

Biblische Voraussetzungen für und gegen den Synkretismus

Ich bin fest überzeugt davon, daß es in der Bibel eine andere Haltung zu Menschen anderen Glaubens gibt, die Christen in Asien und sonstwo brauchen, um sie wiederzuerlangen und zu feiern.
Wesley Ariarajah: The Bible and the People of Other Faiths, S. XIV

1. Einführung

Es ist nicht ungewöhnlich, daß asiatische und afrikanische Beiträge zum christlichen Theologisieren schnell als synkretistisch von Theologen aus dem Westen angesehen werden. Was aber gemeint ist, ist dies, daß sich einige Theologen erlaubt haben, mehr (oder manchmal vollständig) durch ihren eigenen kulturellen *Kontext* als durch den *Text* (der Bibel oder *der* christlichen Botschaft) beeinflusst zu sein, wenn sie die christliche Botschaft innerhalb ihres eigenen asiatischen oder afrikanischen Kontexts interpretieren. Dadurch verraten sie die reine Interpretation der biblischen Botschaft, sofern man auf dieser Linie argumentieren will.

Ich möchte hier die Annahme undiskutiert lassen, die dieser Sicht zugrunde liegt, nämlich als ob der genaue Inhalt der reinen Botschaft der Bibel leicht vergewissert werden könne. Das Interesse dieses Artikels liegt auf einer anderen Linie der Nachforschung. Negative Einschätzungen asiatischer und afrikanischer Beiträge zur Theologie gehen oft von bestimmten biblischen Voraussetzungen aus. Worauf man sich besonders in diesem Kontext beruft, ist die Opposition der alttestamentlichen Propheten gegen die Abgötterei der Baalkultur derart, wie die Konfrontation zwischen dem Propheten Elia und den Baalpriestern auf dem Berg Karmel (1. Kön 18). Ein Finger des Einspruchs erhebt sich so wie damals gegen die Formen von Synkretismus, die vermutlich laufend in Asien und Afrika auftauchen.

In diesem Artikel ist der Ausgangspunkt, wie exakt die Beziehung zwischen Glauben an Jahwe und der umgebenden Kultur im Alten Testament aussieht. Ist die Situation wirklich oder gar zuerst vehemente Opposition gegen den Synkretismus, wie die oben erwähnten Voraussetzungen nahelegen scheinen? Ist es exklusiv der Protest der Propheten gegen den Synkretismus, der hier lautstark zum Ausdruck kommt (Lanczkowski, 227-243). Oder manifestiert die alttestamentliche Ära den Eingang der Jahwebotschaft in die kanaänische Kultur, und zwar in derselben Weise wie die moderne Ära von afrikanischer und asiatischer Kontextualisierung spricht? Wie war der Glaube der Israeliten, die aus einem beduinischen Hintergrund in die kanaänische Kultur kamen, auf die Kultur und die Religion der einheimischen Bevölkerung Kanaans bezogen? Waren dort auch, in Ergänzung zum Anti-Baalismus (und so zum Ant-Synkretismus) auf dem Berge Karmel in Baal Peor (Elia) Formen der Adoption oder Assimilation von Elementen aus dem kanaänischen kulturellen und religiösen Kontext zum Ausdruck gekommen, die nicht unter das Verdikt des Propheten fielen? War da nur Diskontinuität zwischen Jahweglauben und der Religion der Einwohner Kanaans, oder gab es auch Kontinuität? Ist die Annahme richtig, daß es dort einen *kulturellen* Synkretismus eine Zeitlang nach der Einwanderung der Israeliten nach Kanaan gab, aber keinen korrespondierenden *religiösen* Synkretismus, und daß, wo immer der letztere aufzutauchen drohte, er von den Propheten bekämpft wurde? (Colpe, 220). Ist es möglich, nur von einem *literarischen* Einfluß auf das Alte Testament durch die Fruchtbarkeitsmythologie zu sprechen ohne irgendeinen gleichzeitigen Einfluß im Bereich der „Dogmatik“, wie jemand anders noch vermutet? (cf. Worden, 273-297).

Es ist nicht möglich, das gesamte Alte Testament im Blick auf diese Fragen innerhalb des Rahmens dieses Artikels zu prüfen. Für unser Ziel ist es ausreichend, eine Zahl von bedeutenden Beispielen von gegenseitigen Beziehungen zwischen dem Jahweglauben und dem kanaänischen Kontext allgemein (§ 2) zu geben, um dann folgend uns mit Jahwe und El (§ 3) und mit Jahwe und Baal (§ 4) zu befassen. Es müssen Überlegungen zur Beziehung El und Baal angestellt werden, um ein Bild der kanaänischen Kontextualisierung zu erhalten. Ich will mich darum auf zwei Gestalten konzentrieren, die den Kampf gegen den Baalskult konzentriert geführt haben: *Elia* und *Hosea*. In der Schlußfolgerung will ich das Problem benennen, was es bedeutet, wenn ein Glaube (an Jahwe) einen anderen „*aufhebt*“ (kanaänischer Kult). „Aufheben“ beschreibt hier eine Interaktion und hat die doppelte Bedeutung von „auf eine höhere Ebene heben“ und „vernichten“. Wo immer dieser Begriff in diesem Artikel erscheint, hat er diese Doppeldeutigkeit.

2. Der Glaube an Jahwe und der kanaanäische Kontext

Israels Glaube entstand nicht auf einmal. Er hat eine Geschichte und kristallisierte sich langsam über Jahrhunderte durch gegenseitigen Austausch mit seiner kanaanäischen Umwelt heraus. Die hebräischen Nomaden, die in verschiedenen Zeitabschnitten in das Land Kanaan kamen und dort siedelten, kamen mit einer Bevölkerung in Kontakt, die verschiedene religiöse Konzeptionen und eine eigenständige Kultur besaß. Die Religion, die so in Israel auftauchte ist das Ergebnis eines Prozesses von Geben und Nehmen, von Zurückweisung und Akzeptanz dessen, was im kanaanäischen Kontext begegnete.

So ist der Glaube an einen Gott das Ergebnis einer Entwicklung. Es ist schon manchmal gesagt worden, daß wir von einem anfänglichen Henotheismus (nur einer der Götter verdient wirkliche Verehrung) eher als von einem Monotheismus (Glaube an einen Gott, F.M. Müller) reden sollten. Glaube an Jahwe im exklusiven Sinn zeigte sich langsam. Am Anfang wurde die Existenz von zahlreichen Göttern angenommen, wie Psalm 22 bezeugt: Gott steht im Rat der Götter. Er richtet inmitten der Götter.

Es scheint keinen Zweifel zu geben, daß von der Periode der Eroberung Kanaans durch die Israeliten bis weit in die Zeit der Könige die Jahweverehrung in der einen oder anderen Weise vermischt war mit dem, was man Volksfrömmigkeit nennt. Aschera, die Begleiterin des Fruchtbarkeitsgottes Baal wurde zusammen mit Baal verehrt. Das Aschera-Symbol stand an den „hohen Orten“ Kanaans - in der Form eines Baumes oder eines hölzernen Pfahles - unmittelbar am Baals-Altar. Die Verehrung von Baal und Aschera wurde bis zur Zeit des Exils niemals völlig eliminiert. Wie lange diese Vermischung fort dauerte kann gut an 2. Kön 21,7 u.a. gesehen werden, wo es heißt, daß eine Statue der Aschera sogar im Jerusalemer Tempel gefunden wurde - etwas, was jedoch verdammt wurde.

Als Anzeiger dafür, daß man von einem Prozeß der Kanaanisierung sprechen kann, ist die Tatsache, daß das Alte Testament einen häufigen Gebrauch von kanaanäischen Metaphern, Formulierungen und Anschauungen enthält, teilweise um den Charakter von Jahwes Aktionen zu beschreiben. *Michael David Coogan* kommt zu folgender Konsequenz in seiner Betrachtung der kanaanäischen Religion: „Im Licht der kanaanäischen und mythologischen Literatur ist die Deklaration des Propheten Ezechiel verblüffend angemessen: 'Dein Ursprung und deine Geburt sind aus dem Land der Kanaanäer' (Ez 16,3)“:

Ein sehr bekanntes Beispiel der *literarischen* Abhängigkeit und Nähe zum kanaanäischen Kontext ist die häufige Benutzung der Zahl „*sieben*“ in der Bibel. Gott rief Mose am siebenten Tag (Ex 24,16); die Schöpfung fand an sieben Tagen statt; der Fall Jerichos geschah am siebenten Tag, nachdem sieben Priester sieben Trompeten geblasen hatten und siebenmal um die Stadt herum marschiert waren. Diese Vorliebe hat kanaanäische Vorläufer. Ein anderes Beispiel: Die Betonung der anfänglichen *Kinderlosigkeit* von Abraham, Isaak und Jakob muß als ein kanaanäischer Gemeinplatz angesehen werden (Coogan, 52-53). Weiterhin, wenn das Alte Testament das behandelt, was die Pflichten eines Königs sind, nämlich die Sorge für die Machtlosen in der Gesellschaft - die Armen, die Witwen und die Waisen (z.B. in Ps 72, wo das Ideal eines Königs beschrieben wird) - korrespondiert dies mit dem, was über die Pflichten des Königs im kanaanäischen Kontext gesagt wird (Coogan, 56-57).

Der Bau des Tempels weist auch auf eine Kanaanisierung der Jahwereligion. Obwohl es wahr ist, daß verschiedene Heiligtümer eventuell für das eine Heiligtum in Jerusalem Platz machen mußten, machte sich Salomo nichtsdestotrotz einen existierenden jebusitischen Kultort beim Bau seines Tempels in Jerusalem zunutze (2. Sam 24), und wahrscheinlich baute er ihn nach einem phönizischen Modell (1. Kön 5;7,13-51; Schoeneveld, 8-88).

3. Jahwe und El

„El“ ist der Name für dem höchsten Gott des kanaanäischen Pantheons. Über El ist mehr bekannt geworden, hauptsächlich durch die Entdeckungen der Texte aus der alten kanaanäischen Hafenstadt Ugarit. Das Studium der ugaritischen Texte versetzt uns in die Lage, ein besseres Bild der kanaanäischen Religion im 2. Jahrtausend v.Chr. herauszubilden. Der Gott El war offensichtlich eine Art „Hochgott“ und stand an der Spitze des Pantheons. Er war der erste im Rat der Götter. Er schuf Himmel und Erde, wie auch die anderen Götter, und wir der Vater der Jahre, Vater der Götter und des

Menschengeschlechts, König und ewiger Weiser genannt. Er war der Eine Heilige und wurde als der freundliche und barmherzige Gott eingeschätzt. Seine Richterschaft wird auch bekanntgegeben (Blommendaal, 162-163). Mehrere dieser ugaritisch-kanaanäischen Charakterzüge von El können in den Patriarchenerzählungen gefunden werden, in denen die Patriarchen Gott an verschiedenen Orten mit dem Namen El anbeten. Der Jahwismus akzeptierte diese Heiligtümer (Seebaß, 80).

An diesen verschiedenen Plätzen beteten die Patriarchen nicht verschiedene *lokale* Götter an, sondern sie begegneten El - so sollte es gesehen werden - als so vielen Manifestationen des einen Schöpfergottes, der unter verschiedenen zusätzlichen Namen bekannt war. So begegnete Abraham Gott erst in Salem (Jerusalem) als *El Eljon*, als Gott dem Höchsten. Nachdem er von dem Kampf mit den fünf Königen zurückkommt, wird er von Melchisedek, dem König von Salem und Priester von El Eljon, Schöpfer Himmels und der Erde, begrüßt (Gen 14,18-22). An seinem 99. Geburtstag hat Abram eine Gotteserscheinung, von Gott *El Schaddai*, Gott dem Allmächtigen (Gen 17,1).

Ein anderer Name, durch den El in Beerscheba bestimmt wird ist *El Olam*, der Ewige (Gen 21,33): „Abraham aber pflanzte einen Tamariskenbaum in Beerscheba und rief dort den Namen des Herrn (Jahwe), des ewigen Gottes an (El Olam).“

Der Name *El Roi*, 'Gott des Sehens' begegnet in der Geschichte über Hagar (Gen 16,13): „Und sie (Hagar) nannte den Namen des Herrn, der mit ihr redete: 'Du bist ein Gott, der mich sieht. Denn sie sprach: gewiß hab ich hier hinter dem hergesehen, der mich angesehen hat.'“

Der Jakobserzählkreis zieht jedoch eine andere Anrede vor: „So kam Jakob nach Lus im Lande Kanaan, das nun Bethel heißt, samt all dem Volk, das mit ihm war, und er baute dort einen Altar und nannte die Stätte El-Bethel, weil Gott sich ihm daselbst offenbart hatte, als er vor seinem Bruder floh „(Gen 35,6-7; vgl. 28,16-17 - *El Schaddai* - der Allmächtige in Hebron der El des kosmischen Berges, Ex 6,2; Cross,122).

Wir können auch von mehreren Personennamen, in denen El begegnet, folgern, wie El in Israel eingeschätzt wurde. Die Namen *Elkanah*, 'Gott hat erschaffen' (1. Sam 1,1; 2,10.20) und *Asahel*, 'Gott hat gemacht' (2. Sam 2,18ff; 3,27.30) unterstreichen Els Rolle als Schöpfer. Der Name *Abiel*, 'Gott ist mein Vater', verweist auf seine Herrschaft und der Name *Elhanan* drückt den barmherzigen Charakter Gottes aus (2. Sam 21,19; Blommendaal, 163).

Es dürfte von diesen Patriarchengeschichten und Personennamen her ausgezeichnet klar sein, daß dieser Gott (El) den Einwohnern des Landes bekannt war. Wir müssen unzweifelhaft von einer gewissen Kontinuität zwischen der Religion der Patriarchen und der ihrer Umwelt sprechen. In dem Gott, der sich ihnen offenbarte, erkannten sie das neu aufleuchtende Gesicht des Gottes, den sie bereits als König aller Völker und Kreaturen, als Schöpfer Himmels und der Erde vereehrt hatten, der Eine, der 'El' in Kanaan genannt wurde (Cross, 120).

Es ist verblüffend, daß El anders als Baal nirgendwo im Alten Testament kritisiert wird und daß sein Name in den Personennamen übrigblieb. El wurde niemals als Rivale Jahwes gesehen, wie das Baal war. Als die Israeliten Jahwe in Kanaan beim Eintritt in das Land einführten, wurde Els hoher Status weiterhin anerkannt und wurde nur langsam durch Jahwe, den höchsten und einzigen Gott, ersetzt. In einem Text wie Det 32,8.9 ('Das Moselied') sieht der Autor El als den höchsten Gott:

„Als der Höchste(El Eljon) den Völkern Land zuteilte und der Menschen Kinder voneinander schied, da setzte er die Grenzen der Völker nach der Zahl der Söhne Gottes (hebr. 'Israel'). Den des Herrn Teil ist sein Volk, Jakob ist sein Erbe“ (Deut 32,8.9).

Man könnte sagen, daß El auf die eine oder andere Weise mit Jahwe verbunden wurde

„ ... obwohl der Jahwe-Kult die Führung übernahm, bekämpfte er nicht den El-Kult, sondern strebte danach, beide Kulte einandere anzupassen. So wurde der El-Kult als eine ältere Glaubensform verständlich; und obwohl er durch die Jahwe-Epiphanie auf eine höhere Ebene gehoben wurde, war er weiterhin eine anerkannte Form des Glaubens an den wahren Gott, und der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs wurde trotz aller Differenz der Namen in Seinem Wesen mit Jahwe identifiziert.“ (Eissfeldt, 35).

El hat darum viel an Jahwe angetreten, solche Aspekte wie die des Schöpfergottes, Königs und Vaters; und Jahwe hat verschiedene Charakterzüge von El adoptiert und inkorporiert, z.B. die

Opferbräuche, Kultgesänge u.ä. „El ist der besondere Beitrag Kanaans an die Welt. Er vereinigte sich mit dem strengen Gott Jahwe und wurde so der Ausdruck aller Väterlichkeit, gleichzeitig mild und streng“ (Eissfeldt, 37). Was die Natur dieser Hinzufügung zur Folge hat, kann in Kürze durch das Zitieren der Schlußfolgerung von Blommendaals Studie vorgestellt werden:

„Die weltweite Vision, die die letzte Begegnung zwischen Jahwe und den Nationen bezeugte und die Tatsache, daß sie in Seine Erlösung hineingezogen wurden (cf. Jes 2,2-4; 25,6; 45,22), muß als die bedeutendste Frucht der Entwicklung des Universalismus im Alten Testament angesehen werden, für die die El-Tradition solche außergewöhnliche Bedeutung hatte. Begrenzungen wurden niedergebroschen, und eine Perspektive auf bisher nicht vorgestellte Sichtweisen wurde eröffnet, vor allem auf das Königreich Gottes, wo Menschen aller Rassen und Sprachen einander als Volk um den Thron ihres Schöpfers, Königs, Richters und Vaters begegnen könnten, wo Gerechtigkeit und Frieden herrschten und wo Gott *kabod* (Ehre/ Herrlichkeit) dargebracht würde, die Ihm zusteht“ (S. 171-172).

Blommendaal bedenkt El als Grund und Exponent des alttestamentarischen Universalismus. Das heißt, daß gewisse universalistische Darstellungen von El aus der kanaanäischen Religion von fundamentaler Bedeutung für den Universalismus im Alten Testament waren. Diese universalen Charakterzüge sind auf Jahwe übertragen worden. So wurde Jahwe der Schöpfer der Welt und der König der Götter und aller Menschen, dem das Lob der gesamten Schöpfung gebührt (S.14-15). Blommendaal erwähnt auch das sozialetische Element als einen der prägendsten Aspekte der „Elistischen“ Terminologie. In Verbindung damit wird Jahwe als der Gott der Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit porträtiert, der auf der Seite der Gerechten und Aufrechten steht, der sich der Sache der Elenden, der Unterdrückten und der sozial Beraubten annimmt und der sich gegen die Unterdrücker und Gottlosen wendet.

4. Jahwe und Baal

Baal (wörtlich: 'Herr' oder 'Besitzer'), Mehrzahl: Baalim) ist ein westsemitischer Name für Gott. Der Gott Baal ist mit dem Wetter verbunden. Er ist ein Gott der Vegetation, der Gott der Fruchtbarkeit. *Aschera* oder *Astarte* wird oft mit ihm in einem Atemzug genannt. Baal nimmt oft lokalen Charakter an, solchen wie *Baal Berit(h)*, der Stadtgott von Sichem (Ri 8,33; 9,4) oder *Baal Zebub* von Ekron (2. Kön 1,2.3.6). Er wird auch als Baal *schamem*, 'Gott der Himmel', verehrt. Das Heiligtum von Baal Peor wurde offensichtlich von Moabitern und Israeliten über eine lange Zeitperiode von Moabitern und Israeliten benutzt (Num 23-25).

Anfänglich wurde Baal wie El wahrscheinlich als Äquivalent von Jahwe angesehen. Ein Anzeiger dafür ist die Tatsache, daß Baal in den Namen der Söhne von Saul und David begegnet. Der Name einer der Söhne sauls, *Isch-Baal*, ist später in *Isch-Boseth* ('Mann der Scham') verändert worden, möglicherweise, weil der Name Baal nicht länger ein Name für Gott war (1. Chron 8,33; 9,39; 2. Sam.2,8).

Die Israeliten begannen den kanaanäischen Fruchtbarkeitsgott Baal zu verehren, als sie das Nomadentum mit dem Ackerbau der Seßhaften vertauscht hatten. Wie die Dinge lagen, war es notwendig, sich Baal, dem Gott des Landes, in der neuen Landbausituation zuzuwenden, weil dieser Gott Regen und Fruchtbarkeit geben konnte. Es ist sehr wahrscheinlich, daß viele Bräuche und Riten, die mit der Bearbeitung des Landes verbunden waren, einen religiösen Charakter hatten und in diesem Sinne an Baal gebunden waren. Es kann nicht geleugnet werden, daß Jahwe viele Züge Baals übernahm. Eine Reihe von Beispielen kann dies klären:

- Wenn gesagt wird, daß Jahwe „auf den Wolken fährt“ (Ps 68,34; 104,3), ist dies eine Metapher, die von Baal geborgt ist.
- Wenn der Kampf zwischen Jahwe und dem Meer erwähnt wird, wird eine Ausdrucksart angewendet, die aus dem Mythos von Baals Kampf mit dem Meer abgeleitet wurde (cf. Hi 26,12.13; Ps 89,10; Jes 27,1), obwohl die biblische Erzählung sogar typisch das Ereignis als *historisch* beschreibt, nämlich die Reise durch das Rote Meer oder durch den Jordan (Ps 77,15-20; Jes 51,9.10; Ps 114,1-3).
- Wenn in Jeremia 9,20 gesagt wird, daß der „Tod zu unseren Fenstern hereingestiegen ist“, kann ein solcher Ausdruck nur richtig gegen den Rückfall in den Mythos „Wie Baal sein Haus baute“ verstanden werden, der nämlich zögerte, ein Fenster einzusetzen. Der Volksglaube hielt nämlich dafür, daß der Gott-‘Tod’ durch das Fenster eintrat.

- Wenn eine Erzählung beschreibt, wie Jahwe mit Fruchtbarkeit segnet, werden Ausdrücke verwendet, die vorher schon für Baal benutzt wurden.

Es ist auch klar, daß der kanaänische Fruchtbarkeitsmythos die Literatur der Israeliten beeinflusste. Niemand beschreibt die Umwelt, in der die Fruchtbarkeitsmythen populär waren, besser als Hosea, obwohl er gleichzeitig gegen sie grimmig opponierte. Seine Art der Beschreibung bezeugt die literarische Abhängigkeit.

„Zur selben Zeit will ich erhören, spricht der Herr, ich will den Himmel erhören, und der Himmel soll die Erde erhören, und die Erde soll Korn, Wein und Öl erhören, und diese sollen Jesreel erhören“ (Hos 2, 23-24).

So waren eine ganze Reihe von Göttern am Wachstumsprozeß beteiligt. Aber diese Aktivität muß nach Hosea allein Jahwe gutgeschrieben werden. „Es ist auffällig, daß Hosea ... der einzige sein sollte, der so sehr von den kanaänischen Literatur abhängt, um die wahre Lehre auszudrücken, in Hinsicht auf die Tatsache, daß er „die kanaänischen Praktiken der ungläubigen Israeliten“ verurteilt (Worden, 289-297).

Es muß klar gezeigt werden, daß dies seinen Ausgang in einer Konfrontation zwischen Jahwe und Baal hat. Die Anti-Baal-Haltung kommt am klarsten im Falle der Propheten zum Vorschein. Baal wurde von den Propheten Israels mehr und mehr als ein Abgott angesehen. Der kanaänische Fruchtbarkeitskult wurde als eine Abweichung betrachtet, der die Israeliten zu oft erlagen. Das wurde als ein Übel und als Hurerei gegen Jahwe angesehen. (vgl. Jes 13,26-27; 57,3; Ez 16,36-40; Hos 2,2; 7,4).

5. Elia

Der Prophet Elia ist vor allem als der Prophet bekannt, der sich gegen König Ahab und seinen Baalsdienst wendete. Er trat auch gegen König Ahasjas Befragung des *Baal Zebub* von Ekron auf (1.Kön 1,16). Elia klagte Ahab an, er hätte Jahwe und seinen Bund verlassen:

„Er aber sprach: 'Nicht ich stürze Israel ins Unglück, sondern du und deines Vaters Haus dadurch, daß ihr des (Jahwes) Gebote verlassen habt und wandelt den Baalen nach'.“ (1. Kön 18,18)

Elia ergriff die Gelegenheit der großen Dürre, um zu demonstrieren, daß nicht Baal, der Regengott, von dem man glaubte, daß er für Regen und Fruchtbarkeit in jeder Saison sorgen würde, sondern daß Jahwe die Macht hätte, Regen zu liefern. Elia war überzeugt, daß Regen und Fruchtbarkeit, aber auch Heilung und Krankheit ausschließlich von Jahwe abhingen (Jacob, 250-251).

Auf dem Berge Karmel, im Grenzgebiet zwischen Israel und Phönizien, das Ahab im 9. Jahrhundert annektiert und Israel einverleibt hatte, fand die berühmte Konfrontation zwischen Elia - dessen Name: 'Jahwe ist Gott' (und so nicht Baal) wie ein Programm klingt - und den Baalspriestern statt (1.Kön 18). Ein Baalsheiligtum muß es dort schon sehr früh gegeben haben.

Der göttliche Urteilsspruch auf dem Berge Karmel betrifft die Rückeroberung eines lokalen Heiligtums, wo der Baal des Karmel verehrt wurde (1. Kön 18,30) für den Jahwedienst. Elia konfrontierte das Volk mit der fundamentalen Entscheidung zwischen Jahwe und Baal (der phönizische Baal des Himmels oder Melkart, der Stadtgott von Tyrus, woher Ahabs Ehefrau Isebel kam, Mulder 1979).

Einerseits sieht man Elia als einen, der den Glauben an Jahwe vor dem Hinübergleiten in den Synkretismus rettete. Andererseits kann auch gesagt werden, daß dieser Elia, der so feurig die Baalspriestern bekämpfte und der der wirkliche Anstifter der gewaltsamen Aktion des Königs Jehu gegen den Baalskult war, von Gott am Berge Horeb eine Offenbarung empfing, nicht im Gewittersturm, sondern im Säuseln eines milden Windes. Dieser Elia, der Zuflucht bei einer phönizischen Witwe in Sarepta erhielt (1. Kön 17,9), mußte lernen, daß Gottes Offenbarung nicht durch den Sturm erschöpft ist (1. Kön 19).

6. Hosea

Der Prophet Hosea lebte im Königreich Israael (ca. 750-722 v.Chr.) und erlebte beides, seine Blüte und seinen Verfall. Das Thema seines Buches kann mit dem Wort „Ehebruch“ umschrieben werden:

Die Liebe Jahwes zu seinem Volk im Gegensatz zum Unglauben des Volkes gegenüber Gott. Das Band der Ehe zwischen Gott und seinem Volk ist zerbrochen, weil Israel die Fruchtbarkeitsriten mit der Anbetung Jahwes verband. Die Ehe zwischen Jahwe und seinem Volk ist zerrissen, ist in Prostitution entartet, weil sie von Fruchtbarkeitsriten und -symbolen begleitet wird.

Hosea erlaubt Israels erstem „Ehemann“, sich über die ‚Hure‘ Israel zu beklagen, weil sie nicht anerkennt, daß Jahwe und nicht Baal für Korn und Öl sorgt (Hos 2,7).

„... denn der Geist der Hurerei verführt sie, daß sie mit ihrer Hurerei ihrem Gott weglaufen“ (Hos 4,12).

Die praktizierte Religion ist selbstgemacht (vgl. Hos 8,5). Das Volk hat sich goldene und silberne Idole gemacht, von denen man überhaupt keine Göttlichkeit aussagen kann (Hos 8,4).

„Dennoch sündigen sie weiter: Aus ihrem Silber gißen sie Bilder, wie sie sich's erdenken, Götzen, die doch nur Schmiedearbeit sind ...“ (Hos 13,2).

„Wir wollen nicht mehr ... sagen zu den Werken unserer Hände: ‚Ihr seid unser Gott.‘“ (Hos 14,3)

Die Konsequenzen der Baalsanbetung sind Unreinheit und Tod (Hos 6,10; 13,1). Jahwe ist darin besonders unvergleichlich, weil er nicht in ein Bild umgestaltet werden kann. Die Realität der Götter steht oder fällt mit dem Erzeugnis menschlicher Hände, während die Realität Jahwes sich in Freiheit vollzieht: „Ich werde sie in Freiheit lieben“ (Hos 14,5; Wolff, 402-403).

Hosea ist der Prophet geworden, der die Gegnerschaft gegen den Synkretismus in der Religion Israels zusammenfaßt. Er wollte ein aufrichtiger Anhänger Jahwes inmitten der Agrarzivilisation Nordisraels sein, wo er hauptsächlich auftritt. Doch zur selben Zeit ist er wiederum ein Beispiel jemandes, der vieles von der kanaanäischen Umwelt abgeleitet hat und seine Botschaft in ihrer Sprache artikuliert. Er, der den illegitimen Synkretismus so bekämpfte, hatte selbst an der Kanaanisierung in einem gewissen Sinne Anteil. Hosea wendet weder die ‚gewaltsamen‘ Methoden eines Elia an, noch wählt er den Weg der Rechabiten, die das (religiöse) Auswählen verwerfen (Jer 35,1-19): Die letztgenannte Gruppe strebte unter der Führerschaft des Jonadab danach, spirituell die nomadische Existenz in Kanaan fortzusetzen. Sie sammelten sich an der Seite des Königs Jehu (1. Kön 10,15), der den Anti-Baalismus zur Staatssache gemacht hatte (1. Kön 10,15; 2. Kön 10), eine Politik, die Schiffbruch erlitt.

In seinem Kampf gegen Baal bediente sich Hosea einer „homöopathischen“ Methode, wie *Jacob* das so akkurat ausgedrückt hat. Er wendet Übel mit dem Ziel an, es nachfolgend zu heilen. Er selbst stieg in die Arena der Baalsverehrung und ist so persönlich stark eingebunden, seine Botschaft des Widerstandes auszutragen. Und es war diese persönliche Erfahrung, die seine Botschaft bestimmend beeinflussen sollte (*Jacob*, 251). Hosea mußte die Ehe mit einer unmoralischen Frau eingehen. Die Absicht einer solchen „heiligen Hochzeit“ (*hierós gámos*) war, die Fruchtbarkeit des Landes zu pflegen. Die höchste Klasse der Tempelprostituierten als Repräsentantinnen der Muttergottheit traten wahrscheinlich in die „heilige Hochzeit“ mit einer jugendlichen Gottheit ein, um die Fruchtbarkeit des Landes zu repräsentieren.

Obwohl dieser Brauch in Israel geschah (Gen 38,21f; Num 25,1; 1. Kön 14,24; Jer 3,2; Hos 4,12ff) — und da gab es auch eine Beziehung zwischen Opfermahlzeiten und Sexualriten (Jes 57,5.7; Ez 22,9; Hos 4,12ff) — riefen solche Praktiken die Gegnerschaft sowohl bestimmter Könige, z.B. König Asa (1. Kön 15,12), König Josaphat (1. Kön 22,46) und König Josia (2. Kön 23,7) als auch von Propheten heraus, besonders Hoseas. Das Gesetz verurteilt auch diese Prostitution (Lev 19,29; Deut 13,17; Kittel VI,579-595)

Hosea formte die Bedeutung dieser „heiligen Hochzeit“ durch seine eigene Hochzeit um. Einerseits kritisierte er den Kult, aber andererseits bewahrte und schätzte er positive Elemente in einem authentischen Jahwe-Klima neu ein („hob sie auf“). Das Ritual der „heiligen Hochzeit“ wurde Ausdruck der *Geschichte* von Gottes Heirat mit seinem Volk. Hosea entlieh eine große Zahl Bilder aus der kanaanäischen Religion, um sie in der Folge zu benutzen, um die Liebe Gottes auszudrücken: Zuerst die Liebe einer Braut, dann auch diejenige eines Vaters (vgl. Hos 11,1.3.4.8.).

„Damit Jahwe in der Lage sein kann, alleinige und totale Anbetung seiner Treue zu fordern, war es unerlässlich, daß die Gestalt eines eifersüchtigen Gottes und der Kriegers, welches der charakteristische Zug des Gottes des Mose war, durch die Gestalt des liebenden Gottes ergänzt wurde, sanft und mitfühlend, so wie es unvermeidlich war, daß die Religion der Wüste durch diejenige des Ackerlandes ergänzt wurde und daß die Landwirtschaft unter die Unabhängigkeit Jahwes gestellt wurde“ (*Jacob*, 258).

7. Schlußfolgerung

Wenn man über die Beziehung zwischen dem Glauben an Jahwe und dem kanaanäischen Kontext spricht, kann man von einer „aufhebenden“ Religion sprechen, ein Begriff, der benutzt wird, wenn man sich auf eine Situation bezieht, in welcher der christliche Glaube sich an einen besonderen fremden religiösen und kulturellen Kontext wendet.

Wie schon angemerkt wurde, kann das Wort „aufheben“ zwei Bedeutungen haben, wenn es so benutzt wird. Es kann bedeuten: „vernichten“ und „auf eine höhere Ebene heben“. Die wichtige Frage ist dann: Was ist exakt „aufheben“ und wodurch? Man denkt gewöhnlich in den Begriffen des kanaanäischen Kontexts, daß der Jahwismus - Glaube an Jahwe - den Glauben von *Baal* zu *EI* „aufhob“ und nicht selbst „aufgehoben“ wurde.

J.H. Bavinck sprach von *possesio* in Verbindung mit der Beziehung christlichen Glaubens zu anderen Religionen: „Christliches Leben paßt sich nicht selbst an heidnische Formen des Lebens an, sondern nimmt sie in Besitz, und so handelnd erneuert sie diese“ (Bavinck, 181). Elemente anderer Religionen werden durch den christlichen Glauben „in Besitz genommen“. In diesem Sinne konnte man davon sprechen, daß Jahwe *EI* in Besitz nahm. Aber die Frage, die hier ganz oben steht, heißt: Wer besitzt wirklich wen? Kann man auch sagen, daß *EI* Jahwe „in Besitz nahm“, oder „hob“ Jahwe im Falle der *EI*-Beziehung Jahwismus „auf“?

Diese Übersicht erlaubt die Schlußfolgerung: Das Alte Testament zeigt, daß Glaube an Jahwe auf den kanaanäischen Kontext (Kultur und Religion) in solcher Weise bezogen ist, daß es nicht korrekt wäre, ausschließlich die antithetische (Anti-Baal-)Linie voranzutreiben.

--- Zuerst: Solch eine Antithese zwischen Jahwe und *EI* existiert nicht. Die Art des Widerstandes, die sich gegen *Baal* richtete, geschah nicht im Respekt gegenüber *EI*. Man kann feststellen, daß sich Jahwe verschiedene Charakterzüge *EI*s zu eigen machte. Man kann sicher festhalten, daß in Bestimmten Hinsichten *EI* der Geber und Jahwe der Empfänger war (Blommendaal).

--- Wir sprachen von der literarischen und kulturellen Abhängigkeit und illustrierten dies mit Beispielen. *Worden* spricht von vielen alttestamentlichen Echos der die ugaritische Literatur. Er nennt die *literarische* Abhängigkeit oft beeindruckend und spricht von vielen Anleihen (*Worden*, 276). Aber es scheint mir unhaltbar zu sein zu behaupten, daß eine religiöse Abhängigkeit vollständig geleugnet werden könnte. *Form* - Tempel, Gebäude und Hymnen beispielsweise - und *Inhalt* können nicht so leicht voneinander abgekoppelt werden. In der Ergänzung zur Rede vom „Aufheben“ von *EI* durch Jahwe muß man deshalb auch von der Umkehrung reden, nämlich von der „Aufhebung“ *Jahwes* durch *EI*. Viele bedeutende Qualitäten *EI*s, besonders solch universalistische Qualitäten wie Vaterschaft und königliche Herrschaft werden in *Jahwe* aufgenommen.

Diese Übersicht hat auch gelehrt, daß man nicht nur von Antithese in der Beziehung zu *Baal* reden kann. *Jahwes* Beziehung zu *Baal* ist nicht so negativ, wie man gewöhnlich denkt. da gibt es unzweifelhaft literarischen Einfluß, aber es scheint mir unhaltbar zu sein, nur von einem literarischen Einfluß auf das Alte Testament zu sprechen (z.B. die Fruchtbarkeitsmythen), und einen mitlaufenden Einfluß im Bereich der „Dogmatik“ zu leugnen (*Worden*, 273-297). Ebenfalls ist es unangemessen, nur von Israels *kulturellem* Synkretismus nach der Einwanderung in Kanaan zu sprechen, aber nicht von einem *religiösen* Synkretismus (*Colpe*, 220). (Literarische) Form und (religiöser) Inhalt lassen sich nicht so leicht trennen.

Nomadischer Jahwismus vom Sinai ging mit den Kanaanäern zusammen. es kann richtig sein, daß das Kanaanäertum in diesem Prozeß, verschlungen („bewältigt“) wurde, aber das hat nur zur Modifikation beider geführt (*Maag*, 134-153). In Kanaan assimilierten sich die Israeliten in gewisser Hinsicht an die religiösen Formen, die in einer Gesellschaft von Sesshaften blühten, obwohl sie dabei nicht ihre nomadische oder halbnomadische Abstammung leugneten. Nomadische Religion kümmert sich wenig um kultische regeln; Frömmigkeit besteht zuerst im gehorsam und im Vertrauen auf die Macht Gottes. Nomadische Religion ist eine Verheißung: Gott ist ihnen Hirte und nicht König (!) wie für die Kanaanäer.

Wenn der Prophet Hosea von der Liebe *Jahwes* spricht, ist seine Beschreibung stark durch den *Baals*-Kontext gefärbt. Hosea war in der Lage, seine Botschaft von der Liebe Gottes seinem Volk zu

übermitteln, indem er die Sprache jenes Kontextes anwendete und indem er sich selbst dorthinein begab (Widerruf seiner Heirat), während er ihn gleichzeitig verwandelte und „aufhob“.

Da ist Raum für „Aufheben“ im Sinne von „zurückweisen“ und „abschaffen“, aber da ist gleichermaßen eine Gelegenheit für eine Art des „Aufhebens“ im positiven Sinne des Wortes, „einer der erfolgreichsten Versuche bei der Reinigung und Vertiefung der Väterreligion“ (Jacob, 251).

Labuschagne sieht den Jahwisten als einen Theologen, der die Traditionen der Väter innerhalb des Kontexts des Glaubens an Jahwe erklärt. der Jahwist sah die göttlichen Bilder, die unter verschiedenen Namen nicht als Götzenbilder umliefen, sondern als vor-jahwistische Manifestationen Gottes. Jahwe war inkognito vor der Zeit der Patriarchen gegenwärtig. Er erschien König Abimelech (Gen 20,3), er sprach bei mehreren Gelegenheiten zu Bileam (Num 22-24), er führte nicht nur Israel aus Ägypten, sondern auch die Philister aus Kaphtor (Am 9,7); und er benutzte die Assyrer als Disziplinierungsrute (Jer 10,5), wie auch Kyros (Jes 44,28; 45,1). Ohne es wahrzunehmen, waren diejenigen, die Jahwe nicht kannten, in seine Handlungen und Geschichte hineingezogen. In der vor- und außerisraelischen Geschichte ist Jahwe der unbekannte Gott. Labuschagne hält es beim Glauben an Jahwe für charakteristisch, daß es sich sehr um eine Reformation des Wissens von Gott handelt, das bereits gegenwärtig ist (Labuschagne, 11-12.14). Israels Vorrecht in dieser Sicht besteht darin, das Wissen um Gott durch eine höchst intime Verbindung zu Gott in der Geschichte unendlich zu vertiefen - vermittelt durch die Aktivität der Propheten (Labuschagne, 16).

Das beinhaltet, daß es eine übrigbleibende Antithese gibt. Elias Konfrontation auf dem Berg Karmel ist das am meisten ausgesprochene Beispiel dafür. Über und gegen die „philo-kanaanäische Tendenz“, die in den Patriarchenerzählungen der Genesis begegnet, gibt es eine andere Feststellung im Buch Exodus: „Du sollst mit ihnen oder ihren Göttern keinen Bund schließen“ (Ex 23,32). Die Gegnerschaft konzentriert sich auf zwei Bereiche. An der ersten Stelle bezieht sie sich gezielt auf die (*Tempel-*)*Prostitution*, die zweitweise nicht von gewöhnlicher Prostitution unterschieden werden kann, und die sich auf Fruchtbarkeitsriten bezieht (wie jene in Baal-Peor). An der zweiten Stelle verurteilt das Alte Testament *Menschenopfer*.

In konkreten Begriffen ist die Situation zuerst das Kinderopfer für Moloch, manchmal im selben Atemzug mit dem Bau „hoher“ Plätze für Baal erwähnt. Die Sanktion gegen diese Opfer gemäß dem Mosegesetz ist die Todesstrafe (Lev 18,21; 20,2-5; 2. Kön 23,10; Jer 32,35, vgl. Apg 7,42). Dieser Brauch geschah auch in Israel (Deut 12,31; Ps 106,37-38 - „sie vergossen also unschuldiges Blut, das Blut ihrer Söhne und Töchter, die sie den Götzenbildern Kanaans opferten“). Ein konkret erwähntes Beispiel ist das des Königs Ahas, der seinen Sohn opferte (2. Kön 16,3; 2. Chron 28,3). Dasselbe ist von König Manasse erwähnt (2. Kön. 21,6; 2. Chron 33,6).

Um zu unserem Ausgangspunkt zurückzukehren: Wir sollten vorsichtiger handeln, als das manchmal der Fall ist, wenn wir die Beiträge von Asiaten und Afrikanern zur Theologie auswerten. man sollte Synkretismus nicht mit einem einfachen Appell im Blick auf Elias Beispiel zurückweisen. Im Alten Testament gab es offensichtlich eine „Ja-Sager“-Haltung gegenüber der kanaanäischen Kultur wie auch eine zur Verurteilung. So wurde ein Platz für authentische Kontextualisierung geschaffen. Solch eine Analyse kann Wegmarkierung für Theologen sein, um Kontextualisierung einzuschätzen. Sie kann mahnen, ein wachsames Auge für beide Seiten im Blick auf das „Aufheben“ und für die Umkehrbarkeit von Prozessen zu haben.

Eine Linie der Zurückweisung ist im Alten Testament präsent - Opposition gegen Baal -, die als stetiges Beispiel der Warnung im Kampf gegen den Synkretismus gebraucht werden kann. Aber die Frage der Kontextualisierung wird nicht legitim behandelt, wenn die andere Seite nicht - wie wir im Falle der „kanaanäischen Kontextualisierung“ ermittelt haben - ebenfalls in die Rechnung mit einbezogen wird.

English Summary

The article wishes to make clear that Asian and African contributions to contextual theology are too lightly accused of syncretism on the basis of references to the Old Testament.

To demonstrate this, the Old Testament is examined to discern its attitude toward the relationship of God (Yahweh) to both El as well as Baal.

It is apparent that a close relationship exists between faith in Yaweh and the surrounding Canaanite Culture and religion. The Old Testament nowhere speaks negatively of God when called El. This is not the case however, when God is called Baal, as is manifest in the conduct of the prophets Elijah and Hosea. Adoption occurs in the both cases, however. 'Yahwism' adopts certain aspects of both El and Baal. The question which ought to be posed is: Who has 'overcome' whom? In my opinion it is necessary to speak not only of *cultural* or *literary* dependence but of *religious* dependence as well. Such an understanding can contribute to greater nuance in appraising forms of syncretism elsewhere.

Bibliografie

- ARIARAJAH, Wesley: The Bibel and the People of other Faiths. Genf 1985
- BAVINCK, J.H.: Inleiding in the Zendingswetenschap. Kampen 1954
- BLOMMENDAAL, J.: El als Fundament en als Exponent van het Oud-testamentisch Universalisme. Utrecht 1972
- COLPE, Carsten: Syncretism. Encyclopaedia of Religion, Bd. XIV (Hg. Mircea Eliade). London / New York 1987
- CROSS, Frank Moore; Yaweh and the God of the Patriarchs. Harvard Theological Review 55 (1962), S. 250-259
- EISSFELDT, Otto: El and Yaweh. Journal of Semitic Studies 1 (1956), S. 25-37
- JACOB, Edmond: L'Héritage Cananéen dans le Livre du Prophète Osée. Revue d'histoire et de Philosophie Religieuses 43 (1963), S. 250-260
- KITTEL, G.: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart 1959ff
- LABUSCHAGNE, C.J.: De Godsdienst von Israël en de Andere Godsdiensten. Wereld en Zending 4 (1975), S. 7-16
- ders.: Schridtprofetie en Volksideologie. Nijkerk 1978
- LANCZKOWSKI, G.: Zur Entstehung des antiken Synkretismus. Saeculum 1955, S. 227-253
- MAAG, Victor: Malkut JHWH. Supplements to Vetus Testamentum 1959, S.129-153
- MULDER, M.J.: De Naam van de Afwezige God op de Karmel. Onderzoek nach de Naam van de Baal van de karmel in 1 Koningen 18. Leiden 1979
- SCHONEVELD, J.: Solomo. De Vorst von Israëls Gouden Eeuw. Baarn 1959
- SEEBASS, H.: Die Gottesbeziehung zur Götterwelt der Völker im Alten Testament. In: W.Strolz / H. Waldenfels (Hg.): Christliche Grundlagen des Dialogs mit Weltreligionen. Freiburg 1983
- STROLZ, Fritz: Jahwes Unvergleichlichkeit und Unergründlichkeit. Aspekte der Entwicklung zum alttestamentlichen Monotheismus. Wort und Dienst.Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel 1977, S. 10
- VORLAENDER, Hermann: Aspekten van Volksvroomheid in hed Oude Testament. Concilium 4 (1986), S. 57-63
- WOLFF, H.M.: Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Profetie. Ev.Theol. 29 (1969), S.397-416
- WORDEN, T.: The Literary Influence of the Ugarit Fertility Myth on the Old Testament. Vetus Testamentum 3 (1953), S. 273-297

Dieser Aufsatz erschien zuerst in: *Jerald D.Gort, Hendrik M.Vroom, Rein Fernhout, Anton Wessels (Hg.): Dialogue and syncretism. An interdisciplinary approach. Studies on the Contact between Christianity and Other Religions, Beliefs, and Cultures.* Grand Rapids/Mich.: Eerdmans/ Amsterdam: Rodopi 1989, S.52-65. Die Übersetzung besorgte Reinhard Kirste.

Es handelt sich um Beiträge anlässlich eines Symposiums über Dialog und Synkretismus, das im Mai 1988 an der Freien Universität Amsterdam gehalten wurde.

Wieder abgedruckt: Reinhard Kirste / Paul Schwarzenau / Udo Tworuschka (Hg.): *Interreligiöser Dialog zwischen Tradition und Moderne. Religionen im Gespräch Bd. 3 (RIG 3),* 1994, S. 79-94

RIG/RIG3-Wessels-Synkretismus, bearbeitet, 17.07.11