

Texte aus der Umwelt



des Alten Testaments



In Gemeinschaft mit Wilhelmus C. Delsman, Manfred Dietrich,
Karl Hecker, Oswald Loretz, Walter W. Müller,
Willem H. Ph. Römer, Heike Sternberg-el Hotabi und Ahmet Ünal
herausgegeben von Otto Kaiser

Band III · Lieferung 6

Mythen und Epen IV

**Manfried Dietrich
und Oswald Loretz**



Texte aus der Umwelt des Alten Testaments



Texte aus der Umwelt des Alten Testaments

In Gemeinschaft mit Wilhelmus C. Delsman, Manfred Dietrich,
Karl Hecker, Oswald Loretz, Walter W. Müller,
Willem H. Ph. Römer, Heike Sternberg-el Hotabi und Ahmet Ünal
herausgegeben von Otto Kaiser

Band III · Lieferung 6
Gütersloher Verlagshaus

Texte aus der Umwelt des Alten Testaments
Band III

Weisheitstexte, Mythen und Epen

Manfried Dietrich und Oswald Loretz

Mythen und Epen IV

1997

Gütersloher Verlagshaus



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Das Abkürzungsverzeichnis befindet sich in der ersten Lieferung dieses Bandes

Copyright © 1997 Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH,
Neumarkter Str. 28, 81673 München

Der Inhalt dieses E-Books ist urheberrechtlich geschützt und enthält technische Sicherungsmaßnahmen gegen unbefugte Nutzung. Die Entfernung dieser Sicherung sowie die Nutzung durch unbefugte Verarbeitung, Vervielfältigung, Verbreitung oder öffentliche Zugänglichmachung, insbesondere in elektronischer Form, ist untersagt und kann straf- und zivilrechtliche Sanktionen nach sich ziehen.

Sollte diese Publikation Links auf Webseiten Dritter enthalten, so übernehmen wir für deren Inhalte keine Haftung, da wir uns diese nicht zu eigen machen, sondern lediglich auf deren Stand zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung verweisen.

Covergestaltung: Dieter Rehder, Aachen

ISBN 978-3-641-21775-4

www.gtvh.de

Manfried Dietrich und Oswald Loretz

Mythen und Epen IV

Inhalt

Mythen und Epen in ugaritischer Sprache

Der Baal-Zyklus KTU 1.1-1.6	1091
Baal, der Wasserspender KTU 1.12	1199
Das Keret-Epos KTU 1.14-1.16	1213
Das Aqhat-Epos KTU 1.17-1.19	1254
Die Rephaim-Texte KTU 1.20-1.22	1306
Ergänzung des Abkürzungsverzeichnisses	1317
Nachwort des Herausgebers	1319

Gesamtregister

Namen von Göttern, Geistern und Dämonen	1321
Namen von Personen, Völkern und Stämmen	1335
Namen von Bergen, Flüssen, Orten und Bauwerken	1354

Der Baal-Zyklus KTU 1.1-1.6

Einleitung

Die sechs Tafeln des Baal-Zyklus (KTU 1.1-1.6) sind der Schriftart¹ und den Kolophonen (KTU 1.4 VIII 49; 1.6 VI 54-58)² zufolge vom Ilimalku unter König Niq-maddu II (ca. 1380-1346) geschrieben worden und betreffen, wie die bibliothekarische Notiz *l b' l* »zu Baal gehörig« (KTU 1.6 I 1) anzeigt, den Wettergott Baal.³ Aus den Kolophonen geht nicht klar hervor, ob Ilimalku eine Abschrift angefertigt hat oder ob er ein von ihm selbst geschaffenes Werk vorlegt.⁴

Da der bibliothekarische Vermerk *l b' l* nur einmal erhalten ist (KTU 1.6 I 1), bestehen weiterhin Zweifel an der These, daß die Tafeln KTU 1.1-1.6 einen in sich geschlossenen und literarisch als Einheit zu verstehenden Zyklus bilden.

Folgt man der in Textausgaben gebräuchlichen Anordnung der Tafeln (KTU 1.1-1.6), so ergibt sich im Überblick folgendes Bild der Geschehnisse:

- KTU 1.1 – In einer Versammlung der Götter erscheint nicht Baal als der von El bevorzugte göttliche Herrscher, sondern Yammu.
- KTU 1.2 – Yammu wird von den Göttern anerkannt, Baal zur Unterwerfung aufgefordert. Der göttliche Handwerker Koschar-und-Chasis erhält den Auftrag, diesem Gott einen Palast zu erbauen. Baal schreitet zum Kampf gegen Yammu und besiegt seinen Gegner.
- KTU 1.3 – Schilderung eines Mahles zeigt Baal im Besitz der Herrschaft. Darauf wird Anat als Kriegsgöttin dargestellt, die menschliche Feinde außer- und innerhalb ihres Tempels niedermetzelt. Baal schickt seiner Schwester eine Botschaft des Inhalts, daß ihm noch ein Palast fehle. Die Göttin setzt sich bei El für den Palastbau ein. Es ergeht ein Auftrag an den göttlichen Baumeister.
- KTU 1.4 – Baal erhält seinen Palast. Er fordert sodann seinen Gegner Môt heraus.
- KTU 1.5 – Baal unterliegt seinem Gegner Môt und muß in dessen Schlund hinabsteigen. Baal stirbt, von den Göttern beweint.
- KTU 1.6 – Den leeren Thron versucht der Gott Ashtar einzunehmen, erweist sich hierfür jedoch als ungeeignet. Anat sucht ihren Bruder Baal, trifft dabei auf Môt und erschlägt diesen. Baal kehrt aus der Unterwelt zurück. Er setzt sich durch und besteigt den Thron.

Die mythischen Erzählungen⁵ über Baal in KTU 1.1-1.6 weisen eine überraschende Vielfalt von Szenen und Motiven auf, die in zahlreichen Fällen unverbunden aneinander gereiht und teilweise ihrem Sitz im Leben entfremdet erscheinen. Die Beob-

1 A. Herdner, CTA, S. 1, 5, 13, 21, 31, 37; J. C. de Moor 1971, S. 1-2.

2 Der erste Kolophon stellt nur eine Randnotiz gegenüber den Angaben am Ende von 1.6 dar.

3 Der Wettergott tritt im Baal-Zyklus als Baal, Haddu und Sohn Dagens auf.

4 J. C. de Moor 1987, S. 99 mit Anm. 481, vertritt die These, daß der mündlich überlieferte Baal-Zyklus erstmals von Ilimalku verschriftet worden sei.

5 F. Stolz 1982, 83, weist darauf hin, daß die Forschung an den ugaritischen Texten nie daran gezweifelt habe, die Baal-Texte als Mythos zu klassifizieren. Fraglich ist nur, ob ein weiterer Mythosbegriff etwa als Parallelbezeichnung zu Epos, oder ein engerer nach einer bestimmten Mythostheorie auf KTU 1.1-1.6 anzuwenden ist.

achtung von Brüchen, Doppelungen und Mischungen von Mythos und Kult hat dazu geführt, daß nicht nur unterschiedliche Reihungen der Tafeln, sondern auch mehrere Hypothesen über die Bedeutung einzelner Szenen sowie über die Endredaktion und das Ziel derselben diskutiert werden. Die Interpreten stellen entweder jahreszeitliche und rituelle, historische und politische oder kosmogonische Aspekte in den Vordergrund, wobei die Motive Chaos, Schöpfung, Königtum, Tempelbau und Götterkampf unterschiedliche Definitionen und Bewertungen erfahren. Alle sind sich jedoch darin einig, daß im Baal-Zyklus der Herrschaftsanspruch und Kampf zwischen Baal und seinen Gegnern Yammu »Meer« und Môt »Tod« und auf irgendeine Weise die Auseinandersetzung zwischen Leben und Tod beschrieben wird.

Von den vorgetragenen Interpretationen des Baal-Zyklus verdient die jahreszeitliche (»seasonal« oder »ritual and seasonal interpretation«) wegen ihrer zahlreichen Anhänger an erster Stelle Erwähnung.⁶ Diese Deutung des Baal-Mythos wird u. a. mit den Namen Ch. Virolleaud, R. Dussaud, H. L. Ginsberg, T. H. Gaster, F. F. Hvidberg, J. Gray, J. C. de Moor, C. F. A. Schaeffer-Forrer und M. Yon verbunden. Sie verstehen den ganzen Mythos oder Teile desselben als Beschreibungen des jährlichen Verlaufs der Vegetation in Syrien,⁷ wobei das Ende der Trockenheit und der Beginn der Regenzeit im Herbst den Höhepunkt des Geschehens markieren.

Von besonderem Gewicht für die jahreszeitliche Auslegung ist die Beantwortung der Frage, ob der Mythos mit Riten und Kulthandlungen beim herbstlichen Neujahrsfest, wie z. B. Weihung des Tempels und Krönung des Königs, verknüpft war, so daß sich ein Zusammenspiel von Jahreszeit, Riten, Mythos und Königtum ergibt.⁸

Die jahreszeitlich-rituelle, kultdramatische Deutung beruht weitgehend auf dem Vergleich des Baal-Mythos mit dem babylonischen Neujahrsmythos *Enūma eliš* und verwandten altorientalischen Texten.⁹ Der Vergleich steht unter dem Zeichen der Frage nach einem gemeinsamen rituellen Muster, das den Texten ihre Struktur geben soll. Er setzt voraus, daß im Kult verschiedenster altorientalischer Bereiche eine gleichartige Verarbeitung des Jahreszyklus zu entdecken sei, die im Kultdrama ihren Ausdruck finde. Der Baal-Mythos wird auf diese Weise als ein Naturmythos mit zyklischer Zeitstruktur verstanden: Das in ihm zu Wort kommende Geschehen regelt die Machtverhältnisse in der Natur. Der Vortrag des Mythos bei einem jährlichen kultischen Fest aktualisiert das Geschehen, das sich genauso im jahreszeitlichen Wechsel vollziehe.

Gegen diese Interpretation von KTU 1.1-1.6 wird geltend gemacht, daß einzelne vorgetragene jahreszeitliche Erklärungen des Textes nicht überzeugend und es nicht möglich sei, die einzelnen Teile des Mythos mit der Jahreszeit in Übereinstimmung

6 Siehe hierzu u. a. J. C. de Moor 1971, S. 9-24; M. S. Smith 1994, S. 60-75.

7 Nach J. C. de Moor 1987, S. 1, beschreibt der Mythos »the mythological prototype of the normal agricultural and cultic year of the people of Ugarit.«

8 J. C. de Moor 1971, S. 56-57, 59-61.

9 F. Stolz 1982, S. 84-85; zu hethitischen, ägyptischen u. a. Texten siehe T. H. Gaster 1975, S. 245-315, 377-405.

zu bringen.¹⁰ Wenn es auch feststehe, daß der Mythos auf den Kreislauf des Jahres und das Neujahrsfest im Herbst hinweise, so sei doch zu beachten, daß in der Erzählung umfassende Aspekte des Kosmos und des menschlichen Lebens, die über einen Jahreszyklus hinausgehen, zu Wort kommen. Der Mythos bringe so ein distanzierendes Verhältnis zum Kult zum Ausdruck. Es sei folglich nicht möglich, den Mythos ausschließlich auf den Kult zu beziehen.

C. H. Gordon löst den Jahreslauf durch einen Zyklus von sieben Jahren nach KTU 1.6 V 8-9 und 1.12 II 44 ab.¹¹ Kanaanäer und Hebräer hätten die Störung der Lebenskräfte im Wechsel von sieben guten und sieben schlechten Jahren erfahren. Gegen diese Deutung des Baal-Mythos wird kritisch vermerkt, daß der Nachweis einer derart kultisch begangenen Rhythmik aus den Texten in keiner Weise zu entnehmen sei. Die Siebenzahl werde auch hier zur Angabe der Gesamtheit verwendet und durch sie folglich angedeutet, daß das Ringen der Naturkräfte im Jahreszyklus nur das umfassendere Aufeinandertreffen der Kräfte im Kosmos wiedergebe.¹² Die Texte aus Emar zeigen jedoch, daß im Sinne C. H. Gordons eine ältere Tradition im Baal-Zyklus Spuren hinterlassen haben könnte.¹³

Eine Beschränkung der Motive des Kampfes zwischen Gut und Böse, Leben und Tod auf den Jahreszyklus stößt auch bei jenen Autoren auf Kritik, die in diesem Gegensatz ein allgemeines, zeitloses Lebensprinzip dargestellt finden.¹⁴ Sie sehen in Baal die Quelle des Lebens für den Kosmos, in seinen Gegnern Yammu und Môt dagegen die Mächte des Chaos, der Zerstörung und des Todes.

Im Gefolge von S. Mowinckel haben L. Fisher, F. M. Cross und R. J. Clifford den Baal Zyklus als eine Beschreibung der Weltschöpfung und Ausgestaltung des Kosmos zur Sicherung der sozialen Ordnung interpretiert.¹⁵ Die Kritik bemängelt an diesem Verständnis des Baal-Zyklus eine unklare Verwendung der Begriffe Schöpfung und Kosmogonie.¹⁶ Traditionelle Begriffe wie *creatio prima*, *creatio ex nihilo* und *creatio secunda* bzw. *conservatio* werden verschwommen und mißverständlich gebraucht. Außerdem wird gegen die kosmogonische Deutung geltend gemacht,

10 L. L. Grabbe 1976, 57-63; F. Stolz 1982, 83-88.

11 C. H. Gordon 1977, S. 103, 121-122, »sabbatic cycle«, den er auf frühere Bewohner Syriens und Palästinas zurückführt.

12 F. Stolz 1982, S. 87, 97, 107.

13 D. E. Fleming 1992a, S. 229-255; id., 1996, S. 91-93, postuliert ein sowohl jährlich als auch alle sieben Jahre gefeiertes *zuku*-Fest in Emar und charakterisiert es als Neujahrsfest und stellt einen Vergleich mit dem *akitu*-Fest an. Er verweist allerdings nicht auf KTU 1.6 V 8-9 und 1.12 II 44.

14 J. C. de Moor 1971, S. 24-28, zu U. Cassuto, C. H. Gordon, S. E. Loewenstamm, H. Gese; siehe ferner F. Stolz 1982, S. 83-105; M. S. Smith 1994, S. 75-87, zu S. Mowinckel, U. Cassuto, L. Fisher, F. M. Cross, R. J. Clifford, B. Margalit, H. Jason.

15 M. S. Smith 1994, S. 77-80.

16 M. S. Smith 1994, S. 80, zu J. C. Greenfield.

daß in den ugaritischen Texten nicht Baal, sondern El als Schöpfer vorgestellt wird.¹⁷

Die kosmogonischen Interpretationen bemühen sich zugleich, vom besonderen altorientalischen Schöpfungsbegriff her den Baal-Mythos als Antwort auf historische und gesellschaftliche Probleme wie Sicherung der Versorgung und Beschützung des Gemeinwesens von Ugarit zu deuten.¹⁸

Eine Reihe von Gelehrten bemühen sich, den Baal-Mythos als Reflex historischer Ereignisse zu deuten.¹⁹ Ch. Virolleaud und J. Obermann verstanden die Baal-Texte und deren Aussagen über den Gegensatz zwischen Baal und Yammu auf dem Hintergrund des Konfliktes mit den Seevölkern. M.H. Pope wandelte die These J. Obermanns ab und interpretierte den Baal-Zyklus als Reflex der Verdrängung des alten El durch den jungen Baal. Dagegen wollte K. Vine die Texte als Reflex des Aufstiegs der Amurriter in Ugarit verstehen: Baal, der Gott der Amurriter, habe El ersetzt. Auch für U. Oldenburg ist Baal-Haddu ein amurritischer Gott, der mit der Familie Els und Aschiratus in Konflikt geriet. Nach B. A. Levine und J. M. de Tarragon wird diese Sicht der Entwicklung durch KTU 1.161 und 1.124:2, die auf eine amurritische Deszendenz der Dynastie von Ugarit hinwiesen, bestätigt. Der Baalzyklus spiegele im göttlichen Bereich das Aufkommen der amurritischen Dynastie von Niqmaddu I. wider.

Nach F. Stolz finden wir im Baal-Zyklus u. a. die politische Situation Ugarits als Kleinstaat zwischen Großmächten vor.²⁰ Ugarit sei den Einflüssen verschiedener Machtzentren ausgesetzt gewesen und habe deshalb auch im göttlichen Bereich kein vollkommen geschlossenes Vorstellungssystem ausgebildet. Der Mythos, in dem die Welt dieser Hafenstadt zum Ausdruck komme, zeige ein nur bedingt eindeutiges Spiel vielgestaltiger Kräfte. Neben dem Staatsgott Baal stehe der distanziertere El. Baals Wohnsitz, der Zaphon-Berg, habe gewisse kosmologische Qualitäten, bilde also das Orientierungszentrum der Welt Ugarits; aber auch die Wohnstätte Els, die in weiter Distanz angesiedelt sei, habe Eigenheiten, die sie als Zentrum des Kosmos auswiesen. Hier manifestiere sich eine »größere Welt«, die den ugaritischen Staatskosmos umgebe und teils halte, teils aber auch gefährde.

Das Verhältnis zwischen El und Baal wird in jenen Konzeptionen in den Mittelpunkt gestellt, die den Kampf zwischen den Familien und den Generationen der Götter in den Vordergrund rücken.²¹ Baal gehört nie ganz zur Familie Els und Aschiratus. Baal ist der Sohn Dagens, dem es kaum gelingt, den offensichtlich

17 Siehe hierzu M. S. Smith 1994, S. 83-84.

18 M. S. Smith 1994, S. 75-96.

19 M. S. Smith 1994, S. 87-96, verweist z. B. auf Ch. Virolleaud, J. Obermann, M. H. Pope, M. D. Coogan, K. Vine, U. Oldenburg, B. A. Levine und J. M. de Tarragon, F. Stolz, C. E. L'Heureux.

20 F. Stolz 1982, S. 98.

21 Siehe zur Literatur M. S. Smith 1994, S. 92-96.

älteren El zu verdrängen. Am Ende der Auseinandersetzungen erhält zwar Baal sein Königtum, aber das des El bleibt daneben weiterhin uneingeschränkt bestehen.

Aus den bisherigen Diskussionen über Entstehung und Bedeutung des Baal-Zyklus folgert M. S. Smith, daß man nur von einem beschränkten Aufstieg Baals zum Königtum sprechen könne.²² Der Begriff des Königtums erlaube nicht nur eine Erfassung der politisch getönten Sprache des Baal-Zyklus, sondern auch die mehrerer Aspekte der Rolle Baals, die sonst als widersprüchlich oder nur schwer vereinbar nebeneinander erschienen. Als Herrscher über den Regen, der im Herbst nach der Trockenzeit zurückkehrt, spende er Göttern und Menschen Leben, erhalte die Ordnung des Kosmos und widerstehe den das Leben bedrohenden Mächten wie Yammu und Môt. Im Baal-Zyklus werde dieser Wechsel der Jahreszeit im Herbst zur Dramatisierung der Macht Baals benützt, so daß sich daraus kein Argument für das Neujahrsfest als Hintergrund für den Baal-Zyklus und dessen Feier während des Festes gewinnen lasse.²³ In den Baal-Zyklus seien vielmehr Traditionen über den königlichen Ahnenkult eingegangen. Auch die Szenen über den kosmogonischen Kampf dienten letztlich der Verherrlichung Baals. Diesem Ziel seien auch die Charaktere von Yammu, Môt, Anat, El, Aschtar und Koschar untergeordnet. Ähnlich wie Marduk im *Enûma eliš* werde Baal zu einer Position von erster Bedeutung erhoben. Da Baal jedoch El nicht vertreibe und auch nicht den Vorsitz im Pantheon übernehme, könne man letztlich nur von einem begrenzten Aufstieg Baals sprechen, der irgendwie den begrenzten politischen Möglichkeiten Ugarits zwischen den großen Mächten entspreche.

Ferner argumentiert M. S. Smith, daß zwischen der Dynastie von Ugarit und Baal eine enge Verbindung bestehe. Da in der Umwelt Ugarits (Märi, levantinische Küste, Peripherie Ägyptens) die Bildwelt Baals und des Kampfes des Wettergottes gegen das Meer den Souverän unterstützt habe, werde dies auch für Ugarit, einem Zentrum seines Kultes, zutreffen. So sei anzunehmen, daß der im Baal-Zyklus entwickelte Begriff von göttlichem und weltlichem Königtum nicht nur die politische Erhöhung des göttlichen Königs feiere, sondern implizit auch das des menschlichen Königs und dessen Grenzen.

Die Differenzen in der Darstellung der Entstehung und Zielsetzung des Baal-Zyklus beruhen nur zu einem geringen Teil auf den unterschiedlichen Vorschlägen zur Anordnung der Tafeln KTU 1.1-1.6,²⁴ da durch Veränderungen auf diesem Gebiet nur sogenannte logische Korrekturen nach moderner Denkweise vorgenommen werden, aber keine wesentlichen Veränderungen im mythischen Gefüge des Zyklus erfolgen.

Die Mehrzahl der Forscher geht zu Recht von der Vorstellung aus, daß der Baal-Zyklus einen Text darstellt, der aus unterschiedlichen Elementen der Tradition (z. B. Palastbau, El-Tradition, Yammu-Tradition, Familie Els – Familie Baals usw.) aufgebaut ist. Das mythische Geschehen setzt sich aus ursprünglich getrennten Mythen

22 M. S. Smith 1994, S. 96-114, wählt die Formulierung »The Limited Exaltation of Baal«.

23 M. S. Smith 1995, S. 98-100, gegen J. C. de Moor und K. Spronk.

24 Siehe hierzu u. a. M. S. Smith 1995, S. 2-3.

und Erzählungen zusammen,²⁵ die einem neuen Ziel untergeordnet werden. In diesem Sinne liegt ein konstruierter Mythos vor.²⁶ Es wird von dieser Seite her verständlich, daß auch auf die epischen Aspekte des Baal-Zyklus²⁷ und auf dessen Distanz zum Kult und Mythos hingewiesen wurde.

In der Interpretation des Baal-Zyklus spielt auch das jeweilige Vorverständnis des babylonischen Textes *Enūma eliš* eine herausragende Rolle. Während die Vergleiche des Baal-Zyklus mit diesem babylonischen Werk noch zumeist von der Annahme aus vorgenommen werden, daß letzteres älter als das ugaritische und folglich als dessen Vorbild anzusehen sei, wird doch auch darauf verwiesen, daß sich bei den Gelehrten eine Datierung des *Enūma eliš* durchzusetzen beginnt, die eine Abhängigkeit des Baal-Zyklus ausschließt.²⁸ Dies führt zur Frage, ob und inwieweit sowohl in den Baal-Zyklus als auch im *Enūma eliš* dem Alten Orient gemeinsame mythische und epische Traditionen eingearbeitet sind.

Wenn es folglich nicht mehr möglich ist, von der Rezitation des *Enūma eliš* beim babylonischen Neujahrsfest her zu argumentieren, daß auch der Baal-Zyklus beim herbstlichen Neujahrsfest in Ugarit aufgeführt worden sei, so bleibt doch weiterhin die Frage zu beantworten, ob dem Vorschlag zuzustimmen ist, den Baal-Zyklus mit dem altsyrisch-kanaanäischen Neujahrsfest im Herbst zu verbinden²⁹ und ob die Tafeln KTU 1.1-1.6 zur Klärung der Frage beizutragen vermögen, ob in Ugarit überhaupt ein Neujahrsfest gefeiert worden ist und welche kultischen Begehungen mit diesem verbunden waren. Gegen einen solchen Vorschlag wenden sich jene, die nicht nur dem Baal-Zyklus jede Verbindung zu einem Ritualdrama absprechen, sondern auch betonen, daß für ein ugaritisches Neujahrsfest jede direkte Bezeugung fehle.³⁰

Bei einer Beantwortung der Frage, ob der Baal-Zyklus mit irgendeinem Fest oder mit dem ugaritischen Neujahrsfest im Herbst zu verbinden ist, wird zu beachten sein, daß an dessen Ende in KTU 1.6 VI 33-53 nicht nur von einer Inthronisation des siegreichen Baal und von einem Mahl die Rede ist, sondern auch ein Lied an die

25 Siehe z. B. F. Stolz 1982, S. 90-94, zum kultischen Hintergrund von Mōts Geschick als Getreide (KTU 1.6 III 26ff.) oder vom Mahl Baals (KTU 1.3 I 2-22a).

26 F. Stolz 1982, S. 102, spricht von einem »Großmythos«, der wahrscheinlich auf ursprünglich einzeln überlieferte Mythen mit beschränkter Thematik und Intention zurückgehe.

27 H. Gese 1970, S. 79, »Geschichte *Ba'als* in epischer Form«; S. E. Loewenstamm 1992, S. 388, gebraucht z. B. für den Baal-Zyklus abwechselnd die Bezeichnungen »Ugaritic myth« und »Ugaritic epic«.

28 J. C. Greenfield 1987, S. 557; M. S. Smith 1994, S. 109 mit Anm. 210. Zur assyriologischen Diskussion über die Datierung siehe u. a. T. Abusch, DDD (1995), Sp. 1021-1024, der vorschlägt, das Werk *Enūma eliš* nicht in die zweite Hälfte des 2. Jts. (von W. von Soden 1400; W. G. Lambert, Nebukadnezar I [1125.1104]), sondern in das frühe 1. Jt. zu verlegen.

29 So z. B. H. Gese 1970, S. 80; J. C. de Moor 1971, S. 56ff., 77ff., 85ff., 94f., 98ff., 225, 239, 244, 248; id. I 1972, S. 4-10; F. Stolz 1982, S. 105, vermutet, daß der Baal-Mythos nicht nur im Neujahrskult, sondern auch im Unterricht als Lese-, Schreib- und Bildungstoff seinen Ort gehabt habe.

30 Gegen eine Verortung des Baal-Zyklus im Neujahrsfest sprechen sich u. a. S. E. Loewenstamm 1992, S. 388; M. S. Smith 1994, S. 99, aus.

Sonne als Herrscherin über das Reich der Toten folgt.³¹ Es scheint folglich nicht von der Hand zu weisen zu sein, daß Baals Inthronisation als Sieger über Môt mit dem ugaritischen Toten- bzw. Heroen- und Herrscherkult in Verbindung steht und KTU 1.1 I 1-1.6 VI 32 die mythische Begründung hierfür liefert.³² Fraglich ist nur, ob diese Inthronisation Baals, der offensichtlich aus dem Reich der Toten zurückkehrt, beim Neujahrsfest im Herbst gefeiert worden ist.³³

Für eine Verbindung zwischen der Feier der Rückkehr Baals als Regenbringer im Herbst und dem Neujahrsfest zu dieser Zeit³⁴ sprechen mehrere Gründe, die zusammengenommen eine Kette von Indizien mit überzeugender Beweiskraft ergeben.

Nach KTU 1.6 IV 17-20 erklärt sich die Sonne bereit, den verschwundenen Baal zu suchen, während die Götter funkelnden Wein trinken und sich bekränzen.³⁵ Diese mythische Darstellung dürfte Feierlichkeiten in der ersten Augushälfte zum Anlaß haben, die die Rückkehr Baals am Neujahrstag vorbereiten und die Suche der Sonne nach Baal im Totenreich³⁶ begleiten.³⁷

Die Feier der Wiederkehr Baals war vorbereitend mit dem Opfer von Trauben und dem Verkosten des neuen Weines verbunden. Von einem Traubenopfer gegen Ende des agrarischen Jahres und gegen dessen Neubeginn im Monat *rišyn* »Erster des Weins«³⁸, das wahrscheinlich im Baal- oder El-Tempel (und im Palast) stattfand,³⁹ berichtet der Opfertext KTU 1.41/1.87.⁴⁰ Wenn auch zu dessen Beginn bei Neu-

31 M. J. Mulder 1972, S. 86-87, sieht den ursprünglichen Sitz im Leben von KTU 1.6 VI 42-53 wohl zu Recht in einer Feier des Wintersolstitiums. Es handle sich um eine alte agrarische Liturgie, in der die Sonne eine bedeutende Stelle einnehme. Diese sei später überarbeitet und in die neue, durch soziologische Faktoren bedingte Gestaltung der Texte hineingearbeitet.

32 Vgl. z. B. KTU 1.12 und 1.114, wo der Mythos entweder für eine medizinische Anweisung (KTU 1.114:28-31) oder eine Hydrophorie (KTU 1.12:56-61) als Begründung dient.

33 So z. B. S. A. Kapelrud 1952, S. 29-30, 36, 97, 117, 123, 128, 131-133; J. C. de Moor 1971, S. 244; id., I 1972, S. 4-10; T. H. Gaster 1975, 100-101, 129, »a seasonal myth based on the traditional ritual drama of the autumn festival«; K. Spronk 1986, S. 155 mit Anm. 5; 164, 198, 201-202, 205, 235, 304.

34 J. C. de Moor I 1972, S. 5, schließt eine Neujahrsfeier im Frühling nicht aus, betont jedoch, daß die Hauptfeier sicher im Herbst stattfand.

35 Vgl. Jes 28,1-4.

36 Das Schwächerwerden der Sonne wurde wahrscheinlich mit dem Suchen Baals erklärt und als Anlaß für die Vorbereitung der Neujahrsfeier verstanden.

37 J. C. de Moor 1987, S. 92-93 mit Anm. 448-449, zum Nachleben dieser Tradition in Harran und im Judentum.

38 Der Monat umfaßt ca. die letzte September- und die erste Oktoberhälfte.

39 B. A. Levine/J.-M. de Tarragon 1993, S. 80-81, 86, 110; vgl. dagegen G. Del Olmo Lete 1992, S. 77, 83, der teils an den El-Tempel und teils an den Palast denkt.

40 J. C. de Moor II 1972, S. 13-17; id., 1987, S. 157-165; J.-M. de Tarragon, TO II (1989), S. 152-160; G. Del Olmo Lete 1992, S. 73-87; vgl. dagegen B. A. Levine/J.-M. de Tarragon 1993, S. 76-115, die in ihrer ausführlichen Interpretation von KTU 1.41//1.87 jeden Hinweis auf

mond das Traubenopfer dem El dargebracht und dadurch dessen besondere Beziehung zum Wein⁴¹ und dessen oberste Stellung im Pantheon hervorgehoben und später zu Ehren Baals als Herr über die Totengeister und Herrscher über den Zaphon der neue Wein gekostet wird,⁴² so weisen nicht nur das Datum des Rituals und dessen Dauer vom ersten Tag des Monats bis zum Vollmond am fünfzehnten, sondern auch andere Stellen, die von der Einbindung der Toten in das Ritual berichten,⁴³ auf dessen Hinordnung zur Wiederkunft Baals hin.⁴⁴

Ein weiteres Anzeichen für die Verbindung von KTU 1.41//1.87 mit der Feier des Neujahrs wird in der Erwähnung von Laubhütten auf dem Dach (KTU 1.41:51, *arb' arb' m̄bt azmr*⁴⁵) gesehen. Dies erlaube, so wird geschlossen, eine unmittelbare Verbindung mit dem biblischen Laubhüttenfest, das seinerseits mit dem herbstlichen Jahresbeginn in Israel in engstem Zusammenhang steht.⁴⁶

Kennzeichnend für KTU 1.41//1.87 ist ferner die zentrale Stellung des Königs im Ritual (KTU 1.41:4, 6, 20, 44, 50, 53-55).

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß sowohl Datum des Festes als auch Einzelheiten desselben dazu raten, in KTU 1.41//1.87 ein Ritual der Feierlichkeiten zum Neujahr in Ugarit zu sehen.⁴⁷ Diesem Text zufolge waren die Riten nicht nur zu Ehren Els und Baals, sondern auch zu denen anderer Götter. Den vergöttlichten Ahnen wurde bei diesen Opfern und Gabenspenden besondere Beachtung zuteil.

das Neujahrsfest vermeiden. Sie vermerken jedoch (a. a. O., S. 111), daß nicht nur KTU 1.41:1-49, sondern auch Z. 50-55 auf die Erntezeit zu beziehen seien. Den beiden Autoren zufolge werde in KTU 1.41//1.87 beschrieben, wie der ältliche El die Erntezereemonie präsidie und dem Tempel Baals wohlgesonnen sei. Er empfangen dort die Traubengabe und die Opfer. Baal sei also in gewissem Sinne der Nachfolger Els. Baals Tempel zeige an, daß Baal als Sieger über Yammu, Beschützer der Seefahrer und Ugarits herrsche.

41 Es wird offen bleiben, ob man mit J. C. de Moor II 1972, S. 13-17, 26-29, neben KTU 1.41//1.87 und 1.91 auch noch 4.213 und 4.279 auf den Weinverbrauch beim Neujahrsfest beziehen soll.

42 Siehe z. B. KTU 1.41:[11 b] (Weinopfer für die Totengeister), 22b-23a (auf dem Berg 14 Krüge Wein). Über den Weinverbrauch bei diesem Fest berichten wahrscheinlich auch KTU 1.91 und 4.213, die von einem *dbḥ mlk* »Opfermahl des Königs« (KTU 1.91:2; 4.213:24?; vgl. KTU 1.41:20) berichten.

43 J. C. de Moor 1987, S. 160, nimmt dies für KTU 1.41:11b-12a, 35, 45, 48, an; G. Del Olmo Lete 1992, S. 78-83, sieht sowohl in den *ilhm* als auch in den *inš ilm* Bezeichnungen für die Verstorbenen des Königshauses.

44 Zur Gleichzeitigkeit der Wiederkehr Baals und der Ahnengeister siehe unten zu KTU 1.17 VI 25-34a; 1.22 I 3-25; 1.108.

45 J. C. de Moor 1987, S. 165, »four (and) four dwellings of cut foliage«; G. Del Olmo Lete 1992, S. 83, »cuatro más cuatro habitáculos de ramas«; B. A. Levine/J.-M. de Tarragon 1993, S. 112, »four and four stands with *azmr*-fruit«; J.-M. de Tarragon, TO II, 1989, S. 158 mit Anm. 65, übersetzt zwar »qua[tre] (et) quatre *habitations de branchages*«, zieht aber auch *m̄bt* »trônes« und *azmr, zmr* »chanter« (»en l'honneur des huit trônes«) in Betracht. Vgl. ferner J. C. de Moor 1987, S. 121, zu KTU 1.23:19.

46 So z. B. J. C. de Moor 1971, S. 59 mit Anm. 48; J.-M. de Tarragon 1989, S. 158 mit Anm. 65; G. Del Olmo Lete 1992, S. 83-85.

47 J. C. de Moor II 1972, S. 13-17; G. Del Olmo Lete 1992, S. 23, 87.

Von einem großen Kultmahl Baals auf seinem Berg Zaphon berichtet KTU 1.3 I 2-22 a. Der aus der Unterwelt zurückgekehrte Wettergott wird mit einem Fest gefeiert, bei dem viel Wein getrunken, musiziert und gesungen wird. Dieses Mahl wurde in Ugarit wohl als Replik des göttlichen Mahls beim Neujahrsfest veranstaltet. Der gewaltige Becher (KTU 1.3 I 10-15) für den schäumenden Wein ist wohl als Hinweis auf ein Ritual in Zusammenhang mit der Weinernte und dem ersten Genuß des neuen Weines bei der Rückkehr Baals beim Neujahrsfest zu sehen.⁴⁸

Von einem jährlichen Mahl des siegreich zu den Lebenden zurückgekehrten Baal spricht auch die Göttin Anat bei ihrer Zusicherung, Aqhat als Tausch für seinen Bogen ein ewiges Leben zu schenken (KTU 1.17 VI 25-34a).

Wie die irdische Replik eines mythischen Mahles für Baal auf dem Zaphon (KTU 1.3 I 2-22 a; 1.17 VI 25-34 a) im irdischen Bereich eines Königspalastes verlief, ist aus KTU 1.22 I 3-25 zu ersehen. Der König bewirtet zusammen mit Baal die königlichen Ahnen, die zu Göttern der Unterwelt geworden sind, aber jährlich mit Baal zu einem Festmahl zurückkehren.

Die vergöttlichten Ahnen und Baal erscheinen auch beim Mahl, das in KTU 1.108 beschrieben wird. Der König bittet sie (KTU 1.108:24b-27), das kommende Jahr Els zu segnen. Folglich liegt es nahe, auch diesen Text auf die Neujahrsfeier zu beziehen.⁴⁹

Aus den angeführten Texten⁵⁰ ergibt sich, daß in Ugarit im Herbst ein großes Fest gefeiert worden ist, das mit dem agrarischen Zyklus und dem Sonnenjahr zusammenhängt. Der neue Wein und der Herbstregen kennzeichnen die Wende vom alten Jahr zum neuen. Bei diesem Neujahrsfest wurde nicht nur El in seiner Stellung an der Spitze des Pantheons und als Weltenschöpfer geehrt, sondern auch der aus der Unterwelt mit Hilfe der Sonne in Begleitung der vergöttlichten königlichen Ahnen wiederkehrende Regenbringer Baal. El und Baal scheinen folglich den Verlauf des Neujahrsfestes, gemeinsam, aber in unterschiedlicher Weise bestimmt zu haben.

Der siegreiche Kampf Baals gegen seine Feinde Môt und Yammu samt dessen Gefolge von Meeresungeheuern (KTU 1.5 I 1-8; 1.6 V 1-4, VI 51-53) verschafft ihm den Aufstieg zum Königsthron (KTU 1.6 V 5-6, VI 33-35), so daß er für den König von Ugarit nicht nur zum Garanten für ein fruchtbares Jahr durch Regen wird, sondern auch ein Beschützer des Herrschers vor seinen Feinden.

Wenn Baal im Gefolge der vergöttlichten königlichen Ahnen (*rpum*) zum Neujahrsfest kommt, bedeutet dies ferner, daß dem König auf diese Weise der Fortbestand seiner Dynastie zugesichert wird.

Das Neujahrsfest findet unter dem Patronat Els statt. Der Schöpfergott und Herr des Pantheons herrscht zugleich über die Zeit, die Jahre. Ihm wird nach KTU 1.41:1 die erste Traube dargebracht.

48 F. Stolz 1982, S. 92-93; J. C. de Moor 1987, S. 2-4.

49 J. C. de Moor 1987, S. 187-190.

50 J. C. de Moor 1987, S. 117-128, zählt auch KTU 1.23 zu den Texten des ugaritischen Neujahrsfestes. Er sieht darin eine Darstellung des *hieros gamos*, bei dem der König in der Rolle Els agiere.

Zusammenfassend dürfte über Sinn und kultischen Sitz im Leben des Baal-Zyklus KTU 1.1-1.6 folgendes festzuhalten sein: Gemäß KTU 1.6 VI 33-53 bildet der Großmythos über Baal die Begründung für dessen siegreiche Rückkehr aus der Unterwelt mit Hilfe der Sonne, für dessen Thronbesteigung beim Neujahrsfest und für die kultische Vergegenwärtigung dieses Geschehens in Ugarit. Der zentrale kultische Handlungsträger ist der König. Er ist für die Durchführung der Rituale verantwortlich. Dadurch sichert er nicht nur sein Königtum, sondern auch die Prosperität seines Herrschaftsbereichs.

Aus dem Baal-Zyklus selbst und den anderen einschlägigen Texten zum Neujahrsfest geht ferner hervor, daß hinter und über dem Jahreslauf Baals der Schöpfergott El⁵¹ steht. Diese Konstellation reflektiert die Geschichte des ugaritischen Königshauses. Die in Ugarit die Macht ausübende Dynastie Niqmaddus I. fühlt sich nicht nur den in Ugarit beheimateten El-Traditionen verpflichtet, sondern auch den amurritischen Dagan- und Haddu-Überlieferungen,⁵² mit denen sie wahrscheinlich durch den familiären Kult verbunden war.

Der Baal-Zyklus ermöglicht zudem einen Einblick in die historisch-ökonomische Situation Ugarits als einer Gemeinschaft von Seefahrern und Landbesitzern. Denn die Yammu-Baal-Tradition zeigt den Einfluß der Hafenstadt an, und die Sonnentradition erklärt sich am besten von der Bedeutung her, die das große Gestirn für die Landwirtschaft hat.⁵³

Der Baal-Zyklus bildet nach allem einen vielschichtigen kosmogonischen und soziologischen Kosmos, der auf eindruckliche mythisch(-episch)e Weise von der Geschichte und Gegenwart der ugaritischen Dynastie, der altsyrischen Hafen- und Landbesitzerstadt und von deren Willen handelt, durch die Rituale des Neujahrsfestes eine glückliche Zukunft zu erlangen.

Vom Baal-Zyklus und den anderen Texten zum Neujahrsfest her ist schwer zu ermitteln, inwieweit die Erzählungen über den Palastbau für Baal, die Kämpfe Anats mit Feinden und andere Einzelheiten des Mythos, wie z. B. die Thronbesteigung Baals, im Neujahrskult eine Rolle gespielt haben und dort zwecks Erneuerung und Sicherung der Institutionen kultisch nachvollzogen wurden.⁵⁴

Texte: Die sechs Tafeln des Zyklus wurden mit Ausnahme des Fragments RS 5.155, das bei Nachgrabungen 1933 ans Tageslicht kam, in der 2. (1930) und 3. Kampagne (1931) entdeckt. Sie stammen alle aus dem Haus des *Grand Prêtre* zwischen den beiden Haupttempeln auf der Akropolis:

51 A. Archi 1993, S. 13-14.

52 Die Bezeichnung Baals als *bn dgn* »Sohn des Dagan« im Baal-Zyklus (*b'l || bn dgn*, KTU 1.2 I 19, 35-37 usw.) weist darauf hin, daß die Tradition über *bd/Adda/u* und dessen Abkunft von Dagan amurritische Panthea voraussetzt. Diese wurden in Ugarit an die dort wohl einheimische Baal-Tradition angeglichen; siehe zu diesem Problembereich u. a. J. M. Mulder 1980, S. 76-77; H. Niehr 1994, S. 165-174.

53 M. J. Mulder 1972, S. 79-96.

54 Vgl. z. B. jährliche Neueinweihung des Tempels, jährliche Thronbesteigung des Königs als Wiederholung und Erneuerung des ersten Aktes.

- KTU 1.1: RS 3.361 (Paris AO 16.643); Fundort: Maison du Grand Prêtre
 KTU 1.2: RS 3.367 + 3.346 (Paris AO 16.640 + AO 16.640 *bis*); Fundort: Maison du Grand Prêtre
 KTU 1.3: RS 2.[014] + 3.363 (Damaskus M 8217 = Aleppo A 2749); Fundort: Maison du Grand Prêtre
 KTU 1.4: RS 2.[008] + 3.341 + 3.347 (Damaskus M 8221 = Aleppo A 2777); Fundort: Maison du Grand Prêtre
 KTU 1.5: RS 2.[022] + 3.[565] (Paris AO 16.641 + 16.642); Fundort: Maison du Grand Prêtre
 KTU 1.6: RS 2.[009] + 5.155 (Paris AO 16.636); Fundort: Maison du Grand Prêtre

Übersetzungen: G. R. Driver, CML (1956), S. 72-120; J. Aistleitner, Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra. Budapest 1959, S. 14-54; A. Caquot/M. Sznycer, Le cycle de Ba'al, Ba'al et la Mort, TOu I (1974), S. 101-221, 239-289; C. H. Gordon, How Baal Won the Kingship from Yamm, Baal's Palace of Silver, Gold and Lapislazuli, Death and Resurrection, Baal and the Heifer, in: ders., Poetic Legends and Myths from Ugarit, Berytus 25 (1977), S. 67-74, 75-102, 103-117, 117-121; J. C. L. Gibson, Baal and Yam, The Palace of Baal, Baal and Mot, CML² (1978), S. 37-81; G. Del Olmo Lete, Ciclo mitológico de Ba'lu-^sAnatu (KTU 1.1-6), MLC (1981), S. 157-235; J. C. de Moor, Baal, ARTU (1987), S. 2-100; F. O. Hvidberg-Hansen, KTU 1.2-1.6, KLM I (1990), S. 51-120; M. Baldacci, La scoperta di Ugarit, Casale Monferrato 1996, S. 241-329.

Literatur: A. Archi, How a Pantheon forms. The Cases of Hittite-Anatolia and Ebla of the 3rd Millennium B. C., in: B. Janowski/K. Koch/G. Wilhelm, eds., Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposium Hamburg 17-21. März 1990, OBO 129, 1993, S. 1-18; G. Del Olmo Lete, La religión cananea según la liturgia de Ugarit, AuOrS 3, 1992; D. E. Fleming, The Installation of Baal's High Priestess at Emar, HSS 42, 1992a; ders., A Limited Kingship: Late Bronze Emar in Ancient Syria, UF 24, 1992b, S. 59-71; ders., The Emar Festivals: City Unity and Syrian Identity under Hittite Hegemony, in: M. W. Chavalas, ed., Emar: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age, Bethesda, Maryland 1996, S. 81-121; T. H. Gaster, Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East. Originally Published 1950. New and Revised Edition, New York 1975; H. Gese, die Religionen Altsyriens, in: H. Gese/M. Höfner/K. Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, eds., Stuttgart 1970, S. 232; C. H. Gordon, Poetic Legends and Myths from Ugarit, Berytus 25, 1977, S. 67-121; L. L. Grabbe, The Seasonal Pattern and the »Baal Cycle«, UF 8, 1976, S. 57-63; J. C. Greenfield, The Hebrew Bible and Canaanite Literature, in: R. Alter/F. Kermode, eds., The Literary Guide to the Bible, Cambridge, MA 1987, S. 545-560; S. A. Kapelrud, Baal in the Ras Shamra Texts, Copenhagen 1952; B. A. Levine/J.-M. de Tarragon, The King Proclaims the Day: Ugaritic Rites for the Vintage (KTU 1.41//1.87), RB 100, 1993, S. 76-115; O. Loretz, Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testamen-

ment, Darmstadt 1990; J. C. de Moor, The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu According to the Version of Ilimilku, AOAT 16, 1971; ders., New Year with Canaanites and Israelites I-II, Kampen 1972; ders., An Anthology of Religious Texts from Ugarit, Leiden 1987; M. J. Mulder, Hat man in Ugarit die Sonnenwende begangen?, UF 4, 1972, S. 79-96; ders., Der Gott Hadad im nordwestsemitischen Raum, in: J. G. P. Best/N. M. W. de Vries, eds., Interaction and Acculturation in the Mediterranean, Amsterdam 1980, S. 69-83; H. Niehr, Zur Frage der Filiation des Gottes Ba'al in Ugarit, JNWSL 20, 1994, S. 165-177; A. R. Petersen, Where Did Schaeffer Find the Clay Tablets of the Ugaritic Baal-Cycle?, SJOT 8, 1994, S. 43-58; M. S. Smith, The Ugaritic Baal Cycle vol. 1. Introduction with Text, Translation & Commentary of KTU 1.1-1.2, SVT 55, 1994; K. Spronk, Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East. AOAT 219, 1986; F. Stolz, Funktionen und Bedeutungsbereiche des ugaritischen Ba'almythos, in: J. Assmann/W. Burkert/F. Stolz, eds., Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele, OBO 48, 1982, S. 83-114; J.-M. de Tarragon, Les rituels, in: TOu II, 1989, S. 125-238.

Baal I (KTU 1.1-1.3)

KTU 1.1¹

II²

...³

¹ [»Eile, geh voran, haste weiter],
[zu] mir sollen deine Füße ² [rennen],
[zu mir heran]eilen deine Beine
³ [inmitten des Gebirges⁴ ...]!⁵

1 Zur Frage, ob der Baal-Zyklus mit KTU 1.1 beginnt, siehe oben in der Einleitung.

2 Es wird zu Recht angenommen, daß hier Reste einer sechskolumnigen Tafel vorliegen und die erste sowie die sechste Kolumne fehlen. Wegen mehrerer epigraphischer und inhaltlicher Anzeichen, die jedoch nicht zwingend sind, schlagen einige Autoren vor, die in den Texteditionen übliche Reihenfolge der Kolumnen umzukehren: V-IV-III-II; siehe z. B. M. S. Smith 1994, S. 20-25.

3 Der fehlende Anfang zur Instruktion Els an seine(n) Boten, die er zu Anat sendet, wird von einigen Autoren nach den folgenden Z. 14-23 und KTU 1.3 III 9-20.29 ergänzt; M. S. Smith 1994, S. 192.

4 Mit *hršn* (AHw, S. 360: *huršānu* I »Gebirge«) scheint in KTU 1.1 III 11-12 mit der Näherbestimmung *gr ks* »Berg des (Schicksals-)Bechers« oder »Berg Kassu« verbunden zu sein (M. S. Smith 1994, S. 159, 174-175); vgl. dagegen N. Wyatt, ALASP 7, 1995, S. 222-224, der *gr ksi* »Berg des Thrones« (= griechisch Kasios) lesen möchte. Die Boten werden aufgefordert, zum Wohnsitz Els zu kommen, um dort seine Botschaft zu empfangen.

Da in der hethitischen Tradition die drei Berge *Huršana*, *Kaššu* und *Lula* unterschieden werden, besteht die Frage, ob die in den ugaritischen Baal-Texten aufgeführten Berge *hršn* (KTU 1.1 II [3].23, III [11].22), *ks* (KTU 1.1 III 12.[22]) und *ll* (KTU 1.2 I [14].20) gleichfalls als getrennte geographische Einheiten anzusehen sind; W. H. van Soldt, UBL 11, 1994, S. 370. Bei der Klärung dieser Frage ist in erster Linie von der Beobachtung auszugehen, daß der Berg *ll* (Lula) nur in KTU 1.2 I als Berg der Vollversammlung der Götter erwähnt wird. Er erscheint folglich klar als eine eigenständige Größe. Die Ortsangaben *hršn* und *ks* sind auf KTU 1.1 II-III beschränkt, wobei zu beachten bleibt, daß *hršn* in Zusammenhang mit *gr ks* (KTU 1.1 III 11-12) auf einer vollständigen Ergänzung von *hršn* beruht. Falls jedoch sowohl in KTU 1.1 II 23-24 *hršn* [*gr ks*] als auch in 1.1 III 11-12 [*hršn*] *gr ks* zu lesen ist, müßte wohl *tk hršn gr ks* mit »inmitten des Gebirges, des Berges Kassu« übersetzt werden. Folglich wäre vorauszusetzen, daß in KTU 1.1 II-III nur vom Berg Kassu, nicht aber vom *Huršana* der hethitischen Tradition die Rede ist.

Außerdem besteht die Frage, wie diese Angaben mit denen über Els Wohnsitz an den Quellen des Süßwassers (KTU 1.2 III 4; 1.3 V 6-7; 1.4 IV 21-22; 1.6 I 33-34; 1.17 VI 47-48; 1.100:3) zu verbinden sind. Im Rahmen von KTU 1.1-1.2 ergibt sich schließlich folgendes

[Ich will dir einen E]ntscheid sagen:

Lege ⁴[einen Zauber über deine Feinde,]
[au]f deine Gegner ⁵[eine Beschwörung]!⁶

[Nimm in deine Hand eine Liste von L]apislazuli,
⁶[eine Liste von Gold in deine Rechte]!⁷

[Man br]inge sie in die Mitte ⁷[deines Palastes]
[... deines Hauses.]⁸

Ich werde binden ⁸[. . .]
[.....]
[.....] möge sterben ⁹[...].

[...]
[Sein Odem gehe hinaus wie ein Wind],
wie Spucke ¹⁰[sein Lebensgeist]!⁹

[E]¹⁰ legte einen Zau]ber auf die Erde,
¹¹[... auf den Grund] legte er [eine Be]schwörung.

¹²[Ein Tag, zwei Tage] gingen vorbei,
¹³[da ge]horchte¹¹ [Qidsch-und-Amrur¹²].

Bild: 1. Wohnsitz Els auf dem *hršn gr ks* »Gebirge, Berg Kassu« (KTU 1.1 II [3].23-[24], III [11]-12.22); 2. Vollversammlung aller Götter auf dem *gr ll* »Berg Lula« (KTU 1.2 I [14].22); 3. Wohnsitz Els an den Quellen des Süßwassers (KTU 1.2 III 4 etc.). Es ist folglich nur von einem Wohnsitz Els auf dem Berg *ks* und an den Quellen des Süßwassers die Rede. Da diese Traditionen über den Wohnort auf dem Berg Kassu und im Meer getrennt in KTU 1.1 und 1.2 vorliegen, dürfte in KTU 1.1 eine Tradition verarbeitet sein, die in KTU 1.2-1.6 unbekannt ist oder nicht berücksichtigt wird. Zur Diskussion über Els Wohnsitz siehe u. a. M. S. Smith 1994, S. 225-234.

⁵ Zu Z. 1-5 a vgl. Z. 21 b-23; III 10-12 a; I, 3 III 18-20 a, IV 11-12; W. G. E. Watson, UF 9, 1977, S. 274.

⁶ Vgl. unten Z. 10-11. Wegen der Zerstörung des Textes nur eine unsichere Rekonstruktion des Textes, für die es keine Parallele gibt.

⁷ Vgl. unten zu Z. 24-25.

⁸ Unsichere Ergänzung wegen des Parallelismus.

⁹ Vgl. zu diesem Vergleich die Parallelen KTU 1.18 IV 24 b-26 a. 36-37; 1.19 II 38 b-39.42 b-44 a.

¹⁰ Kanaanäischer Hochgott, Haupt des ugaritischen Pantheons; vgl. zu ihm M. H. Pope, WM I, S. 279 ff. bzw. H. Gese, RM 10/2, S. 94 ff.; O. Loretz, Ugarit, S. 66 ff.; W. Herrmann, DDD, Sp. 522-533.

¹¹ HAL, S. 1073-1074: *qšb* »aufmerksam hinhören«.

Sodann ¹⁴[wandte er sich¹³]
[zu Anat¹⁴] auf dem *Inbb*¹⁵.

Über tausend¹⁶ Vorhöfe, ¹⁵[zehntausend¹⁷ Gebäude] hin
[verneigte er sich zu den Fü]ßen der Anat ¹⁶[und fiel nieder],
[er wa]rf sich nieder und ¹⁷e[hrte sie].¹⁸

[Er erhob seine Stimme und r]ief:

»Eine Botschaft¹⁹ ¹⁸[vom Stier El, deinem Vater,
[ein Wort vom Gü]tigen, deinem Herrn:²⁰

- 12 Vermutlich der angesprochene Bote; *Qdš (w) Amrr* »Heiliger(-und-)Mächtiger« (KTU 1.3 VI 11; 1.4 IV 2-3, 9, 13, 16-17; 1.12; 26); S. B. Parker, DDD, Sp. 1356.
- 13 Wörtlich »das Gesicht geben zu«; siehe zu der ugaritisch-biblischen Formel *y/ntn pnm* AHW, S. 702: *nadānu* II 3 *çy pānī nadānu* < kanaanäisch *ntn pānīm* »sich reisefertig machen«; vgl. auch Gen 31,21; Dan 11,18; S. Layton, UF 17, 1986, S. 175-176; M. Dietrich/O. Loretz, AOAT 20/6, 1996, S. 696b.
- 14 Aus der nachfolgenden Erwähnung des Berges *Inbb* geht hervor, daß sich die Botschaft Els an die Göttin Anat richtet. Zu der Göttin und Gefährtin Baals vgl. M. H. Pope, WM 1, S. 238 ff.; H. Gese, RM 10/2, S. 156 ff.; O. Loretz, Ugarit, S. 79 ff.; P. L. Day, DDD, Sp. 62-77; siehe ferner E. Lipiński 1995, S. 309-313, Anat/Athéna.
- 15 Berg und Wohnort der Göttin Anat, deren Lokalisierung strittig ist.
- 16 Siehe zu III 2.
- 17 *alp* || *rbt* »tausend« || »zehntausend«; M. Dahood, RSP I, 1972, S. 114, Nr. 44; Y. Avishur, AOAT 210, 1984, S. 220.
- 18 Siehe zu dieser stereotypen Beschreibung der Begrüßung die lange Formel in KTU 1.1 III 2-3 und die kurze in 1.3 IV 38b; 1.4 V 24; 1.17 V 9b-10a. Das für die Formel charakteristische Wortpaar *šd* || *kmm* »Šiddu« || »Kumānu«, akkadische und hurritische Bezeichnungen für ein Flächen- und Längenmaß, scheint hier durch das Parallelpaar *h̄zr* || *bht/bkl* »Hof« || »Häuser, Palast« ersetzt zu sein; zu den Wortpaaren *bt* || *bkl* und *bt* || *h̄zr* siehe Y. Avishur, AOAT 210, 1984, S. 284-285, 540-541, 581-583.
- 19 *thm* || *hwt* »Entscheid, Botschaft« || »Wort« (KTU 1.1 III 5-6.13; 1.3 IV 7, VI 24-25; 1.4 VIII 32-34; 1.5 I 12-13, II 10.17-18; 1.6 IV 10-11; 1.14 VI 40-41); vgl. *rgm* || *hwt* »Botschaft« || »Wort« (KTU 1.1 III 12-14; 1.3 III 20-22, IV 13; 1.19 III 7.21-22, 35-36).
- 20 Vgl. zur folgenden Rede Els in Z. 19-21 a die voll erhaltene Stelle in KTU 1.3 III 14b-17, IV 8b-10. Die beiden Bikola werden entweder als eine einheitliche Aussage über einen Ritus, der Frieden schaffen soll, oder als eine Rede mit einer Aufforderung an die kriegerische Göttin Anat, sowohl vom Kampf abzulassen, als auch Frieden zu schaffen, gedeutet; siehe M. S. Smith 1994, S. 202-209. Im folgenden entscheiden wir uns aufgrund der Wortpaare, die beide Bikola als eine inhaltliche Einheit kennzeichnen, für eine Übersetzung der Rede als einer Aufforderung an Anat, einen Ritus zur Schaffung von Frieden und Fruchtbarkeit der Erde durchzuführen. Die Wortpaare *mlbmt* || *ddym* »Brote, Bäckerei« || »Liebesäpfel« und *šlm* || *arbdd* »Frieden, Wohlergehen« || »Liebesfülle« bezeichnen konkret und abstrakt, durch welche Mittel der Frieden herbeizuführen ist. Die Rede vom Einpflanzen des Friedens in die Erde ist auch in biblischen Schriften bezeugt (Lev 26,3-6; Ez 34,29; Sach 8,10-12; Lk 2,14; vgl. Math 10,34; M. S. Smith 1994, S. 207-208).

¹⁹[>Gib²¹ in die Erde²² Ge]bäck²³,
lege in den ²⁰Gr[und Liebesfrüchte²⁴!]

[Gieße Frieden] ins Erdinnere,
²¹[Liebesfülle²⁵ ins Innere der Fe]lder!

Eile, ²²[geh voran, haste weiter],
[zu mir sollen deine Fü]ße rennen,
²³[zu mir heraneilen] deine [Beine]
in die Mitte des Gebirges ²⁴[..].

[Nimm] in deine Hand eine Liste von ²⁵[Lapislazuli],
[eine Liste von Gold in dei]ne Rechte.<<

...

III²⁶

...²⁷

¹[>²⁸ Kret]a²⁹ ist sein Thron[sitz³⁰],

²¹ *qry* »(entgegen)bringen«; W. Leslau, CDG, S. 445: *qaraya* III »receive guests, give hospitality«, *aqāraya* »offer a sacrifice, consecrate«.

²² Siehe zum Wortpaar *arṣ* || *ṣr* »Erde, Land, Unterwelt« || »Staub, Grund, Unterwelt« M. Da-hood, RSP I, 1972, S. 124-125, Nr. 67; ders., RSP III, 1981, S. 183, Supp. 16; Y. Avishur, AOAT 210, 1984, S. 352.

²³ *mlḥmt* »Brot, Gebäck«; wahrscheinlich eine Art von Kultbrot; vgl. dagegen die häufige Übersetzung »Krieg«; M. S. Smith 1994, S. 197, 202-203; M. Dietrich/O. Loretz, AOAT 20/6, 1996, S. 742.

²⁴ Hebräisch wohl *dwd̄ym*; HAL, S. 207: *dwd̄ym* »Liebesäpfelchen der Alraune« (*Atropa Mandragora*).

²⁵ M. Dietrich/O. Loretz, AOAT 20/6, 1996, S. 558a, mit Angaben zu den unterschiedlichsten Übersetzungen von *arbdd*.

²⁶ Nachdem in Kolumne II die Vorbereitungen für den Bau eines Palastes für Baal abgeschlossen wurden, beauftragt El Koschar-und-Chasis, den Architekten und Schmied der Götter, mit der Ausführung des Plans. Zu diesem Zweck gehen zwei Boten zum Wohnsitz des göttlichen Schmiedes ab; vgl. zu diesem M. H. Pope, WM I, S. 295 ff.; H. Gese, RM 10/2, S. 147f.; D. Pardee, DDD, Sp. 913-915.

²⁷ Zwischen Kol. I und Kol II dürften ca. 35 Zeilen fehlen.

²⁸ Vor Z. 1 ist nach dem Paralleltext KTU 1.3 VI 12-25 der Beginn nach KTU 1.3 VI 12-14a zu ergänzen.

Über den Aufbau des Abschnittes Z. 1-16 bestehen Differenzen: 1. M. S. Smith 1994, S. 159, 165, nimmt an, daß ein Bericht über die Reise von zwei Boten zu Koschar-und-Chasis Z. 1-3 und die Überbringung der Rede Els durch die Boten Z. 4-16 vorliege; 2. J. C. de Moor, ARTU, 1987, S. 22-23, setzt dagegen wohl zu Recht voraus, daß die Rede Els Z. 1-16 umfasse.

[Memphis³¹ sein Erbland³²].³³

²Über tausend Längen, zehntau[send Längen hin]
[zu den Füßen des Koschar³⁴] ³verneige dich³⁵ und falle nieder,
wi[rf dich nieder und ehre ihn]!

⁴Und sprich³⁶ zu Koschar-und-Chasis],
[wiederhole dem Tüchtigen³⁷] ⁵mit den Künstlerhänden³⁸:

[>Eine Botschaft des Stiers El, deines Vaters],
⁶ein Wort des Gütigen³⁹, [deines Herrn]:

- 29 Kaphtor = Kreta; M. C. Astour, RSP II, 1975, S. 294; Nr. 51; S. 354, Nr. 156; W. H. van Soldt, UBL 11, 1994, S. 371, »probably Crete«; vgl. AHW, S. 445: *kaptaru* »Kreta-Wacholder«; HAL, S. 471-472: *kptwr* I-II.
- 30 *ksu tbt* || *arš nhl* »Thronitz« || »Erbland« (KTU 1.3 VI 14-16; 1.4 VIII 12-14; 1.5 II 15-16); *gr nhl* || *gb' tlyt* »Erbberg« || »Hügel des Sieges« (KTU 1.3 III 29-31, IV 19-20); Y. Avishur, AOAT 210, 1984, S. 199, *arš* || *nhl*; zu *ksu tbt* vgl. *mṭbt* || *khṭ zbl* (KTU 1.16 V 24-25; Y. Avishur, AOAT 210, 1984, S. 401).
- 31 *hkpt* »Memphis«; *hkpt* ist ägyptisch: »Haus des *ka* des Ptah«; vgl. dagegen KTU 1.3 VI 9, wo *np* nicht mit »Memphis«, sondern mit »Höhe« zu übersetzen ist. Es wird folglich zwischen Koschar und dem ägyptischen Gott Ptah für die Künste, nach der *interpretatio graeca* Hephaistos, eine Verbindung hergestellt. Zu Ptah siehe u. a. H. te Velde, LÄ IV, 1982, Sp. 1177-1180; M. Heerma van Voss, DDD, Sp. 1261-1263.
- 32 *arš nhl*; AHW, S. 712: *nabālu* II; CAD N/2, S. 219: *nḫlatu* »property handed over«; HAL, S. 649: *nḫlh* I »unveräußerlicher Erbbesitz«; zu Israel als *nhl* *YHWH* siehe S. E. Loewenstamm 1992, S. 322-360.
- 33 Vgl. die Parallele KTU 1.3 VI 13 b-16.
- 34 *ktr* »Koschar« oder *ktr w ḥss* »Koschar-und-Chasis«, »Kunstfertig-und-Weise«, der Schmiedegott; ägyptisch Ptah, griechisch Hephaistos; A. Cooper, RSP III, 1981, S. 385-387, Nr. 18; M. S. Smith 1994, S. 170-172; D. Pardee, DDD, Sp. 913-916; siehe ferner E. Lipiński 1995, S. 108-112, Chousor. Zu *ktr/ktr w ḥss* || *byn* (*d ḥrš ydm*) siehe zu Z. 4-5.
- 35 Nach Z. 18 ist von einem Botenpaar die Rede, die von El auch als eine Person angesprochen werden.
- 36 Vgl. hierzu die Aufforderung in Briefen *rgm* »sprich«, auf die der Inhalt der Botschaft folgt, die der Bote vorzutragen hat; KTU 2.4:1-3 etc.
- 37 *byn* »der Geschickte, Tüchtige, Künstler«; J. Aistleitner, WUS, Nr. 825: *byn* der »Gewandte«; vgl. Ges.¹⁸, S. 271-272: *hwn* »Vermögen, Besitz«; A. Cooper, RSP III, 1981, S. 445, Nr. 37; M. S. Smith 1994, S. 171.
- 38 HAL, S. 344: *ḥrš* »Handwerker, Künstler« und/oder »Zauberer«; Ges.¹⁸, S. 403-404; *ḥrš* »Handwerker, Künstler«. Die göttlichen Patrone der Künstler, Ea und Hephaistos, zeigen zugleich künstlerische und magische Fähigkeiten.
- 39 *ltpn* »der Gütige, Freundliche« (arabisch *latīf* »gütig, freundlich«; F. Renfroe, ALASP 5, 1992, S. 127) und *d pid* »der Gutherzige, Gemütsvolle« (arabisch *fu'ād* »Herz, Sinn«), die Standardepitheta Els.

[Ja⁴⁰ Koschar, Baumeister]!

⁷Ja Koschar, Bau[meister]

[der Paläste der Götter!]

⁸Lege in das Bauwerk(?)⁴¹ der W[ohnstätte]

[wertvolle Steine!]

⁹Stelle her auf Felsen Wo[hnsitze]

[aus ...].

¹⁰Eile⁴², geh voran, haste [weiter],

[zu mir sollen deine Füße rennen],

¹¹zu mir heraneilen deine Bei[ne]

inmitten des Gebirges, ¹²des Berges *Kas*⁴³.

Denn [ich habe eine B]otschaft [dir zu sagen],

¹³ein Wort dir zu wiederholen:

[Das⁴⁴ Getöse der Bäume und das Geflüster⁴⁵ verstehe⁴⁶ ich],

¹⁴das Klagen des Himmels mit [der Erde⁴⁷],

40 In Z. 6b-9 scheint Raum für drei poetische Einheiten zu sein. Die Zerstörung des Textes erlaubt nur eine äußerst unsichere Rekonstruktion und Übersetzung.

41 Vielleicht mit hebräisch **sk* »Schutz«?, *skk* »Sturmdach« (HAL, S. 711, 712) oder eher akkadisch *šikittu* »Bauanlage« (AHw, S. 1233; *šikittu* 2 »etwa Bauanlage«) zu verbinden.

42 Siehe zu I 1-3.

43 Siehe zu II 3.

44 Zu KTU 1.1 III 13b-15 sind 1.3 III 22b-28b, IV 14b-18a parallel. Der Abschnitt liegt in KTU 1.1 III 13b-15 in verkürzter Form vor. Nach KTU 1.3 III 25, IV 17b-18a ist das vierte Kolon ausgefallen (Homoteleuton: *kbkkm* – *šmm*; vgl. dagegen M. S. Smith 1994, S. 179-180, der die Rede vom Tempelbau auf den Meergott Yamm bezieht, der mit dem Blitz nichts zu tun habe). Von den Parallelstellen her ergibt sich, daß die beiden poetischen Einheiten Z. 18b-19 und 20 und ihre Parallelen auf der chiasmatischen Anordnung von *abn* »ich verstehe« – nicht *abn* »Stein« – aufgebaut sind. El verspricht demzufolge Koschar, daß er ihm der Menschheit unbekanntes Geheimnisse der Natur mitteilen werde.

45 D. h. der Bäume.

46 Die finite Verbform *abn* wird entweder von *byn* »verstehen« oder von *bny* »bauen, erzeugen, erschaffen« abgeleitet. In dieser Rede ist von der Schöpfermacht der Gottheit die Rede, deren Werke der Mensch nicht versteht.

47 *šmm* || *arš* »Himmel« || »Erde« oder *arš* || *šmm*; M. Dahood, RSP I, 1972, S. 126-127, 356, Nr. 71, 554; Y. Avishur, AOAT 210, 1984, S. 603-604; M. Hutter, DDD, 1995, Sp. 742-744. »Himmel und Erde« werden als göttliche Wesenheiten verehrt (KTU 1.47:12; 1.118:11; 1.148:5.24).

[der Tiefenflut mit den Sternen⁴⁸].⁴⁹

<Ich verstehe⁵⁰ den Blitz⁵¹, den die Himmel⁵² nicht begreifen,>
⁵³ den Donner, den die Men[schen⁵³] nicht begreifen,
[und den nicht versteht die Menge der Erde!]⁵⁴

⁵⁶Komm⁵⁵ doch, und ich werde es dir offen[baren⁵⁶]:
[inmitten meines Gebirges, des Berges *Kas!*]⁵⁷

⁵⁷Da antwortete Koschar-und-Chasis:

»[Geht⁵⁸, geht, Diener⁵⁹ der Götter!]

⁵⁸Ihr sollt ausruhen,⁶⁰ aber ich [werde gehen]

48 *thmt* || *kbkbbm* »Tiamat, Tiefenflut« || »Sterne«; vgl. in den Götterlisten *grm w thmt* »Berge und Wassertiefe« (KTU 1.118:18; 1.148:6.41); B. Alster, DDD, 1995, Sp. 1637; ferner *kbkbbm* || *šmm* »Sterne« || »Himmel« und *šmm* || *kbkbbm* »Himmel« || »Sterne«; M. Dahood, RSP I, 1972, S. 225-226, 357, Nr. 282, 556; Y. Avishur, AOAT 210, 1984, S. 566-567.

49 In Z. 13b-14 wird vorausgesetzt, daß die Natur mit einer Sprache erfüllt ist, die der Mensch nicht versteht (vgl. Ps 42,8; 96,12; Hi 28,13; 37,5). In Ps 19,2-5a wird dieser Gedanke mit Hilfe der biblischen Schöpfungslehre umgewandelt in ein Verkünden, Offenbaren der Herrlichkeit des Schöpfers.

50 *byn* || *yd'* || *byn* »verstehen« || »erkennen« || »verstehen«; M. Dahood, RSP I, 1972, S. 197-198, Nr. 221; Y. Avishur, AOAT 210, 1984, S. 316-317, 366-367.

51 *brq* || *rgm* »Blitz« || »Geräusch, Donner«; AHw, S. 982: *rigmu* 6: r. *Adad* »Donner«.

52 Anstelle des Gegensatzes *šmm* || *arš* (Z. 14) die Abfolge *šmm* || *nšm* || *hmlt arš*.

53 Zum Wortpaar *nšm* || *hmlt arš* »Männer, Menschen« || »Menschheit der Erde« vgl. hebräisch *nwš* || *bn dm* und *dm* || *yš*; Y. Avishur, AOAT 210, 1984, S. 641.

54 Der Blitz gilt als ein Geheimnis Gottes (Hi 37,5; 38, 35).

55 Vgl. die erweiterte Form dieses Spruches in KTU 1.3 III 29-31.

56 *bgy* »ein Geheimnis enthüllen, offenbaren, mitteilen«; Dietrich/Loretz AOAT 20/6, 1996, S. 602. Zum Angebot, dem Hörer etwas Geheimes zu offenbaren, siehe Jer 33,33.

57 Welches Geheimnis will El dem göttlichen Baumeister mitteilen? Es wurde vermutet, daß es sich beim Holz um Baumaterial wie Zedernholz und Steine sowie das Wissen um den Tempel als Zentrum des Kosmos, der Fruchtbarkeit und des Friedens handle (R. J. Clifford 1972, S. 74; M. S. Smith 1994, S. 181). Wahrscheinlich soll durch die Botschaft Els angekündigt werden, daß Els Wissen und Weisheit alles menschliche und göttliche Wissen überragt und er folglich der einzige ist, der Anweisungen zum Bau eines Tempels geben kann.

58 Zu Z. 17b-21a vgl. KTU 1.3 IV 32b-36.

59 *šm* »Diener«; F. Renfroe, ALASP 5, 1992, S. 22-24, »servant, assistant, lackey«.

60 Die Formel *atm bštm w ank šnt* wird entweder als Gegensatz übersetzt (M. S. Smith 1994, 44, 160, »You, you delay, but I, I depart«) oder als eine zweifache Aufforderung (J. C. de Moor, ARTU, 1987, S. 13, »You should depart, and I too will leave«). Es dürfte von den Verben *bš* »sich ausruhen« (J. Aistleitner, WUS, Nr. 597; M. Dietrich/O. Loretz, UF 12, 1980, S. 385) und *šnw* (M. Dietrich/O. Loretz, UF 12, 1980, S. 385) auszugehen sein.

[von⁶¹ Kreta] ¹⁹ zur Ferne der Götter,⁶²
 von Memph[is zur Ferne der Göttlichen⁶³],
²⁰ zwei Aufsprungstellen zwischen [den Erdfurchen],
 [drei Breiten] ²¹ von Gruben⁶⁴!⁶⁵!⁶⁶

Da eilte er dir[ekt]⁶⁷
 [zum Freundlichen], ²² El dem Gütigen⁶⁸
 auf dem Gebi[rge, dem Berg *kas*].

²³ Er erschien⁶⁹ auf dem Vorplatz⁷⁰ E[ls und betrat]

61 Parallel zu *b'gr* in *inbb* (KTU 1.3 IV 33-35) dürfte auch hier *b kptr* zu ergänzen sein; M. Dietrich/O. Loretz, UF 12, 1980, S. 385. Da das *b* eine Doppelfunktion hat, erübrigt sich der Ansatz eines Akkusativs des Ortes (Joüon, Grammaire, par. 125 n), von dem man ausgeht.

62 D. h., wo El und sein Hofstaat wohnen.

63 *ilm* || *ilnym* »Götter« || »Göttliche«; KTU 1.3 IV 35; 1.6 VI 47; 1.20 I 2, II 2.6; 1.21 II 4.12; 1.22 II 4.6.13-14.26. Wahrscheinlich wird mit diesem Wortpaar die Gesamtheit der oberen und unteren Götter bezeichnet, die alle El unterstehen.

64 F. Renfroe, ALASP 5, 1992, S. 113.

65 In Z. 20-21 a entspricht den Wortpaaren *tn* || *tl* »zwei« || »drei« und *mtpdm* || *mth gyrm* »Aufsprungstellen« || »Breiten von Gruben« die Formel *tht 'nt arš* »zwischen den Furchen der Erde« als Element der Doppelfunktion. Für dieses Sub-Bikolon werden u. a. auf Grund der Annahme, daß es sich um eine unterirdische Reise durch Wasserläufe handle und folglich *'nt arš* mit »Quellen der Erde« oder mit »Ackerfurchen« zu übersetzen sei, folgende Übersetzungen angeboten: »... || two layers below the furrows of the earth, || three strata of the lowest realms.« (J. C. de Moor, ARTU, 1987, S. 23); »Two lengths beneath Earth's springs || Three, the expanse of caves.« (M. S. Smith 1984, S. 160, 183-184).

66 Im Pentakolon Z. 18-21 a, das aus einem einleitenden Kolon und zwei Sub-Bikola besteht, wird der eilige Gang des Schmiedegottes von seinem Wohnort in Ägypten-Kreta zum Aufenthaltsort Els beschrieben. Der Weg des Schmiedegottes erfolgt weder unterirdisch noch in den Lüften. Er nähert sich mit Riesenschritten auf dem Land dem Zelt Els.

67 Wörtl. »er gibt sein Antlitz«, vgl. oben Anm. 13.

68 *pid* »Herz, Sinn«; Wehr, S. 937: *fu 'ad* »Herz, Sinn, Gemüt«; vgl. biblisch *'l rḥwm w ḥnwn* »ein barmherziger und gnädiger Gott« bzw. *rḥwm w ḥnwn YHWH* »Barmherzig und gnädig ist Jahwe« (Ex 34,6; Jo 2,13; Jon 4,2; Ps 86,15; 103,8; 145,8 u. ö.).

69 *gly* N »sich zeigen«; KTU 1.3 V 7; 1.4 IV 23; 1.6 I 34; 1.16 VI 4; 1.17 VI 48; Ges.¹⁸, S. 216: *glb* Ni 1, zu 1 Sam 14,8.11; Jes 49,9; Zorell, LHVT, S. 151: *glb'* Ni 4; J. Sanmartín, UF 10, 1978, S. 451, *gly* N »sich zeigen, erscheinen, auftreten«; *gly* wird gebraucht, wenn das Erscheinen einer Person vor einem Haus angezeigt wird: »Weinend zeigte sie sich/erschien sie (*igly*) und trat ein, || schluchzend trat sie ins (Haus-)Innere (*pnm*).« (KTU 1.16 VI 4-5); *pnm* »Inneres« als architektonischer Begriff; W. von Soden, UF 24, 1992, S. 311-312; vgl. dagegen J. Aistleitner, WUS Nr. 652: *glj* »sich begeben nach«; C. H. Gordon, UT, Nr. 579: *gly* »to leave«; M. Dahood, RSP I, 1972, S. 160-161, Nr. 142, *gly* || *ba* »to arrive« || »to come«; M. S. Smith 1994, S. 160, 187, »to enter«.

70 *dd* || *qrš* »Vorraum, Vorplatz« || »Wohn-, Empfangsraum, Aufenthaltsraum«; Z. 23-24 a et par. stellt eine poetische Einheit dar, die zu einer Anzahl von Deutungen geführt hat; A. Naccache, UBL 12, 1996, S. 251-252, 264, der mit J. C. L. Gibson »she penetrated the moun-

[den Empfangsraum] ²⁴ des Vaters der Jahre⁷¹.

Zu Fü[ßen Els verneigte er sich und fiel nieder,
²⁵ er warf sich zu Boden [und ehrte ihn].

[Da antwortete] ²⁶ der Stier El, sein Va[ter]:

[»Oh Koschar, Baumeister!]

²⁷ Schnell sollst du ein Ha[us bauen],

[schnell sollst du deinen Palast errichten]

²⁸ inmitten [der Höhen des Zaphon⁷²],

[auf dem Berg Baals⁷³, auf dem Hügel] ²⁹ [des Dagan⁷⁴-]Sohnes⁷⁵!⁷⁶

tain(s) of El and entered the massif of the king, father of years« übersetzt, zählt z. B. 16 Interpretationen auf. Beim Wort *dd* ergibt sich aus den Belegstellen, daß es einen Raum oder einen Bereich außerhalb eines Hausraumes (siehe folgende Ausführungen zu *qrš*) oder eines Zeltes (KTU 1.19 IV 51b-52a) bezeichnet, so daß eine Übersetzung »Zelt« nicht in Frage kommt. *dd* ist etymologisch nicht mit akkadisch *šadû* »Berg, Gebirge; Steppe« (AHw, S. 1124-1125; *šadû*; so z. B. M. S. Smith 1994, S. 160, 187, »mountain«; E. Verreet, Modi, 1988, S. 50, »Gefilde«), sondern mit akkadisch *šiddu* »Seite, Rand; Vorhang« (AHw, S. 1230) zu verbinden. Da *šiddu* sowohl die Längsseite von Grundstücken, Gebäuden und Flächen (AHw, S. 1230: *šiddu* A 1) als auch einen Bereich vor Gebäuden umschreibt (AHw, S. 1230: *šiddu* B 3, *ana šī-id-da-at ekallim* ARM 4, 10,6'; 79,6), wird man *dd* am besten mit »Vorraum, Vorplatz« wiedergeben. In diesem Zusammenhang ist auch der Gebrauch von *šiddu/šd* als Flächenmaß in Alalach (AHw, S. 1230: *šiddu* B 5) und Ugarit zu beachten. Zur Diskussion über *dd* siehe u. a. F. Renfroe, ALASP 5, 1992, S. 97-100; M. S. Smith 1994, S. 187-188.

qrš ist wohl der Raum, in dem die Gäste empfangen werden, siehe AHw, S. 299: *g/qršu* I etwa »Hauskapelle«, nA.; CAD G, S. 141: *guršu* A in *būt guršu* (a room in a private house), NA. Da man in den mit *qrš* bezeichneten Gebäudeteil stets eintritt (*b[w]*), handelt es sich bei diesem offensichtlich um einen Innenraum (*pnm*, vgl. *bt* || *pnm*, KTU 1.16 VI 3-5). Bei *qrš* dürfte es sich um ein westsemitisches Wort handeln. Zur Diskussion über ugaritisch-hebräisch *qrš* siehe u. a. HAL, S. 1072: *qrš*; F. Renfroe, ALASP 5, 1992, S. 97-100; M. S. Smith 1994, 188-189.

71 *ab šnm* »Vater der Jahre«, d. h. der Älteste der Götter (KTU 1.3 V 25; 1.4 V 4), Epitheton Els; vgl. *tyq ywmyyn* »Alter an Tagen« (Dan 7,9. 13,22); andere Übersetzungen: »Vater der Erhabenen«, »Vater des Šanuma«; A. Cooper, RSP III, 1981, S. 467-469, Nr. 42; B. Becking, ANCIENT OF DAYS, DDD, Sp. 77-81; W. Herrmann, DDD, Sp. 526.

72 Berg Baals, Mons Kasios/Casius der Antike (W. Fauth, UF 22, 1990, S. 105-118), heute Ğebel Aqra (1759 m.), ca. 40 km nördlich von Ugarit; siehe ferner E. Lipiński 1995, S. 244-252, Baal Saphon. Der Berg markiert die Grenze zwischen Ugarit und Mukisch/Alalach. Etwas südlich vom Zaphon befindet sich der Anti-Casius, von den Hethitern Nanni oder Nanā (*nny*, KTU 1.16 I 8) genannt; W. H. van Soldt, UBL 11, 1994, S. 370.

73 *b'l* »Herr«; Wettergott mit Wohnsitz auf dem Zaphon/Kasios; A. Cooper, RSP III, 1981, S. 347-361, Nr. 9; W. Herrmann, DDD, Sp. 249-262; Baal wird auch *bd* oder *bdd* (KTU 1.9:13, wohl Dittographie des *d*: *bd(d)*) genannt; J. C. Greenfield, DDD, Sp. 716-726; H. Niehr, DDD, Sp. 746-750.

30[.....]
...77

IV78
...79

1[Höh]en des Zaphon.⁸⁰

[.....]:⁸¹

2Rufe⁸² laut die Nah[en]
[.....] 3die Fernen,
zur V[ersammlung ... laut] 4rufe!

El sitzt im M[arziḫu-Haus/Gelage⁸³]
[.....].

5Die Schande⁸⁴ des *ʾlmmn*⁸⁵ [..]
[.....] 6die Götter.

Die ugaritischen Texte kennen neben dem Baal Zaphon auch einen *b' l ugrt* »Baal von Ugarit« (KTU 1.109:11.16) und einen *b' l ḫlb*« Baal von Ḥalab (Aleppo)« (KTU 1.109:16; 4.728:1).

74 *dgn* »Dagan«, Getreide; A. Cooper, RSP III, 1981, S. 361-363, Nr. 10; J. F. Healey, DDD, Sp. 407-413; id., UBL 12, 1996, S. 65-72; siehe ferner E. Lipiński 1995, S. 170-174, Dagon.

75 Baal wird sowohl Sohn Els als auch Dagens genannt. Den Hintergrund dieser doppelten Filiation bildet die indirekte Gleichsetzung der Götter El und Dagan, die wiederum mit dem hurritischen Gott Kumarbi identifiziert werden. Vgl. auch M. Dietrich/W. Mayer, UF 26, 1994, S. 92.

76 Vgl. KTU 1.4 IV 51-55.

77 Zwischen dem Ende von Kolumne III und dem Anfang von IV fehlen ca. 50 bis 70 Zeilen.

78 Der fragmentarische Zustand von Kolumne IV erschwert es außerordentlich, den Gang der Rede und des Geschehens nachzuzeichnen.

79 Rede der Aschiratu?

80 Wahrscheinlich Ende einer poetischen Einheit.

81 Aufforderung der Aschirat an ihre Boten?

82 Singular oder Plural.

83 Eine Lesung, die auf der Vermutung aufbaut, daß nach KTU 1.114:15 ergänzt werden kann. Zum *marziḫu*, einem Gelage mit exzessivem Alkoholgenuß und Verbindung zum Totenkult in Ugarit siehe u. a. KTU 1.114; 3.9; M. S. Smith 1994, S. 140-44; M. Dietrich/O. Loretz, AOAT 20/6, 1996, 327, *marzeab/marziḫu*; 755, *mrzḫ*, *mrz'y*; 969, ^{LÜ.MEŠ}*ma-ar-zi-ḫi*; D. Pardee, UBL 12, 1996, S. 273-285.

84 Zur *btt* »Schande« in Zusammenhang mit einem Gastmahl siehe KTU 1.4 III 17-22.

85 *ʾlmmn*, wahrscheinlich Epitheton eines Gottes(?) (KTU 1.161:7.24), wird entweder auf El (M. S. Smith 1994, 131, 144-145, »Eternal One«) oder auf Baal (J. C. de Moor, ARTU, 1987, S. 24, »usurper«) bezogen.