Er zieht sich nicht auf feste Wendungen oder Sprachmuster zurück, sondern er erzählt lang und ausführlich. Es geht hier nicht nur um das Faktum, daß der Gott das Chaos einst besiegt hat (wie es beinahe abstrakt in Ps 93 in der „Stilform der behobenen Krise“ beschrieben ist), sondern es geht um das Wie, um jede Einzelheit und auch um die Kompliziertheit der Charaktere einzelner Protagonisten⁸³.

Im Vergleich mit KTU kann man in Anlehnung an Smith einige Unterschiede hervorheben⁸⁴: Enūma eliš schildert in triumphaler Weise, wie Marduk, ein eher untergeordneter Gott⁸⁵, zum König der Götter gekürt wird und seine Aufgabe glorreich erfüllt. Er kämpft nicht in eigener Sache, sondern ist von der Götterversammlung dazu bestimmt als letztmögliche Chance, den Angriffen Tiāmats zu wehren. Dem Text nach ist er von Geburt aus dazu prädestiniert: zum einen ist er im Apsū gezeugt und geboren und unterscheidet sich schon durch seine Geburt von den anderen, zum anderen obliegt es ihm als Sohn Eas, der den offenen Konflikt mit Tiāmat zu verantworten hat, ohne selbst in der Lage zu sein, ihr beizukommen (II, 53 ff.), den Kampf stellvertretend für seinen Vater zu führen (II, 131 ff.). In KTU hat Baal den Kampf im Unterschied dazu gegen die Günstlinge Els zu führen. Wie Tišpak im Labbu-Mythos und Ninurta im Anzu-Mythos macht sich Baal als junger Gott angesichts der Unfähigkeit der älteren Götter auf, um gegen das Chaos vorzugehen⁸⁶. Er wird von Kotar mit Waffen ausgestattet, während Marduk sich seine

⁸⁰ Es ist diskutiert worden, ob hier vom irdischen Bereich (so Lambert) oder von der Unterwelt (Foster) die Rede ist; vgl. dazu ausführlich BAUKS, Welt, 266 f.

⁸¹ Es handelt sich um die Übersetzung von LAMBERT, in: TUAT 3/4, 586–589.

⁸² Vgl. dazu ausführlich BAUKS, Welt, 230–267 mit zahlreichen weiteren Literaturangaben.

⁸³ Stellvertretend möchte ich hier nur auf die Entwicklung hinweisen, die Tiāmat im Laufe des Epos nimmt: Sie mutiert nicht nur von einer dinglichen Wassermasse (I, 5 ff. Weltentstehung als emersio) in eine Person (I, 22 ff.); sie ändert auch ihren Charakter: anfangs ist sie nur Mitläuferin, äußert sogar Zweifel am Plan der Zerstörung der lärmenden Götter (I, 45 f. vgl. I, 113), um sich letztlich der Entscheidung Apsūs und Mummu anzuschließen (I, 55). Nach Apsūs Tod wird sie erst langsam aktiv, bereitet den Kampf vor (I, 125 ff.; II, 1 ff.), nachdem sie ihren Gatten Kingu zum Oberhaupt der Götter ernannt hat (I, 155), und stellt sich dem Kampf.

⁸⁴ SMITH, Ugaritic Baal Cycle, 104 ff.

⁸⁵ Vgl. dazu ausführlich SOMMERFELD, Aufstieg Marduks.

⁸⁶ LAMBERT, Old Testament Mythology, 140; vgl. SMITH, Ugaritic Baal Cycle, 104.

Waffen selbst beschafft (IV, 35 ff.). Baal muß um seinen Palast mit Hilfe Anats und Athirats verhandeln, Marduk steht er bereits vor seinem Sieg zu, ein Faktum das sich analog zur Ausrufung als König verhält: Baal wird nach dem Sieg über Jammu in KTU 1.2 IV 32 zum König ernannt, Marduk gleich nach seinem stellvertretenden Machterweis, dem Auslöschen und Wiederherstellen des Sternbildes am Himmel (IV, 22 f.28). Baals Königsherrschaft erweist sich im Fortlauf des Epos noch als ein recht unsicheres Unterfangen: Nach Baals Tod und Abstieg in die Unterwelt suchen El und Athirat einen Nachfolger. Und wenn nicht Anat sich stark gemacht hätte, Baal im Kampf gegen Mot zu retten, wäre sein Königtum dahin. Smith resümiert: „In sum, the general equilibrium of forces in the universe is achieved thanks not only to Baal’s power, but perhaps more remarkably to all the help which he receives from the other deities“ und spricht sogar von einer „limited exaltation of Baal“, die er in direkten Bezug zu der schwierigen Situation Ugarits aufgrund seiner geographischen Lage zwischen den Weltmächten setzt⁸⁷. Damit liegt eine Situation vor, die für das aufsteigende Babylon der Isin-Larsa-Zeit so nicht vorauszusetzen ist.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß es sich mit den für das Chaoskampfmotiv zu Rate gezogenen Textbeispiele 2) bis 6) um Epen bzw. Ritualtexte handelt, die im direkten thematischen Kontext der Erlangung des Königtums stehen. Der Bezug von himmlischem zu irdischem Königtum ist nur in A.1968 und KUB XXIX I 17-26 explizit gegeben, läßt sich aber für die übrigen Texte auf der Grundlage der gemeinorientalisch belegten Königsideologie vermuten⁸⁸. Im Detail sind die Texte sehr verschieden, wobei Enūma eliš als die elaborierteste und theologisch gefeiltste Fassung anzusehen ist. Wie auch in den jüngeren biblischen Belegen, steht hier ein einzelner Gott mit seiner Omnipotenz im Vordergrund. Marduk ist Schöpfer und König/Erhalter⁸⁹. Seine Herrschaft ist grenzenlos und somit unterschieden von der Darstellung Baals in KTU. Traditionsgeschichtliches Verbindungsglied zwischen beiden Konzeptionen könnte der Maritext A. 1968 sein. Seine Einleitung ist wie eine Zusammenfassung des im Baal-Epos ausführlich Berichteten zu lesen, während die Rolle Marduks und seine kosmischen Auswirkungen die Begrenztheit Baals unterstreichen⁹⁰.

⁸⁷ SMITH, Ugaritic Baal Cycle, 105 f.

⁸⁸ Vgl. z.B. die Baalstele AO 15.775 und dazu SMITH, Ugaritic Baal Cycle, 106–113 sowie 358–360 zu KTU 1.2 IV. S. auch MAUL, Ninurta-Eršemma, 329, demnach der irdische König anstelle von Ninurta in den Kampf zieht; vgl. zum Komplex auch PODELLA, Chaoskampfmotiv, 292 f. m. Anm. 36 f.

⁸⁹ Vgl. SMITH, Ugaritic Baal Cycle, 81 ff.

⁹⁰ „If A. 1968 helps to indicate the political character of [KTU] 1.2 IV, the parallels between Baal and Marduk help to indicate the limits of this political portrait of Baal. Although Baal emerges as king in 1.2 IV, his victory is not an overwhelming one compared to that of Marduk or Yahweh“ (SMITH, Ugaritic Baal Cycle, 361).

III. Chaoskampfdarstellungen in den biblischen Texten

H. Gunkel (1895) und A. Heidel (1942) haben diesem Thema jeweils eine eigene Studie gewidmet, in welchen die wichtigsten biblischen und altorientalischen Texte aufgelistet und in ihrem Bezug zueinander diskutiert werden⁹¹. Die beiden Autoren gingen recht unvoreingenommen mit den Parallelen um, ohne auf eine fundierte Methodik des religionsgeschichtlichen Vergleichs zurückgreifen zu können. Bekanntlich ist die Überlieferungsgeschichte eines altorientalischen Motivs (oder gar Textdokuments) bis hin zum biblischen kanonisierten Text bestenfalls lückenhaft nachzuzeichnen⁹². Es scheint legitimer, von einem globalen gemeinsamen Kulturerbe auszugehen, dessen Vergleichbarkeit nur im Falle einiger grundlegender Übereinstimmungen erreicht werden kann⁹³. Hilfreich ist es, neben den motivlichen und thematischen Anleihen weitere Kriterien der Analyse einzubeziehen wie z.B. die Frage der Gattung, in welcher ein Textbeispiel überliefert ist, sowie die des sozio-kulturellen Umfelds („Sitz im Leben“ im weiteren Sinn)⁹⁴.

Es scheint ein Glücksfall zu sein, daß das von A. 1968 ausgehend rekonstruierte Chaoskampfmotiv auch innerhalb des biblischen Materials in einem recht begrenzten Kontext belegt ist. Mit dem Text aus Mari handelt es sich um königliche Korrespondenz, aus dem königlichen Archiv stammend, welche in Form eines Prophetenspruchs ein Heilsorakel übermittelt, das in den Kontext der Königsideologie und des Thronbesteigungsrituals gehört. Die

⁹¹ GUNKEL, Schöpfung und Chaos; HEIDEL, Babylonian Genesis. Beide vertreten die Grundthese, daß Schöpfungs- und Chaoskampf ursprünglich zusammengehören. Vgl. so zuletzt auch DAY, God's Conflict, 1–61; WAKEMAN, God's Battle, 79 ff. Zur Kritik bereits SAGGS, Encounter, 53–63.

⁹² Ein gutes Beispiel stellt Ps 29 dar. Es ist außer Frage, daß der Text zahlreiche Parallelen mit dem Baal-Epos enthält, ohne daß eine exakte kanaanäische Vorlage nachgewiesen werden könnte. Gegen zahlreiche Vorschläge, den Psalm als eine Übersetzung eines ug. Baal-Textes anzusehen, spricht sich vehement KLOOS aus (Yhwh's Combat, 101–105) und kommt zu dem überzeugenden Schluß, daß „the Ugaritic texts we know are generally less free than Hebrew in their variations of this literary device. As Ps XXIX shows a considerable freedom, this seems to me to plead against a direct Ugaritic *Vorlage* of the psalm“ (105). Desweiteren bemerkt sie, „there is a difference between the assumption that Ps XXIX had a Canaanite *Vorlage*, and the assumption of a common „Canaanite thesaurus from whose resources the Ugaritic and Hebrew poets alike drew“ (106), und kommt zu der Überzeugung: „I am inclined to regard Ps. XXIX as an original Hebrew composition, not as a mere slavish translation of a Ugaritic text hymn, but at the same time to recognize its dependency on Canaanite literary forms – just as its contents show common religious conceptions“ (107 f.).

⁹³ Vgl. dazu BAUKS, Welt, 150–154; DIES., Quelques traditions, 165 ff.

⁹⁴ Vgl. dazu HEINTZ, Textes, 150 f., der daneben noch drei weitere, mir ungenauer erscheinende Kriterien nennt: ob der Textausschnitt bei der Rekonstruktion eines verlorenen oder bruchstückhaft überlieferten Ritus hilft, ob er einen neuen Textfund darstellt, der eine in Analogie konstruierte Hypothese zu stützen hilft, ob es weitere Beispiele dafür in den Nachbarkulturen gibt – alles Kriterien, die der mariotische Text A. 1968 erfüllt.

anderen Textbeispiele sind Festrivale oder aber epischer Natur⁹⁵ und zitieren das Motiv rekursiv im Kontext der Erlangung von Königsherrschaft (durch einen Gott). Die biblischen Textbeispiele befinden sich größtenteils in den Psalmen, Prophetenbüchern (Jesaja) und bei Hiob und zumindest die ersten beiden Textgruppen intendieren die Themen Thronbesteigung und Gottkönigtum in Gebetsliteratur und Orakeltexten. Im folgenden soll von der Arbeitshypothese ausgegangen werden, daß das Chaoskampfmotiv in der Bibel an die Vorstellung vom Gottkönigtum gebunden ist und erst von dort ausgehend an verschiedene thematische Bereiche anknüpft, die ich mit T.N.D. Mettinger⁹⁶ in vier Varianten des ursprünglichen Chaoskampfmotivs⁹⁷ unterteile: 1. Gottes Kampf vor Beginn der Schöpfung; 2. Exodus-Kampf; 3. Zions-Kampf; 4. Eschatologischer Kampf am „Tag JHWHs“.

1. Gottes Kampf zu Beginn der Schöpfung

In zahlreichen Stellen ist der Chaoskampf als Meerkampf, der vor Beginn der Welt stattgefunden hat, rezipiert. In der Regel dient das Motiv dazu, die unermessliche Macht Gottes, die er in diesem Kampf gezeigt hat, zu unterstreichen und die Legitimität seines Gottkönigtums sowie die Notwendigkeit seines anhaltenden Handelns in der Welt, um die Schöpfung zu bewahren, hervorzuheben. Ein Beispiel findet sich in Hi 26,10–14:

- 10 „Er hat den Horizont eingeritzt über dem Wasser bis zur Grenze von Licht und Finsternis.
 11 Die Pfeiler des Himmels schwanken und staunen von seinem (drohenden) Schelten.
 12 Durch seine Kraft hat er das Meer erregt und durch sein Geschick die Rahab zerschlagen.

⁹⁵ Sowohl für das Baal-Epos als auch für Enūma eliš ist die Zugehörigkeit zu einem Festrivale sehr diskutiert worden; vgl. dazu VAN DER TOORN, *New Year Festival*, 337 f.; PONGRATZ-LEISTEN, *Ina šulmi īrub*, 74 ff. und SMITH, *Ugaritic Baal Cycle*, 99 f., der für den Baal-Zyklus kritisch die Einbindung des Mythos in ein Tempelweihfest, Neujahrsfest oder in den königlichen Totenkult abwägt. DAY, *God's Conflict*, 18 ff.61, reflektiert die erstmals von Mowinckel breit konzipierte These der rituellen Begehung der Thronbesteigung JHWHs, wie sie sich in den Psalmen widerspiegelt, lokalisiert sie aber nicht im Neujahrs-, sondern im Herbstfest.

⁹⁶ *Fighting*, 24–33. Aufgrund der Erfahrung daß „There are provinces of human experience where God's domination is less than total. It is a thought-provoking realization that the conception of God as King, which emphasizes God's sovereignty, is so closely bound up with the battle motif. The monarchical understanding of God depicts the battling God as the God who manifests his power through combat with evil“ (36).

⁹⁷ DAY, *God's Conflict*, 181 f., hingegen leitet die Typen 2) – 4) als demythologisierte Sonderformen des ursprünglich an den Schöpfungskontext gebundenen Chaoskampfmotivs ab. Die Typen stellen „Historisierungen“ des ursprünglich kanaänischen Mythos dar. Zum Problem von Demythisierung, Historisierung und Remythisierung vgl. KLOOS, *Yhwh's Combat*, 172–177 und unten S. 455 m. Anm. 125.

- 13 Durch seinen Wind wurde der Himmel blank, seine Hand hat die flüchtige Schlange durchbohrt.
- 14 Sieh, dies sind (nur) die Säume seiner Wege! Welch (leises) Flüsterwort hören wir von ihm! Doch wer versteht den Donner seiner kraftvollen Taten?!⁹⁸

Der „Hymnus auf Macht und Schöpferwirken Gottes“ (so Fohrer) befindet sich im dritten Redegang des Hiobbuches (21,1–28,8)⁹⁹ und ist ein Beispiel für das Vorkommen des Chaostkampfmotivs außerhalb der Vorstellung vom Gottkönigtum¹⁰⁰.

Die Perikope berichtet vom Schelten (הַפְּרִיט) des Schöpfers, das sogar die Himmelspfeiler, welche das Himmelsgewölbe tragen, schwanken läßt (הַפְּרִיט hif), wenn es auch eigentlich den in V. 12 genannten Chaosmächten gilt. Diese Chaosmächte nehmen in Person von *yam* (hier aber determiniert), Rahab und der flüchtigen Schlange (הַפְּרִיט שֶׁנֶּחֱפֵז; vgl. KTU 1.5 I 1; Jes 27,1) Gestalt an. Sie werden jedoch nicht nur durch das Schelten zurückgehalten, sondern zumindest Rahab und die flüchtige Schlange werden erschlagen (יָמַח) und durchbohrt (חָלַל)¹⁰¹. V. 14 unterstreicht die unermeßliche Größe Gottes in seinem Wirken¹⁰². Indem Habel in seiner Übersetzung die Analogie zum Enūma eliš sehr hervorhebt¹⁰³ – die Beruhigung (אָנַח; 2. Bedeutung „Aufrüh-

⁹⁸ Übersetzung von FOHRER, Hiob, 382; vgl. HABEL, Job, 364–366; DAY, God's Conflict, 38 f.

⁹⁹ Fohrer weist die Rede gemäß dem Textduktus (vgl. 26,1) Hiob selbst zu, während Habel sie durch eine Textumstellung (26,5–14 schließt direkt an 26,1–4 an) in Bildads Rede integriert (Job, 37 f.366 f.; vgl. auch POPE, Job, XX.180 ff.).

¹⁰⁰ Vgl. ebenso die anderen Hiobstellen. In Hi 3,8; 7,12; 9,13 steht der Kampf gegen die Chaoswesen als Metapher für die Wucht des Zornes Gottes gegen einen einzelnen Menschen. Fohrer präzisiert das Phänomen, wie es sich in Hi 9,13 darstellt, wie folgt: „Wie Gott einst einen solch vollkommenen Sieg errungen hat, daß kein Gegner mehr da ist, so kann er jederzeit seine Zornesmacht gegen einen Menschen richten“ (Hiob, 207). Auch die Abriegelung des Meeres in der Urzeit (38,8) und die Unbezähmbarkeit von Nilpferd und Krokodil durch den Menschen (40,15–41,26) sind Parabeln göttlicher Macht und menschlicher Ohnmacht als einer existentiellen menschlichen Erfahrung.

¹⁰¹ Ob, – wie KAISER, Jesaja, 178, hervorhebt – Leviathan hier wie auch in Hi 3,8 und Ps 104,26 lediglich zum Spielzeug Gottes degradiert wird, und nicht getötet wird, bedeutet keinen wirklichen Unterschied, „wenn man erkennt, daß sich das einstige, urzeitliche Geschehen immer erneut im Jahreslauf wiederholt“. Und selbst unabhängig von einer „Seasonal Pattern-Deutung“ bleibe der an die Kette gelegte Chaosdrache ein Synonym zu dem in seine Grenzen verwiesenen Meer, beides Metaphern der Notwendigkeit des anhaltenden Wirkens Gottes in der Schöpfung.

¹⁰² Vgl. dazu HABEL, Job, 367 f.374.

¹⁰³ Habels Übersetzung gleicht einem Analogieschluß, d.h. er hat die nicht immer eindeutige Semantik auf dem Hintergrund der babylonischen Tradition interpretiert: „By his power he stilled the sea;/By his understanding he smote Rahab./His breath stretched out the heavens/And his hand pierced the Evil Serpent.“ (373 f.) und somit die Vergleichbarkeit erst geschaffen, wenn auch klar ist, daß in der Stelle unterschiedliche Chaos-Kampf-Traditionen zusammengefloßen sind. Auch Fohrer sucht den wortwörtlichen Vergleich mit Enūma eliš.

ren“) des Meeres (V. 12a), Gottes Kapazität, den Chaosdrachen mit List (הַיָּמִינִים; hapax legomenon) statt mit einer Waffe zu besiegen (V. 12b) und das Ausspannen (שָׁפַר pi) des Himmels durch seinen Atem/Wind¹⁰⁴ –, verweist der Text seiner Ansicht nach mehr auf Marduks entscheidenden Kampf gegen Tiāmat als auf die Vergleichstexte des Baal-Epos. Hingegen erinnert die Chaosschilderung (Meer – gewundene Schlange/Leviathan) sehr viel mehr an KTU 1.5. Rahab ist zumeist als Synonym zu Leviathan oder Tannin verstanden worden¹⁰⁵.

In dem Volksklagelied Ps 74 werden in dem hymnischen Teil (V. 12–17)¹⁰⁶ die Heilstaten Gottes der Urzeit in Erinnerung gerufen. In dem Vertrauensbekenntnis scheint die urzeitliche Epoche vor der heilsgeschichtlichen Epoche im Vordergrund zu stehen. In V. 13–15 wird auf die kämpferischen Aktivitäten Gottes gegen das Chaos rekurriert.

- 12 „Und Gott, mein König seit alters,/der Heilstaten vollbringt mitten auf der Erde.
- 13 Du selbst hast gespalten das Meer mit deiner Kraft;/hast zerbrochen die Häupter der Drachen über dem Wasser.
- 14 Du selbst hast abgeschlagen die Häupter Leviathans;/hast ihn gemacht zur Speise der Dämonen.
- 15 Du selbst hast aufgerissen Wasserloch und Bachtal;/du hast austrocknen lassen die immerfließenden Ströme.
- 16 Dir gehört der Tag wie die Nacht;/du hast eingerichtet Leuchte und Sonne.
- 17 Du selbst hast gesetzt alle Kontinente der Erde;/Sommer und Winter, du hast sie geschaffen.“¹⁰⁷

Bereits in der Invokation (V. 12) wird auf den Gott-König als den Herrn der Geschichte und nicht auf den Schöpfer rekurriert¹⁰⁸. In V. 13 folgt der Bericht vom Aufstören (sic!; פָּרַר II)¹⁰⁹ des Meeres (ים)¹¹⁰, während V. 13b–14b von

¹⁰⁴ Habel konjiziert שָׁפַר pi und sieht die Präposition בָּ vor יָמִינִים als Dittographie an (Job, 365).

¹⁰⁵ Bei ungeklärter Etymologie; vgl. DAY, *God's Conflict*, 4–6.

¹⁰⁶ SEYBOLD, *Psalmen*, 289, sieht diesen hymnischen Teil als ursprünglich eigenständiges Fragment an, das in enger Verwandtschaft zu den JHWH-Königs-Psalmen steht.

¹⁰⁷ Übersetzung: SEYBOLD, *Psalmen*, 286; vgl. DAY, *God's Conflict*, 21 f.

¹⁰⁸ So ist קָנָה in V. 12 besser mit „erwerben“ als mit „vollbringen“ zu übersetzen (vgl. V. 2), wie auch die interessante Parallele in Ex 15,16 nahelegt, in der קָנָה synonym zu נָאֵל „loskaufen“ (vgl. Ex 15,13) verwendet ist (vgl. VOSSBERG, *Studien*, 33).

¹⁰⁹ Ungeachtet der Tatsache, daß das Verb nur viermal in verschiedenen Stämmen belegt ist, konjiziert Seybold, daß die Spaltung „wohl auf die Bildung der Himmelsglocke zwischen dem oberen und dem unteren Urmeer abzielt (Gen 1,6–8), [und] nicht auf den Durchzug durch das Schilfmeer (nach P Ex 14,15 ff.), wegen des Kontextes“ (*Psalmen*, 289). So bereits GUNKEL, *Schöpfung*, 113, zur Kritik SAGGS, *Encounter*, 53–57. Dem widerspricht Kloos, die es vorzieht, im Sinne von „aufstören“ bzw. „brechen“ anstatt mit „spalten (in zwei Teile)“ zu übersetzen und somit in ein rein destruktives semantisches Feld verweist: Jam wird nicht zweigeteilt, sondern geschlachtet (Yhwh's Combat, 80).

der Vernichtung der uns bereits aus KTU 1.5 I 1 ff. bekannten Chaosungeheuer Leviathan und Tanninim (Pl.) handelt, die anderen Tieren¹¹¹ zum Fraß vorgeworfen werden. V. 15 erzählt indes vom Prozeß des Spaltens und Trockenlegens der Wasser (בִּקַּע [Ex 14,16] und יָבַשׁ [Jos 2,10; 4,23; 5,1]). Diese Terminologie steht nicht in der Tradition von Gen 1 (s. aber Gen 8,7.14), sondern vielmehr in der des Exodus bzw. der Durchquerung des Jordans¹¹². Hingegen rekurren die folgenden Verse (16 f.) eindeutig auf die Schöpfungsordnung und zwar mit Ausnahme von V. 17a vor allem in zeitlicher Perspektive¹¹³, wodurch die anhaltende Gültigkeit des Gottkönigtums betont wird.

Ein weiteres Textbeispiel findet sich in dem Kompositpsalm¹¹⁴ Ps 89, 10–15. Die Verse zählen wiederum zum hymnischen Lobpreis (V. 6–19), welcher – wie ja schon Ps 74,12–17 – als ehemals eigenständiger JHWH-Königspsalm angesehen wird¹¹⁵.

- 10 „Du herrschst über den Hochmut des Meeres,/über das Ungestüm seiner Wellen, die du besänftigst.
- 11 Du hast niedergetreten Rahab wie eine Leiche,/mit deinem starken Arm deine Feinde zerstreut.
- 12 Dir gehört der Himmel, dir auch die Erde;/den Weltkreis und was ihn füllt, hast du gegründet.
- 13 Den Norden und Süden hast du geschaffen;/Tabor und Hermon jubeln über deinen Namen.
- 14 Dir eignet ein Arm voll Kraft,/deine Hand ist stark, deine Rechte erhebt sich.
- 15 Ordnung und Recht sind Fundamente deines Throns,/Gnade und Treue stehen vor dir.“¹¹⁶

V. 10–13 beschreiben die Urtaten des Schöpfers: auf die Unterwerfung des Meeres (בַּיָּם) mitsamt Rahabs (רַחַב pi „zerschlagen“ in V. 10 f.) folgt ein Rekurs auf die Welterschöpfung – unter Betonung ihrer räumlichen Disposition¹¹⁷ (V. 12 f.) – sowie auf die Erlangung der Königsherrschaft JHWHs (V. 14). V. 15 trägt königsideologische Züge, die den Bestand des Königtums und

¹¹⁰ Das Meer ist hier undeterminiert eingeführt, was auf ein personales mythisches Verständnis hinweisen könnte (vgl. METTINGER, *Fighting*, 24 f.).

¹¹¹ Zu den semantischen Problemen vgl. SEYBOLD, *Psalmen*, 286.289; DAY, *God's Conflict*, 23 m. Anm. 57.

¹¹² Vgl. dazu RINGGREN, *Yahvé*, 387.390 f.; KLOOS, *Yhwh's Combat*, 127 ff.; SKA, *Passage*, 50 ff. u.ö.; anders SEYBOLD, *Psalmen*, 289 (s.o. Anm. 97) und METTINGER, *Fighting*, 25.

¹¹³ Vgl. BAUKS, *Welt*, 106 f.

¹¹⁴ SEYBOLD, *Psalmen*, 350.

¹¹⁵ So z.B. SEYBOLD, *Psalmen*, 251 f., der den Hymnus in drei Strophen unterteilt: 6–9.15; 10–13 (ohne 14 f.); 16–19. Für die Einheitlichkeit beider Psalmen spricht sich hingegen VOSSBERG, *Studien*, 36 f.39 f. aus. Er begründet dies mit der Strukturanalogie zu babylonischen Klagen.

¹¹⁶ Übersetzung: SEYBOLD, *Psalmen*, 346 f.349; vgl. DAY, *God's Conflict*, 25 f.; HERMISSON, *Schöpfungstheologie*, 278.

¹¹⁷ Vgl. dazu BAUKS, *Welt*, 106 f.

seiner Grundlagen erläutern. Wie Ps 74,16.17b die Langfristigkeit des Königtums Gottes hervorheben, so scheint Ps 89,12 f. die Fundiertheit seines Throns und der ihm eigenen, weltweit gültigen Ordnung zu unterstreichen.

Beide Psalmen sind ein Beispiel dafür, daß JHWH als König über den Chaoswassern thron (vgl. Ps 29,10), die durch seine Herrschaft anhaltend bezwungen werden¹¹⁸. Inwieweit die in diesem Kontext angefügten Schöpfungsaussagen als unmittelbares Resultat des Sieges über die Chaoswasser anzusehen sind, läßt sich bestenfalls vermuten. In jedem Fall dürfte die Autorität JHWHs über die kreatürliche Ordnung aus seinem Sieg resultieren: Angehts von Gottes Königtum kann es keine Gegenmacht mehr geben, wenn diese auch grundsätzlich noch da ist (V. 10)¹¹⁹.

Eine eindeutige Kausalität von Chaoskampf und Schöpfungshandeln läßt sich indes nicht belegen. C. Kloos¹²⁰ betont, „that the sea was regarded as a perennial enemy ... This, combined with the fact that we do not hear of any splitting of the sea or creating heaven and earth out of it, must lead to the conclusion that the battle with Sea in the OT was not a battle of creation.“ Die Sichtung des Textmaterials zeigt, daß die Nennung von Wasser im Schöpfungskontext weit verbreitet ist¹²¹, ohne daß von einer Spaltung der Wasser als materieller Voraussetzung für die Schöpfung die Rede sein müßte¹²². Eine zweite Gruppe von Textbelegen, in welchen von einem Meer-Kampf Gottes die Rede ist, stehen außerhalb des Schöpfungskontexts¹²³. Und das Zerschlagen (חלל) der Chaoswesen in Ps 89,11 (Rahab) und in Hi 26,13 (Rahab) ist als Schlachten und nicht als Zweiteilung mit konstitutiven Folgen für die Welter-schaffung zu verstehen. Im Rahmen des Meerkampfes ist vorzugsweise von der Ausgrenzung des Meeres (חָקַק, חָקַק z.B. Jer 5,22; Hi 7,12) und vom Schelten (גָּעַר z.B. Jes 50,2), Erzittern (רָגַז; Ps 77,17), Fliehen (נוּס; Ps 104,7; 114,3) oder Verscheuchtwerden (חָפַז nif Ps 48,6; 104,7) des Meeres sowie vom Trockenlegen des Meeres (גָּשַׁת, חָרַב, יָבַשׁ in Jes 19,5; 50,2) die Rede. Hinzu gesellt sich das Motiv des Chaosdrachenkampfes (z.B. Hi 26,12 f.; Ps 74,13 f.; 89,11; Jes 27,1; 51,9). Häufig sind die unterschiedlichen Motive miteinander kombiniert¹²⁴.

Kehren wir zu Ps 74 und 89 zurück. Es handelt sich auch hier nicht um eine induktive Handlungsfolge „Sieg über das Chaos – Schöpfung – König-

¹¹⁸ Vgl. dazu METTINGER, *Fighting*, 26; SEYBOLD, *Psalmen*, 123: Ps 29, „10 bildet den Höhepunkt der Proklamation der mythischen Primärform: JHWH wird zum Sieger über die Chaosflut und zum ‚König‘ der Welt für alle Zeit ausgerufen.“

¹¹⁹ Vgl. RINGGREN, *Yahvé*, 391.

¹²⁰ *Yhwh's Combat*, 70–75 mit umfassender Diskussion der Literatur zum Thema.

¹²¹ KLOOS, *Yhwh's Combat*, 75–81.

¹²² Vgl. dazu ausführlich BAUKS, *Welt*, 285–292.299–301.

¹²³ Dazu KLOOS, *Yhwh's Combat*, 81–85; BAUKS, *Welt*, 122–126.141.144.251–258.

¹²⁴ Vgl. dazu KLOOS, *Yhwh's Combat*, 82 f.

tum“, sondern um eine Deduktion¹²⁵: Gott schreitet gegen das Chaos ein, weil es die Welt bedroht, welche (zu) Gott gehört infolge seines Schöpfungshandelns. Die oberflächlichen terminologischen Übereinstimmungen¹²⁶ lassen darauf schließen, daß das Thema des Chaoskampfes in den heilsgeschichtlichen Rahmen übertragen worden ist¹²⁷. Dem wollen wir im folgenden Kapitel nachgehen.

2. Der Exodus-Kampf

T.N.D. Mettinger und C. Kloos stimmen darin überein, daß sie das Schilfmeerwunder mit dem Chaoskampfmotiv in Verbindung bringen und das erste für eine Variante des zweiten halten¹²⁸. Kloos präzisiert die Entwicklung folgendermaßen: „The Myth of the battle with Sea was transformed into a myth about Israel’s national history“ (191). Betrachtet man die Texte zum Schilfmeerwunder im Überblick¹²⁹, erscheinen drei Motive besonders wichtig: Das Trockenlegen des Meeres, das Schelten/Erzittern des Meeres und das Schlachten der Chaoswesen bilden die wichtigsten Komponenten des Chaoskampfmotivs. Weder das Schlachten von Chaoswesen noch das Zitern/Schelten des Meeres sind in Ex 14–15 belegt. Konstitutiv ist hier vielmehr das Motiv des Trockenlegens des Meeres (Ex 14,21 [שִׁים לַחֲרֹבָה]; 15,19 [הִלַּךְ בַּיַּבְשָׁה]; Jos 2,10; 4,23 [יָבַשׁ אֲחֵיִים hif.]). Daß dennoch eine enge Bezo-genheit auf das Chaoskampfmotiv vorliegt, wird deutlich wenn man andere Vergleichsstellen zurate zieht, die mindestens zwei der drei Komponenten beinhalten. Wie oben schon gezeigt, findet sich das erste Beispiel in Ps

¹²⁵ Wenn auch grundsätzlich Janowskis Dreiteilung der verschiedenen Darstellungsformen beizubehalten ist: Texte wie Ps 74,13 f.; 89,10 f.; Jes 51,9 f.; Hi 26,12 f. stellen den urzeitlichen Chaoskampf dar; Ps 93 sowie 46,3 f.5–7 verweisen lediglich auf den Triumph JHWHs ohne eigener Chaoskampfdarstellung und Texte wie Ps 104; Jer 5,22; Hi 38,10 f.; Prov 8,29 berichten nur von einer definitiven Begrenzung des Chaos durch einen anfänglichen Setzungsakt (so JANOWSKI, Königtum, 171).

¹²⁶ METTINGER, *Fighting*, 24 ff.; vgl. auch AHLSTRÖM, Psalm 89, 71, der allerdings die Schöpfung als Folge des Chaoskampfes versteht. Zur Kritik DAY, *God’s Conflict*, 26 f.; VOSSBERG, *Studien*, 47–50.

¹²⁷ Vgl. RINGGREN, *Yahvé*, 392 f.; KLOOS, *Yhwh’s Combat*, 191–212. Vgl. KRAUS, *Psalmen Bd. 1*, 92.

¹²⁸ METTINGER, *Fighting*, 29; KLOOS, *Yhwh’s Combat*, 154.167 f.171 – zur Diskussion, ob es sich um „Historisierung des Mythos“ oder aber um „Mythisierung der Geschichte“ handele, vgl. KLOOS, *Yhwh’s Combat*, 158–190, die eine wie folgt dargestellte Lösung anstrebt.

¹²⁹ Z.B. Ex 14,16.29; 15; Num 33,8a; Deut 11,4; Jos 2,10a; 4,23b; 24,6–7a (das Thema kehrt im Kontext des Jordandurchzugs Israels wieder) mit zahlreichen Referenzen in der prophetischen Literatur und in den Schriften (vgl. dazu ausführlich KLOOS, *Yhwh’s Combat*, 191–197).

74,13–15, wo sowohl von der Schlachtung der Chaoswesen, als auch vom Aufstören (פָּרַר) des Meeres und vom Trockenlegen (יָבֵשׁ) der Ströme (zuzüglich zum Schöpfungskontext) die Rede ist, was auf eine Zugehörigkeit des Psalms zu 1. Kampf am Beginn der Schöpfung und 2. Exodus-Kampf bzw. Jordanüberquerung hinweisen könnte. Drei weiteren Stellen wollen wir uns ausführlicher zuwenden.

Der erste Text ist Jes 51,9–10:

- 9 „Wach auf! Wach auf!
 Zieh an/Kleide dich mit Kraft, Arm Jahwes!
 Wach auf wie in den Tagen der Vorzeit [Urzeit?]
 der Generationen fernste Zeiten!
 Bist nicht du es, der Rahab zerhieb,
 den Drachen durchbohrt hat?!
- 10 Bist nicht du es, der das Meer ausgetrocknet hat,
 das Wasser der grossen Flut?!
 Der Meeres-Tiefen zu einem Weg gemacht hat
 für den Durchzug von Befreiten?¹³⁰

Wegen des dreifachen עָוָר „Wach auf!“ sowie der Anrufung des Armes JHWHs, der handeln soll, läßt der Textbeginn auf den Kontext einer Volksklage schließen¹³¹. Die Aufforderung zu handeln schlägt sich auch in einer Reihe von nominal konstruierten Aktionsverben nieder, die auf das urzeitliche Handeln JHWHs rekurrieren. Er hat die feindlichen Mächte besiegt, die in den Texten oft in Gestalt von Chaoswesen personifiziert worden sind (vgl. Ps 50,3; 74,13 f.; 77,17 f.; 89,10 u.ö.). Baltzer schlägt vor, in der Mehrgestaltigkeit dieser Aufzählung „eine gewisse Vollständigkeit unheimlicher, bedrohender Mächte“ zu sehen¹³², von denen Rahab und Tannin¹³³ seiner Meinung nach in Ägypten zu beheimaten sind, *jam* „Meer“ nach Ugarit verweist und die Nennung der *tehôm* evtl. auf Tiāmat im Enūma eliš rekurriert¹³⁴. Schon V. 10a spricht vom Austrocknen des Meeres (חִיף hif; vgl. Gen 8,13 qal), V. 10b enthält eine weitere Anspielung auf das Meerwunder des Exodusgeschehens (vgl. Jes 43,16; Ps 77,20 mit Ex 14,21) sowie möglicherweise auch

¹³⁰ Übersetzung von BALTZER, Deutero-Jesaja, 447.

¹³¹ So BALTZER, Deutero-Jesaja, 448 in Anlehnung an WESTERMANN, Jesaja, 194.

¹³² Deutero-Jesaja, 449.451. Wegen der häufig zu beobachtenden Identifizierung von Rahab und Tannin mit Leviathan (s.o. Anm. 105 und unten 133) sollte man statt von „Mehrgestaltigkeit“ besser von Intensivierung (im qualifizierenden Sinne) der bedrohenden Macht sprechen.

¹³³ Tannin ist ebenfalls in Ugarit belegt (Ug. V, 137, 8). Laut Jes 27,1; 51,9; Hi 7,12; Ez 29,3; 32,2 und Jer 51,34 ist Tannin mit Leviathan gleichzusetzen. Problematischer ist Ps 74,13b (wegen des Plurals). Vgl. dazu DAY, God's Conflict, 5.24 f.

¹³⁴ Daß diese Gleichsetzung umstritten ist, vermerkt auch BALTZER (a.a.O., 449); zur Zurückweisung der Gleichsetzung vgl. BAUKS, Welt, 122–126.

eine Anspielung auf den Jordandurchzug (Jos 4,21.24), beides Situationen, die sich auf die Rückkehr der Freigekauften zum Zion („neuer Exodus“) anwenden lassen. Die Verknüpfung von Gott als Kämpfer der Urzeit und König der Jetztzeit mit dem Motiv des Garanten von Israels zukünftigem Heil in der Geschichte ist ein Leitmotiv in Deutero-Jesaja (vgl. 43,15). Königtum Gottes, Tempelbau und Meerkampf-Exodusmotiv sind in Ex 15,1-18 explizit verhandelt und führen über in die Schaffung Israels als Gottesvolk¹³⁵. J. Day hat die Nähe zu Ps 74,12 ff. hervorgehoben, wo die Vertrauensgewißheit des Beters ebenfalls im vorzeitlichen Sieg über das Chaos gründet (vgl. Ps 89,10 f.)¹³⁶.

Ein zweites Beispiel findet sich in dem individuellen Klagepsalm Ps 77,17–20:

- 17 „Die Wasser sahen dich, Gott;/die Wasser sahen dich, bebten;/selbst die Urfluten zitterten.
 18 Es gossen Wasser die Wolken;/laut stürmte das Wetter;/auch deine Hagel schossen daher.
 19 Donnergedröhn kam vom Rad deines Wagens;/Blitze erhellten den Weltkreis;/es wankte und schwankte die Erde.
 20 Durchs Meer ging dein Weg,/dein Pfad durch gewaltige Wasser: Deine Spuren aber wurden nicht erkannt.“¹³⁷

Auch hier finden sich das Chaostkampfmotiv verbunden mit dem Exodusmotiv in dem Vertrauensbekenntnis, welches neben dem Machterweis gegenüber den Völkern (V. 15) und gegenüber Israel (V. 16) auch auf das vorzeitliche Ereignis des Meerkampfes (V. 17) rekurriert. In der Stilform der behobenen Krise¹³⁸ berichtet der Text vom Beben (לָרַד) und Zittern (רָנַד) der Wasser. Der im Rückblick geschilderte Meerkampf trägt auch Züge einer Gewittertheophanie (V. 18 f.). Zum Motiv des Erzitterns des Meeres vor Gottes Macht (V. 17 f.) gesellt sich die Anspielung auf das Exodus-Meerwunder, welches hier aber nicht durch Austrocknen des Meeres, sondern durch einen Weg, der durch das Meer führt, konkretisiert wird. Beide Vorstellungen finden sich nebeneinander in Jes 51,10¹³⁹.

¹³⁵ Vgl. METTINGER, Fighting, 31 f. Zur Struktur des sogenannten Imperativgedichts in Jes 51*–54*, zu dem Jes 51,9–10a die Exposition bildet, vgl. STECK, Beobachtungen, bes. 79 ff. Demnach ist der Sieg über die Feinde des Landes (Babylon) die Voraussetzung für die Königsmacht JHWHs auf dem Zion/in Jerusalem.

¹³⁶ DAY, God's Conflict, 92 f.; vgl. PODELLA, Chaostkampfmythos, 304 f.

¹³⁷ Übersetzung: SEYBOLD, Psalmen, 298 f.; vgl. DAY, God's Conflict, 96 f.

¹³⁸ Vgl. SEYBOLD, Psalmen, 302, der den Text in die Nähe von Ps 93 rückt.

¹³⁹ Vgl. zum Zusammenhang von Ex 15 und der soteriologischen Umgestaltung des Motivs in Jes 51,9 f. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 112 f. m. Anm. 53.

3. Der Zions-Kampf

Sowohl im Enūma eliš als auch im Baal-Epos führt der Chaoskampf zur Errichtung eines Palastes (für Baal; vgl. KTU 1.4) bzw. eines Tempels (für Mar-duk; vgl. Ee. VI, 49 ff.). So wundert es nicht, daß insbesondere in zahlreichen Psalmen Chaoskampf und Jerusalemer Kulttradition miteinander verwoben sind¹⁴⁰. Eine Sonderform des Chaoskampfes¹⁴¹ bildet das Motiv des Völkersturms auf den Zion, welches ebenfalls zur Jerusalemer Kulttradition gezählt wird¹⁴² und in prophetischen und Psalmentexten vertreten ist. Mettinger nennt drei Texte: Jes 17,12–14; Ps 46,5–6 (besser: 2–8); Ps 76,5–6¹⁴³, in welchen der Ansturm der Völker auf den Zion mit dem aufgewühlten Meer verglichen wird und der Stimme bzw. dem Schelten Gottes gegenübergestellt wird.

Jes 17,12–14¹⁴⁴

- 12 „Ha, Tosen vieler Völker,/sie tosen wie Meerestosen!
Brausen von Völkerschaften, wie das Brausen gewaltiger Wasser brausen sie! –
- 13 Er schilt darein, da flieht es fernhin,
wie Spreu der Berge vom Winde gejagt, wie Distelräder vom Sturm.
- 14 Zur Abendzeit: siehe da Schrecken! Vor dem Morgen ist es vorbei! –
Das ist das Anteil unserer Plünderer und ‚das Los‘ unserer Räuber.“¹⁴⁵

Das Tosen (הָמָה + Derivate) und Brausen (הִשָּׁח II nif) des Meeres wird mit dem der Völker parallelisiert. Partikulares historisches Geschehen wird in eine universale Dimension übertragen: Wie einst die Wasser tobten, so greifen nun die fremden Völker den – nicht eigens genannten – Zion an¹⁴⁶. Doch das Schelten Gottes (נָעַר; vgl. Ps 104,7; Hi 26,11; Ps 76,7) vereitelt ihr Tun und läßt die Gefahr des Abends am nächsten Morgen vergessen sein. Wie die Wasser auf sein Schelten hin fliehen (נוֹס; vgl. Ps 104,7), so werden auch die Völker von ihrem Angriff ablassen.

¹⁴⁰ METTINGER, Fighting, 27; vgl. DAY, God’s Conflict, 125–138.

¹⁴¹ DAY, God’s Conflict, 134 mit Diskussion der Einwände gegenüber dieser Hypothese.

¹⁴² STOLZ, Strukturen, 92 weist darauf hin, daß der mit dem Völkerkampf parallelisierte Chaoskampf auch in den Tempelbauhymnen des Gudea von Lagaš belegt ist.

¹⁴³ Vgl. dazu DAY, God’s Conflict, 101 f.120 f.125–138.

¹⁴⁴ Zur historischen Ortung des Motivs vgl. DAY, God’s Conflict, 125 f., der für die Zionstradition einen jebusitischen Ursprung vorschlägt, während CLEMENTS sie einem Redaktor der Josiazeit zuspricht (Isaiah, 46 f.51.138). S. auch Anm. 145.

¹⁴⁵ Übersetzung: KAISER, Jesaja, 70, der in dem Text eine Weissagung über den eschatologischen Völkersturm sieht, während WILDBERGER, Jesaja, 701, den Text als jesajanisch ansieht und auf den Angriff Senacheribs auf Jerusalem münzt.

¹⁴⁶ V. 13aα wird als Dittographie zu V. 12b emandiert; vgl. KAISER, Jesaja, 70; WILDBERGER, Jesaja, 664.

Ps 46,2–8

- 2 „Gott ist für uns Zuflucht und Schutz,/Hilfe in Nöten, sehr bewährt.
- 3 Darum fürchten wir nichts, wenn die Erde schwankt/und Berge stürzen in die Tiefe der Meere.
- 4 Es branden, es schäumen seine Wasser,/es beben die Berge bei seiner Hoheit. Sela
- 5 Der Strom, seine Bäche erfreuen die Stadt Gottes,/die heiligste der Wohnungen des Höchsten.
- 6 Gott ist in ihrer Mitte, sie wankt nicht,/Gott hilft ihr, wenn der Morgen anbricht.
- 7 Völker brausen auf, Königreiche wanken,/erhebt er die Stimme, schwankt die Erde.
- 8 JHWH der Heere ist mit uns,/eine Burg ist für uns der Gott Jakobs.“¹⁴⁷

Auch in diesem Zionspsalm werden Schutz und Furchtlosigkeit des Beters mit Hilfe kosmischer Motive heraufbeschworen. Das wankende Stürzen (מוֹט) der Berge (V. 3) und das Branden (הִמְדָּה) der Wasser (V. 4) sind in der Rede vom Branden der Völker und vom Wanken der Königreiche (V. 7) wörtlich wieder aufgenommen und weisen so hin auf die Übertragung des Chaoskampfes der Vorzeit auf das zukünftige Ergehen des Zion. Gott, der dem Chaos Einhalt gebietet, vermag auch den Feinden Einhalt zu gebieten und der heiligen Stadt Schutz und Beistand zu garantieren. Während in Ps 46,4,7 (vgl. Ps 65,8) Meer und Völker parallelisiert sind, „d.h. als zwei verschiedene Mächte gesehen werden, gegen die Jahwe anzugehen hat, ist in Jes 17,12 die Parallelität zur Identität geworden: das Tosen des Meeres ist nur noch Bild für den gewaltigen Ansturm der Völker.“¹⁴⁸ Beide Motive dienen der Beschreibung der Aussichtslosigkeit des Unterfangens der Völker wie der Chaosmächte, JHWHs Ordnung unterwerfen zu wollen.

4. Der eschatologische Kampf am „Tag JHWHs“

Für Mettinger ist die Transposition des Motivs in die Zukunft Metapher einer ultimativen Theophanie. „The Day of the Lord is the epiphany of the divinity; here the battle against chaos is ultimately waged against Leviathan, the Serpent, the Dragon, and Death. Cosmic evil is conquered once and for all.“¹⁴⁹

¹⁴⁷ Übersetzung: SEYBOLD, Psalmen, 188; vgl. auch PODELLA, Chaoskampfmythos, 316 f., der V. 7 perfektisch übersetzt, um den Bezug von historischer Ebene (V. 7a) und mythischer (V. 7b) hervorzuheben. Sein präziser Datierungsvorschlag des Psalms in das Jahr 701 ist möglich, aber keinesfalls zwingend. Richtig scheint mir die Vermutung, daß es sich mit dem Chaoskampfmotiv um ein bereits in vorexilischer Zeit „voll in die religiöse Sprache Israels integriert(es)“ Motivs handelt (anders WANKE, Zionstheologie, 10 ff.112 f., der diesen Psalm wie die anderen korachitischen Zionspsalmen für exilisch-nachexilische Kompositionen hält; zur Kritik vgl. schon LUTZ, Jahwe, 215 f.; auch SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 195 f. plädiert für eine Spätdatierung).

¹⁴⁸ LUTZ, Jahwe, 48.162 f.

¹⁴⁹ METTINGER, Fighting, 33.

Am Tage JHWHs ist jegliche Gegenmacht ein für allemal überwunden und der Zustand des Heils erreicht.

Jes 27,1

„An jenem Tage sucht Jahwe heim mit seinem schweren, großen und starken Schwert Leviathan, die flüchtige Schlange, Leviathan, die gewundene Schlange und tötet den Drachen (Tannin) im Meer.“¹⁵⁰

Dieser KTU I 1.5 1 ff.¹⁵¹ sehr verwandt wirkende Text findet sich in der Jesaja-Apokalypse. In ihr präsentieren Meer und Chaosdrache Symbole einer widergöttlichen Macht, die mit den irdischen Feinden Gottes geglichen werden kann. So wundert es nicht, wenn in der apokalyptischen Literatur (z.B. Dan 7,2; Offb 13,1) Symboltiere, die für einzelne Völker stehen, aus dem Meer entsteigen und anzugreifen versuchen¹⁵². Diese gilt es, ein für allemal zu töten. Die Rede von JHWHs Schwert gehört vornehmlich in den Kontext der Fremdvolkerweissagungen¹⁵³. Daß Kampf und Tag JHWHs zumindest in späterer Zeit zusammengehörten, geht aus Sach 14,6–9 hervor, wo beide Traditionen im Kontext einer Heilsw Weissagung zusammengefloßen sind¹⁵⁴.

IV. Zusammenfassung

Der traditions-geschichtliche Kontext für das Chaoskampf-motiv ist nicht die Kosmogonie, sondern die Königs-ideologie. In Folge des Maritextes ARMT XXVI/3 A. 1968, in welchem im Anschluß an einen Rückblick auf den vorzeitlichen Chaoskampf dem irdischen König die göttlichen Insignien mit der Ermahnung überreicht werden, sie entsprechend den göttlichen Vorgaben (Gerechtigkeit gegenüber dem Volk und Respekt gegenüber den Göttern) zu nutzen, findet sich dieses Motiv immer wieder in Texten, die bezüglich ihrer Datierung und ihres Kulturbereichs sehr verschieden sind. Gemeinsames Anliegen ist die Legitimation des sakralen (und irdischen) Königtums und das Einklagen der dem König zugeeigneten Aufgabe, die Schöpfungs- und Weltordnung zu erhalten. Wie der Maritext zeigt, kommen den irdischen Königen,

¹⁵⁰ KAISER, Jesaja, 177.

¹⁵¹ Wie in KTU I 1.5 1 ff. ist auch in Jes 27,1; Ps 74,14 von Ltn/Leviathan die Rede, während andere Texte vorzugsweise Rahab präsentieren (vgl. Jes 30,7; 51,9 f.; Ps 89,10 ff.; Hi 26,12 f. und oben Anm. 100 und 132).

¹⁵² Vgl. dazu KAISER, Jesaja, 178 f. mit weiteren Beispielen; WILDBERGER, Jesaja, 1006.

¹⁵³ Wildberger nennt Jes 34,5 f.; Jer 47,6; 48,10; Zeph 2,12; Ez 32,10 neben den Gerichtsdrohungen gegen Israel (Dt 28,22; Ez 21,8 ff.; Am 9,1; 1Chr 21,12); vgl. DERS., Jesaja, 1005.

¹⁵⁴ LUTZ, Jahwe, 139 f.

wie übrigens auch dem ugaritischen Baal nur eine „limited exaltation“ (Smith) zu, da die Macht des irdischen Königs durch das weiterhin bestehende Chaos angefochten ist und der fortdauernden Bestätigung durch den Gott bedarf. Somit muß der in der Vorzeit gefochtene Kampf in der Jetztzeit von Gott fortgesetzt werden.

Vergleichbar mit dem eine Sonderrolle innehabenden Enūma eliš kennen auch die biblischen Texte das Chaoskampfmotiv vornehmlich im thematischen Kontext des Gott-Königtums. Mit Ausnahme der Hiobstelle verhandeln die in dem Aufsatz präsentierten Textpassagen dieses Thema, insbesondere als Gottes Handeln in der Geschichte.

Die erste Textgruppe (Ps 93; 74,12–17; 89,10–15) rekurriert explizit (Ps 74; 89) oder implizit (Ps 93) auf einen primordialen Chaoskampf, den Gott anfangs gefochten hat, bevor er an sein Werk von Schöpfung und deren Erhaltung ging. In der zweiten Gruppe (Jes 51,9–10; Ps 77,17–20) liegt das Motiv in historisierter Form vor, welche durch eine Umdeutung des Chaoskampfmotivs auf das Meerkampf-, Exodusmotiv hin erreicht ist. Gemäß dieser Konzeption liegt im historischen Rückblick die Grundlage für das göttliche Handeln in der Jetztzeit. Eine dritte Textgruppe, die vom Völkersturm und dem Zionskampf handelt (Jes 17,12–14; Ps 46,2–8), bildet gewissermaßen die Schnittmenge der beiden vorangehenden Themenkreise, indem sich hier die Geschichtsmächtigkeit Gottes direkt aus seinem vorzeitlichen Wirken ableitet. In einer letzten Gruppe ist die zeitliche Grundstruktur des Jetzt ausgekoppelt und auf das künftige Heilswirken Gottes ausgeweitet, gewissermaßen eschatologisiert (Jes 27,1).

Trotz deutlicher Anspielungen auf die vorderorientalischen Vorbilder ist dem biblischen Befund zueigen, daß hier – wie auch im Enūma eliš – von einer „limited exaltation“ nichts zu spüren ist. Weder spielt ein irdischer König in diesen Texten eine Rolle – das hier beschriebene Königtum bleibt auf JHWH bezogen –, noch scheint Gott in seiner triumphalen Rolle, die die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umgreift, beeinträchtigt. Die Dramatik, die dennoch in den Chaosschilderungen liegt, dient der Hervorhebung der göttlichen Größe. In dem biblischen „myth of power“ (Wyatt) dient das Chaosmotiv als rhetorische Figur. Und selbst in den Texten, in denen die „Stilform der behobenen Krise“ nicht eingesetzt ist, sondern die Dramatik des Geschehens ausgeführt oder umschrieben ist, bleibt die Einsicht, daß Gott der Erhalter der Schöpfungsordnung ist, unumstritten.

Wie bereits bei den Nachbarvölkern ist auch in Israel das vorzeitliche Ereignis eines primordialen Chaoskampfes „historisiert“ und auf die politische Geschichte übertragen worden. Im Gegensatz zu den Nachbarn hat diese Übertragung aber nicht etwa mittels eines irdischen Königs stattgefunden, sondern ist JHWH selbst zugeschrieben worden: Er ist es, der in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft an seinem Volk handelt. Er allein zeichnet in diesen Texten verantwortlich für den Erhalt der Weltordnung.

Bibliographie

- AHLSTRÖM, G.W., Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs, Lund 1959
- ANDERSON, B.W., Creation versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible, New York 1967, Neudruck Philadelphia 1987
- ARCHI, A., How a Pantheon forms. The Cases of Hattian-hittite Anatolia and Ebla of the 3rd Millenium B.C., in: B. JANOWSKI / K. KOCH / G. WILHELM (Hg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament (OBO 129), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1993, 1–18
- BALTZER, K., Deutero-Jesaja (KAT X/2), Gütersloh 1999
- BATTO, B.F., Slaying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition, Louisville / KN 1992
- BAUKS, M., Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn 1997
- , Quelques traditions cosmogoniques en Gen 1–2 ou nécessité et limite de la méthode comparative, in: J.-M. MARCONOT / S.H. AUFFRÈRE (éd.), Actes du colloque „L’interdit et le sacré“, Montpellier 1998, 165–178
- BORDREUIL, P. / PARDEE, D., Le Combat de Ba’lu avec Yammu d’après les Textes Ougaritiques, M.A.R.I. 7 (1993) 63–70
- BOTTÉRO, J. / KRAMER, S.N., Lorsque les dieux faisaient l’homme. Mythologie mésopotamienne, Paris 1989
- CAQUOT, A. et al., Textes ougaritiques, vol. 1 (LAPO 14), Paris 1989
- CLEMENTS, R.E., Isaiah and the deliverance of Jerusalem. A Study of the Interpretation of Prophecy in the OT (JSOT.SS 13), Sheffield 1980
- CLIFFORD, R.J., Cosmogonies in the Ugaritic texts, Or.NS 53 (1984) 183–201
- CLINES, D., Themes in Genesis 1–11, in: R.S. HESS / D.T. TSUMURA (Hg.), I Studied Inscriptions before the Flood. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11, Winona Lake / IN 1994, 285–309
- DAY, J., God’s Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament, Cambridge 1985
- DIETRICH, M., Aspects of the Babylonian Impact on Ugaritic Literature and Religion, in: N. WYATT / W.G.E. WATSON / J.B. LLOYD (Hg.), Ugarit: Religion and Culture (UBL 12), Münster 1996, 33–47
- , / LORETZ, O., Der Tod Baals als Rache Mots für die Vernichtung Leviathans in KTU 1.5 I 1–8, UF 12 (1980) 404–407
- , / LORETZ, O., Baal vernichtet Jammu (KTU 1.2 IV 23–30), UF 17 (1986) 117–121
- VAN DIJK, J., LUGAL UD ME-LŪM-bi NIR-GŪL. Le récit épique et didactique des travaux de Ninurta, du déluge, et de la nouvelle création, t. I-II, Leiden 1983
- DURAND, J.M., Le mythologème de combat entre le dieu de l’orage et la mer en Mésopotamie, M.A.R.I. 7 (1993) 41–46
- , Les documents épistolaires du palais de Mari. Tome II (Littératures anciennes du Proche-Orient 18 [LAPO]), Paris 2000
- HEINTZ, J.-G., Des Textes Sémitiques Anciens et la Bible Hébraïque, in: F. BŒSPFLUG / F. DUNAND (éd.), Le comparatisme en histoire des religions, Paris 1997, 127–156
- FISHER, L., Creation at Ugarit and in the Old Testament, VT 15 (1965) 313–324
- FOHRER, G., Das Buch Hiob (KAT XVI), Gütersloh ²1989
- FOSTER, B.R., Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature, Bd. I, Bethesda / MD 1993

- GASTER, T.H., *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, New York ²1975
- GUNKEL, H., *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen ²1921
- HABEL, N.C., *The Book of Job (OTL)*, Philadelphia 1985
- HEIDEL, A., *The Babylonian Genesis. The Story of Creation*, Chicago / London ²1963
- HERMISSON, H.-J., *Zur Schöpfungstheologie der Weisheit*, in: DERS., *Studien zu Prophetie und Weisheit (FAT 23)*, Tübingen 1998, 269–285
- HÜLSEWIESCHE, R., *Chaos – Zur Reanimation eines uralten Begriffs*, ABG 35 (1992) 274–280
- HUMBERT, P., *Trois notes sur Genèse 1 (1955)*, in: DERS., *Opusculs d'un Hébraïsant*, Neuchâtel 1958, 193–203
- JACOBSEN, T., *The Battle between Marduk and Tiamat*, in: *Essays in Memory of E.A. Speiser (JAOS 88)*, hg. von W.W. HALLO, New Haven / CT 1968, 104–108
- , *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven / London 1976
- JANOWSKI, B., *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf (1989)*, in: DERS., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1993, 148–213
- JEREMIAS, J., *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141)*, Göttingen 1987
- KAISER, O., *Der Prophet Jesaja Kapitel 13–39 (ATD 18)*, Göttingen 1983
- , (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)*, Bde. 1-3, Gütersloh 1981–1997
- KAPELRUD, A.S., *Ba'al, Schöpfung und Chaos*, UF 11 (1979) 407–412
- , *Creation in the Ras Shamra Texts*, *Studia Theologica* 34 (1980) 9–11
- KIRK, G.S. / RAVEN, J.E. / SCHOFIELD, M., *Die vorsokratischen Philosophen*, Stuttgart 1994
- KLOOS, C., *YHWH's Combat with the Sea*, Amsterdam 1986
- KRAUS, H.-J., *Psalmen, Bd. 1 (BK.AT XV/1)*, Neukirchen-Vluyn ⁶1989
- LAMBERT, W.G., *A New Look at the Babylonian Background of Genesis (1965)*, in: H.-P. MÜLLER (Hg.), *Babylonien und Israel. Historische, religiöse und sprachliche Beziehungen (WdF 633)*, Darmstadt 1991, 94–113
- , *Old Testament Mythology in its Ancient Near Eastern Context*, VTS 34 (1984) 124–143
- , *Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation*, CRRAI 32 (1986) 55–60
- LIDDEL, H.G. / SCOTT, R., *Greek–English Lexicon*, Oxford ⁹1996
- LIVINGSTONE, A., *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford 1986
- LUTZ, H.-M., *Jahwe, Jerusalem und die Völker. Zur Vorgeschichte von Sach 12,1–8 und 14,1–5 (WMANT 27)*, Neukirchen-Vluyn 1968
- MAUL, S., *„Wenn der Held (zum Kampfe) auszieht ...“*. Ein Ninurta-Eršemma, Or. NS 60 (1991) 312–334
- METTINGER, T.N.D., *Fighting the Powers of Chaos and Hell – Towards the Biblical Portrait of God*, StTh 39 (1985) 21–38
- DE MOOR, J.C., *The Seasonal Pattern of the Baal Cycle (AOAT 16)*, Neukirchen-Vluyn 1971
- MUNZ, P., *When the golden bough breaks*, London 1973
- DEL OLMO LETE, G., *Mitos y legendas de Canaan*, Madrid 1981
- , *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Bethesda / MD 1999

- OTTO, E., Mythos und Geschichte im Alten Testament. Zur Diskussion einer neuen Arbeit von Jörg Jeremias, BN 42 (1988) 93–102
- PODELLA, T., Der „Chaoskampfmythos“ im AT. Eine Problemanzeige, in: *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica* (FS K. Bergerhoff), hg. von M. DIETRICH / O. LORETZ, Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1993, 283–329
- PONGRATZ-LEISTEN, B., *Ina šulmi irub*. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der *akītu*-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr., Mainz 1994
- POPE, M.H., Job (AB 15), Garden City / NY ³1986
- RINGGREN, H., Yahvé et Rahab-Leviatan, in: *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (AOAT 212), hg. von A. CAQUOT / M. DELCOR, Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1981, 387–393
- SAGGS, H.W.F., *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel* (Jordan Lectures 1976), London 1978
- SEYBOLD, K., *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen 1996
- SKA, J.-L., *Le passage de la mer* (AnBi 109), Rom 1986
- SMITH, M.S., *Interpreting the Baal Cycle*, UF 18 (1986) 313–339
- , *The Ugaritic Baal Cycle*, vol. I: Introduction with Text, Translation, Commentary of KTU I.1–I.2 (VT.S 55), Leiden / New York / Köln 1994
- SOMMERFELD, W., *Der Aufstieg Marduks. Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweiten Jahrtausends v. Chr.* (AOAT 213), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn 1982
- SPIECKERMANN, H., *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148), Göttingen 1989
- STECK, O.H., *Beobachtungen zu den Zion-Texten in Jes 51–54*, BN 46 (1989) 58–90
- STOLZ, F., *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion* (BZAW 118), Berlin 1970
- VAN DER TOORN, K., *The Babylonian New Year Festival: New Insights from the Cuneiform Texts and their Bearing on Old Testament Study*, VTS 43 (1989) 331–343
- TSUMURA, D.T., *The Earth and the Waters in Genesis 1,2. A Linguistic Investigation* (JSOT.SS 83), Sheffield 1989
- , *Genesis and Ancient Near Eastern Stories of Creation and Flood: An Introduction*, in: R.S. HESS / D.T. TSUMURA (Hg.), *I Studied Inscriptions before the Flood. Ancient Near Eastern Literary and Linguistic Approaches to Genesis 1–11*, Winona Lake / IN 1994, 27–57
- VANEL, A., *L'iconographie du dieu de l'orage dans le Proche-Orient Ancien jusqu'au VIIe siècle avant J.-C.* (CRB 3), Paris 1965
- VIROLLEAUD, C., *Le Dieu de la mer dans la mythologie de Ras Schamra*, CRAIBL (1946) 498–509
- VOSSBERG, L., *Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen* (BEvTh 69), München 1975
- WAKEMAN, M.K., *God's Battle with the Monster, A Study in Biblical Imagery*, Leiden 1973
- WANKE, G., *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang* (BZAW 97), Berlin 1966
- WESTERMANN, C., *Das Buch Jesaja. Kapitel 40–44* (ATD 1), Göttingen 1981
- , *Genesis 1–11* (BK.AT I/1), Neukirchen-Vluyn ³1983
- WILDBERGER, H., *Jesaja 13–27* (BK.AT X/2), Neukirchen-Vluyn, ²1978
- WYATT, N., *Myths of Power. A Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition* (UBL 13), Münster 1996