

Georg Fohrer

Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte



Georg Fohrer

Studien zur  
alttestamentlichen Theologie und Geschichte  
(1949—1966)



Walter de Gruyter & Co.  
Berlin 1969

Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von Georg Fohrer

115

©

1969

by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30, Genthiner Straße 13

Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe,  
der Übersetzung, der Herstellung von Mikrofilmen und Photokopien,  
auch auszugsweise, vorbehalten.

Printed in Germany

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

Archiv-Nr. 3822694

## Vorbemerkung

Die in diesem Sammelband erneut vorgelegten Studien behandeln vornehmlich religions- und theologiegeschichtliche, theologische und historische Fragen. Alle sind überarbeitet, manchmal gekürzt oder erweitert und, soweit erforderlich, geändert worden. Auch die seit der Erstveröffentlichung erschienene Literatur wurde berücksichtigt. Gelegentliche inhaltliche Wiederholungen sind belassen worden, damit jede Studie gesondert für sich gelesen werden kann. Nach der Bearbeitung ist die jetzige Fassung der Studien und nicht mehr diejenige der Erstveröffentlichung maßgeblich.

Für die Hilfen bei der Herstellung des Manuskripts und des Registers sowie bei der Korrektur des Buches schulde ich Frau Hildegard Hiersemann und Herrn Dr. Gunther Wanke meinen Dank, der auch an dieser Stelle ausgesprochen sei.

Erlangen, im Mai 1969

Georg Fohrer



## Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung . . . . .	V
Abkürzungsverzeichnis . . . . .	IX

### I. Religions- und Theologiegeschichte

Die wiederentdeckte kanaanäische Religion . . . . .	3
Universale Vorstellungen in der kanaanäischen und der israelitischen Religion . . . . .	13
Die zeitliche und überzeitliche Bedeutung des Alten Testaments . . . . .	23
Die Judenfrage und der Zionismus . . . . .	39
Tradition und Interpretation im Alten Testament . . . . .	54
Altes Testament — »Amphiktyonie« und »Bund«? . . . . .	84
Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog . . . . .	120
»Priesterliches Königtum« (Ex 19 6) . . . . .	149
4QOrNab, 11QTgJob und die Hioblegende . . . . .	154

### II. Theologie

II. Theologie . . . . .	161
Das Gottesbild des Alten Testaments . . . . .	163
Theologische Züge des Menschenbildes im Alten Testament . . . . .	176
Zion-Jerusalem im Alten Testament . . . . .	195
Die Weisheit im Alten Testament . . . . .	242
σῶξω, σωτηρία, σωτήρ und σωτήριος im Alten Testament. . . . .	275

### III. Geschichte

Die Vorgeschichte Israels im Lichte neuer Quellen . . . . .	297
Israels Staatsordnung im Rahmen des Alten Orients . . . . .	309
Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel . . . . .	330
Eisenzeitliche Anlagen im Raume südlich von <i>nā'ūr</i> und die Südwestgrenze von Ammon . . . . .	352
Quellenverzeichnis . . . . .	367
Register der Bibelstellen . . . . .	368



## Abkürzungsverzeichnis

ABR	Australian Biblical Review.
AcOr	Acta Orientalia.
AfO	Archiv für Orientforschung.
AJA	American Journal of Archaeology.
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literatures.
ALBO	Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia.
ANET	J. B. Pritchard (ed.), Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, 1955 <sup>2</sup> .
AnSt	Anatolian Studies.
AOT	H. Greßmann (hrsg.), Altorientalische Texte zum Alten Testament, 1926 <sup>2</sup> .
ArOr	Archiv Orientální.
ARW	Archiv für Religionswissenschaft.
ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute in Jerusalem.
AThR	Anglican Theological Review.
BA	The Biblical Archaeologist.
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium.
Bibl	Biblica.
BiOr	Bibliotheca Orientalis.
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library.
BZ	Biblische Zeitschrift.
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly.
ColG	Collationes Gandavenses.
ELKZ	Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung.
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
EvTh	Evangelische Theologie.
Exp	The Expositor.
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 1897 ff.
HdO	Handbuch der Orientalistik.
HUCA	Hebrew Union College Annual.
IEJ	Israel Exploration Journal.
JAOS	The Journal of the American Oriental Society.
Jb	Jahrbuch.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JCS	Journal of Cuneiform Studies.
JJS	The Journal of Jewish Studies.
JNES	Journal of Near Eastern Studies.
JPOS	Journal of the Palestine Oriental Society.

JSOR	Journal of the Society of Oriental Research.
JSS	Journal of Semitic Studies.
JThSt	The Journal of Theological Studies.
KAT	E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 1903 <sup>3</sup> .
KuD	Kerygma und Dogma.
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
MIOr	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung.
MPL	J. P. Migne (ed.), Patrologia, Series Latina, 1844—64.
NF	Neue Folge.
NkZ	Neue kirchliche Zeitschrift.
NS	New Series.
NThT	Nieuw Theologisch Tijdschrift.
NT	Novum Testamentum.
NTSt	New Testament Studies.
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung.
OTSt	Oudtestamentische Studiën.
PEQ	Palestine Exploration Quarterly.
PJB	Palästinajahrbuch.
RB	Revue Biblique.
RE	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 1896—1913 <sup>3</sup> .
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses.
RHR	Revue de l'Histoire des Religions.
SEA	Svensk Exegetisk Årsbok.
ThBl	Theologische Blätter.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung.
ThQ	Theologische Quartalschrift.
ThR	Theologische Rundschau.
ThSt	Theological Studies.
ThW	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
ThZ	Theologische Zeitschrift.
VT	Vetus Testamentum.
VTSuppl	Supplements to Vetus Testamentum.
WZ	Wissenschaftliche Zeitschrift.
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZA	Zeitschrift für Assyriologie.
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.
ZEE	Zeitschrift für evangelische Ethik.
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie.
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche.

## I. Religions- und Theologiegeschichte



## Die wiederentdeckte kanaanäische Religion

### I.

Die Religion der Kanaanäer ist niemals völlig tot gewesen; manche ihrer bezeichnenden Vorstellungen und Gebräuche wirken in der modernen Kultur nach oder leben in ihr fort, wenn auch so umgestaltet und umgebildet, daß sie nicht leicht zu erkennen sind. Dies wird noch dadurch erschwert, daß bis vor kurzer Zeit nur wenig über die kanaanäische Religion bekannt war und dieses Wenige zudem aus zweiter Hand stammte: aus den meist polemischen Äußerungen des Alten Testaments über die Kanaanäer; aus ägyptischen und mesopotamischen Texten, den Amarna-Briefen und späten phönizischen Inschriften, die einige Anspielungen auf kanaanäische Gottheiten und kultische Bräuche enthalten; und aus einigen griechischen Schriftstellern, die gelegentlich einige Bruchstücke kanaanäischer Mythologie überliefern. Alles in allem war es äußerst wenig und mit fremden, nichtverstehenden oder gar übelwollenden Augen gesehen. Die Wissenschaft befand sich etwa in der gleichen Lage wie gegenüber den mesopotamischen Kulturen und Religionen, bevor die Keilschrifttexte aufgefunden und entziffert worden waren.

Diese Lage hat sich seit 1929 plötzlich grundlegend geändert. Es ist gewiß übertrieben zu sagen, daß wir nun von Angesicht zu Angesicht sehen und nicht mehr nur wie in einem Spiegel, aber immerhin sprechen die Kanaanäer einer bestimmten Zeit und Gegend nunmehr durch ihre Urkunden selber zu uns. Der Boden Syriens hat die ersten Überreste der kanaanäischen religiösen Literatur hergegeben, und immer noch fördern die Ausgrabungen, die im Auftrage der Pariser Académie des Inscriptions et Belles Lettres in Ras Schamra vorgenommen werden, Neues zutage. Ras Schamra ist die frühere phönizische Stadt Ugarit, ein kanaanäischer Stadtstaat und Hafen an der nordsyrischen Küste; seine Blütezeit fällt in die 2. Hälfte des 2. Jt. v. Chr., bis er um 1200 der Überflutung des westlichen Alten Orients durch die sog. Seevölker erlegen ist.

Die Funde in den Ruinen dieser Stadt gewähren zunächst neue Erkenntnisse in staatlichen, sozialen, wirtschaftlichen und künstlerischen Fragen sowie in sprach- und schriftgeschichtlicher Hinsicht; vor allem aber haben sie religionsgeschichtliche Bedeutung. Es handelt sich sowohl um Statuen und Reliefs von Gottheiten, Tempel und Altäre mit Kultgeräten, Grabanlagen mit Beigaben und Vorrichtungen

für bestimmte Riten, als auch um zahlreiche Tontafeln mit Texten, die in einer bis dahin unbekanntem Keilschrift geschrieben waren<sup>1</sup>. Entgegen der in Mesopotamien gebräuchlichen war sie alphabetisch, und nach ihrer schnell gelungenen Entzifferung<sup>2</sup> erwies sich die Sprache als ein kanaanischer Dialekt, der als solcher dem Hebräischen nahesteht. Die religiösen Texte sind kultisch-rituelle Formulare (z. B. Aufzählungen von Göttern mit ihren Heiligtümern, Listen von Opfern, rituelle Vorschriften) und mythologische Dichtungen, die teilweise recht umfangreich sind.

Freilich enthüllt sich sogleich eine mehrfache Problematik. Es handelt sich 1. um religiöse Texte und Denkmäler, die aus dem Ugarit des 14./13. Jh. v. Chr. stammen, zunächst also lediglich ein örtlich und zeitlich begrenztes Bild geben können. Inwieweit sind Rückschlüsse auf die kanaanäische Religion anderer Orte und Zeiten zulässig? Es handelt sich 2. vielfach um Dichtungen, die sich der herrschenden religiösen Vorstellungen und Bräuche als ihres Stoffes bedienen. Inwieweit sind sie als Dichtung trotz aller inneren Bindung frei und selbständig gegenüber der damaligen lebendigen Religion und inwieweit ihr unmittelbarer Niederschlag? Es handelt sich 3. um Texte aus einer Stadt mit einer stark gemischten Bevölkerung, zu der nicht zuletzt hurritische Elemente gehörten. Inwieweit sind Vorstellungen und Bräuche davon beeinflusst worden und inwieweit wirklich kanaanäisch?

## II.

Bisher sind diese wiederentdeckten Reste der kanaanäischen Religion hauptsächlich von Orientalisten und Alttestamentlern bearbeitet worden, die sich durch ihr Fachinteresse daran gewiesen sahen. Doch dabei sollte es nicht bleiben. Zwar sind die philologischen Kenntnisse und das Einfühlungsvermögen in die Eigenart semitischer Vorstellungen und Denkens außerordentlich wichtig und oft unerlässlich. Darüber hinaus aber geht es nunmehr, nachdem auf diesen Gebieten viel erreicht worden ist, um die Untersuchung der kanaanäischen Religion nach den allgemeinen religionswissenschaftlichen Methoden und um ihre Eingliederung in den bisher gewonnenen religionsgeschichtlichen Erfahrungskreis — gerade wegen der Problematik der ugaritischen Texte und Denkmäler und mancher ihrer religiösen Vorstellungen.

Diese Notwendigkeit eingehender religionswissenschaftlicher Erforschung zeigt sich 1. daran, daß es bisher keine ausreichende und um-

<sup>1</sup> Vgl. Cl. F.-A. Schaeffer (ed.), *Le Palais Royal d'Ugarit*, II—V 1955—1965; *Ugaritica*, I—IV 1939—1962.

<sup>2</sup> Vgl. H. Bauer, *Entzifferung der Keilschrifttafeln von Ras Schamra*, 1930; *Das Alphabet von Ras Schamra*, 1932. Gleichzeitig gelang E. Dhorme die Entzifferung.

fassende Gesamtdarstellung der kanaanäischen Religion gibt<sup>3</sup>; ausführlicher sind besonders einzelne Texte<sup>4</sup>, einige sachliche Fragen<sup>5</sup> und die Beziehungen zum Alten Testament<sup>6</sup> untersucht worden. Es ist 2. bezeichnend, daß auch in neueren Darstellungen der Religionsgeschichte<sup>7</sup> zwar die sumerisch-akkadische, babylonisch-assyrische und ägyptische Religion, nicht aber die kanaanäische behandelt wird.

Die Voraussetzungen für die Mitarbeit der Religionswissenschaft sind weithin erfüllt. Die Texte sind in der Reihenfolge ihrer Entdeckung<sup>8</sup> oder gesammelt<sup>9</sup> herausgegeben worden, wobei ein Vergleich allerdings zeigt, daß die Ausgaben in der Deutung mancher Worte und Stellen mehr oder weniger voneinander abweichen. Es gibt auch Übersetzungen<sup>10</sup>, jedoch weichen sie oft beträchtlich voneinander ab.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. die kurzen Darstellungen von W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1946<sup>2</sup>, 68—94; E. Dhorme — R. Dussaud, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie, les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, 1949, 355—388; Th. H. Gaster, *The Religion of the Canaanites*, in: V. Ferm, *Forgotten Religions*, 1950, 111—143; O. Eißfeldt, *Kanaanäisch-ugaritische Religion*, in: *HdO I 8*, 1, 1964, 76—91.

<sup>4</sup> So z. B. H. L. Ginsberg, *The Legend of King Keret*, 1946; C. H. Gordon, *The Loves and Wars of Anat*, 1943; J. Obermann, *How Danel was blessed with a Son*, 1946; *Ugaritic Mythology*, 1948; K.-H. Bernhardt, *Anmerkungen zur Interpretation des KRT-Textes von Ras Schamra-Ugarit*, *WZ Greifswald* 5 (1954/55), 102—121; J. Gray, *The Krt Text in the Literature of Ras Shamra*, 1964<sup>2</sup>; W. Herrmann, *Yariḥ und Nikkal und der Preis der Kuṭarāt-Göttinnen*, 1968.

<sup>5</sup> So z. B. U. Cassuto, *The Goddess Anath, Canaanite Epics of the Patriarchal Age*, 1951; O. Eißfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, 1951; A. S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, 1952; M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, 1955.

<sup>6</sup> So z. B. R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, 1937; R. de Langhe, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, 2 Bände 1945; E. Jacob, *Ras Shamra-Ugarit et l'Ancien Testament*, 1960; J. Gray, *The Legacy of Canaan*, 1965<sup>2</sup>. Ferner J. H. Patton, *Canaanite Parallels in the Book of Psalms*, 1944; O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, 1962<sup>2</sup>; M. J. Mulder, *Kanaänitische goden in het Oude Testament*, 1965; W. H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, 1966<sup>2</sup>; K.-H. Bernhardt, *Aschera in Ugarit und im Alten Testament*, *MIO* 13 (1967), 163—174.

<sup>7</sup> F. König, *Christus und die Religionen der Erde*, 3 Bände 1951.

<sup>8</sup> Vor allem Ch. Vrololeaud in Syria.

<sup>9</sup> H. Bauer, *Die alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Schamra*, 1936; C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 1965 (mit Grammatik und Glossar); A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, 1963.

<sup>10</sup> C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949; vgl. ferner die Auswahlen von H. L. Ginsberg, *Ugaritic Myths, Epics, and Legends*, in: *ANET* 129—155; Th. H. Gaster, *Thespis-Ritual, Myth and Drama in the Near East*, 1950, 115—313 (kommentiert);

Voraussetzung für die weitere Arbeit ist eine kritische Neuausgabe der Texte in Umschrift, die für den des Hebräischen Kundigen wichtig wäre, mit gleichzeitiger Übersetzung und Kommentierung.

### III.

Warum ist nun die Wiederentdeckung der kanaanäischen Religion, die doch nur eine unter vielen ist, so bedeutsam? Warum ist bisher schon soviel im einzelnen über sie geschrieben worden<sup>11</sup>, warum muß die Religionswissenschaft aufgefordert werden, sich eingehender als bisher mit ihr zu befassen? Es sind vor allem zwei Gründe: Die kanaanäische Religion besitzt innerhalb des Alten Orients in sich selbst eigene Prägung und besondere Werte, und sie hat weltweite Nachwirkungen gehabt.

### IV.

Es ist unbestreitbar, daß die kanaanäische Kultur und Religion zäh und lebenskräftig gewesen ist. Sie hat nicht nur die verschiedenen Herrschichten aufgesogen, die sich des öfteren in Syrien festsetzten (z. B. die vermutlich hurritischen Hyksos und die indogermanischen Philister), sondern auch die israelitischen Stämme von ihrer Landnahme bis tief in die Königszeit hinein nachhaltig beeinflußt. Vor allem aber hat sie sich trotz der Einwirkungen von seiten der übrigen altorientalischen Kulturländer, denen Syrien infolge seiner zentralen Lage ständig ausgesetzt war und die vor allem in der Zeit des ägyptischen Mittleren Reiches und der Hyksos zu beobachten sind, im wesentlichen rein und unverfälscht erhalten. Außer den Assyrern sind es nur die phönizischen Kanaanäer, die den hurritischen und hetitischen Bergvölkern bei ihrem Vordringen (seit etwa 1450) trotz zeitweiliger Überfremdung und politischer Überwältigung dauernden Widerstand geleistet haben. Auch der kyprische und mykenische Einfluß, der bis zum 13. Jh. v. Chr. erkennbar ist, hat die Eigenart der phönizischen Kunst nicht brechen können und nicht eigentlich schöpferisch gewirkt. Während die Befestigungsanlage von Ugarit mykenisch-troisch-hetitische und der neuerdings ausgegrabene Königspalast kretische Züge aufweist<sup>12</sup>, ist bei den übrigen Gebäuden dergleichen wenig oder nicht festzustellen. Die Phönizier haben dem

---

A. Jirku, Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit, 1962; J. Aistleitner, Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra, 1964<sup>2</sup>.

<sup>11</sup> Für die Literatur bis 1941 vgl. W. Baumgartner, Ras Schamra und das Alte Testament, ThR NF 12 (1940), 163—188; 13 (1941), 1—20. 85—102. 157—183.

<sup>12</sup> Vgl. den Bericht The Royal Palace of Ugarit in: The Manchester Guardian vom 5. Mai 1952.

allen ihr eigenes Volkstum und ihre eigene Kultur und Religion schließlich mit Erfolg entgegengestellt und ihre selbständige Prägung beibehalten.

So erschöpft sich das Wesen des Kanaanäertums nicht darin, als Mittler zwischen den großen Kulturländern des Alten Orients aufzutreten. Die kanaanäische Kultur und Religion besaß außerdem etwas Eigenes und bildete inmitten der internationalen Kultur des Alten Orients einen besonderen Kulturkreis. Er war denjenigen Ägyptens, Mesopotamiens und Kleinasiens benachbart und teilweise verwandt, stand aber selbständig und auf gleicher Höhe neben ihnen.

Die kanaanäische Religion ist Volksreligion mit all ihren Kennzeichen: Ein Kulturvolk ist ihr Träger und ihr Geltungsbereich; sie bezieht sich auf eine politisch konstituierte Gesamtheit in diesem Volk, den Stadtstaat, während persönliche Erfahrung und Heil des einzelnen als zweitrangig gelten; ein allgemeiner Heilszustand ist vorgegeben, der zugunsten des Ganzen erhalten und immer wieder erneuert werden muß. Inhaltlich läßt sie sich als Religion des sich erneuernden Lebens und der Fruchtbarkeit bezeichnen; wie alle ähnlich bestimmten Religionen ist sie sinnlich und orgiastisch. Daher gehört zum Ritus der heiligen Hochzeit im Kultus die sakrale Prostitution, die die Gottheit stärken und die großen Mächte des Lebens in Gang halten soll.

Um die kanaanäische Religion zu kennzeichnen sei auf einige wichtige Züge ihrer Göttergestalten hingewiesen.

1. Im kanaanäischen Pantheon dominieren die beiden Götter El und Baal, um die sich andere Gottheiten gruppieren. El nimmt in den mythologischen Dichtungen und rituellen Formularen eine bedeutsame Stellung ein. Als »Schöpfer der Schöpfung« und »Vater der Menschheit« gilt er als Schöpfer und Vater der Götter und Menschen. Die Bezeichnung »König« veranschaulicht seine Macht und Stärke, neben denen Weisheit und ewiges Leben stehen. Vielleicht muß man tatsächlich annehmen<sup>13</sup>, daß er zumindest um 1400 v. Chr. für einen Teil der Bevölkerung von Ugarit nicht nur der höchste Gott, sondern die Gottheit schlechthin gewesen ist, so daß die anderen Götter ihre Bedeutung zu verlieren und als bloße Ausstrahlung seiner göttlichen Potenz betrachtet zu werden begannen.

Baal<sup>14</sup> ist vielleicht mit dem Regen- und Sturmgott Hadad zu identifizieren und der Sohn des Korngottes Dagan. Als Regen- und Sturmgott, dessen Stimme in Blitz und Donner erschallt, ist er der Spender aller Fruchtbarkeit und der Repräsentant der grünenden Vegetation. Wenn er abstirbt, siecht die Natur dahin, alles Wachstum hört auf. Baal ist außerdem ein mächtiger Kämpfer, Tempelbauer und

<sup>13</sup> Vgl. O. Eißfeldt a. a. O. 60—70.

<sup>14</sup> Vgl. A. S. Kapelrud a. a. O.

Kultstifter, als Gott der Gerechtigkeit der Schrecken der Übeltäter. Wie El gilt er auch als Herrscher über Götter und Menschen, dessen Königtum ewig dauert.

2. Bemerkenswert ist die Zusammenstellung von Götterdreieiten. Neben Baal stehen Jam («Fürst Meer und Regent Strom») als Repräsentant der dem Kulturland gefährlichen Überschwemmungen<sup>15</sup>, den Baal alljährlich an seinem Vorhaben, die Erde durch Überflutung in Besitz zu nehmen, in erbittertem Kampfe hindern muß, und Mot («Tod») als Repräsentant der Trockenheit und Lebllosigkeit, dem Baal jährlich unterliegt. Dieser sich wiederholende Kampf um die Herrschaft über die Erde bildet ein zentrales Thema der ugaritischen Texte.

Eine zweite Dreieite findet sich bei den Göttinnen: Aschera als Frau und Mutter, als gesetzte Hausherrin und weibliches Familienhaupt; Astarte als Geliebte und Mätresse, die verführerische und wollüstige Verkörperung sexueller Leidenschaft; und Anat als schönes, jungfräuliches Geschöpf, voll jugendlicher Süße und Kraft, dem Kampf und der Jagd hingegeben. Insgesamt stellen sie verschiedene Aspekte des Weiblichen dar.

3. Kennzeichnend für diese und andere Göttergestalten ist zunächst das sexuelle Moment, das für die Göttinnen bereits an amulettartigen goldenen Halsgehängen mit Darstellungen der nackten Göttin unter Hervorhebung ihrer Geschlechtsteile erkennbar wird. Von El erzählt man, wie er zwei Göttinnen verführt und auf der Weide die Aschera begattet wie Baal die Anat. Baal wird zudem als »Jungstier« bezeichnet und unter dem Bild des zeugungskräftigen Stiers dargestellt.

Die meisten Gottheiten haben ferner einen doppelten Aspekt und sind polare Wesen. In den Göttinnen vereinen sich oft Jungfrauschaft und Fruchtbarkeit, in den Göttern Entmannung und Zeugungskraft. El kastriert nicht nur seinen Vater, sondern nach anderer Darstellung auch sich selbst, obwohl er zugleich der Göttervater ist. Der Gott des Todes und der Zerstörung ist zugleich der des Lebens, der die Wunden heilt, die er geschlagen hat. Der machtvolle Regen- und Sturmgott ist zugleich der dahinwelkende und wiederauflebende Gott.

Diese Gestalt des dahinwelkenden und wiederauflebenden Gottes, selbst wieder eine polare Vorstellung, ist ebenfalls kennzeichnend. Baal ist der Gott der Vegetation; mit seinem Abscheiden hört alles Leben auf Erden auf und erlischt alle Fruchtbarkeit, um mit seiner Wiederkehr von neuem zu erblühen. Mot, ursprünglich der Todesgott,

<sup>15</sup> So Th. H. Gaster a. a. O.; doch ist vielleicht statt dessen die Inbeziehungsetzung zu den Sturmfluten an der syrisch-palästinischen Mittelmeerküste zu bevorzugen. Dagegen ist seine Deutung des Aschtar als des Gottes der künstlichen Bewässerung des Ackers durch Kanäle und als weiteren Gegenspielers Baals unwahrscheinlich.

scheint in diesen Vorstellungskreis hineingezogen worden zu sein. Wie das Korn wird er zerhauen (gedroschen), geworfelt, aufs Feld gesät, um wiederaufzuleben.

Allerdings ist in der kanaanäischen Religion noch vieles problematisch und ungeklärt. Ist das Nebeneinander von El und Baal so zu erklären, daß der letztere ein junger Gott ist, der El von seinem Platz im Pantheon verdrängt? Oder verkörpern sie zwei verschiedene Gottesvorstellungen: El das transzendente Numen, demgegenüber der Mensch der Empfangende ist, sich wie der Sklave zum Herrn verhält und ihm in Anbetung und Verehrung naht; Baal aber die Projektion dessen, wovon der Mensch selbst ein Teil ist, worin er lebt und handelt und sein Wesen hat, so daß Baal immanent vorzustellen und das Verhältnis des Menschen zu ihm das des Eintauchens in ihn und der Gemeinschaft mit ihm ist?

Darf man ferner die Möglichkeit, daß El für einen Teil der Einwohner von Ugarit der Gott schlechthin gewesen zu sein scheint, als Grund für einen El-Urmonotheismus der Westsemiten in Anspruch nehmen, oder darf man besser nur von einem Hauptgott El sprechen? Ist es möglich, auch die vormosaischen Israeliten, die wohl vornehmlich aramäischer Herkunft waren, dennoch als Verehrer dieses Gottes zu denken?

Wie verhalten sich nach den ugaritischen Funden Mythos und Ritus zueinander? Sind Mythen und Kultlieder zu einem erheblichen Teil aus Jahreszeitspielen herausgewachsen, bieten sie in abgeblaßter und umgestalteter Form deren wesentlichen Gehalt<sup>16</sup>? Oder sind die Versuche, ugaritische Texte als Textbücher kultdramatischer Spiele oder ihre Nachklänge zu erweisen, als mißlungen zu bezeichnen und handelt es sich vielmehr um freie literarische Schöpfungen? Begleitet also der Mythos den Ritus, oder müssen sie anders verstanden werden? Trifft die augenblicklich zu beobachtende Überbewertung des kulturellen Elements für die kanaanäische Religion tatsächlich zu?

Dieselbe Frage gilt in Hinsicht auf die vielerörterte Stellung des Königs im Alten Orient und seine angebliche Beziehung zur Gottheit. Stehen beide wirklich in Wechselbeziehung, so daß der König ein Avatar des Gottes ist? Stellt das, was der König im Ritual vollzieht, nur eine Realisierung dessen dar, was die Gottheit auf der überirdischen Ebene vornimmt? Umgibt den kanaanäischen Stadtkönig wirklich eine Aura des Numinosen? Bedeutet es in diesem Zusammenhang etwas, daß die Urkunden aus der königlichen Kanzlei von Ugarit das dynastische Siegel tragen, d. h. das Siegel des Gründers der Dynastie und nicht dasjenige mit dem Namen des regierenden Königs<sup>17</sup>?

<sup>16</sup> Th. H. Gaster a. a. O.

<sup>17</sup> Cl. Schaeffer nach dem Bericht: *The Royal Palace of Ugarit* a. a. O.

Ist schließlich mit der Vorstellung des dahinwelkenden und wiederauflebenden Gottes bereits der Glaube an eine Auferstehung gegeben oder vorgeformt, muß sein Ursprung im Parsismus gesucht werden, oder ist er israelitischen Wurzeln entsproßt?

Über solchen Fragen, die sich ergeben, soll jedoch nicht vergessen werden, daß die kanaanäische Religion ihre eigenen Werte besitzt, die über ihrer Einkleidung in rohe und unfertige Formen leicht übersehen werden. Sie sucht einen tieferen Zugang zur Welt und ihrer Erscheinung und stellt eine Vertrautheit zwischen Mensch und Natur her, die ein technisches Zeitalter nur zu leicht zerstört. Sie sucht die menschliche Existenz dadurch zu heben und zu festigen, daß sie den Menschen in den fortwährenden Schöpfungsvorgang einbezieht und seine demütige Abhängigkeit von der Gottheit durch die Erhebung zu ihrem Helfer ausgleicht.

## V.

Betrachten wir die Nachwirkungen der kanaanäischen Religion, soweit es nach den bisherigen Erkenntnissen möglich ist, so liegen offensichtliche Beziehungen zum Alten Testament und damit zum Judentum, Christentum und Islam wie auch zur griechisch-römischen Antike und damit zum humanistischen Element der modernen Kultur vor.

1. Die Bühne, auf der sich das geschichtliche Werden der israelitischen Kultur und Religion nach der Landnahme in Palästina in Übernahme und Ablehnung kanaanäischen Gutes und in schärferer Erfassung der eigenen Werte vollzogen hat, ist für uns nunmehr heller beleuchtet worden. Beschränken wir uns auf das Gebiet der israelitisch-jüdischen Religion, so sind die kanaanäischen Einwirkungen auf sie in fast all ihren Strömungen und Aspekten deutlich.

Die magische Daseinshaltung, von der das israelitische Volk wohl mehr hielt, als man gewöhnlich anzunehmen geneigt ist, scheint in erster Linie durch die kanaanäische Vegetations- und Fruchtbarkeitsreligion geformt worden zu sein, obwohl die Israeliten schon aus ihrer nomadischen Frühzeit entsprechende Vorstellungen und Bräuche mitgebracht haben und andere in der späten Königszeit infolge der Vasallität und Bündnispolitik von außen hinzukamen.

Die kultische Frömmigkeit verfolgte eine mittlere Linie, die weder die restlose Ablehnung der kanaanäischen Elemente noch die völlige Anpassung des eigenen Glaubens bezweckte, sondern die lebensfähigen, berechtigten und dem Jahweglauben nicht widersprechenden Elemente einzubeziehen suchte. Unvereinbar mit Jahwe waren die Gedanken der geschlechtlichen Aufspaltung und des Sterbens der Gottheit. Konnte aber El nicht als Gatte und Vater in Jahwe aufgehen,

so doch als Gott des Himmels und der Weisheit. Ließ sich die Stiernatur Baals und sein rhythmisches Sterben und Wiederaufleben nicht auf Jahwe übertragen, so doch seine Herrschaft über das Kulturland und seine segensreiche Gewährung aller Fruchtbarkeit. Fast der gesamte israelitische Kultus ist durch die kanaanäische Religion geprägt worden. Es ist bezeichnend, daß der salomonische Tempel nach kanaanäischem Vorbild errichtet worden ist, wie die 1936 entdeckte Parallele von Tell Ta'jinät in Nordsyrien erweist<sup>18</sup>. Oft genug ist Israel dabei zu weit gegangen, so daß zwischen einem kanaaniserten Jahwekult und einem jahwistisch beeinflussten Baalkult nur schwer zu unterscheiden war. Von da aus werden die ständige Gefahr des Synkretismus und die mehrfachen Kultusreformen verständlich.

Ähnlich wie in der kultischen Frömmigkeit ist manches in der national-religiösen Haltung der vorexilischen Quellenschichten des Hexateuchs zu beurteilen. Neben der Ablehnung fremder Erzählelemente stehen wieder ihre Übernahme und Aneignung. Nicht nur sind kanaanäische Mythen auf Jahwe übertragen worden, auch die sumerisch-babylonischen müssen vielleicht als durch die Kanaanäer vermittelt gelten.

Schließlich ist die Gesetzesfrömmigkeit allein auf dem Boden der apodiktischen Lebens- und Verhaltensregeln Israels gänzlich undenkbar. Ihre wichtigste Wurzel liegt in dem kasuistischen Recht der Kanaanäer, das seit der Richterzeit in Israel heimisch wurde.

Da die Weisheitslehre wegen ihrer fremden, ausländischen Herkunft außer Betracht bleiben muß, kann als israelitische Bewegung gegen den kanaanäischen Einfluß zunächst nur die besonders von Nasiräern und Rechabiten vertretene konservative Haltung genannt werden. Sie lehnte die gesamte kanaanäische Kultur und Religion zugunsten der nomadischen Lebensweise rundweg ab. Dadurch hat sie zweifellos dazu beigetragen, die Impulse des mosaischen Jahweglaubens lebendig zu erhalten, ihr Sieg jedoch hätte Volk und Glaube zur Unfruchtbarkeit verdammt.

Lediglich den Propheten ist es gelungen, in Auseinandersetzung mit all den erwähnten Strömungen einen neuen und vollendeten Glauben zu erreichen und in den Formen ihrer Zeit auszusprechen und anzuwenden. Gerade angesichts des neuen und schärferen Bildes der israelitisch-jüdischen Religion mit ihren so verschiedenen, fast konfessionsähnlichen Richtungen auf dem Hintergrund der kanaanäischen Einwirkung wird die epochale, weltweite und ewig gültige Bedeutung der Prophetie deutlicher als je zuvor. Sie stellt sich als eine einmalige Erscheinung dar, die weder aus Israel noch aus der kanaanäischen oder einer anderen altorientalischen Religion geschicht-

<sup>18</sup> Vgl. den Plan von C. W. McEwan in: AJA 41 (1937), 9 Abb. 4.

lich abgeleitet werden kann. Angesichts der Wiederentdeckung der kanaanäischen Religion ist es also nicht nur erforderlich, die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte neu zu betrachten, sondern auch wesentlich theologische Folgerungen zu ziehen, die für den christlichen Glauben eine noch schwer übersehbare Bedeutung erlangen könnten<sup>19</sup>.

2. Lassen wir in den Beziehungen der Kanaanäer zur griechisch-römischen Antike wieder allgemeine kulturelle Errungenschaften wie die alphabetische Schrift, nautische Erkenntnisse sowie die Wirkungen der zeitweiligen Seeherrschaft im Mittelmeer und der kolonisatorischen Tätigkeit unbeachtet, so bleibt allein schon der Einfluß der kanaanäischen Religion auf das frühe Griechentum beachtenswert. Es mag genügen, auf drei bereits beobachtete Einzelheiten hinzuweisen, die sich offenbar aus der beiderseitigen Neigung zu ästhetischem Empfinden und spekulativem Denken ergeben haben<sup>20</sup>: die Gemeinsamkeiten des kanaanäischen Pantheons mit dem homerischen Olymp, die teilweise Abhängigkeit der griechischen Theogonie und Kosmogonie von der kanaanäischen Mythologie und die anthropomorphisierende Götterdichtung Ugarits als Vorbereitung der griechischen Religionsphilosophie.

Auf diese Weise gestatten die ugaritischen Texte Einblicke in die Vorgeschichte der Geisteskultur der Antike, durch die wiederum unser Dasein mitbestimmt ist. Dadurch und durch die Beziehungen zu Israel erhalten sie eine nachhaltigere Bedeutung und ein größeres Gewicht als die Funde, die man seit vielen Jahrzehnten im übrigen Alten Orient gemacht hat.

<sup>19</sup> Vgl. G. Fohrer, Die zeitliche und überzeitliche Bedeutung des Alten Testaments, s. u. 23—38.

<sup>20</sup> O. Eißfeldt, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Funde von Ras Schamra, ZDMG 88 NF 13 (1934), 180—184; Phönikische und griechische Kosmogonie, in: *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, 1960, 1—16 (= Kleine Schriften, III 1966, 501—512).

## Universale Vorstellungen in der kanaanäischen und der israelitischen Religion

### I.

Der Kongreß findet statt als Abschluß des »Vivekananda Birth Centenary Celebration Year«. Zweifellos gehört Vivekananda zu den großen Männern Indiens, denen wir gern unseren Tribut zollen, wie auch jeder vernünftige Mensch den Grundgedanken dieses Kongresses<sup>1</sup> fördern wird, »to bring about and strengthen a spirit of understanding, tolerance and co-operation in matters of the spirit and of the world around us, and to help peace on earth and good will among men«. Als Vivekananda 1893 am Weltkongreß der Religionen in Chicago teilnahm, haben seine Reden großen Anklang gefunden, und auch in Europa hat er mit Erfolg die Vedanta-Lehre Ramakrishnas gepredigt. Was seine Ideen wichtig macht, sind die Toleranz gegenüber anderen Religionen und die Auffassung, daß der Geist des Vedanta einen Hindu zu einem besseren Hindu und einen Christen zu einem besseren Christen machen soll. Wer sollte nicht immer besser werden, als er ist?

Die christliche Religion ist in Europa oft der Gefahr ausgesetzt, von der materialistischen Zivilisation überwältigt zu werden, und wird durch einen kämpferischen Atheismus bedrängt. Ihre unvergänglichen Grundzüge aber sind die Liebe Gottes zum Menschen und die Liebe des Menschen zu Gott und zum Mitmenschen. Als Jesus von einem Mann gefragt wurde, was er tun müsse, um das ewige Leben zu erwerben, ließ er sich aufsagen, was das Gesetz darüber sagt: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft und mit deinem ganzen Denken« und »deinen Nächsten wie dich selbst«. Und Jesus sagte dazu: »Tue das, so wirst du leben!« (Luk 10 25ff.).

Immer wieder lesen wir in der Bibel, daß Gott Liebe ist (I Joh 4 16), daß sein Wort das wahre Licht ist, das jeden Menschen erleuchtet (Joh 1 9), daß er sich nicht unbezeugt gelassen hat (Act 14 17) und daß er will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (I Tim 2 4). Darin begegnen wir dem universalen Aspekt seiner Offenbarung. Gott ist nicht ein Gott allein der Juden oder der Christen. Die Anhänger der anderen Religionen sind von

---

<sup>1</sup> »Parliament of Religions« 29. 12. 1963 — 5. 1. 1964 in Calcutta als Abschluß des »Vivekananda Birth Centenary Celebration Year«.

seiner Liebe nicht ausgeschlossen. Das ist die Lehre der Bibel, die Gottes Willen und Handeln nicht auf die wenigen Stämme Israels und die christlichen Kirchen beschränkt, sondern die alle Menschen und Völker von der Entstehung der Menschheit bis zum Ende unserer Welt von seiner Liebe umfaßt sieht.

Solche universale Auffassung hat es in der christlichen Theologie von den frühen Tagen an gegeben. Augustin erklärte um 400 n. Chr. daß das durch den christlichen Glauben gebrachte Heil niemals für einen seiner würdigen Menschen unerreichbar war<sup>2</sup>. Im 15. Jh. drang Nikolaus von Cues zu der Erkenntnis vor, daß Gott in den verschiedenen Religionen auf verschiedenen Wegen gesucht und unter verschiedenen Namen angerufen wird, daß er in den verschiedenen Zeitaltern verschiedene Propheten und Lehrer zu den verschiedenen Völkern gesandt<sup>3</sup>. Sicher hätte Nikolaus nicht gezögert, Vivekananda zu diesen Lehrern zu zählen.

Als gegen Ende des 18. und im 19. Jh. die Kenntnis der östlichen Religionen mehr und mehr im Westen verbreitet wurde, waren es viele der größten Geister der westlichen Welt, die sich für die östliche und besonders für die indische Weisheit begeisterten. Die vergleichende Religionswissenschaft enthüllte manche Parallelen zwischen dem Christentum und nichtchristlichen Religionen. Umgekehrt erwiesen sich andere Religionen, insbesondere diejenigen des Alten Orients, als die Quelle von biblisch-christlichen Vorstellungen und von gottesdienstlichen und organisatorischen Zügen des Christentums. Sogar das Neue Testament ist von seiner jüdischen und hellenistisch-orientalischen Umwelt stark beeinflußt worden. So wurde der biblisch-christliche Glaube wie jede andere Religion in einem langen geschichtlichen Vorgang innerhalb des großen Stromes der universalen Geschichte der Religion vorbereitet, geboren und weitergebildet. Dabei hat er von Anfang an eine Tendenz zu universalen Vorstellungen besessen und diese Vorstellungen gegen den Widerstand in den eigenen Reihen weiter entwickelt.

Wenn wir nunmehr solche universalen Vorstellungen im Alten Testament aufweisen wollen, müssen wir uns klarmachen, daß diese Vorstellungen nicht aus sich selbst heraus entstanden sind, sondern wenigstens teilweise ihre Quellen in der altkanaanäischen Religion haben, die die Israeliten in Palästina kennenlernten. Das ist ein gutes Beispiel sowohl für die Interdependenz von Religionen als auch für den Universalismus, der Verstehen, Toleranz und Zusammenarbeit wecken oder fördern kann.

<sup>2</sup> Augustin, Ep. CII, 5.

<sup>3</sup> Nikolaus von Cues, *De pace seu concordantia fidei*, 1453, ed. Faber Stapulensis, 1514, I fol. CXIVb.

## II.

Seit der frühen Bronzezeit im 3. Jt. v. Chr. haben die Menschen semitischen Ursprungs die Masse der Bevölkerung in Syrien und Palästina gebildet. Im 19.—18. Jh. kam die neue semitische Schicht der Kanaanäer hinzu, sodann in den folgenden Jahrhunderten als weiteres Element der Bevölkerung eine Gruppe von Hurritern und eine Herrschicht indo-europäischer Abstammung. Diese und andere Menschen bildeten eine bunte Mischung, in der allerdings das kanaanäische Element überwog. Das war auch in den phönizischen Hafenzentren der Fall. Von diesen Städten ist für uns eine besonders wichtig geworden, die seit 1929 ausgegraben wird: das alte Ugarit an der syrischen Küste gegenüber der Ostspitze von Cypern. Dort sind Texte in 8 Sprachen gefunden worden, die uns ein recht klares Bild von den Beziehungen zu anderen Ländern und Zivilisationen und von der kanaanäischen Religion geben.

Ugarit lebte in wechselnder politischer Abhängigkeit von Ägypten und vom Reich der Hetiter in Kleinasien; es weist ferner manche kulturellen Einflüsse Babyloniens und der Hurriter auf, von denen die ersteren allerdings nur widerwillig geduldet wurden. Desto bereitwilliger nahmen Ugarit und andere phönizische Hafenzentren die Beziehungen zur Welt des Mittelmeers auf. Damit haben die Ausgrabungen uns gelehrt: Der Alte Orient war kein in sich geschlossener, monolithischer Block, sondern nach dem Westen hin offen. Die kanaanäischen Phönizier waren die Mittler zwischen den Zivilisationen und Religionen in Ost und West. Daher dürfen wir nicht mehr scharf zwischen dem Alten Orient und der antiken Welt des Mittelmeers, zwischen Semiten und Indo-Europäern trennen. Vielmehr standen beide miteinander in Verbindung und gegenseitiger Durchdringung — einmal auf dem Wege über die Hetiter sowie ferner vor allem über die semitischen Phönizier.

Die universale Wirkung dieser Beziehungen bemerken wir zunächst an der ugaritischen Schrift. Sie ist eine Keilschrift nach der Art der babylonischen Schrift. Aber im Gegensatz zu dieser bedeutet jedes Zeichen nicht eine Silbe, sondern einen Buchstaben. Die Schrift ist also dem Alphabet angepaßt, das ebenfalls von den kanaanäischen Phöniziern erfunden worden ist. Das Alphabet und die alphabetische Schrift haben dann einerseits die Israeliten und andere orientalische Völker übernommen, andererseits um 900 v. Chr. die Griechen. Unser Alphabet und unsere Schrift sind letzten Endes ein Erbe der Phönizier. Doch die Leute von Ugarit haben nicht nur ihre Beziehung zum Osten, zu Babylonien, benutzt, indem sie die Zeichen der Keilschrift verwendeten, sondern haben es auch der griechischen Welt des Mittelmeers erleichtert, ihre Schrift zu lesen. Während nämlich das semitische

Alphabet gewöhnlich nur Konsonanten und keine Vokale enthält, gibt die ugaritische Alphabet die drei Vokale a, i und u an.

Die universale Wirkung der Phönizier bemerken wir ferner in den Vorstellungen über das Werden der Götter und das Werden der Welt bei den Griechen<sup>4</sup>. Wenn wir die Darstellung des Phöniziers Sanchunjaton, über die später Philo Byblios ein wenig berichtet hat, mit den Darstellungen der Griechen bei Hesiod, Anaximander und Demokrit vergleichen, dann ergeben sich viele Ähnlichkeiten, die sicherlich nicht zufällig sind. Die Priorität liegt bei Sanchunjaton, der schon im 2. Jt. v. Chr. gelebt hat; von ihm sind die später lebenden Griechen abhängig. Die Phönizier waren die Gebenden und die Griechen die Empfangenden.

Diese universalen Wirkungen der phönizischen Zivilisation sind dem weltweiten, universalen Geist der Phönizier entsprungen, und diesem Geist entsprechen universale Vorstellungen in der kanaanäischen Religion.

Obwohl es niemals einen monotheistischen Zug in der kanaanäischen Religion gegeben hat, hat in ihr der Gott El — der auch in Ugarit ursprünglich der wichtigste Gott war — eine grundlegende Rolle gespielt und universale Eigenarten besessen. Er leitet die Versammlung aller Götter als deren König; er heißt Vater der Götter und Vater der Erhabenen (der Götter), Vater der Menschheit und Schöpfer der Geschöpfe. Die anderen in der Götterversammlung zusammentretenden Götter heißen Kreis bzw. Familie Els und Kreis der Söhne Els. Daß El nicht nur als »Vater« der Götter und Menschen gilt, sondern daß seine Schöpferkraft in umfassender Weise wirkt, ergibt sich daraus, daß er in westsemitischen Inschriften als Schöpfer der Erde bezeichnet wird. Sein Wesen ist »the highest virtue the Arabs knew in a ruler, *hilm*. This means a mixture of goodness, friendliness and wisdom, which results in moderation and tolerance, but after all is based on self-reliance and belief in one's own power, so that one is able to let the forces have free scope while standing in the point of balance«<sup>5</sup>.

In Ugarit hat El während des 15. Jh. in zunehmendem Maße an Gewicht und Bedeutung verloren, während Baal der junge und aufstrebende Gott war. In Palästina dagegen war El noch bei der Landnahme der Israeliten der Hauptgott und wurde erst später durch Baal verdrängt. Dieser Umstand ist von größter Bedeutung für die

<sup>4</sup> Vgl. O. Eißfeldt, *Taaautos und Saanchunjaton*, 1952; Phönizische und griechische Kosmogonie, in: *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, 1960, 1—16 (= Kleine Schriften, III 1966, 501—512).

<sup>5</sup> F. Løkkegaard, *A Plea for El, the Bull, and other Ugaritic Miscellanies*, in: *Pedersen-Festschrift*, 1953, 233.

Israeliten geworden, die El noch als den kanaanäischen Hauptgott kennenlernten. Zeitweilig haben sie die El-Religion übernommen. Vor allem haben sie El und Jahwe miteinander identifiziert und die universalen Züge im Bilde Els auf Jahwe übertragen. Dies begründete dann das universale Gepräge des Gottes Israels. Er übernahm die Funktionen des Schöpfers der Welt und des Königs der Götter, wobei die letztere dahin umgebildet wurde, daß er der König aller Menschen wurde. Er war es, der nicht mehr bloß die Herrschaft über sein Volk Israel beanspruchte, sondern der im Geschick aller Völker und Menschen handelte. Das ergab den Anstoß zu einer Entwicklung, die die ihm ursprünglich eigenen Züge der gefährlichen Unheimlichkeit und eifernden Leidenschaftlichkeit durch die Züge der Besonnenheit und Weisheit, der Mäßigung und Geduld, der Nachsicht und Barmherzigkeit ergänzte<sup>6</sup>.

Auch Baal besaß universale Züge, vor allem im Bereich der Natur, die Jahwe übernehmen konnte. So wurde er nicht nur derjenige, der im Geschick der Völker und Menschen handelte, sondern auch derjenige, der Regen und Fruchtbarkeit schenkte oder versagte und dessen Walten mit der leisen Windstille vergleichbar war.

Aber am wichtigsten waren die von El übernommenen universalen Züge. Wohl mit Recht hat man zusammenfassend gesagt: »El is the special contribution of Canaan to the world. He is fused with the stern God Yahve, and thus he has become the expression of all fatherliness, being mild and stern at the same time.«<sup>7</sup>

### III.

Wie Israel in einem religiösen Austausch mit der kanaanäischen Religion stand, so geriet es in kulturelle und kommerzielle Beziehungen zu den phönizischen Städten (besonders zu Tyrus) und vielleicht durch sie, durch hetitische Herrengeschlechter in Palästina und durch die Philister, sogar in Berührung mit der Welt der Indo-Europäer. Daraus, vor allem aus dem Einfluß der kanaanäischen Religion, werden die universalen Züge in der israelitischen Religion leichter verständlich. Sie wirken dann weiter und werden verstärkt durch das Drängen zum Monotheismus, d. h. zu dem Glauben, daß nur ein Gott existiert, der der Gott der ganzen Welt und aller Menschen ist.

Die universale Auffassung ist aber nichts Selbstverständliches, sondern hat sich immer wieder gegen eine national-partikularistische Auffassung durchsetzen müssen. Die Behauptung, daß Gott nur Israel erwählt habe und nur zu ihm — und zu keinem anderen Volk — in

<sup>6</sup> O. Eißfeldt, El and Yahweh, JSS 1 (1956), 36f. (= Kleine Schriften, III 1966, 397).

<sup>7</sup> F. Løkkegaard a. a. O. 232.

einem einzigartigen Verhältnis stehe, ist ein nationaler Irrglaube. Der Prophet Amos lehnt ihn denn auch ab und kehrt ihn dahin um, daß er für seine Zuhörer daraus lediglich das Recht Gottes ableitet, das ungehorsame und glaubenslose Israel zu vernichten. Das Alte Testament stellt immer wieder fest, daß Gott im Geschick aller Völker und Menschen und nicht nur im Geschick Israels handelt; man kann höchstens sagen, daß Israel als erstes Volk erkannt hat, daß es sich so verhält.

Daher beginnen die frühen Erzähler damit, daß sie die Entstehung und Entfaltung der Menschheit schildern: die Entwicklung der Stadtkultur neben dem Zeltleben der Nomaden, das Auftreten der Musikanten und Techniker neben den Hirten und Bauern. Wenn sie dann außerdem eine Übersicht über die damals bekannten Völker der Erde geben, ist es deutlich, daß sie die Völkergeschichte als eine Einheit verstehen. Und Abraham erhält den Segensspruch: »In dir sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden« (Gen 12 3). Damit allerdings verengt sich der Blick der Erzähler auf das, was das in einer besonders engen Beziehung zu Gott lebende Israel für die übrige Welt bedeutet, wenn es auch seine Geschichte zugunsten der ganzen Menschheit leben und wenn auch das letzte Ziel die Vereinigung der in viele Völker und Sprachen aufgespaltenen Menschheit sein soll. Solche Verflochtenheit von universalen und nationalen oder partikularistischen Ideen findet sich häufig.

Daneben dringt jedoch immer wieder die rein universale Auffassung durch, besonders bei den alttestamentlichen Propheten. Wenn die Israeliten sich auf die Rettung aus Ägypten als Beweis der göttlichen Gnade berufen, hält Amos dem entgegen:

Seid ihr mir nicht wie die Kuschiten,  
ihr Israeliten? (sagt Jahwe).  
Habe ich nicht Israel heraufgeführt  
aus Ägypten,  
aber auch die Philister aus Kaphtor  
und die Aramäer aus Kir? (Am 9 7)

Daher zieht Gott nicht allein Israel für seine Vergehen zur Rechenschaft, sondern auch andere Völker — selbst dann, wenn sie sich gegeneinander verfehlt haben und nicht gegen Israel. Das betrifft z. B. Moab,

weil es die Gebeine des Königs von Edom  
zu Kalk verbrannt hat. (Am 2 1)

Genauso handelt Gott durch verschiedene Völker, die er dazu beruft, aber auch wieder verwerfen kann, wenn sie ihm nicht dienen wollen. In dieser Weise betrachtet Jesaja die damalige Weltmacht Assyrien:

Wehe Assur,  
der Waffe meines Zorns,  
dem Stock meiner Verwünschung!  
Ich sende es gegen eine gottentfremdete Nation  
und biete es gegen das Volk meiner Wut auf. (Jes 10 5)

Analog erklären andere Propheten, daß Gott die Weltherrschaft an den König Nebukadrezzar von Babylonien oder den König Cyrus von Persien verliehen hat (Jer 27 6 Jes 45 1).

In der späteren Zeit werden solche universalen Ideen ebenfalls ausgesprochen. Ein unbekannter Prophet verkündet, daß alle Völker zu Gott wallfahren werden,

damit er uns seine Wege lehre  
und wir in seinen Pfaden wandeln.

Das wird das Ende aller Kriege sein:

Er wird zwischen den Völkern richten  
und zwischen vielen Nationen entscheiden.  
Da schmieden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen um  
und ihre Speere zu Winzermessern.  
Nicht mehr hebt Volk gegen Volk das Schwert,  
noch lernt man fernerhin das Kriegführen. (Jes 2 2-4)

Ein anderer Prophet erwartet, daß die alten Feinde Ägypten, Assyrien und Israel sich versöhnen und Gott gemeinsam anbeten werden. Dann wird Gott sagen:

Gesegnet sei mein Volk Ägypten und das Werk meiner Hände Assur und mein Erbesitz Israel! (Jes 19 25)

Die Erzählung vom Propheten Jona zieht daraus die praktischen Folgerungen. Sie schildert, wie der Prophet von Gott gezwungen wird, die assyrische Hauptstadt wegen ihrer Sünde zur Buße zu rufen, wie Gott ihr gnädig und liebevoll vergibt und ihr das gleiche Heil schenkt wie Israel. Diese Erzählung der Bibel war ein kräftiger Schlag gegen alle nationalen oder partikularistischen Ideen. Ja, ein Prophet sprengt alle Schranken für Gott:

Vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang  
ist mein Name bei den Völkern groß.  
An allen Orten  
wird mir reine Gabe dargebracht,  
denn mein Name ist bei den Völkern groß,  
sagt Jahwe Zebaot. (Mal 1 11)

Schließlich ist der »Knecht Jahwes« zu erwähnen, mit dem wohl Deuterocesaja gemeint ist und der — wie seine Anhänger glaubten —

die Schuld aller Menschen getragen und für die Sünder in Israel und in der Völkerwelt gestorben ist, damit sie leben blieben:

Er trug unsere Krankheiten,  
 unsere Schmerzen lud er sich auf,  
 während wir ihn für gezeichnet hielten,  
 von Gott geschlagen und erniedrigt.  
 Er war durchbohrt ob unserer Auflehnung,  
 zerschlagen wegen unserer Vergehen.  
 Er wurde zu unserem Heil gezüchtigt,  
 durch seine Wunde wurden wir geheilt. (Jes 53 4 f.)

Auf diese Weise

trug er die Sünde der Vielen  
 und trat für die Empörer ein. (Jes 53 12)

Das sind die großen universalen Ideen des Alten Testaments: die Gemeinschaft und Verbundenheit Gottes mit allen Völkern und Menschen, deren Leben und Geschick er in Natur und Geschichte, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft leitet; die Gemeinschaft und Verbundenheit der Menschen untereinander, die eine große Gemeinde bilden und keine Kriege mehr kennen sollen; und die Gemeinschaft und Verbundenheit eines gottbegnadeten Menschen mit den anderen, für die er sein Leben opfert und die er mit Gott versöhnt. Diese Ideen wirken bis heute weiter.

#### IV.

Nun sind allerdings auch theoretische Einwände und praktische Vorwürfe gegen das Christentum erhoben worden, in dessen Bibel sich jene universalen Ideen finden. Man hat manchmal gesagt, daß es voll Dogmatismus und Intoleranz sei und daß es im täglichen Leben versage. Und man hat vorgeschlagen, daß es seine mystischen Züge wieder entdecken und entwickeln solle, um eine Synthese mit anderen ähnlichen Auffassungen einzugehen und mit diesen eine universale mystische Religion für alle Menschen zu bilden. Aber wäre das mehr als eine gekünstelte Konstruktion, die nur wenige Menschen befriedigen könnte? Vor allem ist das mystische Element in der biblischen Tradition sehr gering, so daß schwer zu sagen ist, was denn eigentlich entwickelt werden soll.

Statt dessen können wir von stärkeren Zügen der biblischen Tradition ausgehen, insbesondere von ihren universalen Ideen. Danach verhält es sich doch so, daß Gott jedes Volk, jede Klasse, jedes Alter und jede Person umfaßt.

Außerdem weist der alttestamentliche Glaube weitere Züge auf, die die Christenheit stärker betonen müßte und die dann eine Brücke

zu anderen schlagen könnten. Jener Glaube ist nämlich nicht statisch, starr und bewegungslos, sondern dynamisch, lebendig und wirksam. Er kennt kein Dogma. Er schafft eine persönliche Gemeinschaft mit Gott, die die ganze menschliche Existenz umfaßt. Und er ist nicht ein frommes Fühlen und Sehnen, sondern soll sich im täglichen Leben auswirken und bewähren.

Gerade der letzte Punkt ist wichtig. Denn an ihm entscheidet sich, ob wir bei der Probe bestehen können, die Jesus in der Bergpredigt als ein Kriterium lebendigen Glaubens genannt hat: »An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen« (Matth 7 14). Dem entspricht, was der Mönch Salvian im 5. Jh. n. Chr. erklärte: »Wenn unser Glaube gut ist, dann ist es nicht unser Verdienst, aber wenn unser Leben schlecht ist, dann ist es unsere Schuld. Es ist ohne Nutzen für uns, wenn unser Glaube gut, unser Leben und Verhalten dagegen nicht gut ist.« Denn »für unser schlechtes Leben sind wir selbst verantwortlich«<sup>8</sup>.

Ebenso wichtig wie der Glaube ist das richtige Leben auf der Grundlage der Religion. Von ihm können wieder universale Wirkungen ausgehen. Wie das Verhältnis des Westens zum Osten in früheren Jahrhunderten von Alexander dem Großen an mißverstanden wird, wenn man es einfach als den Versuch imperialistischer Beherrschung darstellt, und wie vielmehr eine gegenseitige Beeinflussung und Befruchtung stattgefunden hat, so wirkt sich dieses Verhältnis auch in der praktischen sozialen Tätigkeit aus, die mit Liebe und Barmherzigkeit im Hinduismus begonnen zu haben das große Verdienst der Ramakrishna Mission ist.

Unsere Zeit benötigt die Zusammenarbeit aller religiösen Menschen zur Bewältigung der großen ethischen und erzieherischen, sozialen und politischen Aufgaben der Menschheit. Die meisten Religionen proklamieren die Bruderschaft aller Menschen und fordern Gerechtigkeit und Liebe. Darin liegt die gemeinsame Grundlage, die solche Zusammenarbeit ermöglicht. Schon mehrfach ist sie versucht und begonnen worden, aber wir sollten sie von neuem versuchen und beginnen. Wie es eine ökumenische Vereinigung der meisten christlichen Kirchen gibt, so sollte es auch eine ökumenische Bewegung der Religionen oder besser: der religiösen Menschen geben. Ihr Ziel kann nicht Vereinigung oder Relativierung der Religionen sein, wohl aber die praktische Zusammenarbeit aller religiösen Menschen gegen die gemeinsamen Feinde der Menschheit: Krankheit und Armut, Tyrannei und Krieg. Es ist unsere Pflicht, daß wir uns auf einer breiten Grundlage darum bemühen, zur Lösung der schwierigen Probleme unserer Zeit beizutragen: dem Verlangen nach Frieden, Toleranz und Bruder-

<sup>8</sup> Salvian, De gubernatio Dei.

schaft an Stelle von politischem und ideologischem Haß; Gleichheit an Stelle der Verachtung anderer Rassen; Freiheit, Lebensunterhalt und Bildung für alle Menschen. Ein solches universales Bemühen scheint mir sowohl den Ideen der biblischen Religion als auch den Absichten Vivekanandas gerecht zu werden.

## Die zeitliche und überzeitliche Bedeutung des Alten Testaments

### I.

In den letzten Jahrzehnten sind Raum und Zeit des Alten Orients durch eine umfassende Ausgrabungstätigkeit neu erschlossen worden. Diese Ausgrabungen ließen eine ganze Welt wiedererstehen, von der man bis dahin nur unzureichende Kunde aus dem Alten Testament und den griechischen Historikern gehabt hatte. Mitten in dieser Welt des Alten Orients lag auch Kanaan, die Heimstätte Israels; und obwohl es nur einen kleinen Ausschnitt aus ihr darstellte, bildete es infolge seiner zentralen Lage doch den Schauplatz der Begegnung und des Ringens der verschiedenen Kulturen jenes Raumes.

Zeitlich konnte man das Werden des Alten Orients bis ins 4. Jt. zurückverfolgen. Gegenüber diesen Anfängen und den Höhepunkten im 3. Jt. erscheint die Zeit Moses und Josuas als Spätzeit. Zugleich rückte die Geschichte Israels in weite Zusammenhänge. Die Landnahme in Kanaan erfolgte im Zuge der Völkerbewegungen aus der Wüste ins Kulturland, die Gründung von Staat und Königtum in Schwächezeiten der Großstaaten, der Untergang Israels und Judas in Zusammenhang mit dem neuen Aufstieg Assyriens und Babyloniens.

Als bedeutsamste Funde haben sich mehr und mehr die aus dem nordsyrischen Ras Schamra, dem alten Ugarit, erwiesen. Seit 1929 fand man immer neue Texte, durch die wir ein plastisches Bild der dortigen Kultur und Religion im 14./13. Jh. v. Chr. erhalten und durch die die Kanaanäer für uns Wesen von Fleisch und Blut zu werden beginnen. Diese Texte entstammen dem eigenen Boden Kanaans und sind die ersten wirklichen Überreste der kanaanäischen Literatur. Sie zeigen uns das Bild einer Hochkultur, die auf gleicher Stufe wie die ägyptische und babylonische steht — nur daß sie mehr als diese ihren bäuerlichen Charakter bewahrt hat. Dasselbe gilt für die ugaritische Religion. Die Fruchtbarkeit des Bodens und der Ertrag der Ernte bilden den Hauptgegenstand ihrer Mythen und Kulte. Diese Religion entsprach den Naturnotwendigkeiten Kanaans und war — wie alle derartigen Religionen — grausam, sinnlich und orgiastisch<sup>1</sup>. Neben den unzähligen Dämonen und Lokalgöttern, denen ein gut organisierter Tempelkult galt, gab es eine Reihe von Hochgöttern, die ein Pantheon in der Art des babylonischen bildeten.

<sup>1</sup> W. Baumgartner, Ugaritische Probleme und ihre Tragweite für das Alte Testament, ThZ 3 (1947), 92.

Angesichts der Fülle der erkannten Übereinstimmungen mit Israel auf sprachlichem und lexikalischem, stilistischem und literarischem, kultur- und religionsgeschichtlichem Gebiet erhebt sich in verschärftem Maße die alte Frage nach dem Verständnis und der Geltung des Alten Testaments: Wieviel vom Alten Testament ist überhaupt noch israelitisch und nicht altorientalisches Erbgut? Und damit eine weitere Frage: Das Alte Testament hat eine andere Anschauung der Welt und andere Denkformen als wir. Mit innerer Wahrhaftigkeit können wir sie uns nicht zu eigen machen, sonst leben wir im Glauben in einer anderen Welt als im täglichen Leben. Das Eigentümliche des Glaubens aber ist es, gerade das ganze Leben und den ganzen Menschen zu umfassen. Es ergibt sich also die Frage: Ist in jener Welt des Alten Testaments, in ihren Vorstellungen und Begriffen noch etwas enthalten, das uns angeht? Ist das Alte Testament nur die Literatur eines Volkes mit einer orientalischen Mischkultur oder anderes und mehr als das, so daß es heute noch Geltung beanspruchen kann? Hat es lediglich zeitliche Bedeutung gehabt, so daß es heute nur noch den Historiker interessiert, oder besitzt es bleibende, überzeitliche Bedeutung, so daß es nach wie vor jeden Menschen angeht und Gegenstand theologischer Forschung sein kann?

Es ist keine Lösung dieser Frage, wenn man die Bezeugung der Offenbarung im Alten Testament ignoriert und es einfach beiseite schiebt oder in ihm nur den Ausdruck des typischen Daseinsverständnisses des Menschen vor der Offenbarung Gottes gegenüber dem besonderen des Neuen Testaments erblickt. Es ist aber ebensowenig eine Lösung, wenn man die Ergebnisse der kritischen Wissenschaft mißachtet, die geschichtliche Bedingtheit des Alten Testaments verkennt und es entweder als Einheit versteht, die aus sich heraus zu interpretieren wäre, oder es in mehr oder weniger handgreiflicher Form als Christuszeugnis deutet.

Deutlich wird daran nur die Schwere des Problems. Entweder sieht man im Alten Testament nur Überzeitliches, wenn auch vielleicht in zeitbedingter Einkleidung, oder nur Zeitliches mit dem unberechtigten Anspruch auf Überzeitlichkeit. Entweder nimmt man die Offenbarung buchstäblich, dann kann man die Ergebnisse der kritischen Wissenschaft nicht brauchen, oder man verzichtet auf die Annahme von Offenbarung, dann ist man allen kritischen Erkenntnissen offen, aber verfehlt das Eigentümliche des Alten Testaments.

Der richtige Weg muß der geschichtlich-menschlichen Seite und der Bezeugung der göttlichen Offenbarung im Alten Testament gleicherweise gerecht werden. Beides aber, damit zugleich seine überzeitliche und seine nur zeitliche Bedeutung und damit wiederum seine Beziehung zu uns, wird deutlich, sobald man das Daseinsverständnis des alttestamentlichen Menschen vor Gott ins Auge faßt. Im Daseins-

verständnis ist jene Schicht gegeben, in der die Reaktion des Menschen auf die Offenbarung und damit zugleich der Einbruch dieser Offenbarung in das menschliche Dasein deutlich wird. Es kann wiederum nur mit den Mitteln der kritischen Wissenschaft erforscht und dargestellt werden, die also die unentbehrliche Voraussetzung für das Verständnis des Alten Testaments bildet. Je kritischer sie ist, desto genauer kann das Daseinsverständnis des alttestamentlichen Menschen mit seinen Voraussetzungen und Grundlagen erkannt werden.

Dieses Daseinsverständnis stellt sich im Alten Testament in einer bestimmten Geschichte dar, in deren Rahmen es in verschiedener Weise Wirklichkeit geworden ist. Es gilt, diese seine Ausprägung und mehrfache Umgestaltung im Ablauf dieser Geschichte zu erkennen. Ihr äußerer Verlauf ist längst bekannt, während der innere erst infolge der Erschließung des Alten Orients einsichtig wird. Diese innere Geschichte aber ist die Geschichte der Auseinandersetzung des alttestamentlichen Glaubens mit zwei ihm feindlichen Mächten, die in Anerkennung und Abwehr das typische menschliche Daseinsverhältnis bestimmt haben: mit der Magie und der Lebensweisheit. Es handelt sich um die Auseinandersetzung mit den beiden großen Versuchen des Menschen, seines Lebens Herr zu werden und sich seiner sicher zu fühlen, sein Dasein vor dem Einbruch jener mehr oder weniger bekannten überweltlichen, jenseitigen Macht zu sichern, die es erschüttert und in Frage stellt.

## II.

Aus ihrer eigenen Vorzeit brachten die israelitischen Stämme zunächst den Glauben der mosaischen Zeit mit, der in vieler Hinsicht undeutlich ist. Der Gottesname Jahwe scheint fremden Ursprungs zu sein. Sicher ist, daß dieser Jahwe der einzige Gott der Israeliten sein sollte. Der Glaube Israels an den Einen wird stets auf Mose zurückgeführt, obwohl er die Existenz anderer Götter für andere Völker wohl noch nicht bestritten hat. Im Namen dieses Gottes hat Mose den um ihn versammelten Israeliten neue, das ganze Leben bestimmende Verhaltensregeln verkündet, die solch unauslöschlichen Eindruck gemacht haben, daß noch viele Jahrhunderte später neue Anordnungen mit der Autorität Moses begründet worden sind. Jahwe ist von Anfang an der Volksgott; er zieht mit seinem Volke mit. Und er ist mächtiger als alle anderen Götter, darum konnte er die Seinen aus Ägypten retten. Entsprechend dem Erlebnis am Sinai ist er gewaltig und erhaben, leidenschaftlich und grimmig. Ein Gott des Rechts und der Gerechtigkeit, ernst und fordernd, der Sitte und Sittlichkeit will. Ein kriegerischer Gott der die Seinen schützt und zornig auf die Feinde losfährt, dem man im Kriege dienen soll. Ein Gott heiligen Willens, der unbedingtes Vertrauen und rücksichtslosen Gehorsam fordert.

Daneben jedoch ist das Daseinsverständnis des alttestamentlichen Menschen weitgehend durch die Magie bestimmt. Außer dem Glauben der mosaischen Zeit brachten die israelitischen Stämme auch manche magischen Vorstellungen und Praktiken mit. Vermehrt wurden sie durch das Einströmen ägyptischer und babylonischer Kulte, die teilweise oder völlig von der Magie durchsetzt waren<sup>2</sup>. Am gefährlichsten aber war die kanaanäische Vegetations- und Fruchtbarkeitsreligion, die erst recht auf magischer Grundlage beruhte. In ihr diente alles dazu, die Gottheit zu stärken, die großen Mächte des Lebens in Gang zu halten und Fruchtbarkeit zu gewährleisten. Dieses magisch bestimmte sexuelle Moment zeigt sich in der israelitischen Volksreligion in der sakralen Prostitution, die lange Zeit sogar an den Jahweheilig-tümern im Schwange war, in den wiederholten Versuchen, Jahwe ein Weib zu geben und es in den Tempel einzuführen, und in der Darstellung des Gottes durch das Bild des zeugungskräftigen Stiers.

Dem seßhaft gewordenen Israeliten erschien die Wüste von Dämonen bevölkert, deren einem, Asasel, man alljährlich ein Abwehropfer darbrachte. Die Fruchtbarkeit der Felder hing von anderen Dämonen ab. Ihretwegen dürfen die Bäume nicht ganz abgeerntet werden und muß eine letzte Getreideecke stehenbleiben. Sonst werden sie zornig und ziehen fort; dann verdorrt das Feld, und der Baum geht ein.

Die Bedeutung der Magie für das Volk und seinen Glauben kann schwerlich überschätzt werden. Eine erstaunlich große Zahl von Handlungen und Gebräuchen, deren magischer Charakter noch ganz deutlich ist, erfüllte das tägliche Leben des Israeliten. Er brauchte sie bei der Geburt und als Trauergebräuche beim Tode, bei der Arbeit und in der Liebe, bei der Ablegung des Eides und zur Ermittlung der Wahrheit; er führte sie im Tanz und in der Blutrache aus; er schützte sich vor fremder Macht durch Amulette und suchte durch all dies auf die göttlichen und dämonischen Mächte Einfluß zu gewinnen oder sie sich dienstbar zu machen. Was es also auch sein mag — stets sind die magischen Vorstellungen und Gebräuche Ausdruck eines bestimmten Daseinsverständnisses. Der Mensch, der in ihnen lebt, glaubt die großen Mächte des Lebens zu seinem Nutzen und zum Schaden des anderen beeinflussen und lenken zu können. Sie sollen dazu dienen, des eigenen Daseins Herr zu werden, es gegen alle Gefahren zu sichern und zu seinem Höhepunkt zu führen. Sicherung vor den Mächten des Schicksals und Dienstbarmachung dieser Mächte — das ist das typische Daseinsverständnis des magischen Menschen!

Demgegenüber steht die schroffe Ablehnung alles Kanaanäischen in den Kreisen der Jahweorden, als deren Exponent die Rechabiten

<sup>2</sup> Vgl. z. B. G. Contenau, *La magie chez les Assyriens et les Babyloniens*, 1947.

betrachtet werden dürfen. Sie haben die Gefahr klar erkannt, die mit der Übernahme der religiös verankerten kanaanäischen Kultur gegeben war. Daher lehnten sie Ackerbau und Stadtkultur ab und verboten den Genuß von Wein und das Wohnen in Häusern.

So bewundernswert das Festhalten am alten Glauben war, so gefährlich war dieses konservative Daseinsverständnis. Hätte es sein Ziel erreicht, so wären Volk und Glaube zur Unfruchtbarkeit verurteilt gewesen. Inmitten des Kulturlandes das Leben der Wüste zu führen, war nicht Gottes Wille, sondern sterile Reaktion. Es galt gerade, sich nicht in die Vergangenheit zu flüchten, sondern Gottes Willen in der lebendigen Gegenwart zu erkennen und im Dasein Gestalt gewinnen zu lassen.

Ein solcher Versuch liegt in dem durch Kultus und Gesetz bestimmten Glauben vor, der vom Priestertum immer neue Impulse erhielt und weitgehend als der offizielle Glaube Israels betrachtet werden darf. Dieser kultische Glaube hat sich in der Auseinandersetzung mit der Magie gebildet und ist eine der Ausgestaltungen des alttestamentlichen Glaubens.

Er ist gekennzeichnet durch ein Nebeneinander von Verbot und Kompromiß. Man wollte weder völlige Anpassung des Jahweglaubens noch völlige Ablehnung des Kanaanäischen, sondern ging einen mittleren Weg.

Verboten und scharf verfolgt wurde alles, was unmittelbar mit Magie und Zauberei in Zusammenhang stand, also ein wesentlicher Teil des Volksglaubens. Wenn man ein Böckchen nicht in der Milch seiner Mutter kochen soll, so ist dies das Verbot einer offenbar auf Milchzauber beruhenden Sitte, die in den ugaritischen Texten erwähnt wird: »Sie kochten ein Ziegenböckchen in Milch, ein Lamm (?) in Rahm!«<sup>3</sup>

Übernommen und assimiliert wurde, was mit dem eigenen Glauben vereinbar und in der neuen Lage erforderlich schien. An Els Statt wird Jahwe zum Gott des Himmels und der Weisheit, an Baals Statt zum Herrn des kanaanäischen Kulturlandes und Spender aller Fruchtbarkeit. Man überträgt die kanaanäischen Mythen vom Drachenkampf mit Leviatan und Tannin und von der Bändigung der aufrührerischen Urgewässer auf ihn. Der Tempel wird nach ausländischem Muster gebaut, der Kultus nimmt kanaanäische Züge an, zumindest ein Teil der Opfer ist kanaanäischen Ursprungs<sup>4</sup>. Die Priester erteilen Orakel, sprechen das Beschwörungsgebet, den Segen und den Fluch.

<sup>3</sup> Text 52, 14 (zitiert nach C. H. Gordon, Ugaritic Textbook, 1965).

<sup>4</sup> Schlachtopfer in ugaritischen Texten: 1, 17; 19, 13; 51, III passim. Dankopfer: 1, 8; 3, 17. 52 u. a. Schuldopfer: 27, 4. 9. Räucheropfer: 2 Aqht I, 28; 3 Aqht 26. 37.

Das Daseinsverständnis wird nun durch den Kultus geprägt. Durch ihn kann der Mensch an der göttlichen Sphäre Anteil erlangen und in gefühlsmäßigem Überschwang oder ekstatischer Erhebung in sie eindringen. Gewährt Gott dem Bauern seinen Segen, der die Ernte reifen und die Viehherden gedeihen läßt, so bringt dieser ihm dafür seine Opfer als Dank und Bitte dar. An den Heiligtümern sitzt er mit Gott zu Tisch und ist fröhlich in der Gewißheit, daß er auch im nächsten Jahre reichen Segen erlangen kann.

Darauf — von Gott etwas zu erlangen — ist der ganze Kultus abgestimmt. Während Bußgebet und Lobpreis in der älteren Literatur selten begegnen, ist das Bittgebet häufig. Man sucht dabei durch Weinen, Klagen und Trauergebräuche das Mitleid Gottes zu erwecken oder durch Versprechen von Opfern die Erhörung der Bitte zu sichern.

Auch das Gesetz, an dessen Überlieferung und Weiterbildung das Priestertum bereitwillig gearbeitet hat, dient der Gewinnung von Gottes Gunst und der Vergewisserung seiner Gnade. Zwar spielt es in der vorexilischen Zeit bei weitem nicht die entscheidende Rolle wie im späteren Judentum. Aber die Voraussetzungen sind geschaffen. Nicht umsonst wird demjenigen, der das Gesetz hält, Gottes Segen verheißen, demjenigen aber, der es nicht beachtet, sein Fluch angedroht. Man kann dem weder einen tiefen Ernst noch die Bereitschaft zum Gehorsam gegen den göttlichen Willen absprechen. Die innere Zustimmung zum Gesetz ist immer wieder spürbar, die über den Buchstaben hinausgehende Erfüllung fehlt durchaus nicht. Die einzelnen Gesetze können sogar dem grundlegenden Verhalten gegenüber dem Mitmenschen untergeordnet und dieses in umfassender Weise als Liebe zum Nächsten (Lev 19 18) bezeichnet werden.

Demgegenüber ist zu beachten, daß die kultischen Gebote dasselbe Schwergewicht wie die ethischen erhalten, wenn ihre Bedeutung nicht sogar überwogen hat. Neben der dadurch geförderten Sakralisierung und Ritualisierung des Lebens steht seine Einengung in die Grenzen des Rechts, seine Regulierung und Schematisierung. Nur das äußere Tun und Lassen kann als Maßstab dienen, da sich die innere Zustimmung und Hingabe der Beobachtung entziehen. Fromm und gerecht ist derjenige, der die im Gesetz niedergelegten Forderungen Gottes erfüllt. Der Mensch sucht durch sein Tun Gottes Herrschaft in seinem Volk in sichtbarer Gestalt zu verwirklichen und Gottes Gnade für sich selbst zu erlangen.

Das Große an dieser Umgestaltung des Glaubens ist zweifellos die Befreiung des Menschen von der Magie durch die restlose Beziehung des Kultus auf Jahwe und die Betonung der Einheit von Glaube und Sittlichkeit durch das Gesetz — mag es auch im zeitbedingten Gewande jenes Kultus und jenes Gesetzes geschehen. Letztlich aber sind magisches und kultisch-gesetzliches Daseinsverständnis nicht grundsätz-

lich, sondern nur gradweise unterschieden. Denn der Mensch sucht durch sein kultisches Handeln und das Befolgen des Gesetzes Gottes Segen für sein Volk und sich selbst zu erlangen. Er sucht — wie der magische Mensch — sein Dasein mit Hilfe Gottes zu sichern. Die Offenbarung, die dieses Dasein in Frage stellt, wird damit übersehen oder umgedeutet. So steht der entschlossenen Wendung gegen die Magie das Steckenbleiben in dem für den Menschen typischen Versuch gegenüber, sein Dasein mit Hilfe des durch Kultus und Gesetz erreichbaren Gottes zu sichern<sup>5</sup>.

Genauso wie die Volksreligion mit ihrem magisch begründeten Daseinsverständnis forderte auch die volkstümliche Überlieferung der Erzählungen aus der Vorzeit des Volkes die Kritik heraus. Genauso wie in der Auseinandersetzung mit ihr werden von den großen Erzählern in den Quellschichten des Hexateuchs die kanaänischen und anderen fremden Einflüsse ausgeschaltet, wo es möglich ist. Genauso wird anderes übernommen und assimiliert. Daher überträgt man die Heiligtümer des Landes auf Jahwe, indem man sie mit den Ahnen des Volkes in Verbindung bringt. Sie haben sich dort aufgehalten, und Jahwe hat sich ihnen dort unter anderen Namen geoffenbart. Infolgedessen gehören jene Heiligtümer rechtmäßig ihm<sup>6</sup>.

Entscheidend für diese neue Umgestaltung des Glaubens aber ist weniger dieses kultische<sup>7</sup> als das nationale Element. Angesichts der Trennung der beiden Reiche Israel und Juda verankert man den großisraelitischen Gedanken mittels der Vätertradition in der Vorzeit: eine Ahnenreihe — ein Glaube — ein Volk! Demselben nationalen

<sup>5</sup> E. Würthwein, Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament, ZThK 55 (1958), 255—270, hat dagegen eingewendet, daß es sich bei den aus dem »Bund« Jahwes mit Israel erwachsenen apodiktischen Gesetzen anders verhalte: »Wer sie beachtet, tut das Selbstverständliche und Notwendige, nichts Verdienstliches« (266). Der Gehorsam werde als Antwort des Volkes erwartet. »Der Imperativ folgt aus dem Indikativ« (267). Demgegenüber ist zu sagen, daß diese Auffassung als eine theologische Theorie möglich wäre, ohne daß ihr jedoch die Praxis des Lebens entsprechen müßte oder entsprochen hätte. Es geht aber gerade um diese Praxis, nämlich um die gesetzliche Frömmigkeit. Zudem hat die genannte Theorie gar nicht bestanden, vielmehr war der Gedanke der Korrelation zwischen Gott und Mensch grundlegend; vgl. G. Fohrer, Action of God and Decision of Man in the Old Testament, in: Biblical Essays 1966, 1967, 31—39. Ferner geht Würthwein von der Singularität des als genuin israelitisch betrachteten »apodiktischen Rechts« aus. Doch diese Auffassung ist nicht länger haltbar. Weder sind die apodiktisch formulierten Sätze genuin israelitisch und singular, noch stellen sie Rechtssätze dar (abgesehen von einigen Sätzen kasuistischen Rechts, die apodiktische Form erhalten haben); vgl. G. Fohrer, Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog, s. u. 120—148.

<sup>6</sup> Vgl. A. Alt, Der Gott der Väter, 1929 (= Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, I 1953, 1—78).

<sup>7</sup> Vgl. auch E. Sellin — G. Fohrer, Einleitung in das Alte Testament, 1965<sup>10</sup>, § 22—23.