

Originals zu vermitteln (stets mit genauer interlinearer deutscher Übersetzung). Die Gliederung und der Rhythmus der Aussagen werden durch einen aufgelockerten Druck der kleineren Einheiten optisch nahegebracht. Dabei ist die ganze Darstellung angenehm lesbar gehalten, vor allem durch Abtrennung aller „Textkritisch-philologischen Anmerkungen“ in einen besonderen Anhang (291—315). Selbstverständlich enthält die Darstellung und Ausdeutung K.s viele subjektive Elemente wie jede derartige Analyse eines poetischen Gebildes, und gerade für die besonders herausgearbeitete Lautstruktur kommen die bekannten Probleme der alten Aussprache des Hebräischen noch hinzu. Man wird deshalb keineswegs immer der gleichen Meinung sein wie der Autor, aber es ist unbestreitbar ein lohnendes Unternehmen, seine Deutungen auf sich wirken zu lassen und auf seine Anregungen hin am konkret gebotenen Material sich ein eigenes Urteil zu bilden.

Über die weiteren Züge der Auslegung K.s braucht wenig gesagt zu werden. Erfreulich ist, daß er neben den originalen Liederheiten auch den locker gefügten, aber deutlich erkennbaren (wenigstens bis 6,3 oder 8,4, wie mir scheint) Zyklen gebührende Beachtung schenkt (im Unterschied zu den vorher genannten Kommentaren). Mögen diese Zyklen auch erst sekundär geschaffen sein, so sind sie für das Verständnis des jetzigen Buches doch recht wichtig. Sie bewegen sich im mehrfach wiederholten Rhythmus von Suchen, Finden und Vereinigung der Liebenden. Eine lineare Entwicklung von Rückblick auf die Brautzeit über Heimholung der Braut zur Hochzeit und ewigen Liebesvereinigung, wie sie von K. behauptet wird, vermag ich in der Aufeinanderfolge der Zyklen allerdings nicht zu erkennen. Ich fürchte, er ist hier beeinflußt von seiner auch in der Einzelauswertung zu beobachtenden merkwürdig ängstlichen Sorge, das jeweilige Tun und Verhalten der Liebenden vom christlich-moralischen Standpunkt aus zu rechtfertigen. So etwa schon zu 1, 2—4: „Aus dem kleinen Lied spricht eine herrliche Auffassung von der bräutlichen Liebe . . .; man darf sich ihrer dort, wo sie rechtmäßig erfahren wird, nämlich in der auf die Ehe hinstuernden Brautschaft und in der Ehe selbst, als eines Gutes freuen und sie rühmen“ (87); oder zu 2, 4—5: „Diese Stärkungsmittel sind in Wirklichkeit nichts anderes als die Liebe selbst, die Liebe in ihrer vollen gottgewollten Form ehelicher Vereinigung“ (115). Ähnlich an vielen Stellen. Da es sich nach Auskunft des stets neuen Suchens und Findens hier keineswegs um Eheleute handelt, haben solche moralischen Glossen nichts mehr mit der sauberen Ausdeutung dessen, was der Text sagt und meint, zu tun. — Für das religiöse und theologische „Zeugnis des Hohen Liedes“ versucht K. in einer eigenen Abhandlung (259—288) eine organische Verbindung zwischen Wortsinn, der von der bräutlich-ehelichen Liebe spricht, und geistig-typischem Sinn, der sowohl auf die neue Gottesgemeinschaft des nachexilischen Israels geht wie auf die endzeitliche Vollendung. Doch das ist alles gegenüber der ausgezeichneten literarischen Analyse K.s wenig profiliert und von geringerer Bedeutung. J. H a s p e c k e r, S. J.

Schmidt, Werner H., *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes* (BZAW, 80). 2., neubearb. Aufl. 8<sup>o</sup> (105 S.) Berlin 1966, Töpelmann. 28.—DM.

Seit Mowinkels „Psalmenstudien II, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie“ (1922) gehört die Frage nach der Herkunft der Königsprädikation Jahwes zu den umstrittenen Themen in der atl. Wissenschaft. A. Frh. v. Gall (1926) nahm als erster an, daß dieser Titel erst auf kanaanischem Boden für Jahwe, den Gott Israels, möglich war. Dieser These stellte M. Buber in „Königtum Gottes“ (1932) entgegen, daß „für die Frühzeit Israels die Glaubensvorstellung eines Volkskönigtums Gottes“ konstitutiv sei. Die weitere Diskussion wurde durch die Funde von Ras Schamra maßgeblich bestimmt. A. Alt, H. Schmid, H. J. Kraus, H. Wildberger und O. Eißfeldt gingen dieser Frage nach. Für den Verf. ergibt sich nach dem Überblick über die Forschungslage (1—4) die Aufgabe, 1. die Ras-Schamra-Texte eingehend auf die Aussagen über das Gottkönigtum zu befragen und ein möglichst differenziertes Bild zu gewinnen und 2. die Aufnahme dieser Königsvorstellung in das Glaubensbewußtsein Israels und die mit ihr verbundenen Wandlungen des Verständnisses des Begriffs „König“ aufzuzeigen. Um das Ergebnis des Verf. vorwegzunehmen: „die alttestamentlichen Aussagen vom ‚Königtum“

Jahwes kamen erst im Lande auf und gehen höchstwahrscheinlich auf einen gemeinsamen Ursprung zurück, der ... die in Israels Umwelt herrschende mythische Vorstellung vom König der Götter ist“ (Vorwort).

Nach einer gedrängten Darstellung des Bildes der beiden ugaritischen Königsgötter El und Baal (5—9) und des Baalmythos (10—21) vergleicht der Verf. das Königtum Els (23—29) und Baals (29—64) mit Aussagen des AT. Nur einige Beispiele der vom Verf. gefundenen Paralleltexte, die sich zuweilen bis in den Wortlaut decken, seien genannt. El gilt als die Spitze des Götterpantheons, an ihm haftet in besonderer Weise der Titel *mlk*, König. Ihm wird von den anderen Göttern, die „Els Söhne“ heißen, „Ehre“ dargebracht, sie werfen sich vor ihm nieder, verneigen sich vor ihm huldigend. Für diesen El-Vorstellungskreis lassen sich Parrellaussagen im AT zeigen, so für die „Ehre-Akklamation“ (Ps 19, 2), die Huldigung des Gottkönigs durch die Götter (Ps 97, 7), den himmlischen Hofstaat (Ps 29, 1; Is 6, 3 u. a.).

Aber auch Züge, die nach den Ras-Schamra-Texten Baal zukommen, finden im AT als Aussagen über Jahwe ihren Niederschlag. Der „Gottesberg im Norden“ ist Baal allein als Wohnsitz vorbehalten; Ps 48, 3 nimmt eine Gleichsetzung des Zion mit dem Zaphon vor. Baal muß sein Königtum gegen Feinde (vor allem Jam) erringen und schützen; in Ps 93, 3 f. findet sich eine Aussage, die an Baals Streit mit Jam-Nahar erinnert. Baal hat ein „ewiges Königtum“ inne, welche Aussage fast wörtlich in Ps 145, 13 wiederkehrt. Ps 29 ist für den Verf. ein besonders klares Beispiel für die Verbindung von El- und Baaltraditionen im AT. Während VV. 1—2 und 9b El-Tradition bezeugen, schildert der große Mittelteil eine Gewittertheophanie, wie sie von Baal-Hadad bekannt ist. — Ein Vergleich zwischen beiden ugaritischen Königsgöttern El und Baal (64 ff.), die ihre königliche Stellung zugleich und nebeneinander innehaben (El ist das Haupt der Götterwelt, der „Schöpfer der Schöpfe“; Baal schenkt der Schöpfung Fruchtbarkeit und Leben und spielt, weil für den Menschen als Lebensspender wichtiger, eine bedeutendere Rolle im Kult, so daß El eher den fernen, Baal den nahen Gott darstellt), eine letzte begriffliche Klarstellung der Gottesprädikation *mlk* („Der Gott ist König zunächst als Herrscher über die Götter und damit erst über die Menschen“ [66]) und eine kurze Erörterung des Zusammenhanges von Königtum und Tempel (68 ff.) beschließen diesen Teil.

Im letzten Teil versucht der Verf. eine mehr systematische Darstellung des Gottkönigtums in Israel (80—97). Die wenigen Stellen im Pentateuch, die Jahwe als König vorstellen (Ex 15, 17 f.; Num 23, 21b; Dt 33, 5), stammen erst aus der Zeit nach der Landnahme (vgl. 85). Israel hat nach Schm. die Idee des Gottkönigtums erst nach der Landnahme durch Vermittlung seiner völkischen Umgebung kennengelernt und in seine eigenen religiösen Vorstellungen eingebaut. Diese Übernahme, die nicht geschehen konnte ohne gleichzeitige Abstoßung des mit den eigenen Glaubensüberzeugungen nicht ineins Gehenden, läßt sich nicht auf die Formel bringen, daß Jahwe Baal in absoluter Feindschaft gegenübersteht, El dagegen in Jahwe aufgegangen ist (gegen Eißfeldt). Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung Israels mit den Nachbarreligionen sind noch entscheidende Wandlungen im Verständnis des Titels *mlk* festzustellen: War Jahwes Königtum zunächst nur eine Vorherrschaft über die anderen Götter, deren Existenz nicht gelegnet ist, so begnügt sich der Jahweglaube damit nicht. Jahwes Eiferheiligkeit drängt darauf, seine Rivalen zu entmachten, sogar sie zu beseitigen (86). Mag eine Aussage wie „Jahwe ist König über die ganze Erde“ (Ps 47, 8) grundsätzlich noch in den Rahmen kanaanischer Glaubensvorstellungen passen, so fehlen doch dort Aussagen, in denen ein Gott als „König über die Völker“, wie sie sich für Jahwe in Ps 47, 9; Jer 10, 7 u. a. finden, proklamiert wird. Die bedeutendste Änderung sei doch: In den Ras-Schamra-Texten findet sich nicht ein einziges Mal die Bindung des Gottes an den Menschen. Analogien für Jahwes häufige Bezeichnung als „König Israels“ oder „unser, euer, ihr, mein König“ fehlen dort vollständig. (Schmidt [92, Anm. 6] räumt allerdings ein, daß das Bild sich ändern könnte, falls einmal ugaritische Gebete bekannt würden.) Der Verf. erklärt diesen Sachverhalt: Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes gegenüber seinem Volk führt über die Entmachtung der Götter hinaus bis zu deren Leugnung. „Wenn die Götter ihre ‚Da-

seinsberechtigung' verlieren, ist auch dem Königstitel kein Sinn mehr abzugewinnen; denn der Herrschaftsbereich ist entschwunden" (93). So wird Jahwe Israels König. Israel bedient sich dieses Titels, der dem Polytheismus entstammt, denn er vermag in der neuen Form das „Zugleich von Zuwendung und Anspruch auszusagen“ (ebd.). Im israelitischen Verständnis bedeutet das „Königtum Jahwes“ beides: die Bindung des Bundesgottes an sein Volk und die universale Weite seines Herrschaftsbereiches, so daß sich der Zug ins Kosmische und ins Individuelle entsprechen. „Jahwe wurde vom König über die Erde zum König über die Welt und alle Zeit, vom König über die Götter zum König über Israel und den einzelnen“ (96). — So stellt sich die Geschichte des Königsprädikates als ein „tiefgreifender Prozeß der Entmythisierung“ dar, in dem „manche Aussagen, die Kanaan von den Königs-göttern machte, gültig blieben oder uminterpretiert wurden, andere durch neue ersetzt wurden“ (97).

Gegenüber der 1. Aufl. (1961), die als Dissertation der Kirchlichen Hochschule Berlin vorgelegen hatte, ist die 2. Aufl. gründlich überarbeitet und um 15 Seiten gewachsen. Die Verschiedenheit des Gottkönigtums Els und Baals ist schärfer herausgestellt, auch der atl. Teil ist geändert und erweitert. Doch die Grundthese des Verf., die das Aufkommen der atl. Königsprädikation nach der Landnahme ansetzt, vermittelt durch kanaanäische Vorstellungen, blieb unverändert.

In einer jüngst veröffentlichten Arbeit hat R. Rendtorff, der die Dissertation seinerzeit anregte und betreute, kritische Erwägungen zu einem religionsgeschichtlichen Vergleich Israels mit ugaritischen Vorstellungen geäußert (El, Baal und Jahwe. Erwägungen zum Verhältnis von kanaanäischer und israelitischer Religion, in: ZAW 78 [1966] 277—291). Sie sind in der 2. Aufl. von Schmidt bereits berücksichtigt (Rendtorffs Arbeit ist Oktober 1965 abgeschlossen).

Die Bedenken Rendtorffs sind zunächst methodischer Art: Ugarit werde bei neueren Arbeiten häufig allzu selbstverständlich als repräsentativ für die „kanaanäische Religion“ angesehen; infolgedessen würden die ugaritischen Quellen zu einseitig dominieren und die übrigen Quellen zu wenig berücksichtigt; schließlich würden durch das Interesse, die Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen der verschiedenen Religionen im Raum Syriens und Palästinas herauszuarbeiten, die vorhandenen Unterschiede zu sehr nivelliert. Die Einwände werden von Schmidt dahingehend beantwortet, daß man die zum Teil wörtlichen Übereinstimmungen von ugaritischen und atl. Texten „wohl nur mit der Annahme erklären kann: In den ugaritischen Mythen zeigt sich weithin etwas *typisch* Kanaanäisches“ (4), da eine unmittelbare Beziehung zwischen dem um 1200 v. Chr. bereits zerstörten und weit entfernt liegenden Ugarit und Israel wohl kaum bestanden haben dürfte. Bei den übrigen westsemitischen Inschriften sei die religionsgeschichtliche Ausbeute gegenüber den Ras-Schamra-Texten sehr gering, und sie führten wohl in eine größere zeitliche, aber nicht räumliche Nähe zu Israel (ebd.).

In der Beurteilung des Tatsachenmaterials, das Rendtorff die Grundlage für die weiteren vier Feststellungen, die die Sachkritik betreffen, gibt, geht Schmidt andere Wege: 1. Die Bezeichnung Eljon haftet nicht ursprünglich an dem Gott El, sondern ist wohl eine Bezeichnung einer anderen Gottheit (Rendtorff, a. a. O. 280 ff.). Dagegen ist für Schmidt fraglich, „ob Eljon ‚der Höchste‘ überhaupt eine eigenständige Gottheit war und nicht vielmehr eine hypostatische Verveständigung eines Prädikates des Gottes El“ (60). Denn die Unterscheidung von El und Eljon ist sehr spät (Philo v. Byblos); der Ausdruck „vor El und Eljon“ in der Inschrift von Sfire könnte, wie oft in Ugarit, einen Doppelnamen für einen Gott bedeuten; das AT setzt El und Eljon durchgängig gleich. „Falls . . . El und Eljon einmal verschiedene Gottheiten gewesen sein sollten, müßte ihre Identifikation nach dem Ausweis des AT wohl schon vorisraelitisch vollzogen worden sein (ebd.). — 2. Außerhalb Ugarits ist El nicht der „höchste“ Gott, da er in den Götterlisten von Sindschirli (Mitte des 8. Jh.) und Sfire (Mitte des 8. Jh.) nicht an erster Stelle genannt wird (Rendtorff, a. a. O. 282 f.). Schmidt glaubt, daß dieser Tatbestand darauf zurückzuführen ist, daß die auch in Ugarit erkennbare Vorherrschaft Baals über El Jahrhunderte später endgültig vollzogen ist oder daß Baal als Spender des Lebens im Kult die entscheidende Stelle innehat (61). — 3. El ist in Ugarit nicht als „Schöpfer“ vorgestellt, außerhalb Ugarits als „Schöpfer der Erde“ (Karatepe-

Inschrift) und im AT als „Schöpfer Himmels und der Erde“ (Gen 14, 19 22 [Rendtorff, a. a. O. 284 ff.]). Schmidt gibt zu, daß das Zeugnis von El als Schöpfer im AT und anderen vorderorientalischen Inschriften klarer ist als in den ugaritischen Mythen, da wohl Theogonie und Anthropogonie in den Titeln des Gottes angedeutet werden, aber sich keine Andeutung für eine Kosmogonie findet. Dennoch läßt sich nach Schmidt aus einigen Titeln und Andeutungen ermitteln, daß El als „Schöpfer“ vorgestellt wurde (58 ff.). — 4. „Göttersöhne“ und das Pantheon als ganzes lassen sich nicht identifizieren, da die Göttersöhne niedrige, untergeordnete Gottheiten darstellen, die namenlos auftreten (Rendtorff, a. a. O. 287 ff.). Demgegenüber stellt Schmidt fest, daß der Kreis der „Söhne Els“ keineswegs namenlos ist, sondern auch große Götter, wie ausdrücklich Mot, einen Hauptgegner Baals, umfaßt (27). Die Antworten Schmidts wirken im ganzen recht überzeugend. Immerhin wird durch Rendtorffs Einwände deutlich, daß prinzipiell der religionsgeschichtliche Vergleich Israels mit den Nachbarvölkern verschiedene Ausprägungen religiöser Vorstellungen im syrisch-palästinensischen Raum veranschlagen muß und daß die Präponderanz ugaritischer Paralleltexte vor anderen Quellen von Fall zu Fall legitimiert werden muß. Dies ist aber in der vorliegenden Arbeit nach des Rez. Meinung geschehen.

Schmidts Arbeit zeichnet sich aus durch eine äußerst geraffte Darstellung. Sie bietet eine Fülle guter Einzelbeobachtungen und weiterer Anregungen (vgl. etwa die Exkurse über das „Göttergericht, Ps 82“ [40 ff.] und über die Thronbesteigungspsalmen [74 ff.]). Das Urteil über noch diskutierte Fragen ist vorsichtig abgewogen. Das Ergebnis der Arbeit erscheint dem Rez. solid begründet.

H. W. Jüngling, S. J.

Riedl, Johann, *Das Heil der Heiden nach R 2, 14—16*. 26. 27 (St. Gabrierler Studien, 20). 8<sup>o</sup> (XXXI u. 236 S.) Mödling bei Wien 1965, St. Gabriel-Verlag. 40.—DM.

Die vorliegende Untersuchung wurde angeregt durch die Arbeiten von Max Lackmann, *Vom Geheimnis der Schöpfung, Die Geschichte der Exegese von Römer 1, 18—23; 2, 14—16* ... vom 2. Jh. bis zum Beginn der Orthodoxie (Stuttgart 1952), Francesco Basile, *La Coscienza Naturale di Dio nelle Interpretazioni Patristiche e Medievali di Rom 1, 18—23* (unveröffentl. Diss. der Pont. Univ. Gregoriana [Rom 1957]) und Max Seckler, *Das Heil der Nichtevangelierten in thomistischer Sicht*, in: *TThQ* 140 (1960) 38—69. Der Verf. will „für Secklers Anliegen ... das Offenbarungsfundament“ aufzeigen (3 [1—3]).

In einem 1. Teil legt er die Auslegungsgeschichte von Röm 2, 14—16 26 27 von Origenes bis zur Gegenwart dar (7—172), ein 2. Teil bringt die Exegese des Verf. zu den betr. Stellen und dessen „theologisches Schlußergebnis“ (175—229). Ein Namenregister (233—236) beschließt das Buch, dem ein Literaturverzeichnis von 324 Nummern — fast ausschließlich Römerbriefkommentare — vorangestellt ist (XVII—XXXI).

Das 1. Kapitel des 1. Teiles behandelt die Auslegung vom Röm 2, 14 ff. im Zeitabschnitt von Origenes bis zur Entdeckung der Neuen Welt. Die Erklärer dieser Zeit fragen ausschließlich nach der Heilsmöglichkeit der Heiden vor Christus. Rufins Bearbeitung von Origenes' Römerbriefkommentar fordert als Bedingung für das Heil den ausdrücklichen Glauben an Christus (8—10). Für den Ambrosiaster sind die „Erfüllung des Gesetzes“ (Röm 2, 13) und das „Werk des Gesetzes“ (Röm 2, 15) gleichbedeutend mit dem Glauben an Christus. So kann er den nicht gläubig gewordenen Heiden keine Aussicht auf das Heil zubilligen (10—12). Augustin vertritt in *De spiritu et littera* zwei Auslegungen: Er sieht in Röm 2, 14 15a Jer 31, 33 erfüllt und versteht darum unter den hier genannten Heiden die *Heidenchristen*. Paulus könne aber auch wirkliche Heiden gemeint haben, denen jedoch ihre guten Werke nichts zum ewigen Leben nützen. Dieselben Erklärungen trägt Augustin vor in *Contra Jul. Pel.* (12—22). Den Erklärern, die so keine Heilsmöglichkeit der Heiden in Röm 2, 14 ff. ausgesagt sehen, stellt der Verf. die Auffassung des Chrysostomos gegenüber, nach der Paulus an Heiden gedacht hat, die Christi Frohbotschaft nicht kennen, die aber, wohl kraft der Gnade, nach dem Naturgesetz leben. Chrysostomos fordert als Bedingung für das Heil der vor