

Theology on the Web.org.uk

Making Biblical Scholarship Accessible

This document was supplied for free educational purposes. Unless it is in the public domain, it may not be sold for profit or hosted on a webserver without the permission of the copyright holder.

If you find it of help to you and would like to support the ministry of Theology on the Web, please consider using the links below:



Buy me a coffee

<https://www.buymeacoffee.com/theology>



PATREON

<https://patreon.com/theologyontheweb>

[PayPal](#)

<https://paypal.me/robbradshaw>

A table of contents for *Journal of Biblical Literature* can be found here:

https://biblicalstudies.org.uk/articles_jbl-01.php

DER GOTT BET'EL

RUDOLF KITTEL

LEIPZIG

Vorbemerkung. Die Sigla **ⲄⲚ** usw. oder **Ⲅ** sind dieselben wie in des Verfassers *Biblia Hebraica*

I

DASS der Name Bet'el den bekannten Ort bezeichnet, an dem Jerobeam sein goldenes Stierbild errichtete und wo schon Jaqob vor Zeiten den Gott Israels geschaut haben sollte, bedarf keines Beweises. Weniger allgemein bekannt dürfte sein, daß der Name gelegentlich auch eine Gottheit selbst bedeutet. Die sichersten Belege dafür besitzen wir im hebräisch-aramäischen Sprachgebiet in den aramäischen Papyri von Elephantine¹. Andere Texte unterstützen den Nachweis.

Man geht wohl am besten aus von Papyrus 27, der aller Wahrscheinlichkeit nach das Bruchstück einer Anklageschrift eines gewissen Malkija darstellt, der seinem Gegner, den er im Verdacht des Einbruchdiebstahls hat, den Reinigungseid auferlegt². In Zeile 6 spricht Malkija aus: „Ich habe (Bitte oder) Forderung **ⲙⲓⲗⲓⲛⲓⲛⲓ** und (Anrufung oder wohl besser:) Klage, Einspruch **ⲙⲓⲗⲓⲛⲓⲛⲓ** unternommen³ bei unserem Gott“, was Sachau

¹ *Aramäische Papyri und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine*, bearbeitet von Ed. Sachau. Leipzig 1911. Vergleiche dazu: *Aramäische Papyrus aus Elephantine. Kleine Ausgabe . . .* bearbeitet von Arthur Ungnad. Leipzig 1911.

² Sachau S. 103 f.; Ungnad, S. 44.

³ Ungnad ist wohl im Rechte, wenn er die Worte **ⲙⲓⲗⲓⲛⲓⲛⲓ** und **ⲙⲓⲗⲓⲛⲓⲛⲓ** als Termini der Rechtssprache deutet, etwa im Sinne von „Klage“ und „Einspruch“.

richtig deutet: ich habe dich vor den Richterstuhl des Gottes im Tempel und bei dem priesterlichen Richterkollegium gefordert. Malkija fährt dann in Zeile 7 fort: „Er (der Gott oder die in seinem Namen urteilende Priesterschaft) ist zu mir gekommen **HRM** im Gericht“ d. h. er hat durch seine Priester die Gerichtsverhandlung aufgenommen⁴. Und nun redet er den Gegner direkt an: „Ich Malkijah rufe dich⁵ vor den Gott **HRM**-bet'el zwischen den vier . . .⁶, daß du sagest“ usw.

Damit ist allerdings der einwandfreie Beweis geliefert, daß in Elephantine, also bei den ägyptischen Juden der Perserzeit, eine Gottheit des Namens **HRM**-Bet'el verehrt wurde. Wir können nun zwar die erste Hälfte dieses Gottesnamens nicht vollkommen sicher vokalisieren, werden aber kaum fehlgehen, wenn wir sie nach den Arabischen, wo *charam* (*ḥaram*) den geweihten Tempelbezirk bedeutet, **Charambet'el** lesen und demnach „der Bezirk des Bet'el“ deuten oder aber, da **Charam** selbst ein Gottesname sein kann: „der **Charam** des Bet'el“. Natürlich wäre an sich auch die Übersetzung „der Bezirk des Gotteshauses“ denkbar. Sie ist an sich sogar die nächstliegende. Aber da es sich doch einmal um einen Gott dieses Namens handelt, so müßte

⁴ **HRM** kann auch bedeuten „mit dem Urteil“. Dann wäre der Sinn: nachdem ich die Entscheidung des Gottes anrief, hat er (durch seine Priester) bereits das Urteil verkündet. So deutet Sachau S. 105. Aber die nachfolgende Apostrophe an den Gegner macht viel wahrscheinlicher, daß die Entscheidung noch aussteht und Malkija den Gegner erst auffordert, im Angesichte des Gottes die Wahrheit zu bekennen. Dann erst soll wohl das Urteil selbst folgen.

⁵ Sachau möchte wegen des folgenden **HRM** das **HRM** lieber als synkopiertes **HRM** (**HRM**) fassen und übersetzt, wenn auch zögernd: „lasse ich dich aussprechen“. Aber die im Texte oben gegebene Fassung von **HRM** wird kaum zu beanstanden sein.

⁶ Wie die Lücke anzufüllen ist, läßt sich nicht sagen. Sachau denkt an 4 Rächer oder Strafrichter, die im Tempel anwesend sein sollen. Aber **HRM** „zwischen“ deutet viel eher auf eine Örtlichkeit, etwa zwischen 4 Säulen oder dergleichen. Denn „vor“, wie Sachau übersetzt, bedeutet **HRM** nicht. — Ganz anders versteht Ed. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine* 1912, S. 63 unseren Text. Doch kommt für unseren Zweck darauf nicht viel an, weshalb ich auf ein näheres Eingehen verzichte. Die 4 vorhin auf eine Örtlichkeit und auf Dinge, nicht Personen, gedeuteten Unbekannten versteht er ansprechend von Schwursteinen.

mindestens der Bezirk doch wieder zum Gotte, also zum Eigenamen Charam geworden sein. Haben wir also sonst noch irgendwelche Andeutungen dafür, daß auch Bet'el als Gott verstanden werden kann, wie sie sich sofort darbieten werden, so ist das Naturgemäße, auch hier den Gott Bet'el zu finden.

Ich bin mit Absicht von diesen Texte ausgegangen, weil sich hier gleich an einem zweiten Beispiel derselbe merkwürdige Prozeß aufzeigen läßt, vermöge dessen bei hebräischen und verwandten Gottesnamen ihre Entstehung aus heiligen Dingen, also aus Gegenständen oder Stätten ihrer Verehrung, nachweisbar wird. Mag Charambet'el den Bezirk des Gotteshauses oder den Bezirk des Gottes Bet'el bedeuten, unter allen Umständen ist dieser heilige Bezirk hier zum Gotte geworden.

Wie das möglich ist, sehen wir besonders deutlich bei der Göttin Qades. Das Wort Qades קִדֵּשׁ bedeutet an sich heilig, der Gottheit geweiht. So wird es zur Bezeichnung zahlreicher Örtlichkeiten im Norden und Süden des hebräisch-kanaanäischen und arabischen Sprachgebietes von Syrien und Palästina gebraucht, die sicher alle einmal besonders geschätzte Verehrungsstätten einer Gottheit waren. Ich nenne nur Qades am Orontes, Qades in Naftali und Qades-Barnea' in der Südsteppe. Daneben tritt aber eine Gottheit Qades auf. Als die Herrin irgendeines der als Qades bezeichneten Heiligtümer, also als die *Bá'alat Qades* wird sie unter Weglassung des ersten Wortes kurzweg selbst Qades genannt und nimmt als solche einen recht hohen Rang im alkanaanäischen Göttersystem ein⁷.

Daß dies der Hergang der Entstehung dieser Gottheit ist und nicht etwa der umgekehrte, an sich auch mögliche und bezugte Fall der Ableitung der Benennung eines heiligen Gegenstandes aus einem Gottesnamen⁸ vorliegt, beweist schlagend die

⁷ Vergleiche über sie in meiner *Geschichte des Volkes Israel* I. S. 6 (1923), S. 180 f.

⁸ So ist vermutlich die Bezeichnung Aschera für den heiligen Pfahl oder Baumstumpf als das Kultusobjekt oder auch den heiligen Raum, den Kultusort — so in Babylon (Zimmera *KAT* 2437) — der Göttin 'Aschart zu deuten. Seit der Entdeckung der Amarnatexte wissen wir, was früher vielfach bestritten war, daß es schon in alter Zeit eine (der 'Aschart nahe verwandte) Göttin Aschera gab. Sie war augenscheinlich die Gemahlin eines alten Glücksgottes Ascher, von dem der Stamm Asser

maskulinische Form des Namens für eine weibliche Gottheit. Wäre der Gottesname das Ursprüngliche und die Orts- oder sonstige Bezeichnung — auch heilige oder geweihte Personen heißen bekanntlich Qadesch oder Q^odescha — so müßte zweifellos die Göttin als weibliches Wesen den Namen Q^odescha „Geweihete, Heilige“ führen, genau so wie die der Gottheit geweihten Frauen nicht den geweihten Männern gleich Qadesch heißen, sondern Q^odescha.

Als eine weitere Analogie mag genannt werden die Benennung eines Gottes Šalm mit demselben Worte, das von Hause aus das Bild bezeichnet⁹. Es vollzieht sich also hier der psychologisch leicht zu erklärende Vorgang, daß der „Herr des Gottesbildes“, dem es geweiht ist oder den es darstellt und in dem er sich manifestiert, tatsächlich mit dem Bilde selbst verwechselt wird, eben weil er hier sich künütut und aus dem Bilde schein-

seinen Namen zu haben scheint. Da die Göttin als Fruchtbarkeitsgöttin im Fruchtbaum sich manifestiert, so konnte der heilige Baum oder dessen Ersatz, der heilige Pfahl, leicht als Sitz oder Behausung der Göttin gelten und als solche *bet aschera* heißen. Diese Bezeichnung ist uns bis jetzt nicht überliefert, sie ist aber durchaus möglich. Der Kürze halber bleibt das *bet* weg, und es bleibt auch weg, weil man im heiligen Baum oder Pfahl die tatsächliche Vergegenwärtigung der Gottheit sieht. So führt dann der Pfahl selbst den Namen Aschera. Die gegenteilige Anschauung, nach der der Pfahl das Ursprüngliche und die Göttin sekundär wäre, ist bei älteren Forschern üblich gewesen, da man das Alter der Göttin noch nicht kannte. Wenn sie auch heute noch da und dort auftaucht, so darf dabei wohl mit einem kleinen Anachronismus gerechnet werden. Vergleiche zur Sache in meiner *Geschichte des Volkes Israel* I⁵ S. 194 f. (besonders S. 195 Anm. 1) und S. 178 (besonders Anm. 4); II⁶ S. 59 (besonders Anm. 5).

⁹ Vergleiche bei Lidzbarski *Nordsemitische Epigraphik* I S. 358. — Ähnliches gilt auch von *Chammän* חַמָּן, das eigentlich die Sonnensäule, dann aber den in ihr vertretenen Gott bedeutet. Hier ist der Übergang dadurch besonders deutlich, daß uns auch das Zwischenglied noch erhalten ist. Der Gott, der in der Säule wohnt, heißt eigentlich *Ba'al Chammän* בַּעַל חַמָּן, auch חַמָּן. Doch bleibt aus dem oben angegebenen Grunde Ba'al auch weg, und so nennt man den Gott kurzweg *Chammän*. Vergleiche Lidzbarski *a. a. O.* S. 276. Die natürliche Folge sind dann Eigennamen wie עֲבַדְחַמָּן. — So kann es auch einen Gott Altar geben: *Zev* βωμος oder Μαββαχος. Im Altar ist der Gott gegenwärtig: so wird die Gottesstätte selber Gott. Vgl. noch Anm. 51.

bar zum Gläubigen redet, durch Nicken oder Winken mit dem Bilde Orakel gibt, im Bilde und an ihm die Verehrung seiner Bekenner, ihre Opfergaben und Spenden entgegen nimmt. Wie stark die Neigung, diesen Prozeß der Vertauschung zu vollziehen, in der religiösen Psyche aller Völker vorhanden ist, zeigt am besten der Umstand, daß unser Volk vielfach heute noch von wundertätigen Bildern weiß. Wie könnte ein Bild Wunder tun, wenn nicht hinter ihm eine Gottheit steht, mit der es selbst vertauscht wird? Und wie könnte das Muttergottesbild oder das Bild des heiligen Josef oder der heiligen Anna so vielfach kurzweg als die Mutter Gottes oder als der heilige Josef oder die heilige Anna bezeichnet werden, wenn nicht für das Bewußtsein des naiven Menschen beide, Bild und Person, ganz unmittelbar in einander übergangen?

Wie nun im Namen Charambet'el der heilige Bezirk eines Gotteshauses oder eines bestimmten Gottes selbst als Gottheit erscheint, so tritt auch der Bezirk allein als Gott auf. Natürlich ist auch damit ursprünglich nicht der Bezirk als solcher gemeint, sondern ein ganz bestimmter, nämlich der heilige Bezirk des Haupt- oder Schutzgottes einer bestimmten Person oder Örtlichkeit; so daß von Hause aus Charam wohl immer mit einem bestimmten Zusatz zu denken war. Doch wie dem immer sei, tatsächlich erscheint das bloße Charam als Gott. Wir finden den Gott in dem Namen **חַרַמְבֵּתֵל** Gott Charam hat gegeben¹⁰. Da das zweite Wort keine Gottesbezeichnung, sondern nur das bekannte Verbum enthalten kann, so ist das Ganze deutlich ein menschlicher Eigennamen mit Charam als Gottesnamen.

Es leidet nach alledem keinen Zweifel, daß Charambet'el als Gott entweder den Charam des Tempels oder den Charam des Gottes Bet'el bezeichnet. Daß die letztere Deutung durchaus möglich ist, ergibt die eben vorgenommene Untersuchung über Charam und verwandte Begriffe. Auch Bet'el „Gotteshaus“ ist an sich eine heilige Stätte wie Charam oder Qades. Daß sie zum Gotte werden kann, zeigt die Entwicklung der genannten Worte. In diesem Falle hätten wir in dem Gott Charambet'el eine Art Doppelgottheit zu sehen, wie sie auf semitischem Boden

¹⁰ Pap. 34 4: Sachau S. 126; Ungnad S. 53.

des öftern vorkommen. Der Charam des Bet'el ist dann der zum Gott Bet'el gehörige, mit ihm eng verbundene Gott Charam, ähnlich wie 'Anat-Jahu'¹¹ die zu Jahu oder Jahwe gehörige 'Anat, Aschart-Kemosch in der bekannten Mesa-Inschrift die zu Kemosch gehörige, mit ihm eng verbundene 'Aschart ist. Daß solche Verbindungen besonders gern zwischen männlichen und weiblichen Gottheiten angenommen werden, liegt in der Natur der Sache. Die Verbindung erscheint dann als Ehe. Aber sie ist keineswegs auf die Ehe beschränkt. Es gibt männliche Götter, die denselben Thron einnehmen, also wie ein Freundes- oder Brüder- oder Zwillingspaar sich friedlich in die Herrschaft teilen. So bilden in Heliopolis Hermes-Merkur und Zeus ein Paar¹². So bezeugt uns eine nordsyrische Inschrift von Keft Nebo einen Gott *Symbetylos*. Das ist doch wohl ein Gott, der denselben Gottessitz, das selbe Betyl, mit einem andern als sein σύνθρονος teilt.¹³ Es brauchen das alles ja keine großen Götter

¹¹ Siehe nachher S. 130 f.

¹² Zitiert nach Lagrange, *Études sur les Religions Semitiques*² 1905, S. 196 Anm. 5.

¹³ *Bulletin de Correspondance Hellénique* 1902, S. 182; Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik* II 323. Der Gott Symbetylos Συμβετύλος ist der Mitbesitzer des Betyls, er teilt das Betyl — Βετύλος mit einem andern Gott. Danach liegt es allerdings recht nahe, Βετύλος oder Βετύλιον als einfache Wiedergabe von Bet'el — בֵּתֵל anzusehen und demgemäß als Gotteshaus oder Gottesbehausung zu übersetzen. Das geschieht auch trotz immer wiederholter Mahnung zur Zurückhaltung (Dillmann, *Genesis*² S. 337. Lagrange, *Études usw.* 194 f. W. R. Smith-Stübe, *Die Religion der Semiten*, Anm. 809 a. E. [engl. Originalausgabe S. 210 Anm.]) immer aufs neue (so z. B. bei Gunkel, *Genesis*² S. 820; Zimmern, *Keilinschr. u. d. alte Test.*² 436; R. Dussaud, *Les Origines du sacrifice usw.* 166, der sie kurzweg mit der Maßgabe gleichsetzt). Aber schon die eine Tatsache muß Bedenken erwecken, daß bis jetzt keine griechische Transkription bekannt ist, die בֵּתֵל mit Βετήλ oder Βετήλ, Βετύλ wiedergäbe. Wir finden ausschließlich Βεθήλ (einmal Βαθήλ, wenige Male Βεθήλ). Auch Josefus hat immer das θ. Auch sonst tritt für תֵּל immer in LXX βαθ oder βηθ ein. (Ob Formen wie Βετούλος oder Βητούλος in den Apokryphen überhaupt als mit תֵּל zusammenhängend empfunden wurden, darf man mit Grund bezweifeln.) Es ist nicht einzusehen, weshalb hier an Stelle des überall sonst durchgeführten θ ein τ eingesetzt sein sollte, wenn die Bedeutung „Gotteshaus“ gemeint wäre. Es kommt dazu, daß überhaupt τ für hebräisches ת außerordent-

scheidenen Wirkungskreis haben. So ist ohne Zweifel auch jener Charam des Betel, der vergottete heilige Bezirk des aus dem Gottessitz gewordenen Gottes Betel, zu verstehen. Der Bezirk und sein Gott gehören eng zusammen. Es ist ein Gott und doch zugleich zwei: zwei zu einem Gottwesen eng verbundene, zu einer Einheit zusammengeflossene Wesen.

Immer ist bis jetzt nur vorausgesetzt, daß Bet'el ein Gottesname sein kann. Es ist aber dabei zugleich gezeigt, wie wir sein Zustandekommen zu denken haben. In Wahrheit zeigen nun eine Anzahl weiterer Texte, daß sowohl in den Elefantinepapyri als anderwärts an dem Vorkommen dieses Gottes nicht gezweifelt werden kann.

Der vorhin genannte Charam-natan heißt ein Sohn des *Bet'el-natan*. Und neben ihm erscheint ein Bet'el-natan als Sohn des *Jeho-natan*¹⁴. Damit ist der Gottescharakter von Bet'el vollkommen klar gestellt. Jeho-natan, ein Name, den ja die Bibel auch kennt, bedeutet „Jahwe hat gegeben“. Von Charam-natan hörten wir schon die Bedeutung: „Charam hat gegeben“. Demnach kann Bet'el-natan nur heißen: „Bet'el hat gegeben“, und zwar in dem Sinne, daß Bet'el der Gott ist, dem die Eltern ihren Sohn danken. In Wahrheit wird es Jahwe selbst, nur mit anderem Namen und in eigenartiger Ausprägung sein. Der heilige Ort, der Tempel, an dem er verehrt wird, vielleicht auch dessen heiliger Stein — wir wissen ja über die Beschaffenheit des Tempels von Elefantine nichts Näheres —, erscheinen wie Unter- oder Nebengötter neben Jahwe. In Wahrheit sind sie wohl eben Erscheinungsweisen, Offenbarungsformen dieses Hauptgottes.

Zu diesem Befunde stimmt nun aufs beste, daß wir in dem Papyrus 18 eine große Steuerliste für den Tempel vor uns haben,¹⁵ die besagt, daß eine für Jahwe gesammelte Geldsumme zu ungleichen Teilen neben Jaho-Jahwe an *'Anat-Bet'el* und an *Aschim-Bet'el* gegeben werden soll. Unter dem ersten der beiden Namen kann nur die 'Anat des Bet'el, die als Genossin (*ἠάπεδος*) zu ihm gehörige 'Anat, gemeint sein. Der zweite Name bietet insofern einige Schwierigkeit, als die erste Hälfte

¹⁴ Pap. 34, 4. 5: Sachau S. 126; Ungnad S. 58.

¹⁵ Kol. VII. Sachau S. 74. 75; Ungnad S. 34.

nicht sicher zu vokalisieren und zu bestimmen ist. Wir kennen aus 2 Kön. 17 30 eine syrische Gottheit *Aschima*, die aber mit der *aschmat Schomron* von Am. 8 14 schwerlich etwas zu tun hat. Viel eher gehört diese *Aschima* und ihre männliche Entsprechung *Aschim* mit dem babylonischen Gott *Ischum* zusammen¹⁶, so daß der Name *'schm-bel'el* den *Aschum-Ischum* des *Bet'el* bezeichnen würde. Jedenfalls erscheint in beiden Namen *Bet'el* genau so als Gottwesen wie in *'Anat-Jahu* oder in *Jehonatan Jahu-Jahwe*.

Weiter stimmt nun aber zu diesem Befunde nicht allein die Tatsache, daß wir auch auf einem Ostrakon von Elefantine den Namen *Bet'el-natan* finden¹⁷, sondern auch in Pap. 17, 9 den Namen *Bet'el-aqab*, eine Zusammensetzung mit demselben Verbum *אָבַד* „lohnen“ oder vielleicht „überlisten“, mit dem der Name *Ja'qob* gebildet ist¹⁸.

Es kann demnach über das Vorhandensein des Gottes *Bet'el*, der wenigstens in Elefantine kaum viel anderes als eine andere Bezeichnung für *Jahwe* gewesen sein wird, kein Zweifel bestehen. Aber nach dem, was wir oben über die Entstehung dieses Gottes gesehen haben, kann es nun weiter auch gar nicht befremden zu erfahren, daß auch außerhalb des hebräisch-jüdischen Kulturkreises dieser Übergang vom Gotteshause zum Gotte selbst vollzogen worden ist. Auch hier hat der Name schwerlich mit dem *Baetylion* etwas zu tun, so stark der Gleichklang ist, sondern bedeutet einfach die Vergottung des Tempels oder Gottessitzes.

Zum erstenmal hat meines Wissens *Hugo Winckler*¹⁹ auf den in einem Vertrage *Asarhaddons* mit *Ba'al* von *Tyros* enthaltenen Namen *Ba-ai-ti-ilāni* hingewiesen, der demnach einen kanaänischen Gott *Baiti-ilē* oder *Bet'el* enthält. Dieser Gott darf indes wohl einfach als tyrischer Gott gelten. Aber auch in der

¹⁶ Vergl. dazu meine *Geschichte des Volkes Israel* II a. 1, S. 369 Anm. 7 und S. 394 Anm. 2.

¹⁷ *Corpus Inscript. Semitic.* II, 1 Nr 154, 2. Ebenda findet sich in Zeile 7 ein Name, der zwar nicht ganz sicher zu lesen ist, aber wahrscheinlich *Bet'el-schēzib* „Bet'el hat gerettet“ lautet.

¹⁸ *Sachau* S. 71; *Ungnad* S. 28.

¹⁹ *Altoriental. Forschungen* II S. 10 ff. Er heißt Gott des Westlandes, *ebir nāri* — *עִבְרִי נָרִי*, was bei einem Vertrag mit dem tyrischen König von selbst naheliegt.

Zeit Artaxerxes' I. und auf einem Backstein Nebukadrezzars II. kommt der Personennamen *Bit-ili-nuri*, „Bit-il — Bet'el ist mein Licht“, vor.²⁰ Auch hier ist somit der Gott Bet'el vollkommen einwandfrei festgestellt. Und zwar diesmal doch wohl als babylonischer, wenn auch aus Kanaan herübergewandelter Gott. Seine Eigenschaft als Gott wird hier durch den Umstand noch besonders bezeugt, daß Bitil das Gottesdeterminativ vor sich hat. Zu dieser Gruppe von Namen gehört dann auch ein Name *Bet'el-d'läni* oder *Bet'el-dala'*, „Bet'el hat (mich) herausgezogen“²¹. Unter diesen Umständen kann nun auch kein Zweifel mehr aufkommen über den vielumstrittenen Namen bei Sach. 7:2 בִּיתֵאל שְׂרָאֲזַר. Es ist *Bait-il-sarušur* „Bet'el schütze den König“.²²

II

Wie ist nun die Verwendung des Wortes *bet'el* als Gottesname zu erklären? Die mir richtig scheinende Deutung ist im Bisherigen bereits vorgeführt: die heilige Stätte, der Gottessitz, wird als Offenbarungsstätte des Gottes mehr und mehr zum Vermittler der Gegenwart des Gottes und allmählich zum Gotte

²⁰ Zimmern, *Keilinschr. u. alt. Test.* 3 S. 437 nach Hilprecht, *Babylon. Exped.*, Vol. IX p. 60. 76.

²¹ Der erste von Zimmern a. a. O. 438 in *Corp. Inscr. Sem.* II Nr. 54 richtig erkannt, der zweite aus den *Univ. of Pennsylvania Publications* II, 1, 17 nach Gesenius-Buhl¹⁶, *Hebr. Lexikon*, S. 162 b citiert.

²² Auch der Name *Bet'el-TQM* in Pap. 25, 6. 10 (Sachau S. 99; Ungnad S. 42 f.) gehört vielleicht hierher, obwohl sich die zweite Hälfte nicht leicht deuten läßt, da Verbalbildungen mit der 2. Person in solchen hebr. Namen sonst nicht üblich sind. Sachaus naive Frage S. 100: „Liegt etwa eine Form der Wurzel *נָפַח* vor?“ führt freilich nicht weiter. Aber wenn man, was an sich doch keineswegs ausgeschlossen scheint, eine 2. Person annehmen darf, so ist der Name als Gebetsruf anzusehen und *נָפַח* Jussiv zu fassen (*נָפַח*). *Bet'el-taqom* hieße dann „Bet'el, mögest du aufstehen (zur Hilfe, zum Schutz)!“ — Denkbar wäre auch eine Ittaf'form mit pass. Bedeutung. Exod 40, 17 heißt es im Targum אֲנִיכָא שֶׁבַח „das Zelt wurde aufgestellt“. So könnte אֲנִיכָא שֶׁבַח heißen: „(das Bild des) Bet'el wurde aufgestellt“. Aber einmal wäre das ein sonderbarer Personennamen, sodann aber wäre die Synkope des *ש* von אֲנִיכָא zwar nicht unerhört, aber doch immer auffallend.

selbst. Ist diese Deutung richtig, so kann die Göttlichkeit von Bet'el immer erst etwas Sekundäres sein, das Ergebnis eines Prozesses der Vergottung. Dieses Sekundäre kann recht alt sein, aber das Ältere ihm gegenüber muß doch immer der Gottessitz, die heilige Stätte oder der heilige Gegenstand, der als Gottessitz dient, sein.

Diese Auffassung wird in neuerer Zeit bestritten. Es treten immer wieder Stimmen auf, die der Meinung Ausdruck leihen: Bet'el bedeute von Hause aus den Gott, der Gott Bet'el sei also das Primäre und die Verwendung des Wortes im Sinne von Gotteshaus, Gottessitz und im besonderen im Sinn einer bestimmten heiligen Stätte das Sekundäre. Insbesondere werden alttestamentliche Texte, in denen Bet'el eine Rolle spielt, mehrfach so gedeutet. Wo Bet'el deutlich als Ortsname auftritt, wird dieser örtliche Charakter des Wortes zwar nicht gelugnet, wohl aber mehrfach als erst nachträglich aus der Gottesbezeichnung geflossen angesehen.

Dadurch erwächst der Forschung die Aufgabe, das Verständnis jener biblischen Texte aufs neue zu prüfen. Wäre jene neuerdings auftretende Anschauung im Rechte, so würde sich dadurch ein merkwürdiger Kreislauf der Entwicklung in der Bedeutung des Wortes Bet'el ergeben. Denn da Bet'el nie anders übersetzt werden kann als mit „Gotteshaus, Gottessitz“, so muß das Wort, auch wo die Erklärung von einem Gott das Primäre scheint, doch immer zuerst jenen Gottessitz bedeuten haben und der Gott Bet'el kann immer nur von ihm abgeleitet sein. Soll er also der biblischen Ortsbezeichnung zeitlich vorangehen und demnach ihr gegenüber das „Primäre“ sein, so kann dieses „Primäre“ doch immer nur scheinbar oder relativ primär sein. In Wahrheit ist es auch dann immer schon ein Sekundäres. Aber angenommen, die Auffassung sei im Rechte, so würde sich bei ihr doch immer ergeben müssen, daß im tatsächlichen biblischen Sprachgebrauch Bet'el eine heilige Stätte darstellt. Das zweifellos Allererste würde also zugleich — nach dieser Theorie — wieder das Allerletzte sein. Wir hätten dann drei Stufen der Entwicklung: 1. Bet'el als Gottessitz und als heilige Stätte; 2. Bet'el als Gott; 3. Rückkehr zu Bet'el als Gottessitz und heilige Stätte.

Gewiß ist ein solcher Kreislauf der Entwicklung nichts, was *a priori* für unmöglich zu erklären wäre. Nichts in der Welt, was überhaupt ist, ist unmöglich, und Zickzacklinien gibt es mancherlei in der Geschichte. Immerhin aber darf behauptet werden, daß jene Entwicklung im Zickzack nicht eben hohe Wahrscheinlichkeit für sich hat, ehe erwiesen werden kann, daß die Entwicklung wirklich so verlief. In diesem Falle hätte natürlich vor der Macht der Tatsachen jede Theorie, schien sie vorher wahrscheinlich oder nicht, sich willig zu beugen. Doch müßte der Beweis erst erbracht werden und unsere Aufgabe ist, zu prüfen, ob er erbracht ist oder sich erbringen läßt.

1. Als erster ist, soweit ich sehe, mit jener Anschauung vom alten biblischen Gott Be'el hervorgetreten Irael Lévi²³. Er stellt kurz und bündig und ohne viel Beweisgründe zu suchen, den Satz auf: Be'el hat in den Papyri von Elephantine die Bedeutung eines Gottesnamens: „c'est un nom propre devenu nom commun“. Daß Be'el, fährt er fort, ursprünglich eine Gottheit war, bezeugt die Bibel beispielsweise schon in Gen. 31 13 und 35 7 oder in 35 15 und in 1 Sam. 10 3.

Da die andern hier genannten Stellen uns nachher, und zwar mehrfach mit gleichzeitiger Begründung der aus ihnen gezogenen Schlüsse, wieder begegnen werden, empfiehlt es sich, ihre Besprechung hier zurückzustellen. Ich beschränke mich deshalb hier auf das Sondergut Lévis, die zwei zuletzt von ihm genannten Texte.

a) In 1 Sam 10 3 hat Samuel soeben an Saul die Salbung vollzogen. Er entläßt ihn mit den Worten: „Damit hat Jahwe dich zum Fürsten über sein Volk Israel gesalbt. Du sollst über das Volk Jahwes herrschen . . . und das diene dir als Zeichen dafür, daß Jahwe dich zum Fürsten über sein Erbteil gesalbt hat: wenn du dann von da weiter gehst und zur Eiche Tabor kommst, so werden dir dort drei Männer begegnen, die hinaufgehen אל תאליהם בית אל.“ Lévi übersetzt die letzten Worte kurz entschlossen: die hinaufgehen *zum Gott Be'el*.²⁴ Da die Elephantine-Papyri einen Gott Be'el kennen, ist ihm ganz selbst-

²³ *Revue des Études juives* 63 (1912), S. 177 f.

²⁴ Lévi a. a. O. S. 177.

verständlich, daß auch hier von ihm die Rede ist und der Text demgemäß in der angegebenen Weise übersetzt werden muß.

Aber dem stehen zwei schwere Bedenken im Wege, die Lévi, wie es scheint, gar nicht aufstießen, ihn jedenfalls nicht beunruhigt haben.

Zum ersten: wenn Samuel den Saul im Namen Jahwes zum Fürsten über das Erbe Jahwes eben gesalbt hat, ist es dann wahrscheinlich, daß er von den Leuten, die mit Opfergaben zum Heiligtum von Bet'el pilgern, so redet, daß der Schein entstehen könnte, als suchten sie dort einen ganz andern Gott als Jahwe? Denn wie immer der Name jenes Gottes gelautet haben mag, den jene Menschen aufsuchen, ob Bet'el oder Jahwe, — daß er Jahwe nächstverwandt, ja nur eine Abart von ihm war, ist auch im erstgenannten Falle für die Zeit Samuels sicher. Warum sagt also Samuel: sie gehen zum Gott Bet'el und nicht einfach entweder: sie gehen hinauf zu Gott nach Bet'el oder ganz kurz: sie gehen hinauf nach Bet'el? (Denn עֲלֶיךָ als ein Verbum der Bewegung fordert eigentlich von selbst einen Ort. Steht also ein als Ortsbezeichnung mögliches Wort in der Nähe, so ist es das von selbst Gegebene, es als solche zu fassen.) Welcher Gott gemeint sei, weiß im Grunde Saul selbst, ohne daß Samuel es ihm sagt. Auch denkt er und Samuel sicher an Jahwe. Wenn Samuel trotzdem den Gott nicht *Jahwe* nennt, sondern *Elohim*, so ist der Grund leicht zu ersehen. Bet'el ist kein von Hause aus jahwistisches Heiligtum. Es ist keine Gründung Israels, sondern von Israel vorgefunden, als es ins Land kam. Vor Jahwe wohnte hier ein kanaanischer *EI*²⁵, der seit der Richterzeit mehr und mehr Jahwe Platz machte. So hat der Berichterstatter über die Zeit Samuels und Sauls²⁶ noch ganz wohl die Erinnerung bewahrt, daß Bet'el nicht immer Heiligtum Jahwes war und daß es, wohl ähnlich wie Sikem, noch längere Zeit gemeinsamer Besitz beider Teile, derer von Israel und der Kanaaniter, war. Dieser Tatbestand kommt zum Aus-

²⁵ Vergleiche über die kanaanitischen Elwesen in meiner *Geschichte des Volkes Israel* I 2. 6 (1923), S. 264, auch S. 267 f. 268.

²⁶ Über die Erzähler der Samuelgeschichten findet man nähere Auskunft in meiner *Geschichte des Volkes Israel* II 2. 7 (1925), S. 298, (von mir K¹ und K² genannt). Ebenso bei Kautzsch⁴ I S. 407 f.

druck in dem Wort *Elohim*: „sie ziehen hinauf zur Gottheit nach Bet'el“. So ist zu übersetzen und zu deuten. Nichts hingegen spricht dafür, daß Samuel vom „Gott Bet'el“ reden wollte²⁷.

Zum zweiten aber: Wenn nun wirklich, wie Lévi meint, der Erzähler einen Gott Bet'el im Sinne hätte und sagen wollte, die Männer pilgern zu ihm — gewiß hätte er sich so, wie er tat, nicht ausgedrückt. Man stelle sich vor: irgendein Bekenner Jahwes oder des Kemosch oder sonst eines Gottes redet in hebräischer Sprache von seinem eigenen Gott oder dem Gott eines andern. Kommt in solchen Reden auch nur einmal die Wendung vor *האלהים יהוה* oder *האלהים כמוש* oder *האלהים יהוה*? Zahllose Male lesen wir: Jahwe mein Gott, Jahwe dein Gott, Jahwe sein, unser, ihr Gott, *יהוה אלהי*, *יהוה אלוקי*, *אלהיו*, *אלהיו* usw. — nie aber: der Gott Jahwe *האלהים יהוה*. Ebenso wenn Jefta dem Heiden gegenübertritt und seinen eigenen Gott und den Gott des Gegners einander gegenüberstellt, so sagt er: Jahwe unser Gott und Kemosch dein Gott Richt. 11 24. Oder wenn die Philister sich um ihr und ihres Gottes Schicksal sorgen 1 Sam. 5 7, so sagen sie: seine

²⁷ Man vergleiche dazu noch die Ausdrucksweise in 1 Sam. 10 5: „dann kommst du zur Anhöhe Gottes oder nach dem Gibea Gottes“ (*גבעת האלהים*) und 10 7: „tu was deine Hand findet, denn Gott (*האלהים*) ist mit dir“. In beiden Fällen läßt der Erzähler Samuel nur an Jahwe denken. In 10 5 kann Gibea Gottes nur so genannt sein, weil hier eine Opferhöhe stand, wie 1 Sam. 22 5 bezeugt, auch wenn man nicht mit *גבעה* für das *ביטה* von *א* lesen will. Denn zur Terebinthe, dem heiligen Baum, unter dem Saul seine Großen versammelt, wird ohne Zweifel eine Opferstätte gehört haben. Aber so sicher Saul hier niemand anderem als Jahwe seine Opfer brachte, so wenig hat doch der Erzähler vergessen, und mit ihm der Sprachgebrauch der Zeitgenossen, daß die Höhe früher und wohl damals noch auch von ihren alten Besitzern, den Kanaanern, mitbenutzt wurde. Darum der neutrale Ausdruck *האלהים*. Und wie stark dieser neutrale Sprachgebrauch noch die Gemüter beherrscht, tritt nun eben am allerbesten in der Tatsache zutage, daß in 10 7 der Erzähler auch zu Saul selbst den Samuel von *האלהים* reden läßt, obwohl er ihm soeben die Versicherung gegeben hatte: er sei im Namen von *יהוה* zum Fürsten über das Volk von *יהוה* gesalbt. Es handelt sich bei dem „Gott ist mit dir“ wahrscheinlich um eine geläufige, aus alter Zeit überkommene Redensart. Sie erklärt den neutralen Sprachgebrauch hier am besten. Vgl. Baumgärtel, *Elohim außerhalb des Pentateuchs* (= Beiträge zur Wissensch. vom AT Heft 19) 1914.

Hand liegt schwer auf uns und auf Dagon unserem Gott דגון אלהינו. Niemand fällt es ein, zu sagen: כמוש האלהים oder האלהים דגון.

So sagt man denn auch האלהים כי יי Jos. 22 34; 1 Reg. 18 39 oder האלהים כי יי הוא האלהים 1 Reg. 8 6 „denn Jahwe (der) ist Gott“; oder man sagt האלהים הקדוש 1 Sam. 5 11 „Jahwe der heilige Gott“; oder האלהים כי אתה 1 Reg. 18 37 „denn du Jahwe bist der Gott“; oder האלהים בית יי 1 Chron. 22 1 „das Haus des Gottes Jahwe“ usw. Nie aber würde in solchem oder anderem Zusammenhang ein Hebräer gesagt haben: האלהים ידעה. So ist die Frage wirklich berechtigt: Wenn nie ein Hebräer gesagt haben würde האלהים ידעה oder האלהים כמוש oder האלהים דגון — warum in aller Welt sollte er denn sagen האלהים ביתאל? Er hätte es doch, wenn er jenen Sinn ausdrücken wollte, so leicht gehabt zu sagen: sie ziehen hinauf אל ב' האלהים oder אל ב' אלהינו אל ביתאל אלהיהם. Warum tut er das nicht? Doch wohl nur, weil er von einem Gott Bet'el eben gar nichts sagen will, sondern von dem Ort Bet'el redet.

b) Nicht anders verhält es sich mit Gen. 35 15. Es ist zu übersetzen: „Und Jaqob benannte den Namen der Stätte, woselbst אלהים zu ihm geredet hatte, Bet'el.“ Lévi zieht, um seinen Gott Bet'el hier zu finden, Elohim zu Bet'el und übersetzt: „Und Jaqob benannte den Namen der Stätte, woselbst er zu ihm geredet hatte, Gott Bet'el.“ Scheinbar kann Lévi sich darauf berufen, daß zuvor auch das Subjekt, das zu Jaqob redete (teils Elohim, teils Jahwe), weil selbstverständlich, nicht besonders genannt ist (V. 13 und 14). Aber er übersieht, daß schon die starke Überfüllung des Zusammenhangs hier mehrere Hände erweist und daß in V. 15 P am Worte ist. Aber viel wichtiger ist auch hier der grammatische Anstoß. Auch אלהים ביתאל würde kein Hebräer gesagt haben, so wenig als האלהים ביתאל. Wollte der Erzähler Jaqob den Sinn, den ihm Lévi in den Mund legt, zum Ausdruck bringen lassen, so hatte er auch hier andere Wendungen zur Verfügung. Er hätte ihn sagen lassen ב' האלהים oder ב' אלהי oder ב' האל oder ב' אלי. Jedenfalls ist die Übersetzung Lévis grammatisch ebenso ausgeschlossen, wie sie durch den Vergleich mit den parallelen

Versen 35 13 und 14 unmöglich gemacht wird: wenn sie nichts von einem Gotte Bet'el wissen, wie käme ausgesucht gerade P dazu, ihn hier zu betonen?

2. Wesentlich gründlicher als Israel Lévi geht René Dussaud zu Werke. Wir danken dem verdienten Forscher auf andern Gebieten namhafte Förderung. So sind wir zu der Erwartung berechtigt, er werde uns, wenn er zu dieser Frage das Wort ergreift, ebenfalls Wertvolles zu sagen haben.

Dussaud hat sich²⁸ die Aufgabe gesetzt nachzuweisen, daß der Gott Bet'el ehemals im Kultus von Efraim und in der ursprünglichen Form des Elohisten denselben Platz einnahm wie später (seit der jahwistischen Umbildung der Überlieferung) Jahwe. Auch er geht zum Erweis seines Satzes aus von den Papyri von Elefantine und schließt aus ihnen, daß der Gott, der im nördlichen Israelstaate vorzugsweise verehrt wurde, in den alten biblischen Texten eben jenen Namen Bet'el führte. Er erklärt sich den Hergang so: der Ort hieß ursprünglich *Luz* (Gen. 28 19; 35 6 f), aber die hohe Blüte der hier geübten Verehrung des Gottes Bet'el veranlasste seine langsame Umnennung in Bet'el. Erst mag man *Bet-Bet'el* gesagt haben, der Einfachheit halber wird daraus allmählich bloßes Bet'el wie man für Bet-Ba'al-Me'on kurzweg Ba'al-Me'on sagen lernte²⁹.

So bereitwillig der Leser der These von dem Vorhandensein einer Gottheit Bet'el in den Texten von Elefantine und gewissen akkadischen Texten seit Asarhaddon zustimmen wird, so begierig wird er sein, zu hören, welche „alten biblischen Texte“ sie kennen.

a) Unter ihnen wird zunächst genannt Jer. 48 13: „Moab wird (in der Zukunft) zuschanden werden an Kemosch genau so wie das Haus Israel an Bet'el, dem Gegenstand seines Vertrauens, zuschanden wird.“ Hier sind ohne Zweifel Kemosch, der moabitische Hauptgott, und Bet'el auf seiten Israels als die zwei Hauptstücke ihres Heidentums und ihrer heidnischen Abgöttereie namhaft gemacht. Es liegt daher nahe, daß Bet'el

²⁸ *Les Origines Canaanitiques du Sacrifice Israélite* 1921, S. 69 f.

²⁹ *Les Orig.* etc. S. 232. 234. Es mag hier auf sich beruhen, ob eine Benennung wie „Haus des Gottes-Hauses“ an sich viel Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen kann: ich persönlich glaube es nicht. Aber wichtiger als diese Erwägung ist das Zeugnis der Texte selbst.

genau so wie Kemosch als Gott gedacht sei. Indessen der Schluß ist, wenn auch naheliegend, doch für eine genauere Erwägung keineswegs zwingend. Vergegenwärtigt man sich die Art, wie Amos und Hosea über Orte wie Bet'el und über den dort geübten Kultus reden, so wird man finden, daß sie diese Kultusstätten, obwohl die Leute dort Jahwe verehren wollen, in Wahrheit gar nicht als Jahwestätten werten und behandeln: sie sind ihnen in Wahrheit Götzenorte, denn in Wirklichkeit werden dort Götzen verehrt. Das will sagen: die Art, wie hier Jahwe gedient wird, ist so sehr mit heidnischen Bräuchen und Gedanken vermischt, daß der Gott, dem auch die von Israel hier huldigen, in Wahrheit gar nicht Jahwe mehr ist, sondern Baal. So schilt Hosea Bet'el geradezu *Bet'awen* „Götzenhaus“ und Amos sagt von ihm: Bet'el soll zu 'awen werden, was wir etwa wiedergeben können: „das Gotteshaus soll des Teufels werden“.

Aber daraus folgt noch lange nicht, daß Hosea und Amos in Bet'el nicht die heilige Stätte, sondern einen Gott sehen. Im Gegenteil: wenn Amos³⁰ neben Bet'el im selben Atemzuge Gilgal und Beerseba nennt und ihnen gleich Bet'el den Untergang verheißt, so spricht zum voraus alles dafür, daß er auch in Bet'el die heilige Stätte meint. Dasselbe gilt für Hosea. In Hos. 4 15 heißt es: „Besuchet doch nicht Gilgal, zieht nicht hinauf nach Bet'awen“, in 5 8: „Stoßt ins Horn in Gibeä, in die Trompete zu Rama, erhebet den Kriegsruf in Bet'awen“. In beiden Fällen kann nach dem Zusammenhang Bet'awen d. h. Bet'el schlechthin nur als Ortschaft und Kultusstätte gemeint sein.

³⁰ Am. 5 8. Auch Dusaud kennt diese Stellen (S. 234 f.), aber er verwendet sie sofort und doch auch zugleich etwas kurz angebunden für seine These. Auch in Am. 1 8 hat er zwar sicher recht, daß bei *big'at awen* das zweite Wort der Ersatz für einen Gottesnamen wie Hadad sein wird, genau so wie es bei Bet'awen Ersatz für *el* ist. Nur folgt auch daraus wieder für Bet'el als Gott gar nichts. Im Gegenteil: ist *big'at awen* eine Kultusstätte (Baalbek), so wird eben auch *bet'awen* eine solche sein. — In Hos. 10 8 hat Dusa. ganz richtig gesehen, daß *ym*, das sonst bei Hosea Ersatz für *ym* ist, zum Texte gehört und *ym* zu ergänzen ist, *ym* *ym* aber die Glosse darstellt. Nur folgt daraus wieder für den Gott Bet'el gar nichts. Ebenso wenig beweist das Schwören bei dem Gott von Bet'el Am. 8 14 (s. dazu meine *Biblia Hebraica*).

Läßt sich also aus Hosea und Amos für den Gott Be'el nichts entnehmen, und erklärt sich andererseits das schroffe Auftreten dieser Propheten gegen Be'el und seinen Namen ausreichend auch bei der Kultusstätte Be'el, so ist damit auch Dussauds Deutung von Jer. 48 13 vom Gott Be'el aufs neue unsicher geworden. Nichts zwingt zu ihr. Auch der Zusatz **מַכַּחֶם** „auf das sie vertrauen“ nicht. Das Wort **מַכַּחֶם** steht zwar nicht selten bei Gottesnamen wie besonders Jahwe, es findet sich aber auch von Ägypten, vom Zelt, von Gold und anderen Dingen vgl. Ez. 29 18; Hi. 8 14; 18 14; 31 24. Unser Ergebnis über Jer. 48 13 geht also dahin: Da schon in der Zeit Asarhaddons (681—669) in einem akkadischen Texte Be'el als phönikischer Schwurgott bezeugt ist, so könnte es keineswegs befremden, wenn auch Jeremia, den wir als Zeitgenossen Josias und seit etwa 620 bis 586 wirkend kennen, diesen Gott nennen würde. Daß er es tut, ist möglich, aber nichts weniger als sicher.

b) Ganz besonderen Nachdruck legt nun aber Dussaud auf Gen. 31 13. Das ganze Kapitel 31 scheint ihm dem Zweck zu dienen, den Kultus des Gottes Be'el in den Augen der Israeliten zu legitimieren. Dazu dient besonders seine Zurückführung auf die Väter Abraham, Isaaq und Jaqob³¹. Den letzteren Sätzen kann man ohne weiteres zustimmen, sobald an Stelle des Gottes Be'el einfach der Kultus von Be'el und anderen Orten gesetzt wird. Aber gerade mit dieser Erkenntnis scheint Dussaud nicht gedient. Ihm ruht aller Nachdruck auf dem Gotte Be'el.

Während der Jahwist Jaqob unter den Schutz Jahwes stellt, soll der Elohist dem Gott Be'el die Rolle des Beschützers Jaqobs zuweisen. Dies soll der elohistische Text von Gen. 31, besonders V. 13, enthalten³².

Der Text lautet: **אֲנִי הָאֵל בֵּית־אֵל אֲשֶׁר מִשַּׁחֶת שָׁם מַצֵּבָה וְגו'**. **Ⓞ^D** übersetzt *εγω ειμι ο θεος ο οφθεις σοι εν τω τοπω ω ηλειψας μοι εκει στυλην*. **Ⓞ^B** fehlt; **Ⓞ^D**¹¹ und **Ⓞ^E** haben *εν τοπω θεου ον*. Das ergibt, ins Hebräische zurückübersetzt **אֲנִי הָאֵל הַנִּרְאָה אֲלֶיךָ בְּבֵית־אֵל אֲשֶׁר מִשַּׁחֶת שָׁם לִי מַצֵּבָה וְגו'** „Ich bin der Gott, der dir in Be'el erschien, woselbst du mir eine Massebe

³¹ *Les Origines* etc. S. 236 f.

³² *Ebenda* S. 238.

gesalbt hast“... In der Tat wird dies der richtige Text sein. Wie dieser Text zustande kommt und worauf er sich gründet, soll uns sofort beschäftigen. Zuvor aber haben wir zu hören, was Dussaud aus ihm macht und mit welchem Rechte.

Seine Übersetzung lautet mit Berufung auf 6: „Ich bin der Gott Bet'el, der dir erschien an dem Ort, woselbst du eine Massebe gesalbt hast“... Das würde einem hebräischen Texte entsprechen אֲנִי הָאֵל בֵּית־אֵל הַנִּרְאָה אֵלַי בְּמִקְוֵם אִשׁוּר וְנָר. Ein solcher Text und seine obige Übersetzung sind aus vielen Gründen ein Ding der Unmöglichkeit. Ich führe nur die wichtigsten vor.

Erstens. Der Zusatz von 6 *ο οφθεις σου* usw. steht hinter *ο θεος*, gehört also zu אֵל, nicht zu בֵּית־אֵל. Ihn dahin zu setzen, ist durch nichts begründete Willkür. Nach allen Regeln einer gesunden Textkritik darf eine derartige Umstellung von Worten, handle es sich um den Urtext oder um Übersetzungen, doch immer nur dann vorgenommen werden, wenn der Text, wie er lautet, keinen befriedigenden Sinn gibt. Lassen wir diese allgemeine Regel außer acht, so sind wir in der Gefahr, einer nach subjektiven Einfällen oder bloßen Eindrücken urteilenden Willkür anheim zu fallen und damit allen Boden unter den Füßen zu verlieren. Daß aber die vorhin von mir gegebene Übersetzung keinen befriedigenden Sinn gebe, wird sich nicht behaupten lassen.

Zweitens. 6 hat für בֵּית־אֵל scheinbar kein Äquivalent, dafür aber *εν τω τοπω ω* oder *εν τοπω θεου ου*. Das veranlaßt D. sowohl בֵּית־אֵל als auf Grund von *εν τω τοπω* auch noch ein בְּמִקְוֵם in den Text aufzunehmen. Das sieht, oberflächlich angesehen, aus, als ließe es sich leidlich an. Bei näherem Zusehen erweist es sich als ein rein mechanisches, aber unsystematisches Zusammennehmen dessen, was eben gerade zur Hand war. Schon die Variante *τοπω θεου* hätte D. bedenklich machen müssen, ob er auch auf dem richtigen Wege sei. Noch mehr eine systematische Prüfung der Übersetzungsweise von 6. Denn jede textkritische Operation auf Grund der alten Übersetzungen darf an den, der sie vollzieht, als erste und grundlegende Forderung die stellen, daß der Text nicht nach einem zufällig und gelegentlich aus der betreffenden Übersetzung

herausgegriffenen Befunde umgestaltet werde, sondern daß erst die ganze Eigenart der Übersetzung, ihre sonstigen Gepflogenheiten und Übersetzergewohnheiten in Betracht gezogen werden, ehe ein Urteil über eine einzelne Stelle abgegeben wird. Wäre Dussaud dieser allgemeinen Regel gefolgt, so hätte ihm nicht entgehen können, daß **6** *τοπος* durchaus nicht ohne weiteres, wie es dem Laien scheint, für hebräisches **מקום** bietet, sondern gelegentlich auch für hebr. **בית**. Haben wir nun eine wohlbezeugte Variante in **6**, die *τοπος θεου* darbietet, so ist für sich schon klar, daß diesem *τοπος θεου* ein hebr. **בית אל** entspricht und daß nicht die geringste Veranlassung besteht, um des *τοπος* willen ein **מקום** in den hebräischen Text aufzunehmen. Als Belege für *τοπος* — **בית** führe ich an 1 Sam. 10 25; 24 23; 1 Reg. 8 42; Ps. 119 54; Jer. 7 14 **6^A**. Die letztere Stelle ist von besonderem Gewicht, weil hier **6^B** geradezu *οικω* bieten, ein Beweis, wie eng die beiden Vorstellungen *τοπος* und *οικος* sich für den Übersetzer berühren.

Drittens aber — und das ist vielleicht die Hauptsache — die Übersetzung **אל בית אל** — „der Gott Be'el“ ist unhebräisch. Natürlich kann auch nicht übersetzt werden: „der Gott von Be'el“. Eine mögliche Übersetzung wäre höchstens: „der Gott ist in Be'el“. Aber auch sie ist hier ausgeschlossen. Demnach lassen die Worte sich — mit einer gleich zu nennenden Ausnahme — überhaupt nicht übersetzen und sie müssen einen Textfehler enthalten, dessen Beseitigung vorhin gezeigt ist. — Nun bleibt aber der Einwand, daß unsere Texte des öftern doch den Eigennamen hinter dem determinierten Gattungappellativ bringen. Doch gibt es dafür meines Wissens nur zwei Beispiele: „der Mann Mose“ **והאיש משה** und „der König David, Salomo“ usw. **ידו המלך** neben **המלך דוד**. Die erste Redensart findet sich Ex. 11 3 und Num. 12 3 neben **משה ואיש** in Ex. 32 1 23. Daß die Regel ist **איש האלהים** oder **משה האיש** oder **ידו שלם העיר** usw., bedarf keines Beweises. Wenn es nun ausnahmsweise einmal heißt: „Der Mann Mose war sehr groß“ oder „der Mann Mose war sehr demütig“, so kann es sich nur um eine stark verkürzte Ausdrucksweise für „der bekannte Mann, nämlich Mose“ handeln. Es liegt also hier gar keine einfache Zusammenstellung von Gattungswort und Namen vor, wie wir sie

in der Redensart „der Mann Mose“ oder „die Stadt Jerusalem“ oder „der Berg Zion“ empfinden. Sondern es liegt ein abgekürztes Appositionsverhältnis vor. Um das zu verstehen, vergewärtige man sich nur, wie einem hebräisch geübten Ohre die Verbindung צִיּוֹן הַבֵּית für „der Berg Zion“ klingen würde, während die Genetivverbindung בֵּית הַצִּיּוֹן uns ganz geläufig ist³³.

Ähnlich verhält es sich mit הַמֶּלֶךְ mit nachfolgendem Namen neben der grammatisch richtigen Verbindung von הַמֶּלֶךְ mit vorangegehendem Eigennamen. Sie allein entspricht der Regel. Man sagt $\text{הַמֶּלֶךְ הַגִּבּוֹר הַנּוֹרָא$, $\text{הַמֶּלֶךְ הַנּוֹרָא הַגִּבּוֹר}$ usw., nie aber $\text{הַגִּבּוֹר הַנּוֹרָא הַמֶּלֶךְ}$, $\text{הַנּוֹרָא הַגִּבּוֹר הַמֶּלֶךְ}$ usw. So muß also auch die Redeweise beim König ihren ganz besondern psychologischen Grund haben. Denn die Redeweise ist so durchaus unhebräisch, daß sie nur unter ganz besondern Bedingungen und nur auf Umwegen entstanden sein kann. Wenn man in Israel oder Juda vom König sprach, so wußte, wenigstens sofern es sich, wie es die Regel war, um den lebenden König handelte, jedermann im Lande, wer gemeint war. Niemand hatte also nötig den Namen beizufügen. Ohne Zweifel ist das auch in der Regel nicht geschehen, wie es anderwärts nicht geschah noch geschieht. Der König ist eben der König, es gibt ja im Lande nur einen. Diese Einzigkeit der königlichen Stellung war es also, die überall, wo es sich um das eigene Land und den regierenden König handelte, den Eigennamen überflüssig machte. Um ihretwillen war der Name selbstverständlich und darum überflüssig. So hat man sicher in der mündlichen Rede einfach „der König“ gesagt, und in der schriftlichen Erzählung ursprünglich ebenfalls³⁴. Bei einem gestorbenen König, wenn man von ihm sprach, oder beim König eines andern Staates wird man sich zunächst der korrekten Redeweise bedient haben: „der König von Assur“, „der König von Aram“ oder „Asa, der König von Juda“ usw. Indem die Chroniken und Erzählungen, die einfach vom „König“ sprachen, Jahrzehnte und Jahrhunderte alt wurden, droht das Verständnis dieses

³³ Ebenso צִיּוֹן הַבֵּית „die Burg von Zion“, wo wieder das Genetivverhältnis besonders deutlich heraustritt.

³⁴ Man lese eine Erzählung wie 2 Kön 3 4-27, wo drei Könige vorkommen, so hat man den Ton, in dem ursprünglich vom König, dem eigenen wie dem fremden, geredet wird. Joram in V. 6 scheint Zusatz.

„der König“ in Vergessenheit geraten. So setzt man zur Erklärung vielfach da, wo nicht von Hause aus schon **לְמַלְכֵךְ** usw. gestanden hatte (was natürlich, wenn auch oft unnötig, doch vielfach schon dastehen konnte), den Namen als eine Art erläuternder Glosse dahinter²⁵. In späten Texten wie der Chronik kann es dann kommen, daß diese verhältnismäßig alte Glosse bereits als Textbestandteil angesehen und einfach herübergenommen wird. Da hat sie dann schon den Sprachgebrauch beeinflußt — ein Sprachgebrauch, der eben dann schon, obwohl „hebräisch“, doch eigentlich nicht mehr hebräisch ist.

Man sieht daraus, daß aus diesen beiden Beispielen sonderbarer Ausdrucksweise für die Wendung **הָאֵל בֵּיתֵאל** nichts zu entnehmen ist. Sie ist und bleibt unhebräisch, wofern man sie mit „der Gott Be’el“ zu übersetzen versuchen wollte. Wir haben oben die sprachlich möglichen Übersetzungen der Wortgruppe **הָאֵל בֵּיתֵאל** zusammengestellt. Wir können jetzt noch als weitere Möglichkeit hinzufügen: „der bekannte Gott Be’el“. Aber auch diese Übersetzung würde Dussaud nicht zum Ziele führen. Denn gerade sie paßt hier am allerwenigsten, da es sich je nach der These um die erstmalige Nennung des Gottes handeln soll. Es träfe also bei dem Gott Be’el gerade das nicht zu, was bei „der Mann Mose“ bestimmend war: denn während Mose der bekannte Mann ist, ist Be’el eben für Jaqob nicht der allbekannte Gott. Vielmehr soll Jaqob ja eben nach dieser Deutung hier erstmals kundgetan werden, daß

²⁵ Daß solche erläuternde Glossen gern nach dem betreffenden Worte, das sie erklären sollen, in den Text gesetzt werden, beobachten wir auch sonst. Vergleiche 1 Sam. 7: **לִלְךָ קִלְעָה**. Das zweite Wort ist erläuternde Glosse, die dem Leser zum Überfluß sagt, daß das Brandopfer ganz verbrannt wird. Oder 2 Sam. 1: der Entronnene kommt „aus dem Lager von Saul her“. Wessen Lager gemeint ist, braucht der Erzähler nicht zu sagen, aber ein pedantischer Abschreiber hat das Bedürfnis, es noch besonders zu melden. Oder 2 Sam. 10: „mit dem ganzen Heer, den Gibborim“. Beide Begriffe, das ganze Heer und die G., widersprechen sich: die G. sind nur ein Bruchteil des Heeres. Aber ein Glossator vermißte sie und schaltet sie ungeschickt ein. Ferner 2 Sam. 22: „daß meine Arme den Bogen spannten“. **אֶל** hat **רַמְרָם**, wobei **אֶל** lediglich verstärkende Glosse ist: **אֶל** hat es noch nicht. Auch Hos. 10: (s. vorher Anm. 30) gehört hieher.

Bet'el ein Gott sei³⁶. Und während überall, wo „der König David“, „der König Salomo“ noch steht, der Name in der mündlichen Rede und in der ursprünglichen Erzählung ohne weiteres entbehrt werden konnte, ist hier der Name Bet'el — jene Übersetzung vorausgesetzt — schlechthin unentbehrlich. Es liegt also nach keiner Richtung eine Analogie vor.

Viertens endlich muß mit Entschiedenheit an das zweimalige Ortsadverbium **בְּבֵּתֵל** in unserem Texte Gen. 31 13 erinnert werden. Wenn der oben gegebene Nachweis richtig ist, daß Dussaud ohne jeden Grund nach *τοπος* von **ב** das Wort **בְּבֵּתֵל** in den Text aufnimmt, so ist schon damit seine Übersetzung und Deutung hinfällig. Denn **בְּבֵּתֵל** fordert in Bet'el eine Ortsbezeichnung. Als Gotteseigennamen ist Bet'el neben **בְּבֵּתֵל** hier vollkommen unbrauchbar.

c) Immerhin mögen aufmerksame Leser des hebräischen Alten Testaments vielleicht den Einwand zur Hand haben, daß doch da und dort ähnliche Wortverbindungen wie die von mir beanstandete **הָאֵל בֵּיתֵאֱלֹהִים** zu finden seien. Doch glaube ich, der Einwand trifft nur scheinbar zu. In der Tat erklären sich alle ähnlichen Wortverbindungen anders. So lesen wir in Gen. 46 3: **אֲנִי הָאֵל אֱלֹהֵי אֲבִיךָ** „Ich bin der Gott (schlechtweg), der Gott deines Vaters“ oder in Gen 33 20 **וַיִּקְרָא לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** „und er nannte ihn (den Altar): Gott, Gott Israels“, falls nicht zu übersetzen ist: „... Gott ist der Gott Israels“ — oder wohl richtiger: „El, der Gott Israels“ beziehungsweise „El ist der Gott Israels“. Wie der Altar zu dem Namen *El* kommt, braucht uns hier nicht zu beschäftigen³⁷. Aber soviel wird so-

³⁶ Für die Art, wie bisher unbekannte Gottesnamen geoffenbart werden, haben wir glücklicher Weise Beispiele in Ex. 3 e und Ex. 6 a. a. Er sprach: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaacs und der Gott Jacobs“ oder: „Ich bin Jahwe; aber zu Abraham, Isaac und Jacob erschien ich als El schaddaj, mit meinem Namen Jahwe bin ich ihnen nicht kundgeworden“. Hier haben wir klassische Muster. Wäre unsere Stelle Gen. 31 13 als Offenbarung eines neuen Gottes und Gottesnamens gemeint, so würde sie etwa lauten: „Ich bin dein Gott“ oder „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams und Isaacs“ oder aber: „Ich bin Bet'el: mit diesem Namen bin ich deinen Vätern Abraham und Isaac nicht kundgeworden“.

³⁷ Siehe darüber oben Anm. 9.

fort deutlich, daß hier die Verbindung **אל אלהי** ganz anderer Art ist, als sie nach der hier bestrittenen Auffassung angeblich in **האל ביתא** sein soll. Denn hier ist *El* der Eigennamen, in jener angeblichen Verbindung wäre **האל** Appellativ. Aber auch Gen. 46 3 kommt nicht in Frage. Auch hier ist **אלהי אבך** hinter **האל** nicht Eigennamen des *El*, sondern bloße Apposition zu ihm: „Ich bin der (dir längst bekannte) Gott schlechtweg, nämlich deines Vaters Gott“.

Weiter können vielleicht als Parallelen in Anspruch genommen werden Texte wie Ps. 68 20: **האל ישועתנו** „der Gott (schlechtweg), unser Heil“, oder Ps. 42 10: **לאל סלעי** „dem Gott, der mein Fels ist“, oder 42 9: **לאלהים לאל חיי** „Gotte, dem Gott meines Lebens“. Aber die zwei letztgenannten Stellen zeigen deutlich schon durch das Genetivverhältnis (vgl. **לאל** ohne Artikel), daß eine Benennung *Els* mit einem Eigennamen nicht in Frage kommt. Dasselbe gilt trotz des Artikels auch bei Ps. 68 20: **ישועתנו** ist hier deutlich Apposition: „der Gott, nämlich unser Heil“ d. h. der unser Heil selbst bedeutet, es nicht nur spendet, sondern geradezu es persönlich in sich darstellt. Nur zu nennen brauche ich endlich Redensarten wie **אל אלהים** Jos. 22 22 „Gott, Gott, Jahwe“ oder wohl wieder besser: „El, Gott, Jahwe“, was dann in Ps. 50 1 einfach herübergenommen ist, aber schon so, daß man es nicht mehr übersetzen darf, sondern alle drei Worte als Eigennamen ansehen muß: „El, Elohim, Jahwe“. Aber auch in der Grundstelle bei Josua ist die Wortgruppe nicht etwa eine Verbindung von Gattungs- und Eigennamen, etwa derart, daß **אלהים** — Gott Jahwe im Sinne von König Salomo oder Gott Be'el wäre, sondern alle drei stehen unabhängig nebeneinander: alles, was von Gott zu sagen ist, alle seine großen Titel und Namen, unter denen man ihn anrufen kann, werden in diesem feierlichen Anruf als gleichwertige und selbständige Elemente nebeneinander gestellt. Die Häufung erhöht die Feierlichkeit: „Gott, Gottheit, Jahwe“, — etwa wie wir im liturgischen oder feierlichen Gebet neben „Großer Gott“ auch die Anreden kennen wie: „Großer Gott, du Ewiger, Gnädiger, Barmherziger!“³⁸

³⁸ Von Wendungen wie **קאל ישועתנו** Dent. 33 26 und **האל סעודי** 2 Sam. 22 33 sehe ich ab, da in beiden Fällen Textfehler vorliegen; s. meine

d) Nicht ohne Absicht ist die Stelle Gen. 31 13 mit aller nötigen Ausführlichkeit behandelt. Denn sie ist für Dussaud die Grundlage für das Verständnis einer ganzen Anzahl weiterer Texte. Wir werden seine Ausführungen von jetzt an wesentlich kürzer behandeln können. Denn ist sein Verständnis jener Stelle als unrichtig erwiesen, so ist von selbst auch den aus ihr gezogenen Folgerungen die Grundlage entzogen. So wenn Dussaud in Gen. 28 20–22 den Text folgendermaßen³⁹ umgestaltet (ich setze die Lesart von אל in Klammern bei): „Wenn *Be'el* (אל Gott) mit mir ist und mich auf diesem Wege, den ich gehe, behütet . . . so soll *Be'el* (אל Jahwe) mir als Gott gelten. Dieser Stein aber, den ich als Massebe aufgerichtet habe, den will ich *Be'el* nennen (אל der soll ein Gotteshaus⁴⁰ בית אללהים werden), und von allem, was du mir gibst, will ich dir den Zehnten entrichten“, — so ist die zweimalige Einsetzung von *Be'el* im Sinn eines Eigennamens durch nichts begründet als durch die angenommene Richtigkeit der Deutung von Gen. 31 13. Ich kann diese Begründung nicht für zureichend halten. Eben-
sowenig ist die Einsetzung eines Wortes wie אקרא „ich will ihn benennen“ im Texte irgendwie begründet. Auch was Dussaud auf S. 224 Anm. 4 über Gen. 33 20 sagt, ist durch nichts begründet. Weder liegt ein Recht vor, für El dort kurzweg *Be'el* einzusetzen, noch beweist das dortige אקרא , daß an der vorhin erwähnten Stelle 28 22 einfach ein אקרא eingefügt werden darf.

e) An diesem Ergebnis ändert es nun auch nichts, wenn Dussaud sich weiterhin auf Gen. 46 3 beruft. Wir haben diese Stelle schon oben S. 24 berührt und sie übersetzt: „Ich“ — es spricht Elohim — „bin der (dir von Jugend auf längst bekannte) Gott“⁴¹,

Biblia Hebraica. In Deut. 33 ist אל zu lesen, da Jeschurun überall Kosenname für Israel, also hier Genetiv ist und für אל ist nach Ps. 18 zu lesen אמרוני .

³⁹ *Les Origines* usw. S. 238.

⁴⁰ — aus ihm soll ein Tempel werden. Denn ein Tempel stand nach Amos 7 13; 9 1 in der israelitischen Königszeit tatsächlich in *Be'el*. Die Vision von Am. 9 1 ff ist mit hoher Wahrscheinlichkeit auf den Tempel von *Be'el* zu beziehen.

⁴¹ Irrig ist es, wie oft geschieht, z. B. noch neuestens bei Kautzsch⁴, zu übersetzen: „Ich bin El“. Es müßte mindestens heißen: „Ich bin der El“.

nämlich der Gott deines Vaters“. Es liegt aber wiederum, da der masoretische Text einen durchaus befriedigenden Sinn bietet, gar kein Grund vor, hinter **אל** das Wort Be'el einzuschalten und dieses dann als Gottesnamen zu fassen⁴³. Solche Operationen sind für eine gesunde, nach strenger Methode arbeitende Textkritik gefährlich. Denn — das gilt auch hier wieder — verläßt man einmal den Boden solider Tatsachenforschung, so ist kein Halten mehr. — Das bewährt sich an Gen. 31 53, wo wir das bekannte Wort vom „Schrecken Isaacs“ **פחד אביו יצחק** lesen, bei dem Jaqob schwört. **⊕** hat *κατα του φοβου του πατρος αυτου Ισαακ*, setzt also durchaus **⊕** voraus. Aber Dussaud⁴⁴ findet die Ausdrucksweise: „Jaqob schwur bei dem Gott, den sein Vater verehrte“, die augenscheinlich den Sinn von **⊕** darstellt, bereits nicht mehr ursprünglich. Seiner Meinung nach haben die alten Übersetzer den Text, weil **⊕** sich abnorm ausdrückte, paraphrasiert. Es muß daher auf verderbten Text geschlossen und der Text nach V. 13 so hergestellt werden: „Jaqob schwur beim Namen des Gottes Be'el, den sein Vater verehrt hatte“, hebräisch **בְּשֵׁם הָאֵל בֵּיתְאֵל אֱשֶׁר** **⊕**.

Es braucht hier gar nicht auf die obige Erörterung über Gen. 31 13 verwiesen zu werden, um die Unmöglichkeit dieser Textkritik zu erhärten. Das Wort vom Schreck Isaacs steht, wie Dussaud entgangen zu sein scheint, hier in V. 53 nicht zum erstenmal. Es findet sich schon in V. 42. Hätte Dussaud diese Stelle berücksichtigt, so wäre er schwerlich auf seine Erklärung verfallen. Dort lesen wir: „Wäre nicht der Gott meines Vaters,“⁴⁴ der Schreck Isaacs, bei mir gewesen, du (Laban) hättest mich mit leeren Händen ziehen lassen“. Auch hier übersetzt **⊕** ganz einfach *φοβος Ισαακ*. Was dabei, hier und in V. 53, von „Paraphrase“ zu bemerken wäre, kann ich nicht sehen. Einfacher und wörtlicher übersetzend als mit *φοβος* kann man **⊕** überhaupt nicht wiedergeben. Es ist aber weiter hier und in V. 53 an dem hebräischen Ausdruck **פחד אביו יצחק** absolut nichts „Abnormes“ wahrzunehmen. Daß solche uralte vorjahwi-

⁴³ *Les Origines* etc. S. 237.

⁴⁴ Ebenda S. 236/237.

⁴⁴ „Der Gott Abrahams“ ist wohl samt dem folgenden „und“ Glosse. Denn augenscheinlich ist doch nur dieser eine Gott gemeint.

stische Gottesbezeichnungen wie *El r^oi*, *El 'olām* usw. in den spätern Texten nicht öfter wiederkehren, ist ganz natürlich. Jene alten kanaanitischen El-wesen waren in jahwistischer Zeit ganz von selbst von Jahwe aufgesogen worden und so in ihm aufgegangen. Aber darum liegt in ihnen noch lange nichts Abnormes. **פחדו יחד** erklärt sich ganz normal nach Ps. 31 12, wo der Psalmist sich selbst den „Schreck seiner Bekannten“ nennt: vor ihm, dem Kranken, erschrecken seine eigenen Freunde. Der Schreck Isaaqs ist der, vor dem Isaaq erschrickt, den er scheu verehrt, wie Jahwe als der Heilige Israels der ist, den Israel heilig hält und darum verehrt⁴⁵. Und nun mache man hier in V. 42 den Versuch, ebenfalls nach Dussauds Rezept den Gott Bet'el in den Text hereinzubringen, so wird man sehen, wie absolut unmöglich der Vorschlag ist — ganz abgesehen davon, daß der angebliche Gott Bet'el doch augenscheinlich eine Entdeckung Jaqobs sein sollte und darum eigentlich unmöglich mit dem Gott Isaaqs von V. 42 und 53 zusammen geworfen werden durfte. Aber sieht man darüber auch weg: hier in V. 42 ist der „Schreck Isaaqs“ Apposition zu „der Gott meines Vaters“, er ist also eben, wie es auch die Bezeichnung „Schreck“ d. h. Gegenstand scheuer Verehrung nicht anders erwarten läßt, hiedurch als Gott Isaaqs bezeichnet⁴⁶. Was soll da noch der Gott Bet'el dabei? Diese Art von Text„verbesserung“ verunstaltet und verdirbt lediglich einen wunderschönen uralten Ausdruck. Es ist als wollte man einen schönen erratischen Block, einen aus grauer Vorzeit herüberragenden und von ihr zeugenden Findlingstein lediglich seiner ungefügen altertümlichen Form wegen mit dem Meißel so zustutzen, daß er unserem modernen Geschmack entspricht.

⁴⁵ Auf andere Deutungen braucht hier nicht eingegangen zu werden. Keinesfalls ist die von Ed. Meyer vorgetragene: Schreck vor Isaaq zu rechtfertigen.

⁴⁶ Es tut nichts Wesentliches zur Sache, daß der **א** lautet: „der Gott meines Vaters, der Gott Abrahams und der Schreck Isaaqs“. Wären auch die vorhin Anm. 44 ausgeschiedenen Worte keine Glosse, so könnte der Sinn kein anderer sein. Der Gott Isaaqs — das ist augenscheinlich die Meinung des Glossators — wäre dann als derselbe wie der Gott Abrahams bezeichnet. Der Satz würde dann sagen: der Gott meines Vaters, nämlich der Gott Abrahams und der Schreck d. h. Gott Isaaqs.

III

Damit könnte ich meine Aufgabe als erfüllt ansehen, wäre nicht ganz unlängst Raymond Weill aufs neue mit derselben These unter teilweise neuer Begründung und indem er neue Folgerungen aus ihr zog, hervorgetreten⁴⁷. Auch hier haben wir es mit einem Forscher zu tun, der auf Grund seiner geschichtlichen und archäologischen Arbeiten ernst genommen sein will.

Bei der Besprechung der Gestalt Jaqobs und seines Verhältnisses zu Bet'el kommt auch er zu dem Ergebnis, der Name Bet'el bezeichne zwar in israelitischer Zeit eine Stadt, habe aber im ursprünglichen Bericht von Gen. 28 den Gott Bet'el selbst im Sinne gehabt. Die Unterdrückung des Gottesnamens war überaus leicht: man brauchte das Wort *Bet'el* „Gotteshaus“ nur auszudeuten, so hatte man die Umdeutung vom Gott auf den Ort von selbst vollzogen⁴⁸. Zum Erweis dieser Annahme beruft Weill sich in erster Linie auf die von Dussaud herangezogenen, eben besprochenen Texte⁴⁹, freilich ohne genügend zu erwägen, daß diese gleichsam spielend vollzogene Umdeutung doch auch schon zum voraus ihre erheblichen Bedenken gegen sich hatte, worüber schon oben S. 133 gehandelt ist.

Weill geht nun aber einen Schritt weiter, indem er noch Gen. 35 7 in den Bereich der Untersuchung sieht und in dieser Stelle ebenfalls den Gott Bet'el wenigstens vermutungsweise findet. Jaqob ist auf der Rückkehr vom fernen Osten bis Bet'el gelangt. „Dort baute er einen Altar und nannte die Stätte: Gott von Bet'el **אל בית אל**⁵⁰, denn dort hatte sich Gott ihm offenbart, als er vor seinem Bruder floh“. Es darf wohl erwähnt werden, daß **אל** nicht Gott von Bet'el, sondern nur Bet'el

⁴⁷ *L'Installation des Israélites en Palestine et la Légende des Patriarches*. Paris 1924 (Extrait de la Revue de l'Histoire des Religions 1923).

⁴⁸ *L'Installation* usw. S. 86.

⁴⁹ Doch ist er einigen gegenüber selbst nicht ganz ohne Bedenken a. a. O. S. 37 Anm. 1.

⁵⁰ Mehrfach wird auch übersetzt: „Gott ist in Bet'el“. Für unsere Frage ist die Verschiedenheit der beiden Übersetzungen ohne Belang, daher ich sie hier bei Seite lasse.

bieten. Aber man hat darauf kaum Gewicht zu legen. Die immerhin befremdliche Erscheinung, daß eine Örtlichkeit, überhaupt eine Sache, als Gott bezeichnet wird, konnte die Übersetzer leicht zum Übergehen von **𐤇** reizen. Man wird also hier gut tun, der schwierigeren, minder glatten Lesung den Vorzug zu geben und die von **𐤇** als nachträgliche Glättung anzusehen. Aber gerade daraus möchte Weill, wie es scheint, den Schluß ableiten, daß die ursprüngliche Geschichte den Gott Bet'el im Sinne gehabt habe, genau so wie er es für Gen. 31 13 annimmt. Auch hier also hängt wieder an der Erklärung dieser vorhin eingehend gewürdigten Stelle alles. Denn aus Gen. 37 7 selbst oder seiner Umgebung läßt sich unmöglich ein Beweis entnehmen. Man vergegenwärtige sich nur die Tatsache, daß im Texte selbst die Stätte **𐤇**, nicht aber der Gott den Namen „Gott von Bet'el“ erhält⁵¹ und daß dementsprechend der Text fortfährt: „denn dort“ **𐤇** usw. Das leugnet nun freilich Weill auch nicht. Er begnügt sich daher damit, kurzweg eben vom „ursprünglichen“ Text zu reden. Das geht indessen nicht an. Wer vom ursprünglichen Texte redet, muß auch sagen können, wie er lautete und vor allem wie der Übergang vom ehemaligen Wortlaute zum heutigen Text von E oder J zustande kam. Dussaud hat das an seinen Texten mehrfach versucht und ist daran gescheitert; Weill würde, hätte er hier den Versuch gewagt, dasselbe erlebt haben. Es wäre also wohl richtiger, weil vorsichtiger gewesen, sich auf die These zu beschränken: nicht der Text, sondern die mündliche Sage habe einmal im Zusammenhang mit Jakob von einem Gotte Bet'el geredet. Dagegen wäre meines Erachtens nichts einzuwenden — wenn das Alter dieses Gottes sonst bewiesen wäre.

Doch beschränkt Weill sich nicht auf unsere Stelle. In der Annahme, den Gott Bet'el nunmehr bewiesen zu haben, geht er dazu weiter, zu zeigen, daß dieser selbe Gott nun auch in der

⁵¹ Über diesen Prozeß ist oben Anm. 9 das Nötige gesagt. Man kann als weitere Beispiele des Übergangs von Gottesnamen auf Dinge oder Orte außer: *Zeus Βουνος* (*Maßβαχος*), was hier zum Altar El-Bet'el besonders gut stimmt, noch anführen: *Berg Nebo*; *Ba'al Chapor*, *Aschtarot Qarnaim* u. a. Meyer, *Israeliten* S. 296 erinnert an Kirchennamen wie St. Jakob, St. Peter.

Geschichte von Jakobs Kampf mit einer Gottheit am Jabboq Gen. 32 zu suchen sei⁵². Genauer: die Offenbarung des Gottes in Gen. 28 war ehemals auch die Folge eines Kampfes mit ihm und endete mit der Enthüllung des Namens Bet'el. Demnach wären Gen. 28 und 32 ursprüngliche Parallelen gewesen. Die Hypothese ist sicher geistreich. Aber es gelingt ihr nicht nachzuweisen, daß Gen. 32 wirklich etwas mit Bet'el und vollends mit Bet'el als Gottesnamen zu tun hatte, noch daß Gen. 28 vom Gott Bet'el handelt. Weill destilliert zwar aus V. 13 und 15 einen angeblichen kanaänitischen Urtext heraus: „Ich bin Bet'el, der Gott dieses Ortes, und ich werde mit dir sein und dich behüten“, und aus V. 16: „Jakob sprach: Gewiß wohnt Bet'el an diesem Platz, und ich wußte es nicht“.

Aber das alles geht weit über die Analyse des Textes und das, was man aus ihr mit einiger Sicherheit erheben kann, hinaus. Man kann immer nur sagen: Es ist wohl wahrscheinlich, daß der israelitischen Sage von Jakob eine kanaänische voranging, und man könnte weiter vermuten, daß diese altkanaänische Jakobsage, die wohl auch schon an Bet'el haftete, auch den Gott Bet'el mit Jakob schon in Verbindung brachte — wenn sich Bet'el sonst als altkanaänischer Gott erweisen läßt. Hier aber ruht, wie immer wieder betont werden muß, der verhängnisvolle Trugschluß aller dieser Forscher: unsere Zeugnisse für diesen Gott reichen bis zum Zeitalter Asarhaddons und auf israelitisch-jüdischem Boden allerhöchstens bis zu Jeremia herauf und hier nur als Möglichkeit. Kein früherer biblischer Text enthält den Gott.

Wollen wir also nicht den Boden der Tatsachen unter den Füßen verlieren, so müssen wir uns allen Ernstes bescheiden, zu sagen: So weit wir bis jetzt wissen, ist Bet'el in alter Zeit in Israel und vermutlich bei den Kanaanitern Ortsname gewesen. Der Übergang zum Gottesnamen ist sekundär; er vollzog sich, soweit wir zur Zeit sehen können, in Phönicien gegen Ende der vorexilischen Zeit, bei den Juden am Ende derselben oder im Exil.

Der Fall ist lehrreich. Er zeigt aufs neue, was wir bei

⁵² *L'Installation* usw. S. 38 ff. 47 ff.

Friedr. Delitzsch und andern erlebt haben, daß auch namhafte und verdiente Erforscher der Grenzgebiete des Alten Testaments leicht in die Irre gehen können, wenn sie sich auf das spezifisch alttestamentliche Gebiet begeben. Denn die alttestamentliche Exegese und Literarkritik, vor allem aber die Textkritik, fordern heute die ganze Lebensarbeit eines Mannes für sich und werden dem Außenseiter leicht zur Gefahr.

* * *

Nachtrag. 1. Während der Korrektur dieses im Januar 1925 geschriebenen Aufsatzes kommt mir durch die Güte des Verfassers die Abhandlung des Grafen Baudissin über *El Bet-el* im 41. Beiheft zur *ZAW* (für Marti) S. 1 ff. zu. Baudissin geht vielfach einen ganz andern Weg als ich, kommt aber zu ganz ähnlichem Ergebnis, was für die Richtigkeit des letzteren spricht. Zu den oben S. 142 angeführten Beispielen fügt B. hinzu יהוה יהוה „der Herr Jahwe“ S. 7. Doch wird dadurch das Gesamtbild nicht verändert. Auch verweist B. auf phönikisches אלם als vorangestellte Apposition: אלם נרגל „die Gottheit Nergal“ usw. B. erklärt hier אלם als Titulatur. Ich würde vorziehen zu sagen, daß diese spezifisch phönikische Ausdrucksweise⁵³ im Hebräischen nicht bezeugt ist. Hebräisch יהוה אלם für יהוה אלם ist kaum denkbar. Vielleicht darf auch daran erinnert werden, daß die hier in Frage kommenden phönikischen Inschriften, soweit ich sehe, alle jüngern Datums sind, also wohl schon einen gewissen Zerfall der Sprache voraussetzen, ähnlich dem oben S. 144 fürs späte Hebräisch vorausgesetzten.

2. Zu dem in Anm. 47 genannten Buch von R. Weill vergleiche man jetzt noch meine demnächst in der *Oriental. Lit. Zeitg.* erscheinende Besprechung.

6. Mai 1925.

⁵³ Vgl. Georg Hoffmann, *Über einige phönik. Inschriften* 1899 (= *Abh. Gött. Ges. Wiss.*) S. 15 ff.