

Fels – Geier – Eltern

Untersuchungen zum Gottesbild des Moseliedes (Dtn 32)

Bonn University Press

V&R Academic

Bonner Biblische Beiträge

Band 182

herausgegeben von

Ulrich Berges und Martin Ebner

Christiane Wüste

Fels – Geier – Eltern

Untersuchungen zum Gottesbild des
Moseliedes (Dtn 32)

V&R unipress

Bonn University Press



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISSN 0520-5670

ISBN 978-3-8470-0643-5

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

**Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

© 2018, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / www.v-r.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Birkstraße 10, D-25917 Leck

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	9
A. EINLEITUNG	11
I. Fragestellung und Methodik	11
1. Das Problem: Gewalt im Gottesbild	11
2. Die Textauswahl: Das Moselied (Dtn 32)	12
3. Der Untersuchungsansatz	14
a. Gottesmetaphern	14
b. Gewalt und Ambivalenz	15
4. Der Aufbau der Untersuchung	16
II. Forschungsgeschichtliche Orientierung	18
B. GRUNDLEGUNG: Der Text – synchron und diachron	23
I. Text und Übersetzung	23
1. Vorbemerkung zur kolometrischen Einteilung	23
2. Übersetzung	24
3. Zur Textüberlieferung	27
4. Begründung der Entscheidung für den MT	28
5. Textkritik und Hinweise zur Übersetzung	30
II. Synchrone Perspektive: Strukturanalyse	63
1. Abgrenzung	64
2. Schematische Darstellung	64
3. Makro-Gliederung und Inhaltsübersicht	65
4. Kommunikationsstruktur	66
a. Sprechrichtung	66
b. Numeruswechsel	67
c. Personwechsel	67
d. Zeitstruktur	68
5. Gliederung im Einzelnen	70

III. Diachrone Perspektive: Datierung, Literarkritik und	
Gattungsfrage	92
1. Datierung und Literarkritik	92
a. Datierungsversuche	92
b. Zur Literarkritik	94
i. Theologie- und Literargeschichte	96
ii. Intertextuelle Bezüge	98
iii. Motiv- und Traditionsgeschichte	99
iv. Redaktionsgeschichte	100
2. Zur Gattung	101
C. ANALYSE: Die drei Gottesmetaphern	107
I. JHWH als Fels (V. 4.15.18.30.31.37)	107
1. JHWH als Fels in der Hebräischen Bibel	107
a. Belege und Verteilung	107
b. Bedeutung	111
EXKURS: Die Rede von Gott als Fels in der späten Literatur.	118
c. Motivgeschichte	121
EXKURS: Fels/צור in Personennamen	125
2. JHWH als Fels in Dtn 32	128
a. Die Ouvertüre: Der vollkommene Fels (V. 4)	131
b. Schöpfung und Rettung (V. 15)	134
c. Der gebärende Fels (V. 18)	137
d. Der Fels, der preisgibt (V. 30)	146
e. Der ungleiche Fels (V. 31)	151
f. Zuflucht beim Fels (V. 37)	154
II. JHWH als Geier (V. 11)	156
1. JHWH als Geier in der Hebräischen Bibel	157
a. Belege, Verteilung, Bedeutung	157
b. Übersetzung	160
EXKURS: Biblisch-aramäische Texte und Qumran	163
c. Motivgeschichte	165
i. Schutz unter den Flügeln	165
ii. Tragen auf den Flügeln	174
2. JHWH als Geier in Dtn 32	178
a. Das Nest beschützen	180
b. Über den Jungen schweben	182
c. Die Flügel ausbreiten und ihn nehmen	189
d. Auf der Schwinge tragen	190

III. JHWH als Eltern (V. 5–6.18–20)	193
1. JHWH als Eltern in der Hebräischen Bibel	195
a. Belege	195
i. Vater/Mutter der Götter-/ Gottessöhne	198
ii. Vater/Mutter des Königs	198
iii. Vater/Mutter des Volkes Israel	199
iv. Vater/Mutter eines Individuums oder einer Gruppe, die sich von ganz Israel unterscheidet	201
EXKURS: Gott als Eltern in den deutero-kanonischen Schriften	201
v. Vater-/ Mutterschaft als Urheberschaft/Schöpfertum	203
b. Verteilung	205
c. Bedeutung	206
i. Eltern des Königs	206
ii. Eltern des Volkes	207
d. Motivgeschichte	215
i. Vater der Götter	215
ii. Eltern des Königs	215
iii. Eltern von Individuen	216
Zusammenfassung	216
EXKURS: Vater in Personennamen	219
e. Fazit	221
2. JHWH als Eltern in Dtn 32	224
a. JHWH als Eltern	224
i. JHWH als Vater (V. 6)	224
ii. Der gebärende JHWH (V. 18)	229
b. Israel als Kinder	236
i. Die Nicht-Kinder (V. 5.6a)	236
ii. Töchter und Söhne (V. 19)	243
iii. Kinder ohne Treue (V. 20)	246
D. SYNTHESE	249
I. JHWH als Fels	249
II. JHWH als Geier	252
III. JHWH als Eltern	253
IV. Die Gottesmetaphern im Moselied	256
V. Die Ambivalenz des Gottesbildes im Moselied	257
E. VERZEICHNISSE	259
I. Abkürzungsverzeichnis	259
II. Literaturverzeichnis	260

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Wintersemester 2015/16 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde sie geringfügig überarbeitet.

Viele Menschen haben auf ihre je eigene Weise zum Gelingen dieser Studie beigetragen. Ich danke meinem Doktorvater Prof. Dr. Ulrich Berges für alle Unterstützung und die stete Bereitschaft zum Gespräch. Seine Begeisterung und Entdeckerfreude beim Umgang mit biblischen Texten waren auch über die Dissertation hinaus eine große Inspiration. Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry verdanke ich nicht nur die Erstellung des Zweitgutachtens, sondern die Vermittlung von Grundfertigkeiten der Exegese des Alten Testaments vom Proseminar bis zu den Finissen der semantischen Arbeit im Projekt des »Theologischen Wörterbuches zu den Qumrantexten«. Prof. Dr. Johannes Schnocks hat die Arbeit von den ersten Überlegungen an begleitet. Besonders während meiner Zeit als Mitarbeiterin am Seminar für Zeit- und Religionsgeschichte des Alten Testaments an der Universität Münster hatte er immer ein offenes Ohr und stand mit großem Engagement zur Seite. Den Abschluss der Dissertation konnte Prof. Dr. Frank-Lothar Hossfeld nicht mehr erleben. Er hat mir schon während des Studiums die Welt der Psalmen erschlossen und die Entstehung dieser Arbeit mit Interesse und Ermutigung begleitet. Schließlich gilt mein Dank auch den Herausgebern der »Bonner Biblischen Beiträge« Prof. Dr. Ulrich Berges und Prof. Dr. Martin Ebner für die Aufnahme in diese Reihe.

Für großzügige Druckkostenzuschüsse danke ich dem Erzbistum Köln, den Bistümern Münster und Osnabrück sowie dem Alttestamentlichen Seminar der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Der Katholisch-Theologischen Fakultät dieser Universität gilt auch mein Dank für die Auszeichnung mit dem Pax-Bank-Förderpreis für theologische Forschungsbeiträge.

Diese Arbeit ist in vielfacher Hinsicht durch meine Zeit im »Theologischen Studienjahr Jerusalem« geprägt: Ich bin dankbar für die wissenschaftlich anre-

gende Atmosphäre dort, das Leben in der Stadt und dem Land, das für vielerlei Ambivalenzen sensibilisiert, sowie für die zahlreichen Begegnungen und Diskussionen, die die Freude an der theologischen Auseinandersetzung geweckt und genährt haben.

Viele Freunde und Kollegen haben die Entstehung dieser Arbeit begleitet. Dankbar bin ich für alle ermutigenden Worte und alle Gespräche, die mein theologisches Denken immer neu herausgefordert und bereichert haben. Für Unterstützung beim Korrekturlesen danke ich Alexander und Susanne Just sowie Albrecht von der Lieth, für vielfältige Beratung Dr. Kathrin Gies. Ein besonderer Dank gilt Dr. Uta Zwingenberger: für alle Ermutigung, konstruktive Rückmeldungen und gemeinsames Denken vom kleinsten Detail bis zum großen konzeptionellen Bogen.

Meinen Eltern und Geschwistern sowie meinem Mann danke ich für jegliche Unterstützung und Geduld, die mir die Freiheit gegeben haben, diesen Weg zu gehen.

Osnabrück, im Juli 2017

Christiane Wüste

A. EINLEITUNG

I. Fragestellung und Methodik

1. Das Problem: Gewalt im Gottesbild

Die Problematik von Gewalt im Gottesbild existiert nicht erst seit dem 11. September 2001,¹ der dennoch zu einem Katalysator in der Bearbeitung dieser Frage geworden ist und für eine Sensibilisierung für das gesamte Themenfeld gesorgt hat. Zwar eröffnen religiös motivierte Gewalttaten immer wieder Diskussionen zum Zusammenhang von Religion und Gewalt, doch im Kern ist das Problem nicht nur ein gesellschaftliches, sondern ein dezidiert theologisches. Denn es geht nicht nur um Texte in Heiligen Schriften, in denen Gewalttaten geschildert oder sogar legitimiert werden, sondern das Gottesbild selbst steht im Kreuzfeuer der Kritik. Die Problemlage spitzt sich zu, wenn ein Großteil der Gewalt göttlich legitimiert oder ausgeübt zu sein scheint. In der theologischen Forschung ist daher in den letzten Jahren eine Vielzahl von Publikationen zum Themenfeld von Gott und Gewalt entstanden.² Dabei ist auch deutlich geworden, dass die »Gewaltproblematik« nicht pauschal gelöst werden kann, sondern eine fundierte Antwort auf kritische Anfragen von innerhalb und außerhalb von Theologie und Kirche nur in differenzierten Einzelstudien zu den jeweiligen Texten gewährleistet werden kann.

1 Vgl. u. a. den Tagungsband Lohfink, Gewalt von 1983.

2 Vgl. dazu die Forschungsüberblicke bei Baumann, Gottesbilder, 37–39 und Obermayer, Gewalt, 13–26.

2. Die Textauswahl: Das Moselied (Dtn 32)

Ein Beispiel für einen Text des Alten Testaments, in dem göttliche Gewalt zur Sprache kommt, ist das Moselied in Dtn 32. Zwar gehört das Lied nicht zu den klassischen »Gewalttexten« wie die Exodus-Erzählung, die Landnahme-Erzählungen, prophetische Texte, die Feindpsalmen oder das Ijob-Buch, doch fasst es die Problematik eines gewalthaltigen Gottesbildes, das »Verhältnis von Gott und Gewalt gleichsam in einer *summa* zusammen«³. In dem Lied, das die Geschichte JHWHs mit seinem Volk nachzeichnet, reagiert Israel auf JHWHs Zuwendung und Fürsorge mit Götzendienst. Vor allem die erste Gottesrede (V. 20–35) ist in ihrem vorderen Abschnitt (V. 20–25), in dem JHWH die Strafe für Israel wegen des Götzendienstes beschließt und in Teilen ausführt, von starker Gewaltsemantik durchtränkt. Das Gleiche gilt für die Ankündigung von Rache und Vergeltung für JHWHs Feinde in V. 35.41 f. Besondere Brisanz gewinnen diese Verse dadurch, dass es sich dabei fast ausschließlich um Selbstaussagen JHWHs handelt (einzige Ausnahme ist die Überleitung zur ersten Gottesrede in V. 19). So bestätigt das Lied »scheinbar all das, was spätestens seit Marcion dem Gott Israels immer wieder zum Vorwurf gemacht wurde. Dieser sei ein zorniger, gewalttätiger, rachsüchtiger, auf Vergeltung bedachter, strafender und richtender Demiurg«⁴. Das Lied erscheint somit nicht nur im Hinblick auf die schon lange bekannten Fälle in Textkritik und Übersetzung, sondern »in jeder Beziehung dunkel und schwer verständlich«⁵.

Dieses Gewaltproblem, das in ähnlicher Weise auch in anderen Texten zu finden ist, wird dadurch verschärft, dass es sich beim Moselied in mehrfacher Hinsicht um einen theologisch zentralen Text handelt. Allein auf formaler Ebene sticht das Lied durch zwei Merkmale besonders hervor: seine Eigenart als poetischer Text inmitten des Narrativs sowie die Position am Ende des Pentateuch. Das Moselied gehört zu einer Reihe von Psalmen, die sich außerhalb des Psalters befinden und in Narrative eingebettet sind. Zu diesen »inset hymns«⁶ zählen neben dem Moselied vor allem das Schilfmeerlied (Ex 15), das Deboraliad (Ri 5), der Hannapsalm (1 Sam 2) sowie der Davidpsalm (2 Sam 22).⁷ Diese Texte stehen an kompositorisch zentralen Stellen und gelten – da sie sich aus dem umgebenden Text besonders absetzen – als theologische Reflexionstexte und Systematisierungen.⁸ Vor allem im Bereich von Pentateuch und Vorderen Propheten (»Enneateuch«) lassen sich so zwei kompositorische Bögen ausmachen, die be-

3 Lux, Gott, 15.

4 Ebd., 21.

5 Mathys, Dichter, 165.

6 So der Begriff bei Watts, Story. Vgl. ebenfalls Ders., Psalter, 288–309.

7 Vgl. Ders., Story.

8 Vgl. Mathys, Dichter, 318.321; Watts, Story, 186–197.

sonders Mose und David hervorheben:⁹ ein »Mosebogen«, der mit Ex 15 und Dtn 32 die »Moseerzählungen« rahmt, sowie analog dazu ein »Davidsbogen«, der sich mit 1 Sam 2 und 2 Sam 22 um die Davidserzählungen legt.¹⁰ Das Moselied bildet somit – zusammen mit dem ebenfalls poetischen Mosesegen in Dtn 33 – zum einen den Schlusspunkt, das »Finale« der »Moseerzählungen«. Zum anderen steht es auch am Ende des Pentateuch und damit an einer der »Scharnierstellen des Kanons«¹¹, denen »in der jüngeren Exegese eine besondere Aufmerksamkeit«¹² gilt, weil von dort wesentliche intertextuelle Querbezüge zwischen den Kanonteilen ausgehen. Mit der Position am Ende des Pentateuch ist noch eine weitere Auffälligkeit verbunden: Das Lied mit der Erzählung von Landnahme und darauf folgendem Abfall Israels durchbricht den eigentlichen Erzählbogen des Pentateuch, der mit dem Tod des Mose vor der Landnahme endet.¹³

Eng mit diesen formalen Besonderheiten verknüpft sind inhaltliche Merkmale, die das Lied auszeichnen: Durch den Lehrcharakter des Liedes (vgl. die einleitenden V. 1 f. sowie das gesamte Proömium V. 1–7) wird die Bedeutung der Geschichte bzw. des Lernens aus Geschichte hervorgehoben. Die dargestellte Geschichte ist paradigmatisch und somit allgemeingültig.¹⁴ Im Rahmen (vgl. Dtn 31,22.24.30 sowie Dtn 32,44.46) wird das Lied zudem mit der Tora identifiziert und erhält so ebenfalls eine über die konkrete Situation hinausgehende Bedeutung. Schließlich handelt es sich beim Moselied ebenso wie beim Mosesegen (Dtn 33), um die »letzten Worte« des Mose, einen – auch theologischen – Vermächtnistext.¹⁵ Insgesamt wird deutlich, dass das Moselied, das in mehrfacher Hinsicht

9 Diese Entwicklung ist im Kontext der von van Oorschot beschriebenen spätbiblischen Rollendichtung zu sehen (vgl. van Oorschot, Psalmen).

10 Vgl. Beck, Messiaserwartung, 245–250. Zwischen diesen vier Texten bestehen weitere große Gemeinsamkeiten; vgl. u. a. Ballhorn, Mose und Steins, Geschichte mit wesentlichen Beobachtungen, die auch auf das Moselied zu übertragen wären.

11 Baumgart, Kinder, 10.

12 Ebd., 11.

13 Auf der Erzählebene und in synchroner Leseweise ist das mit der Prophetisierung des Mose zu erklären. In diachroner Hinsicht kann es ein weiteres Indiz für die späte Einfügung des Liedes in diesen Kontext sein.

14 Vgl. Mathys, Dichter, 317. Ähnlich Taschner, Moselied, 194, der von »*exemplarischer* Geschichtsschreibung« spricht. Dazu trägt auch der Wechsel von 2. und 3. Pers. in der Anrede Israels bei, der dazu führt, dass sich die jeweiligen Rezipienten immer mitangesprochen fühlen (vgl. dazu die Strukturanalyse in Kapitel B.).

15 Vgl. Lux, Gott, 16. Gerhard von Rad prägte daher die Bezeichnung vom *Canticum cygneum Mosis* (vgl. von Rad, Deuteronomium, 143), die Lux, Schwanengesang, 102 übernommen hat. Die Zuordnung in den Bereich der Vermächtnisliteratur ist auch unter gattungskritischen Gesichtspunkten vorgenommen worden (vgl. Meyer, Bedeutung, 208). Abschiedsworte oder »letzte Worte« haben nicht nur im Alten Testament eine besondere Bedeutung; vgl. für den alttestamentlichen Bereich u. a. die Erzählungen vom Tod Jakobs, Josefs, Josuas und Davids. Zum normativen Charakter des Liedes, der aus seiner Position resultiert, vgl. auch Nielsen, Metaphors, 266.

eine zentrale Rolle einnimmt, somit auch in theologischer Hinsicht ein »Summarium«, einen Kristallisationspunkt von Theologie darstellt.¹⁶

Dass das Moselied auch außerhalb des biblischen Kanons überliefert wurde, ist ein weiteres Indiz für die besondere Bedeutung dieses Textes. So wurde es in Qumran auch unabhängig vom Kontext des Deuteronomiums in Tefillin verwendet.¹⁷ Auch in den Oden ist das Moselied überliefert und dadurch liturgisch in das Stundengebet eingebunden.¹⁸

Zusammengenommen lassen diese beiden Eigenschaften, die Gewalthaltigkeit des Gottesbildes sowie die herausgehobene Stellung und Bedeutung des Textes, das Moselied als einen Text erscheinen, der für die Untersuchung der Frage nach Gewalt im Gottesbild von besonderem Interesse ist.

3. Der Untersuchungsansatz

a. Gottesmetaphern

Als *ein* möglicher Ansatzpunkt einer Untersuchung des Gottesbildes werden in dieser Arbeit die Gottesmetaphern des Moseliedes gewählt. Explizite Gottesmetaphern des Liedes sind der Fels/צור (V. 4.15.18.30.31[2x].37) und der Vater/אב (V. 6). Die Mutter wird nur verbal beschrieben (V. 18),¹⁹ soll hier aber wegen der deutlich komplementären Darstellung zu der des Vaters ebenfalls als Gottesmetapher aufgefasst werden. Der Geier/נָשֵׂר ist das dritte substantivische Bild für Gott (V. 11). Er wird zunächst als Vergleich eingeführt (V. 11a). Ob die zweite Vershälfte, die durch einen Subjektwechsel vom Geier zu JHWH übergeht, als Fortsetzung des Vergleichs oder als Metapher zu verstehen ist, ist umstritten. Da die zweite Bildhälfte jedoch mit dem Motiv des Tragens deutlich über die erste mit dem Motiv des Schützens hinausgeht, ist eher von einem metaphorischen Verständnis auszugehen. Ohne den grundsätzlichen Unterschied von Vergleich und Metapher aufzuheben,²⁰ ist dennoch festzuhalten, dass *semantisch* kein Unterschied von Vergleichen und metaphorischen Aussagen festzustellen ist.²¹

16 Vgl. Mathys, Dichter, 317–321; Seybold, Krise, 187 spricht gar von einem »theologisch-dogmatischen Summarium«.

17 Vgl. Fabry, Art. צור, 983.

18 Vgl. Engel/Lattke, Art. Oden.

19 Eine substantivische metaphorische Bezeichnung von Gott als Mutter findet sich biblisch gar nicht. Gerber, Gott, 153 erklärt das mit der hierarchischen Überordnung des Vaters in biblischer Zeit.

20 Vgl. Dies., 147: »Während ein Vergleich expliziert, was zu verstehen ist, bleibt es bei einem metaphorischen Ausdruck den RezipientInnen überlassen, herauszuarbeiten, auf welche Weise der Bildspender den Bildempfänger sichtbar macht.«

21 Vgl. Böckler, Gott, 48; Vanoni, Vater, 39.

So soll im Folgenden angesichts dieser Differenzierungen trotz der begrifflichen Unschärfe von den drei Gottesmetaphern Fels, Geier und Eltern gesprochen werden.

Anders als in der älteren Metaphertheorie, die auf der Substitutionstheorie basiert und Metaphern lediglich als Ornamente eines Textes betrachtet, liegt dieser Arbeit der vor allem von Ricœur vertretene Ansatz der Interaktionstheorie zugrunde.²² Dabei geht es darum, »Metaphorik nicht als Stilmittel, sondern als theologisch innovatives Potential der Texte wahrzunehmen und auszulegen«²³. Metaphern sind so nicht Ausdruck »uneigentlicher« Redeweise, sondern machen »das ›Eigentliche‹ bibl. Grunderfahrung zugänglich«²⁴. Sie haben Erschließungsfunktion für biblische, vor allem poetische Texte, indem sie mit ihrem jeweiligen Kontext interagieren und so Wirklichkeit neu beschreiben und entwerfen.²⁵ Ein solches Metaphernverständnis kann Ausgangspunkt für eine Biblische Theologie sein.²⁶

b. Gewalt und Ambivalenz

Bei der Untersuchung von gewalthaltigen Gottesbildern sind vielfältige Ansätze und Umgangsweisen festzustellen.²⁷ Von zentraler Bedeutung ist die Annahme, dass der Text und damit auch die Gottesbilder als ein literarisches Produkt gelten, bei dem es ausschlaggebend ist, *wie* etwas gesagt oder dargestellt und worauf damit angespielt wird. Es geht dabei vor allem darum, »in welcher Weise die Poesie Israels die Gewalt Gottes [...] artikuliert. Wird hier Gewalt verherrlicht, verschleiert, verharmlost oder geächtet? Wird zur Gewalt aufgefordert, wird Gewalt angeordnet oder entzogen, wird sie zum Ziel und Inbegriff des Handelns Gottes erklärt?«²⁸ Im Kontext eines gleichzeitig wissenschaftlich und theologisch verantworteten Zugangs ist zunächst das Aufzeigen und Benennen von »Gewalt-Stellen« und Gewaltsemantik ein wichtiges Anliegen von Studien zur Gewalt.²⁹ Schließlich ist auch die literarische und historische Kontextualisierung dieser Stellen, die jeweils in Einzelanalysen vorzunehmen ist, ein zentraler Schritt. Diese Arbeit geht jedoch einen anderen Weg. Sie setzt gar nicht bei den expliziten »Gewalt-Stellen« des Liedes an. Stattdessen nimmt sie allgemeiner die Gottes-

22 Vgl. Ricœur, Metapher. Einen guten Überblick bietet Titzmann u. a., Art. Metapher. Vgl. auch Grohmann, Fruchtbarkeit, 10–15.

23 Schnocks, Rettung, 37.

24 Titzmann u. a., Art. Metapher, 187–190.

25 Vgl. Schnocks, Psalmen, 20.

26 Vgl. dazu den Entwurf von Nielsen, Metaphors.

27 Vgl. Baumann, Gottesbilder, 72–79, die die verschiedenen Ansätze systematisiert.

28 Lux, Schwanengesang, 104.

29 Vgl. u. a. mit verschiedenen Schwerpunkten die Arbeiten Michel, Gott; Obermayer, Gewalt; Kumpmann, Schöpfen, v. a. 147–189.

metaphern des Textes, die in diesem Fall auf den ersten Blick positiv konnotiert sind und so den gewalthaltigen Seiten JHWHs im Lied gegenüberstehen, als Ausgangspunkt der Untersuchung. Statt das Verhältnis von Gewalt im Gegenüber zu den positiven Seiten auszuloten und nach der theologischen Aussage und Relevanz dieser »Gewalt-Stellen« zu fragen, wird nach den Schattierungen gesucht, die jenseits einer eindeutig »positiven« und »negativen« Darstellung JHWHs liegen. So wird die Analyse zeigen, dass diese klare Dichotomie von »positiven« und »negativen« Gottesbildern nicht zutreffend ist und zudem die Gefahr einer einseitigen und verkürzten Rezeption dieser Gottesbilder als »Gott der Liebe« oder »Rachegott« birgt.³⁰ Nur eine differenzierte Wahrnehmung vermag ein plastischeres und »vollständigeres«, und damit »wahreres« Gottesbild zu zeichnen. Als Schlüsselkategorie zur Erschließung dieses komplexen Gottesbildes hat sich in dieser Arbeit der aus der Psychologie stammende Begriff der Ambivalenz erwiesen.³¹ Als ambivalent gilt eine gleichzeitige gegensätzlich angelegte Zweiwertigkeit, ein »Oszillieren[...] zwischen polaren Gegensätzen«³². Auch andere exegetische Arbeiten greifen auf diesen heuristischen Schlüssel zurück, wenn auch in leicht variierenden Begrifflichkeiten.³³ Vor allem der Beitrag von Claassens macht deutlich, dass diese Spannungen und Komplexitäten im Gottesbild nicht als negativ wahrgenommen werden dürfen.³⁴

4. Der Aufbau der Untersuchung

Zur Untersuchung des Moseliedes unter den genannten Gesichtspunkten wird folgendermaßen vorgegangen. An das Einleitungs-Kapitel (A) schließt sich die Grundlegung (B) an, die den Text des Moseliedes in seiner Gesamtstruktur synchron und diachron untersucht. Darauf folgt die Analyse (C) der drei Gottesmetaphern Fels, Geier und Eltern, die schließlich in der Synthese (D) zusammengefasst wird.

30 Vgl. Frevel, Gott, 42.

31 Der Begriff wurde 1911 von Eugen Bleuler in seinem wegweisenden Beitrag zur Schizophrenie (Ders., Dementia) eingeführt und 1914 in einem Artikel grundlegend entfaltet (Ders., Ambivalenz, 95–106).

32 Dietrich u. a., Ambivalenzen, 44.

33 Vgl. Brueggemann, Theology, 400–403, der das entsprechende Kapitel mit »Maintaining the Tension« überschreibt. Groß spricht im Kontext der Rede vom Zorn Gottes von der »Ambivalenz der alttestamentlichen Gotteswahrnehmungen« (Ders., Zorn, 200), Claassens von einer »inherent ambiguity« in Bezug auf Gottesmetaphern (Dies., Depictions, 36), Berges von »Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs« (Ders., Seiten). Vgl. insgesamt zu diesem Begriff in der Theologie Dietrich u. a., Ambivalenzen.

34 Vgl. Claassens, Depictions, 45.

Die Grundlegung (B) bereitet den Text in seiner Gesamtheit für die folgende Analyse auf. Auch wenn die Arbeit auf das Gottesbild bzw. speziell die drei Gottesmetaphern des Moseliedes zielt, ist die grundsätzliche Erarbeitung des gesamten Textes doch ein wesentlicher Schritt auf diesem Weg, zumal in der bisherigen Forschung wenig überzeugende Gesamtdeutungen des Textes in seiner komplexen Argumentationsstruktur vorliegen.³⁵ Zu dieser Grundlegung gehören die Übersetzung und Textkritik sowie eine synchrone und diachrone Analyse der Gesamtstruktur des Liedes. Die Arbeit folgt der inzwischen etablierten Kompromissformel der *diachron reflektierten Synchronie*,³⁶ bezieht also bewusst beide Perspektiven mit ein, nimmt jedoch ihren Ausgangspunkt bei der synchronen Analyse des Textes. Dennoch sind beide Teile wechselseitig aufeinander bezogen und bedingen sich in der Argumentation gegenseitig, so dass bei der Lektüre ein »Springen« zwischen beiden Teilen nötig sein kann. Auf dieser Grundlage ist dann die eigentliche Analyse (C) der drei Gottesbilder möglich. Sie geschieht für jede Metapher separat und geht dabei in zwei Schritten vor. Zunächst erfolgt eine Erhebung der Bedeutung der Metapher im gesamten Kanon der Hebräischen Bibel,³⁷ die immer im Hintergrund der je konkreten Verwendung steht, sowie ihre motivgeschichtliche Einordnung. Dazu werden neben dem literarischen Befund der Hebräischen Bibel sowie Ausblicken in die deuterokanonische oder qumranische Literatur, die die Entwicklung der Semantik aufzeigen und daher der besseren Einordnung dienen, ikonographische und textliche Quellen aus der Welt des Alten Orients einbezogen. Die Untersuchung der jeweiligen Metaphern im Moselied erfolgt dann versweise. Dabei liegt der Fokus zum einen auf der Semantik der Metapher im jeweiligen Vers sowie den intertextuellen Verbindungen, die weitere Konnotationen in den Vers eintragen.³⁸ Die Synthese (D) bindet die Einzelergebnisse der Analyse (C) zusammen und wirft vor dem Hintergrund der Untersuchung des gesamten Textes von Dtn 32 (B) einen Blick auf die Dynamiken in der Rede von Gott im Moselied. Sie zeigt auf, wie die drei Gottesbilder einen Umgang mit den gewalthaltigen Elementen des Moseliedes ermöglichen.

35 Vgl. dazu den Forschungsüberblick. In den Kommentaren, die das Moselied behandeln, kommen wegen der notwendig knappen Darstellungsweise Überlegungen zur Struktur häufig zu kurz.

36 Vgl. Berges, *Synchronie*, 251.

37 Eine Zwischenstellung nimmt das Buch Sirach ein: Einerseits gehört es nicht zum hebräischen Kanon und wird daher im Kontext der deuterokanonischen Literatur eingespielt. Andererseits ist es in Teilen auch auf Hebräisch überliefert und wird daher dort verwendet, wo es im Hinblick auf die hebräische Sprach- und Bildwelt von Bedeutung ist.

38 Ob diese Verbindungen bewusst oder unbewusst entstanden sind und damit produktionsästhetisch oder rezeptionsästhetisch zu bewerten sind, ist nur im Einzelfall zu entscheiden und erfordert umfassende Analyseschritte, die nicht an jeder Stelle geleistet werden können.

II. Forschungsgeschichtliche Orientierung

Die Literatur zum Moselied ist immens.³⁹ Sie ist in diversen Forschungsüberblicken aufgearbeitet, zuletzt im Kontext einer monographischen Bearbeitung des Moseliedes von Sanders⁴⁰ im Jahr 1996. Über den Stand der Forschung bis 1982 informiert ebenfalls die Bibliographie von Preuß⁴¹. Einen jüngeren Überblick, vor allem mit dem Fokus auf den verschiedenen Datierungen des Moseliedes, bietet Otto⁴². Um nicht die bereits vorhandenen Forschungsüberblicke zu reproduzieren, werden im Folgenden lediglich kurz die Schwerpunkte der älteren Forschung benannt und schließlich in einem systematischen Überblick die Tendenzen der jüngeren Forschung (seit 1996) skizziert.

Ein Großteil der älteren Forschung zum Moselied widmet sich – wie auch die Studie von Sanders – der Frage der Datierung, der Herkunft und theologiegeschichtlichen Verortung des Liedes. Seit den 1960er Jahren wurde zudem vermehrt die Gattungsfrage diskutiert, die größtenteils unter dem vor allem von Wright⁴³ eingebrachten Schlagwort des *rib*-pattern⁴⁴ verhandelt wurde. Zwar ist das Interesse an gattungsgeschichtlichen Fragen einer allgemeinen Forschungstendenz folgend in den letzten Jahrzehnten abgeebbt, doch finden sich bis heute Arbeiten, die einer solchen Argumentation und Arbeitsweise folgen.⁴⁵ Im Hinblick auf die Datierung und theologiegeschichtliche Einordnung des Liedes hat sich inzwischen ein weitgehender Konsens herausgebildet, der von einer nachexilischen Einordnung des Liedes ausgeht.⁴⁶ Dennoch gibt es bis heute weiterhin Veröffentlichungen, die eine vorexilische Datierung annehmen.⁴⁷ Auffällig ist, dass alle monographischen Arbeiten zum Moselied seit 1966 (Boston, Carrillo Alday, Chong, Knight, Sanders)⁴⁸ sehr früh, auf jeden Fall vorexil-

39 Vgl. bereits Meyer, *Bedeutung*, 197, der schon 1961 konstatierte: »An Auslegungen des ›Moseliedes‹ – sowohl des Gesamtgedichtes als auch seiner Teile – ist seit je kein Mangel gewesen. Wie wenig jedoch die Diskussion über Dtn. 32 und seine literarische Umgebung bisher abgeschlossen ist, zeigen die beachtenswerten Abhandlungen, die aus neuester Zeit stammen«. Für die Publikation nicht mehr berücksichtigt werden konnten der kurz vor Drucklegung erschienene Kommentar Otto, *Deuteronomium 23,16–34,12* sowie Schmidkuntz, *Fels und Finsterbusch, Song*.

40 Sanders, *Provenance*, 1–96 (1996).

41 Preuß, *Deuteronomium*.

42 Otto, *Abschiedslied*, 641–650 (2009).

43 Wright, *Lawsuit*.

44 Vgl. auch das Kapitel zur Gattungsbestimmung in dieser Arbeit.

45 Vgl. u. a. Thiessen, *Form*.

46 Differenzierter dazu das Kapitel zur Datierung in dieser Arbeit.

47 Nigosian, *Song*; Ders., *Allusions*; Thiessen, *Form*; Leuchter, *Song*. Ebenfalls der Kommentar von Lundbom, *Deuteronomy*.

48 Boston, *Song* (1966); Carrillo Alday, *Cántico* (1970); mit seiner Datierung in die späte Exilzeit, jedoch vor Deutero-Jesaja, legt er die späteste Datierung der genannten Monographien vor. Chong, *Song* (1990); Knight, *Song* (1995), der sogar von einer extremen

lisch, datieren und daher als Ausgangspunkt für eine heutige Rezeption nur bedingt infrage kommen.

Die jüngere Forschung arbeitet zum einen weiterhin an den schwierigen Punkten wie der Datierung des Liedes, folgt aber auch allgemeinen Strömungen der jüngeren Exegese, die den Blick vom Einzeltext weg hin auf größere Kontexte und Kompositionen richtet,⁴⁹ und setzt so neue Akzente in der Erforschung des Moseliedes. Um die Tendenzen der jüngeren Forschungsliteratur zu skizzieren, werden im Folgenden die wesentlichen Arbeiten zu Dtn 32, die seit der Studie von Sanders 1996 erschienen sind, systematisiert dargestellt.⁵⁰

(1) Ein Bereich der neueren Literatur widmet sich speziell den textkritischen oder textgeschichtlichen Fragen des Moseliedes, d. h. vor allem den von den neuralgischen Versen V. 8.43 ausgehenden Problemstellungen. Grundlegend ist die Ausgabe der BHQ zum Deuteronomium mit dem ausführlichen Kommentar zum textkritischen Apparat von McCarthy,⁵¹ die in zwei separaten Aufsätzen speziellere Fragen zum MT des Moseliedes vertieft.⁵² Eine kritische Auseinandersetzung mit der BHQ im Hinblick auf das Moselied bietet Lind.⁵³ Verschiedenen textgeschichtlichen Fragen zum MT bzw. dem Codex Aleppo stellt sich der Aufsatz von Zer.⁵⁴ Zur Textgeschichte mit besonderem Blick auf die Septuaginta ist der Beitrag von Kraus⁵⁵. Fragestellungen rund um V. 8.43 werden von Himbaza⁵⁶ und van der Kooij⁵⁷ behandelt, die beide für eine späte Datierung der proto-masoretischen Änderungen eintreten (Himbaza gar ins 1. Jh. n. Chr.). Rofé⁵⁸ arbeitet ebenfalls zu den textkritischen Problemen von V. 43 und bietet eine weitere Rekonstruktion der hebräischen Vorlage des Verses. Eine alternative Lesart der לְיָהוָה יְהוָה in V. 8 stellt Joosten⁵⁹ vor, die allerdings wenig überzeugt. Die Beiträge von Schmid, Schenker, Heiser und Desečar sind entweder mehr text- oder religionsgeschichtlich ausgerichtet und kreisen um die Frage nach Mono- oder Polytheismus in V. 8.43.⁶⁰

Frühdatering mit einer Verschriftlichung in der salomonischen Zeit ausgeht (vgl. ebd., 6); Sanders, Provenance (1996).

49 Vgl. beispielsweise den Paradigmenwechsel im Bereich der Psalmenforschung, der häufig in der Formel »von der Psalmen- zur Psalterexegese« zusammengefasst wird.

50 Damit werden die zahlreichen Studien zu einzelnen Versen, Motiven oder spezielleren Fragestellungen hier nicht genannt.

51 McCarthy, Deuteronomy.

52 McCarthy, Undertones und Dies., Dilemma.

53 Lind, Layout.

54 Zer, Riddle.

55 Kraus, Septuaginta.

56 Himbaza, Correction.

57 Van der Kooij, Emendations.

58 Rofé, End.

59 Joosten, Note.

60 Schmid, Reste; Schenker, Stifter; Heiser, Monotheism; Desečar, Spuren.

(2) Ein zweiter Schwerpunkt der jüngeren Forschung liegt in der Wahrnehmung der starken intertextuellen Verbindungen, die vom Moselied ausgehen. Untersuchungen zum gesamten Moselied sowie zu den Verbindungen in alle Kanontteile liegen von Otto⁶¹ und Markl⁶² vor. Schwerpunkt der intertextuellen Untersuchungen sind jedoch die Verbindungen in die Prophetie (vgl. Taschner⁶³), vor allem zu Jesaja (vgl. Kim, Keiser, Bergey)⁶⁴, aber auch zu Ezechiel (vgl. Gile⁶⁵).

(3) Als Spezialfall der Untersuchung der intertextuellen Verbindungen des Moseliedes sind die Arbeiten anzusehen, die das Lied in den Kontext der anderen »Lieder« oder »inset hymns« stellen. Als Monographien sind hier die beiden Arbeiten von Watts⁶⁶ und Weitzman⁶⁷ bereits aus den 1990er Jahren zu nennen, als Aufsätze Beck⁶⁸ sowie Meir⁶⁹. Mathys⁷⁰ untersucht zwar nicht die literarischen Zusammenhänge, geht aber von den Gemeinsamkeiten zahlreicher poetischer Texte als »später Theologie« aus.

(4) Schließlich gibt es eine Reihe von Studien, die die Struktur des Liedes in den Vordergrund stellen. Zunächst ist Fokkelman⁷¹ mit seinen umfassenden Untersuchungen zu nennen. Weitere Arbeiten enthalten wesentliche Beobachtungen zur Struktur des Liedes, wenngleich häufig in der Kürze der Beiträge die eigentlichen Klippen des Textes umgangen werden (vgl. Nigosian, Britt)⁷².

(5) In wenigen und kleineren Beiträgen wird das Moselied in der jüngeren Zeit unter speziell theologischen Gesichtspunkten untersucht: Mit dem Fokus auf der Geschichtsdarstellung und Geschichtstheologie bei Seybold⁷³, auf der Gewaltthematik bei Lux⁷⁴, auf der Fels-Metaphorik sowie allgemeiner auf den Zusammenhang von Metaphern und Biblischer Theologie bei Nielsen⁷⁵ und auf widersprüchliche Gottesbilder bei Claassens⁷⁶.

Die hier vorgelegte Untersuchung folgt mehreren Tendenzen der aufgezeigten jüngeren Forschung. Sie zielt zum einen – als »Grundlegung« der Untersuchung

61 Otto, Abschiedslied.

62 Markl, Volk, 231–281.

63 Taschner, Moselied.

64 Kim, Song; Keiser, Song; Bergey, Song.

65 Gile, Song.

66 Watts, Story.

67 Weitzman, Song sowie Ders., Lessons.

68 Beck, Messiaserwartungen.

69 Meir, Study.

70 Mathys, Dichter.

71 Fokkelman, Poems.

72 Nigosian, Song trotz seiner Datierung ins 10.–8. Jh. v. Chr. sowie Britt, Moses.

73 Seybold, Krise.

74 Lux, Schwanengesang und Ders., Gott.

75 Nielsen, Metaphors.

76 Claassens, Depictions.

des Gottesbildes – auf die Wahrnehmung und Erarbeitung der Gesamtstruktur des Liedes als poetische Einheit mit Einbeziehung diachroner Überlegungen. Sie zeigt damit ebenfalls weitere »Ankerpunkte« für eine zeitliche Einordnung auf. Vor allem aber stellt sie die theologische Frage nach dem Gottesbild, das anhand von Metaphern erschlossen wird. Dazu nimmt diese Untersuchung wesentliche Impulse aus den Arbeiten von Lux, Nielsen und Claassens auf.

B. GRUNDLEGUNG: Der Text – synchron und diachron

I. Text und Übersetzung

1. Vorbemerkung zur kolometrischen Einteilung

Die kolometrische Unterteilung der Verse geschieht nach poetischen Kriterien, d. h. nach Parallelismen. Das deckt sich mehrheitlich mit der masoretischen Akzentsetzung durch *ʿatnāḥ* und *zāqeḇ qāṭōn* sowie der schon in Qumran und dann seit masoretischer Zeit bezeugten Schreibweise des Liedes mit zwei Kola pro Zeile.⁷⁷ So bestehen die Verse in der Regel aus einem Bikolon oder zwei Bikola. Kolometrisch schwierig sind allein drei Verse, in denen die Trennung nach Parallelismus nicht eindeutig ist und die masoretische Untergliederung unregelmäßig erfolgt (V. 14.24.39).⁷⁸

Die Bestimmung der kolometrischen Gliederung ist deshalb besonders relevant, weil die Anzahl von Verszeilen in manchen textkritischen Argumentationen zu V. 8 und 43 eine Rolle spielt. So wird das Moselied seit masoretischer Zeit in der Regel in 70 Zeilen dargestellt, was der Größe Israels, d. h. der Zahl von 70 Nachkommen Jakobs entspricht (vgl. Gen 46,27; Ex 1,5; Dtn 10,22).⁷⁹

⁷⁷ Vgl. McCarthy, *Undertones*, 29.

⁷⁸ Zur Erläuterung der kolometrischen Einteilung vgl. die betreffenden Verse.

⁷⁹ Vgl. Barthélemy, *Tiqquné*, 296–303; McCarthy, *Tiqqune*, 213; Dies., *Undertones*, 40f.; Dies., *Dilemma*, 24; van der Kooij, *Ending*, 100; Ders., *Emendations*, 156. Vgl. bspw. die Darstellung in Handschrift B 17, wo vor dem Lied ein *y* steht, das mit seinem Zahlenwert 70 auf die besondere Bedeutung der Zeilenzahl hinweist (vgl. Lind, *Layout*, 163f.). Vgl. auch McCarthy, *Undertones*, 29–32, die auf eine Pluralität in der Überlieferung hinweist. So sind laut Masseket Soferim 70 Zeilen vorgesehen, bei Maimonides finden sich aber 76, im *Codex Leningradensis* sogar nur 37. Lind kritisiert allerdings die von McCarthy verantwortete »diplomatische« Praxis der BHQ, das Lied in 70 Zeilen darzustellen, obwohl der *Codex Leningradensis*, dem die Ausgabe eigentlich folgt, von dieser Darstellung abweicht. Ausführlich zu beiden Positionen McCarthy, *Undertones*, 29–39 sowie Lind, *Layout*, 161–171.

2. Übersetzung

- 1 a האַיִנוּ הַשָּׁמַיִם וְאֲדַבְּרָה Horcht auf, ihr Himmel, denn ich will reden;
 b וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אִמְרֵי־פִי: es soll hören die Erde die Worte meines Mundes.
- 2 a α יַעֲרֶף כַּמָּטָר לִקְחֵי Es soll träufeln wie Regen meine Lehre,
 β תִּזְלַח כַּטָּל אִמְרֵתִי es soll tropfen wie Tau mein Wort;
 b α כְּשַׁעֲרִים עַל־דָּשָׁא wie Regenschauer auf Gras
 β וְכַרְבִּיבִים עַל־עֵשֶׂב: und wie Regengüsse auf Kraut.
- 3 a כִּי שֵׁם יְהוָה אֶקְרָא Ja, den Namen JHWHs rufe ich (aus);
 b הַבּוֹ גָדַל לְאֱלֹהֵינוּ: gebt Ehre unserem Gott!
- 4 a α הַצּוּר תָּמִים פְּעֻלוֹ Der Fels, vollkommen ist sein Tun,
 β כִּי כָּל־דְּרָכָיו מִשְׁפָּט denn alle seine Wege sind Recht;
 b α אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֹל ein Gott der Treue und ohne Unrecht,
 β צַדִּיק וְיָשָׁר הוּא: gerecht und gerade ist er.
- 5 a שָׁחַת לוֹ לֹא בָנָיו מוֹמָם Es handelten schlecht gegen ihn seine Nicht-Kinder auf schändliche Art;
 b דוֹר עִקֵּשׁ וּפְתִילֵתֵל: ein verkehrtes und verdrehtes Geschlecht.
- 6 a α הֲלֵיְהוֹה תִּגְמְלוּ־זֹאת Wollt ihr JHWH dieses antun,
 β עִם נָבֵל וְלֹא חָכָם törichtes und nicht weises Volk;
 b α הֲלוֹא־הוּא אָבִיד קִנְיָד ist nicht er dein Vater, der dich hervorgebracht hat,
 β הוּא עָשָׂךְ וְיִכְנַנְךָ: er, der dich gemacht und dir Bestand gegeben hat?
- 7 a α זְכַר יְמוֹת עוֹלָם Gedenke der Tage der Vorzeit,
 β בְּיַנּוּ שָׁנוֹת דוֹר־דוֹר bedenkt die Jahre von Geschlecht zu Geschlecht;
 b α שֶׁאֵל אָבִיד וְיִגְדֵךְ frag deinen Vater und er wird dir erzählen,
 β זְמַנְיָד וְיֵאמְרוּ לְךָ: deine Alten und sie werden [es] dir sagen.
- 8 a α בְּהִנָּחַל עֲלֵיָן גוֹיִם Als der Höchste die Nationen als Erbesitz verteilte,
 β בְּהִפְרִדּוֹ בְּנֵי אָדָם als er voneinander trennte die Menschenkinder,
 b α יָצַב גְּבֻלֹת עַמִּים legte er fest die Grenzen der Völker
 β לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: nach der Zahl der Kinder Israels.
- 9 a כִּי חֶלֶק יְהוָה עִמּוֹ Ja, der Anteil JHWHs ist sein Volk;
 b יַעֲקֹב חֶבֶל נַחֲלָתוֹ: Jakob ist der Landanteil seines Erbes.
- 10 a α יִמְצְאוּהוּ בְּאַרְצַי מִדְּבָר Er fand ihn im Land der Wüste
 β וּבְתוֹהוּ יַלְ יִשְׁמֵן und in Ödnis, im Geheul der Wildnis;
 b α יִסְבְּגֵהוּ יְבוֹנְגָהוּ er umgab ihn, gab auf ihn acht,
 β יַצְרְנָהוּ כַּאֲשֶׁר עֵינוֹ: behütete ihn wie die Pupille seines Auges.
- 11 a α כְּנֶשֶׁר יַעִיר קִנּוֹ Wie ein Geier, der sein Nest beschützt,
 β עַל־זוּלָּתוֹ יִרְחֵף über seinen Jungen schwebt;
 b α יִפְרֵשׁ כְּנָפָיו יִקְחָהוּ [so] breitet er seine Flügel aus und nimmt ihn,
 β יִשָּׂאוֹ עַל־אֶבְרָתוֹ: trägt ihn auf seiner Schwinge.

- 12 a יהוה בַּדָּד יַנְחֵנוּ JHWH allein hat ihn geführt;
 b וְאִין עִמּוֹ אֵל נָכַר: und es war nicht mit ihm ein fremder Gott.
- 13 a אֶרֶץ [במת] עַל־גְּבוּהוֹתֵי Er ließ ihn einherfahren auf den Höhen des Landes
 β וַיֹּאכַל תְּנוּבַת שָׂדֵי und er [= Jakob] aß die Früchte des Feldes;
 b α וַיִּנְקְהוּ דְבֶשׁ מִשְׁלַע und er ließ ihn saugen Honig aus dem Felsgestein
 β וְשֶׁמֶן מִחֶלְמִישׁ צוֹר: und Öl aus dem Fels-Kiesel.
- 14 a α חֶמְאָת בָּקָר וְחֹלֵב צֹאן Rahm der Kühe und Milch der Schafe
 β עִס־חֵלֵב כְּרִים וְאֵילִים mit dem Fett der Lämmer und Widder aus Baschan
 בְּגִי־בָשָׂן וְעֵתוּדִים und Böcke,
 b α עִס־חֵלֵב כְּלִיֹּת חֹשֶׁה mit dem Fett der Nieren von Weizen;
 β וְדִם־עֵנֵב תִּשְׁתֶּה־חֶמֶר: und das Blut der Traube, du hast getrunken Wein.
- 15 a α וַיִּשְׁמֵן יִשְׂרָאֵל וַיִּבְגֵּט Aber Jeschurun wurde fett und verlor die Selbstbeherrschung,
 β שָׁמְנָת עֲבִיֹת כְּשֵׂיֹת du wurdest fett, du wurdest dick, du wurdest feist;
 b α וַיִּטֹּשׁ אֱלֹהֵי עֲשָׂהוּ und es verwarf den Gott, der es gemacht hat,
 β וַיִּנְבַּל צוֹר וַיִּשְׁעֵתוּ: und es missachtete den Fels seiner Rettung.
- 16 a יִקְנְאוּהוּ בְּזָרִים Sie machten ihn eifersüchtig durch Fremde;
 b בְּתוֹעֵבֹת יַכְעִיֶסְהוּ: durch Gräuel kränkten sie ihn.
- 17 a α וַיִּבְחֹוּ לַשְּׂדִיִּים לֹא אֱלֹהִים Sie schlachteten für die Dämonen, die nicht Gott sind,
 β אֱלֹהִים לֹא יָדְעוּם; den Göttern, die sie nicht kannten;
 b α חֲדָשִׁים מִקֶּרֶב בָּאוּ Neuen, die erst vor kurzem aufgekomen waren,
 β לֹא שָׁעָרוּם אֲבֹתֵיכֶם: von denen nicht wussten eure Väter.
- 18 a צוֹר יִלְדֶךָ תִּשִׁי Den Fels, der dich geboren hat, hast du vergessen;
 b וַתִּשְׁכַּח אֵל מִחֶלְלֶךָ: und du hast vergessen den Gott, der dich unter Wehen hervorgebracht hat.
- 19 a וַיִּרְא יְהוָה וַיִּנְאֹץ Und JHWH sah [es] und verwarf
 b מִכְּעַס בְּנָיו וּבָנָתָיו: aus Kränkung seine Söhne und Töchter.
- 20 a α וַיֹּאמֶר אֶסְתִּירָה מִפְּנֵי מַהֶם Und er sagte: Ich will verbergen mein Angesicht vor ihnen,
 β אֲרֹאֶה מָה אַחֲרֵיהֶם ich will sehen, was ihr Ende ist;
 b α כִּי דוֹר תִּהְיֶה כֹּהֵם denn ein Geschlecht der Verkehrtheit sind sie,
 β בְּנִים לֹא־אֱמֹן בָּם: Kinder, in denen keine Treue ist.
- 21 a α הֵם קִנְאוּנִי בְּלֹא־אֵל Sie haben mich eifersüchtig gemacht durch einen Nicht-Gott,
 β כְּעֲסוּנֵי בְּהִבְלִיָּהֶם gekränkt haben sie mich durch ihre Nichtigkeiten;
 b α וְאֲנִי אֶקְנִיאֶם בְּלֹא־עַם und ich, ich will sie eifersüchtig machen durch ein Nicht-Volk,
 β בְּגוֹי נִבְּלֵי אֲכַעִיסֶם: durch eine törichte Nation will ich sie kränken.
- 22 a α כִּי־אֵשׁ קִדְחָהּ בְּאִפִּי Ja, ein Feuer ist entbrannt in meinem Zorn
 β וַתִּיִּקַּד עַד־שְׂאוֹל תַּחְתִּית und es brannte bis in die unterste Scheol;
 b α וַתֹּאכַל אֶרֶץ וַיִּבְלָהּ und es fraß die Erde und ihren Ertrag
 β וַתִּלְהֹט מוֹסְדֵי הָרִים: und es entzündete die Fundamente der Berge.