

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“*Die religiösen Verhältnisse in Ugarit und ihre Bedeutung für das Alte Testament*” by  
Manfred Hutter

was originally published in

*Bibel und Liturgie* 60 (1987) 80–89.

This article is used by permission of [Pius-Parsch-Institut](#) and [Österreichisches  
Katholisches Bibelwerk](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Die religiösen Verhältnisse in Ugarit und ihre Bedeutung für das Alte Testament

*Wir legen hier einen überarbeiteten und gekürzten Vortrag zum Thema „Ugaritisch-phönikische Kultur und die Bibel“ vor, der bei der Tagung der „ARGE der Assistenten an den Biblischen Instituten Österreichs“ am 26. 9. 1986 in Salzburg gehalten wurde (Redaktion).*

An Darstellungen der Thematik „Ugarit und das Alte Testament“ besteht kein Mangel, woraus unschwer die Bedeutung der archäologischen Funde in dieser nordsyrischen Stadt für die Erforschung der israelitischen Religionsgeschichte und der Biblischen Theologie abgelesen werden kann. Wenn hier erneut ein kurzer Überblick geboten wird, so scheint dies gerechtfertigt, da seit etwas mehr als einem Jahrzehnt immer deutlicher wird, daß die ugaritischen Texte zum Teil Traditionen widerspiegeln, die bereits im 3. Jh. in der nordsyrischen Stadt Ebla greifbar werden, die aber auch innerhalb der phönikischen Kultur des 1. Jh. weiterleben. Diese syrischen Traditionen — wenn auch primär im ugaritischen Kleid — aufzuzeigen, ist der Zweck dieses kurzen Beitrags<sup>1</sup>.

## 1. Einige Aspekte der ugaritischen Götterwelt

Unser Wissen über die Götternamen und Epitheta stammt aus unterschiedlichen Quellen: Mythologische und literarische Texte, Wirtschafts- und Verwaltungsurkunden sowie Personennamen, die im semitischen Sprachraum meist als Satznamen mit einem theophoren Element gebildet sind. Addiert man alle diese Belege, so kommt man auf die imposante Zahl von 271 Namen und Epitheta von Göttern<sup>2</sup>, was selbst für ein polytheistisches Pantheon im Vergleich mit der tatsächlichen kultischen Verehrung eine irrelevante Zahl darstellt. Wesentlich realistischer ist daher die Pantheonliste KTU 1.118, die *eine* mehr oder weniger kanonische Form dessen darstellt, welche göttlichen Mächte für die ugaritischen Priester und Menschen von Bedeutung waren. Die hierin genannten Götter lassen einige Aussagen über Hierarchie und Vielschichtigkeit des Pantheons zu<sup>3</sup>. Der Text lautet: „Ilib, El; Dagan; Ba<sup>c</sup>al Šaphon, Ba<sup>c</sup>al II, Ba<sup>c</sup>al III, Ba<sup>c</sup>al IV, Ba<sup>c</sup>al V, Ba<sup>c</sup>al VI, Ba<sup>c</sup>al VII; Erde und Himmel, Koṭarat, Yarih, Šaphon, Koṭar, Pidray, <sup>c</sup>Attar, Berge und Ebenen, Aṭirat, <sup>c</sup>Anat, Šapaš, Aršay, Išhara, <sup>c</sup>Attart, die Helfergötter Ba<sup>c</sup>als, Rašap, Dadmiš, die Versammlung Els, Yam, Uṭhat, Kinnor, Malku, Šalim.“

Hierarchisch lassen sich ohne Schwierigkeiten die drei führenden Götter in Ugarit erkennen: El, Dagan und Ba<sup>c</sup>al. El nimmt hierbei den ersten Rang ein, er ist der Gott<sup>4</sup> schlechthin und führt auch den Vorsitz in der Götterversammlung, zumal er der Vater der Götter und Menschen ist. Seine Vaterschaft wird in der mythologischen Erzählung von der Geburt der beiden „schönen und gnädigen“ Götter Šahar und Šalim (KTU 1.23) genauso greifbar wie im Epitheton „Vater von Šnm“, wobei hier der Gott Šnm<sup>5</sup> gemeint ist, der nach KTU 1.114, Z. 18 f. gemeinsam mit Tkmn den betrunkenen Gott stützt, so daß El zu seinem Palast gelangen kann. Die Pflicht des Sohnes, den betrunkenen Vater zu stützen, nennt auch die Erzählung um Aqhat (KTU 1.17 | 30 f.). Schließlich ist als Zeugnis für die Vaterschaft Els noch der zu Beginn der Götterliste genannte Ilib heranzuziehen, eine spezielle Erscheinungsform des Gottes El, die bereits in den altakkadischen Texten des 3. Jh. als Ilaba bezeugt ist und um 1600 im Zusammenhang mit Dagan erstmals in Syrien greifbar wird<sup>6</sup>. In Verbindung damit ist auch Els Schöpferfähigkeit zu erwähnen. Obwohl eine direkte Schöpfungsmythologie in Ugarit bisher nicht bezeugt ist, lassen verschiedene Anspielungen darauf keinen Zweifel aufkommen, daß El ein Schöpfergott ist<sup>7</sup>. Weiters sind im Zusammenhang

mit Ilib sowie der in KTU 1.47, Z. 1 genannten Lokalform Il-Ṣaphon jene einzelnen westsemitischen El-Gestalten anzuführen, die zum Teil auch im AT erwähnt werden, wobei sichtbar wird, wie lange diese syrisch-kanaanäische Gottheit auch in Israel verehrt worden ist, also von einem Monotheismus im strikten Sinn für das frühe 1. Jh. keineswegs gesprochen werden kann<sup>8</sup>.

Als zweitwichtigster Gott für Ugarit hat Dagan zu gelten, auch wenn er in der mythologischen Überlieferung so gut wie keine Rolle spielt. Allerdings zeigen gerade die Texte aus Ebla recht deutlich, daß dieser Gott schon im 3. Jh. in Syrien eine immense Bedeutung gehabt hat. Dort gilt er als „Herr“ schlechthin, er wird als König oder Herr der Stadt Tuttul angerufen, eine Bezeichnung, unter der wir ihn auch in den ugaritischen Texten finden. Schließlich zeigt sich seine wichtige Stellung auch in der Tatsache, daß ein Stadttor in Ebla nach ihm benannt war<sup>9</sup>. Über das Wesen und die Charakteristik des Gottes läßt sich sagen, daß man in ihm ursprünglich einen Wettergott sehen kann, wobei aber der ersehnte Regen, den der Wettergott gibt, auch das Gedeihen des Getreides ermöglicht, so daß Dagan in gleicher Weise mit Fruchtbarkeit und Wachstum in Verbindung gebracht wurde. Dadurch tritt der Aspekt des Wettergottes Dagan in den literarischen Texten in Ugarit kaum mehr in den Vordergrund, zumal in diesen Texten der Wettergott Ba<sup>c</sup>al die Hauptrolle spielt. Das Verhältnis zwischen Dagan und Ba<sup>c</sup>al läßt aber noch erkennen, daß wir es hier ursprünglich mit zwei Wettergöttern zu tun gehabt haben, denn die geläufige Bezeichnung Ba<sup>c</sup>als in Ugarit als „ben dagan“ drückt wohl die Wesensähnlichkeit der beiden Götter aus und nicht bloß eine Sohnschaft<sup>10</sup>. — Dagens Weiterleben im AT als Gott der Philister ist allgemein bekannt, so daß nicht näher darauf einzugehen ist. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang jedoch, daß es uns dadurch möglich ist, die Verehrung des Gottes nunmehr über einen Zeitraum von mehr als 2000 Jahren (vgl. 1 Makk 10,83f; 11,4) nachzuweisen und ugaritische Traditionen besser in die syrische Religionsgeschichte einzuordnen.

Schließlich sei noch Ba<sup>c</sup>al aus der Götterliste erwähnt: Bei seiner ersten Nennung ist er als Ba<sup>c</sup>al Ṣaphon näher charakterisiert, d. h. hierin ist der spezielle Ba<sup>c</sup>al der Stadt Ugarit gemeint, zumal der Ṣaphon als ugaritischer Götterberg und Wohnsitz des Ba<sup>c</sup>al zu gelten hat (z. B. KTU 1.6 I 16; vgl. auch Jes 14,13). Interessant ist auch die Erwähnung der sechs weiteren Ba<sup>c</sup>alsgestalten in der Götterliste. Hierin ist in erster Linie eine Vollständigkeit der Wettergötter gemeint, wobei man vielleicht an eine typisch nordsyrisch-kleinasiatische Erscheinung denken kann, nämlich eine Systematisierung des Pantheons nach „Göttertypen“; gleichzeitig ist zu berücksichtigen, daß man hinter dem Typ „Wettergott“ immer auch die besondere lokale Erscheinungsform, der teilweise ganz spezielle Funktionen zukommen können (vgl. 2 Kön 1,2.6), sehen kann. In diesem Sinn sind die verschiedenen Ba<sup>c</sup>alim anzuführen, die im AT genannt werden und die Auseinandersetzung Israels mit diesem syrischen Substrat bezeugen<sup>11</sup>.

Die ersten drei in der Pantheonliste genannten Götter sind wohl in ihrer hierarchischen Reihenfolge angeführt, wobei die Liste in der weiteren Abfolge nicht mehr hierarchisch geordnet zu sein scheint. Auf weitere Gestalten — Aṭirat, <sup>c</sup>Anat, Yam oder Mot — einzugehen, ist hier nicht der Ort, zumal sie ohnehin weitgehend bekannt sein dürften. — Erwähnen möchte ich aber noch die beiden genannten Göttergruppen, nämlich die Versammlung Els und die Helfergötter Ba<sup>c</sup>als. Interessant ist, daß eine entsprechende Gruppe im Zusammenhang mit Dagan — trotz seiner doch wichtigen Stellung — m. W. nirgends erwähnt wird. Dafür kann man aber noch als Quasi-Synonyme die „Versammlung Ba<sup>c</sup>als“ oder die „Familie der Söhne Els“ anführen, wobei letztere nochmals einen Hinweis auf die Vaterschaft des Gottes El beinhalten dürfte. Reflexionen dieser Tradition kann man wohl auch vereinzelt noch im AT antreffen, z. B. Ijob 1,6; 38,7; Ps 82,1; 89,7, um nur einige Beispiele zu nennen. Religionsgeschichtlich lassen sich diese „Gruppengötter“ durch jene priesterliche Tendenz erklären, die versucht, lokale Panthea zu reduzieren und ähnliche Götter miteinander gleichzusetzen. In besonders entwickelter Form tritt uns diese „Gleichsetzungstheologie“ dabei in den mesopotamischen Götterlisten entgegen, aber es ist wohl auch für Ugarit nicht von der Hand zu weisen, daß uns hier das Endergebnis eines historischen Prozesses vor Augen tritt, in dessen Verlauf diese „Gruppengötter“, die wir namentlich nicht mehr in einzelne

Götter aufspalten können, aus der Identifizierung von kleinen, einander ähnlichen Göttern entstanden sind, wobei die Ähnlichkeit mit El bzw. Ba<sup>c</sup>al den Ausschlag gegeben hat, in welcher Gruppe eine einzelne Gestalt aufgegangen ist<sup>12</sup>.

Gleichfalls ein Wort ist zu den vergöttlichten Bergen, Ebenen oder Kultgegenständen, wie Räu-chergefäß (U<sup>ḫ</sup>at) oder Leier (Kinnor) zu sagen. Hierin wird uns eine nordsyrisch-kleinasiatische Tradition im Pantheon von Ugarit greifbar<sup>13</sup>. Der Berg ist nicht bloß Götterwohnsitz und dadurch göttlich, sondern er besitzt seine Göttlichkeit aus sich heraus, was man daran gut sehen kann, daß z. B. der schon genannte Saphon als eigener Eintrag in der Liste aufscheint. Ist uns die Reihe Götterberg — Berggott — göttlicher Berg noch einigermaßen einleuchtend, so überraschen doch vergöttlichte Kultgegenstände, die zumindest nach dem Ausweis von hethitischen Ritualtexten durchaus in die aktuelle kultische Verehrung einbezogen werden konnten, innerhalb einer Pantheonliste. — Geographisch in Verbindung mit den zuletzt genannten Traditionen stehen wohl auch die hurritischen Götter, deren Verehrung in Ugarit bezeugt ist. Konkret nennt die Liste Dadmiš und Išhara, eine Ištargestalt, der aber auch medizinische Aspekte zukommen, sowie — nur in der akkadischen Version der Liste — Aštabi und Hepat. Die drei letztgenannten sind dabei auch bereits ein Jahrtausend früher in Ebla bezeugt<sup>14</sup>. In diesen eben genannten Göttern und Vergöttlichungen wird nun noch ein Aspekt der ugaritischen Götterwelt sichtbar, der in Hinblick auf einen etwaigen Vergleich mit dem AT nicht unbedacht bleiben darf: Der ugaritische Götterhimmel ist vielschichtig, genauso wie die Kultur dieser internationalen Hafenstadt. Daher ist es immer notwendig, genau zu scheiden, was als echt syrische Tradition gelten kann, die auch in den Texten des AT greifbar wird, gegenüber dem, was in Ugarit als „Fremdkörper“ oder als „Import“ zu gelten hat.

## 2. Der Opferkult in Ugarit

Hier sind diejenigen Aspekte der Religion zu nennen, die zeigen, auf welche Art sich die Verehrung einzelner Götter im alltäglichen Leben auswirkt, wobei unser Hauptaugenmerk auf den liturgisch-rituellen Bereich zu richten ist. Ähnlich wie im AT stehen als Opfergaben auch in Ugarit Tiere an vorderster Stelle, wobei die Opferliste KTU 1.39, Z. 1—6 einen interessanten Einblick liefert, welche Tiere geopfert werden konnten. Wir lesen folgendes: „Ein weibliches Schaf als *f<sup>c</sup>*-Opfer, eine Taube als ein weiteres *f<sup>c</sup>*-Opfer, ein weibliches Schaf als ein weiteres *f<sup>c</sup>*-Opfer; Hüftfleisch und die Leber eines Ochsen, ein Schaf für El, eine Kuh für die Gottheiten *Tk*mn und *Š*nm, ein weibliches Schaf für Rašap, ein weibliches Schaf als *šrp*-Opfer und als *šimm*-Opfer, ein weiteres weibliches Schaf für die Göttin, ein Ochse und ein Schaf für die El-Gottheiten, eine Kuh für Ba<sup>c</sup>al, ein Schaf für A<sup>t</sup>irat.“ Im weiteren Verlauf der Liste (1.39, Z. 21) werden auch noch Vogelopfer vermerkt. Ebenfalls eine ziemlich vollständige Liste von Tieren, die geopfert werden, gibt KTU 1.41, ein Reinigungsritual für den König, das im Herbst, zur Zeit des Weinmonats, vollzogen wird. Folgende Tiere werden im Verlauf des Rituals geopfert<sup>15</sup>: Schaf (*s*), weibliches Schaf (*dqt*), Kuh (*gdl*), Ochse (*alp*), Kleinvieh (*šin*), Lamm (*imr*), Esel füllen (*čr*), Taube (*ynt*), Vogel (*čsr*) und Gans (*uz*). An dieser Aufzählung sind einige Dinge bemerkenswert, die indirekt Einblick in die Opferpraxis von Ugarit geben: Der Großteil der Tierbezeichnungen ist gemeinsemitisch, allerdings sind *dqt* und *gdl* nur allgemein weibliche Bezeichnungen für „klein“ bzw. „groß“, wobei aber die weiblichen Pendanten zu *s* (Schaf bzw. gelegentlich auch Ziege) bzw. *alp* (Ochse) gemeint sind. Auch sind die genannten Ausdrücke zum Teil auf bestimmte Textgattungen beschränkt, so z. B. werden *s*, *dqt* oder *gdl* besonders in den Texten des praktischen Kults bzw. der Wirtschaft verwendet, während in den mythologischen Texten die Synonyme *tat* (weibliches Schaf) und *arh* bzw. *prt* (Kuh) Verwendung finden. Da mythologische Texte eher zu einer archaisierenden Sprache neigen, wird man aus den sprachlichen Beobachtungen den Schluß ziehen dürfen, daß die in den kultischen Texten genannten Bezeichnungen sich auch auf den aktuellen Haustierbestand in Ugarit im dritten Viertel des 2. Jh. v. Chr. beziehen, was durch die Verwendung dieser Begriffe

in den Wirtschaftstexten eine indirekte Bestätigung findet. Schließlich gibt die Aufzählung der Opfertiere noch einen wichtigen religionshistorischen Hinweis: Die Listen der Opfertiere machen keinen Unterschied zwischen reinen oder unreinen Tieren, etwa derart, daß gewisse Tiere nicht geopfert werden könnten. Daraus darf man wohl folgern, daß an der nordsyrischen Küste — wie weit dies für den gesamten syrisch-kanaanäischen Bereich verallgemeinert werden darf, ist derzeit aufgrund der Quellenlage noch nicht abzusehen — am Ende der Spätbronzezeit der Unterschied zwischen rein und unrein noch nicht normiert war, wie er uns im 1. Jh. besonders durch das AT bezeugt ist, wobei ich nur auf die Auflistungen von kultisch reinen bzw. unreinen Tieren in Lev 11 oder Dtn 14,3—21 verweisen möchte. Hier ist im kultischen Bereich innerhalb der syrischen Religionsgeschichte eine ziemlich einschneidende Umwälzung vor sich gegangen, die zeigt, daß im Vergleich der Opferpraxis zwischen Ugarit und Israel eine identische Terminologie noch kein gleichgelagertes Verständnis des Opfers bezeugt<sup>16</sup>.

Einige Opfertypen wurden in KTU 1.39 schon genannt<sup>17</sup>: Als eine Art Oberbegriff kann wohl *dbḥ* (vgl. hebr. *zbh*) gelten, wobei aber nicht bloß Tiere, sondern auch Pflanzen, Wein oder Öl als Opfergabe dargebracht werden können. Die in KTU 1.39 öfters genannten *f<sup>c</sup>*-Opfer lassen sich etwa mit „Darbringung“ übersetzen. Interessanter und aussagekräftiger ist schließlich der Begriff *šlmm*<sup>18</sup>. Etymologisch gehört das Wort zur selben Wurzel, von der auch der Gottesname *Šalim* oder das Nomen *šlm* (Heil, Wohlergehen) abgeleitet sind, ebenfalls hierher gehört der hebr. Opferbegriff *š<sup>e</sup>lamim* („Gemeinschaftsopfer“, „Heilsopfer“). Ähnlich wie das Heilsopfer in Israel (vgl. Lev 7,15—18) konnte auch in Ugarit das *šlmm* mit einer Opfermahlzeit verbunden sein, wobei die nicht verbrannten Teile des Opfertieres von der Kultgemeinde verzehrt wurden. So lesen wir in KTU 1.115, Z. 1f. 10: „Wenn der König für die Išhara mit der Schlange opfert (*ydbḥ*), . . . sollen alle davon (dem *šlmm*) essen“. Schließlich ist noch das *šrp*-Opfer, das Brandopfer, zu erwähnen, in welcher Opfertypen eine typisch syrisch-kanaanäische Praxis greifbar wird, da die vollständige Verbrennung und Übereignung eines Opfertieres an die Gottheit auf diese Weise in anderen Bereichen des Vorderen Orients nicht bezeugt ist. Vereinzelte Belege für Brandopfer in Mesopotamien sind nämlich wohl als aramäisch-syrischer Einfluß zu werten. In Syrien selbst hat diese Opferart allerdings eine lange Tradition, wie schon die Erwähnung von solchen Opfern in Ebla zeigt<sup>19</sup>. — Über die Begriffe hinaus, die uns in den verschiedenen Opferlisten bezeugt sind, geben die Listen kaum Auskunft über das Wesen des Opfers. Lediglich einige Anhaltspunkte lassen sich noch aus den mythologisch-erzählenden Abschnitten über Opfer gewinnen<sup>20</sup>. Eine bekannte Stelle aus dem Keret-Epos (KTU 1.14 II 9—26) zeigt, wie Keret auf dem Dach des Palastes für El und Ba<sup>c</sup>al Opfer darbringen soll, damit er Nachkommen erhält. Ähnlich spielen manche Opferriten wohl unzweifelhaft darauf an, daß durch die Darbringung des Opfers die Wiedergewinnung bzw. Sicherung der Fruchtbarkeit des Landes gewährleistet werden soll.

### 3. Totenkult und Jenseitsvorstellungen

Tod, die Klage um und die Sorge für die Toten, die Hoffnung auf ein positives Geschick im Jenseits sind Themen, die in allen Kulturen in mehr oder weniger ausgeprägter Form ihren Niederschlag finden. Wurde der Verstorbene nicht in richtiger Weise behandelt oder mit Totenopfern versorgt, so konnte seine Existenz im Jenseits sehr bedroht sein, wie jene bekannte Stelle aus dem babylonischen Gilgameš-Epos zeigt, wenn Enkidu seinem Freund berichtet, daß er die Totengeister derer sieht, die kein ordentliches Begräbnis oder keine Totenopfer empfangen haben, wie sie sich in der Unterwelt vom Abfall ernähren und ruhelos umherirren müssen (XII 150—154). Diese Vorstellung darf wohl für weite Kreise im Vorderen Orient als repräsentativ gelten. Daher ist die Sorge um entsprechende Totenopfer verständlich. In diesem Zusammenhang müssen nun die Kultvereine<sup>21</sup> (*mrzḥ*) in Ugarit genannt werden, deren Zweck dahingehend bestimmt werden kann, für die Ausrichtung des Totenmahls und der Opfer für die Toten zu sorgen.

Über die juristische Errichtung eines solchen Vereins berichtet KTU 3.9: „Der Kultverein, den Šamumanu in seinem Haus eingerichtet hat: ‚Ich habe unseren Raum dafür hergerichtet. ... Šamumanu ist der Vorsteher des Kultvereins“. In Form einer Rechtsurkunde mit der Nennung von Zeugen und allfälligen Sanktionen gegen den, der die Berechtigung des Vereins in Frage stellt, wird uns in diesem Text die Gründung eines solchen Vereins mitgeteilt. Daß dabei der gute Zweck sich auch manchmal in ein allzu weltliches Trinkgelage ausweiten konnte, zeigt die mythologische Überlieferung, die in KTU 1.114 greifbar wird: El sitzt mit den anderen Göttern bei einem solchen *mrzḥ* und trinkt, bis ihn am Ende des Gelages die beiden Götter *Ṭkmn* und *Šnm* stützen müssen, da er allein nicht mehr stehen kann und sich in seinem Gespei wälzt. Die Verweltlichung solcher kultischer Zusammenkünfte ist auch im AT noch greifbar, wenn Am 6,7 davon spricht, daß das Gelage der Faulenzer ein Ende findet. Der vorhergehende Kontext Am 6,4—6 gibt einen kleinen Einblick, daß es bei solchen Gelagen hoch hergehen konnte. Ebenfalls in diesem Zusammenhang ist Jer 16,5—9 zu nennen, wobei die Verbindung *mrzḥ* und Totenkult/Totenklage noch deutlich greifbar wird. Auch wenn die Jer-Stelle diese Praktiken nicht positiv wertet, zeigt sie doch die Existenz solcher „Kultvereine“ im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit dem Tod.

Seit 1973 haben wir nun ein weiteres Textbeispiel, das uns einige interessante Einblicke in diese Thematik vermittelt. Der betreffende Text, KTU 1.161, ist durch die Überschrift als „Anweisung für das Statuen(?) -Opfer (eines Toten)“ charakterisiert<sup>22</sup>. Zunächst wird dabei die Gruppe der Rapiuma herbeigerufen, von denen vier namentlich genannt werden, schließlich die uralten Rapiuma und die Versammlung des Didanu, des mythisch-legendären Dynastiegründers. Auch die beiden historischen Herrscher von Ugarit, <sup>c</sup>Ammittamru und Niqmadu, werden herbeigerufen, wobei der letztere beweint wird, da er offensichtlich eben erst verstorben ist. Wahrscheinlich darf man damit rechnen, daß dieses Ritual für die verstorbenen Ahnen des Königshauses im Zusammenhang mit der Thronbesteigung des neuen Herrschers vollzogen wurde, wobei man daran denken kann, daß der unmittelbare Ort dieses Totenkults im Bereich des königlichen Palastes zu suchen ist. Der Zweck ist dabei, daß die nächtliche Feier zu Ehren der Totengeister dem Heil des neuen Herrschers dienen soll, zumal der Text nach siebenmaligen Opfern mit Segenswünschen für den neuen Herrscher <sup>c</sup>Ammurapi, seine Gattin *Ṭryl* und für die Stadt Ugarit endet. — Unbefriedete Tote haben eine Kraft, die sie sehr negativ auf ihre Hinterbliebenen wirken lassen können, so daß man unseren Text wohl auch unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten hat, nämlich daß das Ritual im weiteren Sinn mit den königlichen *kispu*-Ritualen in Verbindung zu bringen ist, die besonders gut für die Stadt Mari bezeugt sind<sup>23</sup> und deren Hauptmerkmale die Anrufung des Toten und die Darbringung von Opfergaben und Libationen ist. Daß die Tradition dieser Totenopfer und Kulte schon im dritten Jahrtausend in Syrien gepflogen wurde, illustrieren seit neuestem wiederum die Texte und archäologischen Funde aus Ebla. Wie der Ausgräber P. Matthiae<sup>24</sup> gezeigt hat, bilden die Gebäude Q, B 1 und B 2, die alle nach Westen, der Richtung des Todes, orientiert sind, gemeinsam mit dem großen daran anschließenden Friedhof einen einheitlichen Komplex, der wohl dem Totenkult für das Königshaus und die heroischen Ahnen gedient hat. Obwohl diese archäologischen Funde in Ebla aus der zweiten eblaitischen Blüteperiode zu Beginn des 2. Jh. stammen, wird man sie noch weiter durch einige — etwa drei bis vier Jahrhunderte ältere — Textzeugnisse illustrieren dürfen. Die Texte nennen unter den Opferempfängern immer wieder den „Gott des Vaters“ oder den „Gott des Herrschers“, ebenso die „Väter“, worin man die (vergöttlichten?) Ahnen sehen darf. Interessant ist dabei auch, daß ein Teil dieser Riten in einem „Garten“ bzw. in einem speziell dem Totenkult gewidmeten Bau stattgefunden hat. Die — vorderhand sicherlich noch spärlichen — Hinweise lassen sich insgesamt summieren und man darf mit Recht davon sprechen, daß die ersten Traditionen für diesen Totenkult bereits in Ebla greifbar werden<sup>25</sup>. — Wenn wir nochmals zu den Rapiuma der ugaritischen Texte zurückkehren, so ist zu sagen, daß diese vergöttlichten Ahnen ihre Bezeichnung von der Wurzel *rp'* (heilen) herleiten und daher etymologisch nicht von den atl. *Rephaim* zu trennen sind, die uns z. T. als (mythische) Bewohner des Ostjordanlandes, z. T. als Bewohner der *Scheol* genannt werden. Ohne hier im

Detail auf diese atl. Thematik einzugehen<sup>26</sup>, wozu auch die entsprechenden Erwähnungen dieser „Rephaim“ in den phönikischen und punischen Texten des 1. Jh. gehören, darf doch so viel gesagt werden, daß diese Traditionen des Totenkults in Syrien für über 2000 Jahre — wenn auch mit großen Lücken in der Überlieferung — verfolgt werden können.

Gerade diese lange Traditionskette eröffnet die Frage nach Ansätzen eines positiven Geschicks im Jenseits. Daß die Texte aus Ugarit dieser Frage eine große Portion Skepsis entgegenbringen, zeigt jene bekannte Stelle aus dem Aqhat-Epos, wenn Aqhat das Ansinnen der Göttin <sup>c</sup>Anat, ihm für seinen magischen Bogen Unsterblichkeit zu geben<sup>27</sup>, wie folgt zurückweist (KTU 1.17 VI 34—38): „Belüge mich nicht, Jungfrau, denn deine Lügen sind für einen Helden ein Morast. ... Den Tod aller werde ich sterben, ganz bestimmt werde ich sterben.“ Vor diesem Hintergrund wird man mit entsprechender Zurückhaltung an die Texte gehen, wenn man nach einem positiven Weiterleben nach dem Tod in den ugaritischen Texten fragt. Allerdings läßt sich die Frage aufgrund einiger Texte wohl nicht mehr so strikt verneinen, wie dieses mythologisch-epische Zeugnis den Anschein erwecken mag. Gerade für den Herrscher läßt sich eine „Unsterblichkeit“ in einem gewissen Sinn durchaus aufzeigen<sup>28</sup>. Der in KTU 1.161 angerufene Didanu, wohl der heros eponymos eines gleichnamigen amurritischen Stammes vom Ende des 3. Jh., auf den sich die ugaritischen Könige beriefen<sup>29</sup>, ist in den Rang der Rapiuma aufgestiegen, wobei wir ihn im Orakeltext KTU 1.124 ebenfalls in einer eindeutigen Funktion finden: Die Statue des Didanu wird in diesem Text um ein Orakel befragt, wobei es um die Heilung eines kranken Knaben geht; d. h. man wendet sich mit der Anfrage an den, der durch seine Vergöttlichung“ den Tod überwunden hat und erwartet, daß man den partiellen Tod, der in der Krankheit des Knaben manifest wird, ebenfalls überwinden kann. Von dieser Überwindung des Todes her ist auch nochmals auf den Gott Ba<sup>c</sup>al zu verweisen, der nach dem großen Mythenzyklus mit Hilfe der <sup>c</sup>Anat den Tod überwunden hat und seinen Widersacher Mot, den Gott der Unterwelt, zumindest in gewisser Weise besiegt hat<sup>30</sup>. Was der Mythos in erzählerischer Form darbietet, zeigen auch Epitheta des Gottes: Er ist der Herr und Anführer der Rapiuma, der Starke, der ewige König, der Heiler<sup>31</sup> (KTU 1.108; 1.113). In dieser Reihe von Epitheta für Ba<sup>c</sup>al gehört nun auch ohne Zweifel der Beinamen *adn* (Herr), der im Griechischen als *Αδωνις* weiterlebt<sup>32</sup>. Daß die Adonis-Riten speziell in hellenistischer Zeit eindeutig mit dem Problem der Überwindung des Todes zu tun haben, ist weithin bekannt, aber auch Jes 17 soll nicht ungenannt bleiben. Wiederum zeigt sich, daß — auch wenn wir die volle Entwicklung dieser Traditionen in Ugarit noch nicht greifen können — einzelne Aspekte bereits im 2. Jh. sichtbar werden, die zusammengenommen eine Sonderstellung des Königs im „Leben nach dem Tod“ aufzeigen. Allerdings bleibt dieses positive Geschick nach Ausweis der Texte bisher auf den Herrscher beschränkt. Aber neue Texte und besseres Textverständnis können in Zukunft vielleicht noch manches weitere Licht auf die Frage nach der Überwindung des Todes werfen. Vorerst müssen wir uns mit diesen Ansätzen begnügen, die aber im Kern bereits in sich bergen, was in den Spätschriften des AT ein Jahrtausend später voll zum Durchbruch gelangen wird: die Möglichkeit für jeden einzelnen, den Tod zu überwinden.

#### 4. Grundsätzliche Erwägungen zum Ertrag Ugarits für das AT

Die große Bedeutung der ugaritischen Textfunde für das AT zeigt sich wohl am besten daran, daß bereits 1935 — also nur wenige Jahre nach der Entdeckung der Stadt und der Entzifferung der Schrift und Sprache eine erste vergleichende Studie zu dieser Thematik erschien: J. W. Jack: *The Ras Shamra Tablets. Their bearing on the Old Testament*, Edinburgh 1935. Die Forschungsgeschichte in Hinblick auf die Beziehungen zwischen den beiden Kulturen ist hier nicht nachzuzeichnen, zumal ein sehr detaillierter Überblick — gegliedert nach den Hauptpersonen, die sich um die Erforschung des Ugaritischen verdient gemacht haben, nach Schwerpunkten der Religion und des Pantheons, der Literatur, der Sprache und des Ertrags für die Exegese und Theologie des AT — von E. Jacob<sup>33</sup> vorliegt. Auch in unseren Ausführungen konnte immer wieder auf

Anknüpfungspunkte zum AT verwiesen werden, obwohl es nicht in der Absicht der Darstellung lag, hier detaillierte Vergleiche anzustellen, sondern solche Vergleiche sollen dem Leser überlassen bleiben. Einige grundsätzliche Überlegungen über die Möglichkeiten und die Grenzen, die das ugaritische Material in Hinblick auf das AT bietet, sollen diesen Überblick deshalb abschließen.

Ein gewisses Problem bildet m. E. die Sprache, vor allem die Einordnung des Ugaritischen innerhalb der semitischen Sprachgruppe. In den meisten Fällen wird dabei das Ugaritische dem Nordwestsemitischen zugeordnet, d. h. mit dem Hebräisch-Phönikischen und dem Aramäischen in engste Verwandtschaft gebracht<sup>34</sup>, wobei sich dann sehr naheliegende lexikalische Beziehungen zum Hebräischen ergeben<sup>35</sup>. Solche kanaanäischen Einflüsse sind aber sekundär, was bei der Internationalität dieser Hafenstadt, die in vielen Bereichen sichtbar wird, kaum überraschen dürfte. Für die Gesamtbeurteilung der Sprache ist festzustellen, daß in manchen Bereichen der Grammatik auch gravierende Abweichungen vom Hebräischen nicht übersehen werden können: So z. B. im wesentlich exakteren Phonemsystem, wenn das Ugaritische mit 27 (bzw. sekundär 29 oder 30) Phonemen einen Bestand aufweist, der einerseits gut dem Altsüdarabischen, aber auch dem Nordarabischen entspricht, während im Hebräischen nur noch 22 Phoneme unterschieden werden. Aus dem Bereich der Morphologie seien die Kausativ-Bildungen genannt: Während im Aramäischen und Hebräischen Bildungen auf /h/ geschehen, bildet das Ugaritische (vgl. auch Akkadisch, Arabisch) diesen Verbalstamm mit /š/. Diese beiden Beispiele zeigen wohl, daß man die Nähe des Ugaritischen zur kanaanäischen Gruppe der semitischen Sprachen nicht überbeanspruchen darf. Gerade durch die Erforschung der Sprache von Ebla scheinen sich nun neue Zusammenhänge aufzutun, so daß W. von Soden für das Ugaritische und die Sprache(n) von Ebla eine gemeinsame Gruppe annimmt, abgesetzt vom kanaanäischen Zweig<sup>36</sup>: „Das Eblaitische bildet mit den Dialekten einer oder einiger Sprachen, die aus den Namen ... und bestimmten Wörtern und Bildungsweisen innerhalb des frühen Akkadischen erschlossen werden, und vermutlich mit dem Ugaritischen eine Sprachfamilie innerhalb des Altsemitischen“. Als Oberbegriff für die Familie schlägt von Soden die Bezeichnung „Nordsemitisch“ vor, worin nicht nur die geographische Zwischenposition in der Mitte der nordwestsemitischen und der nordostsemitischen Sprachen zum Ausdruck kommt. — Aus dieser sprachlichen Eigenposition des Ugaritischen ergeben sich auch Konsequenzen für die Heranziehung ugaritischer Lexeme für die atl. Exegese. Ein Blick ins ugaritische Wörterbuch kann sicher nicht vorschnell jedes alttestamentliche Textproblem klären. Ähnlich müssen auch Wortpaare, die sich in Ugarit und im AT finden, nicht schon auf eine literarische Beeinflussung der alttestamentlichen Diktion durch ugaritische Texte hindeuten. So nützlich die in den „Ras Shamra Parallels“<sup>37</sup> gesammelten Wortpaare sind, man muß sich auch immer der Grenze ihres Wertes bewußt bleiben. Schließlich lassen sich für viele Wendungen aus Ugarit immer wieder literarische Parallelen aus akkadischen Texten beibringen, wie z. B. Watson oder Avishur<sup>38</sup> konkret aufgezeigt haben. Diese Vergleiche relativieren das ugaritische Textmaterial in der Hinsicht, daß es nicht gerechtfertigt ist, darin *die* kanaanäische Literatur schlechthin zu sehen, die für die Formung des AT Pate gestanden ist. Vielmehr ist damit zu rechnen, daß in allen semitischen Literaturen Elemente einer „semitischen Dichtersprache“ zu finden sind, weshalb das Studium jedweder semitischen Literatur für das Verständnis des AT gewinnbringend ist.

Im Vergleich ugaritischer Literatur mit dem AT muß man sich auch noch vor Augen halten, daß die einzelnen Textgattungen, die uns überliefert sind, zum Teil sehr divergieren. Während der ugaritische Bestand aus mythologischen Texten und den bisher für den Vergleich mit atl. Thematiken zu wenig beachteten Ritualtexten<sup>39</sup> besteht, fehlen gewisse atl. Gattungen völlig (z. B. Schöpfungstexte, prophetische Texte, historische Erzählungen), andere weitgehend, wie z. B. Gebete oder die sogenannte Weisheitsliteratur, wobei letztere, wenn sie in Ugarit vorhanden ist, sehr stark babylonisch beeinflusst ist. Methodisch saubere Vergleiche der Literaturen stecken dabei in vielen Punkten noch in den Anfängen, sind aber erfolgversprechend.

Als ein Beispiel sei die Psalmenforschung genannt, in der seit ca. zwei Jahrzehnten schon intensiv Ugaritisches herangezogen wird<sup>40</sup> und noch präzisere Ergebnisse in vermehrtem Maße erwartet werden dürfen. In letzter Zeit ist nämlich das Augenmerk auf — in Ansätzen vorhandene — ugaritische Kultlieder gerichtet worden, was die Frage legitim erscheinen läßt, wie weit syrisch-palästinische Liedtraditionen in Israel übernommen oder umgestaltet wurden bzw. wie weit die auf David zurückgeführte Tradition der kultischen Musik in Jerusalem in solchen Traditionen wurzelt<sup>41</sup>.

Damit komme ich zum Ende meines kurzen Überblicks und zum Versuch einer Wertung, welches Gewicht der Ugaritistik im Rahmen des AT zukommen könnte. Positives und Negatives wurde bereits genannt, insgesamt ist m. E. vor einem zu großen ungeprüften Enthusiasmus, der in manchen Stellen in einen „Pan-Ugaritismus“ umschlagen könnte, zu warnen. Insofern ist C. H. Gordons Aussage sicher zu einseitig, wenn er meint<sup>42</sup>: „Ugarit has so revolutionized Hebrew scholarship that it constitutes a simple test for determining whether a publication is up-to-date or antiquated . . . If Ugaritic plays little or no part in the publication, it is either old or out of date“. Abgesehen vom chronologischen Bruch, der zwischen dem Ende Ugarits um 1200 v. Chr. und der Staatswerdung Israels liegt, bleibt zu beachten, daß Ugarit — trotz aller Internationalität und der vereinzelt Textfunde außerhalb der Stadt<sup>43</sup> — im wesentlichen auf sein Kernland beschränkt blieb und keine solche Ausstrahlung oder solchen Einfluß auf Israel erlangen konnte, wie es die Großmächte Ägypten, Assyrien, Babylonien oder Persien in den verschiedenen Epochen der Geschichte Israels gehabt haben. Allerdings soll auch eine allzu große Skepsis vermieden werden. Durch das schrittweise Eindringen in die syrische Kultur des 3. Jh. durch die Funde aus Ebla sowie durch Berücksichtigung der phönikischen und aramäischen Traditionen des 1. Jh. tun sich langsam — noch sehr unzusammenhängende — Traditionslinien auf, innerhalb derer auch Ugarit steht<sup>44</sup>. Diese Traditionen immer besser sehen zu lernen, darin liegt m. E. der Wert und gleichzeitig die zukünftige Aufgabe der Erforschung Ugarits und Syriens. Ugarit in seinem syrischen Kontext kann dann jene syrischen Traditionen im AT immer deutlicher werden lassen, die in der israelitischen Religionsgeschichte in den Jahweglauben integriert wurden und in einer Theologie, die ihr Fundament in der Bibel hat, bis in unsere Tage weiterwirken.

---

1 Ausführlichere Behandlungen der Thematik aus neuerer Zeit sind E. Jacob/H. Cazelles, *Ras Shamra et l'Ancien Testament*, in: DBS 9 (1979), 1425—1439; D. Kinet, *Ugarit — Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments*, Stuttgart 1981.

2 P. Xella, *Aspekte religiöser Vorstellungen in Syrien nach den Ebla- und Ugarit-Texten*, in: UF 15 (1983), 279—290, hier 281.

3 Die Behandlung des Pantheons bringt nur jene Aspekte zur Sprache, die bislang zu wenig beachtet oder anders interpretiert wurden. Eine detaillierte Behandlung des Pantheons bietet Kinet (Anm. 1), 135—144 oder H. Gese, *Die Religionen Altsyriens*, Stuttgart 1970, 94 ff. Für die Pantheonliste vgl. auch KTU 1.47; 1.148 sowie J. M. de Tarragon, *Le Culte à Ugarit*, Paris 1980, 150—162 und J. F. Healey, *The Akkadian „Pantheon“ List from Ugarit*, in: SEL 2 (1985), 115—126.

4 Vgl. zum Gottesnamen auch die semitischen Wörter für Gott: ilu im Akkadischen, ilah im Arabischen oder el im Hebräischen.

5 Vgl. A. Jirku, Šnm (Schunama), der Sohn des Gottes 'Il, in: ZAW 82 (1970), 278f. und C. H. Gordon, *El Father of Šnm*, in: JNES 35 (1976), 261—262.

6 Vgl. W. G. Lambert, *Old Akkadian Ilaba = Ugaritic Ilib?*, in: UF 13 (1981), 299—301. Diese Verbindung macht nun die öfter vorgeschlagene Deutung als „Gott der Väter“ hinfällig.

7 Vgl. A. S. Kapelrud, Ba<sup>c</sup>al, Schöpfung und Chaos, in: UF 11 (1979), 407—412 und Ders., *Creation in the Ras Shamra Texts*, in: StTh 34 (1980), 1—11. In diesen Zusammenhang gehört auch der in den hethitischen Texten aus Bogazköy/Hattusa bezeugte Gott Ilkunirsa („El, Schöpfer der Erde“), der ebenfalls aus dem nordsyrischen Bereich stammt.

8 Einzelheiten der El-Verehrung in Israel und die Verbindung des Gottes mit Jahwe sind hier nicht aufzuzeigen, vgl. dazu jetzt M. Hutter, *Das Werden des Monotheismus im Alten Israel*, in: N. Brox/A. Felber/W. L. Gombocz/M. Kertsch (Hg.), *Anfänge der Theologie*, Graz 1987, 25—39, hier 30f.

9 Vgl. dazu zuletzt G. Pettinato, *Dagan ad Ebla*, in: Or. 54 (1985), 234—244.

10 Vgl. N. Wyatt, *The Relationship of the Deities Dagan and Hadad*, in: UF 12 (1980), 375—380; zu Dagan allgemein auch Gese (Anm. 3), 107—113.

11 Vgl. Hutter (Anm. 8), 30.32; zur positiven Übernahme von Ba<sup>c</sup>al-Traditionen und ihre Verarbeitung im AT vgl. z. B. O. Lo-

- retz, Psalm 29. Kanaanäische El- und Baaltraditionen in jüdischer Sicht, Altenberge 1984 oder C. Kloos, *Yhwh's Combat with the Sea. A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel*, Amsterdam/Leiden 1986.
- 12 Für die Gruppierung von Göttern siehe W. Herrmann, *Die Frage nach Göttergruppen in der religiösen Vorstellungswelt der Kanaanäer*, in: UF 14 (1982), 93—104; für die Gleichsetzungstheologie Mesopotamiens vgl. Hutter (Anm. 8), 26f.
- 13 In Ebla finden wir die Flüsse Eufrat und Balih vergöttlicht, für den hethitischen Bereich, wo Kultgegenstände gleich wie Götter mit Opfern versehen werden konnten, siehe M. Popko, *Kultobjekte in der hethitischen Religion*, Warschau 1978.
- 14 Vgl. R. Lebrun, *Ebla et les Civilisations du Proche-Orient Ancien*, Louvain-la-Neuve 1984, 40f.
- 15 Vgl. de Tarragon (Anm. 3), 31—39.
- 16 Zur Thematik rein — unrein siehe H. Cazelles, *Impur et sacré à Ugarit*, in: Al-Bahit. FS J. Henninger, St. Augustin 1976, 37—47; für die genannten atl. Stellen vgl. jetzt die Kommentare von W. Kornfeld. *Leviticus*, Würzburg 1983, 43—48 und G. Braulik, *Deuteronomium 1—16,17* Würzburg 1986, 107f.
- 17 Siehe dazu im Detail die terminologische Untersuchung bei de Tarragon (Anm. 3), 55—78.
- 18 Vgl. M. Dietrich/O. Loretz, *Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit, I*, in: UF 13 (1981), 63—100, hier 85—88.
- 19 *sā-ra-pā-tum*; dazu und zu weiteren altsyrischen Opfergattungen, die bereits in Ebla greifbar werden, vgl. G. Pettinato, *Culto ufficiale ad Ebla durante il regno di Ibbi-Sipiš*, in: OA 18 (1979), 85—215, hier 124—127.
- 20 Vgl. Kinet (Anm. 1), 145f.
- 21 M. Pope, *The Cult of the Dead at Ugarit*, in: G. D. Young (Hg.), *Ugarit in Retrospect*, Winona Lake 1981, 159—179, bes. 176—179; R. E. Friedmann, *The Mrzh Tablet from Ugarit*, in: *Maarav* 2 (1979/80), 187—206, bes. 200f; B. Halpern, *A Landlord-Tenant Dispute at Ugarit?*, in: *Maarav* 2 (1979/80), 121—140, bes. 125f; für das Weiterleben im phönikischen und punischen Bereich siehe KAI 60,1 und 69,16 sowie speziell für Karthago R. M. Good, *The Carthaginian MAYUMAS*, in: SEL 3 (1986), 99—114, bes. 106.
- 22 Vgl. zu Text und Übersetzung M. Dietrich/O. Loretz, *Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit, II*, in: UF 15 (1983), 17—24.
- 23 Vgl. dazu W. T. Pitard, *The Ugaritic Funerary Text RS 34.126*, in: BASOR 232 (1978), 65—75, hier 67; B. A. Levine/J. M. de Tarragon, *Dead Kings and Rephaim*, in: JAOS 104 (1984), 649—659; zu *kispu* allgemein siehe jetzt A. Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, Neukirchen 1985.
- 24 P. Matthiae, *New Discoveries at Ebla: The Excavation of the Western Palace and the Royal Necropolis of the Amorite Period*, in: BA 47 (1984), 18—32, hier 29f.
- 25 Vgl. Pettinato (Anm. 19), 101.104.115; Xella (Anm. 2), 288.
- 26 Für den atl. Bereich vgl. im Detail J. C. de Moor, *Rapi'uma-Rephaim*, in: ZAW 88 (1976), 323—345; siehe dazu auch die phönikisch-punischen Belege KAI 13,8; 14,8; 117,1; letzterer Beleg, eine punisch-lateinische Bilingue, hat als lat. Entsprechung D(is), M(anibus) SAC(rum).
- 27 H. Cazelles, *Quelle vie la déesse Anat proposait-elle au jeune chasseur Aqhat?*, in: AAAS 29/30, (1978—80), 181—183.
- 28 J. F. Healey, *The Immortality of the King: Ugarit and the Psalms*, in: Or. 53 (1984), 245—254; in diesem Zusammenhang sind auch die Ausführungen über die Jenseitsvorstellungen etwas zu relativieren, die M. Dahood, *Psalms III*. 101—150, Garden City 1970, XLI—LII vor dem Hintergrund ugaritischer Texte für Israel gemacht hat.
- 29 Levine/De Tarragon (Anm. 23), 654—655; zu KTU 1.124 vgl. O. Loretz, *ADN come Epiteto di Baal e i suoi rapporti con Adonis e Adonai*, in: *Adonis. Relazioni del Colloquio in Roma, 22—23 Maggio 1981*, Roma 1984, 25—33, hier 28. Vgl. auch die dt. Fassung des Beitrags in: UF 12 (1980) 287—292.
- 30 Zu diesen Teilaspekten des Mythos siehe M. Hutter, *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt*, Göttingen 1985, 130—146.
- 31 Vgl. K. Butz, in: L. Cagni (Hg.), *Il Bilinguismo a Ebla*, Napoli 1984, 123 für einen Beleg aus Ebla.
- 32 Vgl. Loretz (Anm. 29), 29f. 32.
- 33 E. Jacob, *Ugarit dans les études vétérotestamentaires. Bilan d'un demi-siècle*, in: UF 11 (1979), 395—406; vgl. auch Jacob/Cazelles (Anm. 1), 1425f.; zum Methodischen vgl. auch H. Cazelles, *Ugarit et la Bible*, in: *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985, 244—247; P. C. Craigie, *Ugarit and the Bible: Process and Regress in 50 Years of Literary Study*, in: Young (Anm. 21), 99—111.
- 34 So auch in der neuesten Grammatik: S. Segert, *A Basic Grammar of the Ugaritic Language*, Berkeley 1984, 13f; vgl. auch den Überblick zu Sprache und Schrift bei Kinet (Anm. 1), 47—58, bes. 51.54.
- 35 Als das Beispiel schlechthin, wie sich diese Einstellung zur Sprache Ugarits auf die atl. Exegese auswirken kann, sei auf Dahoods Psalmenkommentar (Anm. 28), Bd. 1, Garden City 1965, XXXVII-XLII und Bd. 3, Garden City 1970, 361—456 verwiesen, wo er seine Grundprämissen über Grammatik und Lexikologie darlegt.
- 36 W. von Soden, in: L. Cagni (Hg.), *La Lingua di Ebla*, Napoli 1981, 358; vgl. auch W. von Soden, *Einführung in die Altorientalistik*, Darmstadt 1985, 18.20.
- 37 L. R. Fisher (Hg.), *Ras Shamra Parallels*, Bd. 1 ff., Roma 1972ff. Die Warnung vor einer Tendenz eines „Pan-Ugaritismus“ sprechen in diesem Zusammenhang J. C. de Moor/P. van der Lugt, *The Spectre of Pan-Ugaritism*, in: BiOr 31 (1974), 3—26 aus.
- 38 W. G. E. Watson, *Ugaritic and Mesopotamian Literary Texts*, in: UF 9 (1977), 273—284; Y. Avishur, *The Ghost-expulsion Incantation from Ugarit*, in: UF 13 (1981), 13—25; der von Avishur behandelte Text aus Ras Ibn Hani gibt Gelegenheit, auf diese neue Grabungsstätte einige Kilometer von Ugarit entfernt hinzuweisen, bei der bei den Grabungen der letzten Jahre immer wieder neue Texte gefunden wurden.
- 39 Zu dieser Textgattung siehe jetzt de Tarragon (Anm. 3), P. Xella, *I testi rituali di Ugarit*, Bd. 1, Roma 1981, sowie Dietrich/Loretz (Anm. 18 und 22).

- 40 Den Ausgangspunkt hierzu im großen Stil bietet Dahood (Anm. 28), vgl. dazu auch G. Sauer, *Die Ugaritistik und die Psalmenforschung*, I, in: UF 6 (1974), 401—406; II, in: UF 10 (1978), 357—386. Aus der unüberschaubaren Literatur seien nur zwei Kommentare genannt: O. Loretz, *Die Psalmen. Teil II. Beitrag der Ugarit-Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen*, Neukirchen 1979; P. C. Craigie, *Psalms 1—50*, WBC 19, Waco 1983, bes. 48ff.
- 41 Vgl. dazu O. Loretz, *Die Ugaritistik in der Psalmeninterpretation*, in: UF 17 (1985), 213—217, hier 216; C. H. Gordon, *The Ugaritic Texts: Half a Century of Research*, in: *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985, 492—501, hier 497f.
- 42 Gordon (Anm. 41), 492.
- 43 Aphek, Sarepta, T. Nebi Mend, T. Ta<sup>c</sup>anak, Tabor, Bet Šemeš, Ras Ibn Hani; vgl. Cazelles (Anm. 33), 245; zur Internationalität Ugarits vgl. auch H. Cazelles, *Ugarit au coeur du Proche-Orient*, in: UF 12 (1980), 141—146, der einen Überblick über die Beziehungen historischer, sachlicher und kultureller Art zwischen Ugarit und dem Vorderen Orient gibt.
- 44 Vgl. — wenn auch zum Teil zu optimistisch — M. Dahood, *Ebla, Ugarit and Phoenician Religion*, in: *La religione fenicia. Atti del Colloquio in Roma, 6 Marzo 1979*, Roma 1981, 45—57; für Phönizien, dessen Kultur in der atl. Forschung etwas stiefmütterlich behandelt wird, vgl. J. A. Soggin, *La religione fenicia nei dati della Bibbia*, in: *La religione fenicia*, Roma 1981, 81—88 und J. D. Muhly, *Phoenicia and the Phoenicians*, in: *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985, 177—191.