

THEMATISCHER VERGLEICH
ZWISCHEN GEN 37, 34-35 UND KTU 1.5 VI, 23-25

Thomas Podella

I. "Da zerriss er (Jakob) seine Kleider (*qr^c śmlh*) und legte ein *Saq*-Gewand (*śq*) um seine Hüften und trauerte (*'bl* Hitp.) um seinen Sohn lange Zeit. Da er hoben sich all seine Söhne und Töchter, um ihn zu trösten, doch weigerte er sich, getröstet zu werden und sprach: '*Ich werde trauernd ('bl) zu meinem Sohn in die Scheol hinabsteigen (yrd š'wlh)*'. So beweinte (*bkh*) ihn sein Vater" (Gen 37, 34-35).

Mit diesen Worten schildert der Verfasser der alttestamentlichen Josephs novelle die Reaktion Jakobs, nachdem seine Söhne ohne ihren Bruder Joseph zurückgekehrt sind und ihm das vorbereitete Kleidungsstück gezeigt haben, um ihren Vater glauben zu machen, dass Joseph tatsächlich tot sei¹.

Gen 37, 34-35 beschreibt hier eine typische Trauerszene, wie sie im Alten Testament häufig belegt, aber auch sonst in altorientalischen Texten nachzuweisen ist².

Zu diesen Trauerritten, dem Zerreißen des Gewandes im Besonderen bemerkt H. Gese: "Es sind vor allem sympathetische Zeremonien, die ein Gleichförmig-Werden mit dem Toten zum Ausdruck bringen ... Man schlägt seine Brust, zerreisst sein Gewand, das die leibliche Hülle symbolisiert: denn der Körper des Toten ist jetzt der Auflösung ausgeliefert"³. Diese Interpretation Geses ist indes nicht neu. Schon Wensinck hatte im Jahre 1917 für die semitischen Trauer- und Klageriten unter Berufung auf ethnologisches Material die These vertreten, dass einem Grossteil dieser Riten ein "imitating the dead in order to free the living from the influence of the dead" ursprünglich zugrundeliege⁴

Ansatzpunkt dieser "animistischen" Theorie ist die Voraussetzung, dass das Sein oder der Zustand der Toten im Totenreich dem durch die Trauerriten imitiert en Zustand entspreche. Gegen eine solche Annahme spricht zunächst zweierlei: 1. die Bestattungsbräuche lassen den Toten höchstwahrscheinlich Pflege und Sorgfalt angedeihen, d.h. sie werden nicht in zerrissenen Kleidern bestattet, sondern ein gehüllt in Tücher oder Matten⁵. 2. Jakobs Reaktion endet nicht mit dem Kleiderer zerreißen, sondern er umgürtet seine Hüften mit einem *Saq*-Gewand⁶.

Geschildert wird hier also ein *Kleidertausch*, der aus dem Zerreißen der alltäglichen Kleidung und der notdürftigen Verhüllung von Hüft- und Schamgegend besteht. Die Opposition, die mit dem Trauerbeginn zum Leben hergestellt wird, lautet somit nicht *lebendig* - tot, sondern alltäglich - exzeptionell, bzw. *voll bekleidet* - *notdürftig bekleidet*, wobei das *Saq*-Gewand zugleich für die soziale Umwelt des Trauernden ein Indiz für dessen, nun besonderen Status ist. So versuchen Jakobs Kinder ihrem Vater Trost zu spenden, ähnlich den Freunden Hiobs als dieser um seine Kinder trauert⁷. Jakob jedoch lehnt den ihm angebotenen Trost mit den Worten ab: "*Trauernd werde ich zu meinem Sohn in die Unterwelt hinabsteigen*".

Diese Absichtserklärung Jakobs drückt nicht nur äussersten Schmerz über den Tod des geliebten Sohnes aus, sondern auch den Wunsch Jakobs nach der Wie dervereinigung mit ihm im Totenreich. Die Szene rückt damit in unmittelbare Nachbarschaft zur Trauer Els und Anats um Baal und deren Absichtserklärung in KTU 1.5 VI 24b-25a; 1.6 I 7b-8a: "*Hinter Baal her will/wollen ich/wir hinabsteigen zur Erde*"⁸.

II. Die fünfte und sechste Tafel des ugaritischen Baal-Zyklus erzählen in KTU 1.5 VI 11-25 und 1.6 I 1-9a von Els und Anats Trauer über den Tod Baals.

KTU 1.5 VI 11 - 1.6 I 9a⁹

11	<i>apnk.lṭpn.il</i>	12	<i>ḏpīd</i>	14
	<i>yrd.lksi.yṭb</i>	13	<i>lhdm</i>	14
	<i>wl.hdm.yṭb</i>	14	<i>larṣ</i>	12
	- - - - -			
	<i>yṣq.^cmr</i>	15	<i>un.lriṣh.</i>	13

^c pr.pltt	16	l.qdqdh.	13
lpš.yks	17	mizrtm.	12

gr.babn	18	ydy	9
psltm.by ^c r			9
19		yhdy.lhm.wdqn	11

20		ytlt.qn.dr ^c h.	10
yhr̄t	21	kgn.ap lb.	11
k ^c mq.ytlt	22	bmt.	11

yšu.gh[.]wys̄h			9

23		b ^c l.mt.my.lim.	10
bn	24	dgn.my.hmlt.	11
atr	25	b ^c l.ard.barṣ	13

Übersetzung:

11 Danach der wohlwollende El, 12 der Erbarmungsreiche¹⁰:

er stieg von seinem Thron, setzte sich 13 auf einen Hocker,
und von dem Hocker setzte er sich 14 auf die Erde.

Er schüttete Ähren 15 der Trauer¹¹ auf sein Haupt,
Staub des Sich-Wälzens 16 auf seinen Scheitel,
als Kleid¹² zog er an 17 einen Hüftschurz¹³.

Die Haut mit einem Stein 18 schneidet¹⁴ er,
die Seitenlocken¹⁵ mit einem Rasiermesser¹⁶.

19 Er schneidet sich Wangen(-) und Kinn(-Bart)¹⁷.

20 Er harkte¹⁸ seinen Unterarm,

er pflügte 21 wie einen Garten die Herzgegend,
wie ein Tal harkte er 22 den Rücken

Er erhob seine Stimme und schrie:

23 Baal ist tot. Was¹⁹ ist mit dem Volk²⁰ ?
 der Sohn 24 Dagens. Was ist mit den Vielen ?
 Hinter²¹ 25 Baal her will ich²² zur Erde hinabsteigen.
 - - - - -

Ab Z.31b (- 1.6 I 8a) wird diesselbe, um Morpheme der 2.Sg.fem. vermehrte und um die Thronabstiegszene verkürzte, Trauerreaktion von Anat geschildert, die ebenfalls in eine, hier pluralisch formulierte, Erklärung: "Hinter Baal her werden wir zur Erde hinabsteigen" einmündet.

Damit stellt sich die Frage nach den Subjekten des kollektiven "wir" (*nrd*). Drei mögliche Lösungen bieten sich an: 1. Gemeint sind El und Anat; 2. das "wir" ist kollektiv auf das "Volk Baals" zu beziehen, und 3. käme neben Anat die Sonnengöttin Šapšu in Betracht.

ad 1) Dass El neben Anat gemeint sein könnte, setzte zumindest ihren gemeinsamen Aufenthalt an einem Ort voraus, was nach Z.25b-31a (Suche Anats nach Baal und in Z.30b-31 Ankunft an dem Ort, wo Baal zur Erde (*larṣ*) gefallen war) gerade nicht der Fall ist.

ad 2) Wie besonders KTU 1.6 III 6f. deutlich macht, geht Baals Abwesenheit einher mit Dürre und Trockenheit, so dass die Abstiegserklärung im Anschluss an die Klage über Baals Volk (Z.23-24a) eine allgemeine Notlage voraussetzte. Dies könnte dadurch unterstützt werden, dass Z.23-24a die Konsequenzen von Baals Tod für sein Volk ins Auge fassen und so die Todesverfallenheit von Menschen und Göttern dokumentiert. Ausgedrückt wäre damit die Gewissheit, dass durch Baals Tod eine umfassende kollektive Not ausgelöst wäre.

ad 3) Wie der nachfolgende Bericht (KTU 1.6 I 8bff.) zeigt, wird Anat von der Sonnengöttin Šapšu in die Unterwelt begleitet, wobei zur Übersetzung des ^c*mh* in Z.8b sowohl "zu ihr" als auch "mit ihr" verfügbar sind. Liesse sich eine Übersetzung "mit ihr" inhaltlich begründen, so wären als Subjekte von *nrd* Anat und Šapšu gemeint.

III. Eine auffallende Parallele ebenfalls in Bezug auf die hilfreiche Rolle der Sonnengöttin begegnet in dem vermutlich der *Ahnenverehrung* zuzuordnenden

Ritualtext KTU 1.161²³.

Nach einer Anrufung z.T. namentlich genannter Rephaim (Z.2-13) folgt im Ritual das Beweinen²⁴ der königlichen Insignien (Z.14-17)²⁵. In der Form der Bitte wird dann die Sonne um ihr Erstrahlen und ihre Wärme gebeten und schliesst in Z. 20-21a:

atr. b^clk. l. ks<i>h Folge deinem Herrn zu seinem Thron²⁶
atr.²⁷ 21 b^clk. arš folge deinem Herrn zu Unterwelt.

Analog zu KTU 1.6 I 8bff. ist auch hier auf die den Toten zu Gute kommende Unterweltsfahrt der Sonne angespielt²⁸. So ist die Sonne einerseits Anat behilflich, den Leichnam Baals zu finden und ihn zur Bestattung zum *špn*-Berg zu transportieren. Andererseits spendet sie den Toten selbst Licht und Wärme.

Da sich Anat nach KTU 1.5 VI Z.30b-31 an dem Ort befindet, wo Baal zur Erde (*l:arš*) gefallen war und dort auch die in die Abstiegserklärung ausmündende Trauerreaktion stattfindet, erscheint es sinnvoll, dass Anat hier bereits an die Sonnengöttin Šapšu als ihre Begleiterin denkt, und Z.8b-9a zu übersetzen wären: "Mit ihr (^c*mh*) stieg hinab die Leuchte der Götter, Šapšu".

Damit sind unter dem pluralischen Subjekt "wir" konkret Anat und Šapšu vorzustellen, wie auch der anschliessende Ausführungsbericht vom Auffinden des Leichnams und seiner anschliessenden Bestattung gemäss den Regeln der Totenpflege bestätigt.

Das Ziel der Trauer lässt sich demnach als ein bestimmtes Handeln am Toten selbst bestimmen. Trauer bedeutet somit die *rituelle Kundgabe* der solidarischen Verpflichtung zwischen Lebenden und Toten.

IV. Wie der Fortgang in KTU 1.6 I 9bff. zeigt, ist Baal zwar tot, aber noch nicht bestattet. Diesen ambivalenten Status des Toten, der weder zur Welt der Lebenden, noch zur Welt der (bestatteten) Toten zählt, gilt es in einen eindeutigen Status zu transformieren. Dies erfolgt in der Bestattung als *Passageritus*, womit dem Toten nun ein Existenzort (Totenwelt) und eine Funktion (Ahn)²⁹ zugewiesen werden.

Besonders die für das Oberhaupt des Pantheons, El, charakteristische Thron

abstiegsszene verdeutlicht, dass jeder Form von Trauer Motive des Wechsels und der - zumindest zeitweisen - Statusverkehrung inhärent sind. Dem Abstieg (*yrđ*) in die Unterwelt scheint der anfänglich geschilderte Abstieg (*yrđ*) vom königlichen Thron zu entsprechen. Beiden Formen des Abstiegs ist der damit verbundene Funktionsverlust gemeinsam. So verliert Baal seine Funktion als Spender von Regen und Fruchtbarkeit, während El seine durch sein Thronen repräsentierte Funktion als König selbst aufgibt.

In ähnlicher Weise lassen sich auch die Selbstmutilationen als Verkehrung der Körperpflege und Unversehrtheit verstehen, wozu ebenfalls die Ersetzung der vollen Bekleidung durch die notdürftige Verhüllung der Scham zu rechnen ist.

Die weithin akzeptierte Interpretation der Trauerriten als *Minderungsriten*³⁰, sowie die "animistische" Deutung als *den Toten imitierenden Riten* erfahren so eine grundsätzliche Modifizierung. Nachgeahmt wird nicht die Totenexistenz als solche, sondern die Aufhebung des sozialen Status und der Funktion des Toten. Gemindert wird die volle Existenz des Lebens um diejenigen Elemente, die die Differenz zwischen Leben und Tod ausmachen. Damit fällt zugleich eine Entscheidung darüber, als was der Tod in der altorientalischen Kultur Syrien-Palästinas vorzustellen ist.

Nicht nur ein biologisches Phänomen, sondern der Tausch des Existenzmodus liegt dieser Todesvorstellung zugrunde. Nachahmung des körperlichen Zerfalls im Grabe setzt jedoch, zumindest teilweise, biologische Prozesse voraus, an die hier kaum gedacht sein wird.

Jetzt wird auch der Unterschied zwischen dem Wunsch, dem Toten zu folgen, Jakobs einerseits und Els/Anats andererseits deutlich. Jakobs Erklärung 'trauernd' seinem Sohn in die Unterwelt zu folgen, zielt darauf ab, eine lebenslange Trauer zu üben, so dass er als immer-noch-Trauernder eines Tages sterben wird.

Die Trauer der Götter um Baal hingegen bezeugt sowohl die Formen kanaanäischer und auch israelitischer Trauer, lässt aber zugleich deutlich werden, dass Trauer auf den Toten gerichtet ist und wodurch dieser Richtungsbezug vermittelt wird. Trauer reduziert das Leben auf ein Minimum und bildet darin eine Analogie

zur Existenzweise der Toten.

Addendum.

In seiner erst vor kurzem erschienenen Arbeit bemerkt Spronk zu dem schon oben erwähnten Ritualtext KTU 1.161:

"A beautiful illustration of this ritual in the royal cult of the dead is offered by the dynastic seal of Ugarit..., which pictures the venerated ancestor sitting on a throne with a cup in his hand"³¹. Anlässlich dieser Deutung, dass das Dynastie-Siegel Ugarits eine Szene aus dem königlichen Ahnenkult darstelle, sei anhangsweise auf die Problematik einer solchen Interpretation eingegangen.



Abb.1 Dynastie-Siegel³²

Das Siegel, auch als Dynastie-Siegel bezeichnet, zeigt eine Einführungs-szene, wie sie inhaltlich und stilistisch schon Ur-III-zeitlich belegt ist. Im Unterschied zu den frühesten Formen jedoch wird die Person, die vor den Thronenden tritt, nicht von einem/einer Gott/Göttin an der Hand geführt, sondern hier steht eine Göttin mit fürbittend(?) erhobenen Händen hinter der eingeführten Person³³. Entsprechend den Arbeiten von van Buren and Porada gehört die Szene zu den *Einführungen vor einem vergöttlichten König*³⁴.

Das Siegel trägt die Beischrift *ia-qa-rum DUMU ni-iq-mā-du LUGAL URU ū-ga-ri-it*, "Iaqaarum, Sohn des Niqmadu, König von Ugarit". Schrift³⁵ und Namen³⁶, die die Gründer der ugaritischen Königsdynastie bezeichnen, sind in das 19./18. Jh. v.Chr. zu datieren³⁷. Das Besondere dieses Siegels ist jedoch nicht die dargestellte Szene, sondern dass es noch im 14./13. Jh. v. Chr. von den Königen Ugarits zur Siegelung königlicher Akten benutzt wurde³⁸. Diese späte

Verwendung des Siegels mit den Namen der dynastischen Väter Ugarits zeigt, dass man bestrebt ist, das aktuelle Königtum zu legitimieren und von den Vätern abzuleiten.

-
- 1) Die Frage nach Verfasserschaft und literarischer Einordnung der Josephsnovelle kann hier ausser Betracht bleiben.
 - 2) An neuerer Literatur sei hier nur genannt E.F. de Ward: JJS, 23 (1972), 1-27. 145-166; K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, AOAT 219, Neukirchen-Vluyn 1986, 33ff. 244ff.; in sumerisch-akkadischer Literatur: vgl. B. Alster: ASJ, 5 (1983), 1-16.
 - 3) H. Gese, *Der Tod im Alten Testament*, in: ders., *Zur biblischen Theologie*, BEvTh 78, München 1977, 31-54, hier 38f.; ders., *Die Religionen Altsyriens*, in: *Die Religionen der Menschheit*, hg. v. C.M. Schröder, Bd.10,2, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970, 1-232, hier 71.
 - 4) A.J. Wensinck, *Some Semitic Rites of Mourning and Religion*, Amsterdam 1917, 52; s. jetzt auch K. Spronk, a.a.O., 247, die Trauerriten im Alten Testament "have to be interpreted as sympathetic identifications with the sorry fate of the deceased ... they also provide us with some information as to current conceptions about the state of the dead in the netherworld".
 - 5) Vgl. für Syrien-Palästina B. Hrouda, *Art. Grab (II. Syrien und Palästina)*, RIA 3 (1957-71), 593-603; ferner lassen die Mengen von Gewandnadeln oder Fibeln, die in Gräbern, und zwar auf dem Brustkorb des Verstorbenen, gefunden wurden darauf schliessen, dass die Toten auch sorgfältig bekleidet wurden. Die mythischen Texte zeichnen zwar gegenüber dem archäologischen Befund ein deutlich negatives Bild der Unterwelt als staubig und düster, doch auch hier tragen die Toten keine zerrissenen Kleider, sondern sind scheinbar vogelartig mit einem Federkleid vorgestellt. Vgl. Gilg. VII, 32, 38.
 - 6) Das *Saq*-Gewand ist aus besonders grobem Material hergestellt und bedeckte -ähnlich einem Lendenschurz- wohl nur die Schamgegend, vgl. H. Weippert, *Art. Kleidung*, in: BRL², hg. v. K. Gallig, Tübingen 1977, 185-188, hier 188; P. Xella - S. Ribichini, *La terminologia dei tessili nei testi di Ugarit*, Roma 1985, s.v. *ṣq*.
 - 7) Vgl. Hi 2, 11ff.
 - 8) Diese Parallelität wird ebenfalls notiert von B.A. Levine - J.-M. de Tarragon: JAOS, 104 (1984), 649-659, hier 658.

- 9) Zur Textenteilung vgl. G. del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaan*, Madrid 1981 (= MLC), 222f.; ferner A. Caquot - M. Szyner, *Textes Ougaritiques, I Mythes et Légendes*, Paris 1974 (= TO), 250ff.; J.C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba^clu according to the Version of Ilimilku*, AOAT 16, Neukirchen-Vluyn 1971, 190ff.; B. Margalit, *A Matter of "Life" and "Death"*, AOAT 206, Neukirchen-Vluyn 1980, 129ff.; s. auch P. Xella, *Les Mythologies du Proche-Orient Ancien d'après les découvertes récentes: EtCl*, 53 (1985), 311-329, bes. 321ff.
- 10) Zu den Epitheta Els *ltpn/āpid* von ar. *latīfu* + *-ānu*, bzw. *du fu'ād* "celui qui a du coeur" vgl. Caquot - Szyner, a.a.O., 61; de Moor, a.a.O., 191; del Olmo Lete, a.a.O., 572. 609.
- 11) Ug. ^c*mr.un* "Ähren der Trauer" vgl. hbr. ^c*myr* "geschnittene Ähren", KBL³, 709; hbr. ^c*n' / wny* "Trauer", KBL³ 22; del Olmo Lete, a.a.O., 525; Caquot - Szyner, a.a.O., 250d zu ar. *ḡamar* "saletē nauséabond"; de Moor, a.a.O., 191; Margalit, a.a.O., 131f.
- 12) *lpš* ist phonetische Variante für *lbš*, vgl. Caquot - Szyner, a.a.O., 250f.; de Moor, a.a.O., 192.
- 13) Hbr. ^c*zr* "anlegen", "umgürten", KBL³ 28, könnte nomen fem. du. sein. Neben *lp/bš* vielleicht eine Art Gurtgewand, ein Hüftschurz ? Vgl. Margalit, a.a.O., 132; de Moor, a.a.O., 192 *mizrt* + Adverbialis *-m* aufgrund von KTU 1.17 I 5. 15.
- 14) Zu dem Verbpaar *ydy/yhdy* vgl. ar. *waddi/hada'a* "déchirer, égratigner ... couper net" siehe Caquot - Szyner, a.a.O., 250f. mit g.h.; Margalit, a.a.O., 132 "scratch" und "cut"; ebenso de Moor, a.a.O., 193; del Olmo Lete, a.a.O., 558. 540; s. auch S.E. Loewenstamm: UF, 14 (1982), 119-223, hier 120f.; ders., *Did the Goddess Anat wear a Beard and Side-Whiskers ?*, in: *Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures*, AOAT 204, Neukirchen-Vluyn 1980, 459-462, hier 459 "to cut into pieces and to lacerate".
- 15) *psltm* ist entweder nomen fem. du. von akk. *pasālu* "sich um-, abdrehen" (AHw 838a, s.a. *pussulu* "verkrümmt") = die zwei Gedrehten = Seitenlocken ?, vgl. Margalit, a.a.O., 132, oder aber von hbr. *psl* "aushauen, behauen" (KBL³, 894) mit Adverbialis > *pslt* + *-m* "chipped stone, flint blade" vgl. de Moor, a.a.O., 193. Der Parallelismus *gr/psltm* und *babn/by^cr* deutet jedoch darauf hin, dass *psltm* ein Körperteil ist. Die zuletzt von N. Wyatt: UF, 15 (1983), 271-277, besprochene El-Steile liesse nach Margalit, a.a.O., 132, deutlich zwei Seitenlocken erkennen.
- 16) Ug. *by^cr*, vgl. hbr. *t^cr* "Messer", ist vielleicht eine Nominalbildung mit *y*-Präformativ vgl. R. Meyer, *Hebräische Grammatik II*, Berlin-New York 1969, 33; de Moor, a.a.O., 193.
- 17) Kontrovers beurteilt wird der Sinn von *lhm wdaqn*. de Moor, a.a.O., vertritt dezidiert die Meinung, dass hier Wangen- und Kinnbart gemeint seien. Für die entsprechende Passage in Anats Trauer KTU 1.6 I 3 zieht er die Vorstellung einer bärtigen Anatgestalt in Analogie zur *venus barbata* und bärtigen Ištar

heran, um die Übersetzung zu sichern. Besonders Loewenstamm, a.a.O., hat dem widersprochen mit den Argumenten, dass das verwendete Wortpaar *ydy/yhdy* nicht bedeute "abschneiden", sondern "zerschneiden", "zerreißen" (s.o. Anm. 14), dass nicht einzusehen sei, warum zwischen zwei Szenen der Selbstverstümmelung eine Haar-Schneide-Szene eingebaut sei und schliesslich werde in CTA 14, 291ff. 'Hrys Schönheit mit der Anats verglichen, weshalb es unmöglich sei, dass Keret sich nach einer bärtigen Frau sehne, 462. Schon allein dies letzte Argument liesse sich durch den Hinweis auf die kriegslustige, im Blut watende Anat widerlegen, die ebensowenig in das Bild einer "attractive young woman" (Loewenstamm, ebd.) hineinpasst, wie eine bärtige Anatgestalt. Es stellt sich hier jedoch die grundsätzliche Frage, ob die Heranziehung der Vorstellung von bisexuellen Gottheiten den Text nicht überfordert. Es scheint sich doch um *Topoi* zu handeln, die für die Trauer typisch sind, so dass hier Els Verhalten auf Anat literarisch übertragen wird. Weiterhin will bedacht sein, dass *dqn* "Bart" neben *lhm* "Wangen" in poetischem Parallelismus auch den Gesichtsteil bezeichnen könnte, an dem der Bart sich befindet, das Kinn. Die Problematik dieser Zeile liegt somit nicht so sehr auf religionswissenschaftlicher und lexikalischer Ebene, sondern eher im rechten Verständnis der literarischen Gestaltung.

- 18) Zu ug. *lłt* "harken" einem Terminus der Bodenbearbeitung vgl. J. Healey: UF, 15 (1983), 47-52, bes. 47ff.; L.L. Grabbe: UF, 14 (1982), 89-92; de Moor, a.a.O., 194; Margalit, a.a.O., 133.
- 19) *my* hier als Interrogativpartikel "was" vgl. de Moor, a.a.O., 194 und kaum "woe" Margalit, a.a.O., 130, das ein ug. *ay* erforderte, s.a. del Olmo Lete, a.a.O., 512; Caquot - Sznycer, a.a.O., 251.
- 20) Der Parallelismus *lim/hmlt* erlaubt kaum ein Verständnis von *lim* als Gottesname zur synkretistischen Bezeichnung Baals, Margalit, a.a.O., 134f., sondern unterstützt die allgemein akzeptierte Übersetzung "Volk".
- 21) *atr* als Präposition, vgl. M. Dietrich - O. Loretz: UF, 16 (1984), 57-62.
- 22) In der parallelen Trauerszene der Anat liest Margalit, a.a.O., 137, statt *nrd* hier *a rd* "ich will hinabsteigen". Die Emendation von *n>a* geht auf einen Vorschlag H. Bauer's, *Die alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Schamra*, Berlin 1936, 42 Anm. c, zurück. Da der Text deutlich ein Morphem der 1. Pl. comm. /n/ erkennen lässt, scheint die Schwierigkeit durch die folgende Zeile "mit ihr stieg hinab ..." (KTU 1.6 I 8a-9a) gelöst zu werden, indem vor ausgesetzt wird, dass sich das pluralische Subjekt der Absichtserklärung auf Anat und Šapšu bezieht, s.u.
- 23) Zum Text vgl. Levine - de Tarragon, a.a.O., 650-653; P. Xella, *I testi rituali di Ugarit I*, Roma 1981, 279-287; M. Dietrich - O. Loretz: UF, 15 (1983), 17-24 (mit Lit.); Spronk, a.a.O., 189-193.
- 24) Das Motiv der Sättigung durch Tränen (KTU 1.6 I 9b-10a) findet hier ebenfalls eine Parallele in Z.16f.: "Und man verschlinge seine Tränen zur Gänze, ja ganz und gar".

- 25) Das besondere Interesse gilt dabei dem Thron, Tisch und dem Fusschemel (*hdm*) des Königs, der vor den vorderen Beinen des Thrones steht, vgl. die Abbildung der El-Steile bei Wyatt, a.a.O., 271, sowie o. KTU 1.5 VI 12 "setzte sich auf einen Hocker/Fusschemel". Es handelt sich wohl um eine Zeremonie ähnlich derjenigen im *ē.giṣ.gu.za* "Haus der Throne" (Mari 12803 bei A. Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, AOAT 216, Neukirchen-Vluyn 1985, 73ff.), s. schon Dietrich - Loretz, a.a.O., 21 Anm. 29.
- 26) Spronk, a.a.O., 190 übersetzt: "After your owner, o throne, descend after your owner into the earth" und sieht, 192, hier einen Hinweis darauf, dass die königlichen Möbel dem König in die Unterwelt nachgeschickt werden. Da gegen spricht vor allem, dass nach Z.16 immer noch *ṣapṣu* Subjekt zu sein scheint, sowie, dass der Thron als "Grabbeigabe" eher in einem Bestattungsritual dem König mitgegeben wird. Anrufung der Rephaim und der verstorbenen Könige, sowie der abschliessende Segenswunsch für den neuen König zeigen aber, dass das Ritual nicht der Bestattung dient, sondern zur Legitimierung des neuen Königs, vgl. Levine - de Tarragon, a.a.O., 649.
- 27) *atr* als Inf. abs. für Imp. vgl. Dietrich - Loretz, a.a.O.(UF 16), 58f.
- 28) Zur Verbindung der Sonnengöttin mit den Toten während ihrer nächtlichen Unterweltsfahrt vgl. B. Janowski, *Rettungsgewissheit und Epiphanie des Heils*, Habilitationsschrift Tübingen 1984, 77ff.. Vgl. auch die Anrufung des Sonnengottes in dem Nekromantie-Text BM 36703 obv. II 6: ^uUTU *pe-tu-ú ik-le-t[i (EN)]* "Šamaš, der du die Dunkelheit öffnest" bei I.L. Finkel, AfO, 29-30 (1983/84), 1-17. 9.
- 29) "Ahn" wird hier in dem Sinne verstanden, dass seine schon zu Lebzeiten bestehende Leistungsfähigkeit durch seinen Tod noch erhöht wird, vgl. J.F. Thiel, *Religionsethnologie*, CIA 33, Berlin 1984, 139.
- 30) Vgl. E. Kutsch: ThSt, 78 (1965), 25-42; zur Trauer um Baal, 27.
- 31) Spronk, a.a.O., 192. An anderer Stelle, 183, identifiziert Spronk die auf dem Siegel dargestellten Personen mit dem vergöttlichten Ahn (rechte Figur), dem lebenden König (mittlere Figur) und der Göttin Anat (linke Figur).
- 32) Abbildung nach PRU III, Pl.XI, Fig.14 (links).
- 33) Vergleichbare Siegel aus aB-Zeit finden sich z.B. bei B. Teissier, *Ancient Near Eastern Cylinder Seals from the Macropoli Collection*, Berkeley-Los Angeles-London 1984, Nr.103; E. Porada, *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections*, CCO II, Washington 1948, Nr. 315e, 317, 320e. Das Siegel ist genauer der "Homage to a deified King", und zwar Typ 2 (einführende Gottheit hinter dem "Adoranten") zuzuordnen, vgl. E. Douglas van Buren: ZA, 50 (1952), 92-120, bes. 94ff. Zur Sache vgl. auch Porada, CCO I, 35.
- 34) Vgl. die vorige Anm. Im Unterschied zu einem Gott des Pantheons sei der vergöttlichte König immer mit einem Becher in der Hand vorgestellt. "It is evi

dent that the ceremonial represented had nothing to do with ancestor worship or the cult of the dead, for inscriptions invoking a king were often attached to such scenes and impressed on clay tablets dated to the first or some subsequent years of that king's reign; thus while still alive he was so portrayed", van Buren, a.a.O., 103.

- 35) Vgl. C.F.A. Schaeffer: Syria, 31 (1954), 14-67, bes. 32-35.
- 36) Vgl. G. Saadé, *Ougarit. Métropole Cananéenne*, Beyrouth 1979, 70.
- 37) Mit dieser Zeit stimmen die sumerischen und frühbabylonischen ähnlichen Siegel überein, so dass M. Metzger, *Königsthron und Gottesthron*, AOAT 15/1-2, Neukirchen-Vluyn 1985, 238f. das Siegel für neusumerisch hält und entweder mit einem Import, oder einer genauen Kopie eines babylonischen Vorbildes rechnet.
- 38) Insgesamt 76 mal ist die Benutzung dieses Siegels nachzuweisen, während eine jüngere, stilistisch etwas unterschiedene Kopie 34 mal belegt ist, vgl. J. Nougayrol, PRU III (1955), XLIII; Metzger, a.a.O., 238f. und Nr. 1086, 1087.