

# Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

## Gottesbezeichnungen / Gottesnamen (AT)

Prof. Dr. Henrik Pfeiffer

erstellt: August 2007

Permanenter Link zum Artikel:  
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19928/>



DEUTSCHE  
BIBEL  
GESELLSCHAFT

# Gottesbezeichnungen / Gottesnamen (AT)

Prof. Dr. Henrik Pfeiffer

Theologische Fakultät, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Neben dem Gottesnamen → Jahwe kennt das Alte Testament eine Reihe von Gottesbezeichnungen, die ihre Wurzeln außerhalb Israels und Judas haben. Die alttestamentliche Rede von Gott erscheint damit auf der einen Seite ganz in die religiöse Sprache des Alten Orients eingebunden. Auf der anderen Seite artikuliert das Judentum der nachstaatlichen Zeit sein neues, an der Exklusivität und Universalität Jahwes orientiertes Gottesverständnis zunehmend unter Meidung des Jahwenamens zugunsten anderer Gottesbezeichnungen.

## 1. Elohim / Eloah („Gott“)

Elohim (*'ālohîm*) ist mit 2602 Belegen nach Jahwe die häufigste Gottesbezeichnung im Alten Testament. Eine philologische Deutung des pluralischen Appellativs bleibt jedoch vage. Der Singular Eloah (*'āloah / 'ālôah*; 58-mal) ist im Alten Testament auffälligerweise erst in späten Kontexten bezeugt (vgl. vor allem Hi 3-40). Doch kennen das Aramäische und Arabische offensichtlich eine Singularform *\*'ilāh* (Schmidt, 1984b, 153). Es handelt sich demnach bei *'āloah* nicht, wie früher häufig angenommen, um eine sekundäre Singular-Bildung aus *'ālohîm*. Möglicherweise stellt *\*'ilāh* (Eloah) eine Wurzelerweiterung von *\*'il* (El, s.u.) dar.

Die Form *'ālohîm* erklärt sich zunächst als numerischer Plural („Götter“). So werden etwa die „fremden“ Götter (vgl. z.B. Dtn 6,14; Jos 24,15; 2Kön 18,35) oder die „Götter(söhne)“ im Umkreis Jahwes (Gen 6,1-4; Hi 1-2) als *'ālohîm* bezeichnet. An den meisten Stellen steht *'ālohîm* jedoch für den Gott Jahwe. Offensichtlich hat man den numerischen Plural in späterer Zeit im Sinne eines Abstrakt-, Intensitäts-, Hoheits- oder Herrschaftsplurals verstanden (vgl. Schmidt, 1984b, 153f.; zu religionsgeschichtlichen Analogien ebd.).

In abgeblasster Form kennzeichnet der Begriff ganz allgemein die Zugehörigkeit zur numinosen Sphäre. In diesem Sinne gelten auch die Totengeister als Elohim-Wesen (Jes 8,19; vgl. 1Sam 28,13). Auf die gleiche Ebene gehören wohl auch Ausdrücke wie „Gottesmann“ (z.B. 1Kön 17,18), „Gottessöhne“ (z.B. Gen 6,2.4; Hi

1-2) oder „Gotteshaus“ (z.B. Gen 28,17.22); vgl. Schmidt, 1984b, 156.

Aus einer solchen Kennzeichnung der Zugehörigkeit von bestimmten Dingen und Personen zum Bereich des Numinosen ergibt sich auch die steigernde Funktion des Begriffs, so z.B. „Gottesschrecken“ (1Sam 14,15; vgl. Gen 35,5; 2Chr 20,29), „Gottesweisheit“ (1Kön 3,28), „Gotteskämpfe“ (Gen 30,8), „Gottesfeuer“ (2Kön 1,12; Hi 1,16) oder „eine große Stadt für Gott“, d.h. „eine außerordentlich große Stadt“ (Jon 3,3).

Ob auch mit *rûach 'älohîm* in Gen 1,2 steigernder Sprachgebrauch vorliegt, der dann auf die Übersetzung „starker Wind“ statt „Geist Gottes“ führte, muss letztlich offen bleiben (vgl. die Diskussion bei Bauks, bes. 134-136; zu weiteren diskutierten Beispielen vgl. Schmidt, 1984b, 157).

Die singuläre Bezeichnung des Königs als *'älohîm* in Ps 45,7 ordnet sich in den Kontext altorientalischer Königsideologie ein.

An einigen Stellen dient *'älohîm* der Bezeichnung von göttlichen Manifestationen, die ihren Ursprung nicht in Jahwe hatten, später aber für die Jahwereligion reklamiert wurden (vgl. z.B. Gen 28,11-19\*; Ex 3,1-5\*; Levin, 397f.).

Auszunehmen aus dieser Gruppe sind die einschlägig diskutierten Formulierungen, in denen *'älohîm* in einer *Constructus*-Verbindung mit dem Namen eines der drei Erzväter und / oder suffigierten Formen von *'av* „Vater“ steht. A. Alt hat aus diesen Bezeichnungen auf einen „Gott der Väter“ geschlossen und diesen in der „nomadischen“ Vorzeit Israels verortet.

Während H. Vorländer, C. Westermann und R. Albertz die fraglichen Gottesbezeichnungen religionssoziologisch in der familiären Frömmigkeit situierten, ohne dabei die Datierung in die Vor- bzw. Frühzeit Israels aufzugeben, hat M. Köckert die Vätergott-Hypothese einer grundlegenden Kritik unterzogen. Danach lassen sich folgende Typen der von Alt herangezogenen Gottesbezeichnungen unterscheiden:

- Typ A: „der Gott des <Personenname>“
- Typ B: „der Gott meines / deines usw. Vaters“
- Typ C: Kombination aus A und B
- Typ D: Appellativ des <Personenname>

Unter den Typen A-C vermittelt Typ B den ältesten Eindruck, wenngleich fraglich

bleibt, ob er bereits in den ältesten Väterüberlieferungen anzutreffen ist (Köckert, 61, Anm. 39, erwägt dies vor allem für Gen 31,5.29; Gen 43,23; Gen 50,17). Typ C und der aus diesem hervorgegangene Typ A dienen der Verklammerung der ursprünglich selbständigen Erzväterüberlieferungen und dieser mit der Exoduserzählung (vgl. Ex 3,6.15-16; Ex 4,5; Ex 5,1).

Die Gottesbezeichnungen vom Typ A-C besagen, dass sich der Sohn jeweils in das Gottesverhältnis des Vaters hineingestellt sieht. Ihre eigentümlich familiäre Profilierung erklärt sich aus dem Interesse, die Ursprungsgeschichte Israels als Geschichte von Ahnvätern und somit als Familiengeschichten im genealogischen Nacheinander darzustellen, nicht aber aus Erinnerungen an eine nomadische Vorzeit Israels.

Auch die von Alt als besonders „archaisch“ empfundenen Wendungen vom Typ D weisen auf keinen nomadischen „Gott der Väter“ (vgl. Köckert, 62-67):

1. *māgen 'avrāhām* „Schild Abrahams“ ist bloßes Rekonstrukt aus Gen 15,1b (vgl. Alt, 67, Anm. 4). Die Schildmetapher hat ihren Sitz im Krieg und setzt damit Sedentarität und die Erfahrungen der Königszeit voraus. Da sich entgegen älteren Quellenscheidungsversuchen V.1b nur schwerlich von V.1a lösen lässt, ist *māgen* Metapher für Jahwe (vgl. Ps 3,4; Ps 18,3.31; Ps 28,7; Ps 59,12).

2. *ǎvîr jā'aqov*. Die ebenfalls in kriegerischem Kontext verwendete Bezeichnung *ǎvîr jā'aqov* „der Starke Jakobs“ in Gen 49,24b ist nicht von der Jahwe-Metapher *ro'æh 'æbæn jisrā'el* „Hirt, Stein Israels“ (zur Konjektur *ro'æh jisrā'el* vgl. Köckert, 65-67) zu trennen und gehört zusammen mit V.25a literarhistorisch auf die Ebene einer nachpriesterlichen Bearbeitung des Josef-Spruches (Köckert, 67). Die Gottesbezeichnung erscheint auch sonst nur in jüngeren Kontexten (vgl. Jes 49,26; Jes 60,16; Ps 132,2.5).

3. *pachad jischāq*. Bei *pachad jischāq* in Gen 31,42a.53b handelt es sich vermutlich nicht um eine Gottesbezeichnung, sondern um einen Ausdruck für das Zeugungsglied des Ahnvaters (vgl. bereits Koch und Gen 24,2f.; Gen 47,29; zu *pachad* II „Schenkel / Lende / Hoden“ Hillers).

Die Priesterschrift gebraucht *'ālohîm* für die Darstellung der Urzeit (Gen 1-11) und somit für den allgemeinen Gottesbezug, während der Väterzeit die Bezeichnung (El-)Schaddaj vorbehalten bleibt (s.u.) und die Offenbarung des Jahwe-Namens erst an Mose ergeht (Ex 6,2-12). Die Priesterschrift insinuiert damit eine Offenbarungsgeschichte von der *revelatio generalis* zur *revelatio specialis*, von der allgemeinen zur besonderen Offenbarung. Der sog.

„Elohistische → Psalter“ ersetzt wie auch die → Chronik den Jahwenamen durch *'älohîm*. Dahinter steht das Bewusstsein, dass Jahwe überhaupt der Gott schlechthin ist. Möglicherweise spielt auch eine zunehmende Scheu, den Gottesnamen auszusprechen, eine Rolle.

Die Bezeichnung „Jahwe-*'älohîm*“ („Jahwe-Gott“) dürfte primär im Kontext der Pentateuchredaktion (Gen 2-3; vgl. Ex 9,30) entstanden sein. Mit der Doppelbezeichnung schuf diese einen Übergang zwischen den Bezeichnungen „*'älohîm*“ in der Priesterschrift und „Jahwe“ im nicht-priesterschriftlichen Gut. Von hier aus hat die Bezeichnung „Jahwe-Gott“ punktuell Eingang in die post-deuteronomistische Bearbeitung 2Sam 7,25, das Jonabuch (Jon 4,6) die späte Psalmentheologie (Ps 72,18; Ps 84,12) und vermehrt in die chronistische Literatur gefunden (1Chr 17,16.17; 1Chr 28,20; 1Chr 29,1; 2Chr 1,9; 2Chr 6,41.42; 2Chr 26,18).

## 2. El („Gott“)

*'el* ist der Eigenname eines Gottes, aber auch – abgesehen vom Äthiopischen – gemeinsemitisches Appellativ für „Gott“ (→ El). Etymologisch basiert die Bezeichnung vermutlich auf *'wl* „vorn / Erster / stark sein“.

*'el* „Gott“ kann – wie auch *'älohîm* – zur Steigerung verwendet werden, wobei die numinose Dimension des als *'el*-haft bezeichneten Gegenstandes oder der Person jeweils mitzuhören ist, vgl. z.B.: „Gott-Held“ als Thronname des (messianischen) Königs in Jes 9,5, „Gottesberge“ (= besonders mächtige Berge) in Ps 36,7, „Gotteszedern“ (= gewaltige Zedernbäume) in Ps 80,11 und „Gottessterne“ (= die höchsten Sterne) in Jes 14,13.

Als Eigenname ist El im Alten Testament nur in Form eines theophoren Elements weiterer Eigennamen sicher bezeugt (vgl. Isra-el; Isma-el; die Satznamen, in denen das Subjekt El fehlt: Jakob und Isaak [Noth, 197.210]; Pnu-el / Pni-el; Jiftach-El [Jos 19,14.27]; Migdal-El [Jos 19,38]; nach verbreiteter Überzeugung auch → Bethel [vgl. jedoch Pfeiffer, 1999, 50]).

Insbesondere die frühere Forschung hat in den El-haltigen Gottesbezeichnungen der Vätererzählungen vor- oder außerjahwistisches Traditionsgut vermutet, indem sie diese als kanaänische Lokalnumina (Alt) oder Zeugnisse für eine El-profilierte Väterreligion (Eissfeldt, 1956; ders., 1967; ders., 1968; Cross, 3-75; H.-P. Müller, 1980) interpretierte. Zu den Gottesbezeichnungen im Einzelnen (vgl. bereits Köckert, 67-91):

1. *'el 'æljôn* (Gen 14,18-20.22; vgl. Ps 78,35): Die oft als Erbe vor-jahwistischer Jerusalemer Theologie (Schmidt, 2004, 9f.199) ausgewertete Stelle Gen 14,18-20 beschreibt einen Zusatz innerhalb des Spätlings Gen 14, der bereits in die nachstaatliche Zeit datiert (Blum, 462f., Anm. 5) und erkennbar auf den Kontext hin formuliert worden ist (V. 20aß). Bereits in der älteren Fassung von Gen 14 ist *'el 'æljôn* mit Jahwe identisch (Gen 14,22, vgl. jedoch BHS). Traditionsgeschichtlich vorgegeben sind lediglich die Prädikation des *'el* als *qoneh 'æræš* „Besitzer / Schöpfer der Erde“ und das keineswegs El-typische Epitheton *'æljôn* (s.u.). *'l qnh 'rš* begegnet erstmals auf der phönizisch-hieroglyphenluwischen Bilingue vom Karatepe aus dem 8. Jh. (KAI Nr. 26 III 18; vgl. 129, 1; vgl. die hebräischen und phönizischen Personennamen *'lqnh* und *qn'* [Niehr, 1990, 121]), ist aber vermutlich mit dem im 2. Jt. hethitisch belegten Elkunirsa identisch (vgl. Haas, 213-216). Das Epitheton *qoneh 'æræš* liegt in Gen 14,19.22 schon in der außerbiblisch erst spät bezeugten Erweiterung *qoneh šāmajim wə'æræš* „Schöpfer des Himmels und der Erde“ vor (vgl. Niehr, 1990, 122f.). Auch wenn es sich bei *'el 'æljôn* vermutlich um eine in Jerusalem gebräuchliche Gottesbezeichnung handelt (zu einem diesbezüglich diskutierten, aber wenig ergiebigen Jerusalemer Ostrakon aus dem 8. / 7. Jh. vgl. HAE I, 198), ist die Annahme eines vorjahwistischen Erbes dieser Bezeichnung nicht zwingend. Entsprechend ist die Gottesbezeichnung nicht als Eigenname (El Eljon), sondern mit „höchster Gott“ zu übersetzen.

2. *'el rā'î* (Gen 16,13): Vermutlich ist *r'j* als Qal Partizip mit Objektsuffix der 1. Sg. com. zu rekonstruieren (vgl. BHS): „Gott, der mich sieht“. Es handelt sich um eine für den Kontext geschaffene literarische Bildung, die in Anlehnung an den traditionsgeschichtlich älteren Brunnennamen *bə'er lachaj ro'î* von Gen 16,14 geschaffen wurde (vgl. Köckert, 1988, 76f.; → El-Roi).

3. *'el 'ôlām* „ewiger Gott“ (Gen 21,33): Die Bezeichnung fungiert als Jahwe(!)-Epitheton, das seine nächste Parallele in Jes 40,28 hat. Die Stelle steht mit den Altarbaunotizen Gen 12,8; Gen 13,4; Gen 26,25; (Gen 33,20) aus nachstaatlicher Zeit in einem Zusammenhang, die ihrerseits schon die „Spiritualisierung kultischer Vorgänge“ (Köckert, 85) voraussetzen (vgl. Jos 22,9-34; 1Kön 8,14-61; Jes 19,19f.).

4. *(hā)'el bêt 'el* (Gen 31,13; Gen 35,7): Die Fügung *hā'el bêt 'el* in Gen 31,13 ist wegen der Determination kaum als *Constructus*-Verbindung eines Gottesnamens mit einem Ortsnamen („El Bethels“), sondern im Sinne von *hā'el (bə)bêt 'el* „der Gott, der (in) Bethel ist“ zu verstehen (Blum, 186-190). In Gen 35,7 beruht *'el bêt 'el* auf sekundärer Angleichung an die Altarbaunotiz Gen 33,20. Ursprünglich ist von der Benennung des Ortes (*māqôm*) als *bêt 'el* die

Rede (*hû' bê't 'el* in V.6 ist Glosse, die *bê't 'el* in V.7 bereits voraussetzt).

5. *'el 'āvīkhā* „Gott deines Vaters“ (Gen 49,25; vgl. ugaritisch *ilib*): Der Ausdruck steht in Parallele zu *šaddaj* und ist Bestandteil einer nachpriesterschriftlichen Bearbeitung des Jakobssegens. Die determinierte und erweiterte Form *hā'el 'ālohê 'āvīkhā* „der Gott (schlechthin, der) Gott deines Vaters“ in Gen 46,3 (vgl. Dtn 33,26 [MT]; Jes 42,5; Ps 68,20; Ps 85,9) liegt auf einer jungen Ebene, die Väter- und Exoduserzählung miteinander verbindet.

6. *'el 'ālohê jīsrā'el* „Gott ist der Gott Israels“ (Gen 33,20) ist der Name eines von Jakob in Sichem errichteten Altars. Auch wenn der Altarbaunotiz vermutlich eine ursprüngliche Notiz über die Errichtung einer Mazzebe zugrunde liegen sollte (vgl. *nšb* – Blum, 61, Anm. 1; Köckert, 84-87), setzt der Umstand einer Namensgebung die Umformung in eine Altarbaunotiz bereits voraus (vgl. Ex 17,15; Ri 6,24). Gen 33,20 in der vorliegenden Form ist dann kaum älter als die (nach-)exilischen Altarbaunotizen Gen 12,8; Gen 13,4; Gen 26,25. Älteres Traditionselement ist nur *'el 'ālohê jīsrā'el*, das von vornherein mit Jahwe in Verbindung stehen dürfte. Am wahrscheinlichsten ist eine Interpretation von *'el 'ālohê jīsrā'el* als bekenntnisartiger Nominalsatz: „Gott ist (allein) der Gott Israels“ (Köckert), der schon um eine Gefährdung des exklusiven Jahwe-Verhältnisses Israels weiß (vgl. Ps 118,27).

7. Zu *'el šaddaj* (El Schaddaj) s.u.

Trotz der appellativischen Verwendung von *'el* im Sinne von „Gott“ wirken – und zwar unabhängig vom Alter der Texte! – gelegentlich Vorstellungen nach, die sich mit dem kanaanäischen Gott El bzw. dem Umfeld kanaanäischer Mythologie verbinden:

Ps 19,2: „Ehre Gottes / Els“ (*kbwd 'l*), vgl. Ps 29,3;

Ps 82,1: „Versammlung Gottes / Els“ (*'dt 'l*);

Ps 29,1; Ps 89,7; Dtn 32,8 (BHS-App.): „Göttersöhne“ (*bnj 'ljm*), nämlich die El untergeordneten Götter (vgl. Ex 15,11: *'ljm*); → Götterrat;

Ps 89,8: „Versammlung der Heiligen“ (*swd qdws'jm*);

Dan 11,36: „Gott / El der Götter“ (*'l 'ljm*);

Ez 28,2: El in Verbindung mit dem „Göttersitz“ (*mwšb 'lhjm*) „inmitten des Meeres“ (*blb jmjm*).



Die Wendung „mein Gott“ (*'el*; Ps 18,3; Ps 22,2.11; Ps 63,25; Ps 68,5; Ps 89,27; Ps 118,28; Ps 140,7; vgl. Ex 15,2) bringt altorientalischen Vorstellungen entsprechend die Funktion Jahwes als eines persönlichen Schutzgottes zum Ausdruck (vgl. akkad.: *ilī*; Vorländer; Albertz, 1978).

Andererseits thematisieren Texte der nachstaatlichen Zeit gerade die *specifica* Jahwes durch attributive Fügungen mit dem Appellativum *'el* „Gott“. Gegenüber jeglicher Hinwendung zu fremden Göttern erweist sich Jahwe als ein „eifernder Gott“ (Ex 20,5; Ex 34,14; Dtn 4,24; Dtn 5,9; Dtn 6,15; Jos 24,19). Die Seinen kennen ihn als einen „barmherzigen und gnädigen Gott, langmütig, von großer Huld und Treue“ (Ex 34,6; vgl. Dtn 4,31; Jon 4,2; Ps 86,15; Neh 9,31; vgl. Nah 1,3), den „heiligen Gott“ (Jes 5,16; vgl. Hos 11,9), den „treuen Gott“ (Dtn 7,9; vgl. Dtn 32,4), „(den) großen (starken) und furchtbaren Gott“ (Dtn 7,21; Dtn 10,17; Dan 9,4; Neh 1,5; Neh 9,32; vgl. Jer 32,18; Ps 95,3), den „lebendigen Gott“ (Jos 3,10; Hos 2,1; Ps 42,3), „Gott der Vergeltung“ (Jer 51,56), den „Gott der Wunder tut“ (Ps 77,15), den „verborgenen Gott“ (Jes 45,15) u.a.

Gleichfalls wird eine Reihe von Aussagen über Jahwes Unvergleichlichkeit mit dem Appellativ *'el* „Gott“ gebildet (Dtn 3,24; Dtn 33,26; Jes 40,18; Ez 28,2; Mi 7,18; Ps 77,14; vgl. Ex 15,11), die bei Deuterojesaja zu Aussagen über die Einzigkeit Jahwes gesteigert werden (Jes 43,10; Jes 45,14.22; Jes 46,9).

An einigen Stellen dient das Appellativ der fundamentalen Unterscheidung von Gott und Mensch (Num 23,19; Ez 28,9; Hos 11,9).

Weiterhin fungiert *'el* als Bezeichnung für die das Jahweverhältnis Israels gefährdenden „fremden“ Götter ([Ex 15,11] Ex 34,14; Ps 44,21; Ps 81,10; vgl. den Ausdruck *lo' 'el* „Nicht-Gott“ in Dtn 32,21).

Wie auch beim Gebrauch von *'älohîm* lässt sich gelegentlich eine bewusste Unterscheidung zwischen den Verwendungen des Appellativs *'el* „Gott“ und des Jahwe-Namens beobachten. In Ps 19 verbindet sich die allgemein zugängliche Gottesoffenbarung in der Schöpfung mit dem Appellativ *'el* „Gott“ (Ps 19,2), während die Tora als Jahwes Tora, Zeugnis, Befehle, Gebot, Urteile und Furcht gilt (Ps 19,8-10). In den Dialogen Hiobs mit seinen Freunden, die als Nichtjuden die Gottesbezeichnung Jahwe (wie auch *'älohîm*) meiden, ist *'el* mit 56 Belegen die häufigste Gottesbezeichnung neben *'äloah* (41-mal) und Schaddaj (31-mal).

### 3. El Schaddaj / Schaddaj („Allmächtiger“ ?)

Die Langform El Schaddaj (*'el šaddaj*) ist im Alten Testament 7-mal, die Kurzform



Schaddaj 41-mal bezeugt. Die Frage, welche der beiden Formen traditionsgeschichtlich primär ist, wird unterschiedlich beantwortet. Da die Langform ausschließlich in priesterschriftlicher und davon abhängiger Literatur erscheint (Gen 17,1; Gen 28,3; Gen 35,11; Gen 43,14 [vgl. Levin, 296]; Gen 48,3; Ex 6,3; Ez 10,5), erklärt sie sich am besten als redaktionelle Bildung im Umfeld der Priesterschrift.

Diese führt die Gottesbezeichnung Schaddaj in die Väterüberlieferung neu ein, verbindet sie aber analog den Gottesbezeichnungen der ihr vorliegenden Väterüberlieferung mit dem Element *ʿel*. Letzteres ist wie auch in der vorpriesterlichen Vätererzählung Appellativ „Gott“. Schaddaj muss dann als Apposition verstanden werden, nicht als *nomen rectum* (vgl. Weippert, 1984, 874).

Wie sich dieser Befund zu dem in einer thamudischen Inschrift aus dem 5.-3. Jh. v. Chr. erwähnten Gott *ʿšdj* (Knauf, 1981; ders., 1999, 750) verhält, muss vorerst offen bleiben. Allerdings ist die Identität mit dem biblischen El-Schaddaj nicht gesichert (vgl. Knauf, 1981, 21f.).

Die Gottesbezeichnung Schaddaj war Israel vermutlich vorgegeben, wenngleich die herangezogenen außerbiblischen Zeugnisse strittig bleiben. Die Bileam-Inschrift aus *Tell Dēr ʿAllā* (→ Sukkot [*Tell Der Allā*]; 9./8. Jh. v. Chr., TUAT II, 138-148, → Bileam) erwähnt in I, 6 singularär eine Göttergruppe *šdjn*, die von den ebenfalls in der Inschrift genannten *ʿlhjn* zu unterscheiden sind. Beide Gruppen gehören zum Götterkreis um El. Ob der Plural *šdjn* in einem direkten Zusammenhang mit dem im Alten Testament genannten Schaddaj steht (so z.B. Weippert; Müller, 1982, 223.239; Niehr / Steins, 1082f.), lässt sich allein vom epigraphischen Befund her nicht mit Sicherheit beantworten (→ Epigraphik). Doch legt die biblische Bileamüberlieferung (s.u.) einen Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Schaddaj nahe (zu einer entsprechenden Deutung der Konsonantenfolge *šdjn* in Hi 19,29 als Pluralbildung von Schaddaj vgl. Müller, 1980, 130). Die insgesamt schmale Belegbasis (vgl. noch den oben erwähnten altnordarabischen Gottesnamen *ʿšdj*) lässt allerdings kaum den Schluss zu, bei *šdj* handle es sich um eine ursprünglich ostjordanische Gottesbezeichnung (so Niehr / Steins, 1083).

Vage ist auch der Bezug des kanaanäischen Personennamens eines ägyptischen Beamten aus dem 14. Jh. v. Chr. *śa-di-ʿmi* (nach Schneider, 195f., N 415, mit „Mein Onkel / ‘Ammu ist mein Berg“ wiederzugeben) zum biblischen Schaddaj. Weippert, 873f., sieht in ihm den einzig gesicherten außerbiblischen Beleg für Schaddaj; kritisch hingegen Knauf, 1981, 25f.; Niehr / Steins, 1083. Noch

unsicherer bleibt die Deutung von *ʾšdj šd mlk* in KTU II 1.108, 12 (vgl. Niehr / Steins, 1080f.); zu weiterhin diskutiertem außerbiblischem Material vgl. Knauf, 1999, 750.

Etymologie und Bedeutung von Schaddaj lassen sich nach wie vor nicht befriedigend klären (zu den verschiedenen Vorschlägen vgl. Niehr / Steins, 1080-1082).

Breitere Beachtung hat vor allem die auf F. Delitzsch, 642f., zurückgehende Deutung in Anlehnung an akkadisch *šadû* „Berg“ gefunden, wobei man Scha[d]daj meist als gentilizische Form versteht (= „der des Berges“: vgl. zusammenfassend Weippert, 1984, 878f.). Doch bleibt diese Erklärung schon deshalb unsicher, weil für ostsemitisch *šadû* „Berg“ kein direktes westsemitisches Äquivalent existiert (vgl. jedoch die weiterführenden Überlegungen bei Knauf, 1999, 750).

Gen 49,25 stellt im Wortspiel eine Beziehung zu *šādajim* „Brüste“ her, Jes 13,6 = Jo 1,15 zu *šod* „Gewalttätigkeit / Verheerung“.

Auf den zumindest traditionsgeschichtlich ältesten biblischen Beleg trifft man auffälligerweise in der königszeitlichen Bileam-Überlieferung (Num 24,4b [Num 24,16]; vgl. Levin, 384-387; anders jedoch Niehr / Steins, 1091-1095). Schaddaj als Quelle der Gesichte Bileams meint hier noch nicht den Gott Jahwe. Möglicherweise ist an die gleiche Göttergruppe zu denken wie in der Inschrift aus *Tell Dēr Allā* (→ Sukkot [Tell Der Allā]). Der Singular in der biblischen Überlieferung könnte schon Ergebnis der Identifizierung der *šdjn* mit dem Gott Jahwe sein (so Levin, 386).

Die Jahwisierung der außerisraelitischen Bileam-Überlieferung dürfte zugleich den Ausschlag für die Übernahme von Schaddaj in das Alte Testament gegeben haben. Alle weiteren Belege stammen aus der nachstaatlichen Zeit.

Das gilt auch für die oftmals in die Frühzeit datierten Stellen Gen 49,25 und Ps 68,15 (zu Gen 49,25 vgl. Köckert, 80; zu Ps 68 Pfeiffer, 2005, 204-257). Die Liste Num 1,5-16, die in Num 1,5, Num 1,6 und Num 1,12 Schaddaj-haltige Personennamen enthält, erweist sich als spät-priesterliche Bildung (P<sup>S</sup>; vgl. Kellermann, 155-159; Pola, 56-68).

Der Gebrauch von Schaddaj in den jüngeren Texten verbindet sich zumeist mit dem Interesse künstlicher Archaisierung. Innerhalb ihres Offenbarungskonzepts gebraucht die Priesterschrift in ihren Gottesreden die Bezeichnung El-Schaddaj exklusiv für die Väterzeit. Den Ervätern → Abraham (Gen 17,1), → Isaak (Gen

28,3) und → Jakob (Gen 35,11; Gen 48,3) hat sich Gott nur unter diesem Namen offenbart. Die Offenbarung des Jahwe-Namens widerfährt hingegen erst → Mose (Ex 6,3).

Die überwiegende Zahl der Belege versammelt das Buch → Hiob (31-mal). Schaddaj ist hier neben *'el*, *'äloah* und vereinzelt auch *'älohîm* die Gottesbezeichnung Hiobs und seiner Freunde. Auch Jahwe selbst begegnet Hiob als „Schaddaj“ (Hi 40,2). Der Gottesname bleibt der Rahmenerzählung und den Redeinleitungen vorbehalten (die einzige Ausnahme Hi 12,9 beruht auf literarischer Abhängigkeit von Jes 41,20). Hintergrund dieses Gebrauchs der Gottesbezeichnungen ist der Umstand, dass sowohl Hiob als auch seine Freunde als Nichtisraeliten vorgestellt werden und die Erzählung das Milieu der Vätererzeit assoziiert, in der sich Gott als (El) Schaddaj offenbarte (Ex 6,3; vgl. Niehr / Steins, 1095).

Die vielfältigen Übersetzungen von (El) Schaddaj in den Versionen (Müller, 1984, 874f.881; Niehr / Steins, 1103) gehen auf Verständnisschwierigkeiten zurück, die man schon in der Antike mit der Gottesbezeichnung hatte. Die → Septuaginta übersetzt u.a. mit *pantokrator*, die Vulgata mit *omnipotens* (vgl. Jes 13,6 = Jo 1,15, s.o.), was zur Ausbildung der christlichen Vorstellung vom „allmächtigen“ Gott beitrug. Die (vereinfachende) Übersetzung „Allmächtiger (Gott)“ in der Lutherbibel steht in dieser Tradition.

## 4. Eljon („Höchster“)

Die aus der gemeinsemitischen Wurzel *'lj* „hinaufgehen“ gebildete Gottesbezeichnung → Eljon (*'æljôn*) „der Höchste“ begegnet *außerhalb* des Alten Testaments noch in dem aramäischen Vertragstext → Sfire I (KAI 222 A 11, 8. Jh. v. Chr.) in einer Liste von zumeist paarweise angeordneten Vertragsgöttern. Dabei erscheint Eljon, durch eine Kopula getrennt, neben dem Gott El (*'el 'æljôn*).

Im 4. Jh. n. Chr. erwähnt → Euseb von Caesarea (Praeparatio evangelica I 10, 14f.) eine bei → Philo von Byblos anzutreffende theogonische Tradition, die einen gewissen Elium kennt, der auch Hypsistos („Höchster“) genannt werde. Während Philo seine Kenntnisse der altphönizischen Religion auf den phönizischen Gelehrten Sanchuniaton (um 1000 v. Chr.) zurückführt, zitiert Euseb das Werk Philos nach Porphyrios (Röllig). Die Forschung hat vor allem auf der Grundlage des Vertragstextes aus → Sfire und dieser mehrfach gebrochenen Tradition eine selbständige Gottheit Eljon erschlossen, die in

einem engen Zusammenhang mit dem Gott El zu sehen sei (anders z.B. Elnes / Miller) und das Attribut „Höchster“ auch an Jahwe vermittelt habe.

Das *corpus ugariticum* kennt indes keinen Gott Eljon. Dafür erscheint die (Kurz-) Form 'lj als Epitheton Baals (KTU 1.16 III 6.8). Südsemitische Inschriften verbinden das Epitheton mit El, griechische Zeugnisse mit Zeus oder den Muttergottheiten (Elnes / Miller, 294-296), das Alte Testament mit Jahwe. Vermutlich stellt Eljon ein gemeinwestsemitisches Epitheton dar (Elnes / Miller), das punktuell auch hypostasiert werden konnte. Dass Eljon einen „besonderen Aspekt Els“ repräsentiere (Gese, 117, u.v.a.), lässt sich hingegen kaum erweisen.

An den meisten alttestamentlichen Stellen ist Eljon Epitheton Jahwes (vgl. bes. Ps 7,18; Ps 47,3; Ps 97,9). Als solches hat die Bezeichnung ihre Wurzeln in der vorexilischen Jerusalemer Theologie (Ps 46,5; vgl. jedoch Niehr, 1990) und steht im Kontext der Vorstellung vom königlichen Wettergott Jahwe (1Kön 8,12; Ps 18,14 = 2Sam 22,14) als des „höchsten“ Gottes (vgl. die Bezeichnung Baals als 'lj „Höchster“ in KTU 1.16 III 6.8), dessen universale Herrschaft sich über Götter (Ps 29,1), die Gottesstadt (Ps 46,5) und die Völkerwelt erstreckt (Ps 47,5).

Insbesondere die Annahme eines hohen Alters (zumindest der Traditionen) von Gen 14,18-20.22 gab Anlass zu der Annahme, der Bezeichnung Jahwes als Eljon „Höchster“ liege eine Verschmelzung dieses Gottes mit dem vermeintlichen Stadtgott der Jebusiterstadt (El) Eljon zugrunde. Da jedoch eine frühe traditions-geschichtliche Herkunft von Gen 14,18-20.22 zweifelhaft (s.o.) und eine Gottheit El Eljon außerbiblich nicht bezeugt ist, fehlt dieser Vermutung die hinreichende Basis.

In nachexilischer Zeit werden die Vorstellungen vom „höchsten“ Gott auf dem Zion (Ps 87,5) breit ausgestaltet. Jahwe ist nicht nur „Höchster“ über die ganze Erde und alle Götter (vgl. bes. Ps 97,9) oder verfügt über den Kosmos einschließlich der Tiere (Ps 50,14; vgl. Ps 50,1.10.12); er lenkt vielmehr als „Höchster“ auch die Geschicke seines Volkes (Ps 78,17.35.56; vgl. Ps 107,11), so dass die feindlichen Völker im Eintreten dieses Gottes für Israel Jahwes universale Macht anerkennen müssen (Ps 83,19).

Das Spottlied auf den babylonischen König Jes 14,4-21 bringt in Jes 14,13f. das Hochsein Eljons vordergründig in seiner räumlichen Dimension zur Sprache („Himmel“, „höher als die Sterne Gottes [Els]“ [= die höchsten Sterne, vgl. Kaiser, 1973, 26], „Berg der Versammlung“, „Spitze des Zaphon“ [vgl. Niehr, 1990, 103f.], „Wolkenhöhen“), insinuiert aber die hoheitliche Stellung Eljons. Die Beschreibung des Göttersitzes Eljons kumuliert dabei Vorstellungen, die in

Ugarit für Baal (Zaphon, Wolken) und El („Berg der Versammlung“) zunächst getrennt begegnen. Doch konnte auch in Ugarit der Zaphon als Versammlungsort der Götter vorgestellt werden. Der Gottesberg des Wettergottes Baal absorbiert hier Motive des Sitzes des „höchsten Gottes“ El, was zur Bezeichnung Baals als *ʾl* „Höchster“ (KTU 1.16 III 6.8) passt.

Unklar bleibt, inwieweit spezifisch Jerusalemer Vorstellungen die oft als Zitat eines kanaanäischen Mythos angesprochene Stelle prägen (vgl. Niehr, 1990, 103f.). Die Frage, ob Eljon von Jes 14,14 mit Jahwe identisch ist, dürfte jenseits des Texthorizonts liegen.

Im Kontext später individueller Frömmigkeit findet der Fromme Zuflucht und Rechtsschutz beim „Höchsten“ (Ps 91,1.9; vgl. KlgI 3,35), der „Huld“ und „Treue“ vom Himmel herab sendet (Ps 57,3f.). Sein Leid kann der Beter darin begründet sehen, dass sich die „Rechte“ des „Höchsten“ „geändert“ habe (Ps 77,11 [Text: Hossfeld / Zenger, 2000, 403]; vgl. KlgI 3,38). Das rettende Einschreiten des „Höchsten“ bewirkt umgekehrt das Gotteslob auf Seiten des Gerechten (Ps 7,18; Ps 9,3; Ps 50,14; Ps 92,2). In dem redaktionellen Vers Ps 21,8 (Hossfeld / Zenger, 1993, 139f.143) setzt der Fromme mit dem Urbild des davidischen Königs sein Vertrauen auf Jahwe, weil er sich der rettenden Huld des „Höchsten“ (Eljon) gewiss ist.

Der „Höchste“ (Eljon) ist zugleich schlechthin gerechter Richter. In Ps 7,8 ruft der Fromme den in der „Höhe“ thronenden „Jahwe-Eljon“ (Ps 7,18) zum Gericht in der Völkerversammlung (!) auf, damit er die Unschuld und Gerechtigkeit des Beters offenbare und sich darin als gerechter Gott und Richter (Ps 7,12) erweise (vgl. Ps 9,5).

Die Gottesbezeichnung Eljon tritt gehäuft in der Literatur der Spätzeit auf (→ Daniel, → Sirach, Hymnenrolle von → Qumran).

Die aramäischen Danielerzählungen betonen mit Hilfe des Prädikats „Höchster“ (*ʾillājā*) die Macht Jahwes über die Königreiche der Menschen (Dan 4,14; vgl. Dan 3,26.32; Dan 4,21.22.29.31; Dan 5,18.21). In der gewachsenen apokalyptischen Komposition Dan 7 thront der „Höchste“ (Dan 7,18.27; vgl. Dan 7,22.25 *ʾillājā*), der zugleich der „Uralte an Tagen“ ist (Dan 7,9), inmitten seines himmlischen Hofstaates auf einem Flammenthron (Dan 7,10) und hält Gericht über die vier Weltreiche. Ihre Herrschaft wird durch die Herrschaft dessen, „der einem Menschensohn gleicht“ (Dan 7,13-14) und die Herrschaft des „(Volkes) der Heiligen des Höchsten“ (Dan 7,18[.22.25].27); zum Doppelplural vgl. GesK 124q) als dem Volk des himmlischen Reiches abgelöst (Kratz, 30f.).

In Dtn 32,8f. ist Eljon eine von Jahwe zu unterscheidende Gottheit: Als Eljon die Völker als Erbesitz (unter die Götter) verteilte, fiel das Jakobs-Volk an Jahwe. Der Abschnitt steht im Kontext des nachexilischen Moseliedes, ist heilsgeschichtlich profiliert (Israel als Jahwe-Volk und Erbesitz Jahwes) und wird im weiteren Zusammenhang heilsgeschichtlich entfaltet. Es handelt sich weniger um ein uraltes Traditionsstück als vielmehr um archaisierenden Paganismus.

Von Dtn 32,8f. abhängig ist Ps 82. Der Psalm bietet eine Art Ätiologie des Endes der „fremden“ Götter, die als Söhne Eljons gelten (Ps 82,6). Jahwe (in der elohistischen Redaktion *'ālohîm* „Gott“) „richtet“ sie inmitten der Gottesversammlung (Ps 82,1), weil sie den „Frevler“ im Rechtsprozess bevorteilen (Ps 82,2), das Recht der Armen und Geringen untergraben (Ps 82,3-4) und so die kosmische Stabilität der Erde gefährden (Ps 82,5). Er verurteilt sie schließlich dazu, menschengleich sterben zu müssen (Ps 82,6-7). Für den Beter verbindet sich mit dem Tod der Götter die Hoffnung, Jahwe werde sein Erbe in der gesamten Völkerwelt antreten und damit den Platz der Götter einnehmen (vgl. Ps 82,8 mit Dtn 32,8f.). Der Psalmist ist am Ende der Götter interessiert, nicht an der Stellung Jahwes zu Eljon (Ps 82,6).

In der späten Stelle Hos 11,7 (Pfeiffer, 1999, 186-201; Vielhauer, 1-45) steht die Kurzform des Epithetons *'al* für Baal als Repräsentanten der fremdgöttlichen Macht schlechthin (vgl. Hos 11,2), dem sich das in Abtrünnigkeit verstrickte Gottesvolk vergeblich zuwendet. Die Wirkungslosigkeit des *'al* erweist Jahwe zugleich als den wahrhaft „Höchsten“.

## 5. Adonaj („Herr“)

Die auffällige Form des Appellativums *'ādōnāj* „Herr“ (für Gott) erklärt sich vermutlich als erstarrte Form des (Majestäts-[?]) Plurals von *'ādôn* „Herr“ mit Suff. 1. Sg. com. (*'ādōnāj* „meine Herren“ → Herr / Adonaj / Kyrios). Wie das Nomen *'ādôn* „Herr“, das nur gelegentlich für Gott gebraucht wird, bezeichnet auch das exklusiv für Jahwe reservierte *'ādōnāj* den „Herrn“ als „Herrscher“ und „Gebierter“ über Menschen. Die Bezeichnung Jahwes als *'ādōnāj* kam bereits in vorexilischer Zeit auf (→ Amos; → Jesaja). In der überwiegenden Mehrzahl der alttestamentlichen Belege steht sie in direkter Verbindung mit dem Gottesnamen Jahwe. Seit der hellenistischen Zeit beginnt das Appellativum, den Gottesnamen zu ersetzen. Der als unaussprechlich geltende Gottesname *jwhw* erhält dabei die Lesung „Adonaj“ (sog. *Qere perpetuum*). Die Septuaginta setzt diese Praxis voraus, wenn sie den Gottesnamen stets mit *kyrios* „Herr“ (ohne



Artikel!) wiedergibt.

Begegnet die Ersetzung des Gottesnamens durch ein Appellativum mit der Bedeutung „Herr“ auch in anderen Religionen (Rösel, 36-55), so stellt der *prinzipielle* Verzicht auf die Aussprache des Gottesnamens zugunsten des Appellativums eine Besonderheit schon des frühen Judentums (und späteren Christentums) dar. Der regelhafte Gebrauch von Adonaj (und nicht etwa von *’el* oder *’ālohîm*) bringt dabei einen Wesenszug jüdischer Gottesvorstellung zur Geltung: Gott ist nicht ein abstraktes Gottwesen, sondern bleibt stets auf die Geschicke seines Volkes und des Einzelnen bezogen (Rösel, 228-230).

Im Unterschied zu Adon(aj) gebraucht das Alte Testament das Appellativum Baal „Herr / *Besitzer*“ nie direkt für Jahwe, wenn man von der Verwendung als Formwort in Nah 1,2 und dem in 1Chr 12,6 bezeugten Personennamen *bə’aljāh* (Bealja = „Jah[we] ist Herr“) absieht. Die Bezeichnung „Baal“ bleibt, wo sie für eine Gottheit steht, im Prinzip dem göttlichen Gegenspieler Jahwes vorbehalten. Dennoch stellen Jes 1,3 und Jes 26,13 eine indirekte Beziehung zwischen Jahwe und „Baal“ her. Jes 54,5 und Jes 62,4-5 verwenden das Verb *b’l* zur metaphorischen Beschreibung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel / Juda / Zion als einer Beziehung zwischen Mann und Frau (zur Verwendung des Verbs mit dem Subjekt Jahwe vgl. noch Jer 3,14; Jer 31,32). Die Ehemetaphorik knüpft an den profanen Sprachgebrauch an, wonach „Baal“ den Eheherrn als Besitzer der Frau bezeichnet. Hos 2,18 insinuiert, dass Israel vor der Heilswende Jahwe „meinen Baal“ („meinen Eheherrn“) genannt habe, ihn in der Heilszeit aber „meinen Mann“ (*’išî*) nennen werde. In diesem Konstrukt aus nachexilischer Zeit schwingt der Vorwurf mit, Israel habe Jahwe ehemals mit dem Fremdgott Baal verwechselt und sich deshalb das Unheil zugezogen.

## 6. Der „Heilige Israels“

Die Gottesbezeichnung „der Heilige Israels“ begegnet mehrheitlich im Jesajabuch (25-mal; vgl. auch Jes 5,16; Jes 40,25) und außerhalb des Jesajabuches nur noch in 2Kön 19,22; Jer 50,29; Jer 51,5; Ps 71,22; Ps 78,41 und Ps 89,19. Vermutlich ist die Bezeichnung erst in der (späten) Jesaja-Tradition gebildet worden.

Als „heiliger“ (→ Heilig / profan / Heiligkeit) Gott galt Jahwe gleichermaßen als Person gewordene Numinosität und als Wesen vollkommener Reinheit (vgl. akkad. *qadāšu* „rein werden / sein“; Kaiser, 1998, 104). Die Prädikation „heilig“ war für Gottheiten auch außerhalb Israels üblich (vgl. Schmidt, 1962; Müller,



1984, 598 [Belege!]). Bereits die vorexilische Liturgie des Jerusalemer Tempels wusste Jahwe als den unüberbietbar, nämlich dreimal Heiligen zu preisen (Jes 6,3). Die Rede vom „Heiligen *Israels*“ stellt indes die Kehrseite der Vorstellung von Israel als dem „heiligen Volk“ (Dtn 7,6; Dtn 14,2.21; Dtn 26,19; Dtn 28,9) bzw. dem „Eigentumsvolk“ Jahwes (Dtn 7,6; Dtn 14,2; Dtn 26,18) dar und geht kaum mehr auf den Propheten des 8.Jh.s zurück. „Israel“ meint hier bereits die Judenheit oder Teile derselben als Gottesvolk.

Das Jesajabuch beschreibt den „Heiligen Israels“ als dessen Schöpfer (Jes 45,11) und Lehrer (Jes 48,17). Jes 17,7 erkennt darüber hinaus im „Heiligen Israels“ den Menschenschöpfer. Dem theologischen Geschichtsparadigma gemäß ist der „Heilige Israels“ Ursprung des als Gottesgericht interpretierten Unheils (Jes 1,4; Jes 5,19; Jes 30,12-14; vgl. Ps 78,41) wie der Heilswende (Jes 12,6; Jes 30,15; Jes 41,16; Jes 47,4). Im Interesse der Seinen weiß er die Geschicke der Weltvölker und Weltreiche zu lenken (Jes 43,3.14) und gilt als „Gott der ganzen Erde“ (Jes 54,5). Ihm, seiner Stadt oder dem Zion werden die Völker huldigen (Jes 55,5; Jes 60,9.14). Die Gottesbezeichnung wird von der Armentheologie (Jes 29,19; Jes 41,17.20) und der späten persönlichen Frömmigkeit (Ps 71,22) übernommen.

## 7. Sonstige

Neben den eigentlichen Gottesbezeichnungen finden sich im Alten Testament noch Funktionsbezeichnungen wie „König“ (Ps 24,7) und „Richter“ (Ps 7,12), auf den kosmischen Gottessitz oder die kultische Repräsentanz bezogene Bezeichnungen wie „Bewohner Zions“ (Ps 9,12) oder „Kerubenthroner“ (Ps 80,2) und eine Fülle von Metaphern, u.a. aus den Bereichen:

- der Tierwelt: „Löwe“ (Hos 5,14), „Adler“ (Dtn 32,11); „Motte“ (Hos 5,12);
- der Pflanzenwelt: „Konifere“ (Hos 14,9);
- der geographischen Topographie: „Fels“ (Ps 62,3), „Wasser“ (Jes 8,6);
- der Gestirne: „Sonne“ (Ps 84,12);
- der Meteorologie: „Tau“ (Hos 14,6);
- der Familie: „Ehemann“ (Hos 2,18), „Vater“ (Jes 64,7), „Löser“ (Dtn 7,8);
- des Arbeitslebens: „Hirt“ (Ps 23,1; Ps 80,2), „Töpfer“ (Jes 64,7), „Arzt“ (Ex 15,26);
- des Krieges: „Held“ (Ex 15,3), „Bogenschütze“ (Klgl 2,4), „Fliehfels / Burg“ (Ps

46,8.12);

- der Krankheit: „Eiter und Knochenfraß“ (Hos 5,12).

# Literaturverzeichnis

## 1. Lexikonartikel

- Biblisch-historisches Handwörterbuch, Göttingen 1962-1979
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u.a. 1973ff
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 5. Aufl., München / Zürich 1994-1995
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992
- Der Neue Pauly, Stuttgart / Weimar 1996-2003
- Dictionary of Deities and Demons in the Bible, 2. Aufl., Leiden 1999
- Eerdmans Dictionary of the Bible, Grand Rapids 2000

## 2. Weitere Literatur

- Alt, A., 1929, Der Gott der Väter (BWANT III/2), Stuttgart (= ders., 1959, Kleine Schriften zur Geschichte Israels, München, 1-78)
- Albertz, R., 1978, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon (CThM A 9), Stuttgart
- Albertz, R., 1992, Religionsgeschichte Israels in Alttestamentlicher Zeit. Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit (Grundrisse zum Alten Testament, ATD/E 8/1), Göttingen
- Bauks M., 1997, Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn
- Blum, E., 1984, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn
- Cross, F.M., 1973, Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge/Mass.
- Delitzsch, F., 1896, Assyrisches Handwörterbuch, Leipzig
- Eissfeldt, O., 1956, El und Jahwe, JSST 1, 25-37 (= ders., 1966, Kleine Schriften III, Tübingen, 386-397)
- Eissfeldt, O., 1967, Israels Religion und die Religionen seiner Umwelt, NZSTh 9, 8-27 (= ders., 1973, Kleine Schriften V, Tübingen, 1-20).
- Eissfeldt, O., 1968, Der kanaanäische El als Geber der den

israelitischen Erzeltern geltenden Nachkommenschaft- und Landbesitzverheißungen, WZ Halle 17, 45-53 (= ders., 1973, Kleine Schriften V, Tübingen, 50-62)

- Elnes, E.E. / Miller, P.D., 1999, Art. Elyon עליון, DDD (2. Aufl.), 293-299
- Gese, H., 1970, Die Religionen Altsyriens, in: H. Gese / M. Höfner / K. Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer (RM 10/2), Stuttgart, 3-232
- Görg, M., 1991, Art. Eljon, NBL I, 524f.
- Haas, V., 2006, Die hethitische Literatur. Texte, Stilistik, Motive, Berlin
- Hillers, D.R., 1972, *pachad jišchaq*, JBL 91, 90-92
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., 2000, Psalmen 51–100. Übersetzt und ausgelegt (HThK.AT), Freiburg
- Kaiser, O., 1973, Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39 (ATD 18), Göttingen
- Kaiser, O., 1998, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments. Teil 2: Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen (UTB 2024), Heidelberg u.a.
- Kaiser, O., 2003, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments. Teil 3: Jahwes Gerechtigkeit (UTB 2392), Heidelberg u.a.
- Kellermann, D., 1970, Die Priesterschrift von Num 1,1 bis 10,10: Literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht (BZAW 120), Berlin
- Knauf, E.A., 1981, El Šadday, BN 16, 20-26
- Knauf, E.A., 1999, Art. Shadday שדי, DDD (2. Aufl.), 749-753
- Koch, K., 1980, *pachad jišchaq* - eine Gottesbezeichnung?, in: R. Albertz u.a. (Hg.), Werden und Wirken des Alten Testaments (FS C. Westermann), Göttingen, 107-115
- Köckert, M., 1988, Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben (FRLANT 142), Göttingen
- Kratz, R.G., 1991, Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld (WMANT 63), Neukirchen-Vluyn
- Levin, Chr., 1993, Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen
- Müller H.-P., 1980, Gott und die Götter in den Anfängen der biblischen Religion. Zur Vorgeschichte des Monotheismus, in: O. Keel (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Biblische Beiträge 14, Fribourg, 99-142
- Müller H.-P., 1982, Die aramäische Inschrift von Deir 'Allā und die

älteren Bileamsprüche, ZAW 94, 214-244

- Müller H.-P., 1984, Art.  $\text{שׁדַּדַּי}$  *qdš* heilig, THAT II, 589-609
- Niehr, H., 1990, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v.Chr. (BZAW 190), Berlin / New York
- Niehr, H. / Steins, G., 1993, Art.  $\text{שׁדַּדַּי}$  *šaddaj*, ThWAT 7, 1078-1104
- Noth, M., 1928, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT 46), Stuttgart u.a.
- Pfeiffer, H., 1999, Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches (FRLANT 183), Göttingen
- Pfeiffer, H., 2005, Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literar- und theologiegeschichtlichen Umfeld (FRLANT 211), Göttingen
- Pola, Th., 1995, Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn
- Röllig, W., 2001, Art. Sanchuniaton, Der Neue Pauly 11, 30f.
- Rösel, M., 2000, Adonaj – warum Gott „Herr“ genannt wird (FAT 29), Tübingen
- Schmidt, W.H., 1962, Wo hat die Aussage: Jahwe „der Heilige“ ihren Ursprung?, ZAW 74, 62-66
- Schmidt, W.H., 4. Aufl. 1984a, Art.  $\text{לַאֵלֹהִים}$  *ēl/Gott*, THAT I, 142-149
- Schmidt, W.H., 4. Aufl. 1984b, Art.  $\text{אֱלֹהִים}$  *ēlōhīm* Gott, THAT I, 153-167
- Schmidt, W.H., 9. Aufl. 2004, Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn
- Schneider, Th., 1992, Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches (OBO 114), Fribourg / Göttingen
- Vielhauer, R., 2007, Vom Werden des Buches Hosea. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (BZAW 349), Berlin / New York
- Vorländer, H., 1975, Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT 23), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn
- Weippert, M., 1984, Art.  $\text{שׁדַּדַּי}$  *Šaddaj* (Gottesname), THAT II, 873-881
- Westermann, C., 1976, Die Verheißungen an die Väter. Studien zur Vätergeschichte (FRLANT 116), Göttingen

## Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Michaela Bauks  
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft  
Balingen Straße 31 A  
70567 Stuttgart  
Deutschland

[www.bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de)