

BERNHARD LANG

# Religion und menschliche Glückserfahrung: Zur alttestamentlichen Theorie des Glücks

Mit Recht wird dem Alten Testament eine gewisse "Diesseitigkeit" und "Weltlichkeit" nachgesagt, die sich mit einer optimistischen Weltsicht verbindet: das Glück des Menschen ist allein im irdischen Leben erfahrbar; alles, was nach dem Leben noch kommen mag, wird zumeist nicht als sehr erstrebenswert geschildert. Wenn es auch Fromme gegeben haben mag, die sich eine lebenswerte Existenz im Jenseits erhofften, so stehen diese eher am Rande der Überlieferung. Die dem Menschen zugänglichen Glücksgüter sind rasch aufgezählt: Besitz an Land und Herden, an Sklaven und Kindern; Ansehen in der Gesellschaft; Gesundheit. Der biblische Mensch führt diese, sein Lebensglück ausmachende Güter auf Gott zurück: ihm sind sie zu verdanken; er schenkt sie; ohne seinen Willen und ohne seinen Segen gehen sie dem Menschen verlustig.

Hiob (Ijob) hat dies alles einmal verloren und dann, nach einer langen, klagenden Auseinandersetzung mit Freunden, aber auch mit Gott selbst, alles wiederbekommen. Am Schluß des Buches Hiob wird sein wiederhergestelltes Glück wie folgt beschrieben: "Jahwe aber segnete die spätere Lebenszeit Ijobs mehr als seine frühere. Er besaß vierzehntausend Schafe, sechstausend Kamele, tausend Joch

Rinder und tausend Esel. Auch bekam er sieben Söhne und drei Töchter. ... Ijob lebte danach noch hundertvierzig Jahre; er sah seine Kinder und Kindeskinde, vier Geschlechter. Dann starb Ijob, hochbetagt und satt an Lebenstagen." (Ijob 42,12-13.16-17) Diesem Text lassen sich vier grundlegende Einsichten in die hebräische Auffassung des Glücks entnehmen. Die *erste* wurde schon genannt: das Glück ist eine diesseitige Angelegenheit. *Zweitens*: Glück läßt sich in Zahlen erfassen -14.000 Schafe, 1000 Esel, 7 Söhne, usw. *Drittens*: ein besonderes Wort für Hiobs Zustand, ein Ausdruck, der etwa dem deutschen "Glück" oder der griechischen *eudaimonia* entspräche, fällt in diesem Zusammenhang nicht. Solche Ausdrücke fehlen der Sprache des Alten Testaments zwar keineswegs - das alte Gesenius'sche Lexikon zählt dreizehn Wörter auf<sup>1</sup>-, aber es geht auch ohne Einsatz des Glücksvokabulars. Unsere *vierte* und letzte Einsicht ist die Wichtigste: das Glück hängt von Gott ab. Er "segnet" Hiob mit Glücksgütern.

Auf die zuletzt genannte Beobachtung kommt es uns hier vor allem an: Wenn der hebräische Mensch von menschlichem Glück redet, dann redet er stets von Gott als dessen Geber. Wie aber ist das zu verstehen? Adolf Gutmacher und Leo Gorssen gehören zu den wenigen Autoren, die den Zusammenhang zu erfassen und zu präzisieren gesucht haben. In Gutmachers 1904 erschienenem Lexikonartikel heißt es: "Überall im Alten Testament wird die frohe und harmonische Seite des Lebens betont. Leben ist gleichbedeutend mit Glück und Segen. Zweifellos muß man den starken Akzent, der auf dem Glück liegt, als Ergebnis des Glaubens an Gott als Schöpfer aller Dinge verstehen. Von Gott hängt alles ab und alles Vertrauen wird auf ihn gesetzt. Glück wird in der persönlichen Beziehung zwischen dem

Menschen und seinem Schöpfer erlebt - und je enger die Beziehung, um so größer das Glück."<sup>2</sup> Man hat fast den Eindruck, als sei die Gottesbeziehung wichtiger als äußere Glücksgüter (und auf dieses Thema ist zurückzukommen). Eine etwas genauere Auskunft bekommen wir von Leo Gorssen, der sein Augenmerk auf den Zusammenhang zwischen äußeren Glücksgütern und religiöser Erfahrung richtet. "Die antike Religiosität [Israels]... reduziert niemals das menschliche Glücksstreben auf irdische Befriedigungen als solche. Sie führt diese vielmehr auf die Gemeinschaft mit Jahwe zurück, die sich in den Gütern der menschlichen Gemeinschaft ausdrückt und dort erlebt wird. Es ist also niemals das irdische Glück *an sich*, das befriedigt, sondern die Begegnung mit Jahwe, der seine Liebe und Treue im irdischen Glück manifestiert. Die liebende Anwesenheit Jahwes im Glück befreit dieses von seiner radikalen Begrenztheit und verleiht ihm ein Moment der Transzendenz, wodurch die Struktur des Glücks vollständig verwandelt wird."<sup>3</sup> Was könnte Gorssen gemeint haben, wenn er sagt, die Struktur des Glücks werde durch die Nähe Jahwes "vollständig verwandelt" (*qui change totalement la structure de ce bonheur*)? Wenn wir zwischen den *Glücksgütern* und der *Theorie des Glücks* unterscheiden, dann wird deutlich, was Gorssen auszudrücken versucht: sobald mit der Erfahrung von Gottesnähe eine bestimmte Glückstheorie ins Spiel kommt, erscheinen die Glücksgüter in einem anderen Licht. Wir könnten auch sagen: erst die Entdeckung der Gottesnähe als Voraussetzung und Hintergrund von Zufriedenheit verwandelt letztere in Glück. Es kommt zu einer Umstrukturierung der Erfahrung.

Der schwedische Religionspsychologe Hjalmar Sundén kann uns helfen, die Tatsache der von Gorssen ange-

sprochenen "Umstrukturierung" genauer zu erfassen.<sup>4</sup> Sundén versucht den Nachweis, daß es zu allen Zeiten eine zweifache Möglichkeit der Welterfahrung gibt: eine alltägliche und eine "festliche", religiöse. Die alltägliche Welterfahrung hat pragmatischen Charakter; sie ist vom menschlichen Handeln bestimmt. Die religiöse Welterfahrung dagegen versteht alles, was geschieht, als von geheimen, im Hintergrund agierenden transzendenten Mächten oder Göttern veranstaltet. Dabei greifen die Menschen einmal zur einen und einmal zur anderen Deutung, ohne daß ein Widerspruch zwischen ihnen empfunden wird.<sup>5</sup> So erscheint ein in einer Stadt ausbrechendes Feuer einmal als von "natürlicher" Ursache (z.B. kindliches Spiel oder fehlende Vorsicht) herrührend und ein anderes Mal als Strafe für sündhaftes Verhalten. Den Wechsel von der einen zur anderen Auffassung bezeichnet Sundén als "Phasenwechsel". Wenden wir Sundéns Einsicht auf die Glückserfahrung an, so können wir sagen: alltäglich erfahren, erscheinen dem Hebräer etwa Reichtum und Gesundheit als selbstverständliche Folge von Tun und Lassen; religiös erfahren, erscheinen sie ihm als Gottesgeschenk. Wir spüren deutlich, daß in dem Augenblick, wo die "festliche" Auffassung in den Vordergrund tritt, sich die Welterfahrung umstrukturiert. Mit der Religion kommt eine andere Wirklichkeitsauffassung ins Spiel: eine andere Emotionalität, eine andere Theorie der Wirklichkeit, ein anderes Erleben und ein neues Denken, das stärker als die pragmatische Weltsicht von kulturellen Prägungen bestimmt ist. In diesem Sinne soll es uns hier nicht um die Glücksgüter und deren alltägliche Erfahrung, sondern um die kultur- und mentalitätsspezifische Theorie des Glücks gehen, wie wir sie im Alten Testament finden.

In seiner *Theologie des Alten Testaments* schrieb Ludwig Köhler: "Vom Gefühlsleben ist wenig zu sagen, weil es sich in den [bei] allen Menschen üblichen Bahnen hält."<sup>6</sup> Von Bahnen zu sprechen, die bei allen Menschen üblich und also universal sein sollen, ist allerdings nicht ganz einsichtig. Denn kommt es nicht gerade immer wieder auf feine Unterschiede an, die kulturspezifisch sind? In Amerika hat die "culture and personality"-Schule auf die Prägung der Person und ihrer Erlebenswelt durch das "Ethos" einer Kultur hingewiesen.<sup>7</sup> Mit diesem Ansatz trifft sich die mentalitätsgeschichtliche Forschung. Diese zeigt, daß auch elementar und allgemein menschlich scheinende Gefühlsregungen wie Kinderliebe, Trauer um einen Toten, Liebe und Angst eine gewöhnlich unterschätzte kultur- und milieuspezifische Ausprägung aufweisen. Das gilt auch für das Glück, und vielleicht sogar noch in höherem Maße als für andere Begriffe. Denn Glück ist, zumindest in der abendländischen, unter dem Bann griechischer Philosophie stehenden Kultur, ein hochreflektierter Begriff. Als solcher ist er mit einer mehr oder weniger ausgearbeiteten Theorie des Glücks verbunden. Wenn wir daher nach der kulturspezifischen hebräischen Auffassung vom Glück suchen, dann ist diese am ehesten in jenen biblischen Quellen zu suchen, die sich ausdrücklich über die Erfahrung der Gottesnähe äußern.

Die erste Frage, die sich hier stellt, ist demnach die nach dem alttestamentlichen Gott. Der Gott des Alten Testaments hat einen Eigennamen: Jahwe, den die gängigen Bibelübersetzungen vermeiden und auf ein traditionelles Ersatzwort zurückgreifen: "der Herr". Der Eigenname Jahwe erinnert uns daran, daß Israel aus einer polytheistischen Welt kommt, in der ein Gott einen Namen besitzen muß, um von

anderen Göttern unterschieden zu werden. Die religionsgeschichtliche Forschung neigt heute zur Annahme, daß sich die Alleinverehrung eines einzigen Gottes erst im Laufe der israelitisch-judäischen Königszeit herausgebildet hat, also dem achten bis sechsten Jahrhundert v.Chr. zugehört und nicht etwa in eine ältere Zeit der staatlichen Anfänge zurückgeht. Stimmt diese Annahme, dann ist zu erwarten, daß sich in den Zeugnissen der Frömmigkeit noch etwas vom alten hebräischen Polytheismus spiegelt. Tatsächlich sind solche Spuren vorhanden. Sie lassen erkennen, daß die hebräische Religion, darin anderen altvorderorientalischen Religionen ähnlich, verschiedene Bereiche der Frömmigkeit und des Kultes unterschied. Die persönliche Frömmigkeit z.B. hat wenig mit der Staatsreligion zu tun, und davon ist noch einmal der ins Universale ausgreifende Glaube an einen Schöpfergott abzugrenzen. Insgesamt erscheint es als angemessen, vier verschiedene Ebenen oder "Niveaus" zu unterscheiden, auf denen sich jeweils verschiedene Frömmigkeitsformen und Gotteserfahrungen kristallisierten. Wir bezeichnen sie als: persönliche Frömmigkeit, Ortsfrömmigkeit, Staatsreligion, Schöpferglaube.<sup>8</sup> Jedem dieser Bereiche waren im hebräischen Polytheismus eigene Götter und Göttinnen zugeordnet, der persönlichen Frömmigkeit der persönliche Gott, der Ortsfrömmigkeit der Ortsgott usw. Schematisch:

persönliche Frömmigkeit	- persönlicher Gott (Schaddaj)
Ortsfrömmigkeit	- Ortsgott
Staatsreligion	- Jahwe
Schöpfungsglaube	- Schöpfergott.

Als alle diese Gottheiten des Polytheismus mit dem Gott der Staatsreligion - mit Jahwe - gleichgesetzt worden waren, blieben die verschiedenen Ebenen gleichwohl noch erkennbar. Die verschiedenen Götter leben als "Rollen" weiter, die von dem einen, monotheistischen Gott gespielt werden können. Von diesem religionsgeschichtlichen Ansatz her wollen wir nun vier verschiedene Gotteserfahrungen in den alttestamentlichen Quellen nachweisen. Dabei wird sich zeigen, daß jeder Rolle Gottes eine besondere, spezifische und unverwechselbare Glückserfahrung entspricht.

## 1. Persönliche Frömmigkeit

Nach semitischer Vorstellung besitzt jeder Mensch einen "persönlichen Gott."<sup>9</sup> Dieser in der Forschung geläufige Ausdruck soll nicht besagen, daß es sich um einen Gott oder eine Göttin handelt, der eine Persönlichkeit zugeschrieben wird (das trifft für alle Götter zu, so vage diese Persönlichkeit auch sein mag). Vielmehr handelt es sich um einen Gott, der den einzelnen im Mutterleib bildet, bei der Geburt das Kind schützt und ihn während seines ganzen Lebens begleitet. Vor allem bringt er Glück und Erfolg. Die Menschen des alten Zweistromlandes, schreibt Leo Oppenheim, führen ihr Gefühl von Stärke und Sicherheit auf die Anwesenheit göttlicher Mächte zurück. "Wer sich in Hochform fühlt, bei voller Kraft, in wirtschaftlicher Prosperität und seelischem Frieden, der führt diesen beneidenswerten Zustand von Leib und Seele auf die Gegenwart übernatürlicher Wesen zurück, die seinen Leib erfüllen oder ihn beschützen. ... Wenn jemand Glück hat, einer Gefahr entkommt oder ohne Mühe den Gipfel des Erfolgs erreicht, von dem sagt man in akkadischer Sprache, er habe einen *Geist*",

d.h. einen persönlichen Gott.<sup>10</sup> Aber dieser steht seinem Schützling nicht immer zur Verfügung. Bisweilen "verläßt" der persönliche Gott den Menschen, um ihn schutzlos dem Zugriff anderer Mächte zu überlassen. Diese Situation ist uns beispielsweise im 22. Psalm geschildert: "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Der biblische Beter findet auf seine bange Frage weder im 22. noch in einem anderen Psalm eine Antwort. Die Präsenz des persönlichen Gottes ist fragil, seine Abwesenheit rätselhaft. Der 22. Psalm zeigt uns, daß sich der persönliche Gott stets in unmittelbarer Nähe aufhält oder jedenfalls aufhalten sollte; er lehrt uns auch, wie der einzelne seinen Gott bezeichnet: er spricht nämlich - ohne Namensnennung - von "seinem Gott". Im polytheistischen System der älteren Zeit Israels ist der persönliche Gott nicht mit Jahwe identisch; später, im monotheistischen Glauben, muß Jahwe auch die Funktionen (die "Rolle") des persönlichen Gottes übernehmen. Interessanterweise wird dann mit dem gesamten Vorstellungskomplex des persönlichen Gottes auch seine alte Bezeichnung übernommen: Schaddaj.<sup>11</sup> Natürlich konnte schon in älterer Zeit auch Jahwe als persönlicher Gott gelten, z.B. für die Könige der davidischen Dynastie legte sich eine solche Wahl nahe. Der Staatsgott ist dann persönlicher Gott des Herrschers. Aber in der Regel war der persönliche Gott eine vom Nationalgott zu unterscheidende Gestalt. Die Beamten und Schreiber z.B. hatten ihre eigene persönliche Göttin: die Hokhmah ("Weisheit").

Nach dem Hiobbuch ist die Nähe des persönlichen Gottes tatsächlich das erste, an das der Leidende bei seiner Beschreibung des (verlorenen) Glückszustandes denkt:



2. Daß ich doch wäre, wie in längst vergangenen Monden,  
wie in den Tagen, da mich Gott beschirmte,
3. als seine Leuchte über meinem Haupt erstrahlte,  
in seinem Licht ich durch das Dunkel ging.
4. So, wie ich in den Tagen meiner Frühzeit war,  
als Gottes Freundschaft über meinem Zelte stand,
5. als Schaddaj noch mit mir war,  
meine Kinder [oder: Sklaven] mich umgaben,
6. als meine Schritte sich in Milch gebadet,  
Bäche von Öl der Fels mir ergoß. (Ijob 29,2-6)

Will der Hebräer von seinem Verhältnis zum persönlichen Gott reden, dann muß er auf Ausdrücke frühkindlicher Geborgenheit zurückgreifen. Schaddaj ist ein mütterlicher Gott; vielleicht kann man überhaupt sagen, daß er in gewisser Weise die Mutter verkörpert, da er ja schon vor der Geburt des Menschen im Mutterleib wirkt (Ijob 31,15).

Wenn von "Licht" die Rede ist, dann haben wir es mit einem in der Bibel geläufigen Bild für Glück und Wohlergehen zu tun.<sup>12</sup> Aber vielleicht dürfen wir eine konkrete, wenngleich uns fremde Bedeutung nicht ausschließen. Das Licht, das über dem Haupt des Menschen erstrahlt, ist nicht die ferne Sonne; vielmehr handelt es sich möglicherweise um ein geheimnisvolles, eigentlich unsichtbares Licht, das über dem Haupt des Menschen schwebt, vielleicht einer Aureole vergleichbar. Entsprechend nennt Paulus, für den Christus die Rolle des persönlichen Gottes ausfüllt, Christus das "Haupt des Mannes" (1 Kor 11,3); in den frühchristlichen Oden Salomos ist Christus der Kranz oder die Krone des Gläubigen.<sup>13</sup> Als mütterliche Gottheit läßt Schaddaj sein Angesicht über dem seines Schützlings leuchten, wie eine

Mutter ihr Gesicht über ihrem Säugling strahlen läßt. Die bildliche Rede von Milch und Öl bestätigt unseren Eindruck: der persönliche Gott nährt und pflegt den Menschen wie eine Mutter ihren Säugling versorgt und pflegt (und beispielsweise badet). Die Zuwendung des persönlichen Gottes zum einzelnen ruft Urerfahrungen frühkindlicher Geborgenheit wach. Die "Frühzeit" oder "frühere Zeit", von der Hiob spricht, ist natürlich die Zeit seines in der Gegenwart verlorenen Glücks; aber dahinter erkennt man unschwer die Verhältnisse der frühen Kindheit. Vielleicht ist auch nicht von den "Kindern" die Rede, die Hiob während seines Glücks umgaben (so die Einheitsübersetzung), sondern von "Sklaven" oder "Knechten", die ihn bedienten. Auch hier stoßen wir wieder auf das Umsorgtwerden, wie es das Kleinkind erlebt.

Den kürzlich erfolgten wissenschaftlichen Versuch, Schaddaj als den "Gott mit Brüsten" zu verstehen, darf man wohl nicht ernst nehmen.<sup>14</sup> Jedoch mag die Bezeichnung Schaddaj den Hebräer an *shad*, die Mutterbrust, erinnern haben, so daß wir uns wiederum im Bereich derselben frühkindlichen Erfahrung befinden. Zumindest ein Beleg bringt den persönlichen Gott und die Mutterbrust zusammen. Im 22. Psalm wird er als Hebamme gezeichnet, die den Säugling aus dem Mutterleib zieht und dann an die Brust der Mutter legt: "Du bist es, der mich aus dem Schoß meiner Mutter zog, mich barg an der Brust meiner Mutter" (Ps 22,10, Einheitsübersetzung). Die Lutherrevision von 1964 sagt treffend: "du liebest mich geborgen sein an der Brust meiner Mutter", wörtlich: an den beiden Brüsten meiner Mutter. In einer der Hymnen von Qumran heißt es entsprechend:

Von meinem Vater her hast Du mich erwählt  
und vom Mutterschoß her mich geweiht.  
Vom Mutterleib an hast Du mir Gutes getan  
und von der Mutterbrust her gilt mir Dein Erbarmen.  
Am Schoß meiner Amme [..., *beschädigt*]  
...  
Bis auf den heutigen Tag leitet mich [Deine Hand]  
...  
Denn mein Vater kennt mich nicht,  
meine Mutter überließ mich Dir.  
Ja, Du bist ein Vater all den Söhnen Deiner Wahrheit,  
Du freust Dich ihrer, wie eine liebende Mutter über ihr  
Kind  
und wie ein Pfleger hegst Du am Busen alle Deine  
Geschöpfe.<sup>15</sup>

Will der Hebräer von der Geborgenheit reden, die ihm sein persönlicher Gott vermittelt, dann greift er immer wieder zu Ausdrücken, die in den Bereich der mütterlichen Fürsorge verweisen. Die auf die Säuglingszeit und das sich in dieser bildende "Urvertrauen" eines Menschen zurückgreifende Frömmigkeit kennt auch der Ägypter; und auch dem Abendland ist sie nicht fremd. Offenbar haben wir es hier mit einem tief in der Psyche des Menschen verwurzelten, in den Kulturen der Welt weit verbreiteten, "archetypischen" Erfahrungsschatz zu tun.<sup>16</sup>

Auch im 63. Psalm, dessen Stichwort "mein Gott" wiederum in den Kreis der mit dem persönlichen Gott verbundenen Vorstellungen führt, erscheint der Beter in der Rolle des Kindes. "Wie an Fett und Mark wird satt meine Kehle [von dir]... ich denke an dich auf nächtlichem Lager und sinne über dich nach, wenn ich wache. Ja, du wurdest meine

Hilfe; jubeln kann ich im Schatten deiner Flügel. Meine Seele hängt an dir, deine rechte Hand hält mich fest" (Ps 63,6-9). Die völlige Abhängigkeit des Beters vom persönlichen Gott ist offenbar nach der Abhängigkeit eines kleinen Kindes vorgestellt. Auch die Abfolge von "Nahrung erhalten, im Bett liegen, sich sicher fühlen, an der Hand gehalten werden" läßt sich am besten so verstehen. Sollten jene Ausleger recht haben, die von einer Übernachtung des Beters in einem Tempel sprechen, so erscheint uns der Tempel als eine Art Wiege oder Mutterschoß: nur dort kann sich das Kind geborgen fühlen.

Auf den Zusammenhang von mütterlicher Zuwendung des persönlichen Gottes und Tempel führt uns eine Beobachtung, die jüngst von Fredrick Lindström gemacht worden ist.<sup>17</sup> In den sog. "individuellen Klagepsalmen" beklagt der Beter die Abwesenheit seines persönlichen Gottes, die ihn in Unglück und Bedrängnis bringt. Entgegen einer oft von modernen Kommentatoren geäußerten Ansicht führt der biblische Beter die Abwesenheit Gottes nicht auf eine Verfehlung zurück. Es ist nicht so, daß der einzelne sündigt und ihn sein Gott durch Entzug seines Schutzes bestraft. Vielmehr bleibt rätselhaft, warum der Schutzgott ferne ist. Wichtiger als einen Grund für dessen Abwesenheit zu finden, ist es, den Gott zurückzurufen und seine Hilfe zurückzugewinnen. Daher neigt der Beter eher dazu, Gott Vorwürfe zu machen als etwa bei sich selbst die Schuld zu suchen. Zu recht bemerkt auch Albertz: "Schutz und Segen Gottes für den einzelnen waren letztlich in dessen Erschaffung begründet und hingen nicht primär von seinem Verhalten ab."<sup>18</sup> Vom rechten Verhalten *kann* die mütterliche Zuwendung des persönlichen Gottes auch gar nicht abhängen; wie alle Menschen, so weiß auch der Hebräer, daß

Kinder den Unterschied zwischen Gut und Böse noch nicht kennen. <sup>19</sup> Lindström bringt die von der Ethik unberührt bleibende Beziehung zwischen Gott und dem einzelnen Menschen mit dem Tempel in Beziehung: im Tempel erfährt der Beter die beschützende und rettende Gegenwart Gottes. Wir können die Beobachtung Lindströms leicht mit unserer These von Gottes Mutterrolle verbinden: als natürliches, der Mutter-Kind-Beziehung vergleichbares Verhältnis ist die zwischen Mensch und persönlichem Gott bestehende Verbindung keinen moralischen Regeln unterworfen. Ein kleines Kind verfügt noch nicht über moralische Begriffe; und selbst, wenn solche vorliegen, berührt eine Verletzung der Regeln nicht die Mutter-Kind-Beziehung als solche. Eine Mutter kündigt ihre Mutterschaft dem unartigen Kind nicht auf.<sup>20</sup> Auch der persönliche Gott kündigt dem einer Übertretung schuldig gewordenen Beter nicht den Schutz. Und ist nicht auch der Tempel selbst als Ort der Gottesnähe ein mütterliches Symbol?

Die Bedeutung der mütterlichen Nähe des persönlichen Gottes für die Glückserfahrung ergibt sich auch aus einem mythologischen Text des Buches Ezechiel. Dort wird uns im 28. Kapitel das Glück und dann die Entthronung eines Königs geschildert. (Es handelt sich wohl zunächst um den jüdischen König, in einer Uminterpretation um den König von Tyrus.) Gott sagt zum König: "Im Garten Gottes, in Eden, bist du gewesen... Einem Kerub mit ausgebreiteten schützenden Flügeln gesellte ich dich bei. Auf dem heiligen Berg der Götter bist du gewesen..." (Ez 28,13-14). Der schützende Kerub ist natürlich kein anderer als der persönliche Gott des Königs, sein Schutzgeist. Wie im 63. Psalm ist auch hier von schützenden Flügeln die Rede. Man

mag an die Flügel einer Henne denken, unter welchen die Küken Zuflucht und Schutz suchen.

Die Nähe des persönlichen Gottes scheint mir für die hebräische Theorie des Glücks besonders wichtig zu sein. Denn eine Glückserfahrung, die sich etwa nur in der Aufzählung materieller und sozialer Güter ausdrückte, wäre noch keine Theorie des Glücks. Glück stellt sich, wie ich meine, erst ein, wenn eine *Reflexion* über das Glück stattfindet und so ein Begriff des Glücks gebildet wird.

Natürlich ist der persönliche Gott nicht nur ein die Glückserfahrung verklärendes Interpretament. Vielmehr erwartet der Hebräer von seinem persönlichen Gott ganz konkrete Hilfe. Das 5. Kapitel des Hiobbuches gibt uns darüber hinreichend Aufschluß:

5,17. Ja, wohl dem Mann, den Gott zurechtweist.

Die Zucht Schaddajs verschmähe nicht!

18. Denn er verwundet, und er verbindet,  
er schlägt, doch seine Hände heilen auch.

19. In sechs Drangsalen wird er dich retten,  
in sieben rührt kein Leid dich an.

20. In Hungerzeiten rettet er dich vom Tod,  
im Krieg aus der Gewalt des Schwertes.

21. Du bist geborgen vor der Geißel der Zunge,  
brauchst nicht zu bangen, daß Verwüstung kommt.

22. Über Verwüstung und Hunger kannst du lachen,  
von wilden Tieren hast du nichts zu fürchten.

23. Mit den Steinen des Feldes bist du verbündet,  
die Tiere des Feldes werden Frieden mit dir halten.

24. Du wirst erfahren, daß dein Zelt in Frieden (*shalom*)  
bleibt;

prüfst du dein Herz, so fehlt dir nichts.

25. Du wirst erfahren, daß deine Nachkommen zahlreich sind,  
deine Sprößlinge wie das Gras der Erde.  
26. Bei voller Kraft steigst du ins Grab,  
wie man Garben einbringt zu ihrer Zeit. (Ijob 5,17-26)

Bemerkenswert ist hier nicht eigentlich, daß trotz aller Wechselfälle des Lebens - es ist von Züchtigung durch Schaddaj die Rede, auch von Kriegsgefahren, Hungersnot usw. - eine letzte Geborgenheit und Sicherheit (*shalom*) besteht; bemerkenswert ist vielmehr, daß dies alles als Werk des persönlichen Gottes erlebt wird.

Gewöhnlich wird der persönliche Gott mit irdischem, materiellem Glück in Verbindung gebracht. Als "Grenzaussage" kann allerdings auch gesagt werden, daß die Nähe Gottes selbst das eigentliche Glück ausmache. So sagt der Beter: "Du legst mir größere Freude ins Herz als andere haben bei Korn und Wein in Fülle", d.h. bei der Kornernte im Frühjahr und der Traubenernte im Herbst (Ps 4,8). Noch deutlicher ist ein zweiter Beleg: "Neben dir freut mich nichts auf der Erde. Auch wenn mein Leib und mein Herz verschmachten, Gott ist der Fels meines Herzens und mein Anteil auf ewig. ... Gott nahe zu sein ist mein Glück (*tov*)."  
(Ps 73,25f.28) Und ein dritter: "Ich sage zu Jahwe: Du bist mein Herr; mein ganzes Glück (*tov*, verbal) bist du allein" (Ps 16,2). Sagt nicht auch die spanische Mystikerin Teresa von Avila, vielleicht inspiriert von solchen Psalmversen: *Sólo Dios basta* - Gott allein genügt? Die an die Mystik erinnernde Innerlichkeit ist zweifellos in Kreisen der Priester und Tempelbediensteten beheimatet, die sich stets in der Nähe Gottes befinden.<sup>21</sup> Wir haben es offenbar mit einer besonderen Tempelfrömmigkeit zu tun, die uns in den Psal-

men immer wieder begegnet. "Ein einziger Tag in den Vorhöfen deines Heiligtums ist besser als tausend andere", ist nur ein Beispiel für diese Spiritualität (Ps 84,11). Gerhard von Rad hat gezeigt, daß sich derartige Aussagen nicht mehr in den Rahmen der traditionellen Kultsprache einfügen. Die Klischees stereotypischer Klischeesprache verlassend, weisen sie einen persönlichen, individuellen Klang auf. Man könnte sagen, die Priester bedienten sich des auf Individualität und Differenzierung bedachten "elaborierten Sprachcodes", um auszudrücken, wie die äußere, durch den Tempeldienst gegebene kultische Intimität eine wahrhaft spirituelle Intimität zur Folge hat. Freilich stellt er auch die Frage, ob solche spirituelle Intimität nicht doch von bestimmten rituellen Handlungen getragen war. Haben wir mit der Existenz eines auf Priester beschränkten, nur ihnen zugänglichen Eigenkults zu rechnen? Von Rad glaubt in der Tat zu erkennen, "daß es da im Tempel noch einen inneren Kreis von Weihen und Erlebnissen gab, zu dem wohl mancher zugelassen werden wünschte".<sup>22</sup> Es müßte sich um mysterienartige, theurgische Riten handeln, in denen eine besondere Gottesbegegnung stattfand - eine Theophanie, ein Schauen des göttlichen "Lichtes" oder der göttlichen "Herrlichkeit" (Ps 36, 10; 63, 3). Über solche Riten können wir freilich nichts Konkretes in Erfahrung bringen, so daß ihre Existenz fraglich bleibt. Deutlich ist nur eines: die Tempelfrömmigkeit der Priester ist keineswegs auf die Priester beschränkt geblieben, sondern konnte die Gefühlswelt auch von Laien bestimmen, die den Tempel frequentierten.<sup>23</sup>

Die Bedeutung des persönlichen Gottes für den einzelnen ist vielleicht nirgendwo besser zusammengefaßt als in einem Frauennamen, dessen uns geläufige griechische Form Elisabeth lautet und dessen hebräische Form in der Bibel als



Name der Gattin des Priesters Aaron begegnet: Elischeba (Ex 6,23). Das heißt übersetzt: "Mein Gott ist (mein) Glück."<sup>24</sup>

## 2. Ortsfrömmigkeit

Die Verehrung des Ortsgottes hat im Alten Testament nur wenige Spuren hinterlassen, ist aber dennoch erkennbar.<sup>25</sup> Wir erfahren einmal, daß eine Ortschaft auf der in der Nähe gelegenen Kulthöhe ein Opferfest feiert (1 Sam 9,11-13), und Jeremia kann sagen: "So zahlreich wie deine Städte, Juda, sind auch deine Götter" (Jer 2,28). Jede Stadt, jeder Ort hatte eben seinen eigenen Gott, dessen Aufgabe es war, diese mit Glücksgütern zu überschütten, für innere Harmonie der Bürger zu sorgen und sie vor äußeren Feinden zu schützen. Galt es, einen Schwur zu leisten, so rief man den Gott von Dan an oder einen anderen Ortsgott (Am 8,14). "Wenn nicht Jahwe die Stadt bewacht, wacht der Wächter umsonst", heißt es in einem Psalm (Ps 127,1). Der Satz gilt natürlich besonders für Jerusalem, dessen Ortsgott Jahwe war; von Jahwe kann als "Gott von Jerusalem"<sup>26</sup> gesprochen werden.

Die Liebe des Ortsgottes zu seiner Stadt kommt in keinem Text besser zum Ausdruck als in Psalm 132. "Jahwe hat den Zion erwählt, ihn zu seinem Wohnsitz erkoren", heißt es dort (Ps 132,13). Dann teilt uns der Sänger ein vermutlich im Kult gesprochenes Gotteswort mit:

132,14. Das ist für immer der Ort meiner Ruhe;  
hier will ich wohnen, ich hab' ihn erkoren.

15. Seine [Zions] Nahrung will ich reichlich segnen,  
mit Brot seine Armen sättigen.

16. Seine Priester will ich bekleiden mit Heil (*jāsha*),  
seine Frommen sollen jauchzen und jubeln.  
17. Dort lasse ich für David ein Horn sprießen,  
und stelle für meinen Gesalbten ein Licht auf.  
18. Ich bedecke seine Feinde mit Schande;  
doch auf ihm erglänzt seine Krone. (Ps 132, 14-18)

Sobald der Ortsgott in der Stadt residiert, kann das nur reichen Segen bringen: Nahrung für alle, auch für die Armen; Freude für Priesterschaft und Fromme, zweifellos bei festlichen Kulthandlungen im Tempel; Macht für den König, und das heißt vor allem: Sieg über seine Feinde, die auch die Feinde der Stadt sind. Horn und Licht mögen konkrete, die Königsmacht symbolisierende Paraphernalien des Hofzeremoniells sein. Wenn wir auch nicht alle Einzelheiten durchschauen, so ist doch deutlich, daß Jahwe als Ortsgott Jerusalems Quelle des Lebens ist: des Lebens von Bevölkerung, Priesterschaft und König. Der Ortsgott hat seine Stadt natürlich auch mit Wasser zu versorgen. Ein Psalm parallelisiert die Präsenz von Gott und Wasser und läßt erkennen, daß beides in einer Beziehung zueinander steht: "Die Wasser eines Stromes erquicken die Gottesstadt, des Höchsten heilige Wohnung. Gott ist in ihrer Mitte, darum wird sie niemals wanken" (Ps 46,5f).<sup>27</sup>

Dem Ortsgott verdanken die Hebräer also den Rahmen eines glücklichen Lebens: Wasser, Nahrung, Kult, Königtum. Darin erschöpft sich jedoch die Funktion des Ortsgottes nicht. Die alltägliche Beziehung zwischen Ortsgott und Bewohnern des Ortes können wir im Buch der Sprüche (Sprichwörter) besonders gut beobachten. Ziel des Buches ist es, seine Leser zum rechten Verhalten anzuleiten. In den ersten Kapiteln des Buches tritt Frau Weisheit

persönlich auf; wir können sie uns als eine Göttin oder eine poetische Personifikation denken, die im Namen des Ortsgottes am Stadttor als Lehrerin auftritt. Wer in der Stadt leben will, muß sich an die Lebenslehre dieser Göttin halten. Greifen wir einige Sprüche heraus! Sie zeigen uns, wie der (als Jahwe identifizierte) Ortsgott in das alltägliche Leben eingreift:

1. "Falsche Waage ist Jahwe ein Greuel, richtige (Gewichts)steine sein Wohlgefallen." (Spr 11,1) - Der Ortsgott wacht über Ehrlichkeit im lokalen Handel.
2. "Wer sich des Armen erbarmt, leiht Jahwe, seine Wohltat wird er zurückwenden [auf den Wohltäter]." (Spr 19,17) - Der Ortsgott wird die Wohltat dem Wohltäter anrechnen und belohnen. Auf diese Weise sorgt er dafür, daß gegenseitige Hilfeleistung die Harmonie der Ortsgemeinde befördert.
3. "Verschiebe nicht die alte Grenze, dring nicht in die Felder der Waisen vor! Denn ihr [göttlicher] Anwalt ist mächtig, er wird ihre Sache gegen dich führen." (Spr 23, 10f) - Der Ortsgott beschützt die Armen und ihren (geringen) Besitz.
4. "Wolltest du sagen: Er [der Ortsgott] weiß von uns nichts - hat er, der die Herzen prüft, keine Kenntnis? Hat er, der über dich wacht, kein Wissen? Ja, er wendet auf den Menschen zurück die Entsprechung seiner Tat." (Spr 24,12) - Der Ortsgott trägt Sorge dafür, daß es jedem Mitglied der Ortsgemeinde so ergeht, wie es seinem Tun entspricht; daß es ein Schicksal gibt, das dem guten Menschen Lohn, dem bösen Strafe bringt.

Der Hamburger Alttestamentler Klaus Koch hat anhand von Wortstudien die hebräische Konzeption von Tun und Ergehen aufgedeckt, die für den hier verhandelten Gegenstand wichtig ist.<sup>28</sup> Glückliches Leben gilt als Folge von richtigem, der Lebenslehre entsprechendem Tun. Koch zeigt, daß der Hebräer sich diesen Zusammenhang - anders als in den angegebenen Textbeispielen - oft "immanent" denkt, also keinen Gott einbezieht, der jedes Handeln durch einen von außen kommenden Eingriff eigens belohnt oder bestraft. Vielmehr bringt das Handeln selbst eine geheimnisvolle Art von Stoff hervor, der den Handelnden als Aura unsichtbar umhüllt. Als Unglücksstoff zerstört er das Leben des handelnden Menschen. "Das eben ist der Fluch der bösen Tat, daß sie fortzeugend immer Böses muß gebären."<sup>29</sup> Aber es gilt natürlich auch: als Glücksstoff erhält und fördert jener geheimnisvolle Stoff das Leben. Die stofflich-räumliche oder analog eines Kraftfeldes vorgestellte Qualität des "Segens" oder "Fluches", den das Handeln nach sich zieht, findet Koch nicht unmittelbar in den biblischen Texten; er führt sie als Modell ein. Sein Modell einer von der Person ausgehenden wirksamen Emanation oder Aura dient dazu, uns eine verborgene Eigenart des hebräischen Denkens - Koch spricht von einer "anthropologischen Grundkategorie"<sup>30</sup>- plastisch vor Augen zu führen.<sup>31</sup>

Wenn nach dem Zusammenhang von Tun und Ergehen jeder seines eigenen Glückes Schmied ist, dann ist das eine ganz weltliche, innerweltliche Angelegenheit. Eigentlich wird kein Gott benötigt, denn die Verknüpfung von Tat und Tatfolge läuft ja "immanent" ab. Als Vollbringer einer guten Tat schaffe ich einen "Glücksstoff", der vielleicht nicht sofort, aber über kurz oder lang doch mein Schicksal positiv beeinflusst. Daß "eigentlich kein Gott benötigt werde", ist

freilich eine Bemerkung, die wir sofort wieder zurücknehmen müssen, denn ein wirklich nur "immanentes", auf die Wirklichkeit und Wirksamkeit der Götter verzichtendes Denken ist der biblischen Welt fremd. Aufgabe des Ortsgottes ist, die von menschlicher Tat ausgehenden Kräfte so zu lenken, daß sie für die jeweils Handelnden Glück oder Unglück erzeugen. Koch selbst räumt ein, daß der Tun-Ergehen-Zusammenhang "eine vordergründige Sichtweise" darstellt; wer genauer hinsieht, erkennt, daß der immanent scheinende Zusammenhang von göttlicher Wirksamkeit umgriffen wird.<sup>32</sup>

Gewiß: es geht um Glück oder Unglück, wird man einwenden; aber wo ist das entsprechende Vokabular? Die bis jetzt aus dem Buch der Sprüche (Sprichwörter) angeführten Belege weisen eher allgemein auf den Zusammenhang von Tun und Ergehen, Tat und Folge, als daß sie von Glück reden. Daher müssen wir noch eine zweite Reihe von Sprüchen anführen, in denen das hebräische Wort *tov* jeweils mit "Glück" wiedergegeben werden kann:

5. "Wer auf das Wort [der Weisheit oder Jahwes] achtet, findet Glück; wohl dem, der auf Jahwe vertraut." (Spr 16,20)

6. "Unglück verfolgt die Sünder, den Gerechten [oder: Ordentlichen] wird mit Glück vergolten." (Spr 13,21)

7. "Wer ein unaufrichtiges Herz hat, findet kein Glück; wer sich beim Reden verstellt, stürzt ins Unheil." (Spr 17,20)

Mustern wir das Buch der Sprüche nach solchen Aussagen durch, dann stellen wir fest, daß "Glück" durchweg an das gesellschaftliche Handeln nach bestimmten Maßstäben ge-

bunden ist. Während die persönliche Frömmigkeit ohne moralische Handlungsanweisungen auskommt, ist das im Bereich der Ortsfrömmigkeit nicht der Fall. Man muß sich am "Wort Jahwes" (d.h. der Weisheitslehre) orientieren, ein "ordentlicher Mensch" sein, sich beim Reden nicht verstellen usw. Gott wird in solchen Sprüchen allerdings nur selten genannt, so daß der innere Zusammenhang von Tun und Ergehen scharf hervortritt.

Aus den angeführten Sprüchen erkennen wir deutlich, daß das Glück des Menschen nicht einfach feststeht, sondern durch Handeln ständig neu errungen werden muß. Ständig gilt es, das Wohlwollen des Ortsgottes zu gewinnen. Gelingt dem einzelnen dies nicht, dann steht es schlecht um ihn. Das schlimmste für den Ort ist jedoch, wenn es der gesamten Bewohnerschaft nicht mehr gelingt, sich des göttlichen Wohlwollens zu versichern. Dann wendet sich nämlich der Ortsgott gegen seine Stadt und verläßt sie; er wird zu ihrem Feind. Die Bibel hat uns Texte aufbewahrt, die auf Klagefeiern zurückgehen, die in den Trümmern des 586 v. Chr. von den Babyloniern zerstörten Jerusalem abgehalten wurden. Vom Glück ist nur noch in der Zeitform der Vergangenheit die Rede: "Kinder betteln um Brot; keiner bricht es ihnen. Die einst Leckerbissen schmausten, verschmachten auf den Straßen. Die einst auf Purpur lagen, wälzen sich jetzt im Unrat" (Klgl 4,4f). "Jerusalem denkt ... an all die Kostbarkeiten, die sie einst besessen" (Klgl 1,7), als der Ortsgott ihr noch nicht zürnte!

### 3. Offizielle Staatsreligion

Die alte Geschichtsschreibung, in der sich Geschichte und Sage noch mischen, teilt mit, daß das Volk unter der Herr-

schaft des weisen Salomo glücklich war. "Das Volk ... hatte zu essen und zu trinken und war fröhlich" - so nach Luther; "... und war glücklich (*smehim*)", nach der Einheitsübersetzung (1 Kön 4,20). "Er (Salomo) hatte Frieden ringsum nach allen Seiten. Juda und Israel lebten in Sicherheit von Dan bis Beerscheba; ein jeder saß unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum, solange Salomo lebte." (1 Kön 5,4f) Sitzen unter Weinstock und Feigenbaum ist eine traditionelle Wendung; in Varianten mehrfach belegt, verweist sie auf allgemeine Zufriedenheit. Der ausführlichste Beleg steht in einer politischen Propagandarede und ist einem assyrischen Unterhändler in den Mund gelegt. Dieser wendet sich während einer Belagerung an die eingeschlossenen Jerusalemer Bürger. Seiner Aufforderung, sich den Assyriern zu ergeben, fügt er eine Beschreibung allgemeinen Glücks bei: "So spricht der König von Assur: Trefft mit mir ein Abkommen und ergebt euch! Dann kann jeder von euch von seinem Weinstock und seinem Feigenbaum essen und Wasser aus seiner Zisterne trinken, bis ich komme und euch in ein Land bringe, das eurem Land gleicht: in ein Land voll Getreide und Most, ein Land voll Brot und Wein, ein Land mit Ölbäumen und Honig" (2 Kön 18,31f).<sup>33</sup> Der assyrische König Sanherib würde demnach - so lautet die Propaganda - als neuer Salomo auftreten, als ein König, der seinen bäuerlichen Untertanen eine reichhaltige Lebensgrundlage gewährleistet.

Anlässlich der Einweihung des neuerbauten Jerusalemer Tempels ließ Salomo ein großes Volksfest feiern. In diesem Zusammenhang wird noch einmal das Glück aller betont: "Salomo feierte damals mit ganz Israel, das von Lebo-Hamat bis zum Grenzbach Ägyptens zu einer großen Versammlung vor Jahwe, unserem Gott, erschienen war... Am

achten Tag entließ er das Volk. Sie priesen den König und gingen [heim] zu ihren Zelten, frohen Muts (*smehim*) und voll Freude über all das Gute, das Jahwe an seinem Knecht David und seinem Volk Israel getan hatte." (1 Kön 8,65f). Die Revised English Bible (1989) läßt an dieser Stelle das Volk "happy" sein: "*and they blessed the king, and went home happy and glad at heart*". Daß das Fest mit reichlichen Tieropfern begangen wurde, hält der Text eigens fest; nicht gesagt zu werden braucht, daß alle mit dem Opferfleisch reichlich bewirtet werden, denn dies versteht sich von selbst. So gehen wir nicht fehl, wenn wir einen impliziten Anklang an jene andere Wendung vermuten: "Das Volk ... hatte zu essen und zu trinken und war glücklich."

Unter Rückgriff auf Ludwig Köhlers Schrift *Der hebräische Mensch* können wir das Profil des salomonischen Glücks ohne weiteres erfassen. Es ist das Glück des orientalischen Bauern, der in Frieden lebt, genug zu essen hat und im übrigen möglichst lange den Müßiggang pflegt. Der hebräische Mensch kennt den Hunger und daher auch das Glück, reichlich zu essen zu haben. "Fülle und Mangel, Übersättigung und Hunger haben bei der kleinen Möglichkeit, Vorräte auf längere Zeit zu sammeln und sie genießbar zu erhalten, gewiß stets rasch und stark gewechselt."<sup>34</sup> Für das wörtlich zu verstehende "Sitzen unter Weinstock und Feigenbaum" hat Köhler eine besonders einprägsame Erklärung: "Das schönste am Leben ist das, was der heutige Araber das *kêf* nennt, das uns gänzlich fehlt, das aber dem hebräischen Menschen sicher vertraut und geläufig ist; das stille, untätige, nicht einmal an Gedanken, geschweige denn an Sorgen oder Planen hingeebene Dasitzen in Stellungen, deren Lässigkeit und Bequemlichkeit uns selbst bei angestrengtem Bemühen kaum erreichbar ist."<sup>35</sup>



Es kommt noch etwas anderes hinzu: Das Glück wird unter Hinweis auf Weinstock und Feigenbaum beschrieben, nicht unter Hinweis auf reichen Feldertrag. Der Feigenbaum blüht in Palästina sehr früh und trägt zweimal Früchte: im Juni und Ende August. Ein solches fast ununterbrochenes Fruchtttragen erinnert an das Paradies - in der Paradieserzählung wird der Feigenbaum ja erwähnt (Gen 3,7). Überhaupt gehören fruchtttragende Pflanzen zum Bild der Länder am Mittelmeer: Feigenbaum, Weinstock und Ölbaum; in ihrer Nähe fühlt sich der Hebräer wohl. Feldarbeit liegt ihm weniger: sie ist ein Zeichen, daß er außerhalb des Gartens Eden lebt. Die Kornkammern der alten Welt sind Ägypten (wie wir aus der Josefsgeschichte wissen) und das Zweistromland (das steht bei Herodot), wo es die auch im Neuen Testament anklingende "hundert- bis dreihundertfache" Getreideernte geben mag.<sup>36</sup> Herodot weist ausdrücklich darauf hin, daß Feigenbaum, Weinstock und Ölbaum für die Wirtschaft des Zweistromlandes keine Rolle spielen.

Unserem Ansatz gemäß dürfen wir nicht dabei stehenbleiben zu fragen, worin das Glück besteht. Wir interessieren uns für die Theorie des Glücks. Diese kommt allein in jenem Hinweis auf Jahwe zum Ausdruck: "... das Gute, das Jahwe an seinem Knecht David und seinem Volk Israel getan hatte". Daß David, nicht Salomo, genannt ist, braucht uns nicht zu irritieren: das ganze Kapitel 1 Kön 8 unterstreicht den davidischen Charakter des Tempels: Salomos Vater David hat den Tempelbau geplant, David besaß göttliche Segensverheißung usw. Für uns einschlägig ist nur dies: das Glück wird auf Jahwe zurückgeführt, den Staats- und Königsgott. Das Glück des Bauern ist durch Gottes Tun ermöglicht und gesichert: und unter dem "Tun" wird man den Tempelbau verstehen. Wie dem auch sei: Glück hat

auch hier, wie sonst beim Hebräer, mit Gott zu tun! Ein Orakel bringt Tempel und glücksichernde Anwesenheit Jahwes in unmittelbaren Zusammenhang: "Ich werde inmitten der Israeliten wohnen und mein Volk Israel nicht verlassen" (1 Kön 6,13).

In der Geschichte Salomos sind hier und dort Spuren einer sakralen Konzeption des Königtums zu erkennen. Salomo wurde durch Priester und Prophet gesalbt und steht in persönlichem Kontakt zu Jahwe, der ihm die Königsbitte um Weisheit gewährt (1 Kön 1,39; 3,9ff). Die sakrale Stellung des Königtums wird aber nur außerhalb der in diesem Punkt verhalten bleibenden Geschichte Salomos auch auf Natur und Agrarwesen bezogen. Nur nach dem 72. Psalm gibt es während der segensreichen Regierung Salomos reichlich Regen und Korn in Fülle, so daß man sich an die Odyssee erinnert fühlt: "... ein untadeliger König, welcher die Götter/ fürchtet und über viele und kräftige Männer gebietet/ und Gerechtigkeit übt; und es trägt die Erde, die schwarze, / Weizen und Gerste, von Frucht sind schwer belastet die Bäume, / ständig gebären die Schafe, das Meer gibt Fische in Fülle/ bei so trefflicher Herrschaft, und unter ihm blühen die Völker."<sup>37</sup> Wenn wir sagten, die segensreiche Regierung des Königs sichere den Regen, dann steht das in Ps 72 nur indirekt. Dem Wortlaut nach heißt es: "Er [der König] ströme wie Regen herab auf die Felder, wie Regenschauer, die die Erde benetzen" (Ps 7,6, Einheitsübersetzung); oder: "*May he be like rain that falls on the mown grass...*", wie es die New Revised Standard Version wiedergibt. Andernorts heißt es vom gerechten König, er sei "wie das Licht am Morgen..., der nach dem Regen grünes Gras aus der Erde hervorsproßen läßt" (2 Sam 23,4). Solchem "Metapherngestöber" darf man entnehmen, daß es um eine

Harmonie von Natur und Herrschaft geht, die durch den König gesichert oder jedenfalls mitbestimmt und mitgetragen wird. Nach einer ansprechenden Vermutung von Robert Murray war der König an Tempelritualen beteiligt, die den Regen sichern.<sup>38</sup>

Unsere Erwägungen über die offizielle Staatsreligion abschließend führen wir noch einen weiteren Psalm an, der gleichsam die Summe dessen beschreibt, was das Volk von Jahwe als seinem Gott erwartet:

9. Ein neues Lied will ich, o Elohim, dir singen, ...  
10. der du den Königen den Sieg verleihst  
und David, deinen Knecht, errettest.

...

12. Unsere Söhne seien wie junge Bäume,  
hochgewachsen in ihrer Jugend,  
13. unsere Töchter wie schlanke Säulen,  
die geschnitzt sind für den Tempel.

Unsere Speicher seien gefüllt,  
überquellend von Vorrat;  
unsere Herden mögen sich tausendfach mehren,  
vieltausendfach auf unseren Fluren.

14. Unsere Kühe mögen tragen, ohne zu verwerfen und  
ohne Unfall,  
kein Wehgeschrei werde laut auf unseren Straßen.

15. Wohl dem Volk, dem es so ergeht,  
glücklich (*ashrej*) das Volk, dessen Gott Jahwe ist!  
(Ps 144, 9f.10-15)

Hier sind alle Glücksgüter noch einmal ausgebreitet: der König siegt über seine Feinde, Menschen und Tiere sind fruchtbar, die Jugend blüht, die Vorratskammern sind gefüllt

- und das alles ist Jahwe zu verdanken, oder, in der Sprache der Bibel: seinem Segen!<sup>39</sup> Und dieser Segen wird durch den König vermittelt: sehr ansprechend hat Hans Schmidt vermutet, daß Ps 144 zum jährlichen Festtag der Thronbesteigung des Königs gehört, einem Tag, an dem man sich des göttlichen Segens versichert.<sup>40</sup>

#### 4. Schöpfungsglaube

Nach Auffassung des Alten Testaments lassen sich Glück und Unglück nicht voneinander trennen; sie koexistieren ständig und bestimmen die gesamte, vom Schöpfergott geordnete und beherrschte Welt.

Das Buch Hiob verdeutlicht Koexistenz und Antagonismus von Glück und Unglück, von Gut und Böse, von Kosmos und Chaos in den Gottesreden der Kapitel 38-42. Dem unvorbereiteten Leser begegnet in diesen Reden ein buntes Gewirr mythischer Fragmente, die sich erst bei näherem Zusehen zu drei klar erkennbaren Mythen ordnen. In deren Zentrum steht nicht mehr der persönliche Gott Hiobs, sondern der Schöpfergott. Zwar mögen für das monotheistische Hiobbuch die beiden Götter identisch sein; aber die beiden Rollen bleiben doch getrennt. Wir glauben, drei Mythen zu erkennen: einen Schöpfungsmythos; einen Mythos von Gott als Herrn der Natur; einen antagonistischen Mythos, der Gott im Kampf mit einem Chaoswesen sieht.<sup>41</sup>

Nach dem Schöpfungsmythos bekämpft der Schöpfergott seit der urzeitlichen Welterschaffung ständig die Chaosmächte, die mit der Dunkelheit der Nacht immer wieder in den Bereich der geordneten Schöpfung hereindrängen. Gottes Welterschaffung ist nicht auf die Stunde der ersten Einrichtung einer Ordnung von Land und Meer, von Tag

und Nacht usw. beschränkt, sondern ist ein ständiges Tun, denn das etwa als Meeresungeheuer vorgestellte Chaos ist nicht tot, sondern besitzt eigene Vitalität. Dabei ist Gottes Verhältnis zur Meeresschlange ambivalent: Er pflegt die junge Meeresschlange wie einen Säugling mit großer Sorgfalt und hüllt sie in weiche Windeln. Andererseits ist die Meeresschlange aber ein wildes Wesen, das hinter Schloß und Riegel gebracht werden muß. Vielleicht dient schon das Wickeln als Einschnüren der Bändigung des wilden Säuglings.<sup>42</sup> Gott vertreibt zwar jeden Morgen die Bösen, Verbrecher wie Dämonen, von der Erde, so daß ihnen nur Schlupfwinkel bleiben; aber er läßt ihnen doch einen Spiel- und Lebensraum. Gott ist Herr des Bösen; er bekämpft es, ohne es ein für allemal zu beseitigen.

Denselben Sachverhalt beleuchtet von einer anderen Seite der Mythos von Gott als "Herr der Tiere" und "Besitzer der Natur" (in der englischen Fachsprache: "*Lord of the animals*" und "*owner of nature*"). Als Herr der Tiere und der außermenschlichen Natur sorgt Gott auch für die wilden, z.T. menschenfeindlichen Tiere wie Löwe, Wildstier und (Kriegs-)Pferd. Diese Tiere gehören nicht zum Bereich der geordneten, gebändigten Welt, die dem Menschen als Lebensraum zugewiesen ist. Als Tiere der Wildnis sind sie Chaoswesen, doch der Mythos vom "Besitzer der Natur" besagt, daß sie Gottes Herrschaft unterstellt und seiner Fürsorge anvertraut sind. Diese Vorstellung vom Herrn der Tiere entspricht derjenigen, "die besonders im eurasischen Bereich, aber auch in Nord- und Südamerika weit verbreitet ist".<sup>43</sup>

Während im Mythos vom "Besitzer der Natur" Gottes positive Fürsorge für die im außermenschlichen Bereich lebenden Wesen deutlich hervorgehoben wird, betont der

dritte Mythos wiederum Gottes Überlegenheit über das von ihm eingedämmte und in Schach gehaltene Chaos. Dabei trägt Gott die Züge des ägyptischen Gottes Horus, während das Chaos an Seth erinnert. Horus und Seth sind die göttlichen Gegner im ägyptischen Mythos, wobei Horus der königlich überlegene Sieger über den bösen, krokodil- oder flußpferdgestaltigen<sup>44</sup> Seth ist. Indem der hebräische Dichter Behemot und Leviatan als "sethische" Tiere einführt, bedient er sich des ägyptischen Mythos. Übrigens weist auch eine bemerkenswerte Einzelheit auf Seth (Ijob 40,18): Die mit "Eisenstangen" verglichenen Knochen des Behemot erinnern an die ägyptische Bezeichnung von Erz als "Knochen des Seth".<sup>45</sup> Aber auch an den phönizischen Mythos kann man denken, zumindest bei Leviatan: dieser verkörpert das Meeresungeheuer, das im ugaritischen Mythos unter dem Namen Jamm ("Meer") als Gegner des siegreichen Baal auftritt.<sup>46</sup> Was immer der genaue Hintergrund des Mythos ist, es handelt sich um eine Kampfgeschichte, bei der ein Himmelsgott einen Meeresdrachen besiegt.

Will man den Inhalt aller drei Mythen auf einen Nenner bringen, dann ist zu sagen: Sie umschreiben das Verhältnis von Gott und dem Bösen in der Weise, daß Gott dem Bösen in der Schöpfung einen gewissen Spielraum läßt, obwohl er allen finsternen Mächten weit überlegen ist. Das Fremde, Irreguläre, Unheimliche - für den Ägypter durch den Gott Seth repräsentiert - gehört bleibend zur Welt!

Vielleicht darf man sagen, daß der glückliche und den Armen und Waisen zu ihrem Recht verhelfende Hiob (Ijob 29,12ff) sich am Kampf des Schöpfergottes gegen die Mächte des Chaos beteiligt. Wir wollen diesen Gedanken präzisieren, indem wir ihn dem Weltbild der am weitesten

verbreiteten, "traditionellen" Religion der alten Kulturen zuordnen.<sup>47</sup>

Nach dem Weltbild der traditionellen Religion hat ein Gott (oder haben Götter) die Welt in einen geordneten Zustand gebracht. Die einmal etablierte Weltordnung ist ihrem Wesen nach unveränderlich. Gleichwohl wird die Welt ständig von Unglück heimgesucht. Eindrucksvoll sind am Schluß der Sintfluterzählung beide Momente nebeneinandergestellt. "Solange die Erde besteht, sollen nicht aufhören Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht." Aber innerhalb dieser festen Ordnung steht der Mensch, dessen Tun und Trachten böse ist von Jugend an (Gen 8,21f). Der traditionellen Religion gelten Natur, menschliches Leben, Gesellschaft und Staat als zerbrechliche, instabile Größen. Durch Erdbeben, Überschwemmung und Dürre, Hungersnot und Pest, feindlichen Überfall, Unterliegen im militärisch ausgetragenen Konflikt, Unterdrückung der Armen usw. bedrohen sowohl dämonische Mächte als auch die Menschen selbst die geordnete Welt. "Das dämmerhafte Wissen um die kosmische Unsicherheit bildet die Grundlage des hebräischen Weltgefühls," schreibt Ludwig Köhler.<sup>48</sup> Der grundlegende Mythos handelt von einem kosmischen Kampf und erklärt, wie ein göttlicher Krieger die Chaosmächte in Schach hält und dadurch das Überleben der Welt ermöglicht. Die Welt muß ständig wieder der uranfänglich etablierten Ordnung angeglichen werden. Natürlich hat dieser Kampf kein Ende, denn nach jeder Niederlage erholen sich die Mächte der Finsternis, um von neuem anzugreifen. Dem Antagonismus zwischen göttlicher Ordnungsmacht und widergöttlichem Chaos entspricht auch gesellschaftlicher Antagonismus. Das Böse begegnet uns in vielen Verkleidungen in Gesellschaft, Geschichte und per-

sönlichem Leben. Um die Gesellschaft am Überleben zu halten, bedarf es stets eines regelnden und helfenden Eingreifens seitens göttlicher und menschlicher Akteure; auch mögen beide, Gott und Mensch, zusammenwirken. Die diesem Weltbild entsprechende Religion läßt sich als Religion der Heiligung und Heilung verstehen. Ihr Ziel ist, alles aus der Ordnung geratene wieder in Ordnung zu bringen. Korrektur, Reinigung und Heilung stellen den idealen, uranfänglichen Zustand der Dinge wieder her, so daß an einem bestimmten Ort oder in einem bestimmten Land ein gesunder sozialer und politischer Körper entstehen kann (oder ein menschlicher Körper wieder gesundet).

"Die uns erhaltenen Überlieferungen vom Chaoskampf zeigen eine Denkstruktur, die über Jahrtausende Geltung gehabt hat. Sie muß in einer kaum noch vorstellbaren Intensität Denken, Fühlen und Vorstellung des Alten Orients geprägt haben."<sup>49</sup> Vielleicht können wir die Tragweite dieser Weltauffassung erst recht verstehen, wenn wir sie als "traditionelles Weltbild" dem davon unterschiedenen, ja entgegengesetzten "utopischen Weltbild" gegenüberstellen. Auf den ersten Blick mögen sich die beiden Weltbilder recht ähnlich sehen, denn es besteht ja ein historischer Zusammenhang zwischen beiden; das utopische Weltbild ist aus dem traditionellen hervorgegangen, ist gewissermaßen dessen Entartung. Beide Weltbilder sehen die Welt in kosmische Konflikte verwickelt. Aber wie anders werden die Konflikte gedeutet!

In der utopischen Religion verliert der kosmische Konflikt seinen festen, dauerhaften Rahmen. Für sie ist die Welt alles andere als stabil und unveränderlich. Sie ist ständig in Bewegung, und zwar auf ein letztes Ziel hin, so daß schließlich, nach vielen Konflikten, ein endgültiger, konfliktfreier



Zustand erreicht wird: Kosmos ohne Chaos. Der wichtigste Mythos, der diesem Weltbild entspricht, erzählt von einer künftigen Zeit. Der höchste Gott, der schon jetzt mit den Mächten des Chaos im Streit liegt, wird dereinst die Finsternis und dessen menschliche Verbündete in einem gewaltigen Endkampf besiegen. Da es dabei zur endgültigen Vernichtung aller gottwidrigen Mächte kommt, kann nun die vollständig gute und niemals mehr gefährdete Ordnung errichtet werden. Das Reich des Bösen wird "endgültig ausgetilgt und vernichtet" und durch ein "ewiges Reich" ersetzt (Dan 7, 26f). Damit erreicht die Welt ihren bleibenden Endzustand. Wie die griechische Bezeichnung "utopisch" andeutet, ist der konkrete Ort des Geschehens von keiner besonderen Bedeutung. Während die traditionelle Religion einer lokalen Beschränkung unterliegt, ist das utopische Weltbild universal ausgerichtet. Es geht nicht mehr um örtlich begrenzte Korrektur, Reinigung und Heilung. Vielmehr erwartet man einen weltumspannenden Zusammenbruch, aus dem sich eine neue Ordnung erhebt, die überall und immer Bestand haben wird: im Himmel oder auf Erden oder in beiden Bereichen gleichermaßen.

In der Bibel finden wir neben der traditionellen auch die utopische Weltauffassung. Das Buch Hiob ist noch ganz der traditionellen Weltsicht verpflichtet; demzufolge muß der Kampf zwischen Glück und Unglück ewig sein. Von Zarathustra zwischen 1500 und 1200 v.Chr. erstmals verkündet, hat die utopische Sicht auch im Judentum Eingang gefunden. Sie findet sich besonders in der danielischen Apokalyphtik und, im Neuen Testament, bei Paulus und im Buch der Offenbarung. Daß mit dem utopischen Weltbild natürlich eine ganz andere Sicht des Glücks verbunden ist, leuchtet ohne weiteres ein. Man erwartet ein ungefährdetes,

endgültiges Glück in einem Himmel oder einem wiederhergestellten Paradies.

## 5. Eine Alternative: Kohhelets skeptische Theorie des Glücks

Unsere Ausführungen haben die verbreitetste, von den gebildeten Hebräern allgemein zugestandene Theorie des Glücks vorgeführt. Allerdings gibt es im Alten Testament auch einen "Querdenker", der eine eigene und von der traditionellen Auffassung abweichende Glückstheorie vertritt. Sie findet sich im Buch Kohelet.

Kohelet, dessen Name vielleicht mit "Versammlungsredner" oder auch mit "Skeptiker" zu übersetzen ist, gibt sich als der sagenhaft reiche König Salomo aus. Zur Zeit Kohhelets erzählt man von diesem israelitischen König märchenhafte Geschichten, die an *Tausendundeine Nacht* erinnern. In den Tagen Salomos, so stand es in den alten Büchern, waren alle Bauern Israels glücklich.

Was sagt Kohelet zu dieser agrarischen Form des Glücks? Zunächst ist zu sagen, daß er nicht über das Glück des Volkes spricht, sondern die Frage stellt, ob Salomo in seinem Reichtum eigentlich selbst glücklich war. Kohelet-Salomo greift zur autobiographischen Gattung und berichtet uns vom Experiment seines Lebens. Ein erster Versuch scheitert: die Suche nach Wissen und Weisheit befriedigt nicht; "viel Wissen, viel Ärger" ist die Summe (Koh 1,18). Ein zweiter Versuch bezieht sich auf das Genießen; Kohelet-Salomo ersetzt seine philosophische Existenz durch eine solche des Genießers. In der Einheitsübersetzung: "Ich dachte mir: Auf, versuch es mit der Freude, genieß das

Glück (*tov*)!" (Koh 2,1) Er will "beobachten, wo es vielleicht für die einzelnen Menschen möglich ist, sich unter dem Himmel Glück (*tov*) zu verschaffen während der wenigen Tage ihres Lebens" (2,3). Aber die Anlage von Lustgärten, Häusern, der Erwerb großer Herden, das Horten von Silber und Gold, die Gründung eines großen Harems - all das befriedigt nicht, da hinter allem doch Vergänglichkeit und Tod lauern. Das heißt jedoch nicht, daß es kein Glück gäbe. Kohelet bekennt sich trotz allem zum Genuß, wobei sich Feststellung von Erfahrung und Ratschlag abwechseln:

"Iß freudig dein Brot, und trink vergnügt deinen Wein; denn das, was du tust, hat Gott längst festgelegt, wie es ihm gefiel. Trag jederzeit frische Kleider, und nie fehle duftendes Öl auf deinem Haupt. Mit einer Frau, die du liebst, genieß das Leben..." (9,7-9)

"Da pries ich die Freude; denn es gibt für den Menschen kein Glück (*tov*) unter der Sonne, es sei denn, er ißt und trinkt und freut sich (daran). Das soll ihn begleiten als Lohn für seine Mühe während der Lebensstage, die Gott ihm unter der Sonne geschenkt hat." (8,15; Einheitsübersetzung, korrigiert)

"Nicht im Menschen selbst gründet das Glück (*tov*), daß er essen und trinken und als Lohn für seine Mühe das Glück (*tov*) selbst kennenlernen kann. Ich habe vielmehr beobachtet, daß dies von Gottes Verfügung kommt." (2,24; Einheitsübersetzung, korrigiert)

"Es gibt kein in allem Tun gründendes Glück (*tov*), es sei denn, ein jeder freut sich, und so verschafft er sich Glück (*tov*), während er noch lebt, wobei zugleich immer, wenn ein Mensch ißt und trinkt und als Lohn für seine Mühe

das Glück (*tov*) kennenlernt, das ein Geschenk Gottes ist." (3, 12f; Einheitsübersetzung, korrigiert)<sup>50</sup>

Arbeitswelt und Festwelt werden einander gegenübergestellt. Erstere verbreitet Melancholie und Trübsinn, letztere vertreibt beides: man fühlt sich an die Überlegungen zum Thema "Fest als Therapie" erinnert, wie sie Aleida Assmann vorgetragen hat. Im 17. Jahrhundert hat die *Anatomy of Melancholy* von Robert Burton die auch bei Kohelet gegebene Empfehlung von Wein, Weib und Gesang gegeben.<sup>51</sup> Aber Arbeitswelt und Festwelt verhalten sich nicht nur wie Krankheit und Therapie, sondern auch wie Arbeit und Lohn: das eine ist gleichsam der Einsatz, das andere der Gewinn. Wir werden allerdings gleich sehen, daß nach Kohelet der Gewinn sich nicht "machen", nicht erzwingen läßt. Der von Kohelet erwartete Gewinn funktioniert nach unserem Sprichwort: Wer wagt, gewinnt, d.h. kann gewinnen, muß es aber nicht. Es gibt keine strenge Gesetzmäßigkeit.

Kohelets Lösung ist überraschend: er kommt schließlich auf das alte bäuerliche Ideal von "Essen und Trinken" zurück; selbst die göttliche Gewährung des Glücks beim Essen und Trinken fehlt nicht. Doch wie anders ist beides geworden! Lesen wir Kohelets Aufforderung zur Lebensfreude auf dem Hintergrund der in Ägypten, im Zweistromland, in der Bibel und nicht zuletzt in Griechenland bekannten Festkultur und deren Motto - "Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot!" (Jes 22,13) -, dann ist ohne weiteres klar, daß wir hier die alte bäuerliche Lebenswelt verlassen haben. Wir befinden uns in einer Stadtkultur, die Feste kennt, genauer: ausgelassene Zechereien. Solche empfiehlt Kohelet! Dementsprechend weicht seine Theorie

des Glücks von der Auffassung der Alten erheblich ab. Glück wird zwar von Gott gewährt (oder verwehrt), aber es ist nicht mehr der nahe, wohlwollende Gott der persönlichen Frömmigkeit wie bei Hiob. Es ist auch nicht mehr der Staatsgott wie in der Sage von Salomo. Der Gott Kohelets, als dessen Spielball er sich sieht, bleibt dem Menschen fern und fremd. "Man sieht also ohne weiteres," schreibt Gorsen, "die Abwesenheit der typisch biblischen Vorstellung - jener vom Gott des Bundes und der Heilsgeschichte. Daß Gott alles bewirkt und daß sein Tun unbegreiflich ist, hat nichts Beunruhigendes an sich, solange der Mensch das unerschütterliche Bewußtsein hat, daß Gott ein Gott des Heils ist. Von einem solchen Gott kann sich der Mensch einmal bedroht fühlen, aber die Bedrohtheit ist niemals das letzte Wort. Es gibt nämlich dann immer noch einen [persönlichen] Gott, an den er sich wenden kann, auch wenn die Lage aussichtslos erscheint. Darin besteht ja die religiöse Größe der Vertrauenslieder, der Danklieder und Bittpsalmen, aber Hiobs... Die Ansicht Kohelets steht in der Bibel ganz für sich. Bei ihm gibt es keine Möglichkeit zu einer persönlichen und heilvollen Begegnung mit Gott."<sup>52</sup>

Kohelets Philosophie ist also zurückhaltend und bescheiden. Ihm bleibt nur, das Schlechte sowie das Gute, Glück wie Unglück, vom fernen, unpersönlich bleibenden Gott anzunehmen. So entsteht eine minimalistische Glückstheorie; von der alten semitischen Theorie des Hiobbuches ist sie durch Welten getrennt. Bei Hiob läßt das Glück selbst die Nähe des persönlichen Gottes erkennen. Bei Kohelet ist das Glück zwar gottgegeben, aber gottleer. Gott hat sich aus seiner Gabe zurückgezogen. Die "Gottleere" der Festfreude läßt sich gut charakterisieren, wenn wir sie mit einer anderen antiken Konzeption vergleichen. Nach einer altägypt-

tischen Festtheorie, die Jan Assmann beschrieben hat, kann die Festfreude selbst als Emanation des als präsent erfahrenen Gottes gelten.<sup>53</sup> Bei Kohelet ist die Festfreude keine solche Emanation eines präsenten Gottes, sondern eine Gabe der abwesenden Gottheit.

## 6. Schlußüberlegung

Zum Abschluß wollen wir uns über den zurückgelegten Weg Rechenschaft geben, denn unser Vorgehen mag auf den ersten Blick kompliziert und verwirrend wirken. Aber es findet, glauben wir, sowohl in der Sprachphilosophie als auch in allgemeinen Überlegungen ausreichenden Rückhalt. Die Sprachphilosophie hilft uns, den eminent "theoretischen" Charakter des Glücksbegriffs zu verstehen. Allgemeine Erwägungen bestätigen uns darüber hinaus, daß Glück aber dennoch eine konkret erlebte, erfahrbare Wirklichkeit sein muß.

Entsprechend ihrem Charakter als Abstraktbegriffe haben Wörter wie "Glück" das Kriterium für ihre Anwendung nicht primär in der außersprachlichen Wirklichkeit, sondern in einer sprachlichen Deutung der Welt, die bestimmte Erscheinungen bzw. Erfahrungen deutend zusammenfaßt und damit auch hervorruft. Mit dem Sprachphilosophen Leo Weisgerber kann man sagen, daß Begriffe wie Glück eine "sprachliche Anverwandlung von Welt" oder besser: von Welterfahrung bilden.<sup>54</sup>

"Der Mensch denkt, fühlt und lebt allein in der Sprache."<sup>55</sup> Wilhelm von Humboldt, der Begründer der preußischen Universität, hat dieses sprachphilosophische Axiom aufgestellt. Der Mensch lebt in einer Sprachwelt. Aufgabe der Sprache ist, "das allen gemeinschaftlich vor-

liegende Gebiet in das Eigentum des Geistes umzuschaffen."<sup>56</sup> Nach Humboldt sind Begriffe sowohl Bestandteil als auch Ergebnis des Umschaffungsprozesses. "Um zu reflektieren," erklärt Humboldt, "muß der Geist in seiner fortschreitenden Tätigkeit einen Augenblick still stehn, das eben Vorgestellte in eine Einheit fassen, und auf diese Weise, als Gegenstand, sich selbst entgegenstellen."<sup>57</sup> Eine solche "Einheit" des reflektierenden Denkens stellt unser Begriff "Glück" dar. Hören wir noch einmal Humboldt: "Das Wesen des Denkens besteht also darin, Abschnitte in seinem eignen Gange zu machen; dadurch aus gewissen Portionen seiner Tätigkeit Ganze zu bilden; und diese Bildungen einzeln sich selbst untereinander, alle zusammen aber, dem denkenden Subjekte entgegenzusetzen."<sup>58</sup>

Humboldt skizziert also die Begriffsbildung, wie sie sich ihm als fast willkürlich erscheinendes Innehalten im Denkprozeß darbietet. Darüber hinaus erscheint ihm Begriffsbildung aber auch als das Herstellen von Ganzheiten, die wir als Oberbegriffe oder Abstrakta charakterisieren können.

Greifen wir auf Humboldts Ansatz bei unserem Versuch zurück, die Kultur des alten Israel zu verstehen, dann zeigt sich deutlich, daß die Begriffsbildung nur eine Möglichkeit unter anderen ist, "das allen gemeinschaftlich vorliegende Gebiet in das Eigentum des Geistes umzuschaffen". Nicht nur die Sprache mit ihren Begriffen, sondern auch der Mythos und religiöse Vorstellungszusammenhänge dienen der Aneignung und Deutung von Wirklichkeit. Erst wenn uns die Vielfalt der von einer bestimmten Kultur ausgeschöpften Möglichkeiten zur Erfassung der Welt bewußt ist, können wir es wagen, die kulturspezifische Theorie einer bestimmten Welterfahrung zu skizzieren.

Wenn wir von einer kulturspezifischen Theorie sprechen, so soll damit jedoch nicht gesagt werden, daß Glück eine ausschließlich abstrakte Bestimmung und ein bloßer Denkakt sei. Nichts wäre irreführender. Wer nach Glück fragt, muß beim einzelnen, beim Individuum, beim "Ich" und seiner persönlichen (wenngleich kulturell geprägten) Erfahrung ansetzen.

Sprechen wir also von Glück, so wird ein Zustand besonders qualifiziert, emotional bewertet und gleichsam "verklärt". Indem ein Mensch eine Situation als "glücklich" qualifiziert, erfährt er Glück; denn nur eine solchermaßen verklärte Situation kann als Glück bezeichnet werden. Nur in einer verklärten Situation erscheint dem Hebräer ein Gott oder erscheinen Götter. Dazu muß es nicht der Ekstase australischer Tanzfeste bedürfen, in denen Émile Durkheim die Geburt des Gottesbegriffes zu beobachten glaubte; dazu genügt vielleicht auch die Glückserfahrung des einzelnen, die in ihm das Erlebnis frühkindlicher Geborgenheit wachruft. Wie dem auch sei: ohne den persönlichen Gott kann es keine hebräische Theorie des Glücks geben; vielmehr bildet er dessen Kern.

## 7. Zusammenfassung

Fassen wir zusammen! Wir haben nach der kulturspezifischen Glücksauffassung des Alten Testaments gefragt. Da uns im Alten Testament weder eine prägnante Begrifflichkeit noch eine Reflexion über das Thema begegnet, mußte die Beschreibung eines Glückszustandes unseren Ausgangspunkt bilden. Gewiß hat Ludwig Köhler recht, wenn er schreibt: "Vom Gefühlsleben [des hebräischen Menschen] ist wenig zu sagen, weil es sich in den [bei] allen



Menschen üblichen Bahnen hält."<sup>59</sup> Daher konnte es uns nicht um eine Analyse von Glücksgütern wie Ansehen und Reichtum gehen, sondern um eine zweite Deutung, nämlich die einer bereits gedeuteten Wirklichkeit in Richtung auf das, was wir als Glück bezeichnen können. Erst diese zweite Deutung führt in den begrifflichen Bereich des Glücks und macht dessen Theorie aus.

An Texten des Alten Testaments konnten wir folgende vier Beobachtungen machen: 1. Im Bereich der persönlichen Frömmigkeit wird das Glücksgefühl als Nähe des sog. persönlichen Gottes erfahren. Diese Nähe wird mit Ausdrücken beschrieben, die in den Umkreis der mütterlichen Zuwendung zum Kleinkind verweisen. 2. Im Bereich der Ortsfrömmigkeit gilt der Ortsgott als Quelle des Wohlstandes; er schafft und sichert die Voraussetzungen für Glück. Aber er greift auch in den Alltag ein. Glück wird als Folge von gutem, an Sitte und Weisheit orientiertem menschlichen Handeln aufgefaßt, wie umgekehrt Unglück als Folge von Zuwiderhandeln erscheint. Der Ortsgott sorgt dafür, daß sich menschliches Handeln in diesem zweifachen Sinne auswirkt. 3. Im Bereich der nationalen, offiziellen Religion (oder politischen Ideologie) Israels vermittelt der vom Staatsgott legitimierte König dem Volk einen heilvollen, glücklichen Zustand. Dieser wird uns als Bauernglück geschildert: jeder hat genug zu essen und kann unter Weinstock und Feigenbaum sitzen. 4. Zuletzt der Bereich der mythischen Weltanschauung! Der überall wahrgenommene Antagonismus und der Wechsel von Glück und Unglück werden durch ein mythisches Geschehen gedeutet. Dieses sieht die Mächte des Kosmos in einen ewigen Kampf gegen die Mächte des Chaos verwickelt. Zwar ist der Kosmos überlegen, jedoch gibt es kein Ende dieses Kampfes.

Diese Beobachtungen vermitteln uns einen Einblick in die traditionelle hebräische und vielleicht allgemein semitische Theorie des Glücks. Wir können uns diese auch auf folgende Weise verdeutlichen: auf allen Ebenen der Selbst- und Welterfahrung (eigene Person, Ort, Volk, Kosmos) verwandelt sich das Gefühl der Zufriedenheit in dem Maße in ein Gefühl des Glücks, in dem der Mensch eine andere, höhere, göttliche Macht erfährt. Die Zufriedenheit bedarf, wie es scheint, eines höheren Sinns, einer Überhöhung, in der sie sich erfüllt. Jede Ebene wird gleichsam *verdoppelt*: das Individuum durch den persönlichen Gott, der Ort durch den Ortsgott, das Volk durch den Staatsgott und der Kosmos durch den Schöpfergott. Glückserfahrung beruht also auf einer Art "Verdoppelung" der Welt, wie wir sie aus der modernen Religionstheorie (Feuerbach, Durkheim) kennen.

Wir konnten sehen, daß das Glück für den Hebräer niemals selbstverständlich und schon gar nicht beständig ist. Immer ist es durch Unglück bedroht. Interessanterweise hängt das Unglück nur bei der Ortsfrömmigkeit und Staatsreligion mit menschlicher Verfehlung und den darauf reagierenden göttlichen Zorn zusammen. In den beiden anderen Bereichen - der persönlichen Frömmigkeit und dem Schöpfungsglauben - gibt es einen solchen Zusammenhang nicht. Auch dort bleibt das Glück fragil und bedroht; auch dort gibt es den zornigen Gott;<sup>60</sup> aber der Mensch ist hier nicht "schuld" am Unglück und gilt nicht als Verursacher göttlichen Zorns. Unglück bleibt vielmehr rätselhaft und allenfalls mythisch durch eine fast dualistische Weltansicht deutbar. Der auf eine Verfehlung reagierende, strafende göttliche Zorn ist der Zorn des politischen Gottes (Ortsgott, Staatsgott), nicht des persönlichen Schutzgeistes und des Schöpfers!<sup>61</sup>

Ein Blick in das Koheletbuch belehrte uns, daß die traditionelle Theorie nicht die einzige gewesen ist. Bei Kohelet fanden wir eine ganz andere, minimalistische Theorie des Glücks. Nach wie vor ist Glück eine Gabe Gottes. Aber der Geber ist in die Ferne gerückt und seine Gabe schmeckt nicht mehr nach ihm. Er hat seine Gabe gleichsam verlassen.

So bietet uns das Alte Testament einen reichen und vielfältigen und wohl auch heute noch anregenden Schatz von Gedanken über menschliches Glück.

## Anmerkungen

- 1 Der deutsch-hebräische Anhang des Gesenius'schen Wörterbuchs von 1915 gibt dreizehn verschiedene Wörter für "Glück" an, darunter *'orah* "Licht", *tov(ah)* "Gutes", *shalom* "Heil, Friede", *tom* "Vollständigkeit, Heil"; dasselbe Wörterbuch führt noch ein weiteres Wort an: *berakhah* "Segen", verstanden als "glückspendende Kraft." In der Aufzählung fehlend, aber heute allgemein anerkannt, ist ein weiterer Ausdruck: *hayyim* "Leben", verstanden als reiches, glückliches Leben (Baudissin, 1915). Darüber hinaus kann das Hebräische auf ein reiches Repertoire von Metaphern zurückgreifen: "Einen breiten Raum nimmt das Licht als Bild für Glück und Wohlergehen ein. ... Manchmal wird 'Licht' durch die Lampe ersetzt, die ebenfalls ein Bild für Glück und Heil ist" (Aalen 1973, 174). Was wir als Glück bezeichnen, läßt sich also mit einem reichhaltigen Vokabular mühelos ausdrücken. Dennoch fehlt ein eindeutiger, hervorstechender Begriff von der Art der griechischen *eudaimonia* oder der lateinischen *beatitudo*. Während eine zeitlang in der biblischen Forschung Wortstudien en vogue waren, weiß man heute, daß diesen nur begrenzter Wert zukommt; eine die Belege erörternde Wortstudie ist zwar oft unerlässlich, aber sie kann nur selten tief genug in eine kulturspezifische Denkweise vorstoßen. Dazu bedarf es der Lektüre ganzer Texte und einer Erörterung von deren Welt- und Menschenbild.

- 2 Guttmacher (1904).
- 3 Gorssen (1970, 321).
- 4 Sundén (1982, 33-49).
- 5 Man pflegt im Anschluß an Henri Frankfort von einer "Vielfalt der Erklärungen" (*multiplicity of approaches*) zu sprechen, die der traditionellen, nicht auf eine einheitliche Welterklärung zielenden Denkweise eigen ist. Frankfort (1949, 25).
- 6 Köhler (1936, 132 = § 46).
- 7 Ethos wird dabei mit Gregory Bateson verstanden als die kulturell standardisierte Organisation der Instinkte und Emotionen des einzelnen.
- 8 Vgl. Lang (1991).
- 9 Vorländer (1975). Eine Übersicht über das babylonisch-assyrische Material zur persönlichen Frömmigkeit gibt auch Boström (1990, 193-196). - Wenn wir sagen, "jeder Mensch" habe nach Auffassung der alten Semiten einen "persönlichen Gott" gehabt, ist freilich einzuschränken. Offenbar haben nicht alle Frauen einen solchen Gott. Stamm (1939, 309) meint, "daß Sklavinnen als freizügige Individuen einen eigenen Schutzgott besitzen können, während freie Frauen, solange sie im Hause ihres Vaters wohnen, sich dessen Gott, später dem Schutzgott ihres Gatten unterstellen".
- 10 Oppenheim (1977, 199f).
- 11 Koch (1988, 118-152).
- 12 Ijob 17,12; 18,5f; 22,28.
- 13 OdSal 2.
- 14 Biale (1981/82).
- 15 IQH 9,29-36 in Maier/Schubert (1973, 221).
- 16 Zwei ägyptische Beispiele mögen genügen: "Der [Gott Aton, der] den Samen sich entwickeln läßt in den Frauen..., der den Sohn am Leben erhält im Leib seiner Mutter und ihn beruhigt, indem er seine Truanen stillt; Amme im Mutterleib... Wenn das Kind herabkommt aus dem Leib, um zu atmen am Tag seiner Geburt, dann öffnest du seinen Mund zum Sprechen und sorgst für seinen Bedarf. ... Deine [Sonnen]-Strahlen säugen alle Wesen." Großer Hymnus des Echnaton, ca. 1340 v.Chr.: J. Assmann (1988, 850f). - "Es war einmal ein Mann aus dem südlichen Heliopolis... der Gott hat ihn schon als Kind erkannt; Nahrung und Kostbarkeiten wurden ihm zugewiesen. ... du bist die Geburtsgöttin. [Die Göttin] Mut, die mich schuf... Wer sich Mut zum Schützer macht, der kommt schon als Gelobter aus dem Mutterleib; dem ist Gutes [Glück!] bestimmt auf dem Geburtsziegel." Bekenntnis des Schreibers Simut, genannt Kiki, ca. 1250 v. Chr.: J. Assmann

- (1988, 879-882). - Als abendländische Beispiele für Frömmigkeitssprache, die in den Bereich mütterliche Säuglingspflege führt, kann man Augustinus (vgl. Brändle et al., 1984) und Franz von Sales nennen. Die Geborgenheit des Säuglings an der Mutterbrust wird von Franz von Sales genannt, wenn er von der mystischen Geborgenheit der Seele in Gott redet. Dem Heiligen und Seelenführer des 17. Jahrhunderts bedarf es dabei nur eines indirekten Hinweises auf die Bibel; er braucht nur auf die Erfahrung aller Menschen zu verweisen. Franz von Sales spricht in seinem *Traité de l'Amour de Dieu* (Kap. VI,8) vom "enfant ... qui, attaché au tétin de sa mère, allaite en dormant et dort en allaitant" [Säugling, der, an der Mutterbrust liegend, schlummernd trinkt und trinkend schlummert]. So fühlt sich auch der Fromme "près des mammelles de la douceur éternelle" - den Brüsten der ewigen Wonne nahe. Die Brüste entstammen der erotischen Sprache des Hohenliedes, aber der Bischof verwandelt sie - mit psychologischer Berechtigung - in die nährenden Mutterbrüste. François de Sales (1894, 333 und 332). Zur "oralen Religiosität" vgl. Lüthi (1991) und Fauteux (1994).
- 17 Das Verlassensein vom persönlichen Gott in den Psalmen untersucht Lindström (1994). Er weist darauf hin, daß das Verlassensein nur in Gebeten der Gemeinde, nicht aber in Gebeten der einzelnen mit einer Selbstanklage oder einem Schuldbekennnis verbunden sind. "Enemy complaint and complaint against God replace self-accusation" (Lindström 1994, 446).
- 18 Albertz (1992, 331).
- 19 Vgl. Dtn 1,39; Jes 7,15f.
- 20 Es handelt sich hier keineswegs nur um eine aus heutiger, psychologisch geschulter Sicht gemachte Interpretation. Schon Deuterocesaja, der die Beziehung Individuum/ persönlicher Gott auf die Beziehung Israel/Jahwe überträgt (Vorländer 1975, 293ff), trägt diese Sicht vor: Wie eine Mutter ihr Kind nicht verläßt, so läßt auch Jahwe sein Volk nicht im Stich (Jes 49,15)!
- 21 Die Beziehung zum Tempel ist bes. im Falle von Ps 16,5f; 73,17.26 deutlich, wo der Ausdruck "Anteil" auf die Leviten hinweist (Num 18,20).
- 22 Von Rad (1971, 239f).
- 23 Veyne (1989) gibt einen vorzüglichen Einblick in die Tempelfrömmigkeit der alten Welt. Nicht nur das Darbringen von Opfern, sondern der bloße Besuch des Tempels und der Aufenthalt (*frequentare templa*) sind als Frömmigkeitsübungen beliebt.

- 24 Diese Deutung schlägt Stamm (1967, 312f = 1980, 108f) vor; ähnlich Fowler (1988), 79: "*El is good fortune*". - Die Namen Gad, Ascher und Benjamin lassen sich als "Glückskind" deuten, Gen 30,11.13; 35,18; vgl. Eißfeldt (1968).
- 25 Über dieses Thema gibt es bisher nur zwei Arbeiten: Lang (1983), Spieckermann (1992). Vgl. noch Albertz (1992, 41-43).
- 26 2 Chron 32,19; vgl. Esra 1,3; 7,19. Zu diesem nachexilischen Beleg (4. Jh.) kommt ein älterer aus einer Grabinschrift, in der es heißt: "Die Berge Judas [gehören] dem Gott von Jerusalem" (Hirbet Bet Lay, ca. 700 v. Chr.). Als Ortsgott begegnet Jahwe auch in einer der Inschriften von Kuntilet Adschrud (ca. 800 v. Chr.): "Jahwe von Schomron [Samaria]". Smelik (1987, 149.144).
- 27 Zur Tempelquelle vgl. noch Ez 47,1-12.
- 28 Koch (1991, 65-103.107-127).
- 29 Friedrich Schiller, *Die Piccolomini* V,1.
- 30 Koch (1988, 133 Anm. 29).
- 31 Nebenbei sei bemerkt, daß die Begrifflichkeit, die Koch zur Ausarbeitung seines Modells verwendet, anthroposophischen Kategorien nahesteht. Die mit dem menschlichen Ich verbundene Tatfolge und die Beschreibung der den Menschen als Aura umgebenden "Hüllen" spielen bei Rudolf Steiner (1961) eine große Rolle. Nur der Begriff des Karma für das vom Menschen selbst geschaffene Schicksal fehlt bei Koch; sachlich freilich ist auch er präsent.
- 32 Koch (1980, 96). Zur Diskussion um Kochs These, der man gewöhnlich nachsagt, sie beachte göttliches Eingreifen zu wenig, vgl. Kuntz (1977); Krüger (1989, 86-96). Das Neben- und Miteinander von eher immanentistischen und religiösen Konzepten der Weltdeutung in der Bibel läßt sich natürlich auch mit Hilfe der oben angedeuteten Sundénschen Theorie vom "Phasenwechsel" in der Welterfahrung und auf der Grundlage des Prinzips der "Vielfalt der Erklärungen" (*multiplicity of approaches*) verstehen (s. oben, Anm. 4 und der Text bei Anm. 3). Treffend spricht Boström (1990, 140) von einer "complementarity of approaches", d.h. der Ergänzung der profanen, immanenten Ausdrucksweise durch die religiöse.
- 33 Eine ähnliche Aufzählung von materiellen Glücksgütern findet sich Ps 4,8, wo von Korn und Wein die Rede ist, wobei in der griechischen und lateinischen Fassung (Septuaginta, Vulgata) noch "Öl" hinzugefügt wird. "*A fructu frumenti, vini, et olei sui multiplicati sunt*". - Von der Frucht ihres Getreides, ihres Weines und Öls sind sie fett geworden." Tatsächlich sind Öl und Weizen (und Wein) die

traditionellen Grundnahrungsmittel der Mittelmeerländer; das ist jahrhundertlang so gewesen und wurde erst durch die neuzeitliche Einführung von Mais- und Kartoffelanbau verändert; vgl. die Hinweise von Mirko Grmek und André Nouschi in Braudel (1986, 73 - 81).

34 Köhler (1953, 58f).

35 Köhler (1953, 87); gemeint ist arab. *kaff* "das Ablassen, das Sichenthalten".

36 Herodot, *Historien* I, 193; vgl. Mt 13,8. Im palästinischen Kernland wächst das Getreide schlecht; etwas besser steht es mit dem Küstengebiet am Mittelmeer; so heißt es von Isaak, der in der Nähe der Philister Ackerbau betreibt: "Isaak säte in diesem Land, und er erntete in diesem Jahr hundertfältig ... so daß ihn die Philister beneideten" (Gen 26,12).

37 Homer, *Odyssee* 19,109-114 (übers. Roland Hampe).

38 Murray (1992, 83); Barker (1991, 82-89).

39 Um genau zu sein, müssen wir sagen, daß Ps 144 zwei Arten von göttlicher Zuwendung kennt, die sich begrifflich unterscheiden lassen: die aktuelle, *dramatische Intervention* zugunsten des Königs im Krieg und die *leise, Prosperität spendende göttliche Gegenwart*; nur die letztere sollte man als "Segen" bezeichnen. Westermann (1968, 9-22).

40 Schmidt (1934, 250f).

41 Wir orientieren uns an Keel (1978).

42 Jahwe packt den wilden Säugling und wickelt ihn in Windeln (Ijob 38,9) - und "Wickeln" bedeutet im Orient, ein Kleinkind so einzuwickeln, das es weder Hände noch Beine bewegen kann. Das harte und steife Bündel sieht aus wie eine Mumie: so noch im 19. Jahrhundert von Mary Rogers (1869, 28.62) beobachtet. Vgl. auch das von Fuchs (1993, 197-199) angeführte Material.

43 Josef Henninger in einem Hinweis in *Anthropos* 74 (1979), 934.

44 Herrmann (1992) meint, die Bezeichnung "Nilpferd" sei zoologisch weniger exakt als das "Flußpferd".

45 Lang (1980).

46 Caquot (1992) verweist gegenüber Keels (1978) ägyptischer Deutung auf den ugaritischen Mythos.

47 Die folgenden Ausführungen greifen auf Anregungen von Smith (1990, 121-143) und Cohn (1993) zurück. Für das neuerdings vielverhandelte Thema "Chaoskampf" vgl. noch Mettinger (1985), Batto (1992), Podella (1993), Fuchs (1993, 29-64).

48 Köhler (1953, 114).

49 Fuchs (1993, 62).

- 50 In Texten wie Koh 2,24; 3,13; 8,15 wird die Wendung "als Lohn für seine Mühe" zumeist falsch wiedergegeben, da das hebräische *bet pretii* verkannt wird.
- 51 A. Assmann (1991, 232f).
- 52 Gorssen (1970, 314).
- 53 J. Assmann (1991, 211).
- 54 Vgl. die Überlegungen, die Michel (1991, 795) zum Begriff "Gerechtigkeit" im Anschluß an Weisgerber (1962) anstellt.
- 55 Humboldt (1963/81, III, 77).
- 56 Humboldt (1963/81, III, 64).
- 57 Humboldt (1963/81, V, 97).
- 58 Humboldt (1963/81, V, 97).
- 59 Köhler (1936, 132).
- 60 Etwa Ps 30,6 ist vom Zorn des persönlichen Gott die Rede, aber der Zorn wird nicht motiviert! Den Sachverhalt erörtert Lindström (1994, 129-238).
- 61 Für eine politische Deutung göttlichen Zorns kann man sich auf den Kirchenvater Laktanz (um 300 n.Chr.) berufen. Hätte der göttliche Richter nicht die Affekte Zorn, Liebe und Erbarmen, "dann geriete das Menschenleben in Verwirrung und der Zustand der Welt käme in solche Unordnung, daß die Gesetze verachtet und übergangen würden und allein die Frechheit herrschte und daß letzten Endes sich niemand sicher fühlen könnte als allein der Stärkere. So würde, wie durch eine allgemeine Räuberbande, die ganze Erde verwüstet. Nun aber können die Bösen mit Strafe, die Guten mit Gnade und die Unglücklichen mit Hilfe rechnen" (*De ira Dei* 16,8). Vgl. dazu die anregende Analyse göttlichen Zorns als politischer Größe durch J. Assmann (1992, 83-99).

## Literatur

- Aalen**, S.: Art. «'or» [Licht]. In: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, hrsg. G. Johannes Botterweck u.a. (Stuttgart: Kohlhammer, 1973), Bd. 1, 160 - 182.
- Albertz**, Rainer: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), Bd. 1.



- Assmann, Aleida:** *Festen und Fasten: Zur Kulturgeschichte und Krise des bürgerlichen Festes*. In: *Das Fest*, hrsg. Walter Haug und Rainer Warning (München: W. Fink, 1991), 227 - 246.
- Assmann, Jan:** *Ägyptische Hymnen und Gebete*. In: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, hrsg. Otto Kaiser (Gütersloh: Mohn, 1988), Bd. 2, 827 - 928.
- : *Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten* (München: Fink, 1991), 200 - 234: *Der schöne Tag: Sinnlichkeit und Vergänglichkeit im altägyptischen Fest*.
- : *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel* (München: C.F. von Siemens Stiftung, 1992).
- Barker, Margaret:** *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem* (London: SPCK, 1991).
- Batto, Bernard Frank:** *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992).
- Baudissin, Wolf von:** *Alttestamentliches hajjim 'Leben' in der Bedeutung von Glück*. In: *Festschrift Eduard Sachau zum 70. Geburtstag*, hrsg. Gotthold Weil (Berlin: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1915), 143 - 161.
- Biale, David:** *The God with Breasts: El Shaddai in the Bible*. In: *History of Religions* 21(1981/82), 240 - 256.
- Boström, Lennart:** *The God of the Sages* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1990).
- Brändle, Rudolf und Neidhart, Walter:** *Lebensgeschichte und Theologie: Ein Beitrag zur psychohistorischen Interpretation Augustins*. In: *Theologische Zeitschrift* 40 (1984), 157 - 180.
- Braudel, Fernand:** *Une leçon d'histoire de Fernand Braudel* (Paris: Arthaud-Flammarion, 1986).
- Caquot, André:** *Le Léviathan de Job 40,25 - 41,26*. In: *Revue biblique* 99 (1992), 40 - 69.
- Cohn, Norman:** *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith* (New Haven: Yale University Press, 1993).
- Eißfeldt, Otto:** *Kleine Schriften* (Tübingen: Mohr, 1968), Bd. 4, 73 - 78: *Gut Glück! in semitischer Namengebung*.
- Fauteux, Kevin:** *The Recovery of Self: Regression and Redemption in Religious Experience* (New York: Paulist Press, 1994).
- Fowler, Jeanene D.:** *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988).

- de Sales, François:** *Oeuvres. Édition complète* (Annecy: J. Niérat, 1894), Bd. 4.
- Frankfort, Henri und H.A. Groewegen** Frankfort: *Myth and Reality*. In: Henri Frankfort u.a.: *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Harmondsworth: Penguin Books, 1949), 11 - 36.
- Fuchs, Gisela:** *Mythos und Hiobdichtung* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1993).
- Gesenius, Wilhelm:** *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearbeitet von Frants Buhl; 17. Aufl. (Berlin: Springer, 1915), 935 - 1013: Deutsch-hebräischer -aramäischer Index.
- Gorssen, Leo:** *La cohérence de la conception de dieu dans l'Éclésiaste*. In: *Ephemerides theologicae lovanienses* 46(1970), 282 - 324.
- Grelot, Pierre:** *De la mort à la vie éternelle* (Paris: Éditions du Cerf, 1971), 103 - 131. La révélation du bonheur dans l'Ancien Testament.
- Gutmacher, Adolf:** *Happiness*. In: *The Jewish Encyclopaedia*, hrsg. Isidore Singer (New York: Funk & Wagnalls, 1904), Bd. 6, 230.
- Herrmann, Wolfram:** *Eine notwendige Erinnerung*. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 104 (1992), 262 - 264.
- Humboldt, Wilhelm von:** *Werke in fünf Bänden*, hrsg. Andreas Flitner u.a. (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1963/81); Bd. III, 64 - 81: *Über den Nationalcharakter der Sprachen*; Bd. V, 97 - 99: *Über Denken und Sprechen*.
- Keel, Othmar:** *Jahwes Entgegnung an Ijob* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978).
- Koch, Klaus:** *Die Profeten* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1980), Bd. 2.
- : *Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 118 - 152: *Saddaj: Zum Verhältnis zwischen israelitischer Monolatrie und nordwest-semitischem Polytheismus*.
- : *Spuren des hebräischen Denkens* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991), 65 - 103: *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*; 107 - 127: *Wesen und Ursprung der 'Gemeinschaftstreue' im Israel der Königszeit*.
- Köhler, Ludwig:** *Theologie des Alten Testaments* (Tübingen: Mohr, 1936).
- : *Der hebräische Mensch* (Tübingen: Mohr, 1953).
- Krüger, Thomas:** *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch* (Berlin: de Gruyter, 1989).

- Kuntz, J. Kenneth:** *The Retribution Motif in Psalmic Wisdom. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 89 (1977), 223 - 233.
- Lang, Bernhard:** *Job xl 18 and the Bones of Seth. Vetus Testamentum* 30 (1980), 360 - 361.
- : Art. *Gott (AT)*, *Neues Bibel-Lexikon*, hrsg. Manfred Görg u.a. (Zürich: Benziger, 1991), Bd. 1, 904-909.
- : Art. *Ijob und Ijob (Buch)*, *Neues Bibel-Lexikon*, hrsg. Manfred Görg u.a. (Zürich: Benziger, 1994), Bd. 2, 214 - 219.
- Lindström, Fredrik:** *Suffering and Sin: Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1994).
- Lüthi, Kurt:** "Chancen und Grenzen oraler Religiosität", in: *Theologie im Dialog mit Freud und seiner Wirkungsgeschichte*, hrsg. von Kurt Lüthi und Koloman N. Micskey (Wien: Böhlau, 1991), 87-113.
- Maier, Johann und Schubert, Kurt:** *Die Qumran-Essener* (München: Reinhardt, 1973).
- Mettinger, Tryggve N.D.:** *Fighting the Powers of Chaos and Hell - Towards the Biblical Portrait of God. Studia theologica* 39 (1985), 21 - 38.
- Michel, Diethelm:** Art. *Gerechtigkeit*. In: *Neues Bibel-Lexikon*, hrsg. von Manfred Görg u.a. (Zürich: Benziger, 1991), Bd. 1, 795 - 798.
- Murray, Robert:** *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation* (London: Sheed & Ward, 1992).
- Oppenheim, A. Leo:** *Ancient Mesopotamia*, revised edn. (Chicago: University of Chicago Press, 1977).
- Podella, Thomas:** *Der 'Chaoskampf' im Alten Testament*. In: Manfred Dietrich u.a. (Hrsg.), *Mesopotamica - Ugaritica - Biblica* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993), 283 - 329.
- Rad, Gerhard von:** *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 4. Aufl. (Theologische Bücherei 8; München: Chr. Kaiser, 1971), 225 - 247: *Gerechtigkeit und Leben in den Psalmen*.
- Rogers, Mary E.:** *Domestic Life in Palestine* (Cincinnati: Poe & Hitchcock, 1869).
- Schmidt, Hans:** *Die Psalmen* (Handbuch zum Alten Testament; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1934).
- Smelik, Klaas A.D.:** *Historische Dokumente aus dem alten Israel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987).
- Smith, Jonathan Z.:** *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (London: School of Oriental and African Studies, 1990), 121 - 143.

- Spieckermann, Hermann:** *Stadtgott und Gottesstadt: Beobachtungen im Alten Orient und im Alten Testament. Biblica 73* (1992), 1 - 31.
- Stamm, Johann Jakob:** *Hebräische Frauennamen. In: Hebräische Wortforschung* (Supplements to Vetus Testamentum 16; Leiden: Brill, 1967), 301-339.
- : *Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde* (Orbis Biblicus et Orientalis 30; Fribourg: Universitätsverlag Freiburg, 1980).
- Steiner, Rudolf:** *Theosophie* (1904/22; Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1961).
- Sundén, Hjalmar:** *Religionspsychologie*, übers. Horst Reller (Stuttgart: Calwer Verlag, 1982).
- Veyne, Paul:** *La nouvelle piété sous l'empire: s'asseoir auprès des dieux, fréquenter les temples. Revue de philologie 63* (1989), 175 - 194.
- Vorländer, Hermann:** *Mein Gott. Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (Kevelaer: Butzon & Bercker, 1975).
- Weisgerber, Leo:** *Die sprachliche Gestaltung der Welt*, 3. Aufl. (Düsseldorf: Schwann, 1962).
- Westermann, Claus:** *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche* (München: Chr. Kaiser, 1968).

## Diskussion

Der Diskussionsleiter wies in seinem einleitenden Statement auf aktuelle Dimensionen der Rede vom mütterlichen Gott in Bernhard Langs Referat hin.

Ausgangspunkt der ersten Frage aus dem Auditorium war die Betonung des individuellen Glücks in dem zur Diskussion stehenden Vortrag. Der Fragesteller wollte wissen, ob sich aus der Vorstellung eines Gottes, der einen Vertrag mit seinem Volk geschlossen hatte, kollektive Glückskonzepte ableiten ließen. Der Referent verneinte dies und verwies darauf, daß Vorstellungen von und Begrifflichkeiten zu Kollektiven bei den Israeliten - entgegen der

gängigen Meinung - erst spät entwickelt worden seien. Am ehesten kämen kollektive Glücksvorstellungen in den ersten elf Kapiteln des Ersten Königsbuches zum Ausdruck. Der Referent zitierte 1Kön 4,20 ("Das Volk von Juda und Israel war zahlreich wie der Sand am Meer. Es hatte zu essen und zu trinken und war glücklich") und 1Kön 5,4f. ("Er hatte Frieden ringsum nach allen Seiten. Juda und Israel lebten in Sicherheit von Dan bis Beerscheba; ein jeder saß unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum, solange Salomon lebte").

Im Zusammenhang mit dieser Feststellung zur zeitlichen Differenzierung legte Bernhard Lang auch dar, daß die Anfänge der israelitischen Gottesvorstellungen polytheistisch bestimmt gewesen seien. Zwar sei ein Gott kultisch bevorzugt worden, aber neben ihm hätten andere gestanden, die für bestimmte Sektoren wie Wetter oder Fruchtbarkeit zuständig gewesen seien. Darin seien Übereinstimmungen zwischen frühen Formen der israelitischen Religion und anderen vorderorientalischen Religionen festzustellen. Erst über einen langen Zeitraum hinweg sei es zu dem uns geläufigen, eindeutigen Monotheismus gekommen. Dieser Entwicklungszug gewann in der Antwort auf eine Frage Bedeutung, in der die Funktion Gottes als "Herr der Tiere und der außermenschlichen Natur" ins Spiel gebracht wurde.

Besondere Bedeutung gewann dieses Entwicklungskonzept aber in der Antwort auf eine Frage, die sich auf Langs Prämisse 2 ("Das Glücksgefühl wird als Nähe des sog. persönlichen Gottes erfahren") bezog. Gut belegbar sei doch, daß auch im Unglück, das als Züchtigung durch Gott gedeutet werde, Gottes Nähe erfahren wurde. Lang stimmte hier praktisch der Auffassung der DiskutantIn zu. Die Spannung zwischen persönlichem und strafenden Gott sah er im

unterschiedlichen Rollenrepertoire des einen Gottes begründet. Eine solche Spannung sei normal, wenn sie auch der heute dominierenden Vorstellung eines, wie Lang formulierte, "primitiven Monotheismus" widerspreche, aus der alle mythischen und von der polytheistischen Tradition herkommenden Elemente getilgt seien.

Ein weiterer Diskutant sah einen Widerspruch zwischen Prämisse 1 bei Lang ("Glück gilt als Folge menschlichen Handelns") und seiner Prämisse 3 ("Antagonismus und Wechsel von Glück und Unglück werden durch mythisches Geschehen gedeutet"). Die Formulierung von Prämisse 1 lasse einen Einbezug des Mythischen nicht zu. Lang konzedierte hier eine gewisse Spannung, die er schon im Buch Hiob angelegt sah, auf das er zurückgegriffen hatte.

Eine grundsätzliche Fragestellung, die wohl auf fast alle Referate anwendbar ist, war die nach dem Verhältnis von Glück und dessen sprachlicher Erfassung. Der Diskutant wandte ein, daß eine Konzentration auf sprachlich geprägte Glücksvorstellungen, wie sie bei Lang erkennbar sei, zunächst beinhalte, daß Glück jeweils erst "post festum" feststellbar sei. Weiterhin könne bei dieser Art der Bearbeitung das Glück des Kindes, auf das im Referat so viel Nachdruck gelegt worden sei, nicht berücksichtigt werden. Der Referent unterschied zwischen Glück als Gefühl und Produkt der Reflexion, als das es sprachlich faßbar ist, und gestand zu, daß Glück, wie es im Rahmen der Tagung behandelt würde, lediglich reflexiv feststellbar sei. Ziel sei bei ihm letztlich gewesen, eine kulturspezifische Theorie des Glücks zu ermitteln.

Die Zeit zur Diskussion des Referats von Prof. Lang war eng begrenzt. Mehrere Fragen wurden in seinem zusammenfassenden Statement nicht direkt beantwortet. So konnte auf

die Bedeutung des Glücks in der Biographie eines Menschen, wie sie aus den von Lang herangezogenen Texten deutlich geworden sei, nicht mehr eingegangen werden.

Gerhard Schmied