

# Jahwe und die Götter

Die Frühgeschichte der Religion Israels als eine theologische Wertung  
nichtisraelitischer Religionen<sup>1</sup>

Von Erich Zenger

## I. Vorbemerkungen

### 1. Das Problem

In seiner Erklärung ‚Nostra aetate‘ sagt das Vaticanum II: „Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist ... Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.“<sup>2</sup> Die Kirche artikuliert hier einen Sachverhalt, der in ihrer Geschichte selbst grundgelegt ist, denn ihre tiefsten Wurzeln reichen in diese Religionen hinein. Gerade am Anfang dessen, was die Dogmatik die Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes nennt, zeigt sich die positive Stellung des „offiziellen“ Gottesglaubens zu den ihn umgebenden Religionen. Die Frühgeschichte der Jahwereligion praktiziert eine theologische Deutung der ursprünglich nicht-jahwistischen Religionen, die uns heute bisweilen kühn vorkommen mag. Diesem theologisch äußerst relevanten Zusammentreffen der alttestamentlichen (= atl.) Offenbarungsreligion mit den Religionen ihrer Umwelt soll im folgenden nachgegangen werden. In der wohl legitimen Annahme, daß sich das religiöse Selbstverständnis des Menschen und seine Vorstellung vom Heil vor allem am Gottesbild ablesen lassen, wollen wir das Verhältnis Jahwes zu den Göttern Kanaans als Modellfall dieses Zusammentreffens herausgreifen. Religionsgeschichtlich gesprochen, geht es uns also um die Entstehung der Religion Israels, speziell um das Werden seines Gottesverständnisses in der Auseinandersetzung mit den Gottesbildern seiner Umwelt. Wenn wir dabei mehr den positiven Beitrag der Umwelt betonen, sollen die Unterschiede nicht vergessen sein. Es geht uns aber weniger um eine umfassende Skizze der frühen Religionsgeschichte Israels als um die Grundstruktur der Begegnung Israels mit seiner religiösen Umwelt. Der religionsgeschicht-

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung eines Referates aus einem von Prof. Dr. Karl Rahner an der Universität Münster (Westf.) geleiteten Seminar zur Problematik der allgemeinen Heilsgeschichte.

<sup>2</sup> Nostra aetate, 2.



lich erhobene Sachverhalt soll dann kurz auf seine theologische Relevanz befragt werden. Dabei soll nicht die Religionsgeschichte gegen die Theologie ausgespielt werden. Diese Alternative bekommt die Eigenart der Religion Israels nicht in den Griff. Vielmehr liefert die religionsgeschichtliche Betrachtung des AT die Fakten, deren begriffliche theologische Deutung immer schon eine Frage an den Theologen und damit Theologie ist<sup>3</sup>.

## 2. Der methodische Ansatz

Der historische terminus ad quem unserer religionsgeschichtlichen Skizze ist die Zeit Salomos. Der terminus a quo ist historisch nicht genauer bestimmbar; traditionsgeschichtlich ist er Israels Gotteserfahrung bei der wunderbaren Rettung vor den Ägyptern.

Es ist nicht leicht, ein klares Bild über diese frühe Geschichte der Religion Israels<sup>4</sup> zu gewinnen, da uns größere biblische Texte aus jener Epoche fehlen. Die uns vorliegenden Pentateuchquellen haben den theologischen Standort ihrer Zeit, d. h. frühestens der Zeit Salomos. Und die Züge, die beim ersten Lesen am jeweiligen Gottesbild der Pentateuchquellen auffallen, sind bestimmt von der theologischen Blickrichtung der jeweiligen Schicht<sup>5</sup>. Der langwierige Versuch, aus den Pentateuchquellen einzelne ältere Texte oder Traditionsschichten herauszulösen, würde hier zu weit führen. Aber auch dann müßte am besten der Ansatz gewählt werden, der im folgenden gemacht wird: die religionsgeschichtliche (nicht nur philologische!) Aus-

<sup>3</sup> Die bloß negative Funktion der religionsgeschichtlichen Forschung, wie sie von einer Richtung innerhalb der protestantischen Exegese vertreten wird, ist sicher zu wenig; vgl. etwa *F. Baumgärtel*, Das Offenbarungszeugnis des Alten Testaments im Lichte der religionsgeschichtlich-vergleichenden Forschung, in: *ZThK* 64 (1967) 422: „Die theologische Relevanz der religionsgeschichtlichen Arbeit am Alten Testament besteht darin, daß sie den Dogmatiker zurückdrängt... auf die prinzipielle Struktur der alttestamentlichen Religion, wenn er versucht, die Botschaft des Alten Testaments in sein System der ‚christlichen Wahrheit‘ einzubringen.“ Siehe auch die Kontroverse: *K. Koch*, Der Tod des Religionsstifters, in: *KerygDogm* 8 (1962) 100–123 und *F. Baumgärtel*, Der Tod des Religionsstifters, in: *KerygDogm* 9 (1963) 223–233. Eine theologische Funktion der religionsgeschichtlichen Forschung auch bei *R. Rendtorff*, Die Entstehung der israelitischen Religion als religionsgeschichtliches und theologisches Problem, in: *ThLZ* 88 (1963) 735–746.

<sup>4</sup> Der Begriff „Israel“ wird hier rückblickend verwendet. Eigentlich müßte hier unterschieden werden zwischen den Proto-Israeliten, d. h. den durch das ursprüngliche Jahweerlebnis bestimmten Gruppen, die Jahwe mit nach Kanaan brachten, und den übrigen Gruppen, die sich später den ersten Jahweverehrern anschlossen.

<sup>5</sup> Das gilt nicht nur für die Darstellung der Patriarchenzeit. Vgl. *L. Rost*, Die Gottesverehrung der Patriarchen im Lichte der Pentateuchquellen, in: *Congress Volume Oxford 1959* (VT, Suppl. 7 [Leiden 1960]) 359: „Keine der Pentateuchquellen gibt uns die nötigen Unterlagen an die Hand, um ein geschichtlich wahrscheinliches Bild der Gottesverehrung der Väterzeit zu zeichnen, sondern jede hat für ihre Zeit ein Idealbild entworfen.“



wertung von theophoren Eigennamen, Gottesbezeichnungen und Jahweepitheta, die sich aus Israels früher Zeit nachweisen lassen. Schon seit einigen Jahrzehnten zeigt sich in der Untersuchung von biblischen Eigennamen, daß viele von ihnen nicht nur ein sehr altes Stadium der hebräischen Sprache, sondern auch sehr archaische religiöse Vorstellungen bewahrt haben<sup>6</sup>. Die akkadischen, ugaritischen und phönizischen Textfunde dieses Jahrhunderts haben ihrerseits verschiedene atl. Formulierungen als Gotteseipitheta erwiesen und einen ursprünglichen Haftpunkt dieser Titel in den religiösen Vorstellungen Kanaans und Mesopotamiens deutlich werden lassen, auch wenn dies nach ihrer Übertragung in Israel im Laufe der Zeit nicht mehr gespürt wurde. Gottesattribute haben ja in allen Sprachen oft archaischen Charakter. Der Sitz im Kult evoziert dabei selbst dann noch irgendwelche Vorstellungen, wenn das Epitheton als solches nicht mehr verstanden wird. Zur *Entstehung* eines Gottstitels freilich genügt eine mittelbare Verstehenshilfe aus dem Kult oder dergleichen nicht; dazu ist eine unmittelbare Sinnggebung erforderlich. Von diesen Überlegungen her empfiehlt es sich, auch in der Frage der Genealogie des atl. Gottesbildes bei den Gottesbezeichnungen einzusetzen. Diese sind aber nur der Einstieg. Daß es sich nicht um bloß äußere Übernahme eines Titels handelt, muß natürlich aus der Struktur des jeweiligen Textes und aus allgemeinen religionsgeschichtlichen Erwägungen begründet werden. Diese können sich aber um das Epitheton kristallisieren<sup>7</sup>. Zugleich werden einige theophore Elemente in israelitischen Personennamen berücksichtigt.

Selbstverständlich kann nur an Hand weniger Stellen illustriert werden, was die Forschung bisher erbracht hat. Unser Anliegen ist ja nicht eine erschöpfende Diskussion aller Epitheta oder Namen. Einige Beispiele sollen vielmehr genügen, um den religionsgeschichtlichen Vorgang selbst deutlich zu machen, auf dessen theologische Interpretation es uns ankommt.

## II. „Fremde“ Götter in der Frühgeschichte Israels

### 1. Der Gott des Vaters (theos patrōos)

In der elohistischen Erzählung von der Berufung des Mose heißt es: „Und weiter sagte Gott (‘ēlōhîm) zu Mose: So sollst du zu den

<sup>6</sup> Eine Analyse biblischer Eigennamen gibt schon G. B. Gray, *Studies in Hebrew Proper Names* (London 1896). An ihn knüpft an M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (BWANT III, 10 [Stuttgart 1928]). Die kultur- und geistesgeschichtliche Bedeutung zeigt auch die inzwischen immense Literatur zum Problem der Namengebung im Vorderen Orient überhaupt.

<sup>7</sup> Unsere üblichen Bibelübersetzungen, die sofort das monotheistische Verständnis der Spätzeit Israels voraussetzen, lassen die alten Epitheta oder ursprünglich nicht-israelitischen Gottesbezeichnungen kaum sichtbar werden.



Israeliten sagen: Jahwe, der Gott eurer Väter (‘ēlōhê ‘ābōtēkem), der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs (3 mal ‘ēlōhê-x) hat mich zu euch gesandt; das ist mein Name für immer, und das ist meine Benennung für weitere Generationen“ (Ex 3, 15). Was hier so selbstverständlich erzählt wird, ist das Ergebnis eines langwierigen, religionsgeschichtlich bedeutsamen Vorgangs. Wenn sich Jahwe hier ineinsetzt mit dem „Gott der Väter“ der Patriarchenzeit, muß dies auf dem Hintergrund eines Gottestyps „Gott des Vaters“ (theos patrōos) gesehen werden, der für nomadische Gruppen typisch ist. Er ist nicht ortsgebunden, sondern ist bestimmt durch seine Beziehung zur menschlichen Gruppe, d. h. zu „seiner“ Sippe. Diese Sippengebundenheit kommt schon in seiner Bezeichnung „Gott des Vaters“ zum Ausdruck. Unter diesem Namen ist er seit dem 2. Jt. v. Chr. im semitischen Bereich nachweisbar. So zeigen altassyrische Texte aus Kappadokien, daß die nach Assur eingewanderten ursprünglich halbnomadischen Amoriter<sup>8</sup> ihrem ursprünglichen Sippengott, den sie nun zusammen mit dem Gott Assur verehrten, „Gott des Vaters“ (il abi-) nannten<sup>9</sup>. Auch die Maritexte, die schon viele Parallelen zu den atl. Patriarchenerzählungen erbracht haben, kennen den „Gott meines Vaters“, ohne daß diese Bezeichnung mit einem Eigennamen verbunden wird<sup>10</sup>. Schließlich scheint auch eine hieroglyphenhethitische Inschrift aus Topada ein Beispiel für diesen Gottestyp zu liefern<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Wir gebrauchen den eingebürgerten Begriff, der dem AT selbst entnommen ist, ohne auf die damit verbundene historisch-ethnologische Problematik eingehen zu können.

<sup>9</sup> Auf diese Texte machte aufmerksam *J. Lewy*, Les textes paléo-assyriens et l’Ancien Testament, in: *RevHistRel* 110 (1934) 50–65. Er interpretierte freilich nur im Sinne der verbreiteten mesopotamischen Schutzgottheit, die zudem nicht namenlos sei. *A. Alt*, Zum „Gott der Väter“, in: *PalästinaJahrb* 36 (1940) 100–103, lehnt den Vergleich mit den altassyrischen Formeln m. E. vorschnell ab mit der Begründung, diese seien keine echten Sondergötter. Neuerdings versucht auch *H. Hirsch*, Gott der Väter, in: *ArchOrFor* 21 (1966) 56–58, den altassyrischen Typ als den üblichen mesopotamischen Schutzgott zu deuten (ähnlich *ders.* schon: Untersuchungen zur altassyrischen Religion [*ArchOrFor*, Beih. 13/14] [*Graz* 1961] 35–46). Demgegenüber betont *P. Garelli*, La religion de l’Assyrie ancienne d’après un ouvrage récent, in: *RevAssyr* 56 (1962) 191–210, bes. 207f. richtig, daß es auffallend ist, daß die Bezeichnung „Vatergott“ immer mit den gleichen Gottheiten verbunden ist und somit das ursprüngliche Wesen jener wenigen, ursprünglich nicht-westlichen Götter ausdrücken kann; außerdem ist das als „Name“ des Vatergottes bei *Hirsch* und *Lewy* angegebene „lābrat“ als il abrat = il ebaruttim = Gott der Verwandtschaft sogar eine weitere Bezeichnung für den Typ des Vatergottes.

<sup>10</sup> *G. Dossin*, *Archives Royales de Mari* 5 (Paris 1951) 20, 16.

<sup>11</sup> Vgl. *H. E. del Medico*, L’inscription hiéroglyphique de Top-ada, in: *Archiv Orientalni* 17 (1949) 117–152 bzw. die hier vorgelegte Interpretation von *P. Hyatt*, Yahweh as „the God of my Father“, in: *VT* 5 (1955) 131f. Zu weiter vermuteten Zusammenhängen siehe *M. Haran*, The Religion of the Patriarchs. An Attempt at a Synthesis, in: *ASTI* 4 (1965) 50. Mit dem Typ des „theos patrōos“ wird man kaum den bei *W. F. Albright*, Yahweh and the Gods of Canaan (London 1968) 122f. angeführten „El ‘eb“ = Gott des Vaters in Verbindung bringen.



Diese außerbiblischen Belege sind nur eine Bestätigung für *A. Alts* bahnbrechende Untersuchung „Der Gott der Väter“ aus dem Jahre 1929<sup>12</sup>, in der er nicht nur auf die Existenz dieses „Vatergottes“ noch in nabatäischen und palmyrenischen Inschriften von sesshaft werdenden Halbnomaden aufmerksam machte, sondern durch traditions-geschichtliche Untersuchungen diesen Gottestyp auch in den Patriarchenerzählungen der Genesis als ältestes Element erhoben hat. Die jüngste forschungsgeschichtliche Untersuchung von *H. Weidmann* zu dieser Frage kommt zu dem Ergebnis: „Alts ‚Gott der Väter‘ bleibt immer noch die einleuchtendste Arbeit zum Problem der Patriarchenreligion.“<sup>13</sup> Freilich muß Alt in manchem Detail korrigiert werden, aber seine Grundthese bleibt bestehen.

Die Untersuchung aller atl. Stellen, an denen „Gott“ mit „Vater“ in Genitivverbindung vorkommt, zeigt, daß die Formel „Gott meines/deines/seines Vaters“ (also ohne Namen!) traditions-geschichtlich am ältesten ist<sup>14</sup> und nicht, wie noch Alt meinte, die Sonderbezeichnungen „Schild Abrahams“ (Gen 15, 2), „Schrecken bzw. Gesippe Isaaks“ (Gen 31, 42) und „Starker Jakobs“ (Gen 49, 24)<sup>15</sup>. Mit dem „Vater“ war auch nicht Alts „kultstiftender Stammvater“ intendiert, wenn man den Vatergott anrief. Erst durch den Zusammenschluß der Sippen, wobei auch die unterscheidende Genealogie, die sich zuerst getrennt auf Abraham, Isaak und Jakob (und Israel) zurückführte, zum fortlaufenden Stammbaum wurde, erhielt der „Gott des Vaters“ die Bezeichnung „Gott Abrahams“, „Gott Isaaks“, „Gott Jakobs“ und „Gott Israels“<sup>16</sup>. Eine weitere Stufe der Entwicklung ist schon „Gott Abrahams, deines Vaters“ usw., wie die relativ spät anzusetzenden Parallelen „Gott Davids, deines Vaters“ (Is 38, 5; 2 Kg 20, 5; 2 Chr 21, 12) zeigen. Ebenso ist erst spätere Bildung „Gott der Väter“, die eine theologische Deutung der genealogischen Verbindung der Patriarchen voraussetzt. Das zähe Festhalten der

<sup>12</sup> *A. Alt*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I (München 1953) 1–77.

<sup>13</sup> *H. Weidmann*, Die Patriarchen und ihre Religion im Lichte der Forschung seit Julius Wellhausen (FRLANT 94 [Göttingen 1968]) 167.

<sup>14</sup> So *H. G. May*, The God of my Father – A Study of Patriarchal Religion, in: JBR 9 (1941) 155–158, 199–200. Ähnlich *H. Seebass*, Der Erzvater Israel (BZAW 98 [Berlin 1966] 53).

<sup>15</sup> Mit „Starker Jakobs“ ist nach *O. Eißfeldt*, El and Yahweh, in: Journal of Semitic Studies 1 (1956) 32<sup>3</sup> sowieso nicht der „Vatergott“ gemeint, sondern El, der in v. 25 genannt ist. Zur Problematik schon der Übersetzung von „Schild“ in Gen 15, 2 siehe *N. Lohfink*, Die Landverheißung als Eid (SBS, 28 [Stuttgart 1967]) 118<sup>2</sup> (dort weitere Literatur). *V. Maags* supponierte Sonderbezeichnung „Hirte Israels“ steht m. E. auf nicht sehr starken Argumenten, vgl. *V. Maag*, Der Hirte Israels, in: SchweizTheolUmschau 28 (1958) 2–28.

<sup>16</sup> Zur Traditionsgeschichte vgl. *H. Seebass*, a. a. O. (Anm. 14); was Seebass allerdings bei der Mosetradition konstruiert, bedürfte eines längeren Kommentars.



Tradition an dieser archaischen Gottesbezeichnung<sup>17</sup> auch noch in einer Zeit, da man den dahinterstehenden Gottestyp längst nicht mehr als solchen perzipierte, stellt uns die Frage, ob es möglich ist, aus der Struktur der Patriarchenerzählungen detailliertere Züge dieses „Vatergottes“ zu eruieren<sup>18</sup>: Das soll unten (vgl. III, 3) versucht werden.

## 2. Der oberste Gott des Pantheons: El

Die priesterschriftliche Erzählung von der Berufung des Mose läßt durch die Offenbarung des Jahwenamens eine andere Gottesbezeichnung ablösen: „Gott sprach zu Mose und sagte zu ihm: Ich bin dem Abraham, Isaak und Jakob als ‚El Schaddaj‘ erschienen, aber mit meinem Namen Jahwe habe ich mich ihnen nicht bekannt gemacht“ (Ex 6, 2 f.). „Jahwe“ soll also „El Schaddaj“ ersetzen<sup>19</sup>. Die schwierige Diskussion um Herkunft, Bedeutung der Bezeichnung „El Schaddaj“ kann hier unterbleiben<sup>20</sup>. Ex 6, 2 f. faßt aber gut zusammen, was sich aus einer Wortuntersuchung zu ʿēl aus dem AT ergibt.

Das Wort ʿēl, das unsere Bibelübersetzungen fast durchweg mit „Gott“ als Appellativ wiedergeben, kommt gerade in den Väter-sagen in Zusammensetzungen vor, die noch einen ursprünglichen Gebrauch des Wortes als Eigenname erkennen lassen, so wie er in den Texten von Ugarit eindeutig belegt ist<sup>21</sup>. Gerade von diesen Texten her gewinnen die verschiedenen atl. El-Aussagen erst einen Sinn.

Gen 21 berichtet von einem Vertragsabschluß Abrahams mit dem Philisterkönig Abimelek. Am Ende der Erzählung heißt es dann:

<sup>17</sup> Die u. a. von *K. T. Andersen*, *Der Gott meines Vaters*, in: *StTh* 16 (1963) 170–188 vertretene These, der Gott des Mose sei ursprünglich auch ein Vatergott gewesen, überzeugt wegen der schwachen Belegstellen (Ex 3, 6; 15, 2; 18, 4) kaum; vgl. außerdem die religionsphänomenologischen Unterschiede unten III, 2.

<sup>18</sup> Es soll schon hier betont werden, daß die Patriarchenreligion der jetzigen Gen-Erzählungen nicht nur die Vatergott- und Jahwetradition widerspiegelt, sondern auch von der kanaänischen El-Religion bestimmt ist.

<sup>19</sup> Inwieweit P hier gegenüber J und E die Offenbarung des Jahwenamens an Mose abwerten will, kann hier unberücksichtigt bleiben; vgl. dazu *N. Lohfink*, *Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose*, in: *Bibl* 49 (1968) 1–8.

<sup>20</sup> Mir sind folgende neuere Deutungen bekannt: *W. F. Albright*, *The Names Shaddai and Abram*, in: *JournBiblLit* 54 (1935) 173–193 und *F. M. Cross*, *Yahweh and the God of the Patriarchs*, in: *HarvThRev* 55 (1962) 244–250; El, der vom Berg; *F. Løkkegaard*, *A Plea for El, the Bull and other Ugaritic Miscellanies*, in: *Studia Orientalia J. Pedersen dedicata* (Kopenhagen 1953) 232<sup>126</sup>; El, der Gütige; *E. C. B. MacLaurin*, *Shaddai: Abr Nahrain* 3 (1961/62) 99–118; El, der Liebe weckt, der Herrschaft aufrichtet; *N. Walker*, *A New Interpretation of the Divine Name „Shaddai“*, in: *ZAW* 72 (1960) 64–66; El, der Herzenskenner, der Allwissende; *M. Weippert*, *Erwägungen zur Etymologie des Gottesnamens „El šaddaj“*, in: *ZeitschrDMorgenlGes* 111 (1961) 42–62; El des Landes.

<sup>21</sup> Ob das proto-semitische Wort ʿil(u), das mit Ausnahme des Äthiopischen in allen semitischen Sprachen belegt ist, ursprünglich Appellativum oder Eigenname war, ist nicht mehr zu entscheiden; vgl. *M. H. Pope* – *W. Röllig*, *El*, in: *Wörterbuch der Mythologie I* (Hrsg. *H. W. Haussig* [Stuttgart 1965]) 279.



„Abraham aber pflanzte eine Tamariske in Beerseba und rief dort den Namen Jahwes an, des 'el 'ôlām“ (Gen 21, 33). Sehr viel hängt nun davon ab, wie 'el 'ôlām zu übersetzen ist<sup>22</sup>. Von der Grammatik her gibt es drei Möglichkeiten: der ewige Gott; der Gott ‚Ewigkeit‘; El, der ewige. Von biblischen Texten könnte Dt 33, 27 weiterhelfen:

Seine Zuflucht ist der uralte Gott (ʿlōhē qedem)  
 Unter ihm sind die Arme des Ewigen (z'ērō'ōt 'ôlām)  
 oder: die ewigen Arme.

Die „ewigen Arme“ sind ein seltsames Bild. Der Parallelismus der beiden Halbverse empfiehlt aber eindeutig die Übersetzung „die Arme des Ewigen“. Das macht für Gen 21, 33 die Übersetzung „El, der Ewige“ zwar sinnvoll, aber nicht sicher. Die Entscheidung dafür bringt nun eine altkanaanäische Inschrift aus dem 15. Jh., die *Albright* 1947 bei einer Expedition in das Sinaimassiv gefunden und *F. Cross* später neu entziffert hat. Kanaanäische Bergleute, die beim Sinaimassiv in ägyptischen Diensten standen, gaben nach Ausweis dieser Inschrift dem von ihnen verehrten Obergott El unter anderem das Epitheton „l d 'lm“<sup>23</sup>. Das ist eindeutig mit „El, der Alte“ oder „El, der Ewige“ wiederzugeben. Dieses Epitheton entspricht nun ganz dem Bild, das die ugaritischen Texte von El entwerfen. Er gilt da als alter Mann mit grauem Bart, heißt „Vater der Jahre“ (ab šnm)<sup>24</sup> und „ewiger Vater“ (ab 'd). Von ihm singt man: „Wahrlich, unser Schöpfer ist ewig; wahrlich, von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, der uns formte“ (76: III, 5—7).

Eine weitere geprägte Wendung im Zusammenhang mit El begegnet uns Gen 14. Nach seinem Sieg über die Koalition der Ostkönige huldigt Abraham dem Stadtgott von Jerusalem, dem 'el 'elyôn, Schöpfer von Himmel und Erde (qōnēh šamayim wā'areš [Gen 14, 18 19 22]). Auch hier bieten sich für die Übersetzung von 'el 'elyôn zunächst wieder drei Möglichkeiten: der Gott Eljon; El, der Höchste; El-Eljon, als Doppelname, eine Form, wie sie im kanaanäischen Pantheon öfters vorkommt<sup>25</sup>. Das formelhafte Attribut „Schöpfer

<sup>22</sup> Eine ausführliche Diskussion bietet *F. Cross*, in: *HarvThRev* 55 (1962) 236–241. Vgl. *N. Lohfink*, Die Religion der Patriarchen und die Konsequenzen für eine Theologie der nichtchristlichen Religionen, in: *Bibelauslegung im Wandel* (Frankfurt 1967) 120f.

<sup>23</sup> Zu d 'lm vgl. die ähnliche Konstruktion des Jahweattributs „ze sinaj“ in Ri 5,5. Der Gebrauch von d in Götterattributen ist im Alt-kanaanäischen überhaupt sehr verbreitet; siehe *F. Cross*, a.a.O. (Anm. 22) 239<sup>61</sup>.

<sup>24</sup> *W. H. Schmidt*, Königtum Gottes in Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes (BZAW, 80 [Berlin 1966]) 59<sup>3</sup>, möchte šnm lieber mit dem arabischen Verb snj = erhaben sein verbinden und übersetzt ab šnm mit „Vater der Erhabenen (= der Götter)“; *O. Eißfeldt*, El im ugaritischen Pantheon (BAL, 98,4 [Berlin 1951]) 30<sup>4</sup>, zieht šnm zu šny = wechseln, dahinschwinden und übersetzt dann ab šnm mit „Vater der Sterblichen“.

<sup>25</sup> Hier ist zunächst darauf hinzuweisen, daß zwischen 'elyôn und dem ugaritischen Baalattribut aljn kein etymologischer Zusammenhang besteht. 'Elyôn ist



von (Himmel und) Erde“, das mit der nur in ältesten Texten in dieser Bedeutung belegten Wurzel qny<sup>26</sup> gebildet ist, läßt sich durch außerbiblisches Material nicht nur als feststehendes Epitheton Els bestimmen, sondern zeigt durch seine ursprüngliche Zugehörigkeit zu El, daß das nun dazwischen stehende 'elyôn gleichfalls Attribut zu El ist. Auch wenn nicht mit Sicherheit entschieden werden kann, ob die ältere Formel bei El „Schöpfer von Himmel und Erde“ oder nur „Schöpfer der Erde“ hieß<sup>27</sup>, so scheint sie jedenfalls eine verbreitete Charakterisierung Els auszudrücken, die sich lange durchhielt. Schon in einem hethitischen Mythos, der mindestens um das Jahr 1200 v. Chr. zu datieren ist, trägt El den Beinamen Quiriša, was eine Entstellung des kanaanäischen qōnē 'arš sein dürfte<sup>28</sup>. Auch in der zweisprachigen Inschrift aus Karatepe (8. Jh. v. Chr.), einer neupunischen Inschrift aus Leptis Magna (Tripolitanien) und einem palmyrenischen Text<sup>29</sup> begegnet diese singuläre Formel noch. *F. Cross* hat sie auch noch in einem aramäischen Papyrus des 7. Jh. in ihrer Langform rekonstruiert<sup>30</sup>. Eine mesopotamische Analogie könnten auch die akkadischen Epitheta der Hochgötter Marduck, Schamasch oder Enlil (bānī šamē u eršeti, bel šamē u eršeti, abu šamē u eršeti) sein. So ist es sehr wahrscheinlich, daß wir in Gen 14 noch eine alte Tradition des 'el 'elyôn = El, des Höchsten, haben, dem zugleich das Attribut des Schöpfers zugesprochen war<sup>31</sup>.

Schon die beiden Beispiele des El Olam und des El Eljon lassen erkennen, daß El in den ältesten Väterüberlieferungen in mehreren Fällen ursprünglich Eigenname war. Geht man nun der Verehrung dieser El-Gottheit in der Genesis nach, so ist auffallend, daß sie

---

abzuleiten von 'ly = hinaufsteigen, während aljn Adjektiv zur Wurzel l'y = stark sein ist. Gegen *R. Rendtorffs* (El, Baal und Jahwe, in: ZAW 78 [1966] 282) schnelle Nivellierung des Baal-Epithetons 'ly („Man darf gewiß dieses Epitheton 'ly trotz der fehlenden Endung -ôn mit dem hebräischen 'aeljôn vergleichen“) steht schon *M. Dabood*, The Divine Name 'ly in the Psalms, in: ThSt 14 (1953) 452–457.

<sup>26</sup> Gen 4,1; Ex 15,16; Dt 32,6; vgl. *F. M. Cross – D. N. Freedman*, The Song of Miriam, in: JournNearEastSt 14 (1955) 249. Zu Prov 8,22 siehe *W. A. Irwin*, Where shall Wisdom be found?, in: JournBiblLit 80 (1961) 131–142.

<sup>27</sup> *F. M. Cross*, a. a. O. (Anm. 22) 244 hält die längere Formel für ursprünglicher; dagegen *R. Rendtorff*, a. a. O. (Anm. 25) 285.

<sup>28</sup> *H. Otten*, Ein kanaanäischer Mythos aus Boğazköy, in: MitteilInstOr 1 (1953) 125ff.; nach Otten ist sogar eine Datierung bis ins 15./14. Jh. möglich.

<sup>29</sup> *M. H. Pope – W. Röllig*, a. a. O. (Anm. 21) 280; zur palmyrenischen Inschrift siehe die Deutung von *G. L. della Vida*, El 'Eljon in Genesis XIV, 18–20, in: JournBiblLit 63 (1944) 1–9.

<sup>30</sup> Er muß dabei den Text ergänzen. Die Kritik dazu siehe bei *R. Rendtorff*, a. a. O. (Anm. 25) 284f. Rendtorffs Versuch, El und Eljon als zwei verschiedene Gottheiten nachzuweisen, überzeugt freilich nicht. Dagegen spricht nicht nur die alt. Tradition, sondern auch die Tatsache, daß El nach den Ras-Schamra-Texten durchaus im „Himmel“ sein kann; vgl. *W. H. Schmidt*, a. a. O. (Anm. 24) 31f.

<sup>31</sup> Zu El Eljon siehe noch: *H. Schmidt*, Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem, in: ZAW 67 (1955) 168–197; *R. Lack*, Les origines de Elyon, le Très-Haut, dans la tradition culturelle d'Israël, in: CathBiblQ 24 (1962) 44–64.



immer einen ganz bestimmten Haftpunkt in Kanaan hat. Die zahlreichen Ortsnamen, die in der Genesis mit 'el gebildet sind (z. B. Pnuel), deuten schon an, daß es sich bei El um eine kanaänische Ortsgottheit handelt. In der Tat begegnet El Eljon nur in Jerusalem (Gen 14), der El Olam in Beerseba (Gen 21), der El Schaddaj wohl in Hebron, der El Bethel in Bethel (Gen 28), der El Roi in Beerlahajroi (Gen 16, 7—14), der El Berit in Sichem (Gen 33, 18—20; Ri 9). In den Überlieferungen, die von der syroarabischen Wüste oder Mesopotamien erzählen, ist El nicht zu Hause. Er erscheint wohl einmal dem Jakob außerhalb des Landes Kanaan im Traum, aber er offenbart sich selbst da als der El von Bethel, dem Jakob nach seiner Rückkehr eben dort in Bethel seine kultische Verehrung erweisen soll (Gen 31).

Daß diese El-Traditionen in die Frühzeit Israels gehören, zeigt nicht nur ihr gehäuftes Auftreten in den Väter sagen, sondern auch die mit 'el als Anfangs- oder Schlußelement gebildeten Personennamen, die vor allem bis zum Beginn der Königszeit sehr gebräuchlich waren, dann aber merklich zurückgehen<sup>32</sup>.

Schließlich muß noch angemerkt werden, daß die El-Traditionen der Genesis in einer leichten Spannung zu dem oben skizzierten Typ des „Gott des Vaters“ stehen. Beide Gottestypen sind nicht von Anfang an identisch<sup>33</sup>. Einige Stellen deuten noch an, daß sie erst auf einer bestimmten Stufe identifiziert wurden. Als Jakob mit seinem ganzen Clan nach Ägypten unterwegs ist, erscheint ihm in Beerseba der dort verehrte El mit den Worten: „Ich bin ‚El‘, der ‚Gott deines Vaters‘“ (Gen 46, 3). In der Erzählung von Gen 33 kommt der Vorgang der Ineinssetzung des halbnomadischen „Gott des Vaters“ und des El von Kanaan zur Sprache. Nachdem der Patriarch Israel unter dem Schutz des El glücklich nach Sichem gelangt ist, errichtet er ihm dort einen Altar und nennt diesen: „‚El‘ ist der ‚Gott Israels‘“ (Gen 33, 20). Das aber heißt nach unseren Ausführungen zum Vätergott: El ist von da an der Vätergott der Sippe Israel.

### 3. Baal-Hadad und Baal-Schamem

Neben dem Vätergott und El scheint auch Baal, der westsemitische Gott des Regens und der Fruchtbarkeit (in seinen verschiedenen Formen), im religiösen Denken des frühen Israel eine größere Rolle gespielt zu haben, als man oft annimmt<sup>34</sup>. Der Vorwurf, den Jeremia

<sup>32</sup> Einzelheiten siehe bei *G. B. Gray*, a. a. O. (Anm. 6) 163–169 und 256 bzw. die Tabellen II 4 (300–310) und III 2 (319–322) sowie *M. Noth*, a. a. O. (Anm. 6) 82–101, bes. 90 ff.

<sup>33</sup> Selbstverständlich ist es kaum möglich, die beiden Traditionen im Detail zu trennen.

<sup>34</sup> Das für die radikale Ablehnung aller Vorstellungen, die mit Baal zusammen-



macht, die Vorfahren hätten den Namen Jahwes über dem Namen Baals vergessen (Jer 23, 27) scheint nicht ohne geschichtliches Fundament auch für die Frühzeit Israels gewesen zu sein, auch wenn man den Sachverhalt anders deuten wird als Jeremia.

Es fällt auf, daß gerade in der Frühzeit bis zum Beginn der Monarchie zahlreiche Personennamen mit Baal als theophorem Element anzutreffen sind<sup>35</sup>. Dabei sind es nicht Gegner der Jahweverehrung, sondern Mitglieder der jahwetreuen Königsfamilie selbst, die Namen tragen, welche ein Bekenntnis zu Baal ausdrückten. Saul und Jonathan hatten z. B. beide einen Sohn Meribbaal = Groß ist Baal. Einen anderen Sohn nannte Saul Išbaal oder Ušbaal = Gefolgsmann oder Geschenk des Baal<sup>36</sup>. Für diese Namen scheint nur eine Erklärung möglich zu sein: Zur Zeit Sauls und Davids muß Jahwe irgendwie mit Baal gleichgesetzt worden sein.

So ist es nicht überraschend, daß Jahwe Epitheta trägt<sup>37</sup>, die nun durch außerbiblisches Vergleichsmaterial als ursprüngliche Attribute des Regengottes Baal gelten müssen. Die ugaritischen Texte machen zunächst auf eine bislang rätselhafte Vorstellung von Jahwe aufmerksam: Jahwe rōkēb bā'ārābōt. Das ugaritische rkb, das diesem Jahweattribut genau entspricht, ist in den epischen Texten von Ugarit bisher 13mal als Baalepitheton bezeugt. Nach der Grundbedeutung der Wurzel rkb = besteigen ist nicht, wie gewöhnlich, „Wolkenreiter“, sondern besser „Wolkenfahrer“<sup>38</sup> zu übersetzen. Zugrunde liegt die Vorstellung, daß Baal Wolken besteigt, um auf ihnen zu fahren, ohne daß vom Philologischen her seine Haltung dabei näher bestimmt ist. Die religionsgeschichtliche Parallele zu den mesopotamischen Göttern des Orkans und Sturmes, auf die ebenfalls die Wurzel rkb bezogen wird, legt nahe, daß Baal der „Wolkenfahrer“

hängen könnten, gerne angeführte Beispiel des Elia gehört in die nachsalomonische Ära. Zur Geschichte dieser Periode siehe *F. E. Eakin jr.*, *Yahwism and Baalism before the Exile*, in: *JournBibLit* 84 (1965) 407–414.

<sup>35</sup> Vgl. *M. Noth*, a. a. O. (Anm. 6) 119–122; *M. J. Mulder*, *Un euphémisme dans 2 Sam XII, 14?*, in: *VT* 18 (1968) 113.

<sup>36</sup> Eine spätere polemische Tradition wandelte vor allem in 2 Sam das Element „Baal“ dieser Namen in *bōšet* = Schande; vgl. z. B. 1 Chr 8, 34; 9, 40 mit 2 Sam 4, 4; 9, 6–13; 16, 1 4; 19, 25f. 31; 21, 7f. und weiter 1 Chr 8, 33; 9, 39 mit 2 Sam 2, 8 10 12 15; 3, 8 14f.; 4, 5 8 12.

<sup>37</sup> Zum Folgenden vgl. vor allem *R. Hillmann*, *Wasser und Berg. Kosmische Verbindungslinien zwischen dem kanaanäischen Wettergott und Jahwe* (Halle 1965) bes. 114–157.

<sup>38</sup> rkb = besteigen nach *R. de Langhe*, *De Betekenis van het Hebreeuwse werkwoord rkb*, in: *Overdruk uit de Handelingen van het XVIIIe Vlaamse Filologencongres* (Gent 1949) 85–95. *R. Hillmanns*, a. a. O. (Anm. 37) 6 vorgeschlagene Übersetzung „der auf den Wolken Thronende“ ist bereits Interpretation. Wir ziehen auf Grund des philologischen Befundes „Wolkenfahrer“ vor (So u. a. auch *K. Galling*, *Der Ehrenname Elisais und die Entrückung Elias*, in: *ZThK* 53 [1956] 145<sup>1</sup>). Vgl. auch *S. Mowinkel*, *Drive and/or Ride in OT*, in: *VT* 12 (1962) 278–299.



als auf seinen Wolken stehend zu denken ist. Dieser Typ des Baal heißt Baal-Hadad. In dieser stehend-thronenden Haltung ist er auch durch Darstellungen bekannt<sup>39</sup>.

Die Vorstellung des auf den Regenwolken stehend-fahrenden Gottes kehrt auch an einigen biblischen Stellen klar wieder:

Ihr Könige der Erde singt Elohim, preist Adonaj.  
Ihm, der fährt am Himmel, dem ewigen.  
Siehe, er erhebt seine Stimme, seine Stimme mit Macht,  
Seine Hoheit und Macht auf den Wolken (Ps 68, 33f. 35b).

Daß dies die Schilderung des Donner und Blitze schleudernden Regengottes, des Wolkenfahrers Baal, ist, zeigt V. 5, der zum Teil die gleichen Verba hat wie V. 33—35, und somit die Identifizierung mit dem nun ausdrücklich genannten „Wolkenfahrer“ nahelegt:

Singt Elohim, preist seinen Namen.  
Jauchzet zu dem Wolkenfahrer (rkb b'rp̄t)<sup>40</sup>.

Eine etwas andere Vorstellung scheint sich hinter dem Gewitterpsalm 29 zu verbergen:

Jahwe sitzt auf dem Mabbul,  
Es thront Jahwe als König in Ewigkeit (Ps 29, 10).

„Mabbul“ ist ein altes kanaanäisches Wort für den „über dem Himmel lagernden Ozean (vgl. Ps 148, 4), aus dem der vom Himmel auf die Erde fallende Regen stammt“<sup>41</sup>. Im Unterschied zum „Wolkenfahrer“ sitzt Jahwe hier im Himmel auf einem ehernen Thron, unter sich den riesigen Wasserspeicher. Diese Vorstellung entspricht weniger dem oben genannten Baal-Hadad, sondern eher dem unter dem Namen Baal-Schamem vor allem um 1100 v. Chr. in Kanaan verbreiteten Himmelsbaal. Dieser Baaltyp, der im Unterschied zu Baal-Hadad nicht als an einem festen Ort bzw. Berg zu Hause gedacht wird, dürfte schon in der Amarnazeit in Palästina der entscheidende Wettergott gewesen sein<sup>42</sup>, auch wenn seine bisher früheste

<sup>39</sup> Am bekanntesten ist wohl die 1932 gefundene Kalksteinstelle „Baal mit dem Blitz“. Ihre Erstveröffentlichung: C. F.-A. Schaeffer, Les fouilles de Minet-el-Beida et de Ras Shamra. Rapport sommaire, in: Syria 14 (1933) 122–124, Tab. XVI. Vgl. die Wiedergabe bei J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts (Princeton 1955) 490.

<sup>40</sup> Erste Literaturangaben siehe bei H. J. Kraus, Psalmen I (BiblKom, XV) (Neukirchen – Vluyn 1960) 464.

<sup>41</sup> J. Begrich, Mabbul. Eine exegetisch-lexikalische Studie, in: ZeitschrSemitist 6 (1928) 147.

<sup>42</sup> R. Hillmann, a.a.O. (Anm. 37) 90: „Der westsemitische Baal, ausdrücklich im Himmel zu denken wie der ägyptische Sonnengott, ist also zu belegen von Qatna bis Tyrus, quer durch das Land, wie es eine Untersuchung von Personennamen bestätigt. Das alles dürfte heißen, daß „Baal“ im 14. Jh. v. Chr. in ganz Palästina-Syrien Wettergott war.“ Vgl. auch O. Eißfeldt, Ba'alšamēm und Jahwe, in: ZAW 57 (1939) 1–31. Zur erstaunlich schwachen literarischen Bezeugung Baal-Schamems siehe W. F. Albright, a.a.O. (Anm. 11) 199: „The reason why the name is so rare in the Bronze Age is simply that the appellation only began to



literarische Bezeugung erst die Jehimilk-Inschrift von Byblos aus dem 10. Jh. v. Chr. ist<sup>43</sup>. Noch in dem Vertrag Esarhaddons (681—669) mit dem König Baal von Tyrus<sup>44</sup> wird er von den westländischen Göttern an erster Stelle genannt.

Natürlich wurden diese beiden Regengott-Typen Baal-Hadad und Baal-Schamem in Israel (und wohl schon vorher!) nicht klar unterschieden, da sie beide ja die gleiche Funktion hatten, dem Land die nötige Fruchtbarkeit zu schenken. So konnte Ps 18 = 2 Sam 22 die Vorstellung des Wolkenbaals und des Himmelbaals einfach nebeneinanderstellen:

#### Jahwe als Himmelsbaal:

- (V.7) In meiner Not rief ich zu Jahwe  
zu meinem Gott schrie ich.  
Er hörte von seinem Palast aus meine Stimme,  
mein Schrei drang an seine Ohren.  
(V.10) Da neigte er den Himmel hernieder

#### Jahwe als Wolkenbaal:

- und stieg herab,  
Wolkendunkel unter seinen Füßen.
- (V.11) Er stieg auf einen Keruben und flog dahin,  
schoß daher auf weiten Flügeln.  
(V.12) Er machte Finsternis sich zur Umhüllung,  
Wasser-Seiher, dichtes Gewölk.

Kurz erwähnt sei auch die Vorstellungswelt der im Mythos reich belegten Auseinandersetzung des Fruchtbarkeitsgottes Baal mit der Personifizierung des unfruchtbaren Meeres-Salzwassers = Jam, die sich im AT (freilich historisiert) noch sehr oft findet. So heißt es etwa Ps 74, 13 f.:

- Du störtest auf durch deine Macht Jam (das Meer),  
zerschlugst die Häupter der Tannin über den Wassern.  
Du zerschmettertest die Häupter des Leviathan,  
gabst ihn den Haifischen des Meeres zum Fraß<sup>45</sup>.

Die angeführten Beispiele haben wohl gezeigt, daß zumindest Gestalt und Funktion Baal-Hadads und Baal-Schamems ihre Spuren in Formulierungen und Bildern des AT, die mit Jahwe in Verbindung stehen (das ist sehr wichtig!), hinterlassen haben. Wie dieses Faktum (und das analoge betreffs des Vatergottes und Els) zu interpretieren ist, muß nun kurz versucht werden.

displace the original name towards the end of the Bronze Age, centuries after the appellation Ba'al had displaced Hadad."

<sup>43</sup> M. Dunand, Nouvelle inscription phénicienne archaïque, in: RevBibl 39 (1930) 321-331; die frühe Datierung hat W. F. Albright, The Phœnician Inscriptions of the Tenth Century B. C. from Byblos, in: JournAmericOrSoc 67 (1947) 153f.

<sup>44</sup> R. Borger, Die Inschriften Esarhaddons, Königs von Assyrien (ArchOrFor, Beih. 9 [Graz 1956]) 118.

<sup>45</sup> Weitere Einzelheiten siehe R. Hillmann, a. a. O. (Anm. 37) 114-126.



## III. Die Genealogie des israelitischen Gottesbildes

## 1. Das Problem der Übernahme „fremder“ Elemente

Unsere bisherigen Ausführungen konnten am Gottesbild des AT nur exemplarisch einen Sachverhalt aufweisen, der sich in Einzelheiten noch für viele andere Bereiche der Religion Israels verfolgen ließe. Im Kult, im Recht, in der Politik und in der Weisheit hat Israel vieles gemeinsam mit den Völkern, zwischen und unter denen es lebt<sup>46</sup>. Die Übernahme von religiösen Elementen aus seiner Umwelt ist eine unbestreitbare Tatsache. Entscheidend ist aber, wie diese Tatsache gedeutet wird.

Das einfache Schema Form-Inhalt scheint hier nicht zu genügen, auch nicht in der Frage des Gottesbildes, wengleich man es hier noch am ehesten anwenden möchte. Aber es gibt vor allem im religiösen Bereich keine Form, die nicht zugleich ein Stück „Welt“ an sich hat, aus der sie kommt<sup>47</sup>. Denn die Übernahme von Formulierungen und Vorstellungen aus einem an sich fremden Bereich geschieht, vor allem wenn sie wie im AT in größerem Umfang erfolgt, kaum aus freiem Entschluß heraus. Sie ist nötig, wenn zur Wiedergabe eines plötzlich neuen Sachverhaltes die eigenen Ausdrucksmittel fehlen, m. a. W.: eine solche Übernahme ist das Ergebnis einer Krise oder einer Mangelsituation<sup>48</sup>. Entstammt diese Krise einerseits der an sich fremden Umwelt und bietet diese Umwelt andererseits den Weg an, die Krise zu meistern, so ist eine bloß äußere Anleihe von Sprache — was dem Wesen von Sprache sowieso widerspricht — sehr unwahrscheinlich. Mit den sprachlichen Mitteln wird aber auch die Vorstellungswelt ihren Einfluß ausüben. Genau das scheint die Situation der ursprünglichen Jahwegruppe gewesen zu sein. Mit dem Betreten Kanaans standen sie vor einer ganz neuen Kultur, vor neuen Menschen, vor anderen Religionen. Ihr Glaube an Jahwe mußte sich in dieser neuen Umgebung bewähren und neu formulieren, wenn er eine Antwort auf die plötzlichen Probleme geben sollte.

Die Religionsgeschichte läßt vor allem drei Möglichkeiten erkennen, in denen die Auseinandersetzung eines Hochgottes beim Ein-

<sup>46</sup> Siehe *K. Koch* in: *KerygDogm* 8 (1962) 100–123; *R. Rendtorff* in: *ThLZ* 88 (1963) 735–746.

<sup>47</sup> *E. Käsemann*, *Das wandernde Gottesvolk* (Göttingen 1961) 40: „Es ist keine echte Lösung des Problems, die sich hinter dem Gegensatz ‚formal-inhaltlich‘ verbirgt. Weiß man doch nie, wo die ‚Form‘ endet und der Inhalt anfängt, weil jede Form in noch so ausgehöhlter Gestalt stets einen Rest des ursprünglichen Inhaltes mit sich trägt und jeder Inhalt nur eine ihm wirklich adäquate Form besitzt.“

<sup>48</sup> Das betont mit Recht *G. von Rad*, *Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments*, in: *ThLZ* 88 (1963) 407f.



tritt in eine andere Kultur stattfinden kann<sup>49</sup>: 1. Der neue Gott wird als Unter- oder Nebengott in das vorgefundene Pantheon eingegliedert. 2. Der neue Gott übernimmt die Funktion der alten Götter. 3. Das Gottsein der alten Götter wird einfach geleugnet: sie werden zu Götzen degradiert. Auch die Auseinandersetzung Jahwes mit den Göttern bzw. den verschiedenen Zügen der Gottesvorstellung Kanaans vollzog sich, soweit das AT dies noch erkennen läßt, in dieser dreifachen Weise. Dies soll für die „positive“ Seite, also die ersten beiden Punkte, kurz ausgeführt werden.

## 2. Jahwe: die Gemeinschaft der Geretteten

Was ist nach dem AT das genuin Jahwistische am Gottesbild Israels<sup>50</sup>? Die Moseüberlieferungen, in denen wohl Jahwes ureigenste Gestalt noch durchscheint, zentrieren sich um *eine* Grundaussage: Jahwe ist der, der die Seinen aus der tödlichen Bedrohung (der Ägypter) rettet. Er ist der in der Not Kommende<sup>51</sup>. Er ist nicht der Gott des Landes, in dem sich diese Rettung ereignet. Er ist plötzlich da; sie wissen nicht einmal, woher er kommt. Sie erleben aber, daß er da ist als einer, der sie von dem Untergang errettet. Diese Erfahrung seines Eingreifens überwältigt sie so sehr, daß sie ihn als *ihren* Gott erkennen und anerkennen<sup>52</sup>. In dieser Dimension der totalen Hilfe kann das Denken von anderen Göttern gar nicht aufkommen. Der von Mose gepriesene Jahwe ist von da an ihr Gott schlechthin, der sie zugleich untereinander verbindet. Die Zusammengehörigkeit dieses „Mischvolkes“ ist ja nicht in einer Sippen-Genalogie begründet. Sie wissen sich als „Volk“ primär als die Gemeinschaft der durch Jahwe Geretteten. Im Unterschied zum „Gott des

<sup>49</sup> Nach *J. Hempel*, Altes Testament und Religionsgeschichte, in: ThLZ 81 (1956) 259–280. Zum allgemeinen Phänomen des Synkretismus in den syro-palästinensischen Religionen siehe *F. Cross*, a. a. O. (Anm. 22) 235.

<sup>50</sup> Auf die immer noch umstrittene Etymologie des Namens Jahwe braucht hier nicht eingegangen zu werden; ebensowenig auf das Problem der geographischen oder ethnologischen Heimat dieses Namens (m. E. hat die Midianiterhypothese gute Gründe für sich!). Für unsere Fragestellung entscheidend ist der Gottestyp, der sich aus den atl. Texten als ursprünglich mit dem israelitischen Jahwebild verbunden eruieren läßt. Vgl. dazu *C. Westermann*, Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den außerisraelitischen Religionen, in: Forschung am alten Testament (ThB, 24 [München 1964]) 199–201.

<sup>51</sup> „Dieses Charakteristische ist Jahwe immer geblieben...; es wandelt sich vielfach, aber bleibt bis in die Erwartung der nachexilischen Gemeinde: ‚denn er kommt, er kommt zu richten die Erde...‘ (96,13; 98,9)“ (*C. Westermann*, a. a. O. 199). Siehe auch *F. Schnutenhaus*, Das Kommen und Erscheinen Gottes im AT, in: ZAW 76 (1964) 1–21.

<sup>52</sup> Der traditionsgeschichtliche Nachweis dieser Charakterisierungen kann hier leider nicht gegeben werden; siehe etwa *G. von Rad*, Theologie des AT I (München 1958) 22ff. und *F. M. Cross*, The Divine Warrior in Israel's Early Cult, in: Biblical Motifs (Hrsg. *A. Altmann* [Cambridge, Mass. 1966]) 11–30.



Vaters“, wo der Gott durch seine Relation zu seinen Verehrern definiert wurde, definieren sie sich als 'am jhwh = Volk Jahwes durch ihre Relation zu Jahwe. Das ist aber auch die „Genealogie“ dieses Gottes selbst, der keine Göttergeschichte hat wie die Götter Kanaans. Er ist ganz bezogen auf diese Menschen in ihrer Not und für ihr Heil. So hat er ursprünglich kein Verhältnis zur Natur, zum Land, zum Kosmos. Nicht der Gott eines Clans mit dessen Familiengeschichte ist er, sondern durch die Errettung vor dem Untergang macht er jene bunte Schar seiner Verehrer erst zu einem „Volk“. Da er selbst also keine Göttergeschichte hat und da seine Verehrer ursprünglich keine gemeinsame Stammesgeschichte haben, fehlen diesem Gottesbild religionsgeschichtlich gesehen zwei Grundmotive, die sonst ein Gottesbild bestimmten: Liebe und Kampf. Sie sind Grundmotive des Lebens der Götter unter Göttern; sie sind ebenso die treibenden Kräfte einer blutsmäßig eng zusammengehörigen Gruppe. Solange das Ereignis der Rettung im „Volk Jahwes“ noch unmittelbar lebendig war, konnte dieses Gottesbild Jahwes als des Retters genügen. Je größer aber der zeitliche Abstand vom Erlebten wurde, um so mehr drängte sich die Reflexion über diesen Gott selbst auf. Das einmalige Gotteserlebnis mußte die Grundlage abgeben für das Bestehen neuer Situationen, die sich aus der Rettung des Anfangs nicht einfach deduzieren ließen.

Der äußere Anlaß dazu war vor allem die Begegnung mit den Bewohnern des Kulturlandes. Dort wohnten die Kanaanäer, deren Götterbild vor allem von den drei oben im AT selbst noch aufgezeigten Gottestypen geprägt war: Vatergott, El, Baal. In einem langwierigen Prozeß, der wohl bis in die Zeit Salomons dauerte, absorbierte Jahwe viele Züge dieser Götter und erhielt damit selbst neue Dimensionen: Er wurde zum Gott eines durch Blut und Boden bestimmten Volkes, wobei seine ursprüngliche Gestalt freilich das formende Prinzip blieb. Das ist der theologisch relevante Aspekt des hier anvisierten Vorgangs.

### 3. Jahwe und der Vatergott: das soziale Leben

Der „Vatergott“ der Genesis ist der Schützer und Erhalter eines Hirtenclans<sup>53</sup>. Das detaillierte Leben dieses Stammes, Zeugung und Geburt, Hochzeit und Tod, Streit um Herden, Rivalität der Frauen und Nebenfrauen, Probleme der Erbfolge, Kampf um die Brunnen-

<sup>53</sup> V. Maag, Das Gottesverständnis des Alten Testaments, in: NedTT 21 (1967) 161–207 leitet aus einer Interpretation von Gen 12,1–3 in dieser Frage wohl etwas viel ab; das „nomadische“ Element muß auch durch die „soziale“ Dimension ergänzt werden. Vgl. noch V. Maag, Malkût Jhwh, in: Congress Volume Oxford 1959 (VT, Suppl. 7 [Leiden 1960]) 146–153.



stellen mit anderen Gruppen und vieles mehr, was in den Vätersagen steht oder dergleichen stehen könnte — um all das kümmert sich dieser Vatergott. Zum Kosmos, zum Ackerboden oder zu einem Tempel oder Palast hat er keine unmittelbare Beziehung. Sein Bereich ist die Familie im weiteren Sinn: die Menschen und die Herden. Er herrscht über das konkrete menschliche Leben. Seine Äußerung geschieht durch verbale Inspiration an das Stammeshaupt, durch Verheißung und Befehl. Er geht mit seinen Verehrern und ist immer bei ihnen, wo immer sie sind und was immer sie tun. Deshalb gibt es keinen besonderen Kult mit besonderen Kultdienern. Die Grundhaltung ihm gegenüber ist Gehorsam und Vertrauen.

Wieweit diese Züge noch in Kanaan lebendig waren, als die Jahwegruppe sich mit den Proto-Aramäern zusammenschloß, ist kaum nachprüfbar. Faktisch war der Typ des Vatergottes schon mit dem Els verschmolzen. Aber der Vergleich der Väter- bzw. Mosetradition mit dem Gottesbild in den Traditionen der salomonischen Ära macht deutlich, daß der Typ des „Vatergottes“ dem ursprünglichen Jahwebild zu seiner Entfaltung geholfen hat: Jahwe ist nun, wie z. B. die Davidgeschichten mit ihren Dimensionen der Liebe und des Kampfes zeigen, klar auch der Gott des sozialen Lebens. Die Haltung ihm gegenüber ist nicht nur wie am Anfang dankbares Erschaudern vor dem machtvollen Retter, sondern vertrautes und vertrauendes Wissen um den steten Schutz.

#### 4. Jahwe und El: der Kosmos

Stärkere Impulse auf die Entfaltung des israelitischen Gottesbildes gingen aber von den genuin kanaaniätschen Religionen aus. Das Land Kanaan mit seiner Agrarkultur war ja die neue Situation, in der sich die Jahwegruppen zurechtfinden mußten. Die Lebensweise an einem festen Ort im Kulturland hat andere Gesetze als der Weg der Befreiung durch die Wüste, der bisher das Gottesbild bestimmte. Der kanaaniätsche Bauer hängt an seinem Boden; keine Krise, weder Trockenheit noch Krieg, weder Erdbeben noch Überschwemmung können ihn vertreiben. Auf den Trümmern des Chaos kämpft er um die Wiederherstellung der alten Ordnung, des alten Kreislaufs von Werden und Vergehen. Weltordnung, Zeit als Kreislauf, Fruchtbarkeit und Glück als Folge der Ordnung sind der Horizont des kanaaniätschen Daseinsverständnisses<sup>54</sup>. Dem entsprechen auch seine Götter.

Zu diesem Daseinsverständnis mußte auch der Jahweglaube nach seiner Ankunft in Kanaan Stellung beziehen. Nach Ausweis des AT geschah dies, indem Jahwe viele Züge von El und Baal übernahm. Es

<sup>54</sup> Nach V. Maag, a. a. O. (Anm. 53) 174.



ist bedeutsam, daß Jahwe nicht unterging und zu El oder Baal wurde. Nicht alle Züge Els oder Baals werden in der Entfaltung des Jahwebildes sichtbar. Er erhielt keine Gemahlin, wie El und Baal sie hatten. Er wurde kein Gott, der in den Kreislauf selbst verstrickt war wie Baal<sup>55</sup>. Der kanaanäische El war der oberste Herr des Pantheons, der weise und gütige Gott, der die Weltordnung kontrolliert und garantiert. Er steht selbst außerhalb dieses Kosmos, denn er ist sein Schöpfer<sup>56</sup>. Der alte Grundstock von Dt 32 deutet noch an, wie Jahwe sich Els Bereich langsam eroberte<sup>57</sup>. Jahwe ist hier als El eindeutig der Herr des Kosmos, der am Anfang den einzelnen Göttern ihre Nation und deren Territorium zuweist. Dies ist ein altes kanaanäisches Motiv. Aber die frühe Uminterpretation gibt Israel in Dt 32 durch Jahwe schon eine Sonderstellung: Während die anderen Völker ihr Land und ihren Gott dem summus deus El verdanken, wird die Relation Jahwe-Israel einfach als bereits bestehend vorausgesetzt. Syntaktisch wird die Relation Götter – ihr Volk durch einen Verbalsatz, die Relation Jahwe-Israel aber durch einen Nominalsatz wiedergegeben. Die anderen Götter werden in Dt 32 zwar als Realität anerkannt, aber Jahwe ist als El der höchste Gott des Kosmos. Während die anderen Völker ihren Gott von Jahwe-El's Gnaden haben, ist Israel Jahwes Volk selbst. Ähnlich ist Jahwe in Ps 82<sup>58</sup> in der Rolle des El der summus deus im kosmologischen Sinn, der überdies durch seine Anklage gegen die „Göttersöhne“ deren Machtlosigkeit und so seine absolute Herrschaft demonstriert (vgl. den Schluß des Psalms!).

Bis zur Zeit Salomos hat Jahwe El vollkommen verdrängt. Er übernimmt nun mühelos und selbstverständlich die Epitheta Els<sup>59</sup>: Er ist nun der Ewige, der Schöpfer Himmels und der Erde, der weise und im Himmel thronende Allherr. Es ist sogar möglich, daß die Vorstellung von El dem Gütigen, dem mit Gemüt (*ltpn, il d pid*), die strengen Züge Jahwes gemildert hat<sup>60</sup>. Umgekehrt werden nun auch

<sup>55</sup> Dieser Aspekt der Abstoßung von Elementen, die nicht zu Jahwe paßten, soll nicht unterschätzt werden, auch wenn er hier nur gestreift werden kann.

<sup>56</sup> Zur detaillierten Darstellung vgl. vor allem *M. H. Pope*, El in the Ugaritic Pantheon (VT, Suppl. 2 [Leiden 1955]); *W. H. Schmidt*, a. a. O. (Anm. 24), der freilich den Akzent etwas stark auf El als König legt und mit seiner These, Els und Baals Königtum hätten friedlich nebeneinander gestanden, nicht recht zu überzeugen vermag; die traditionelle Auffassung, manche El und Baal gemeinsamen Eigenschaften seien durch religionsgeschichtliche Entwicklungen zu erklären, erscheint mir doch wahrscheinlicher.

<sup>57</sup> Siehe *O. Eißfeldt*, a. a. O. (Anm. 15) 29.

<sup>58</sup> Vgl. auch *W. H. Schmidt*, a. a. O. (Anm. 24) 41f.

<sup>59</sup> Die These von *F. Cross*, a. a. O. (Anm. 22) 253–258, diese Übertragung erscheine so selbstverständlich, weil eben Jahwe ursprünglich ein Epitheton Els war, hat bisher wenig Beifall gefunden. Noch weiter als Cross geht *G. Östborn*, Yahwe and Baal (Lund 1956) 13–16, der nicht nur Jahwe, sondern auch Baal als eine weiterentwickelte Form von El ansehen möchte.

<sup>60</sup> *F. Lokkegaard*, a. a. O. (Anm. 20) 232: „In fact, El is the special contribution



ursprünglich typische Aussagen von Jahwe syntaktisch mit dem Wort El verbunden: „Jahwe, sein Gott ist mit ihm (Jahwetradition), und Königsjubel ist in ihm; El ist (Eltradition) der, der sie aus Ägypten herausgeführt hat (El determiniert durch Jahwetradition), Stierhörner sind ihm zu eigen (Eltradition)“ (Num 23, 21 f.).

#### 5. Jahwe und Baal: das Land und sein Ertrag

Die Identifizierung von Jahwe und El ging deshalb so leicht, weil seine Züge als des fern im Himmel thronenden Götterkönigs nicht übermäßig klar waren. Bislang haben wir auch kein Zeugnis dafür, daß El eine starke kultische Verehrung in Kanaan genoß. So war auch von daher kein scharfer Gegensatz zu Jahwe. Anders ist dies mit Baal, der nicht nur El immer mehr in den Hintergrund gedrängt hatte, sondern zusammen mit seiner Gemahlin Anat auch den Kult der Kanaanäer fast ausschließlich für sich beanspruchte. Als Gott des Regens und der Fruchtbarkeit und als Besieger der gefährlichen Meere war er der unmittelbare Garant der vitalsten Interessen der kanaänischen Bauern<sup>61</sup>. So stand das junge Israel vor der Frage: Ist Baal oder Jahwe es, der den Regen spendet, die Saat wachsen läßt, die Ernte vor Unwetter schützt? Die Antwort war die Übertragung von Attributen Baals auf Jahwe, wie wir sie oben an einigen Beispielen skizziert haben.

Anfangs mag die Identifizierung ziemlich global vollzogen worden sein. Erst von der Zeit Salomos an, als durch dessen nichtisraelitische Frauen eine vielleicht neue (phönizische?) Form des Baalkultes populär zu werden drohte, wird der Protest gegen die kritiklose Verschmelzung laut: Ahia von Silo, Asa, Elia und die Schriftpropheten sind die markantesten Gestalten in der vor allem kultischen Auseinandersetzung, aus der Jahwe eindeutig als Sieger hervorgeht<sup>62</sup>.

Den Baalanhängern Ahab und Isebel verkündet der jahwetreue Prophet Elia, daß der Gott Israels, und nicht Mot, der Gegenspieler Baals, eine lange Trockenheit über das Land bringen werde. Und das Ende dieser Dürre führt nicht Baal herbei, sondern ebenfalls Jahwe, denn Jahwe spricht zu Elia: „Geh hin und zeige dich dem Ahab, jetzt will *ich* (und nicht Baal!) Regen geben auf das Land“ (1 Kg 18, 1). Jahwe war nun auch der alleinige Gott der Fruchtbarkeit, ohne freilich wie Baal den kultischen Vollzug des Fruchtbarkeitsmythos zu seiner Unterstützung zu fordern. Der Kreislauf der Jahreszeiten war

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>61</sup> Vgl. A. S. Kapelrud, Die Ras-Schamra-Funde und das Alte Testament (München - Basel 1967) 37-42.

<sup>62</sup> Siehe O. Eißfeldt, Jahwe und Baal, in: Kleine Schriften 1 (Tübingen 1962) 3-8.



seiner absoluten Herrschaft unterworfen: Jahwe, der Retter, garantierte für sein Volk nun gleichsam als kosmosüberlegener El den heilvollen Ablauf des menschlichen Lebens in dessen Abhängigkeit von der Natur.

#### IV. Theologische Folgerungen

Der religionsgeschichtliche Sachverhalt soll noch thesenartig auf seine theologische Relevanz, vor allem im Blick auf eine Theologie nichtchristlicher Religionen, befragt werden.

##### 1. Die Struktur der Begegnung

Die skizzierte Genealogie des israelitischen Gottesbildes ist durch folgende Struktur gekennzeichnet:

a) Die atl. Heils- und Offenbarungsgeschichte setzt ein mit einer geschichtlichen Erfahrung des Eingreifens Gottes. Israel erfährt die wunderbare Rettung vor den Ägyptern als das konkrete Ereignis, durch das sich Jahwe als *sein* Gott ausweist. Im Unterschied zu den Religionen seiner Umwelt, bei denen das Göttliche ein Teilaspekt des Ereignisses selbst ist, kann Israel das Ereignis als Ereignis nehmen und damit Gott als davon verschieden erfahren: Er wirkt durch das Ereignis für Israel. Indem Israel das Geschehen auf sein Leben bezieht, ohne darin aufzugehen, erfährt es die Bedingtheit seiner Rettung und wird so auf seinen Retter verwiesen. Es ist nicht der Sturm oder das Meer, die als göttlich erfahren werden, sondern Jahwe, der durch sie rettet. Diese Dreiteilung: erfahrbares Ereignis-Israel-Gott ist das Grundschema der Gotteserfahrung Israels. In ihm liegt zugleich das typische Phänomen des Geschichtlichen in der Religion Israels beschlossen.

b) Das Gottesbild des den Seinen zu Hilfe kommenden Retters, das der Urfahrung zugrunde liegt, hat sich im Laufe der Geschichte durch den Kontakt mit der Umwelt vor allem inhaltlich weiter differenziert und entfaltet. Aus dieser religiösen und kultischen Umwelt hat Israel wesentliche Elemente teils abgestoßen, teils übernommen. Das ursprüngliche Jahwebild wurde so um entscheidende Züge bereichert.

c) Richtmaß und entscheidendes Kriterium für Übernahme oder Abstoßung „fremder“ Elemente war die Gotteserfahrung des Anfangs, die Israel in diese Umwelt mitbrachte.

d) Die dargestellte Entfaltung des israelitischen Gottesbildes ist nicht das Ergebnis von punktuellen Entscheidungen, sondern ein geschichtlicher Prozeß.



## 2. Die „Eigenart“ der Religion Israels

Sie ist zunächst ein geschichtliches Faktum, das darin besteht, daß die anderen Religionen, aus und mit denen Israel sein erstes Gottesbild entfaltet hat, verschwunden sind. Aus der Auseinandersetzung ist Jahwe eindeutig als Sieger hervorgegangen. Darin besteht seine Eigenart, die man nicht auf einzelne Züge reduzieren kann. Für den lange Zeit üblichen Maßstab der „Überlegenheit“ lassen sich kaum Kriterien finden.

Da die Sieghaftigkeit der Jahwereligion ein geschichtlicher Vorgang ist, muß die Frage nach dem Ziel dieses Geschehens gestellt werden. Dieses liegt nicht sofort im Christusereignis des NT. Die Eigenart des AT besteht ja gerade darin, daß es erst im Hinausgehen über sich selbst in das NT als abgeschlossenes Ganzes zu sich kommt und sich so als eigene Größe konstituiert. Von daher kann es dem Christentum selbständig gegenüberreten. Deshalb ist Mission am jüdischen Volk grundsätzlich anders zu qualifizieren als die Heidenmission.

## 3. Das Problem der Offenbarung

Die Genealogie des israelitischen Gottesbildes widerspricht einem Offenbarungsbegriff, der die Offenbarung als eine bloße Summierung von näher zu bestimmenden Einzeloffenbarungen versteht, auch wenn solche a priori nicht auszuschließen sind. Israels Erfahrung von Offenbarung Gottes setzt ein mit einem nur schwer zu umreißenen Urerlebnis, das gleichsam zum hermeneutischen Prinzip aller weiteren Geschichts- und Weltdeutung wird. Für die Theologie stellt sich dabei die Frage nach dem Horizont, innerhalb dessen sowohl die Urerfahrung Jahwes als des Rettergottes als auch Israels konsequente Jahwe-Deutung der pluralen religiösen Erfahrung seiner Umwelt verständlich wird. Die theologische Erklärung wird kaum der direkte Eingriff des transzendenten Gottes hic et nunc sein, sondern eher eine dem Menschen grundsätzlich gegebene Eröffnung des Göttlichen. Im Raum dieses ursprünglichen Offenseins des Menschen für Gott artikuliert sich durch die besondere Erfahrung von Welt und Geschichte in Israel das Numinose: Jahwe übernimmt die Herrschaft über den neu zukommenden Lebensraum seines Volkes, das ihn als seinen Retter und Helfer begreift. Die Gotteserfahrung, die sich durch das schon genannte Grundschema: erfahrbares Ereignis-Israel-Gott bestimmt, ist die an Israel ergehende Offenbarung. Das deutende Wort, z. B. des Mose oder der Propheten (bzw. Gottes an sie), ist nicht das konstituierende Element, sondern dient dazu, das Grundschema dieser Erfahrung (im Unterschied zu der undifferenzierten Erfahrung des Numinosen in Israels Umwelt) klarer wirksam werden zu lassen.



Eine so verstandene Offenbarung setzt freilich eine Schöpfung voraus, die ihrem Wesen nach nicht *creatio ex nihilo* im traditionellen Sinn, sondern Kundgabe Gottes ist. Dies ist für Israel möglich, weil es das Grundschema seiner Ereigniserfahrung auf den ganzen Kosmos übertragen kann: Natur und Welt werden als von Gott und Israel verschieden erfahren. So kann Israel ohne satzhafte Offenbarung zu einem Schöpfungsverständnis kommen, das zugleich seiner Jahweerfahrung entspricht. Die Schöpfungserfahrung hat in Israel die gleiche Struktur wie die Geschichtserfahrung. Von daher wird die übliche Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung sehr problematisch. Will man an der Terminologie festhalten, müßte man mindestens für das AT eher sagen: Es ist übernatürlich (und eben anders als bei den Religionen der Umwelt), daß Israel in der Erfahrung der Relativität von Welt Gott erfahren kann. Erst von da her wäre dann der Begriff einer „natürlichen“ Offenbarung zu bestimmen.

#### 4. Israel und die nichtisraelitischen Religionen

Dieses Verhältnis läßt sich nicht unbefangen konstruieren. Es ist in die Offenbarungsgeschichte selbst hineinverflochten. Ein naives Lesen der atl. Texte kann den Einzelheiten dieser Symbiose unmöglich gerecht werden, selbst wenn es von qualifizierten dogmatischen Grundsätzen geleitet ist. Hier zeigt sich die eminent kirchliche Funktion der Exegese, die in der Schrift und damit in der Offenbarungsgeschichte Sachverhalte aufweist, die dem Nichtexegeten unerreichbar sind oder wie in unserem Falle a priori als wenig wahrscheinlich gelten würden. Die skizzierte Übernahme wesentlicher Elemente aus den nichtisraelitischen Religionen bedeutet eine grundsätzlich positive Funktion dieser Religionen in der Offenbarungsgeschichte. Auch außerhalb Israels wird damit legitime religiöse Erfahrung anerkannt. Die ursprünglich fremden Gottesvorstellungen werden nicht einfach als „heidnisch“ bekämpft oder radikal durch Jahwe ersetzt, sondern die in ihnen erfaßte Wirklichkeit dient dazu, die Gotteserfahrung Israels weiter zu artikulieren. Gerade dieser Aspekt ist für die theologische Wertung nichtchristlicher Religionen besonders bedeutsam. So könnten Sinn und Aufgabe der „Heidenmission“ einmal danach befragt werden, was die „heidnischen“ Religionen zur Artikulierung unseres Gottesbildes beitragen könnten.

Zugleich ist die Frühgeschichte Israels ein Musterbeispiel für das Ineinander von allgemeiner und besonderer Heilsgeschichte. Da allgemeine Heilsgeschichte immer nur verhüllt und nie eindeutig als solche greifbar wird, weil sie immer schon mit Sünde, Schuld und damit



Unheil verstrickt ist, hat der oben dargestellte Prozeß der reinigenden und läuternden Aufnahme der nichtisraelitischen Religionen in die besondere Offenbarungsgeschichte eminent theologische Relevanz.

Zum Schluß stellt sich freilich die Frage ein, ob die Religion Israels dieses Problem des Ineinander wirklich gelöst hat. Es ist die Frage, ob die Übernahme immer frei war von der Gefahr einer Überfremdung. Zeigt sich nicht doch eine gewisse Vorläufigkeit, die nach einem anderen, eindeutigeren Maßstab für die legitime Entfaltung des Offenbarungserlebnisses des „Anfangs“ verlangt? Das ist die Frage, die aus dem AT allein nicht zu beantworten ist. Es ist die Frage an und nach Jesus Christus.