

"O Gott ein Tau vom Himmel gieß"
Kanaanäische Mythologie im Kirchenlied

Ernst Axel Knauf - Heidelberg

To the memory of the dead

Yarmouk University, May 15, 1986 - Tiananmen Square, June 4, 1989

O Gott, ein Tau vom Himmel gieß/ im Tau herab, o
Heiland fließ/ Ihr Wolken brecht und regnet aus/
den König über Jakobs Haus.

O Erd brich auf, brich auf, o Erd/ daß Berg und
Tal grün alles werd/ O Erd, herfür dies Blümlein
bring/ aus der Erd, o Heiland, spring.

Die zweite und dritte Strophe dieses Adventsliedes, das auch in der Oster-
nacht gesungen werden kann (EKG 5), klingen niedlich, aber sie sind es nicht.
Es ist Absicht dieses Vortrages*, zu zeigen, daß und wie die kanaanäischen
Götter Baal, Anat und Mot, der "Herr", die "Antwort" und der "Tod", in die-
ses Kirchenlied eingegangen sind. Anschließend soll angedeutet werden, wel-
ches theologische Potential der historische Sachverhalt enthält, daß die
Nachgeschichte der Religion Kanaans und die Vorgeschichte des christlichen
Glaubens nahtlos ineinander übergehen.

Das erste, was beim Lesen der beiden Strophen auffällt und vor Verniedli-
chung schützt: wovon gehandelt wird, ist keine deutsche Weihnacht, nicht der
graue Nieselregen Mitteleuropas und nicht der sanfte Frühling dieser nördli-
chen Länder. Es ist die Gewaltsamkeit der ersten winterlichen Gewitter im
Mittelmeerraum, die innerhalb von Minuten die ausgedörrten Flanken der Ber-
ge in Sturzbäche verwandeln und die Täler in reißende Flüsse (cf. Ri 5,4f;
Ps 97,5; Diwan Hudail 165,9/III 61ff,7 = BN 23, 27f). Es kann um den 25. De-

* Gehalten vor dem Fachbereich 3: Sozialwissenschaften der Universität Ol-
denburg, 12.6.1987. Für Hinweise auf Literatur, die mir in Irbid unzu-
gänglich war, und Kopien danke ich U. HÜBNER und R. HÜBNER-HINDERLING.-
Den Vortrag mit Anmerkungen zu ornamentieren, habe ich nach langem Über-
legen unterlassen. Die wichtigste Literatur ist im Anhang aufgeführt.

zember geschehen, daß aus dem staubgelben Boden der letzten Monate die ersten Halme und Stengel hervorbrechen und in wenigen Tagen das Land, dessen Trockenheit zu schmecken war, dessen gleißendes Gelbgrau das Auge zu verletzten anfangt, in einen Garten verwandeln - in Palästina, nicht am Niederrhein. Man könnte meinen, der Dichter wäre dort gewesen.

Das war er freilich nicht. Friedrich von Spee, dem diese Strophen zugeschrieben werden - was sich bestreiten läßt, es gibt kein Manuskript, und sein Name taucht im Erstdruck nicht auf; aber ist's nicht wahr, so ist es gut erfunden: denn die Dichtung stimmt in ihrer Qualität zu seinem Werk, und in ihrem Tenor zu seinem Leben - Friedrich von Spee ist am Niederrhein, in Düsseldorf geboren, war in Paderborn, Köln und Trier Professor für Philosophie und Moraltheologie, und ist in Trier 1635 gestorben. Daß der Jesuit und Theologieprofessor relativ jung starb, war außer den Zeitläuften (wir sind im Dreißigjährigen Krieg) den Belastungen zuzuschreiben, die sein theologisches Hauptwerk zur Folge hatte. Zwar hatte er nicht den Hexenglauben angegriffen, den er mit seinen Zeitgenossen theoretisch teilte, wohl aber die Praxis der Hexenprozesse: ebenso aufgrund seiner rationalen Einsicht in die Unsinnigkeit von Prozessen, in denen der Ankläger von vorneherein Recht hat und Recht bekommen wird, als aufgrund seiner persönlichen Betroffenheit als Beichtvater angeklagter und verurteilter Frauen. Man kann biographische Details für unerheblich halten, wenn es um die Interpretation eines Werkes geht. Es scheint nur, als zeichne sich im Werk wie im Leben dieses Mannes eine ungewöhnliche Sensitivität und Sensualität ab, die ihn Aspekte der Wirklichkeit wahrnehmen ließ, die der Mehrheit seiner Zeitgenossen - und nicht nur seiner Zeitgenossen - verborgen blieben, wenn sie nicht gar die Augen vor ihnen verschlossen.

Denn was er als lyrische Wahrheit über den Winter und Frühling in Palästina beschreibt, hat er nicht erlebt, sondern seinerseits durch Texte gesehen. Zu Strophe zwei verweist das EKG (in der Ausgabe für die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche) auf Jes 45,8 und zu Strophe drei auf Jes 53,2.

Jes 45,8 ist ein isoliertes Einsprengsel im deuterocesajanischen Corpus, das sich einem Königsorakel für den Perser Kyros anschließt. Es heißt dort:

Träufelt, Himmel von oben
und die Gewölke sollen Gerechtigkeit regnen
Brich auf, Erde,
und bringe Geradlinigkeit hervor.
Und Rechtlichkeit soll sprießen zugleich.
Ich, Jahwe, werde es machen.

Jes 53,2 gehört zum Anfang eines Textes, der in der exegetischen Tradition als viertes "Lied vom Gottesknecht" geführt wird:

Er wuchs wie ein Sprößling vor uns (txt.em.) auf,
wie ein Wurzelsproß aus trockener Erde.
Da war keine Gestalt an ihm und keine Schönheit,
daß wir ihn angesehen hätten,
noch Aussehen,
daß wir ihn schön gefunden hätten.

Es ist nicht nötig, an dieser Stelle die Probleme des deuterojesajanischen Corpus, der Kapitel 40 bis 55 im jetzt vorliegenden Jesajabuch, und in diesem Corpus wiederum das Problem der sogenannten "Lieder vom Gottesknecht" zu behandeln. Die Diskussion darüber ist offen und wird es bleiben. So viel zeichnet sich ab, daß hier ein sukzessive gewachsenes Corpus von Texten vorliegt, die sich dem ersten Jesajabuch ein- und angelagert haben, welches letzteres in irgendeiner, wenn auch vielleicht sehr indirekten Weise auf den Propheten dieses Namens zurückgeht, der am Ende des 8. Jh. v. Chr. in Jerusalem gewirkt hat. Als die Zeit der deutero-, trito- und et-cetera-jesajanischen Redaktionen ist das 6. bis 3. Jh. v. Chr. anzusetzen. Es ist die Zeit, in der sich das Judentum auf den Trümmern seiner vorexilischen Geschichte als ethnische und Religionsgemeinschaft konstituierte und aus dem vorexilischen literarischen Erbe, zu dem etwa das erste Jesajabuch gehört haben mag, seine Bibel kompilierte. Mit anderen Worten: der deuterojesajanische Komplex ist ein wesentliches Moment auf dem Weg, der von der Vielfalt je singulärer Werke der althebräischen Literatur zur Einheit des Kanons geführt hat. Friedrich von Spee hatte den Kanon vor sich, nicht die einzelnen Werke und Redaktionsstufen, die von der alttestamentlichen Wissenschaft rekonstruiert worden sind und werden. Es ist ihm daher kein Vorwurf daraus zu machen, daß er Jes 53,2 ganz gegen dessen Intention für seine Dichtung verwendet hat. Der Dichter des hebräischen Liedes benutzt das Bild vom Wurzelsproß aus trockener Erde als Paradigma für die Unscheinbarkeit und Unansehnlichkeit dessen, den er als "Gottesknecht" im Sinne hatte. Während für die Wissenschaft die Identität seines "Gottesknechtes" disputabel ist und bleiben wird, war er für die Kirche seit Anbeginn der endzeitliche Erlöser, der ihr in Christus erschienen ist. Darum kann Friedrich von Spee mit Hilfe von Jes 53,2, dem Bild vom Messias als Wurzelsproß, den Text Jes 45,8 messianisch interpretieren, in dem an sich zwar von Wolken, Regen, aufbrechender Erde, hervorsprossenden Pflanzen und endzeitlichem Heil - der "Richtigkeit" aller Dinge - die Rede ist,

aber nicht vom Messias. Die messianische Deutung von Jes 45,8 hat er allerdings schon in seiner Bibel vorgefunden, die nicht die hebräische Bibel war. Beeinflusst von Jes 11,1 (et egredietur virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet) und Jes 53,2 spricht die Vulgata, die Bibel des Abendlandes, in Jes 45,8 nicht von Gerechtigkeit, sondern vom Gerechten (iustum), den die Himmel herabtauen, nicht von Heil, sondern vom Heiland (salvatorem), den die Erde wachsen lassen soll.

Diese Differenzen sind kein Zufall. Der alttestamentliche Dichter kann das Bild vom irdischen Heil - und für eine Agrargesellschaft in einem regenbewässerten Bergland am östlichen Rande des Mittelmeeres kann es keine größere irdische Wohltat geben als reichlichen Winterregen, so reichlich, wie er nur selten eintritt - kann das irdische Heil als Bild für die abstrakten Qualitäten eines sozialen Heils verwenden, von dem sich nicht einmal sagen läßt, ob es für den Dichter noch eine politische Erwartung für die nahe Zukunft seiner sich rekonstruierenden Religionsgemeinschaft war, oder schon das eine, endzeitliche Heil. Die Vorstellung eines von den Wolken herabgeregneten und gezeugten, von der Erde gewachsenen und geborenen Erlösers hätte er weit von sich gewiesen. Das war Tammuz, das war Adonis, das war Heidentum, das praktizierten die Frauen von Jerusalem, indem sie Tod und Wiedergeburt des Gottes aus der Erde in einer Art von Blumentöpfen symbolisierten (Jes 17,10-11), um den vom Regen noch nicht wiedergezeugten, wiederbelebten in den Tempeltoren klagten (Ez 8,14) und der Himmelskönigin, seiner Erlöserin, Kuchen buken (Jer 7,17-18; 44,15-19). Dafür wurden sie von den Propheten verurteilt, Propheten, wie es die Verfasser der deuteromesianischen Texte selber waren, oder als deren intellektuelle Erben sie sich verstanden.

Die vehemente Ablehnung Kanaans und seiner Religion in den Prophetenbüchern des Alten Testaments ist primär zeitgeschichtlich bedingt. Die Zeit der deuter- und weiterer -jesajanischer Redaktionen, im wesentlichen das 5. Jh. v. Chr., war eine Zeit, in der die sich konstituierende Jerusalemer Kultgemeinde in besonderem Maße der wirtschaftlichen, aber auch ideologischen Expansion der phönizischen Küstenstädte ausgesetzt war. Groß-Städte, Metropolen, gab es in der antiken Mittelmeerwelt nur an der Küste oder in ihrer unmittelbaren Nähe. Die Diskrepanz zwischen der städtischen Ökonomie und der sippnbäuerlichen Welt in den unmittelbar angrenzenden Bergländern finanzierte die urbane Zivilisation. Seit dem Anfang des 1. Jts. v. Chr. dominierten die phönizischen Küstenstädte ihr agrarisches Hinterland einschließlich Trans-

jordaniens. Unter assyrischer, babylonischer und persischer Herrschaft konnten sie ihren materiellen Vorsprung vor und kulturellen Einfluß auf Palästina ausbauen und wurden dabei von der jeweiligen imperialen Vormacht im Nahen Osten unterstützt, die ein begreifliches Interesse daran hatte, daß die Profite ihrer Vasallenstaaten, die sie abschöpfen wollten, in regionalen Zentren zusammenkamen und nicht auf den Dörfern zusammengeklaut werden mußten. Die wirtschaftliche Dominanz Phöniziens über Palästina erreichte unter persischer Herrschaft, im späten 6. und 5. Jh. v. Chr., ihren Höhepunkt. Die Perser brauchten die Phönizier, um über eine Flotte zu verfügen, die mit denen der aufstrebenden Griechen konkurrieren konnte (cf. KAI 14,18-19; Kyros To 29; Aischyl. Pers. 52-55). Phönizier kontrollierten den Münzumschlag und Handel Palästinas, ihre Handelskolonien und Faktoreien waren allgegenwärtig, auch in Jerusalem (Neh 13,16; "Kanaanäer" nahm die Bedeutung "(phönizischer) Händler" an; Jes 23,8; Sach 14,21; Prov 31,24; Hi 40,30).

Damit erreichte der Kampf Jahwes gegen Baal, des israelitischen Volks- und Staatsgottes gegen den kanaanäischen Regen- und Fruchtbarkeitsgott, im 6. und 5. Jh. v. Chr. seine Klimax. Dieser Kampf hatte drei Phasen. Er begann im 9. Jh. v. Chr. als Kampf des ökonomisch rückständigen Sippenbauertums gegen den beginnenden Rentenskapitalismus der Städte - ein Prozeß, den man als Kanaanisierung (oder Phönizisierung) der israelitischen Oberschicht beschreiben kann; er setzte sich fort im 7. Jh. v. Chr. als Kampf der autokratischen Staatsreligion gegen die Volksreligion, die einem anarchischeren, fröhlicheren und sinnlicheren Jahwismus huldigte, als es einer an ihrer eigenen Effizienz interessierten Zentralregierung in Jerusalem recht sein konnte. Denn Jahwe und Baal waren in ihren Anfängen der gleiche Gott, und Gatten der gleichen Göttinnen; sie trennten sich in dem Maße, wie die wirtschaftlichen und politischen Interessen ihrer Verehrer auseinandergingen. Beide Fronten laufen in nachexilischer Zeit zusammen, der Zeit, aus der die Mehrheit der in den Prophetenbüchern des Alten Testaments enthaltenen Götzenpolemiken stammt. Die in ihrer politischen und wirtschaftlichen Existenz lange gefährdete Jerusalemer Kultgemeinde verteidigte ihren Anspruch auf Existenz, aber auch auf die wirtschaftliche, politische und ideologische Kontrolle ihres jüdischen Umlandes, mit der Polemik gegen die Überreste der alten israelitischen Volksreligion, deren partiell vorjahwistisches Gedanken- und Bildergut neue Nahrung fand an der Religion der phönizischen Handelskolonisten, attraktiv für die Massen und vielleicht nicht nur für sie als die Religion

der wirtschaftlich Erfolgreichen. In den phönizischen Küstenstädten hat Kanaan den Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit bruchlos überlebt. Der Kontakt mit ihnen, in der ersten Hälfte des 1. Jts. v. Chr. auf eine kleine Elite beschränkt, fand nun, mit der zunehmenden Literarisierung, auf breiterer Front statt.

Wie Kanaan von Gott, von den Göttern reden konnte, auch im 5. Jh. v. Chr., kann wegen der kulturellen Kontinuität in Phönizien zwischen der Bronze- und Eisenzeit, den überwiegend aus dem 13. Jh. v. Chr. stammenden ugaritischen Texten entnommen werden. Die phönizische Literatur ist bis auf spärliche Reste verloren.

Zwar gibt es keinen direkten Beleg aus Ugarit für die Vorstellung vom regenzeugten, erdgeborenen Gottessohn (es gibt freilich einen indirekten Beleg für diese Vorstellung aus der antiken Mittelmeerwelt, auf den noch einzugehen sein wird). Es gibt aber Passagen, die diese Vorstellung implizieren.

Entferne den Krieg von Erden
gib Liebe in den Boden
gieß Frieden ins Herz der Erde,
regne Liebe ins Innere der Felder.
Eile zu mir auf deinen Füßen,
lauf zu mir mit deinen Beinen.
Denn ich habe ein Wort, und will es dir sagen,
einen Spruch, und will ihn dir rezitieren:
das Wort des Baumes und den Zauberspruch des Steins,
das Geflüster des Himmels mit der Erde,
des Ozeans mit den Sternen.
Ich verstehe den Blitz, den der Himmel nicht weiß,
das Wort, das Menschen nicht kennen,
Erdengewimmel nicht versteht.
Komm, und ich will es dir offenbaren...

(KTU 1.3 III, 14-26) - mit diesen Worten wirbt Baal, "der Herr", der Regen- und Gewittergott, um Anat, "die Antwort", seine Schwester und Geliebte. Dabei fällt auf, wie am Anfang der Werbung die Geschlechterrollen vertauscht sind: es ist die Göttin, die es regnen lassen soll. Es kann an diesem Text deutlich werden, wie unrecht man der kanaanäischen Religion tut, sie als Naturreligion abzubuchen. Diese Götter sind ungemein personal. Sie sind keine Urgewalten, sondern das Geheimnis der Natur, in deren Leben und Schönheit sie offenbar werden. Ihre Liebe, die ganz elementar ist, nicht der platonische Eros und noch weniger die christliche caritas und dilectio, beansprucht die Welt und hält sie dadurch am Leben. In der kanaanäischen Religion ist die Natur nicht Gott, sie ist aber auch nicht factum eines unendlich abstrak-

ten Gottes, oder instrumentum eines Gottes oder des homo faber. Sie behält ihr Eigenleben und ihre eigene Würde.

Anat kommt dem Werben Baals nach. Nachdem er sie bewirtet hat

schöpft sie Wasser und wäscht sich,
mit dem Tau des Himmels, dem Öl der Erde,
Tau, den die Wolken ausgießen,
Regen, den die Sterne spenden.
Sie parfümiert sich...

(KTU 1.3 IV 42-45). Der Rest ist auf dieser Tafel abgebrochen, aber in anderem Kontext erhalten (KTU 1.101,15-18) und aufgrund der Vorbereitungen unschwer zu erraten. Bevor Baal von Mot, dem "Tod", verschlungen wird und in Begleitung all seiner Wolken, des Regens und des Taus in die Unterwelt geht, zeugt er mit Anat einen Sohn. Anat tötet den Tod und sät ihn aus, dann belebt sie Baal wieder, der nun seinerseits den Tod tötet, so daß das Leben auf Erden weitergehen kann. Diese Texte würden unter dem Gesichtspunkt reiner Logik wahrscheinlich auch dann nicht mehr Sinn machen, wenn sie nicht so fragmentarisch erhalten wären und in einer etwas weniger esoterischen Sprache geschrieben. Denn hier kämpft die Sprache des Dichters mit dem Unsagbaren.

Die Nähe der Bildersprache des Adventsliedes EKG 5 zur Bildlichkeit des kanaänischen Mythos ist offenkundig: Gott, die Götter agieren in Wolken und Regen, dem Wachsen der Pflanzen, Zeugung und Geburt. Der Mythos ist dem Dichter durch das Alte Testament vermittelt worden, in dessen Jahwe Baal im doppelten, im hegelschen Sinne aufgehoben ist: verneint und darin gerade bewahrt. Gleichgültig, ob man mit der Mehrheit der Alttestamentler annimmt, daß Jahwe die Attribute Baals übernommen hat, als er ihn verdrängte, oder ob man mit dem Vortragenden übereinstimmt, daß Jahwe und Baal zwei Erscheinungen des gleichen Gottes, des syrischen Hadad, des "Donnerers", waren: dies war das Ergebnis. Der niederrheinische Dichter des 17. Jhs. n. Chr. stand außerhalb der sozialen Spannungen Jerusalems im 5. Jh. v. Chr.; als Katholik war ihm Berührungsangst mit dem Mythischen fremd, er konnte mit Justin Martyr sagen: "Was immer eine Religion vor uns an gutem und wahren enthalten hat, das ist seit jeher unser, der Christen, geistiges Eigentum" (Apol. II 13). Seine größere Offenheit für sinnliche Bildlichkeit könnte freilich noch einen weiteren, einen persönlichen Grund haben. Aus dem fast ausschließlich von Männern verfaßten Alten Testament gewinnt man den Eindruck, daß die Mehrheit seiner Verfasser Frauen besaß, um sich fortzupflanzen, die Frauen aber nicht liebte. Friedrich von Spee hat als Priester keine Frau besessen, aber er hat

sie unbestreitbar geliebt.

Friedrich von Spee hat die ugaritischen Texte nicht gekannt. Als Dichter hat er aber die Bilder hinter den Texten gesehen, die ihm vorlagen, und hat ihnen seine Worte gegeben. Damit hat er im Grunde nichts getan, was nicht auch schon innerhalb des Alten Testaments getan werden konnte - an einem seiner Ränder, freilich. Der urbane, gebildete und - wie Kohelet - wahrscheinlich skeptische Dichter des Hohenliedes, ein Angehöriger der reichen, aber politisch machtlosen Jerusalemer Aristokratie im 3. Jh. v. Chr., konnte für die Sprache der Liebe auf die Sprache des Mythos unbefangener zurückgreifen, als es die Deuterojesajaner zwei bis drei Jahrhunderte vor ihm noch vermochten. Die Götter waren für ihn keine Realität mehr; umso genauer konnte er hinhören und die Aspekte menschlicher Realität erfassen, die der Mythos beschreibt.

Horch, mein Geliebter -
siehe, da kommt er
über die Berge springend
hüpfend über die Hügel

(Hld 2,8). So kamen nicht Menschen zu ihren Geliebten, so kam Baal zu Anat. Die Sprache vollzieht nach, was in der Liebe geschieht: die "themorphe Steigerung des Menschen" (H.-P. MÜLLER). Weil der Mensch als das rationale Tier aus dem Zusammenhang des Natürlichen unwiederbringlich ausgetreten ist, darum kann er bewußt und für die kurze Zeit der Ekstase wieder in sie eintreten und sich im Spiel eines Fruchtbarkeitszaubers dem Zauber der Pflanzen überlassen:

Auf, meine Freundin, meine Schönste, und komm:
der Winter ist vergangen, der Regen abgezogen.
Die Blumen sind erschienen auf der Erde,
die Zeit zu singen ist da.
Der Feigenbaum färbt seine Frucht,
die Reben, in Blüte, geben ihren Dunft:
auf, meine Freundin, meine Schönste, und komm.

(Hld 2,10-13). Das ist eine Aufforderung, menschlich nachzuvollziehen, was die Götter taten, indem sie es Frühling werden ließen. Die Benutzung magischer Vorstellungen und mythischer Sprache ermöglicht es den Liebenden im Hohenlied, sich selbst in einer Bewußtheit und einer Freiheit auszusprechen, die den jungen Frauen und Männern in den Dörfern Palästinas unerreichbar blieb, die seit jeher von ihren Familien verheiratet wurden - und werden. Im Hohenlied, "der lyrischen Reproduktion des Mythischen" (H.-P. MÜLLER), einem seiner Enden, hat das Alte Testament zur Sprache Kanaans, zur Sprache der

Liebe zurückgefunden, die in Gen 3, einem seiner Anfänge, die Sprache der Schlange war.

Mit der Wiederaufnahme vor-alttestamentlicher mythischer Motive im christlichen Kirchenlied hat sich die Sprache der Lyrik, die zugleich die Sprache des Mythos ist, als stärker erwiesen als ihre Domestikation durch die Ideologie, die Bilder leben wie die Götter und lassen ihre Interpretationen hinter sich. In einem Moment des Kampfes Jahwes gegen Baal war es dem Propheten Hosea unerträglich, daß Liebe, Fest und Freude für die Mehrheit seiner Compatrioten Gottesdienst sein konnten - des einen oder anderen Gottes oder auch beider. Aber in seiner Sprache redet er so erotisch von Jahwe wie niemand zuvor. Es gibt mehr als einen Grund, Hosea als Menschen unsympathisch und als Theologen und Politiker zumindest bedenklich zu finden; seine Dichtung spricht uns aber auch dann an, wenn uns ihre Intention befremdet.

Rein deskriptiv betrachtet, haben die Gottesbilder Hoseas und der "Deuterocesajaner", Friedrich von Spees und die im 20. Jahrhundert nach Christi Geburt möglichen und gängigen nichts miteinander zu tun - sie stehen in jeweils völlig verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten und konzeptionellen Rahmen. Aber die Bilder bleiben und überleben ihre jeweiligen Bedeutungen - weil und insofern sie jene letzten Geheimnisse ansprechen, die uns wirklich angehen, jetzt und allezeit: Liebe und Tod.

Wenn festzustellen war, daß Friedrich von Spee die ugaritischen oder andere kanaanäische Texte nicht gekannt hat, weil sie noch nicht entdeckt waren, sondern aus der alttestamentlichen Rezeption kanaanäischer Bildersprache intuitiv zu den Bildern der Sprache Kanaans zurückfand, so ist dem freilich hinzuzufügen, daß ihm der Übersetzer der lateinischen Bibel, Hieronymus, dabei vorangegangen war; und, daß beide den ugaritischen Texten ähnliche Überlieferungen gut gekannt haben. Kanaan war nichts anderes als der östliche Rand der antiken Mittelmeerwelt. In ihrer Lebensweise, ihrer sozialen Organisation, und in ihren Mythen verbindet Altsyrien und das klassische Griechenland mehr als sie trennt. Baal, der Heil regnet und die Erde, die Fruchtbarkeit gebiert - das ist auch Zeus, die griechische Entsprechung Baals, der als goldener Regen in Danaë eingeht (Ovid Met. IV 698; V 12; VI 111).

Also Heidentum im Kirchenlied, gar im Alten Testament selbst - was sollen wir nun sagen? Da sei Gott vor - oder doch nicht? Zwar hat es in der Geschichte des Christentums immer wieder Zeloten gegeben (und es wird sie wohl auch weiterhin geben), die die christliche Zivilisation von "unbiblischen Aus-

wachsen" reinigen wollten; aber sie stehen auf verlorenem Posten. Denn die Kirche hat das Erbe Jerusalems, Athens und Roms angetreten und wird es zu bewahren wissen. Gewiß stimmt es,

daß die Christen sich zwar lange bewußt von der sie umgebenden Welt und besonders von der Politik ferngehalten haben; aber sie konnten sich natürlich nicht vollständig von ihrer Umwelt abschließen, und diese Umwelt war gründlich hellenisiert und von Vorstellungen durchdrungen, welche in der griechischen Polis ausgebildet worden waren. So haben sie ganz selbstverständlich für die innere Organisation ihrer Gemeinden Wörter und Formen übernommen, welche aus der griechischen Demokratie stammten. Man hat diesen Wörtern vielfach einen etwas andren Sinn untergelegt ..., aber ganz beseitigen konnte man den alten Sinn nicht; mit den Wörtern hat man auch einen Teil der alten Institutionen übernommen. So sind in die Organisation der Kirche Elemente eingegangen, welche demokratisch waren und immer ein heilsames Gegengewicht blieben gegen die hierarchischen Strukturen, welche die spätantike und mittelalterliche Kirche sich gegeben hat.

(R. MERKELBACH). Es war die antike Mittelmeerwelt, die das Konzept des schönen und freien Menschen entdeckt hat, der als in Freiheit liebender sein Leben und das Leben seiner Gesellschaft selbst bestimmt. Dieses Konzept ist für den Kulturkomplex, dem wir selber angehören und der mit einem abgegriffenen Wort "Abendland" genannt wird, grundlegend geworden. Vielleicht muß man diesen Kulturkomplex eine Zeitlang von außen gesehen haben, aus einer Gesellschaft heraus, in der ein Bewußtsein von Menschenrecht und Menschenwürde bis heute fehlen (wie modern sich der Orient nach außen auch gibt), um zu verstehen, was intellektuelle und politische Freiheit bedeuten. Das Alte Testament wendet sich in seiner Endgestalt von der mediterranen Kultur ab, die seine und unsere Anfänge trägt. Wir können es nicht anders als gegen den Strich lesen; mit seinem intoleranten Monotheismus, der zutiefst von der imperialistischen Bedrohung geprägt ist, auf die er wohl die intellektuelle Antwort darstellt, demonstriert es, wie man - um der res publica willen, in der Freiheit primär die Freiheit der Andersdenkenden, Andersglaubenden und Andersliebenden ist - nicht von Gott, den Göttern denken kann. Christus, unser Gott, steht Jahwe, Baal und allen anderen Göttern gleichermaßen fern, weil er allen Menschen gleichermaßen nahe steht.

Im Glauben an den Gott, der nicht Einer ist, ohne Drei zu sein, und dessen Komplexität jeden flachen Monotheismus transzendiert, hat die Kirche das Alte Testament von Anfang an gegen seinen Strich gelesen, als Heilige Schrift rezipiert, und uns überliefert. Im Zuge ihrer abendländischen Rezeptionsgeschich-

te hat die hebräische Bibel Auslegungen und Anwendungen erfahren, die über ihre Anfänge zurück- und über ihr Ende hinausgehen - wie am Beispiel eines Adventsliedes zu zeigen war. Nicht nur in seiner Vorgeschichte, sondern auch in seiner Rezeptionsgeschichte verbindet uns das Alte Testament mit dem Alten Orient und dem antiken Mittelmeerraum, der in uns allen nachlebt, aber mit dem Verfall klassischer Bildung in Gefahr ist, ins Unbewußte/Ungewußte abgedrängt zu werden. Indem uns das Alte Testament mit der mythischen Sprache Kanaans konfrontiert, gibt es uns Worte und Bilder für jenen zentralsten Teil des Lebens, vor dem die Korrektheit der Dogmatiker, Theisten wie Atheisten gleichermaßen, verstummt. Die Sprache der genuinen Religion hat sich in der Wirkungsgeschichte des Alten Testaments mehr als einmal gegen die Ideologien durchgesetzt, die sich im Rahmen wechselnder Systeme ihrer bedienten. Was bleibt, haben noch immer die Dichter gestiftet - das läßt hoffen, daß die Heilige Schrift des Alten Bundes und in ihr und mit ihr Kanaan in unserer Kultur nicht nur eine Geschichte haben, sondern auch eine Zukunft.

Literatur:

- AHLSTRÖM, G.W., Who Were the Israelites? Winona Lake, IN (1986), pp. 101-118.
- ATTRIDGE, H.W. - ODEN, R.A., Philo of Byblos: The Phoenician History. Introduction, Critical Text, Translation, Notes (CBQ MS 9). Washington (1981).
- BEN-DOV, M., In the Shadow of the Temple. New York (1985), 40f.
- BRAUDEL, F., The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II. Vol. I-II. London (1972) = Fontana Paperbacks 1986/87.
- BOBEK, H., Die Hauptstufen der Gesellschafts- und Wirtschaftsentfaltung in geographischer Sicht. Erde 90 (1959), 279-287.
- COOGAN, M.D., Stories from Ancient Canaan, edited and translated. Philadelphia, PA, (1978).
- DEVER, W.G., Asherah, Consort of Yahweh? BASOR 255 (1984), 21-37.
- DONNER, H., The Interdependence of Internal Affairs and Foreign Policy during the Davidic-Solomonic Period (with Special Regard to the Phoenician Coast), in: T. ISHIDA ed., Studies in the Period of David and Solomon. Tokyo (1982), 205-214;
- Die Verwerfung des Königs Saul (SWGf 19,5). Wiesbaden (1983), 16.
- Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit. Göttingen (1984), 217-220.
- EISSFELDT, O., Religionsdokumente und Religionspoesie, Religionstheorie und Religionshistorie Ras Schamra und Sanchunjaton, Philo Byblius und Eusebius von Cäsarea. ThBl 17 (1938), 185-197 = Kl. Schr. II (1963), 130-144.
- ELAYI, J., Pénétration grecque en Phénicie sous l'empire perse. Nancy (1988), 39-60, carte XXVIII.
- HILLERS, D.R., Analyzing the Abonimable: Our Understanding of Canaanite Religion. JQR 75 (1985), 253-69.
- HUSS, W., Geschichte der Karthager. München (1985).
- KIESOW, K., Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen (OBO 24), Fribourg-Göttingen (1979).

- LANG, B., Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology (SBWA 1). Sheffield (1983).
- LIPINSKI, E., Epiphanie de Baal-Haddu RS 24.245. UF 3 (1971), 81-92.
- MERKELBACH, R. - YOUTIE, H.C., Der griechische Wortschatz und die Christen. ZPE 18 (1975), 101-154.
- MOSCATTI, S. ed., The Phoenicians. Mailand (1988).
- MÜLLER, H.-P., Phönizien und Juda in exilisch-nachexilischer Zeit. WO 6 (1970/71), 189-204.
- Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohenlied. ZThK 73 (1976), 23-41.
- PETERSON, E., Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur politischen Theologie im Imperium Romanum. Leipzig (1935).
- RÖLLIG, W., On the Origins of the Phoenicians. Berytus 31 (1983), 79-93.
- Assur - Geißel der Völker. Zur Typologie aggressiver Gesellschaften. Saeculum 37 (1986), 116-128.
- THEISSEN, G., Wert und Status des Menschen im Urchristentum. Humanistische Bildung 12/1988, 61-93.
- WEIPPERT, H., Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie: Vorderasien II 1). München (1988), 303-305.
- WEIPPERT, M., Israel und Juda. RLA 5 (1980), 202.
- Erwägungen zu Jesaja 44, 24-28. DBAT 21 (1985), 121-132.
- Die Konfessionen Deuteronesajas, FS WESTERMANN 80, im Druck.
- WELLHAUSEN, J., Prolegomena zur Geschichte Israels. Berlin (6. Aufl. 1905 = 1927 = 1981), 361-424.
- WENNING, R. - ZENGER, E., Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samaritanischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels. ZDPV 102 (1986), pp. 75-86.
- YOURCENAR, M., The Memoirs of Hadrian, trans. G. FRICK. Harmondsworth (1986), 198.
- ZEVI, Z., The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess. BASOR 255 (1984), 39-47.