

Von der Welt zur Schrift: die Bibel
und ihre Kulturen

Othmar Keel

«Aus der Mitte der Völker»

Die Bibel als Schlüssel zu den
Kulturen des Alten Orients

Ist es nicht ein Verstoß gegen die eigentliche Intention biblischer Bücher, sie als ein Tor zu betrachten, durch das kulturelle Werte älterer, «heidnischer» Kulturen zu uns gelangt sind, und die Bibel selbst als Ausdruck einer Kultur zu lesen?

1. Die Bibel als Äußerung einer Kultur?

Wenn man mit der exegetischen Literatur groß geworden ist, die nach dem *Kerygma* des Deuteronomisten, dem *Kerygma* der Priesterschrift bzw. dem (theologischen) «Ziel» jedes Kapitels des Alten Testaments fragte (Biblischer Kommentar), mag einem das Ansinnen, die Bibel als Kulturgut zu rezipieren, als Profanation vorkommen.

Im Vergleich zu ihren Kollegen in der Mitte des 20. Jh. n. Chr. sind manche Juden des 2. Jh. v. Chr., wie der Enkel Jesu Sirachs oder der Verfasser des 2. Makkabäerbuches, weniger theozentrisch. Ihre Aussagen sind von besonderem Interesse, weil sie sich in ihren Vorworten als erste biblische Schriftsteller explizit zu

den Zielen äußern, die sie mit ihren Büchern verfolgen. Sie sehen die Entstehungsgründe jedenfalls nicht monokausal, so daß man einer Schrift *ein* Kerygma und einem Abschnitt *ein* «Ziel» zuweisen könnte. Der Enkel Jesu Sirachs etwa, der das Werk seines Großvaters ins Griechische übersetzt hat, bezeichnet in seinem Vorwort den Inhalt von «Gesetz, Propheten und übrigen Schriften» sehr vage als «Vieles und Großes», und das Resultat der Beschäftigung mit ihnen sind «Bildung und Weisheit» (*Paideía* und *Sophía*), Begriffe, die man mit ebensoviel Recht einer Kultur wie einer bestimmten Theologie zuordnen kann. Das Ziel der Arbeit seines Großvaters wie das seiner eigenen ist eine im Gesetz gegründete Lebensführung, die man mit dem modernen Begriff «Jewish way of life» bezeichnen könnte.

Nahezu frivol wirkt es angesichts der Positionen der Dialektischen Theologie, wenn der Bearbeiter des 2. Makkabäerbuches als erstes von verschiedenen Zielen seiner Schriftstellerei «Unterhaltung und Vergnügen» (*Psychagogía*) anführt (2,25), eine Zielsetzung, die angesichts der Zeloten und Märtyrer, die die Helden dieses Buches sind, überrascht.

Wenn mit solch vagen, kulturellen Zielsetzungen der Skopus einzelner biblischer Bücher kaum angemessen zu erfassen ist, so ist andererseits zu betonen, daß der Versuch, das Kerygma z.B. des Hohenliedes zu eruieren, kaum einen adäquaten Zugang zu diesem darstellt.

2. Religiöse Norm versus Kultur

Der religiöse Lehr- und Verpflichtungscharakter der Bibel, den Rabbinen und Kirchenväter in den ersten Jahrhunderten nach Christus postulierten, verunmöglichte deren Wahrnehmung und Weiterentwicklung als Kulturgut und sprach ihr einseitig religiös normativen Charakter zu. Eine Kultur kann sich nicht darauf beschränken, die Geheimnisse und Willensäußerungen ihrer Gottheit(en) zu ergründen und zu verwirklichen, sondern muß gestaltend alle Aspekte menschlichen Lebens erfassen. Das war auch im alten Israel der Fall. Die Folgen der «Persönlichkeitsverände-

«rung» der biblischen Bibliothek um die Zeitenwende zeigen sich besonders drastisch beim Hohenlied. Eine rabbinische Überlieferung beleuchtet das in rührender Weise, wenn sie Rabbi Jochanan ben Nuri (um 110 n. Chr.) überliefern läßt: «Wer einen Vers aus dem Hohenlied zitiert und es als eine Art (profanen) Gesanges braucht oder wer irgendeinen Schriftvers zur Unzeit in einem Hochzeitshaus (oder bei einem Gastmahl) zitiert, der bringt Unheil über die Welt. Denn die Tora (die ganze Schrift als Offenbarung) gürtet Trauerkleidung um, tritt hin vor Gott und spricht vor ihm: «Herr der Welt, deine Kinder haben mich gleichsam zu einer Zither gemacht, auf der die Heiden spielen!» Dann sagt Gott zu ihr: «Meine Tochter, womit sollen sie sich denn beschäftigen, wenn sie essen und trinken?» Sie antwortet: «Wenn sie Kenner der Schrift sind, so mögen sie sich mit dem Gesetz, den Propheten und Schriften beschäftigen; wenn sie Kenner des Traditionsstoffes sind, so mögen sie sich mit der Mischna, der Halacha und der Haggada beschäftigen; wenn sie Kenner des Talmuds sind, so mögen sie sich am Passafest mit den Satzungen des Passafests, am Wochenfest mit den Satzungen des Wochenfests, am Laubhüttenfest mit den Satzungen des Laubhüttenfests beschäftigen» (Sanhedrin 101a, Baraita). Die Überlieferer haben sich wohl vorgestellt, daß Gott mit dieser Antwort zufrieden ist. Aber ist er das? Kann er sich mit diesem Vorschlag der Tora zufriedengeben, nachdem er anfänglich im Garten festgestellt hat, daß es für den Menschen nicht gut ist, (mit Gott) allein zu bleiben (Gen 2,18)?

Aber vorerst hat sich die Einschränkung der Schrift auf «Offenbarung» mit Hilfe der Typologie und Allegorie gerade auch beim Hohenlied für rund 1500 Jahre durchgesetzt.

3. Zurück zur Kultur

Erst Renaissance, Humanismus, Aufklärung und Romantik haben der Schrift ihren menschlichen Aspekt Stück um Stück zurückgegeben. Dabei vertraten vor allem G.E. Lessing und J.G. Herder die Vorstellung, es handle sich beim Alten Testament um Zeug-

nisse aus den Kindertagen der Menschheit, um Produkte eines noch kindlichen Geistes oder theologisch gesprochen um Maßnahmen Gottes zur Erziehung des Menschengeschlechts.

Die Vorstellung vom hebräischen Humanismus als der ältesten schriftlichen Bezeugung menschlicher Kultur (theologisch oft als die am reinsten überlieferte Form der Uroffenbarung verstanden) wurde durch die Forscher- und Entdeckertätigkeit des 19. Jahrhunderts aber bald massiv in Frage gestellt. Das Bestreben, die Sitten und Bräuche möglichst vieler Völker und Stämme kennenzulernen und darzustellen, erfaßte auch vergangene Kulturen. So erschien von 1837-1841 J.G. Wilkinsons sechsbändiges Werk «Manners and Customs of the Ancient Egyptians... Derived from a Comparison of the... Monuments still Existing with the Accounts of Ancient Authors». Das Gleiche leistete A.H. Layard für die Assyrer. Nur waren deren Monumente nicht mehr zugänglich und mußten erst ausgegraben werden. Layards berühmter Bericht über seine diesbezüglichen Unternehmungen von 1849 «Niniveh and its Remains» liefert im zweiten Teil ebenfalls «An Enquiry into the Manners and Arts of the Ancient Assyrians». Bald wurde deutlich, daß nicht nur die ägyptische, sondern auch die mesopotamische Kultur erheblich älter war als die biblische.

Dieses höhere Alter betraf nicht nur die materiellen Aspekte. 1874 wies C.W. Goodwin darauf hin, daß die Gedichte des Hohenliedes Parallelen in der älteren ägyptischen Liebespoesie hatten. G. Smiths «Chaldean Account of Genesis» von 1876 machte babylonische Vorläufer der biblischen Erzählungen von der Schöpfung und besonders der Sintflut bekannt. Im Winter 1901/1902 entdeckten französische Archäologen die Stele mit dem Rechtscorpus des babylonischen Königs Hammurabi (18. Jh. v. Chr.), in dem sich fast wörtlich zahlreiche Rechtssätze fanden, die nach der biblischen Überlieferung dem Mose am Sinai geoffenbart worden sein sollen. 1910 veröffentlichte A. Weigall die erste Monographie über Echnaton und feierte ihn als Begründer eines reinen Gottesglaubens und als Vorläufer Christi. 1924 wies der deutsche Ägyptologe A. Erman nach, daß sich der Ab-

schnitt Spr 22,17-23,11 eng an die altägyptische Lebenslehre des Amenemope anlehnt. H. Gunkel entdeckte in seinem Kommentar zu den Psalmen von 1929 den engen Zusammenhang zwischen dem Königsbild der sogenannten Messiaspsalmen und ägyptischen Königsvorstellungen. Das nahm diesen Psalmen den vermeintlich prophetischen Charakter. Das einzigartige Lied auf die Schöpfung von Ps 104 ist teilweise von ägyptischen Sonnenhymnen abhängig. Die Entdeckung der Texte von Ugarit hat gezeigt, daß der machtvolle Gesang von Ps 29 ein adaptierter Baalhymnus ist. Immer mehr Briefe aus Mari am mittleren Euphrat, der Heimat Bileams, zeugen von reger prophetischer Tätigkeit lange vor den biblischen Propheten. Das Deuteronomium hat als Vertrag sein Vorbild in neuassyrischen Vasallitätsverträgen. Dazu kommt der Einfluß der altorientalischen Bildkunst auf die israelitische Vorstellungswelt (Kerubim, Serafim, «Herr der Tiere» in Ijob 39, König als Triumphator usw.). Es scheint kaum mehr ein biblisches Buch oder Thema zu geben, für das nicht mit mehr oder weniger Recht altorientalische oder altägyptische Parallelen oder Vorläufer namhaft gemacht werden.

Israel hat Impulse und Anregungen aus allen Richtungen aufgenommen. Das Bemühen, die Redeformen, Vergleiche und Metaphern des Hohenliedes ausschließlich aus Ägypten herzuleiten (G. Gerleman), ist ebenso gescheitert wie der Versuch, sie alle von Vorderasien her zu verstehen (M. Pope). Bei jedem einzelnen Gedicht muß sorgfältig erhoben werden, ob es autochthon oder nur von ägyptischen oder alten vorderasiatischen Traditionen her zu deuten ist (O. Keel), wobei hier wieder zwischen hethitischen, aramäischen, assyrischen, babylonischen, persischen usw. unterschieden werden muß.

4. Kultur versus Offenbarung

Das theologische Konstrukt einer Uroffenbarung, mit der man diese neuen Informationen theologisch zu bewältigen versuchte, brach angesichts der riesigen von den Naturwissenschaften ermittelten Zeiträume seit dem ersten Auftreten des Menschen und angesichts der Gemeinsamkeiten biblischer Vorstellungen

und Formulierungen mit denen der alten, großen Nachbarkulturen, sei es mit denen Ägyptens oder Vorderasiens, jedenfalls aber nicht mit denen Indiens, Chinas oder Lateinamerikas, rasch in sich zusammen.

Dramatische Zuspitzung hat die Herausforderung, welche die Entdeckungen des 19. und beginnenden 20. Jh. für einen mehr oder weniger dezidierten Offenbarungsglauben bedeuteten, im Babel-Bibel-Streit erfahren. Er wurde durch einen Lichtbildervortrag des Assyriologen F. Delitzsch ausgelöst, den dieser am 13. Januar 1902 in Berlin in Gegenwart Kaiser Wilhelms II. hielt. Der Vortrag brachte kaum etwas, was Eingeweihten nicht schon bekannt war. Aber dank der Anwesenheit des Kaisers erhielt er größte Publizität und erreichte so ein breites, noch streng offenbarungsgläubiges Publikum, das von Delitzschs geballter Ladung an Informationen völlig unvorbereitet getroffen wurde. Verletzt beschuldigte es Delitzsch der Leugnung der Offenbarung, steinigte den Boten und glaubte so seine Botschaft außer kraft gesetzt zu haben.

Einsichtigere Leute, wie z.B. H. Gunkel in seinem Werk «Schöpfung und Chaos» von 1895, hatten schon vor dem Babel-Bibel-Streit darauf hingewiesen, daß es nicht darauf ankomme, *ob* in der Bibel ältere Stoffe verarbeitet, sondern *wie* sie verarbeitet seien. Darin sei die Besonderheit der Bibel und ihre theologische Bedeutung zu finden. Dieses Unterscheidungskriterium erschien der Dialektischen Theologie der 20er und 30er Jahre etwa eines K. Barth allerdings zu graduell und zu gering. Mit der Behauptung, in der Bibel gehe es um Offenbarung und Glauben, in den altorientalischen Kulturen nur um Mythos und Religion, wurde ein Graben aufgerissen, der jede Nivellierung verunmöglichte, sachlich aber nicht zu rechtfertigen war.

Von den 60er Jahren an kehrte die Exegese zunehmend stärker zu den Fragestellungen Gunkels und seiner Kollegen zurück.

5. Die Bibel – ein Tor zu den altorientalischen Kulturen?

Flächenmäßig war das alte Israel ein winziges Land. Das jüdische Kernland umfaßte ca.

3000 km², in seiner größten Ausdehnung waren Israel und Juda nicht sehr viel größer als der Kleinstaat Libanon. Die heute dicht besiedelte Küstenregion gehörte höchstens bruchstückweise dazu. Sie war im Süden zu allen Zeiten in den Händen der Philister, im Norden der Phönizier.

Als Teil der Landbrücke zwischen Afrika und Vorderasien stand Israel, wenn auch etwas abseits der großen internationalen Verkehrswege, doch stets nicht nur mit seinen unmittelbaren Nachbarn, sondern auch mit den alten politischen und kulturellen Großmächten in Ägypten und Mesopotamien in Kontakt, meistens allerdings eher als eine Art Entwicklungsland denn als ein gleichwertiger Partner. Israeliten und Israelitinnen, Judäer und Judäerinnen wanderten nach Ägypten aus oder wurden nach Babylon deportiert, ohne den Kontakt zur Heimat zu verlieren. Fremde Händler und Soldaten durchzogen das Land. Von ca. 1500–1150 war das ganze Land eine ägyptische Kolonie gewesen. Nach der Staatswerdung Israels versuchten mehrere Pharaonen, die alte Oberhoheit wiederherzustellen. Von ca. 730–630 herrschten die Assyrer. Deren Erbe übernahmen nach einer kurzen Atempause die Babylonier, die 539 von den Persern abgelöst wurden, bis diese 333 v. Chr. die Herrschaft an Alexander und seine Nachfolger abgeben mußten.

Juda und Jerusalem waren nicht nur klein, sie waren auch spät mitten unter die Völker gesetzt worden (Ez 5,5). Hatten Lessing und Herder die Bibel als eine Sammlung von Dichtungen aus den Kindheitstagen der Menschheit gesehen, so wissen wir heute, daß ihre zwischen ca. 1050 und 50 v. Chr. entstandenen Texte im Rahmen des Alten Orients ein relativ junges Corpus darstellen. Die sumerische Literatur setzt mit Tempelhymnen, Mythen und erzählend belehrender Literatur um 2600 v. Chr. in Fara (Schuruppag) ein. Die älteste religiöse Literatur der Ägypter, die sogenannten Pyramidentexte, sind zum ersten Mal in der Pyramide des Unas (um 2350 v. Chr.) schriftlich festgehalten. Von diesen ältesten heute bekannten Literaturwerken ist die Bibel ungefähr gleich weit entfernt wie von der Gegenwart. Trotz mancher schlecht oder überhaupt nicht begründeter Versuche, das

Gros der biblischen Texte (aufgrund der spätesten Redaktionsstufe) in ihrer Gänze aus persischer oder gar hellenistischer Zeit herzuleiten, ist der größere Teil der biblischen Texte aber doch als vorhellenistisch zu datieren und als spätes Produkt des altorientalisch-altägyptischen Kulturraumes zu betrachten.

Angesichts der skizzierten geographischen und historischen Gegebenheiten stellt sich die Frage, ob Israel die kritische Masse nicht fehlte, eine besondere, originelle und weithin ausstrahlende eigene Kultur hervorzubringen, ob die biblischen Schriften nicht ähnlich wie die Bildkunst Altisraels hauptsächlich aus Importen und lokalen Adaptationen ägyptischer, aramäischer, assyrischer und babylonischer Schöpfungen bestand. Das ist nicht nur eine Vermutung, die aus geographischen und historischen Vorgaben deduziert wird, sondern auf weite Strecken eine Tatsache, die durch die Beispiele in Abschnitt 3 und weitere ähnliche Entdeckungen demonstriert wird.

Im Gegensatz zu den Palastarchiven Ninives und den Tempelbibliotheken Ägyptens sind die von den Israeliten rezipierten altorientalischen Texte aber nicht verschüttet (oder gar zerstört) und erst im 19. und 20. Jh. wieder gefunden, sondern ununterbrochen tradiert und in unzähligen Übersetzungen über die ganze Welt verbreitet worden. Diese ungeheure Vulgarisationsarbeit hat viele altorientalische Motive in zahlreiche kulturelle Gedächtnisse (Bildkunst, Literatur) transferiert, mit dem Resultat, daß z.B. die Interpretation der mesopotamischen Metropolen und Tempeltürme *bis heute* stärker durch die Geschichte vom «Turm zu Babel» bestimmt wird (Gen 11) als durch die wissenschaftliche Arbeit an den mesopotamischen Ziggurats ganzer Generationen vorderasiatischer Archäologen.

6. Oder eine Sammlung von Karikaturen?

Angesichts der Turm-zu-Babel-Geschichte stellt sich aber auch die Frage, ob das Alte Testament nicht eher polemische Karikaturen und Satiren altorientalischer Phänomene produziert habe als verständige und wohlwollende Vermittlung. Daß die Darstellungen der Kulte fremder Gottheiten, von dem des Dagon bei

den Philistern bis zu dem des Marduk in Babylon, von spöttischen Verzerrungen bestimmt werden, ist nicht schwer zu sehen und allgemein bekannt. In der Regel vereinnahmte die biblische Überlieferung Hymnen, Mythen und andere Texte über fremde Gottheiten und beanspruchte sie für ihren Gott (vgl. Abschnitt 3) oder verzerrte die Sachverhalte, indem sie diese absichtlich oder unabsichtlich mißverstand und die Bilderverehrer und -verehrerinnen «Holz und Stein» verehren ließ.

Ähnlich wie wir in einzelnen Texten des Neuen Testaments einen kräftigen Antijudaismus finden, so in solchen des Alten einen gezielten «Antikanaanismus». Forschungen der letzten zwei Jahrzehnte haben gezeigt, daß Israel wohl weitgehend als Teil der autochthonen Landbevölkerung zu verstehen ist und die Polemik gegen die Völker, die vor Israel im Lande waren, anfänglich eine weitgehend innerisraelitische Polemik gewesen sein dürfte. Besonders deuteronomisch/deuteronomistische Texte dissoziieren Religion und Ethos der Völker, «die vor Israel im Lande lebten», künstlich und mit allen Mitteln der Polemik von der Israels. Im Gefolge dieser Polemik wird z.B. bis heute immer wieder der blutriefende, Menschenopfer fördernde «kanaanäische» Baal dem menschenfreundlichen Gott Israels gegenübergestellt. Aber es gibt trotz Dtn 12,31 aus dem 2. Jt. v. Chr. kein einziges Zeugnis über «kanaanäische» Menschenopfer. Im 1. Jt. scheinen verschiedenste nahöstliche Kulturen, auch die judäische, mit dem Gedanken des Menschenopfers gespielt zu haben, u.a. Israel (vgl. Gen 22). Der Vorwurf der Menschenopfer an die Adresse der vorisraelitischen Landesbewohner ist so hältlos wie der später an die Adresse der jungen Christenheit oder der an das mittelalterliche Judentum gerichtete Vorwurf der Kinderopfer.

Eine ähnliche Polemik findet sich im sexuellen Bereich. Levitikus 18,6–23 listet eine Reihe bestimmter sexueller Tabus auf, die in der israelitischen Großfamilie Geltung hatten. Die sekundäre Rahmung in Levitikus 18,1–5 und 24–30 behauptet, gegen diese Tabus würde vor allem in Ägypten und Kanaan verstoßen. Damit werden mit *einem* Schlag bestimmte sexuelle Praktiken, Kanaanäer und Kanaanäerinnen, Ägypter und Ägypterinnen diskrimi-

niert. Die Juda-Tamar-Geschichte in Genesis 38 demaskiert diese Einstellung noch als judäische und männliche Heuchelei. Später aber wird der Vorwurf sexueller Verkommenheit ein Standardelement der Polemik gegen die von Gott verworfenen «Kanaanäer», das nicht mehr hinterfragt wird.

Durch die ängstliche, gewalttätige und polemische Abgrenzung von den «Kanaanäern» ist viel an Sensibilität und Freude für das «Natürliche» und am «Natürlichen» verlorengegangen. Während die Erzelternerzählungen die Väter noch an heiligen Orten Bäume pflanzen ließen (Gen 21,33) und in frühnachexilischer Zeit Bäume im Tempelbereich von der Segenskraft Gottes zeugten (Ps 52,10; 92,13f), sind sie nach Hekataios von Abdera in persischer Zeit alle umgehauen worden, um jeden Verdacht der kultischen Verehrung von «Holz und Stein» auszuschließen (Josephus, *Contra Apionem* I § 199).

7. Positive Rezeption

Aber das Alte Testament hat altorientalisches Kulturgut nicht nur als Bestandteil für das eigene Symbolsystem vereinnahmt oder polemisch verzerrt transportiert. Oft finden wir in der hebräischen Bibel kritische und verzerrende neben bewundernden Darstellungen des gleichen Themas. So entwirft die prophetisch beeinflusste Exodustradition ein sehr kritisches Bild der politischen Kultur Ägyptens, während die weisheitlich geprägte Josephsgeschichte dieselbe als von einem Hebräer mitbestimmt und damit als akzeptabel, ja als vorbildlich hinstellt.

Ähnlich ist die Position der Propheten im Hinblick auf Schönheit, Schmuck, Kosmetik und Erotik der des Hohenliedes ziemlich diametral entgegengesetzt. Wie weit das Hohelied von einem enggeführten Jahwismus entfernt ist, der einzig den Schwur beim Gott Israels toleriert (Jer 5,7; 12,16), zeigt der mehrfach wiederholte Schwur bei den Gazellen und Hinden der Wildnis (Hld 2,7; 3,5). Die scheuen, agilen Tiere gehören zur Sphäre der Liebesgöttin. Der Schwur bei ihnen ist ein nur schwach kaschierter Schwur bei ihr.

Die synagogale und kirchliche Tradition hat

die Präsenz typisch «kanaanäischer», von ihr diffamierter Werte im Hohenlied deutlich gespürt. Jahrhundertlang mußte es durch Typologisierung und Allegorese in seiner «Persönlichkeit» verändert werden, um für Synagoge und Kirche akzeptabel zu sein. Leute wie Theodor von Mopsuestia (4./5. Jh.) oder Sebastian Castellio (16. Jh.), denen diese Veränderung intellektuell unredlich erschien und die für ein wörtliches Verständnis plädierten, zogen daraus den Schluß, das Büchlein sei aus dem Kanon zu entfernen.

Es bedeutet den Bruch mit einer fast 2000jährigen Tradition, wenn im Gefolge von *Divino afflante Spiritu* (1943) einige Dominikaner (M.A. van den Oudenrijn, A.M. Dubarle, J.P. Audet) in den frühen 50er Jahren ein wörtliches Verständnis des Hohenliedes auch in der katholischen Kirche durchsetzten und damit *de facto* eine Rehabilitation während Jahrtausenden diskriminierter «kanaanäischer» Werte einleiteten. Diese Bemühungen haben in den letzten zwei Jahrzehnten einen mächtigen Sukkurs von seiten der Feministischen Theologie erhalten. Die Ungerechtigkeiten der pubertär-polemischen Loslösungs-bemühungen Israels von seinen «kanaanäischen» Eltern (vgl. Ez 16,3) können so endlich erkannt und so weit wie möglich gutgemacht werden. Sie können sich an die ähnlichen Bemühungen anschließen, den Antijudaismus, den das junge Christentum im Neuen Testament auf der Suche nach seiner eigenen Identität entwickelte, zu demaskieren und abzubauen und die ganz eigenen und genuinen Werte des Judentums wiederzuentdecken.

8. Eigene Beiträge

Es würde etwas Wesentliches fehlen, würde man das Thema «Altes Testament und altorientalische Kulturen» nur unter den Stichworten Bewunderung (Josephsgeschichte), stillschweigende Übernahmen (Hld), Vereinnahmungen (Abschnitt 3), Abgrenzungen und polemische Verzerrungen abhandeln. Was war der Katalysator, der zur einen oder andern Reaktion führte, und kann man diesen Katalysator als das Eigene und Spezifische der israelitisch-judäischen Kultur bezeichnen? Die Frage klingt wie die Frage nach der Mitte, der

Grundbotschaft, dem Grundimpuls des Alten Testaments. Die Feststellung, daß verschiedene Texte des Alten Testaments auf gleiche kulturelle Größen (bestimmte Formen der Erotik, der Politik) sehr verschieden reagieren, macht uns der Annahme gegenüber mißtrauisch, eine solche Mitte eruieren zu können.

Spezifisch, wenn ursprünglich wohl auch mit den Midianitern geteilt (Ex 18), ist die Bindung Israels an Jahwe und sein Territorium. Aber das bedeutet wenig. Jahwe ist ein Eigenname. Es bedeutet nicht viel, ob ein Volk den Wettergott unter dem Namen Teschub, Hadad, Baal oder einem anderen Namen verehrt. Und daß ein Gott sein Volk hatte, war in der ersten Hälfte des 1. Jt. v. Chr. auch nichts Besonderes. Die Assyrer hatten Assur, die Ammoniter Milkom, die Moabiter Kamosch und die Edomiter Qaus (vgl. Ri 11,24; Dtn 32,8). Die am Ende des 2. und zu Beginn des 1. Jt. in mehreren Kulturen vorgenommene Reduktion der Panthea hat die aus Ugarit bekannte sozioromorphe Struktur der Götterwelt und damit die Möglichkeit narrativer Mythen stark eingeschränkt.

Relevant ist schon die Frage, welcher Art die Hauptgottheit (wo es sie gibt) einer Kultur ist, ob wie bei einzelnen aramäischen Stämmen ein Wetter- oder wie in Ägypten ein Sonnengott. Typisch für den Gott Israels ist spätestens seit Deuteronomium 4, daß er stärker als andere altorientalische Gottheiten in keinem dieser Phänomene adäquat manifest erfahren wird, wahrscheinlich deshalb, weil er von Haus aus ein Sturm- und Kampfgott war, in Jerusalem aber Züge eines Sonnengottes übernommen hat. Spätestens seit dem 6. Jh. wird er stärker als andere altorientalische Gottheiten hinter und über allen Phänomenen vorgestellt (vgl. Ez 1), wobei allerdings zu bedenken ist, daß z.B. auch der Sonnengott nie einfach mit der Sonne identisch gedacht wurde. Sie war bestenfalls eine seiner Gestalten. Jahwe aber offenbarte sich seinen Verehrern und Verehrerinnen nicht in ihnen als seinen Gestalten, sondern als seinen Geschöpfen.

Der von der Dialektischen Theologie bestimmten Exegese galt als besonders typisch, daß Jahwe sich nicht in der Natur, sondern in der Geschichte offenbare. Die Frage ist, ob es

im Alten Orient schon eine unserer «Geschichte» vergleichbare Vorstellung gab. Daß Gottheiten an vordergründig menschlichen Aktionen wie Kriegen wesentlich beteiligt waren, war eine der altorientalischen Koine geläufige Vorstellung. Die oben erwähnte Reduktion der Mythenbildung führte dabei zu einer gefährlichen Mythisierung geschichtlicher Größen (Israel als Volk und das Land als Gemahlin Jahwes, Israels politische Gegner als Chaosmächte).

Typischer für Jahwe und origineller ist das aus der Kombination von Aspekten einer Sturm- und einer Sonnengottheit entstandene Bild eines Gottes, der aus seiner Weltüberlegenheit heraus kämpferisch für Recht und Gerechtigkeit eintritt. Diesem Bilde *göttlicher* Herrlichkeit entspricht z.B. in den Königspsalmen das des triumphierenden irdischen Herrschers, das schon auf ägyptischen Tempelwänden und assyrischen Palastreliefs so eindrücklich präsentiert wird. Typisch aber ist, daß sich dieser potente altorientalische Vorstellungskomplex in Israel mit einer politischen Tradition verband, in der die Macht keinem vom Himmel herabgestiegenen Königtum, sondern einem Königtum übertragen war, das durch Verträge zustandekam (2 Sam 5,3) und kritisierbar blieb (1 Kön 12). Diese von Jahwe legitimierte (1 Sam 12; Dtn 17) grundsätzliche Anfechtbarkeit jeder menschlichen Macht und der damit verbundene eschatologische Vorbehalt, der Gott allein jede Form endgültiger Herrschaft vorbehält, sind Beiträge zur Kultur der Menschheit, die uns so von keiner altorientalischen Kultur überliefert sind und die bis heute nichts von ihrer Aktualität verloren haben. Wo christliche Großmächte dem Wahn verfielen, ihre Herrschaft vergegenwärtige das Reich Gottes, sei es

in Byzanz, sei es unter den katholischen Königen und Königinnen Spaniens im 15. und 16. Jh. oder im zaristischen Rußland des 19. Jh., da war das Judentum stets besonders brutalen Verfolgungen ausgesetzt. Es strafte durch seine bloße Existenz die blasphemische Illusion Lügen, das Reich Gottes sei Gegenwart geworden, und wahrte unter Blut und Tränen die Göttlichkeit Gottes und die Freiheit des Menschen gegenüber jeder Art von Götzendienst.

OTHMAR KEEL

geb. 1937 in Einsiedeln (Schweiz), hat in Zürich, Freiburg/Schweiz, Rom, Jerusalem und Chicago Theologie, Religions- und Bibelwissenschaft, altorientalische Kunstgeschichte und Ägyptisch studiert. Er ist seit 1969 Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz. Sein Spezialgebiet sind die Beziehungen zwischen den sprachlichen Bildern des Alten Testaments und der altorientalischen Bildkunst, besonders der der Siegelamulette. Er ist Begründer und Herausgeber der Reihe «Orbis Biblicus et Orientalis» (seit 1973 141 Bände). Othmar Keel hat 22 Bücher und etwa 100 Artikel publiziert. Die wichtigsten Bücher sind: Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen (Zürich/Neukirchen 1972, 41984); Jahwe-Visionen und Siegelkunst (Stuttgart 1977); Jahwes Entgegnung an Ijob (Göttingen 1978); Das Hohelied (Zürcher Bibelkommentare 18) (Zürich 1986, 21992); zusammen mit M. Küchler: Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum heiligen Land (Zürich/Göttingen Bd. I 1982; Bd. II 1984); zusammen mit H. Keel-Leu, S. Schroer u.a., Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel Bde. I-IV (Freiburg/Göttingen 1985, 1989, 1990, 1994); zusammen mit Ch. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gotessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Quaestiones disputatae 134) (Freiburg i.Br. 1992, 21993). Anschrift: Biblisches Institut, Universität, Miséricorde, CH-1700 Fribourg, Schweiz.