

# DER URSPRUNG DES BÖSEN: NEUE EVIDENZEN AUS AFRIKA, KANAAN UND ISRAEL\*

Von Dierk Lange

Der Ursprung des Bösen - das klingt vermessen. Aber der Hinweis auf Israel und Kanaan macht hoffentlich deutlich, das hier das Böse in der Bibel gemeint ist - Satan oder Diabolus, der Teufel - mit seiner kaum zu überschätzenden Wirkung auf das abendländische Denken. Wie fing das alles an? Wie konnte es im biblischen Monotheismus zur Ausgestaltung einer Figur kommen, die nicht identisch ist mit Gott, ihm manchmal sogar feindlich gegenübersteht und den Menschen von ihm trennen will? In einigen Schriften des Alten Testaments wird die feindliche Macht als Drache oder Schlange beschrieben und heißt Leviathan oder trägt verwandte Namen. Es handelt sich dabei nicht nur um bildhafte Redewendungen. Ganz konkret bezeichnen verschiedene Propheten und auch die Psalmen mit diesen Drachen-Namen die politischen Feinde Israels – Ägypten, Babylon und Assyrien.<sup>1</sup> Sie beziehen sich damit auf die mythische Vorstellung, wonach Gott in einem sogenannten Chaoskampf die sich als Drache oder Schlange manifestierende feindliche Urmacht besiegt.<sup>2</sup>

Wir kennen den göttlichen Chaoskampf in seiner mythischen Form durch die keilschriftlichen Texte aus Babylon und Ugarit. Im babylonischen Schöpfungsepos heißt es, dass der Heldengott Marduk die Chaosmacht Tiamat erschlug, ihren Körper spaltete und damit Himmel und Erde

---

\* Die Ausführungen des Beitrags sind im Vortragsstil belassen und gehen deshalb nur begrenzt auf Details ein. Sie stützen sich auf den Text eines weit fortgeschrittenen Buchmanuskriptes zum kanaanäisch-israelitischen Chaoskampf der Yoruba. Für die Ausführung der Karten und Graphiken gilt mein herzlicher Dank Herrn Thomas Bartsch, Mainz, und für die finanzielle Unterstützung dem Forschungskolleg der DFG „Lokales Handeln in Afrika im Kontext globaler Einflüsse“, Bayreuth.

<sup>1</sup> H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895, S. 29-90; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge 1985, S. 88-111.

<sup>2</sup> N. Forsyth postulierte bereits eine Entwicklung vom Chaoskampf-Mythos zur Satans-Idee, aber er glaubte, dass diese Verbindung lediglich durch die schriftliche oder mündliche Überlieferung hergestellt worden sei (*The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton 1982, S. 44-123). Siehe auch V. P. Hamilton, "Satan", *Anchor Bible Dictionary* (ABD), New York 1992, Bd. V, S. 985-989.

# DAS BÖSE IN DER GESCHICHTE

Herausgegeben von  
WERNER H. RITTER  
und  
JÖRG A. SCHLUMBERGER

© 2003 Verlag J.H. Röll, Dettelbach  
Alle Rechte vorbehalten. Vervielfältigungen aller Art, auch auszugsweise,  
bedürfen der Zustimmung des Verlages.  
Gedruckt auf chlorfreiem, alterungsbeständigem Papier.  
Gesamtherstellung: Verlag J.H. Röll GmbH

Printed in Germany

ISBN 3-89754-209-9

erschuf.<sup>3</sup> Nach dem Baal-Zyklus von Ugarit besiegte der Wettergott Baal in zwei scheinbar getrennten Kämpfen zunächst den Chaosgott Yamm und dann den Todesgott Mot.<sup>4</sup> Verschiedene Gelehrte sind der Ansicht, dass diese altorientalischen Vorstellungen dem entmythologisierten Schöpfungsbericht der Priesterschrift in Genesis 1 zugrunde liegen.<sup>5</sup> Weniger Beachtung fand der Umstand, dass Israel, der Zweitname des Patriarchen Jakob, nach der Genesis „Gotteskämpfer“ bedeutet und somit ebenfalls eine Verbindung mit dem Schöpfungskampf nahelegt.<sup>6</sup>

Man wird sich fragen, wenn die Chaoskampf-Vorstellung im Alten Orient so weit verbreitet war und scheinbar so deutlich zwischen „gut“ und „böse“, bzw. gottgefällig und gottlos, unterscheidet, wie können wir dann den Ursprung dieser Idee bestimmen? In der Tat wäre dies ein aussichtsloses Unterfangen. Es gilt jedoch als weiteren Aspekt der Chaoskampf-Tradition ihre kultische Dimension zu beachten, die in letzter Zeit nicht mehr genügend berücksichtigt wurde. Vertreter der *myth and ritual school* haben schon früh darauf hingewiesen, dass der schöpferische Chaoskampf während des Neujahrsfestes kultisch inszeniert wurde.<sup>7</sup> Einen Schritt in diese Richtung weitergehend muss man sich fragen: Wie hat man sich ein kultisches Kampfgeschehen während des Neujahrsfestes vorzustellen, etwa so wie ein modernes *happening*, wo jeder einen beliebigen Part übernimmt oder wie ein mittelalterliches Mysterienspiel, in dem Mitglieder von Laiengruppen die ihnen zugeteilte Rolle spielten, oder doch eher wie die Kultdramen der Yoruba, die durch Angehörige bestimmter Klans gestaltet werden, die jeweils die einstige Rolle ihres euhemeristisch vorgestellten Klanguottes übernehmen?<sup>8</sup>

Wenn wir für den Alten Orient mit seiner sehr viel ungünstigeren Quellenlage einen ähnlichen Zusammenhang zwischen Klangöttern, Abstammung und Kultgestaltung annehmen wie bei den Yoruba, dann ergibt sich

<sup>3</sup> *Enūma eliš* IV, S. 137-138; Übers. W. G. Lambert in: O. Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (TUAT), Bd. III, Gütersloh 1994, S. 587.

<sup>4</sup> M. Dietrich und O. Loretz (Hg.), *Keilschriftliche Texte aus Ugarit* (KTU), 2. Ausg. Münster 1995) 1.2 IV 27; 1.6 VI 30-37; Übers. M. Dietrich und O. Loretz in: Kaiser (wie Anm. 3), III, S. 1133, 1196.

<sup>5</sup> Gunkel, *Schöpfung* (wie Anm. 1), S. 111-114; H. Ringgren, *Israelitische Religion*, 2. Aufl., Stuttgart 1982, S. 94-95.

<sup>6</sup> Gen 32, 29.

<sup>7</sup> Th. H. Robinson, "Hebrew myths", in: S. H. Hooke, *Myth and Ritual. Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture Pattern of the Ancient East*, London 1933, S. 177-178; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford 1967, S. 169-182. Kritisch: Forsyth, *Enemy* (wie Anm. 2), S. 11 Fn 26.

<sup>8</sup> L. Frobenius, *Und Afrika sprach*, Berlin 1912, S. 154-155; 164-166; W. Bascom, *The Yoruba of Southwestern Nigeria*, New York 1969, S. 77.

daraus, dass die kultische Begehung des Chaoskampfes historisch älter gewesen sein muss als die Entstehung einer generell gültigen ethischen Dichotomie von gut und böse. Es ist in der Tat kaum vorstellbar, dass bestimmte Klans unverrückbar und ein für alle Mal das Schöpferische und Gute repräsentierten und andere das Chaos und das Böse.<sup>9</sup> In diesem Sinne verschiebt sich das Problem des Ursprungs des Bösen oder Unglaubens auf die Frage nach den Parteien des Chaoskampfes bei den Kanaanäern und deren Aufhebung bei den Israeliten.

## 1. Warum Afrika?

Ausgehend von afrikanischen Evidenzen, die bisher noch nicht zugänglich waren<sup>10</sup>, soll hier versucht werden, aus ungewohnter Perspektive den Ursprung des Bösen zu beleuchten, der anscheinend so eng mit der Entstehung des israelitischen Monotheismus verbunden war.<sup>11</sup> Man wird sich fragen, ob dieser Versuch sinnvoll ist, da die traditionellen Kulturen Afrikas zum einen als radikal polytheistisch gelten und zum anderen als isolierte Einheiten angesehen werden, die vor dem Christentum und dem Islam hermetisch von der Außenwelt abgeschlossen waren. Letztere Auffassung hat sich jedoch erst mit dem Bestreben der Afrika-Wissenschaften durchgesetzt, die um 1960 zurückgewonnene Freiheit der afrikanischen Völker durch die Freilegung der indigenen Wurzeln ihrer Kulturen zu untermauern. In der Kolonialzeit beherrschte im Gegenteil die Vorstellung massiver Fremdein-

---

<sup>9</sup> K. v. d. Toorn und andere übersetzten *mišpāhāh* mit „Klan“ (*Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, Leiden 1996, S. 199-205). H.-J. Zobel plädiert jedoch für eine Gleichsetzung des Terminus mit „Sippe“ („*mišpāhāh*“, in: G. J. Botterweck et al. [Hg.], *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* [ThWAT], Bd. V, Stuttgart 1986, S. 86-93). Verschiedene Autoren vermuten, dass die israelitischen Stammesnamen auf Götternamen zurückgehen (E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906, S. 293-298; Th. J. Meek, *Hebrew Origins*, 2. Aufl. New York 1950; Ringgren, *Religion* [wie Anm. 5], S. 18).

<sup>10</sup> Ich denke hier an meine zum großen Teil unveröffentlichten Feldforschungen zum Itapa-Fest von Ife und zum Bori-Kult der Hausa (doch siehe D. Lange, „Jesus und das Auferstehungsfest der Yoruba“, in: U. Engel et al., *Afrika 2000, Leipzig 30. März bis 1. April 2000*, Münster, CD-Rom, 2000, E 3, S. 1-12).

<sup>11</sup> Zum biblischen Monotheismus siehe W. Dietrich und M. A. Klopfenstein (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Göttingen 1994, und F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996.

flüsse das Bild, das man sich von der Geschichte Afrikas machte.<sup>12</sup> Dabei spielte auch die Idee israelitischer Abwanderungen nach Afrika eine gewisse Rolle, zumal die Falascha Äthiopiens einen lebendigen Beweis für die Präsenz eines antiken Judentums in Afrika lieferten.<sup>13</sup> Warum sollte nicht auch weiter westlich die kanaanäische Kultur des Vorderen Orients, die sich in Nordafrika festgesetzt und dort jahrhundertlang den Griechen und Römern getrotzt hatte, die Völker südlich der Sahara beeinflusst haben? In der Kolonialzeit wurde diese Möglichkeit angedacht, doch schnell wieder verworfen.<sup>14</sup> In der Nachkolonialzeit – als die Geschichte Afrikas plötzlich zu akademischen Ehren gelangte – war es zu spät, denn nun galt es dem neu erwachten afrikanischen Selbstbewusstsein entgegenzukommen. Seitdem hat sich niemand an die heikle Frage von Kulturparallelen zu außerafrikanischen Gesellschaften der Antike herangewagt, es sei denn, um im Sinne des Afrozentrismus einer afrikanischen Kulturexpansion das Wort zu reden.<sup>15</sup> Wenn hier umgedreht wieder ein Nord-Süd-Impakt postuliert wird, dann nicht nur deshalb, weil die Fakten eine andere Sprache sprechen als die politische Opportunität, sondern auch weil – meines Erachtens – Evidenzen aus Afrika neue Erkenntnisse zu den antiken Kulturen Kanaans und Israels ermöglichen. (Abb. 1)

Im Folgenden gehen wir also von der Existenz eines anderweitig zu begründenden kanaanäisch-afrikanischen Kulturgebietes aus, das durch umfangreiche Migrationen und relativ intensive Handelsbeziehungen von Nord nach Süd zustande gekommen ist.<sup>16</sup> Ein Beleg unter vielen anderen liefert die Chaoskampf-Tradition, die wir als legendären Schlangenkampf bei den Äthiopiern, den Soninke, den Malinke, den Songhay, den Hausa

<sup>12</sup> Vgl. G. Seligman, *Races of Africa*, London 1930 und L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich 1933.

<sup>13</sup> D. Westermann, *Geschichte Afrikas*, Köln 1952, S. 284 (die Falascha sind nach ihrer Religionspraxis vorexilische Juden).

<sup>14</sup> L. Frobenius, *Und Afrika sprach*, Berlin 1912, S. 343-344 (die Phöniker als Erben einer älteren Westmacht); S. 462, 476, 488 (das Drachenkampfmotiv als libysch-saharanisches Kulturgut). Andere Autoren dachten an direkte Migrationen von Hebräern nach Afrika: M. Merker, *Die Masai. Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes*, 2. Aufl. Berlin 1910, S. 302 (die arabische Halbinsel als Urheimat der Masai); M. Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger*, 2. Bd., Paris 1912, S. 22-25 (Gründung des Ghana-Reiches durch "Judéo-Syriens" aus der Cyrenaika); J. J. Williams, *Hebrewisms of West Africa*, London 1930, S. 336-337 (Wanderung der Vorfahren der Aschanti von Jerusalem nach West Afrika).

<sup>15</sup> Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris 1955; M. Bernal, *Black Athena*, 2 Bde., London 1987, 1991.

<sup>16</sup> D. Lange, „Das hebräische Erbe der Yoruba, I und II“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 147 (1997), S. 77-136; 149 (1999), S. 79-144.

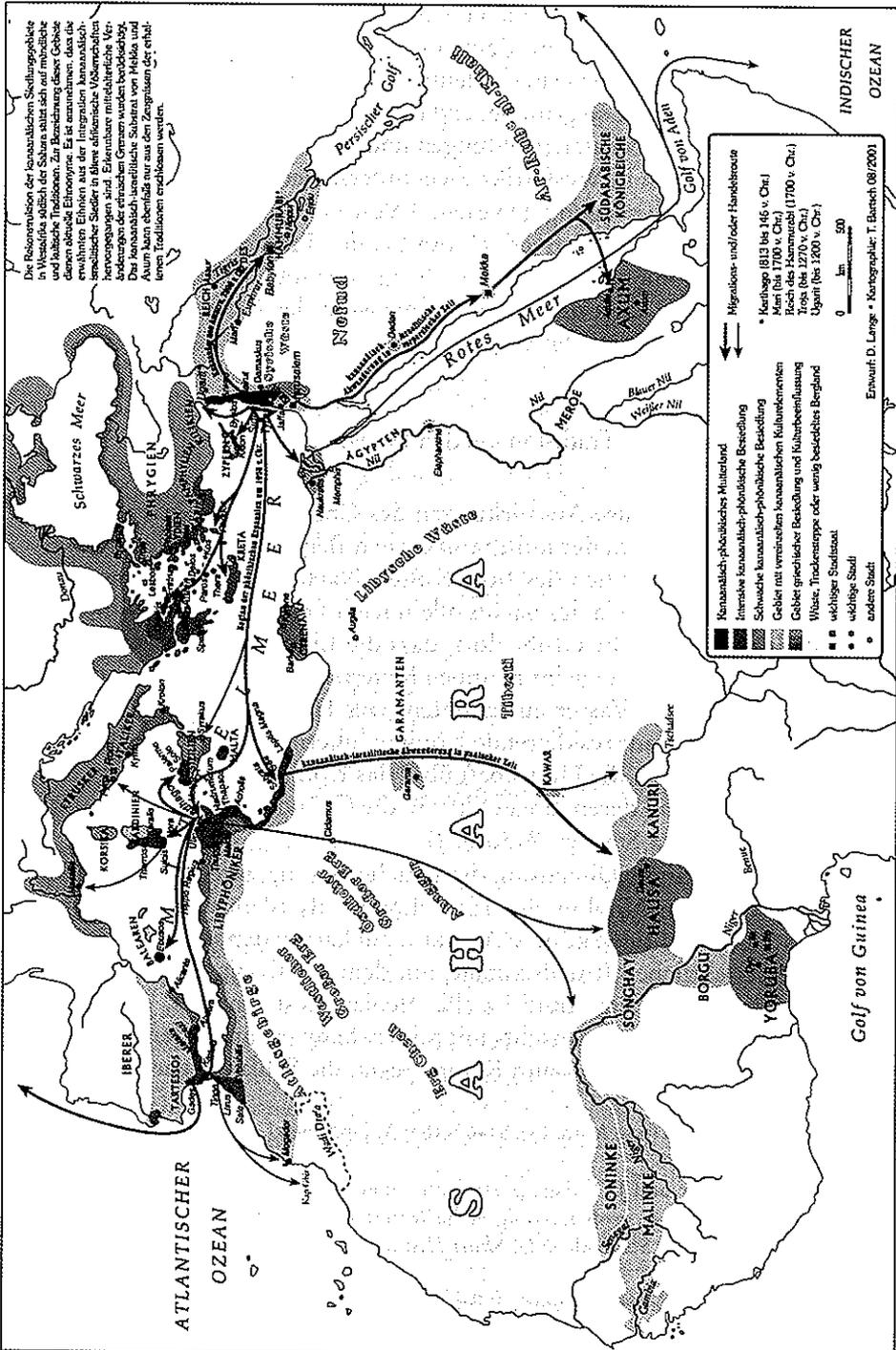


Abb. 1: Die kanaanisch-phonizische Expansion und weiter reichende Handels- und Abwanderungsbewegungen (1000-146 v. Chr.)

und – in abgewandelter Form – auch bei den Yoruba finden.<sup>17</sup> In all diesen Fällen steht der Chaoskampf im Zentrum der Ursprungslegende und, so weit erkennbar, spielt er auch eine bedeutende Rolle in der Mythologie. Für das Königtum hat er eine so grundlegend legitimierende Funktion, dass der Eindruck entsteht, die Staatengründungen und die Verbreitung der Chaoskampf-Tradition seien in Westafrika zwei unterschiedliche Resultate einer gleichen Expansionsbewegung gewesen.<sup>18</sup> Von den fünf genannten westafrikanischen Völkern hat sich jedoch nur bei den Hausa und den Yoruba das traditionelle Königtum erhalten. Es hängt vermutlich mit dieser Konstellation zusammen, dass die rituelle Dimension des Chaoskampfes uns gerade hier deutlich ausgeprägt entgegentritt.

## 2. Die Chaoskampf-Tradition bei den Hausa

Wir finden bei den Hausa Auswirkungen des Chaoskampf-Gedankens in der Ursprungslegende, in der kultdramatischen Begehung des Neujahrsfestes und in den Restmythen des Bori-Kultes. Nach der Legende kam der Gründungsheld Bayajidda des nachts allein nach Daura, der traditionellen Hauptstadt der Hausa. Er erfuhr dort, dass die Einwohner der Stadt von einer drakonischen Schlange im Brunnen beherrscht wurden, die sie daran hinderte, ausreichend Wasser zu schöpfen. Der Held tötete die Schlange, heiratete die in der Stadt residierende Königin, übernahm von der Schlange Dodo und der Königin die Herrschaft über das Königreich und zeugte mit der alten Königin und deren junger Sklavin die Gründer der sieben Hausa- und der sieben Banza-Staaten.<sup>19</sup> (Abb. 2)

Die kultdramatische Dimension der Drachentötung wird streng geheim gehalten, da sie den Nimbus der Hausakönige als islamisch legitimierte Herrscher beeinträchtigen könnte. Vor kurzem kamen dennoch die Einzelheiten eines nächtlichen Rituals zutage, mit dem der König von Daura das islamisch uminterpretierte traditionelle Neujahrsfest einleitet. Am Vorabend des Festes geht er spätnachts mit seinem Schwert und offenen Dolch zum Brunnen und ist damit zum Kampf gegen die Schlange gerüstet. Am

<sup>17</sup> Frobenius, *Afrika* (wie Anm. 14), S. 462-483; A. Jankowski, *Die Königin von Saba*, Hamburg 1987, S. 91-95.

<sup>18</sup> Auch R. Oliver und J.D. Fage postulieren einen gemeinsamen Ursprung der als *sudanic state* bezeichneten großen Königreiche Westafrikas, sie denken aber eher an eine Verbreitung ägyptischer Staatsideen (*A Short History of Africa*, 6. Ausg., London 1988, S. 31-38).

<sup>19</sup> H. R. Palmer, *Sudanese Memoirs*, 3. Bd., Lagos 1928, S. 132-134; M. G. Smith, *The Affairs of Daura. History and Change in a Hausa State 1800-1958*, Berkeley 1978, S. 52-57.

Brunnen wendet sich jedoch das Geschehen: Anstelle wie sein Urahn Bayajidda die vorgestellte Schlange zu töten, besänftigt er sie dort lediglich, schöpft Wasser und begibt sich zurück zu seinem Palast.<sup>20</sup>

Dann folgen die öffentlichen für jedermann zugänglichen Momente der Festzeremonie während der ersten beiden Festtage. Am Vormittag des ersten Tages feiert der König in einer großen Prozession den Sieg seines Ahnen über die Schlange und lässt sich als Nachkomme und Inkarnation des Schlangentöters huldigen. (Abb. 3) Am

zweiten Tag des Festes macht er, ebenfalls im Rahmen einer großen Prozession, der „offiziellen Königin“, die ihrerseits die einstige Alleinherrscherin von Daura inkarniert, seine Aufwartung. Er erinnert mit dieser Geste an die Heirat des fremden Gründungshelden mit der alleinstehenden Königin der Stadt im Anschluss an die Schlangentötung und an die Gründung der geschätzten sieben Hausa- und der verachteten sieben Banza-Staaten.<sup>21</sup>

Die Bedeutung des Brunnenrituals für das Königtum der Hausa steht im scheinbaren Widerspruch zur Ursprungslegende, da der König von einer symbolischen Tötung absieht und statt dessen seine Nähe zur Schlange betont. Dementsprechend lautet auch die wichtigste Begründung für die Durchführung des Rituals durch den König, dieser wolle damit die Qualität

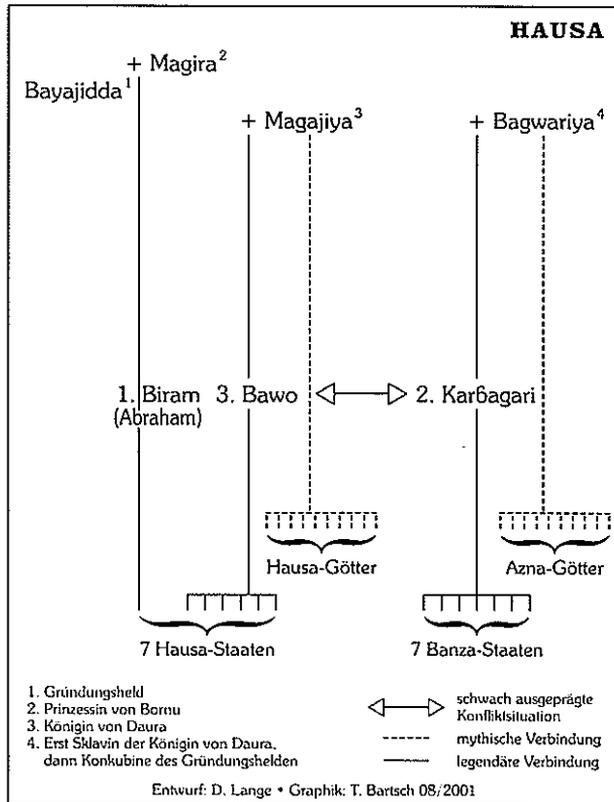


Abb. 2: Ursprungslegende und Mythologie der Hausa

<sup>20</sup> D. Lange, „The pre-Islamic dimension of Hausa history“, in: *Saeculum* 46 (1995), S. 166-168; id., „Das kanaanäisch-israelitische Neujahrsfest bei den Hausa“, in: M. Kropp und A. Wagner (Hg.), *Schnittpunkt Ugarit*, Frankfurt, 1999, S. 114-115.

<sup>21</sup> D. Lange, „Neujahrsfest“ (wie Anm. 20), S. 124-149.



Abb. 3: Der König von Daura feiert im Gani-Fest (*mawlūd*) den Sieg seines Ahnen über die Schlange

des Furcht-einflößenden Dodo von der Schlange auf sich selbst übertragen. Obgleich im heutigen Sprachgebrauch der Hausa der Begriff *dōdó* als Synonym von „Satan“ aufgefasst wird, heißt es vom König ausdrücklich, er verwandle sich aufgrund des nächtlichen Neujahrsrituals selbst zum Dodo.<sup>22</sup>

Damit wird die Aufteilung von einem eindeutigen „Gut“ und einem ebenso eindeutigen „Böse“ für die Chaoskampf-Tradition der Hausa infrage gestellt. Im Gegensatz zur Legende deutet das Brunnenritual an, dass die Schlange Dodo über wichtige Qualitäten verfügt, die der König zur Ausübung seiner Macht benötigt. Es wäre deshalb falsch, die Herrschaft der Schlange als ausgesprochen „böse“ abzuqualifizieren. Somit führt uns bereits die Hausa-Tradition, trotz ihrer weitgehenden Entmythologisierung, in einen Bereich, in dem die Unterscheidung zwischen dem kultisch „Guten“ und „Bösen“ noch nicht fest etabliert ist.

<sup>22</sup> D. Lange, *Field notes 1995*, 10-12, 54 -55; id., „Neujahrsfest“ (wie Anm. 20), S. 122-123.

### 3. Die Chaoskampf-Tradition bei den Yoruba

Auch hier wollen wir uns zunächst mit den zentralen, für das gesamte Volk gültigen Überlieferungen befassen. Dabei gilt es zwischen einer vereinfachten Gründungslegende, auf die alle Yoruba sich beziehen, und einer komplexeren Schöpfungsmythe zu unterscheiden, die heute nur noch in Ife, der traditionellen Hauptstadt der Yoruba, bekannt ist. Während die Legende lediglich von der Einwanderung des Helden Oduduwa aus Arabien berichtet, dessen Söhne die 16 traditionellen Königreiche gründeten<sup>23</sup>, handelt

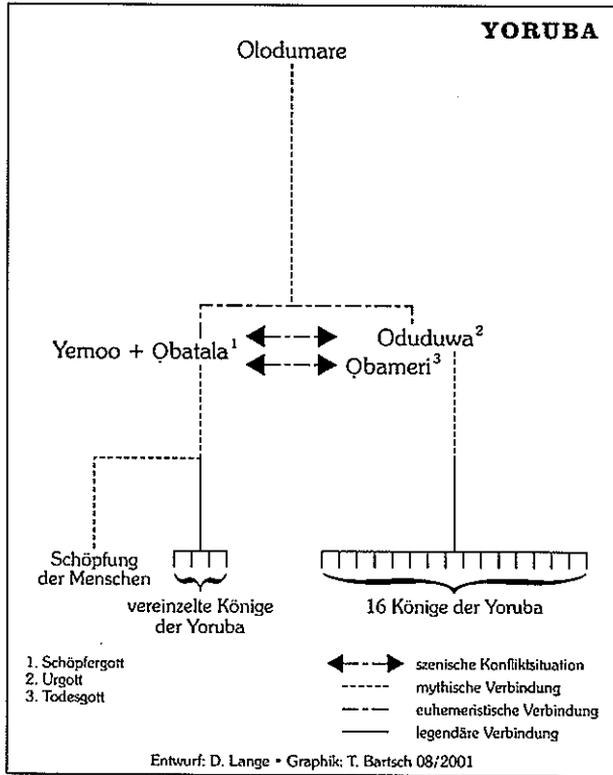


Abb. 4: Die zwei großen Götterkämpfe von Ife und die Ursprungslegende der Yoruba

die Mythe von einem fatalen Streit zwischen zwei Göttern: Der Hochgott Olodumare trug zuerst seinem Sohn Obatala auf, die Erde zu erschaffen, doch dieser betrank sich und schlief ein. (Abb. 4) Daraufhin nahm ihm sein Bruder Oduduwa den Schöpfungsbeutel ab und schuf an seiner Stelle die Erde. Als Obatala aufwachte, das bereits erfolgte Schöpfungswerk sah und sich damit nicht zufrieden geben wollte, entstand der immerwährende Streit zwischen den beiden Göttern. Dabei wird von niemand bestritten, daß Obatala die Menschen erschuf. Ein zweiter Höhepunkt des Streites ereignete sich lange Zeit später als Obatala versuchte, die Herrschaft seines Widersachers abzuschütteln. Doch wiederum erwies sich Oduduwa als der Überlegene, denn es gelang Obameri, dem General Oduduwas, den Rebell

<sup>23</sup>S. Johnson, *History of the Yorubas*, London 1921, S. 3-14; R. Law, *The Oyo Empire c. 1600 – c. 1836*, Oxford 1977, S. 27-32.

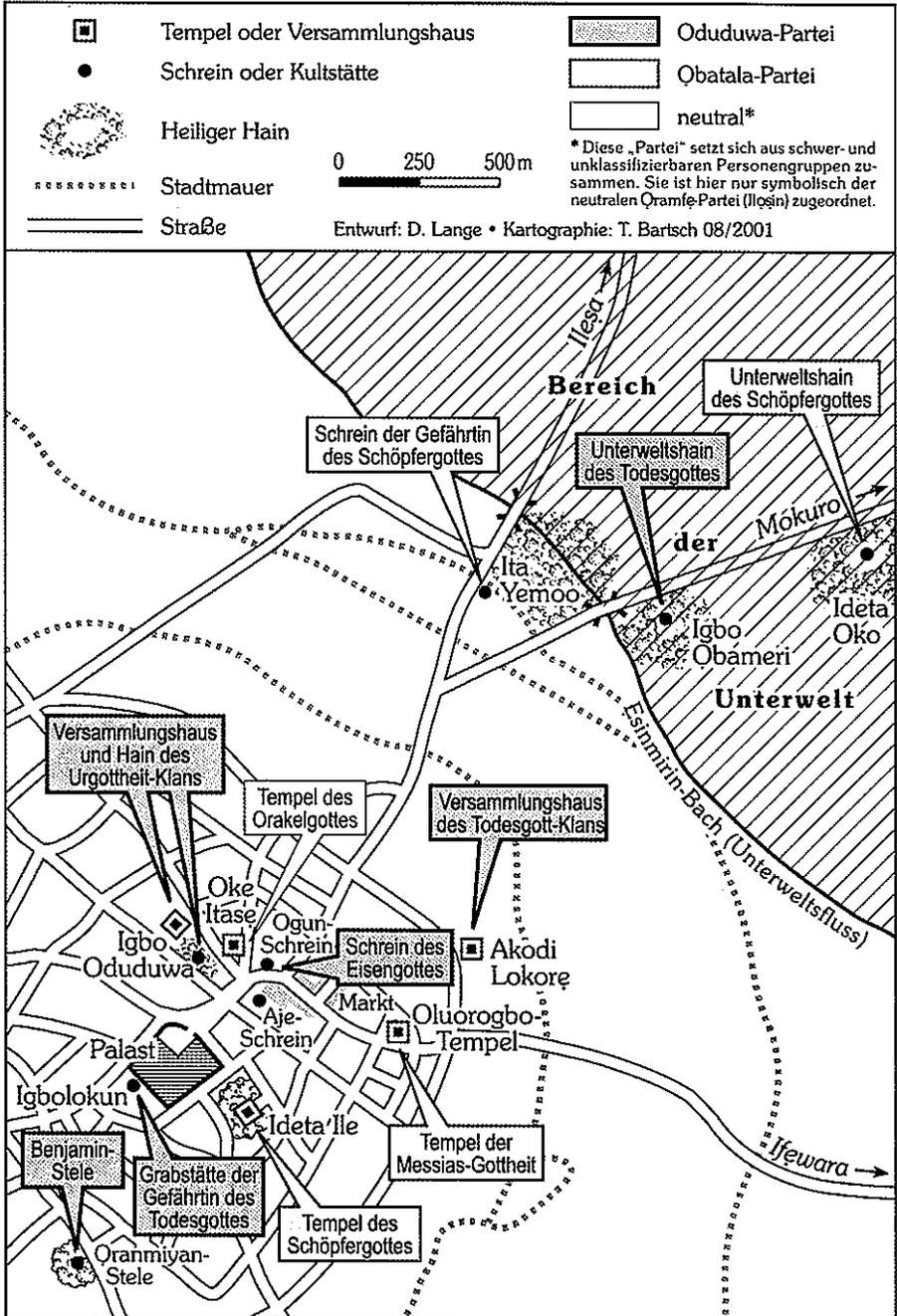


Abb. 5: Tempel und Kultstätten der zwei großen Kultparteien von Ife



Abb. 6: Die Kultgruppe des Todesgottes wehrt sich gegen die Rückkehr des Schöpfergottes in die Stadt Ife

aus der Stadt zu vertreiben und ihn ins Exil zu verbannen. Dort blieb er solange bis sich die Machtverhältnisse in der Götterwelt verändert hatten und Obatala wieder in die Stadt einziehen durfte.<sup>24</sup>

In Ife machen sich noch heute einige Mitglieder der zwei Abstammungsgruppen oder Klans, die ihren Ursprung auf die beiden Götter zurückführen, den Streit ihrer Urahnen zueigen, indem sie während des Neujahrsfestes die aufeinanderfolgenden Szenen des Götterkampfes kultdramatisch nachvollziehen. Es sind die Priester und die wenigen verbliebenen aktiven Mitglieder des Obatala- und des Obameri-Klans, die das Fest mit Kultmahlzeiten, Götterprozessionen, Aufenthalt in den Unterweltshainen, Kampfszenen und Auftritten im Palast gestalten. (Abb. 5) Wenn wir jetzt die Charakteristika der drei involvierten Götter berücksichtigen und den widersprüchlichen Euhemerismus der Yoruba-Überlieferung korrigieren, dann ergibt sich für das Fest folgendes Szenario: Der Todesgott vertreibt den Schöpfergott aus der Stadt und übernimmt im Namen des Urgottes die Herrschaft; gleichzeitig achtet er in seinem Unterweltshain darauf, dass der Schöpfergott nicht in die Stadt zurückkehren kann. (Abb. 6)

<sup>24</sup> Ph. Stevens, "Orisha-nla festival", in: *Nigeria Magazine* 90 (1966), S. 184-186; R. Smith, *Kingdoms of the Yoruba*, London 3. Ausg. 1988, S. 14-15.

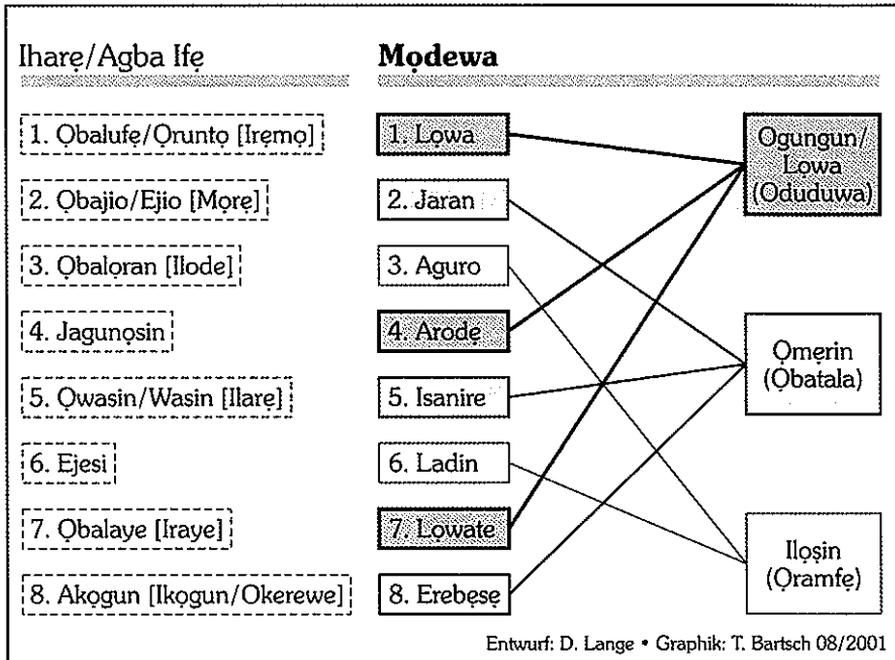


Abb. 7: Die Beamtenschaft von Ife und die Aufteilung der Palastbeamten (Mòdewa) nach den Göttern des Chaoskampfes.

Nach drei Tagen wendet sich jedoch das Blatt und mit einer großen Prozession geben die Nachkommen des Schöpfergottes zu erkennen, dass ihr Gott auferstanden ist von den Toten.<sup>25</sup>

Aus der Kultdramatik des Neujahrsfestes von Ife lassen sich einige Schlussfolgerungen ableiten, die zur Verbesserung unseres Verständnisses des kanaanäischen Chaoskampfes beitragen könnten.

Im Gegensatz zu den Hausa, bei denen der gegnerische Dodo nur noch als legendäre Schlange überlebt, stehen sich in Ife zwei Kultparteien gleichberechtigt gegenüber, hier die Partei des Schöpfergottes, dort die Partei des Ur- und des Todesgottes. Da die Götter im Rahmen des Klansystems als Ahnen angesehen werden, betrifft der einstige Götterstreit im Prinzip die gesamte Gesellschaft.<sup>26</sup> Selbst die Organisation des Königtums von Ife reflektiert den Götterstreit, denn die Palastbeamten sind in eine Partei des

<sup>25</sup> Lange, „Erbe II“ (wie Anm. 16), S. 111-113, 123-124; id., „Jesus“ (wie Anm. 10), S. 3-6.

<sup>26</sup> Frobenius, *Afrika* (wie Anm. 8), S. 154, 164; W. Bascom, „The sociological role of the Yoruba cult-group“, in: *American Anthropologist* 46 (1944), S. 35 (Abstammung der Kultgruppen und Sippen von einzelnen Göttern).

Urgottes, deren Name *Lowa* deutlich an den Leviten-Namen des Alten Testaments anklängt, und in eine Partei des Schöpfergottes aufgeteilt<sup>27</sup> – wobei die Vorrangstellung genau wie in der mündlichen Überlieferung der Yoruba der Urgott-Partei zukommt. (Abb. 7)

In anderen Städten der Yoruba ist eine ähnliche Kult-Dichotomie wie in Ife festzustellen. So haben wir in der Stadt Ila mit *Lowa* und *Oḍoḍe* zwei Priester des Todesgottes *Amota*, die der Partei des Schöpfergottes vorgeordnet sind und ihr feindlich gegenüberstehen.<sup>28</sup>

Im Hinblick auf unsere Frage nach der Unterscheidung zwischen „gut“ und „böse“ im Chaostkampf-Schema zeigen uns die Beispiele der Yoruba in aller Deutlichkeit, dass diese ethisch wertende Dichotomie dem Götterkampf um die Schöpfung völlig fremd gewesen sein muss: zum einen nehmen die Priester beider Parteien für sich selbst den Vorrang ihres Gottes bei der Schöpfung in Anspruch<sup>29</sup> und zum anderen stellen wir bei den Yoruba eine Umkehrung des Chaostkampf-Gedankens fest: Nicht der kämpferische Schöpfergott wird hier an erster Stelle verehrt, sondern die ältere, häufig als erblindete Gottheit vorgestellte Urmaterie.<sup>30</sup>

#### 4. Der Götterkampf in Ugarit

Wir müssen uns nun fragen, ob wir im antiken Kanaan mit ähnlichen kult-dramatischen Verhältnissen rechnen können wie bei den Yoruba. Im Hinblick auf die geographische Nähe wäre eine kulturelle Verwandtschaft nicht verwunderlich: Zwischen der punischen Kultur Nordafrikas und der Kultur des phönikisch-kanaanäischen Mutterlandes an der östlichen Mittelmeerküste gab es nur geringfügige Unterschiede. Von einem Gebiet zum anderen gelangte man ausschließlich über das Meer. Nach Süden hin trennte wiederum nur die menschenleere und Meer-ähnliche Sahara die kanaanäisch geprägten Völker Nordafrikas von den Hausa und anderen Völkern Schwarzafrikas. Hier könnte es jenseits des Horizontes der antiken Schrift-

<sup>27</sup> Bascom, *Yoruba* (wie Anm. 8), S. 34; B. Adediran, „Government and administration of Ife in pre-colonial times“, in: I. A. Akinjogbin (Hg.), *Ife, the Cradle of a Race. From the Beginning to 1980*, Port Harcourt 1992, S. 296-297.

<sup>28</sup> J. Pemberton und F. S. Afọlayan, *Yoruba Sacred Kingship: „A Power Like That of the Gods“*, Washington 1996, S. 41 (Ikegbẹ von *Amota* gegründet), S. 165 (*Oḍoḍe* ein Ikegbẹ-Chef), S. 193-196 (die Rolle *Oḍoḍes* im Thronbesteigungsfest).

<sup>29</sup> Lange, „Jesus“ (wie Anm. 10), S. 3, 7.

<sup>30</sup> A. B. Ellis, *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, London 1894, S. 42 (blinde Göttin *Oduduwa*); Bascom, *Yoruba* (wie Anm. 8), S. 11 (erblindeter Gründungsheld wird wieder sehend); Pemberton/Afọlayan, *Kingship* (wie Anm. 28), S. 34 (erblindeter Gründungsheld).

steller zu vielfältigen Abwanderungen gekommen sein, wie wir sie für Ägypten und Nubien in der Antike kennen<sup>31</sup> und für die zentrale Sahara zur Zeit der Araber.<sup>32</sup> Es ist leicht vorstellbar, dass die seit der hellenistischen Zeit massiv in der Cyrenaika bezeugten israelitischen Elemente daran teil hatten.<sup>33</sup>

Wenn wir weiter nach Einzelheiten zur kanaanäischen Götterwelt der Phöniker oder Punier fragen, müssen wir feststellen, dass uns in Nordafrika nur isolierte Inschriften und kryptische Andeutungen der antiken Schriftsteller zur Verfügung stehen, die keinerlei Aufschluss über die Kosmogonie oder die Verwandtschaftsbeziehungen zwischen den Göttern vermitteln.<sup>34</sup> Es bleibt uns also nichts anderes übrig als es den Phönikologen gleichzutun und uns den reichlicher fließenden Quellen des phönikisch-kanaanäischen Mutterlandes zuzuwenden.<sup>35</sup> Hier haben wir mit dem 1929 entdeckten Baal-Zyklus von Ugarit einen relativ umfangreichen Text, der uns offensichtlich in den Kernbereich der kanaanäischen Religion führt. Der Text handelt – wie wir bereits gesehen haben – von zwei Kämpfen Baals, der erste gegen den Meeres- oder Urgott Yamm und der zweite gegen den Todestgott Mot.<sup>36</sup> (Abb. 8)

---

<sup>31</sup> In Nubien handelt es sich zumeist um Okkupationen verbunden mit dem Aufbau einer ägyptischen Verwaltung (T. Säve-Söderbergh, *Ägypten und Nubien*, Lund 1941; S. 186-189 [Einwanderung von Ägyptern im Neuen Reich]; K. Zibelius-Chen, *Die ägyptische Expansion nach Nubien*, Wiesbaden 1988, S. 185-197).

<sup>32</sup> J. Cl. Zeltner, *Pages d'histoire du Kanem*, Paris 1980, S. 224-230 (19. Jh.); id., „Premières migrations du Fezzan au Kanem“, in: *Sprache und Geschichte in Afrika* 14 (1993), S. 81-84 (Mittelalter).

<sup>33</sup> H. Hegermann, „The diaspora in the Hellenistic age“, in: W. D. Davies und L. Finkelstein (Hg.), *The Cambridge History of Judaism*, Bd. 2, Cambridge, S. 146-149.

<sup>34</sup> Zu den punischen Inschriften siehe H. Donner und W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (KAI), Bd. II, Wiesbaden 1964, S. 91-167; G. Levi della Vida und M. G. Amadasi Guzzo, *Iscrizioni puniche della Tripolitania (1927-1967)*, Rom 1987; V. Krings (Hg.), *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, Leiden 1995, S. 73-84 (griechische und lateinische Quellen), S. 796-844 (Tunesien, Libyen).

<sup>35</sup> Siehe die Ausführungen von S. Moscati zur punischen Religion (*Die Phöniker*, Zürich 1966, S. 262-272), die Untersuchungen von P. Xella zum punischen Hauptgott Baal Hammon (*Baal Hammon*, Rom 1991, S. 33-90) und die methodischen Bemerkungen von C. Bonnet und P. Xella („La religion“, in: Krings [Hg.], *Civilisation phénicienne* [wie Anm. 33], S. 316-333).

<sup>36</sup> Zur Entdeckung von Ugarit siehe O. Loretz, *Ugarit und die Bibel*, Darmstadt 1990, S. 1-5; zum Inhalt des Baal-Zyklus siehe H. Gese, „Die Religionen Altsyriens“, in: H. Gese et al. (Hg.), *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart 1970, S. 51-80 und D. Kinet, *Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments*, Stuttgart 1981, S. 65-82.

Vor dem Hintergrund des biblischen Jahwe-Leviathan-Konfliktes wird zumeist der Kampf gegen den Meeressgott als schöpferischer Götterkampf aufgefasst. Verschiedene Autoren haben jedoch darauf hingewiesen, dass der Kampf Baals gegen Mot viele Anzeichen einer parallelen Konstellation aufweist.<sup>37</sup> Weiterhin wurde die Ansicht geäußert, dass der Meeressgott und der Todesgott als Söhne der Göttermutter Aschera und „Geliebte“ - Modûd oder Yə-dûd - des Göttervaters El eine einheitliche Front gegen Baal bildeten.<sup>38</sup> Wir können also auch für Ugarit mit einer gewissen Berechtigung von einer Partei des Schöpfergottes und einer gegnerischen Partei des Ur- und des Todesgottes sprechen.

Diese Auffassung wird nur von wenigen Ugaritologen vertreten, da die meisten den Baal-Zyklus als Ausdruck mythischer Vorstellungen interpretieren und nicht als mythologisch ausgemalte Darstellung kultischer Handlungen.<sup>39</sup> Die wichtigste Alternative zur mythologischen Deutung bildet bisher die jahreszeitliche Interpretation, derzufolge Baal und Mot im Wechsel herrschten, der eine während des regenreichen Winters und der andere während der Dürrezeit des Sommers.<sup>40</sup>

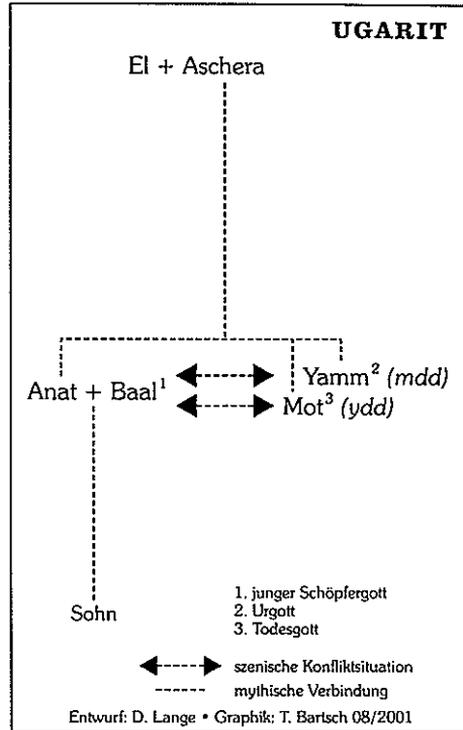


Abb. 8: Die zwei großen Götterkämpfe nach dem Baal-Zyklus von Ugarit

<sup>37</sup> M. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle I*, Leiden 1994, S. 15-19.

<sup>38</sup> B. Margalit bezeichnet Yamm und Mot als „natürliche Alliierte“ und „alter egos“ (*A Matter of Life and Death*, Neukirchen-Vluyn, 1980, S. 54 Fn 2, 90); W. Herrmann betont, dass die „Versammlung Baals“ und die „Familie Els“ nebengeordnet sind („Die Frage nach Göttergruppen in der religiösen Vorstellungswelt der Kanaanäer“, in: *Ugarit-Forschungen* 14 [1982], S. 98), und Smith hebt hervor, dass Baal nicht zur Nachkommenschaft Athirats gehört (*Baal Cycle I* [wie Anm. 37], S. 92-93).

<sup>39</sup> Smith, *Baal Cycle I* (wie Anm. 37), S. 58-114; N. Wyatt, *Myths of Power*, Münster 1996, S. 134-158 (Chaoskampf), S. 220-232 (Theogonie).

<sup>40</sup> Th. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, 2. Ausg., Garden City 1961, S. 23-106; J. de Moor, *The Seasonal Pattern of the Ugaritic Baal Cycle*, Neukirchen-Vluyn 1971, S. 67-249.

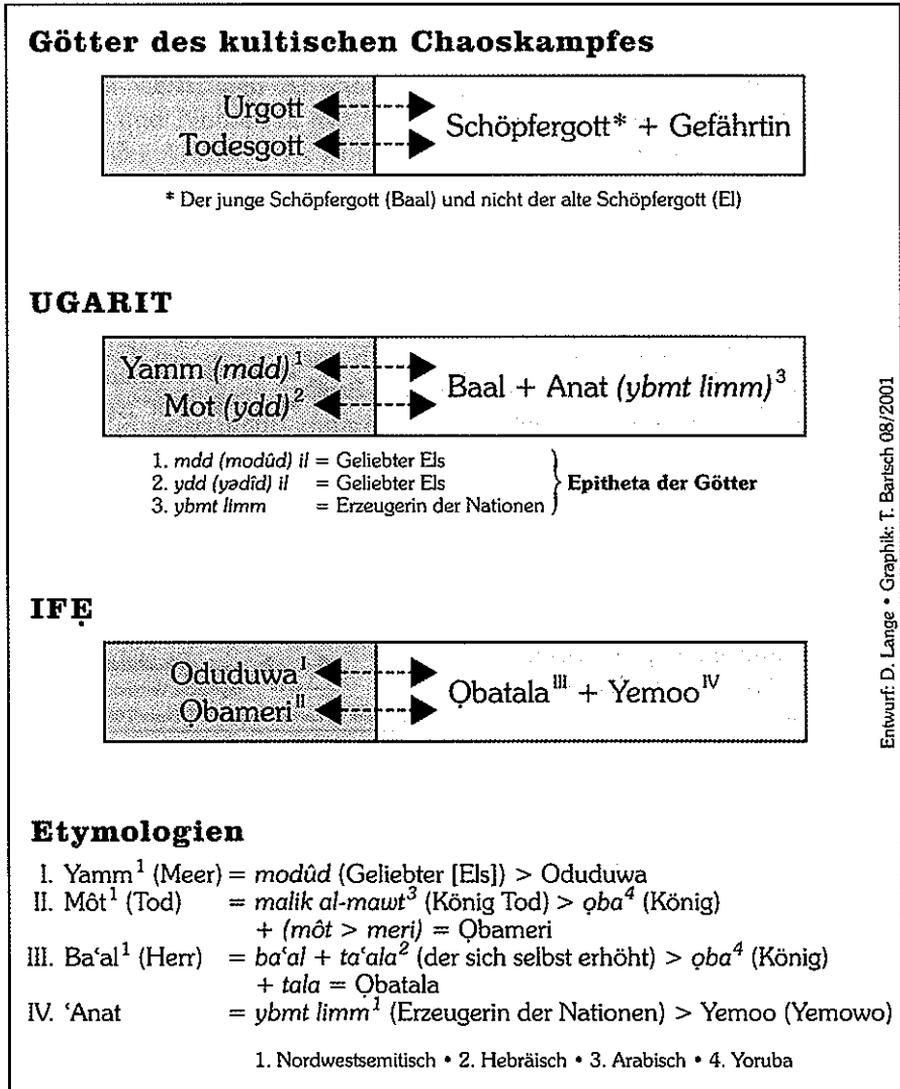


Abb. 9: Kultischer Chaoskampf der kanaanäischen Tradition

Ein drittes, bisher wenig erforschtes Interpretations-Schema betrachtet den Baal-Zyklus als Kultlibretto des Neujahrsfestes. Nach dieser Idee beziehen sich beide Kampf-Erzählungen auf die kultische Begehung des Neujahrsfestes im Herbst, was eine sekundäre Verknüpfung mit dem Jahreszyklus nicht ausschließt: Demnach bildeten die ganz präzisen Bewegungen von Statuen, Priestern und untergeordneten Kultdienern, mit denen der Antagonismus zwischen zwei großen Kultparteien ausgedrückt wurde, den

konkreten Handlungsrahmen des Festes und die sichtbaren Ansatzpunkte für die im Text wiedergegebene mythologische Ausgestaltung. Der Tod, der Unterweltsaufenthalt und die Auferstehung des Schöpfergottes Baal gehörten - nach dieser Auffassung - wie in den Neujahrsfesten von Babylon und Ife, zur kultischen Inszenierung des Festes, in deren Zentrum das Sterben und Wiederauferstehen des Schöpfergottes stand. Anstelle sich über mehrere Monate zu erstrecken, könnte der Unterweltsaufenthalt des Schöpfergottes also nur drei oder vier Tage gedauert haben.<sup>41</sup> Zudem stünde - wie bei den Yoruba - der im Wesentlichen nur mythologisch vorgestellte Schöpfungskampf zwischen Baal und Yamm im Hintergrund des vorrangig mit großer Kulddramatik inszenierten Unterweltskampfes zwischen Baal und Mot. (Abb. 9)

Im Hinblick auf unsere Frage nach dem Bösen im Chaoskampf ergibt sich, nüchtern betrachtet, auch für Ugarit die Feststellung, dass weder Mot noch Yamm wirklich abwertend dargestellt werden. Zwar werden beide zeitweilig mit der Schlange gleichgesetzt, doch erhält Mot auch die positiven Eigenschaften eines Spenders der Fruchtbarkeit und eines Garanten der Gerechtigkeit.<sup>42</sup> Ein Blick auf die von den Griechen überlieferte phönikische Kosmogonie lehrt uns, dass man Mot manchmal auch direkt - ohne Verbindung zu Yamm - mit dem Urschlamm identifizierte und damit als Ausgangspunkt aller späteren Entwicklungen betrachtete.<sup>43</sup> Damit wird deutlich, dass Mot für die Kanaanäer sehr viel mehr war als der grausame, in der Unterwelt hausende gefräßige Tod, der im Alten Testament noch greifbar wird.<sup>44</sup> Er war schon da in der Urzeit als die Entstehung aller Dinge sich vorbereitete - lange bevor Baal auf den Plan trat. Man könnte sich gut vorstellen, dass die Parteigänger des Todesgottes auf der Grundlage dieser evo-

---

<sup>41</sup> F. F. Hvidberg denkt an umfangreiche kultdramatische Handlungen während des ugaritischen Neujahrsfestes im Herbst (*Weeping and Laughter in the Old Testament*, Leiden 1962, S. 54-55). Die Refaim-Texte, deren Sitz im Leben nach verschiedenen Autoren das Neujahrsfest war (J. de Moor, *New Year with Canaanites and Israelites*, 2. Bd., Kampen 1972, S. 12-13; K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn, 1986, S. 161-196), scheinen einen Hinweis auf eine Auferstehung am 3. Tag zu enthalten (KTU 1.21 II 7 [wie Anm. 4]; Übers. Dietrich/Loretz, TUAT [wie Anm. 3] III, S. 1311, und N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, Sheffield, 1998, S. 318).

<sup>42</sup> Mot als Fruchtbarkeitsgott: W. F. Albright, *Archaeology and Religion of Israel*, Baltimore, 2. Ausg. 1946, S. 86-87. Als Zeichen seiner Macht trägt Mot einen Richterstab (KTU 1.2 III 18; 1.6 VI 29 [wie Anm. 4]; Übers. TUAT [wie Anm. 3], S. 1128, 1196).

<sup>43</sup> J. Ebach, *Weltenstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos*, Stuttgart 1979, S. 427.

<sup>44</sup> N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, Rom 1969, S. 99-128.

lutiven Kosmogonie den Gedanken einer gewaltsamen Schöpfung, wie ihn die Protagonisten Baals vertraten, energisch bekämpften.

## 5. Der Götterkampf und die Leviten des Alten Testaments<sup>45</sup>

Mit den Schriften des Alten Testaments stehen wir wieder auf dem festen Boden einer klaren Unterscheidung von Gut und Böse: Jahwe besiegt die Wasser, die Schlange und den Tod<sup>46</sup> – es besteht deshalb kein Zweifel für den gläubigen Leser, wie die Gegner Jahwes zu bewerten sind. Zur Frage nach eventuellen Kultparteien, die den biblischen Anspielungen auf den Chaostkampf zugrunde lagen, ist von den Schriften des Alten Testaments allerdings keine direkte Antwort zu erwarten, da diese Erscheinungen zum verpönten kanaänischen Erbe Israels gehörten und als solche – wenn es sie denn gab – totgeschwiegen wurden.

Statt dessen entwerfen die biblischen Schriftsteller das Bild einer monotheistisch geprägten Exodusgruppe, die von Ägypten kommend von Südosten in das kanaänische Kulturland eindrang. Dieses Bild wird von der heutigen Forschung als weitgehend unhistorisch zurückgewiesen.<sup>47</sup> Viele Gelehrte gehen vielmehr davon aus, dass die kanaänische Kultur die Matrix bildete, von der sich der Jahwe-Glaube der Israeliten langsam herausgebildet hat.<sup>48</sup> Zur Rekonstruktion dieser Verhältnisse werden vorzugsweise zeitgenössische, nicht-israelitische Quellen wie die Ugarit-Texte des 13. Jahrhunderts und verschiedene babylonische Texte verwendet. Besonders wichtig sind die Bileam- und Mescha-Inschriften aus Israel selbst und seiner unmittelbaren Nachbarschaft, weil sie die Existenz eines israelitischen Polytheismus im 9. und 8. Jahrhundert v. Chr. belegen.<sup>49</sup> Dieser Ansatz, der die israelitische Religion in ihrer regionalen und soziologischen Gesamtheit in Betracht zieht, kommt der hier vertretenen Auffassung entgegen, wonach sich bis in unsere Zeit bei Nachkommen israelitischer oder kanaänisch-

<sup>45</sup> Zu diesem Kapitel verdanke ich Herrn Thorsten Parchent wertvolle Hinweise.

<sup>46</sup> Zum Sieg über das Wasser und die Schlange siehe Gunkel, *Schöpfung* (wie Anm. 1), S. 29-114, und Day, *Conflict* (wie Anm. 1), S. 88-111; zum Sieg über den Tod siehe W. Herrmann, „Jahwes Triumph über Mot“, in: *Ugarit-Forschungen* 11 (1979), S. 376-7.

<sup>47</sup> G. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, London 1988; Th. L. Thompson, *Early History of the Israelite People*, Leiden 1992; N. P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels*, Stuttgart, 1996.

<sup>48</sup> M. S. Smith, *The Early History of God*, New York 1990, S. XIX-XXXIV; J. de Moor, *The Rise of Yahwism*, 2. Ausg. Leuven 1997, S. 111-112 (daneben hält der Autor aber an der Exodus-Idee fest, 208-270).

<sup>49</sup> KAI (wie Anm. 34), 181 12 (der Altar ihres Dod), 18 (Geräte Jahwes).

israelitischer Abwanderer in Randbereichen der Ökumene wesentliche Elemente der polytheistisch verbliebenen Volkskultur Israels erhalten konnten.

Wenn wir andererseits davon ausgehen dürfen, dass die strukturellen Gemeinsamkeiten zwischen den Kerntraditionen - insbesondere dem Chaoskampf - der Hausa, der Yoruba und der Phöniker von Ugarit auch die kanaanäischen Grundlagen Israels betreffen, dann sollten wir unser Augenmerk gezielt auf die Möglichkeit einer dualistischen Ausgestaltung der Mythen und Kulte richten. Dieser Dualismus betrifft auf der mythischen Ebene den Gegensatz zwischen zwei feindlichen Göttern, auf der kultischen Ebene die Konfrontation von zwei Kult-Parteien während des Neujahrsfestes und im Bereich der Gesellschaft das Nebeneinander von zwei antagonistischen Priestergruppen. (Abb. 10)

Wir haben gesehen, dass die Götterwelt der kanaanäisch geprägten Gesellschaften - zu denen ich auch die Hausa und die Yoruba zähle - durch einen grundlegenden Konflikt um die Schöpfung gekennzeichnet ist: Neben dem älteren Urgott, der das Prinzip einer autogenen Schöpfung verkörperte und der als Modûd, Dodo, Oduduwa und ʕdʕdʕe bezeichnet wurde<sup>50</sup>, gab es jeweils einen gewalttätigen jugendlichen Schöpfergott. Der Chaoskampf-Gedanke impliziert den notwendigen Sieg des jungen Chaoskämpfers über die ältere Chaosmacht.<sup>51</sup> Daneben ist jedoch auch die umgedrehte Situation bezeugt, in der der Urgott den Sieg über den jugendlichen Schöpfergott davontrug.<sup>52</sup>

In Israel ist in der Schöpfungserzählung von Gen 1 die Situation des siegreichen Chaoskämpfers wiederzuerkennen, der auf der Grundlage der Urflut mehrere Schöpfungsakte vollzieht, mit denen der Kosmos, sowie die Erde und ihre Lebewesen erschaffen werden.<sup>53</sup> Daneben gilt es jedoch auch die ältere Schöpfungserzählung von Gen 2 zu beachten, wo die Wüste und

---

<sup>50</sup> Die genannten Namen der Urgottheit beziehen sich auf Ugarit (*mdd/Modûd*: KTU 1.1 IV 20), sowie auf die Traditionen der Hausa (Dodo) und der Yoruba von Ife (Oduduwa) und von Ila (ʕdʕdʕe).

<sup>51</sup> Gunkel, *Schöpfung* (wie Anm. 1), S. 111-114; Day, *Conflict* (wie Anm. 1), S. 1-7; Wyatt, *Myths* (wie Anm. 39), S. 117-218).

<sup>52</sup> Nach Philo von Byblos schlug Pontos/Yamm seinen Gegner Demaros/Hadad (Baal) in die Flucht (Eusebius, *Praeparatio evangelica*, 10,28; Übers. C. Clemen, *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos*, Leipzig 1939, S. 28) und Beirut war eine Stadt des Poseidon/Yamm, in der Überreste des Pontos/Yamm verehrt wurden (Eus. 10,35; Übers., Clemen, *Religion*, S. 30). Genau diese Situation haben wir bei den Yoruba, wo Oduduwa (Yamm/Modûd) die Vorrangstellung gegenüber ʕbatala einnimmt.

<sup>53</sup> Gunkel, *Schöpfung* (wie Anm. 1), S. 3-15; Ringgren, *Religion* (wie Anm. 5), S. 93-95; Day, *Conflict* (wie Anm. 1), S. 49-53.

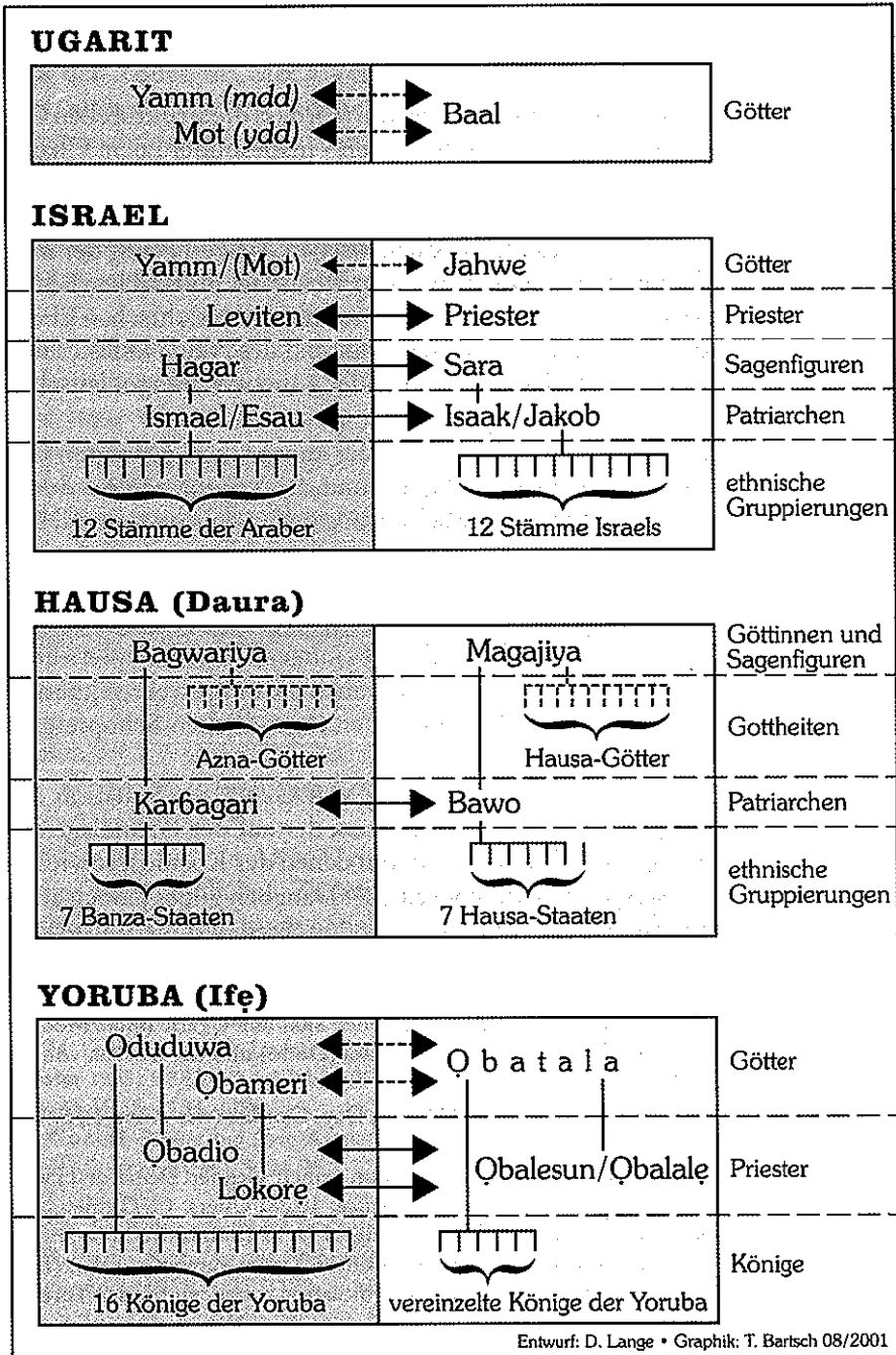


Abb. 10: Zwei-Parteien-System der kanaanäischen Tradition

die Schöpfung des Menschen im Vordergrund stehen.<sup>54</sup> Sollten hier nicht die unterschiedlichen Schöpfungsvorstellungen der beiden Parteien des Chaostkampfes ihren Niederschlag gefunden haben?<sup>55</sup>

Die kanaanäische Tradition bezeichnet die Urgottheit häufig mit Namen, die auf Dod zurückgeführt werden können. Im Alten Testaments zeigen verschiedene Textstellen, die später teilweise entstellt wurden, dass auch die Israeliten einen Gott namens Dod kannten.<sup>56</sup> Nach dem Zeugnis der Mescha-Inschrift eroberten die Moabiter zwei israelitische Städte im südlichen Ostjordanland und verschleppten aus einer dieser Städte Geräte Jahwes und aus der anderen einen Altar des Dod.<sup>57</sup> Wieder stellt sich die Frage, ob wir es hier nicht mit Hinweisen auf die zwei großen Götter des Chaostkampfes zu tun haben? Da die Inschrift außerdem zu erkennen gibt, dass man die beiden Götter in Städten verehrte, die von einem israelitischen König erbaut wurden<sup>58</sup>, stehen wir hier offensichtlich nicht vor zufälligen Randerscheinungen Israels, sondern vor Elementen des zentralen Staatskultes.

Den wichtigsten Beleg für die kultische Dimension des Chaostkampfes bei den Israeliten finden wir in der Erzählung vom Jakobskampf am Jabbok bei *Penuel* „Angesicht Gottes“ im Ostjordanland. (Abb. 11)

Die Erzählung handelt von einem nächtlichen Kampf zwischen Jakob und einem geheimnisvollen Mann, der sich als ein Gott erweist: Der Patriarch wird selbst an der Hüfte verletzt, ringt aber dennoch den Gott nieder, hält ihn noch im Morgengrauen zurück und zwingt ihn schließlich dazu, ihn durch einen besonderen Namen zu segnen. Zwei Konsequenzen ergeben sich aus dem drastischen Zweikampf: Jakob erhält den Ehrennamen Israel „Gotteskämpfer“ und die Israeliten befolgen aufgrund der Verletzung des Patriarchen ein bestimmtes Essverbot.<sup>59</sup> Diese Erklärungen, die sich offensichtlich auf ein kultdramatisches Geschehen am Jabbok beziehen, verleihen der Kampferzählung, ganz im Sinne der hervorgehobenen Bedeutung

<sup>54</sup> Ringgren, *Religion* (wie Anm. 5), S. 93; B. F. Batto, *Slaying the Dragon*, Louisville 1992, S. 41-72.

<sup>55</sup> Daneben kommt der Zuordnung von Gen 1 zur jüngeren Priesterschrift und von Gen 2 zum älteren jahwistischen Stoff eine vergleichsweise geringe Bedeutung zu.

<sup>56</sup> 1 Sam 10,14-16 (Dod Sauls); Jes 5,1 (Weinberglied für Dod); Amos 8,14 (Dod als Gott von Beerseba). Siehe G. Ahlström, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs*, Lund 1959, S. 163-173.

<sup>57</sup> KAI (wie Anm. 34), 181 12 (Verschleppung des Altars ihres Dod), 18 (Verschleppung der Geräte Jahwes).

<sup>58</sup> KAI (wie Anm. 34), 181 10 (der König von Israel errichtete Aṭaroth [mit dem Altar des Dod] für sich).

<sup>59</sup> Gen 32,23-33; Meyer, *Israeliten* (wie Anm. 9), S. 57-58; O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, 2. Ausg. Berlin 1962, S. 95-99.

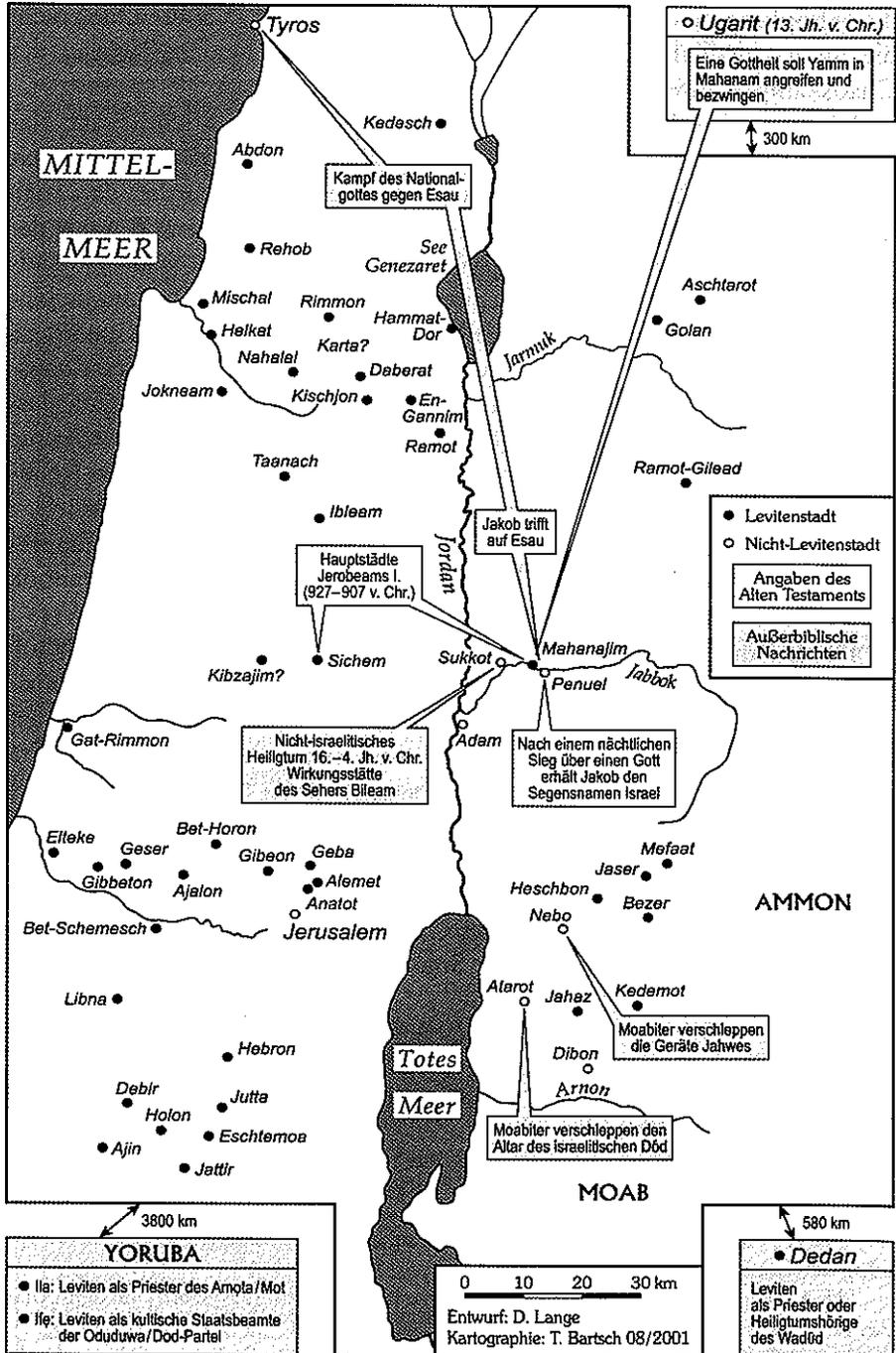


Abb. 11: Chaoskampf und Levitenstädte Israels (13. bis 8. Jh. v. Chr.)

des Chaoskampfes bei den Kanaanäern, den Status einer veritablen Gründungs-Charter Israels.

Eingerahmt wird die Geschichte vom Jakobskampf durch die Jakob-Esau-Erzählung, die sich parallel zur Isaak-Ismael-Geschichte auf den Gegensatz zwischen den zwölf israelitischen und den zwölf arabischen Stämmen bezieht.<sup>60</sup> (Abb. 12) Der phönikischen Kosmogonie zufolge waren es die Götter Melkart und Esau, die sich bekämpften und für die man später in Tyros religiöse Feste feierte.<sup>61</sup> Da der Jakobskampf auch nach biblischer Darstellung einen wirklichen Kampf und „zwei Lager“, *Maḥanajim*, d.h. zwei Parteien, involvierte<sup>62</sup>, ist wohl damit zu rechnen, dass wir es in beiden Fällen mit einem kultdramatisch nachvollzogenen Chaoskampf zu tun haben, der ursprünglich zwei antagonistische Götter und deren Kultparteien betraf. Zu diesem Kampfgeschehen liefert die Jakob-Esau-Erzählung lediglich eine sekundäre Kultlegende, die die Dramatik des Konfliktes zu einem beiläufigen Bruderzwist herabstuft.

Ein Text aus dem beinahe 400 km nördlich gelegenen Ugarit nennt die Stadt Maḥanam im Zusammenhang mit dem Kampf zwischen einer Gottheit, deren Name nicht mehr zu lesen ist, und der Chaosmacht Yamm.<sup>63</sup> Offensichtlich war das Renommee des Kultgeschehens von Maḥanajim, das wir aufgrund des Chaoskampfes als Neujahrsfest bezeichnen können, so groß, dass es auch in Ugarit allgemein bekannt war.<sup>64</sup> Es ist also keinesfalls

<sup>60</sup> Die Isaak-Ismael-Erzählung gilt als Nordreich- und die Jakob-Esau-Geschichte als Südreich-Überlieferung (M. Noth, *Geschichte Israels*, 3. Aufl., Göttingen 1956, S. 118-119). Bei den Hausa können wir dank des parallelen Bori-Kultes hinter der Bawo-Karbagari (=Jakob-Ismael) -Konstellation der weltlichen Nachkommenschaft noch die Götterfiguren erkennen (Lange, „Dimension“ [wie Anm. 20], S. 182-192).

<sup>61</sup> Eus 10,9; Übers. Clemen, *Religion* (wie Anm. 52), S. 21. Zur Gleichsetzung von Samemrumos mit Melqart siehe Ebach, *Weltentstehung* (wie Anm. 43), S. 160 Fn 37 und A. I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos*, Leiden 1971, S. 161 Fn 116, die sich beide auf Eusebius, *Vita Constantini*, 13, beziehen.

<sup>62</sup> Gen 32,2 (Engel Gottes); 32,3 (Maḥanajim = Doppellager); 32,8 (zwei Lager Jakobs).

<sup>63</sup> KTU (wie Anm. 4) 1.83 4 (*mḥnm*). Für die Identifikation von *mḥnm* mit Maḥanajim plädieren insbesondere Ch. Virolleaud, *Le palais royal d'Ugarit II*, Paris 1957, S. 12; L. Koehler und W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (HAL), 4 Bde., 3. Ausg., Leiden 1967, II, S. 540; J. de Moor, *Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden 1987, S. 182 Fn 2. Eine ägyptische Inschrift erwähnt, dass der Pharao Scheschonk Ma-han-ma während seines Palästina-Feldzuges zerstörte (D. V. Edelman, „Mahanaïm“, in: ABD [wie Anm. 2], IV, S. 472).

<sup>64</sup> Auch andere kultmythologische Vorstellungen der Einwohner von Ugarit beziehen sich auf das Gebiet von Israel. De Moor nennt neben Maḥanajim (*Anthology* [wie Anm. 63] S. 182 Fn.2) vier israelitische Lokalitäten, die in Ugarit bekannt waren: Kinneret (See Genezareth), Shamku (Hule-See) und die Ortschaften Ashtarot und Edrei in

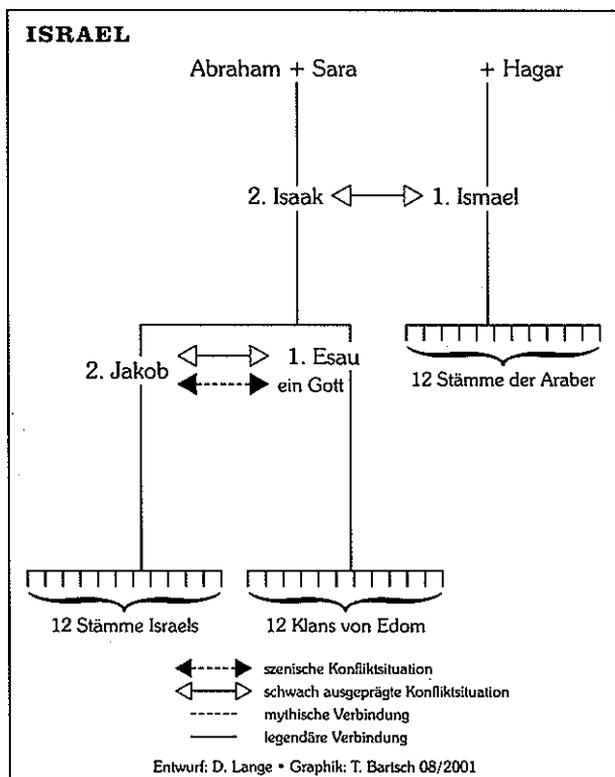


Abb. 12: Abstammungs- und Konfliktschema der Genesis

ein Zufall, dass man in Israel den Ursprung des sakralen Kollektivnamens auf eine kultische Begehung zurückführte, die alljährlich an einem bestimmten Ort des Ostjordanlandes stattfand.<sup>65</sup>

Archäologische Forschungen haben in dem nur 7 km von Maḥanajim in Richtung des Jordan gelegenen Deir 'Alla zur Freilegung eines großen nicht-israelitischen Tempels geführt, der vom 16. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr. benutzt wurde.<sup>66</sup> Der Ort wird im Allgemeinen mit

Bashan (*Rise* [wie Anm. 48], S. 113-114. Zur Identifikation der in KTU (wie Anm. 4) 1.108 1-3 erwähnten Orte 'šrt und hdy mit Ashtarot und Edrei siehe auch W.H. van Soldt, „The topography and the geographical horizon of the city-state of Ugarit“, in: G. J. Brooke et al. (Hg.), *Ugarit und die Bibel*, Münster 1994, S. 371, und G. del Olmo Lete, „Og“, in K. v. d. Toorn (Hg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1995, S. 1204-1205.

<sup>65</sup> Die kultische Bedeutung eines großen Festes in Maḥanajim kommt auch im Hohenlied 7,1 zum Ausdruck, wo der Tanz von Maḥanajim mit dem Tanz der Ishtar-Figur Schulammit in Verbindung gebracht wird (HAL [wie Anm. 63], II, S. 540). W. Wittekindt und H. Schmökel gebührt der Verdienst, das Hohe Lied als Kultlibretto der Heiligen Hochzeit erkannt zu haben. Doch indem sie Maḥanajim mit „Schwertanz“ (*Das Hohe Lied und seine Beziehung zum Iytarkult*, Hannover 1926, S. 43-45) und mit „Kriegstanz“ (*Heilige Hochzeit und Hohes Lied*, Wiesbaden 1956, S. 95-98) übersetzten, übersehen sie den Zusammenhang mit dem Jakobskampf am Jabbok.

<sup>66</sup> H. J. Franken, „Deir 'Alla, tell“, ABD (wie Anm. 2), II, S. 126-129; id., „The identity of Tell Deir 'Alla, Jordan“, in: *Akkadia* 14 (1979), S. 11-15.

dem biblischen Sukkot identifiziert, wohin Jakob unmittelbar nach seinem Zusammentreffen mit Esau gelangt sein soll.<sup>67</sup> Er trägt bezeichnenderweise den gleichen Namen wie das „Laubhütten“ (*sukkôt*)- und Neujahrsfest. Hier fand man insbesondere auch die polytheistische Fassung der biblischen Bileam-Erzählung aus dem 8. Jahrhundert v. Chr.<sup>68</sup> Vieles deutet darauf hin, dass dieses Tempelareal zur kultischen Begehung der Heiligen Hochzeit benutzt wurde<sup>69</sup>, die man im Anschluss an den Zweikampf der Götter und vor dem Überschreiten des Jordan im großen Stil zelebrierte. Es wäre nicht verwunderlich, wenn die drei genannten Ortschaften im Mündungsgebiet des Jabbok – Penuel, Maḥanajim und Sukkot – die Stationen eines jahrhundertlang aufwändig gefeierten Neujahrsfestes waren, dem die biblischen Schriftsteller nur mit Mühe ein monotheistisches Gewand verleihen konnten.

Wir kommen letztlich zu den Leviten, von denen verschiedene Gelehrte annehmen, dass sie besonders im Nordreich als Priester oder sogar als Beamte eine hervorgehobene Rolle spielten.<sup>70</sup> In einer späteren Periode finden wir die Leviten in Jerusalem, der Hauptstadt des jüdischen Südreiches, in der Position eines untergeordneten Klerus.<sup>71</sup> Daneben gilt es die inschriftlich bezeugten Leviten der 600 km südlich von Jerusalem gelegenen Ortschaft al-‘Ula (Dedan) zu beachten. Den Inschriften ist zu entnehmen, dass die rätselhaften Leviten hier Priester oder Heiligtumshörige des arabischen Gottes Wadd oder Wadüd waren<sup>72</sup>, in dem wir den kanaanäischen Dod vermuten dürfen.

<sup>67</sup> K. Ellinger, „Sukkoth“, *Biblisch-historisches Handwörterbuch* (BHHw), Göttingen 1966, III, S. 1888; J. Seely, „Succoth“, ABD (wie Anm. 2), VI, S. 218; Franken bezweifelt die Identität von Deir ‘Alla mit dem biblischen Sukkot aufgrund der ammonitischen Keramik der Fundstelle und der Abwesenheit jeglichen biblischen Hinweises auf die Existenz einer Kultstätte in Sukkot („Identity“ [wie Anm. 66], S. 12-13).

<sup>68</sup> J. Hoftijzer, „Die Inschrift von Deir ‘Alla“, TUAT (wie Anm. 3), II, S. 138-148; B. A. Levine, „The Ballam inscription from Deir ‘Alla: historical aspects“, in: J. Ámítai (Hg.), *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985, S. 326-339.

<sup>69</sup> So A. Rofé nach Hoftijzer, „Inscription“ (wie Anm. 68), S. 139. Zu Beginn der zweiten Kombination des Textes ist die Rede von Els Sättigung mit körperlicher Liebe (Levine, Balaam [wie Anm. 68], S. 333); einige Terrakotten stellen nackte Priester und Priesterinnen dar (Franken, „Deir ‘Alla, tell“ [wie Anm. 66], S. 128).

<sup>70</sup> G. W. Ahlström, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine*, Leiden 1982, S. 44-51; Ringgren, *Religion* (wie Anm. 5), S. 193.

<sup>71</sup> B. Reicke, „Leviten“, in: BHHw (wie Anm. 67), S. 1077-1079; J. Scharper, *Priester und Leviten im achämenidischen Juda*, Tübingen 2000, S. 79-122.

<sup>72</sup> H. Grimme, „Der südarabische Levitismus und sein Verhältnis zum Levitismus in Israel“, in: *Le Muséon. Revue d'études orientales* 37 (1924), S. 169-199; Meyer, *Israeliten* (wie Anm. 9), S. 88-89.

Auch für Israel gibt es gewichtige Hinweise, die eine vormalige Verbindung zwischen den Leviten und einem Urgott nahelegen, der als Feind des Schöpfergottes galt. Genannt seien hier kurz der deuteronomistische Stammspruch zu Levi, der auf einen Konflikt zwischen Jahwe und Levi anspielt<sup>73</sup>, in dem unschwer ein kultdramatisch nachvollzogener Götterkonflikt zu erkennen ist. Zu erwähnen ist auch die Etymologie des Levi-Namens, die von einigen Gelehrten parallel zu Leviathan auf einen aramäisch-arabischen Terminus für „Schlange“ zurückgeführt wird.<sup>74</sup> Besondere Beachtung verdient letztlich die erstaunliche Häufung von theophoren Mot-Namen unter den Leviten: Von insgesamt sieben im Alten Testament aufgeführten Namen mit der Mot-Endung sind fünf für die Leviten bezeugt und von den zwanzig Trägern von Mot-Namen gehören die Hälfte zu den Leviten.<sup>75</sup> Angesichts dieser Elemente drängt sich der Verdacht auf, dass wir mit den Leviten eine Priestergruppe vor uns haben, die zu kanaanäischer Zeit dem Gott Dod diente<sup>76</sup>, deren Mitglieder in Altisrael aber zu Vorkämpfern des Jahwismus wurden und damit den langwierigen Prozess der Umgestaltung einer polytheistischen in eine monotheistische Gesellschaft einleiteten.

## Schluss

Nach diesem kurzen Überblick zur Chaoskampf-Tradition bei afrikanischen und vorderorientalischen Völkern kommen wir zu der Feststellung, dass wir in der älteren Periode der Geschichte Israels mit zwei Kultparteien der kanaanäischen Tradition zu rechnen haben. Der Antagonismus zwischen diesen Parteien scheint den ethischen Kategorien von „gut“ und „böse“ ebenso vorgeordnet zu sein wie dem biblischen Dualismus von Gott und Satan. In Wirklichkeit trat jede der Parteien für eine Gottheit ein, die für sich in Anspruch nahm, die Welt erschaffen zu haben: „Gut“ waren

<sup>73</sup> Deut 33,8-11.

<sup>74</sup> Meyer, *Israeliten* (wie Anm. 9), S. 427 Fn 1 (arab. *ḥayya*); Meek, *Hebrew Origins* (wie Anm. 9), S. 123 (arab. *lawā*– „drehen, krümmen“).

<sup>75</sup> J. H. Tigay identifiziert vier biblische theophore Namen als Mot-Namen: *ʾhymwt*, *yrymw*, *mrmwt* und *ʾzmt* (*You shall have no Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Atlanta 1986, S. 66 Fn 12). Ihnen sind noch drei biblische Namen hinzuzufügen: *mšmw*, *šmw* und *mrmwt*. Drei von 35 in israelitischen Inschriften bezeugten theophoren Heidennamen sind Mot-Namen: *yrymw*, *mrymw* und *mrmwt* (*ibid.*, 66).

<sup>76</sup> Meyer, *Israeliten* (wie Anm. 9), S. 89 (Leviten wurden von Jahwe- zu Wadd-Priestern); Grimme, „Levitismus“ (wie Anm. 72), S. 171-183 (Heiligtumshörige).

diejenigen, die hinter der einen Gottheit standen, und „böse“, die der anderen folgten.

Die Propheten und Priester der Jahwe-allein Bewegung widersetzten sich diesem radikalen Relativismus. Sie bewirkten nach und nach die Abschwächung des kultischen Chaoskampfes und erreichten damit letztendlich die Unterordnung der Leviten unter die Priester des Schöpfergottes. Erst in dieser zweiten Periode war der Weg frei für den Aufstieg des Satan, des Anklägers, des Versuchers und göttlichen Widersachers. Als Gegenspieler Gottes hatte er noch immer eine göttliche Potenz, die ihn weit über den flachen Dualismus von „gut“ und „böse“ stellte. Da ihm aber von nun an der Rückhalt seiner eigenen Kultgruppe fehlte, konnte er uneingeschränkt als die gegnerische, anti-göttliche und schließlich anti-christliche Macht abgewertet werden, als die wir ihn kennen.

Insofern ist der Ursprung des Bösen in Israel nicht mehr und nicht weniger als eine der vielen Konsequenzen der Auflösung der antagonistischen Kultparteien und damit des fortschreitenden Monotheismus. Die Virulenz, mit der das kultisch Böse in der abendländischen Kultur nachwirkt, hat ihren Ausgangspunkt somit nicht in dem persischen Manichäismus, wie häufig behauptet wird, sondern in dem noch heute weitgehend verkannten kanaanäischen Erbe Israels.