

# Gott und die Götter im Alten Testament

Die aktuelle Diskussion um das multikulturelle, nachbarschaftliche Zusammenleben mit Angehörigen anderer Religionen ist Anlaß für das Nachdenken über Gott und die Götter im AT.<sup>1</sup> Das Thema wird deshalb nicht von einem primär historischen oder archäologischen Interesse aus aufgegriffen, sondern weil der Befund des AT als Teil der Bibel für die Überzeugungen der Christen, nicht nur in einer reformatorischen Tradition, eine normativ mitgestaltende Funktion hat. Das Ziel des Artikels ist es, einige Punkte zu skizzieren und anzudeuten, die dabei zur Klärung und Vergewisserung in Theologie und Gemeinde von Relevanz sein können. Zwei Bereiche sollen dazu angesprochen werden: Israels Gottesglaube auf dem Hintergrund neuerer Forschung und Anmerkungen zu Gott und die Götter unter kanonisch-theologischem Blickwinkel.

## 1. Gott und die Götter - Israels Glaube in der neueren Forschung

### 1.1. *Die Magnalia Gottes und Gotteserkenntnis*

Mit dem Schöpfungszeugnis und der Geschichte Israels sind Hauptaussagen der alttestamentlichen Rede von Gott markiert. Die Art des besonderen Bundes JHWHs mit seinem Volk ist darin auf dem Hintergrund der Weltgeschichte entfaltet. Die Aussage der Weltschöpfung und das biblische Konzept der Heilsgeschichte verbindet die Schöpfungsuniversalität mit der Universalität der Geschichtsmächtigkeit desselben Gottes. Ein Raum oder eine Zeit jenseits Gottes sind im Alten Testament nicht bekannt. Heilsgeschichte und diese doppelte Universalität des biblischen Gottes sind zwei verschiedene Seiten desselben Gottesbekenntnisses.

Wird der Rahmen der alttestamentlichen Heilsgeschichte verlassen, folgt daraus fast notwendig eine Erosion der Geschichtsuniversalität des biblischen Gottes. In der neutestamentlichen Fortsetzung betrifft das auch die Dimension der universalen Verkündigung und Aufforderung zur Anerkennung Jesu als dem, dem "alle Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden" (Mt 28,18), und dem der "Name über allen Namen"<sup>2</sup> gegeben ist, "in dem sich alle Knie beugen werden, derer im

1 Die Ausführungen gehen auf ein Referat zum gleichen Thema beim 12. Osnabrücker Gemeinde- und Theologenseminar am 23.02.1997 zurück.

2 So der Titel ihrer Biblischen Theologie: Gisela Kittel, *Der Name über alle Namen*. Bd. I: Die Biblische Theologie AT; Bd II: Die Biblische Theologie NT. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>2</sup>1993, 1990.

Himmel, auf Erden und unter der Erde" (Phil 2,10). Daß zum Bekenntnis des Glaubens der Christen im Apostolikum der Hinweis auf den wenig sakralen römischen Provinzregenten Pilatus gehört, veranschaulicht die gemeinchristliche Grundüberzeugung, daß das Geschehen der Offenbarung Gottes mit Raum und Zeit, konkreter Historie und einem spezifischem geographischen Ort verbunden ist. Der Glaubende an Jesus geht deshalb davon aus, „daß dem Evangelium ein faktischer Wahrheitsgehalt eignet, der in den geschichtlichen Heilstaten Gottes gründet. Nur so gelingt es, das Evangelium aus dem allumfassenden Strudel des Relativismus herauszuhalten und die Einzigartigkeit Jesu in der Auseinandersetzung mit den Religionen darzustellen“<sup>3</sup>.

Entsprechendes läßt sich für die Wahrnehmung Gottes im Alten Testament feststellen. Seine Geschichtsmächtigkeit wird veranschaulicht an den Magnalia in Schöpfung und Gericht, an der Befreiung Israels im Exodus und der Landgabe, dem Gerichtshandeln im Exil und der Verheißung einer neuen Zukunft für sein Volk. Die Identität von Israels Gott vermittelt sich dabei nicht in philosophisch abstrahierender Reflexion, sondern in narrativer Darstellung seines Handelns, seines Eingreifens in der Geschichte seines Volkes. Die Wahrnehmung von Historie in der biblischen Historiographie erfolgt geradezu unter dem Blickwinkel des Handelns Gottes. Eine Perzeption der Geschichte Israels macht deshalb gleichzeitig die entscheidenden Aussagen über den handelnden Gott. Gott lernt man an den Geschichten von seiner Beziehung zu seinem Volk kennen, wie sie uns im Alten Testament vorliegen. Die Selbstprädikationen Gottes „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs“, bei der mit der genealogischen Reihe auch eine Form komprimierter Geschichte angedeutet ist, oder „Ich bin JHWH, der dich aus dem Sklavenhaus Ägyptens befreit hat“ bringen dies konzentriert zum Ausdruck. Die Wahrnehmung der Geschichte Israels und das Gottesverständnis im AT korrespondieren miteinander.

Wird eine andere Geschichte des Erlebens Israels erzählt, dann ändert sich damit auch die von diesen Großtaten Gottes abhängige Erkenntnis Gottes. Ist dabei eine Unterscheidung von theologischer und historischer Wahrheit auch möglich, so doch nicht ihr Widerspruch. Für die alte jüdische und neutestamentliche Exegese des Alten Testaments bezeichnet Gerhard Maier es als charakteristisch, daß sie keine Diastase von Wahrheit und Wirklichkeit kenne<sup>4</sup>. Die Geschichte Israels sei eine Geschichte des Volkes mit seinem Gott, bei der Wirklichkeit und Wahrheit einander nicht konfrontativ gegenüberstehen, sondern sich die Wahrheit in der

3 So Helmuth Egelkraut: „Die rettende Botschaft“, *Evangelium mit Leidenschaft: Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongreß für Weltevangelisation in Manila*, hg Horst Marquart u. Ulrich Parzany. Neukirchen: Ausaat 1990, 38.

4 Gerhard Maier, „Wahrheit und Wirklichkeit im Geschichtsverständnis des Alten Testaments“, *Israel in Geschichte und Gegenwart*, hg. Ders. Wuppertal/Gießen: TVG-Brockhaus/Brunnen 1996, 9-23.

Wirklichkeit erfahren läßt<sup>5</sup>: „Wohl überschießt die ‘Wahrheit’, die uns aus den geschichtsbezogenen Texten des Alten Testaments entgegenkommt, die ‘Wirklichkeit’...., Aber diese ‘Wahrheit’ braucht den Boden der ‘Wirklichkeit’.“<sup>6</sup>

Mit einer Abkehr von dem in der Bibel vorgegebenen Rahmen für die Darstellung der Geschichte Israels ist deshalb auch eine Veränderung bzw. ein Schwund wesentlicher Aussagen über Gott selbst verknüpft. Dies wurde wohl von Gerhard v. Rad bei empfunden, als er es als aussichtslos empfand, seine Theologie des Alten Testaments anhand eines historisch-kritisch erarbeiteten Modells der israelitischen Religionsgeschichte zu entfalten: „Der naheliegende Gedanke, in chronologischer Folge eine Geschichte der Bekenntnisaussagen Israels zu geben, erweist sich schnell als undurchführbar... Der Verzicht auf eine historische Darstellung der bekennnishaften Aussagen Israels hat den Vorteil, daß wir die Stoffe in den heilsgeschichtlichen Zusammenhängen belassen können, in die sie von Israel eingeordnet wurden.“<sup>7</sup> G.v. Rad hatte sein theologisches Anliegen nur durch ein partielles Übergehen und Außerachtlassen der Konsequenzen historisch-kritischen Arbeitens ausführen können.<sup>8</sup> Die von ihm vertretene theologische Wahrheit ließ sich nicht mit der von ihm als wissenschaftlich gelehrten historischen Wahrheit verknüpfen, er stellte die Konzepte Theologie und Historie zu Teilen unverbunden nebeneinander, Wahrheit und Wirklichkeit gehen getrennte Wege. Rolf Rendtorff vermerkt die allgemeine Überraschung beim Erscheinen seiner Theologie darüber, daß G.v. Rad nicht bei dem von ihm selbst herausgearbeiteten „Kleinen geschichtlichen Credo“ als historischem Anfang des israelitischen Glaubens einsetzte, sondern bei der Schöpfung<sup>9</sup>, und zitiert G.v. Rads Diktum: „Die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist deshalb immer noch die Nacherzählung“.<sup>10</sup>

Daß dieser Weg einer an der Darstellung des Kanons angelehnten Theologie von Gott verheißungsvoller ist als eine Rekonstruktion anhand des jeweils tagesaktuellen Rekonstruktionsversuches israelitischer Geschichte, wird im folgenden

5 G. Maier, ebd. 19.

6 G. Maier, ebd. 23.

7 G.v. Rad, *Theologie des AT I*. München: Chr. Kaiser <sup>4</sup>1962, 8.

8 G.v. Rad ebd. 8 verweist auf den hypothetischen Charakter der historisch-kritischen Rekonstruktionen: „... bei der Bestimmung der zeitlichen Herkunft dieser Traditionen kommen wir selten über sehr allgemeine Datierungen hinaus, wenn wir nicht überhaupt ganz im Dunkeln tappen. Und was wir über die Herkunft und die Träger der verschiedenen Traditionsgruppen wissen, das steht ebenfalls in gar keinem Verhältnis zu der Fülle von Sonderbildungen und theologischen Prägungen... So wäre unsere Darstellung schon in ihrem methodischen Aufriß durch zu viel Hypothetisches belastet.“

9 R. Rendtorff, „Die Hermeneutik einer kanonischen Theologie des Alten Testaments“, *JBTh* 10 (1995), 40.

10 R. Rendtorff, ebd. 40, aus: G.v. Rad, *Theologie des AT I*. München: Chr. Kaiser <sup>4</sup>1962, 134f.

verdeutlicht, zumal die Spannung zwischen den Ansätzen sich nicht verringert, sondern eher verschärft hat.

## 1.2. „Absturz der Historie bei Kopenhagen“? - Zur neueren Hyperkritik.

Die grundlegende Abkehr in der theologischen Forschung von dem kanonisch vermittelten Bild war in dem Umbau der israelitischen Geschichte auf der Folie eines optimistischen Entwicklungsdenkens im Klima einer hegelianisch denkenden Epoche erfolgt<sup>11</sup> und wird meist mit dem Namen Julius Wellhausen verbunden. Dessen dreistufiges Entwicklungsschema der Religion Israels von der Bauernreligion (Zentralisierung, JE) über die Prophetenreligion (Ritualisierung, D) zur Priesterreligion (Denaturierung, P) hat die wissenschaftliche Diskussion der ersten Hälfte des Jahrhunderts dominiert, sie ist variiert aber kaum revidiert worden und übt bis heute einen nachhaltig prägenden Einfluß aus.

Nach der Kontroverse zwischen den sog. Alt- und Albright-Schulen in den 50er Jahren hatte zumindest in der kritischen Theologie in Europa und auch in weiten Teilen des englischen Sprachraums die Alt-Schule zunächst die Meinungsführerschaft übernommen.<sup>12</sup> Mit der verstärkten Aufnahme soziologischer Fragestellungen in den 60er und 70er Jahren erschienen jedoch die Rekonstruktionen zur Entstehung Israels etwa von Martin Noth mit dem Bild einer landhungrigen Nomadenbevölkerung voll Sehnsucht nach Befreiung von ihrem mühseligen beduinennähnlichen Wanderleben als hoffnungslos romantisch, bar aller soziologischen Begründung und ohne ausreichende historische Anhaltspunkte. Mit teilweise unverhohlener Ironie hat die Arbeit von Norman Gottwald - *The Tribes of Jahwe* 1979 - die Schwächen der Rekonstruktionen dieser Schule bloßgestellt<sup>13</sup>. Er selbst ist dabei einem soziologischen Ansatz verpflichtet, der sich offen zu Karl Marx als einem wesentlichen Inspirator seines Denkens bekennt. Daß dieser Ansatz wiederum - bei verdienstvollen Beobachtungen und wertvollen Anregungen in vielen Einzelpunkten - kaum auf weite Akzeptanz gestoßen ist, liegt auch

- 11 Trotz Lothar Peritt, *Vatke und Wellhausen: Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen*. Berlin 1965; vgl. u.a. H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT.*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1988 [= 1982] zur dreistufigen Periodenordnung: „Wer in diesen auffallenden Punkten Rudimente der Geschichtsphilosophie Hegels nicht wiederzuerkennen vermag, übt offenbar einen anderen ‚Sehakt‘ aus“ (264); u. C. Houtman, *Der Pentateuch: Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*. Kampen: Kok/Pharos 1994, 89f.107-114: „... indem er die Religion Israels als einen Entwicklungsprozeß darstellt, war Wellhausen ein Kind seiner ‚Zeit‘“ (114)
- 12 Vgl. u.a. Rolf Rendtorff, „Nach vierzig Jahren: Vier Jahrzehnte selbsterlebte alttestamentliche Wissenschaft - in Heidelberg und anderswo“, ders. *Kanon und Theologie: Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*. Neukirchen: Neukirchener 1991, 29-39.
- 13 Norman K. Gottwald, *The Tribes of Jahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 BCE*. London: SCM 1980 [= New York: Orbis 1979].

an den zu stark ideologisch-marxistisch ausgerichteten Konzepten des „Klassenkampfes“ und der „Revolution“ Israels. Zur Problematisierung der evolutiven Immigrationshypothese z.B. eines Martin Noth haben die soziologischen Fragestellungen allerdings so erheblich beigetragen, daß dieser Ansatz als Verstehensmodell heute vielen als nicht mehr seriös vertretbar erscheint.

In der Diskussion seit den 80er Jahren nun verschaffte sich ein Geschichtsskeptizismus Gehör und bestimmte wesentlich die Diskussion, ausgedrückt etwa in den Arbeiten von Giovanni Garbini<sup>14</sup>, Philip R. Davies<sup>15</sup>, Thomas L. Thompson<sup>16</sup> oder Niels Peter Lemche<sup>17</sup>, um nur einige zu nennen. Danach wird die Möglichkeit einer historischen Besinnung auf die Geschichte Israels häufig als recht schwierig bis geradezu aussichtslos bewertet. Dieser Skeptizismus ist begründet einerseits in einer gewissen Resignation angesichts der als unzureichend empfundenen vorherigen Versuche, andererseits mit der Vieldeutigkeit des archäologischen Befundes, und außerdem mit einer neuen, radikalisierten Beurteilung der biblischen Texte. Es handele sich bei den Geschichtsbüchern der Bibel um eine ideologisch verformte Literatur, die lediglich in dem Sinne historisch sei, als sie das Bewußtsein der jüdischen Rückkehrergemeinde aus dem Exil spiegele und deren Selbstbild von ihrer Geschichte repräsentiere.

Der Charakter dieser Rückkehrergemeinde ist für z.B. Niels Peter Lemche von einer exklusivistisch-extremen Religiosität geprägt. Deren Rückprojektionen auf die eigene Vorgeschichte, d.h. die biblischen Geschichtsbücher, sollten besser überhaupt nicht als historische Quelle genutzt werden. Die Darstellung der Geschichte Israels sollte sich vielmehr vollständig von Vorgaben der biblischen Texte lösen. Anders als es diese Bücher darstellen sei das historische Israel im wesentlichen als eine Variante der kanaaniänschen Baalsreligion anzusehen. So befreit von jeglicher Verantwortung vor den vorhandenen Textzeugnissen, entwirft Lemche sein eigenes fiktives Geschichtsbild, mit dem Ziel, die bisherigen Entwürfe zu ersetzen und damit auch die traditionellen Vorstellungen der Geschichte und Religion Israels zu überwinden.<sup>18</sup>

14 Giovanni Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*. London: SCM 1988 [übers. aus ital. *Storia e Ideologia nell'Israele Antico*, Brescia: Paideia 1986].

15 Philip R. Davies, *In Search of 'Ancient Israel'*. JSOT.S 148. Sheffield: 1992.

16 Thomas L. Thompson, *Early History of the Israelite People from the Written and Archaeological Sources*. Leiden: Brill 1992.

17 Niels Peter Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*. VT.S 37. Leiden: Brill 1985; ders. *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*. JSOT Scheffield: 1988 [übers. aus dänisch *Het Gamle Israel* 1987].

18 Lemche 1988: „... a broader socio-historical approach will be essential if we are to replace the usual efforts to rewrite the Old Testament. - A corollary of this insight is the acknowledgment of the necessity also of abandoning the usual interpretations of the history of Israelite religion... must inevitably lead to a new synthesis as far as her religious history is concerned“ (Preface, S. 7).

Als eines der frühesten historisch greifbaren Daten für die Entwicklung und Ausformung des nachexilischen israelitischen Exklusivitäts-Bewußtseins mit seinem alles dominierenden Monotheismus gelten Lemche solche Strömungen wie sie sich in der sog. JHWH-Allein-Bewegung spiegeln, von der die Epoche Elias und die Revolution des Jehu getragen gewesen sein soll. Die JHWH-Verehrung wird von ihm als eine mit dem Sinai verbundene Variante der gemeinsemitischen Sturmgott- und Fruchtbarkeitsreligion verstanden. In der wirtschaftlich aufblühenden Zeit unter der Herrschaft der Omriden mit seiner internationalen Diplomatie sei es insbesondere durch die Kooperation mit den Phöniziern zu einer religiös-kulturellen Überfremdung gekommen (Ahab/Isebel). Die ländliche jahwistische Religion auf den Bergen Ephraims sei unter dem Vordringen der phönizisch-städtisch ausgerichteten Baalsverehrung unter Druck geraten. Obwohl den biblischen Büchern von Lemche grundsätzlich keine historische Relevanz zugestanden wird, kann er seine Position nicht ohne Rückgriff auf Informationen aus der Bibel vertreten und billigt in diesem Fall einem für seinen Bedarf herausgeschälten Kern des Elia/Elisa/Jehu-Komplexes doch eine Aussagekraft zu, eine Verantwortung vor den tatsächlichen Aussagen der Texte erübrigt sich ihm vom Ansatz her.<sup>19</sup> Die Opposition der sog. JHWH-Allein-Bewegung betraf nach Lemche nicht den Gegensatz zur kanaanäischen Fruchtbarkeitsreligion, sondern den Import eines fremden anstelle des einheimischen Baalskultes. Erst mit den Schriftpropheten - Amos, Hosea und Proto-Jesaja - komme ein rigoristischer Anspruch ins Spiel, der zwar zu keinem Zeitpunkt als repräsentativ für die Mehrheit des Volkes anzusehen sei, der aber auf den Legalismus und Monotheismus des Jerusalemer Jahwismus unter Hiskia und Josia Einfluß bekommen habe.

Unter den Bedingungen des Exils habe sich diese religiöse Strömung weiterentwickeln können. In der Isolation der Gefangenschaft hätten sich die entwurzelten, rigoristisch denkenden Judäer mangels äußerer Feinde durch eine neue „Ideologie der Gerechtigkeit“ nach innen hin abgekapselt.<sup>20</sup> Der daraus hervorgehende radikalisierte Jahwismus war gegenüber der ursprünglichen Religion Israels derart verändert, daß er von den Heimkehrern nur mit brutaler Gewalt und gegen den Widerstand der bodenständigen Bevölkerung durchgesetzt werden konnte. Dieser National-Zionismus<sup>21</sup> mit seiner undemokratischen<sup>22</sup> Ellenbogenmentalität<sup>23</sup>, die um der Reinheit des Volkes willen<sup>24</sup> auch vor ethnisch bedingten

---

19 Dies wird jedoch in gründlicher Weise geleistet in der Dissertation: Werner Gugler, *Jehu und seine Revolution: Voraussetzungen, Verlauf, Folgen*. Kampen: Kok/Pharos 1996.

20 N.P. Lemche 1988, u.a. 113f. 246.

21 N.P. Lemche 1988, 196.

22 N.P. Lemche 1988, 222.

23 N.P. Lemche 1988, 172.

24 N.P. Lemche 1988, 194.

Ehescheidungen<sup>25</sup> nicht zurückgeschreckt sei, habe dabei die Herrschaft über die Tradition so gründlich ausgeübt, daß alle auf uns überkommenen Schriften ihren Stempel tragen<sup>26</sup>.

Der Monotheismus, die ethischen und religiösen Ansprüche auf Absolutheit der JHWH-Verehrung seien eigentlich unisraelitisch und auf die Elitementalität der Exils-Rückkehrer zurückzuführen. Das historische Israel sei kein „Paria-Volk“<sup>27</sup> gewesen. Dies sei es erst in der Phantasie der Verfasser der biblischen Schriften geworden, die in der hellenistischen Epoche gelebt hätten, einer Zeit in der Israel einen Minderheitenstatus gehabt habe. Israels wirkliche Religion sei demgegenüber als eine friedliche, pluralistische, sich nur im Rahmen des jeweiligen Lokalkolorits unterscheidende Variante der kanaänäischen Fruchtbarkeitsreligiosität zu begreifen, die erst durch die nachexilische Darstellung zu einer negativen Religion gestempelt worden sei, die für eine historische Rekonstruktion<sup>28</sup> als so wenig brauchbar einzuschätzen sei wie etwa der Nibelungenzyklus für eine Erarbeitung der deutschen Geschichte.<sup>29</sup>

---

25 N.P. Lemche 1988: Israel vor dem Exil sei eine multinationale Bevölkerung gewesen, die Betonung des Nationalen sei untypisch und hänge mit der Erfahrung im Exil zusammen (184).

26 N.P. Lemche 1988: „It is impossible to follow the Old Testament Model“ (197). „... fact that virtually all the relevant texts have been expurgated to make them more acceptable“ (224).

27 N.P. Lemche, „Warum die Theologie des Alten Testaments einen Irrweg darstellt“, *JBTh* 10 (1995), 79-92. Paria-Volk ist Lemches Ausdruck für die Erwählung Israels: „Mitglieder eines Pariavolkes wurden die Israeliten allein in der alttestamentlichen Überlieferung und in der Phantasie der Forscher, durch die die biblische Überlieferung paraphrasiert wurde“ (86).

28 Vgl. auch N.P. Lemche, „Kann von einer ‚israelitischen Religion‘ noch weiterhin die Rede sein? Perspektiven eines Historikers“, *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, hg. W. Dietrich u. M.A. Klopfenstein. Freiburg, CH: Universitätsverlag u. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 59-75: „Die biblische und die tatsächliche Geschichte gleichen zwei selbständigen Räumen oder Gebieten oder Universen. Es ist wichtig zu verstehen, daß das Universum der Autoren allein aufgrund ihrer eigenen Situation und ihrer eigenen Zeit geschaffen worden ist. Die wirkliche Vergangenheit war nur von Bedeutung, sofern sie geeignet war, das Schicksal der Zeitgenossen der Autoren aufzuhellen“ (67). Man kann sich nur wundern, warum Lemche nicht wahrzunehmen scheint, daß dies für die von ihm als „wirklich“ unterstellte Version mindestens genauso, wenn nicht in stärkerem Maße zutrifft, da die zugrundegelegten Datierungen der Texte wie der darin berichteten Geschehnisse alle nur hypothetisch zugänglich sind.

29 N.P. Lemche 1995, 87: Die gelegentlichen Übereinstimmungen der biblischen Angaben mit außerbiblischen „zeigen, daß die alttestamentlichen Verfasser die Vorzeit Palästinas nicht besser kannten als z.B. in der romantischen Epoche des 19. Jahrhunderts Künstler wie Walter Scott das englische Mittelalter oder Richard Wagner die deutsche Vorzeit“.

Es muß nicht betont werden, daß mit dieser an N.P. Lemche illustrierten Position nicht das ganze Spektrum alttestamentlicher Forschung abgedeckt ist<sup>30</sup>, sie repräsentiert jedoch eine international diskutierte Strömung, die seit langem bestehende Ansätze bisheriger historisch-kritischer Forschung weiterdenkt<sup>31</sup> und die in der Diskussion kaum marginalisiert werden kann.<sup>32</sup> Während G.v. Rad noch eine Theologie neben die mittels historisch-kritischer Methodik erarbeiteten Geschichtsrekonstruktion gestellt hat, ist mit den negativen Wertungen der biblischen Texte hier dazu die Möglichkeit verschlossen. Was bleibt ist Religionsgeschichte. Th.L. Thompson, mit dem zusammen sich Lemche selbst den Titel Gründer der 'Kopenhagener Schule' verleiht<sup>33</sup>, hält die traditionelle historisch-kritische Forschung, die sich noch an biblische Vorgaben anlehne, für die Paraphrase einer Fiktion: „Sie ist tot, und wir sollten sie in Anstand und Respekt begraben“, denn sie vertritt „keineswegs eine historische Position, sondern die tendenziöse Rekonstruktion einer fiktiven Vergangenheit, die fundamentalistischen Absichten dient“.<sup>34</sup>

Während Thompson und Lemche meinen, sowohl den biblischen Büchern wie der zeitgenössischen Forschung, auf der sie aufbauen, vorwerfen zu können, lediglich Fiktionen nachzuhängen, weil sie durch biblischen Vorgaben befangen seien, wird kurioserweise die Scurrilität und das Grotleske des eigenen Anspruchs

30 Kritisch zu N.P. Lemche u.a.: Horst Seebass, „Dialog über Israels Anfänge: Zum Evolutionsmodell von N.P. Lemche“, *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie*. FS H.-D. Preuß, hg. J. Hausmann u. H.-J. Zobel. Stuttgart 1992, 11-19.; Siegfried Herrmann, „Die Abwertung des Alten Testaments als Geschichtsquelle: Bemerkungen zu einem geistesgeschichtlichen Problem“, *Sola Scriptura: Das reformatorische Schriftprinzip in einer säkularen Welt*, hg. H.H. Schmidt u. J. Mehlhausen. Gütersloh 1992, 156-165; ders. „Observations on some recent Hypotheses pertaining to Early Israelite History“, *Justice and Righteousness: Biblical Themes and their Influence*. FS B. Uffenheimer, hg. H. Graf Reventlow u. Y. Hoffmann. JSOT.S 137. Sheffield 1992, 105-116.

31 Vgl. neben den genannten auch Gösta W. Ahlström, *History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest*. JSOT.S 146. Sheffield 1993; Diana Vikander Edelman, Hg., *The Fabric of History: Text, Artifact, and Israel's Past*. JSOT.S 27. Sheffield 1991. Auch R. Albertz, O. Kaiser u.a. gehen von einem vorexilischen Polytheismus in Israel aus, vgl. zusammenfassend. W. Dietrich, „Wer Gott ist und was er will: Neue Theologien des AT“, *EvTh* 56 (1996) 258-285.; Manfred Weippert, „Synkretismus und Monotheismus: Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel“, *Kultur und Konflikt*, hg. Jan Assmann u. Dietrich Hauth. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990, 143-179.

32 N.P. Lemche bestreitet u.a. den Eröffnungsband der auf 12 Bände angelegten Biblischen Enzyklopädie: N.P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels: Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.* Stuttgart: Kohlhammer 1996. Da diese Reihe vergleichsweise erschwinglich angeboten ist, wird sie auch Verbreitung finden.

33 N.P. Lemche 1995, 83.

34 Thomas L. Thompson, „Das Alte Testament als theologische Disziplin“, *JBTh* 10 (1995), 157; Gemeint sind Ansätze wie der von R. Alteltz u.a.



übersehen, selber gute historische Arbeit zu bieten.<sup>35</sup> Dabei kommt die vertretene Skizze ohne jegliche ernsthafte Verifikation durch Quellen aus. Der Ansatz entledigt sich der in den biblischen Büchern vorliegenden Hauptquelle, weil unstimmig mit der eigenen Rekonstruktion, um dann das daraus entstehende Daten- und Informationsvakuum ohne Zögern mit der Unterstellung des genauen Gegenteiles von dem anzufüllen, was die fast einzigen Quellentexte ausdrücklich gesagt haben, wobei für das Ergebnis solchen Vorgehens historische Objektivität beansprucht wird. Zur Dekoration des Bildes bedient er sich willkürlich und selektiv aus dem gesamten Datenmaterial der Altorientalistik, um daraus kollagenartig eine Skizze zusammenzulegen, von der aus sich die vorgenannten Urteile alle legitimieren lassen sollen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das, was Lemche sich für die Kenntnis der frühen Propheten zugesteht, daß „since we in reality know nothing“<sup>36</sup>, auch als Voraussetzung für einen nicht unwesentlichen Teil seiner anderen Arbeit als zutreffend angesehen werden könnte. Ironisch sprach N. Lohfink von einem „Absturz der Historie bei Kopenhagen“<sup>37</sup>, was jedoch andere kaum davon abhalten wird, seine Thesen zum Verhältnis von Gott und den Göttern nicht nur zu diskutieren, sondern bei Interesse auch für theologische, kirchenpolitische oder andere Anliegen als eine oder gar die wissenschaftliche Position zu instrumentalisieren.

### 1.3. Religionsgeschichte statt Theologie? - Nicht nur ein Fächerpoker

Um die Spannung von Wahrheit und Wirklichkeit ging es auch in einem Vortrag von Rainer Albertz auf der Internationalen Konferenz der „Society of Biblical Literature“ 1993 in Münster mit dem Titel „Religionsgeschichte Israels statt einer Theologie des Alten Testaments“. Albertz plädierte darin dafür, die Formulierung einer Theologie des Alten Testaments aufzugeben und sich statt dessen auf die Beschreibung der Religionsgeschichte Israels zu beschränken<sup>38</sup>. Das bereits bei G.v.Rad beobachtete Nebeneinander von Theologie und theologisch-

35 N.P. Lemche, 1994, 59: „Es ist m.E. problematisch geworden, weiterhin von einer *israelitischen* Religion im üblichen Sinne des Wortes zu reden. Von den vielen möglichen Argumenten zugunsten dieser Behauptung gedenke ich hier nur einige vorzubringen. Ich wähle dabei bewußt die Sicht des Historikers und nicht die des Religionshistorikers, weil damit die Fragestellungen klarer werden“.

36 N.P. Lemche 1988, 243.

37 Vgl. N. Lohfink, „Fächerpoker und Theologie“, *JBTh* 10 (1995) 205-230 zu der skizzierten Position der sog. Kopenhagener Schule: Synchrones Lesen der Bibel sei „mehr als ein Schleudersitz, mit dem der Alttestamentler oder die Alttestamentlerin sich dann noch auf den festen Boden eines Broterwerbs retten könnte, wenn die Historie bei Kopenhagen abstürzt.“ (215)

38 Rainer Albertz, „Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung“, *JBTh* 10 (1995), 3-24; „Hat die Theologie des Alten Testaments doch noch eine Chance? Abschließende Stellungnahme in Leuven“, *JBTh* 10 (1995) 177-187. Das Jahrbuch dokumentiert das Symposium der SBL-Tagung 1994 in Leuven.

wissenschaftlicher Historie wird hier als unversöhnliche Diastase empfunden. Da die bisherigen Theologien sich alle wesentlich unterschieden, sei deutlich, daß sie ein derart hohes Maß an subjektiven Überzeugungen einbrächten, daß legitimerweise von einer wissenschaftlichen Disziplin nur bedingt die Rede sein könne. Die Situation sei außerdem von einer „verblüffende(n) Gesprächsunfähigkeit zwischen den verschiedenen Entwürfen“<sup>39</sup> gekennzeichnet, was darauf hindeute, „daß in die Theologie des Alten Testaments so viele hermeneutische und dogmatische Vorentscheidungen eingehen, daß sie nicht mehr kontrovers diskutierbar sind.“<sup>40</sup> Albertz fordert deshalb, die traditionellerweise im Rahmen der Theologie behandelten Themen gleich religionsgeschichtlich und damit wissenschaftlich aufzuarbeiten. Hatte man bisher die Theologie des Alten Testaments als Krone und Zusammenfassung der gesamten übrigen Arbeit am Alten Testament ansehen können, so könne davon nicht mehr die Rede sein. Dies sei besser im Rahmen einer Religionsgeschichte Israels zu leisten, da man sich hier auf wissenschaftlich abgesicherte Ergebnisse stützen könne. Albertz vermutet, „daß die alttestamentliche bzw. biblische Theologie auf einige von uns vor allem deswegen weiterhin eine Faszination ausübt, weil sie als wohlfeiles Immunisierungsmittel gegen eine noch so radikale historische Kritik eingesetzt werden kann“<sup>41</sup>. Der mit dieser „Immunisierung der Biblischen Theologie gegenüber der Geschichte“<sup>42</sup> zu bezahlende Preis sei jedoch hoch, insofern mit dem damit gegebenen Verlust eines geschichtlichen Interpretationskontextes eine wichtige Kontrollinstanz für die Auslegung verlorengelange.

Die Anregung stieß auf Resonanz und führte zu einem Symposium auf der nächsten internationalen SBL-Tagung 1994 in Leuven<sup>43</sup>. Während N.P. Lemche eine Theologie des Alten Testaments grundsätzlich als Irrweg versteht und Th.L. Thompson die Religionsgeschichte Israels von R. Albertz<sup>44</sup> in der Abkehr vom biblischen Text nicht weit genug ging<sup>45</sup> bezeichnete Frank Crüsemann den Vorschlag als eine falsche Alternative<sup>46</sup>. Wenn auch vieles im Alten Testament als einem Geschichtsbuch nur in geschichtlicher Form darzustellen sei, gebe es bei einem Verzicht auf die Ausarbeitung der Theologie gleichfalls erhebliche Verlu-

39 R. Albertz 1995, 6.

40 R. Albertz 1995, 7.

41 R. Albertz 1995, 178.

42 R. Albertz 1995, 179.

43 Bernd Janowski u. Norbert Lohfink, Hg., *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?* JBTh 10. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1995.

44 R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. 2 Bd. GAT 8/1-2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992.

45 N.P. Lemche, „Warum die Theologie des Alten Testaments einen Irrweg darstellt“, *JBTh* 10 (1995), 79-92; Thomas L. Thompson, „Das Alte Testament als theologische Disziplin“, *JBTh* 10 (1995), 158-173.

46 Frank Crüsemann, „Religionsgeschichte oder Theologie: Elementare Überlegungen zu einer falschen Alternative“, *JBTh* 10 (1995) 69-77

ste. Crüsemann denkt dabei an die Wahrnehmung der kanonischen Botschaft der einzelnen Bücher, an vertikale Linien von in den verschiedenen Phasen der Geschichte wiederkehrenden Themen wie auch an die Lektüre der Bibel aus heutigen Kontexten heraus. Gleichzeitig problematisiert er den vertretenen Anspruch der Wissenschaftlichkeit von Geschichtsschreibung. Obwohl Albertz „klar sehe, daß das alte Ideal einer ‚abgeklärte(n) Objektivität‘ aus unabweisbaren hermeneutischen Einsichten unerreichbar bleibt“, verspreche „er sich aber dennoch ein größeres Maß an Objektivierbarkeit“<sup>47</sup>. Gegen diese Hoffnung Albertz möchte Crüsemann mit Verweis auf Gadamer<sup>48</sup> festhalten, daß es auch bei einer Beschreibung der Geschichte „unabweisbar unsere, also heutige Perspektiven und Fragen sind, die eine solche Darstellung konstituieren“<sup>49</sup>. Dies gelte hier wie für die Formulierung von bekenntnisthaften und dogmatischen Aussagen. Solche Einsichten „in unaufgebbare hermeneutische Grundgegebenheiten relativieren nun beides, die Hoffnungen auf größere Objektivität in einer Religionsgeschichte des Alten Testaments und die Ängste vor einem normativen Druck auf alles, was ‚Theologie‘ heißt“<sup>50</sup> wie Crüsemann sie bei Albertz zu erkennen meint. Er folgert daraus, daß die von Albertz verfochtene Alternative die Probleme nicht mindere, sondern nur umschichte: „Die Grundprobleme historischen Verstehens der religiösen und theologischen Inhalte der Texte im Zusammenhang damaliger Konstellationen und Konflikte gelten für beides gleichermaßen, für eine Religionsgeschichte wie für eine Theologie des Alten Testaments. Auf diesem Feld kann keine grundsätzliche Überlegenheit einer der beiden Möglichkeiten behauptet werden“<sup>51</sup>.

Die von Albertz als schwierig empfundene Situation bezüglich der Theologie des Alten Testaments als einer stark subjektiv geprägten Disziplin, die „eine innerfachliche Konsensbildung und außerfachliche Repräsentanz nur schwer leisten kann“<sup>52</sup>, ist mit diesen hermeneutischen Einsichten Crüsemanns in derselben Weise auch für die von ihm favorisierte religionsgeschichtliche Darstellung geltend zu machen. Die Vorstellung einer größeren Objektivität ist damit als nicht gedeckter Anspruch gewertet.

Ähnlich setzt auch die kritische Anfrage von Rolf Rendtorff an<sup>53</sup>. Für ihn habe weder die Theologie noch die Darstellung der Religionsgeschichte die von Albertz gewünschte zusammenfassende Funktion, beide Aufgaben gehen vielmehr

47 F. Crüsemann, ebd. 72

48 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen <sup>2</sup>1965.

49 F. Crüsemann, ebd. 73.

50 F. Crüsemann, ebd. 74.

51 F. Crüsemann, ebd. 74.

52 R. Albertz 1995, 7.

53 R. Rendtorff, „Die Hermeneutik einer kanonischen Theologie des Alten Testaments“, JBTh 10 (1995), 35-44.

unterschiedlichen Fragestellungen nach. Mit Verweis auf die Unterschiede allein zwischen den Entwürfen von N.P. Lemche und R. Albertz selbst deutet er die Schwierigkeiten solcher Rekonstruktionen an, bei denen allzu vieles im Bereich des Hypothetischen, wenn nicht gar der Spekulation bleiben müsse. Die dramatischen Veränderungen in den Datierungsfragen innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft in den letzten zwei Jahrzehnten habe Entwürfe hervorgebracht, die „geradezu weltweit voneinander entfernt zu sein“ scheinen. Ohne die Notwendigkeit und den Wert der Religionsgeschichte zu verkennen, ergeben sich für ihn „Schwierigkeiten, angesichts der gegenwärtigen Situation der alttestamentlichen Wissenschaft das Vertrauen in die Kontrollierbarkeit der ‘historischen Methode’ allzu hoch zu veranschlagen“.<sup>54</sup> Die Fragestellung der Religionsgeschichte sei grundsätzlich diachron, sie rekonstruiere Vorstadien des jetzigen Textes, die sich nur durch die Analyse mit etablierten wissenschaftlichen Methoden erschließen lassen. Diese Textstadien existieren jedoch nur „sozusagen in den Laboratorien der Exegeten“.<sup>55</sup>

Sind solche Einsichten für evangelikale Theologie bei einem systematisch-theologisch anderen Zugang zur Bibel schon länger präsent gewesen,<sup>56</sup> so kann ihrer Akzeptanz im theologischen Diskurs als Chance begriffen werden.<sup>57</sup> Ihr volles Gewicht kann auch zur Entzauberung der beanspruchten Wissenschaftlichkeit in den Darstellungen der Religionsgeschichte Israels eingebracht werden, die eine weitestgehende Abhängigkeit des Glaubens Israels von den Religionsmustern der kanaänischen Umwelt in Umkehrung der biblischen Darstellung fordern. Die fällige Einsicht in die Relativität von Objektivitätsansprüchen hätte Auswirkungen auch für die Darstellung der Frage nach Gott und den Göttern. Wie abhängig auch die Rekonstruktion der Religionsgeschichte von „hermeneutischen und dogmatischen Vorentscheidungen“, von „Geschmacks- und Glaubensfragen“<sup>58</sup> auch in der Wertung archäologischer Evidenz ist, soll an einem Beispiel veranschaulicht werden.

---

54 R. Rendtorff, ebd. 36.

55 R. Rendtorff, ebd. 37.

56 Vgl. u.v.a. den Verweis auf Gadamer bei Armin Sierszyn, *Die Bibel im Griff: Historisch-kritische Denkweise und biblische Theologie*. Wuppertal: Brockhaus 1978, oder auch die Forderung größerer Bescheidenheit und Selbstkritik gegenüber Objektivitätsansprüchen in der Pentateuchforschung: Samuel Külling, „Was lehren uns 250 Jahre Quellenforschung in den Mosebüchern, 1711-1961“, *Bibel und Gemeinde* 62 (1962) 166-175; Kenneth A. Kitchen, *Pentateuchal Criticism and Interpretation*. Leicester: IVP 1966.

57 Vgl. auch Ralf Albrecht, „Pentateuchkritik im Umbruch“, *Israel in Geschichte und Gegenwart*, hg. G. Maier. Wuppertal: TVG-Brockhaus 1996, 61-79; J. Gordon McConville, „The Pentateuch Today“, *Themelios* 8/3 (1983) 5-11.

58 So Albertz zur Theologie des AT: R. Albertz 1995, 7.

#### 1.4. JHWH und seine Ascherah? - Die Brille entscheidet, was man sieht

Fällt der Blick auf die Religionsgeschichte, dann bilden insbesondere bei einer skeptischen Betrachtung der biblischen Texte die archäologischen Daten eine wegen ihrer material-konkreten Form oft als objektiv eingeschätzte wichtige Informationsquelle. Dies kann ein Fehlschluß sein. Eine starke Resonanz fand die Publikation einer Graffiti-Inschrift im nördlichen Sinai<sup>59</sup>, die auf eine in Partnerschaft mit Jahwe stehende weibliche Gottheit hinzuweisen scheint<sup>60</sup>. Es handelt sich bei dem Text, der ins 8. Jahrhundert datiert wird, inhaltlich um einen Segenswunsch, der meist übersetzt wird als „Ich segne dich von Jahwe von Samaria und seiner Aschera“<sup>61</sup>. Eine ähnliche Aussage findet sich in einer Grabinschrift in Khirbet el-Qom<sup>62</sup> aus derselben Zeit, die meist wiedergegeben wird als: „Gesegnet sei Urijahu von Jahwe, und Mazarjahu von Ascherata“<sup>63</sup>. Beide Texte werden als Indiz dafür diskutiert, daß es in Israel eine Religiosität gab, in der Jahwe wie die meisten kanaanäischen Götter zusammen mit einer göttlichen Partnerin verehrt wurde<sup>64</sup>.

Daß bei der Interpretation solcher Befunde eine Fülle von Faktoren zu berücksichtigen sind, bei denen subjektive Erwartungen und Wertungen einfließen, ist evident, insbesondere bei der starken Relevanz für theologische Fragestellungen. Der archäologische Kontext der Funde, die zutreffende epigraphische und philologische Wahrnehmung, sowie die Auswertung und Interpretation der Daten werden mit unterschiedlichen Resultaten diskutiert. Während die einen in dem Wort Aschera, Aschirta od. Ascherata eine gleichnamige kanaanäische Göttin sehen, erkennen andere darin einen Kultgegenstand entweder der Göttin oder der Jahwe-

59 Ze'ev Meshel, *Kuntillet 'Ajrūd: A Religious Center from the Time of the Judaen Monarchy on the Border of Sinai*. Israel Museum Catalogue 175. Jerusalem: Israel Museum 1978; ders. „Did Yahweh Have a Consort? The New Religious Inscription from the Sinai“, *Biblical Archeology Review* 5/2 (1979) 24-35; ders. „Two Aspects in the Excavation of Kuntillet 'Ajrūd, Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, hg W. Dietrich u. M.A. Klopfenstein. Freiburg, CH: Universitätsverlag u. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 99-104.

60 Zur Diskussion vgl. Richard Hess, „Yahweh and His Ascherah? Religious Pluralism in the Old Testament World“, *One God, One Lord: Christianity in a World of Religious Pluralism*, hg Andrew D. Clarke u. Bruce W. Winter. Grand Rapids, MI: Baker <sup>2</sup>1993, 13-42

61 Nach R. Hess, ebd. 20.

62 W.G. Dever, „Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el Kom“, *HUCA* 40-41 (1969) 139-204.

63 Nach R. Hess, <sup>2</sup>1993, 32.

64 Vgl. u.a. John Day, „Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan“, *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, hg W. Dietrich u. M.A. Klopfenstein. Freiburg, CH: Universitätsverlag u. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 181-196

verehrung, wieder andere verstehen das Wort im Sinne des Parallelismus als eine hypostatische Form von Jahwe selbst.<sup>65</sup>

Abgesehen von den Schwierigkeiten einer zutreffenden sachlich-inhaltlichen Wahrnehmung des Fundes, bleibt die Frage, wie er in ein Bild der Geschichte Israels einzuordnen ist. Wenn ein solcher Text die parallele Verehrung einer weiblichen Gottheit neben Jahwe dokumentieren sollte, was angesichts der Diskussion durchaus nicht als über alle Zweifel erhaben gelten kann, bleibt seine Interpretation für die religiösen Verhältnisse in Israel in hohem Maße abhängig von der Vorstellung, die der betreffende Forscher einbringt. Folgt man dem in den Geschichtsbüchern der Bibel dargestellten Bild, dann wäre darin ein archäologisches Realienbeispiel für die apostatische Religiosität zu erkennen, die von den Propheten und Reformkönigen bekämpft wurde. Die Baalisierung des Jahwe-Glaubens wird als seit der Richterzeit bis zum Exil in Israel durchlaufend präsent beschrieben<sup>66</sup>, und als ursächlich für das Gerichtshandeln Jahwes genannt. Nur wenn man sich von diesen Vorgaben gelöst hat, läßt sich darin der Jahwismus als eine Variante der aus der Umwelt Israels bekannten kanaanäischen Religiosität sehen, die erst im Laufe der Zeit monotheistische Züge angenommen habe. Daß solche Auswertung der Befunde für die Religionsgeschichte Israels nicht in den archäologischen Daten selbst liegen, sondern von bereits bestehenden Vorentscheidungen bestimmt ist, kann kaum strittig sein.

Daß die archäologischen Daten nicht nur in diesem Fall sehr gut mit den Angaben in den biblischen Büchern zusammenpassen, mag ein zweites Beispiel verdeutlichen. Für das Bild der Religiosität in der Zeit der Könige Israels hat der Altorientalist Allan Millard darauf aufmerksam gemacht,<sup>67</sup> daß sich bei den theophoren Elementen in den Namen der hebräischen Texte im Vergleich mit der Namensgebung in anderen altorientalischen Kulturen ein nicht uninteressanter Unterschied ergibt. Die Häufung von sog. JHWH-haltigen Namen ist gegenüber der Nennung der Hauptgötter in den Namen anderer Völker im vorderen Orient signifikant. Dies lasse darauf schließen, „daß die Anbetung Jahwes in Israel im Denken der Menschen einen weit wichtigeren Platz eingenommen habe als die Anbetung des Nationalgottes in Assyrien und wahrscheinlich auch unter den transjordanischen Nachbarn Israels“. A. Millard bezieht sich auf eine Studie von

65 P.K. McCarter, „Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data“, *Ancient Israelite Religion*, FS F.M. Cross, hg. P.D. Miller u.a. Philadelphia: Fortress 1987, 137-155, ohne dabei die Existenz einer kanaanäischen Göttin Ascherah zu leugnen.

66 Vgl. u.a. Ri 2,2f.11ff; 1Sam 7,3f; 12,10f.21; 2Kön 17,7ff; 23,4-20; vgl. auch Jer 44,18; 7,17f.

67 A. Millard, „Die Geschichte Israels auf dem Hintergrund der Religionsgeschichte des alten Vorderen Orients“, *Israel in Geschichte und Gegenwart*, hg. G. Maier. Wuppertal/Gießen: TVG-Brockhaus/Brunnen 1996, 25-42.

Jeffrey Tigay<sup>68</sup>, der angesichts des hohen Prozentsatzes offenkundig orthodoxer Namen in Israel die Schlußfolgerung zog, „daß die Verurteilung weitverbreiteter Apostasie im Alten Testament theologische Übertreibungen seien.“<sup>69</sup> A. Millard folgt Tigay in dieser Interpretation nicht, s.E. wäre bei dem Befund eher davon auszugehen, daß „die Namen die Ehrbarkeit der Mehrzahl der Israeliten widerspiegeln, die ihren Nationalgott als Oberhaupt anerkannten, aber trotzdem andere Gottheiten neben Jahwe anbeten konnten - Gottheiten, die weniger strenge Anforderungen an sie stellten und die ihnen vielleicht weniger unnahbar erschienen.“<sup>70</sup> Dies würde der Art des Abfalls von Jahwe entsprechen, wie er von den Propheten verurteilt wird. Die erarbeiteten Daten und der biblische Befund ergänzen sich zu einem einheitlichen Bild.

Wie Siegfried Herrmann<sup>71</sup> macht auch Allan Millard darauf aufmerksam, daß da, wo antike Texte Personen und Ereignisse erwähnen, die auch in der Bibel vorkommen, die Zeugen übereinstimmen oder einander ergänzen, wenn die jeweils unterschiedliche Aussage Tendenz berücksichtigt wird. Er folgert daraus eine positive Grundhaltung zu den materialen Angaben der Bibel als sachgemäß: „Wenn wir die Bibel auf dem Hintergrund der altorientalischen Religionsgeschichte lesen, zeigt es sich, daß ihr Zeugnis mit dem uns heute zur Verfügung stehenden Wissen - aus antiken Texten und materiellen Überresten, die in den hundert oder mehr Jahren entdeckt wurden - gut übereinstimmt.“<sup>72</sup> Die Abwertung des Alten Testaments als historischer Quelle, auch für die Darstellung der Religion Israels, erweist sich damit zu einem hohen Anteil als von hermeneutischen Vorentscheidungen bzw. subjektiv, nicht selten biographisch begründeten Interessen mitgesteuert. Dies zu erkennen, könnte dazu befreien, die Aussagen der Bibel selber bewußter ernst zu nehmen. Ohne erkenntnisleitende Interessen, wird es kaum eine Bearbeitung geben können, welcher Art sie sind, präjudiziert auch die Antworten, die man bekommt.

---

68 Jeffrey Tigay, *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*. Atlanta: Scholars 1986.

69 A. Millard 1996, 39.

70 A. Millard 1996, 39.

71 Siegfried Herrmann, „Die Abwertung des Alten Testaments als Geschichtsquelle: Bemerkungen zu einem geistesgeschichtlichen Problem“, *Sola Scriptura: Das reformatorische Schriftprinzip in einer säkularen Welt*, hg. H.H. Schmidt u. J. Mehlhausen. Gütersloh 1992, 156-165; ders. „Observations on Some Recent Hypotheses Pertaining to Early Israelite History“, *Justice and Righteousness: Biblical Themes and their Influence*. FS B. Uffenheimer, hg. H. Graf Reventlow u. Y. Hoffmann. JSOT.S 137. Sheffield 1992, 105-116.

72 A. Millard 1996, 42.

## 2. Gott und die Götter - kanonisch-theologische Aspekte

Gerade angesichts einer zu erwartenden Konkurrenz der großen religiösen Strömungen könnte ein neues Hören auf die Botschaft des AT eine Hilfe darstellen<sup>73</sup>. Hier wird der Weg eines Volkes gezeigt, das Gott gerufen und berufen hat, inmitten einer multireligiösen Umwelt als sein Volk einen spezifischen Charakter zu bewahren. In der Begegnung mit den anderen Kulturen hat auch der Konfrontation ihren festen Platz.

Mit dem Begriff kanonischer Theologie wird der Akzent auf den vorhandenen Text und die inhaltliche und theologische Zusammengehörigkeit der verschiedenen Bücher des AT gelegt. Außerdem bleibt als Raum der Rezeption die diesem Kanon verpflichtete Gemeinde im Bewußtsein. Wenn der Begriff auch als Ausdruck eines generellen Verzichtes auf historische Verankerung der biblischen Texte verstanden werden kann<sup>74</sup>, so ist für die folgenden Überlegungen nicht von dem Gegensatz, sondern von einer Korrespondenz historischer und theologischer Wahrheit ausgegangen, die als charakteristisch für die Art biblischer Historiographie angesehen wird.<sup>75</sup> Ein unter dem Blickwinkel göttlichen Eingreifens dargestelltes Kriegsgeschehen ist deswegen nicht automatisch ahistorisch,<sup>76</sup> vielmehr ist die Darstellung des Handelns Gottes in den biblischen Texten eingebettet in den Lauf der Geschichte. Wohl niemand würde den unter dem Titel *Du hast mich heimgesucht bei Nacht* von Helmut Gollwitzer u.a. herausgegebenen Aufzeichnungen von Texten aus der Zeit 1933-1945 den darin angegebenen historischen Hintergrund als fiktiv unterstellen, weil es sich um Glaubenszeugnisse handelt.<sup>77</sup> Entsprechend kann nicht überzeugen, wenn dies von den in den biblischen Tex-

73 Vgl. Samuel P. Huntington, *Kampf der Kulturen*. München: Europaverlag 1995.

74 Vgl. vor allem B.S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia 1970; Ders., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London: SCM 1979; Ders., *Old Testament Theology in Canonical Context*, London: SCM 1985; Ders., *Biblical Theology of the Old and New Testament*, London: SCM 1992; zur Kritik u.a. Eckhard Schnabel "Die Entwürfe von B.S. Childs und H. Gese bezüglich des Kanons", *Der Kanon der Bibel*, hg. Gerhard Maier, Gießen/Wuppertal: TVG-Brunnen/Brockhaus 1990, 102-152.

75 Zur spezifischen Hermeneutik biblischer Historiographie vgl. Allan R. Millard u. James K. Hoffmeier u. David W. Baker, Hg., *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in its Near Eastern Context*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1994, insbesondere: Edwin Yamauchi, „The Current State of Old Testament Historiography“ (1-36) u. Allan R. Millard, „Story, History, and Theology“ (37-64); J. Gordon McConville, „History, Criticism and Biblical Theology“, *Issues in Faith and History*, hg. Nigel M. de S. Cameron. SBET.S 3. Edinburgh: Rutherford House 1989, 68-86; Herbert H. Klement, „Die neueren literaturwissenschaftlichen Methoden und die Historizität des AT“, *Israel in Geschichte und Gegenwart*, hg. Gerhard Maier. Wuppertal/Gießen: TVG-Brockhaus/Brunnen 1996, 81-101.

76 So etwa James Barr, „Story and History in Biblical Theology“, *Journal of Religion* 56 (1976) 7.

77 H. Gollwitzer u. K. Kuhn u. R. Schneider, Hg., *Du hast mich heimgesucht bei Nacht*. München: Chr. Kaiser 1956.



ten berichteten historischen Zusammenhängen angenommen wird, weil sie unter dem Vorzeichen von Israels Gotteserfahrung berichtet und davon nicht zu trennen sind.<sup>78</sup>

Die Universalität Gottes des Schöpfers und sog. monotheistische Aussagen werden im Rahmen einer kanonischen Theologie als Anfangsaussage vor alle weiteren Überlegungen zu stellen sein.<sup>79</sup> Dem Schöpfungsuniversalismus und der Geschichtssouveränität Gottes im Alten Testament ist nichts vergleichbar. Das mit dem Begriff 'Heilsgeschichte' genannte Geschehen umgreift alle Geschichte und Geschichten. Ihm unterliegen die Geschehnisse der Völker<sup>80</sup>, der Weltherrscher auf dem Thron Babylons, Nebukadnezar, kann als Gottes Knecht bezeichnet werden (Jer 25,9; 43,10), der Perserkönig Kyros als JHWHs Hirte und Gesalbter (משיח). Für keinen Gott irgendeines Volkes oder einer Weltmacht gibt es im AT auch nur den Ansatz einer Anerkennung neben JHWH, dem Gott Israels:

אֲנִי יְהוָה וְאֵין עֹד אֱלֹהִים „Ich bin JHWH, und außer mir ist kein Gott“ (Jes 45,21b). Ein Raum oder eine Zeit jenseits seiner Herrschaft sind nicht denkbar<sup>81</sup>.

Im Psalmgebet wird es doxologisch ausgesprochen:

„Herr, du bist unsere Zuflucht für und für (בְּדֶרֶךְ יְרֵךְ).“

Ehe denn die Berge wurden und die Erde und die Welt geschaffen wurden, bist du Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit... (מְעוֹלָם עַד-עוֹלָם).“ (Ps 90,1-2).

Vergangenheit und Zukunft, Jenseits und Diesseits, Osten und Westen, Morgen und Abend werden als erfüllt von Gottes Gegenwart gepriesen:

HERR, ... wohin soll ich fliehen vor deinem Angesicht?

Führe ich gen *Himmel*, so bist du da;

bettete ich mich *bei den Toten*, siehe, so bist du auch da.

78 Vgl. Allan R. Millard, „Israelite and Aramean History in Light of Inscriptions“, *TynB* 41 (1990) 275: „Comparing the Aramaic monuments with records of Israel's history seems to indicate that both describe the same sort of politics and similar attitudes to events... With those, and other, ancient texts available, it is, surely, unscientific and very subjective to treat the Hebrew records from the start as if they are totally different creations“.

79 Vgl. Rolf Rendtorff, „Die Hermeneutik einer kanonischen Theologie des Alten Testaments“, *JBTh* 10 (1995), 35-44.

80 Vgl. die Fremdvölkerprophetie u.a. Jes 13-23; 46-47; Jer 46-51; Hes 25-32.35; Am 1; Nah 1-3; Zef 2.

81 Vgl. Horst W. Beck, *Biblische Universalität und Wissenschaft: Interdisziplinäre Theologie im Horizont Trinitarischer Schöpfungslehre*. Weilheim-Bierbrunn: Gustav-Siewerth-Akademie 21994; ders. „Der ur- und endgeschichtliche Universalismus der Schrift als hermeneutischer Schlüssel für eine gesamtbiblische Theologie“, *Schritte über Grenzen zwischen Technik und Theologie: Teil II - Schöpfung und Vollendung - Perspektiven einer Theologie der Natur*, hg. ders. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler 1979, 196-212; Bernhard Kaiser, *Schöpfung: eine Grundkategorie in der Theologie Martin Luthers*. 20 S. Rimbach-Zotzenbach: Gemeindehilfsbund 1995.

Nähme ich Flügel der *Morgenröte* (Osten) und bliebe am *äußersten Meer* (Westen), so würde auch dort deine Hand mich führen und deine Rechte mich halten. (Ps 139,7-12)

Die These, daß solche Aussagen der Universalität JHWHs als Indiz für eine sehr späte Abfassung oder Redaktion anzusehen seien, kann nicht überzeugen<sup>82</sup>. Als klassisches Beispiel für monotheistische Tendenzen gilt die Amarnazeit in Ägypten, als es unter dem Pharaon Echnaton zu einer henotheistischen Verehrung des Gottes Aton kam. Diese Phase der ägyptischen Geschichte ist aus mehrfachen Gründen hochbedeutsam, nicht nur wegen der für das Verständnis der Umwelt Israels bedeutsamen El-Armarna-Briefe. Nach einer die statistischen Angaben in 1Kön 6,1 und Ri 11,26 ernstnehmenden chronologischen Ansetzung des Exodus fällt die Mosezeit unmittelbar vor die Amarnazeit, der biblische Auszug aus Ägypten wäre dann als der monotheistischen Religionsrevolution Echnatons unmittelbar vorausgehend zu begreifen. Aber selbst bei einer sich von den biblischen Vorgaben lösenden Ansetzung bleibt die Mosezeit in relativer zeitlicher Nähe zur Echnatonzeit. Ein Abhängigkeitsverhältnis der beiden Monotheismen läßt sich nicht bestimmen. Da das Phänomen der Amarnazeit den Ägyptologen bis heute immer noch eine Menge Rätsel aufgibt, weil es als für ägyptisches Denken und Empfinden außerordentlich untypisch empfunden wird, bleibt die Möglichkeit einer gewissen Faszination bei dem Pharaon, in dessen Zeitalter die Exodusgeschehen anzusetzen sind, nicht von der Hand zu weisen. Auf alle Fälle zeigt sich in der eindeutig henotheistischen Ausrichtung dieser Epoche, daß solches Denken nicht automatisch spät sein muß.<sup>83</sup>

### 2.1 Monotheismus, eine des Inhalts beraubte Chiffre?

Während in der Diskussion über die Herkunft der monotheistischen Ausformung des israelitischen Glaubens<sup>84</sup> die Thesen wechselweise von der Annahme einer in

82 Sie ist abhängig von einem spekulativen Entwicklungsschematismus, der in der Abstraktion keinen schädlichen Reduktionismus, sondern einen Ausweis von Fortschritt sieht, den es so nicht gegeben hat.

83 Allan Millard 1996, 25-42: „Wenn es einen monotheistischen Ägypter geben konnte, dann kann es nach den Regeln der Logik auch andere Monotheisten gegeben haben - ein Mose konnte die Anbetung eines einzigen Gottes in seinem Volk, begleitet von passenden kultischen Handlungen und Festen gefördert haben.“ (41)

84 H.D. Preuß, *Theologie des AT : I. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*. Stuttgart 1991 spricht von einem religionsgeschichtlichen Unikum (117), zit. nach W. Dietrich, „Wer Gott ist und was er will: Neue Theologien des Alten Testaments“, *EvTh* 56 (1996) 258.; A.H.J. Gunneweg, *biblische Theologie des AT: eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*. Stuttgart: Kohlhammer 1993: Jahwe ist von Anfang an „seinem Wesen nach ein eifernder und eifersüchtiger Gott. Seine frühesten Vertreter haben zwar gewiß nicht einen theoretischen Monotheismus vertreten ... Wohl aber impliziert Jahwes Erscheinen einen faktischen Ausschließlichkeitsanspruch.“ (64).

den Anfängen Israels begründeten Alleinverehrung JHWHs<sup>85</sup> zu der Vorstellung einer evolutiv zunehmenden Abstraktion zum Monotheismus<sup>86</sup> schwankte, ist mit den Anfangstexten des Kanons durch Schöpfung und Urgeschichte der Menschheit die Universalität Gottes als Basisaussage vor alle im Fortgang der Bibellektüre erfolgenden Differenzierungen gestellt. Spricht man hierbei von Monotheismus, so darf nicht übersehen werden, daß es sich dabei nicht um einen Begriff aus den biblischen Texten selbst handelt, sondern einen der philosophischen Reflexion über deren Aussagen.<sup>87</sup> Dabei ist die lebensdicke Sprache von dem Handeln Gottes geronnen zu einer statisch toten, blassen Chiffre, entleert jeglichen konkreten Inhalts. In den Geschichten der Bibel begegnet der Glaube an Gott bei konkreten, namentlich bekannten Menschen mit einem je individuellen Charakter, mit Gemüt und Ängsten, Sehnsüchten, Zuversicht und einem manchmal im Dennoch zur Erfahrung durchgehaltenem Gottvertrauen. Solche Glaube sperrt sich gegen eine Abstraktion. Dies gilt um so mehr, als dadurch die personale Identität des handelnden, redenden und angerufenen Gottes als Zentralinhalt des Glaubens von einem engagiert teilnehmenden, lebendigen und „eifernden“ Gott zu einer totenstarrten Formel verzerrt wird.

Es wäre zu prüfen, inwiefern diese Entleerung von Inhalten im Monotheismusbegriff auch für die aktuelle Redeweise von den drei monotheistischen Religionen als Charakteristikum anzusehen ist. Wenn es die der Konkretion beraubte Abstraktionshülle ist, die die Idee von einer Gleichheit des christlichen Glaubens etwa mit der Gottheit vom Schwarzen Stein in Mekka suggeriert hat, muß dies als irreführend gewertet werden. Dies trifft ganz bestimmt dann zu, wenn der Monotheismusbegriff instrumentalisiert oder ideologisch beschworen wird, um daraus auf eine Beliebigkeit oder Identität der Inhalte zu schließen.

## 2.2 Urgeschichte: Rückbezug auf Gott als anthropologische Konstante

Geht man den Linien einer Kanonischen Theologie nach, so begegnet im AT eine doppelte Aussage des Verhältnisse der Menschen zu Gott: die Einheit der Men-

85 Vgl. G.v. Rad <sup>4</sup>1962, 39: „Der Ausschließlichkeitsanspruch des Jahweglaubens hat... von Anfang an kein friedliches Nebeneinanderexistieren der Kulte geduldet. Ein Jahwekultus ohne das erste Gebot ist wirklich nicht vorstellbar“.

86 Vgl. R. Albertz, „Der Ort des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte“, *Ein Gott allein?* Hg W. Dietrich u. M.A. Klopfenstein. Freiburg, CH: Universitätsverlag u. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 77-96.

87 Zurecht problematisiert Fritz Stolz den Begriff Monotheismus als von religionsphilosophischen Konnotationen geprägt, die dem altorientalischen Denken nicht gerecht werden: Fritz Stolz, „Der Monotheismus Israels im Kontext der altorientalischen Religionsgeschichte: Tendenzen neuerer Forschung“, *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, hg W. Dietrich u. M.A. Klopfenstein. Freiburg CH: Universitätsverlag u. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 33-50.

schen im Gegenüber zu Gott dem Schöpfer und die Erwählung eines Volkes zur Gottesnähe in Sonderstellung<sup>88</sup> - um der anderen Völker willen.<sup>89</sup> Aufgrund der Einheit der Menschheit in Adam und der Universalität der Gottesebenbildlichkeit ist die Religiosität der Menschen als solche ein Ausdruck der Ausrichtung auf den Schöpfer. Das Phänomen, daß zum Humanum der Rückbezug auf Gott oder Götter gehört (lat. religio) ist von dem Schöpfungszeugnis her als im Zusammenhang mit der Erschaffung im Bild Gottes her verstanden (Gen 1,26; 5,1; 9,6). In der anthropologischen Konstante des Religiösen läßt sich diese Aussage empirisch bestätigt wiederfinden.

Die in der Urgeschichte der Genesis beschriebene Situation ist dadurch charakterisiert, daß die Menschen Gott als Schöpfer kennen. Er ist es, der segnet, aber auch den Mord Kains oder die Bosheit der Menschen auf Erden straft (Gen 4,10ff; 6,5.11f; 9,6). Der Bund Gottes mit Noah hat wie das voraufgehende Sintflutgericht eine universale Dimension (Gen 8,22). Die Menschen fliehen vor Gott als ihrem Richter, sie rufen ihn an um seinen Schutz und Segen (Gen 4,26; 5,22; 6,8f; 9,26f). Daß dieser Gott derselbe ist wie der JHWH Israels, ist für den Leser der Bibel bereits ab Gen 2,4 unzweifelhaft. Andere Götter neben dem Schöpfer sind nicht vorhanden. Das urgeschichtliche Zeugnis von der Universalität des Wissens um Gott als dem Schöpfer ist verbunden mit dem Schmerz der Trennung von Gott. Eine elementare Heimatlosigkeit, Todesverfallenheit und Erlösungssehnsucht bestimmt das Leben der Menschen, aber auch die Gleichgültigkeit Gott gegenüber und der Wille zur Emanzipation von Gott (Gen 11,1ff). In der Skizze der Urgeschichte ist der Hintergrund gegeben, von dem her die Erwählung Abrahams und Israels ihre Bedeutung bekommen.

### 2.3 Zum Glauben der Patriarchen

In der Texten der Patriarchengeschichte<sup>90</sup> wird Gott nicht näher erklärt. Seine Kenntnis wird bei dem Leser vorausgesetzt. Der in den Texten beschriebene Glaubensvollzug ist von den mit dem Sinai verbundenen kultischen Gesetzen verschieden. Er kennt u.a. das Gebet, Opfer, Altäre, Beschneidung, Zehntenabgabe, Gelübde, ritueller Reinigung, das Aufrichten von Gedenksteinen. Die Patriarchen opferten meist außerhalb der Städte, einer Priesterschaft bedurfte es dazu nicht. Offensichtlich benutzten sie nicht die kanaänischen Kultstätten, vielmehr errichteten sie an Stätten der Gottesbegegnung eigene Altäre. Gott spricht unmittelbar zu ihnen durch Träume oder Gesichte, nicht durch Vermittlung von Propheten.

88 Vgl. John E. Goldingay u. Christopher J.H. Wright, „'Yahweh Our God, Yahweh One': The Oneness of God in the Old Testament“, *One God, One Lord: Christianity in a World of Religious Pluralism*, hg. Andrew D. Clarke u. Bruce W. Winter, 21993, 43-62.

89 Die Zweckbestimmung der Erwählung wird in zentralen Texten ausgedrückt: Gen 12,3 und Parallelen; Ex 19,5ff.

90 Vgl. Gordon J. Wenham, „The Religion of the Patriarchs“, *Essays on the Patriarchal Narratives*, hg. Allan R. Millard u. Donald J. Wiseman. Leicester: IVP 1980, 157-188.

Die Gottesnamen El, Jahwe, El-Schaddai, El-Eljon, Elohim, Adonai sind so beschrieben, daß sie in der Genesis wie auch sonst durchgängig im AT als attributive Bestimmung ein- und desselben Gottes gebraucht sind. Gordon Wenham diskutiert aufgrund der Notiz von Ex 6,3, daß der JHWH-Name den Patriarchen unbekannt war, die Vorkommen in der Genesis, und hält es für wahrscheinlich, daß sie auf den nachsinitischen, jahwistischen Schreiber zurückzuführen seien, wobei der den Patriarchen gebräuchliche Gottesname wohl El gewesen sei.<sup>91</sup> Die Namensgebung nach einer Gotteserfahrung erfolgt nicht mit Jahu/JHWH, sondern mit El (Pniel, Bethel, El-Roi). Da El in den Texten allerdings eher als allgemeiner Begriff für Gott, nicht als Eigenname eines Gottes gebraucht ist, läßt sich eine Beziehung des El der Patriarchen zu dem aus dem kanaanitischen Pantheon bekannten Hochgott El kaum bestimmen. Vielleicht lassen sich beide Formen auf eine gemeinsemitischen Wurzel der Gotteskenntnis zurückführen (vgl. Gen 9,26), wobei mit einer verschieden ausgeprägten Tradierung zu rechnen wäre.

Albrecht Alt hatte gemeint, in den verschiedenen Gottesbezeichnungen jeweils eigenständige Götter sehen zu sollen, und dann dazu eine Entwicklungsgeschichte der synkretistischen Vereinigung von den vielen zu dem einen Gott Israels entworfen.<sup>92</sup> Als ursprünglich seien solche Götter wie „Schrecken Isaaks“ (Gen 31,42.54) oder „Starker Jakobs“ (Gen 49,24), dann seien Vätergottheiten (Gott meines Vaters NN) verschiedener nomadisierender Stämme (wie Isaak- oder Abrahamstamm) bekannt gewesen. Diese ursprünglich selbständigen Götter seien in einer weiteren Phase teilweise miteinander und dann auch mit bodenständigen kanaanäischen Lokalgottheiten identifiziert worden. Irgendwann, nachdem die beiden Gruppen mit der Israel-Gottheit und der Jakob-Gottheit bereits vereinigt waren, seien die unterschiedlichen Traditionen dann in eine organische Familiengeschichte mit zeitlicher Abfolge sortiert worden. Ein solches spekulatives Modells läßt sich jedoch kaum beweisen noch falsifizieren. Die einzigen Informationen über die Patriarchen liegen in den biblischen Texten vor, die sich gegen eine solche ihnen unterstellte Vorgeschichte nicht wehren können.<sup>93</sup> Trotz seines spekulativ-hypothetischen Charakters hat das Modell Alts die wissenschaftliche Diskussion über Jahrzehnte dominiert und gilt einigen bis heute als maßgeblich. Der mit der Aufnahme als wissenschaftlicher Hypothese einhergehende Eindruck von

---

91 G.J. Wenham 1980, 182f

92 Albrecht Alt, „Der Gott der Väter: Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion“, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel Bd. I*, München: Beck 1959, 1-78 [=1929].

93 Kritisch zu A. Alt u.a. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic; Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, MA: Harvard 1973; M. Haran, „The Religion of the Patriarchs“, *ASTI* 4 (1965) 30-55; J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*. New Haven: YUP 1975.

Objektivität nach dem Muster „Es ist nicht bewiesen, aber Tatsache ist...“<sup>94</sup> verbunden mit dem Verweis auf den oft kurzlebigen und Alternativansätze ausgrenzenden Forscherkonsens kann jedoch einer Wahrheitsfindung kaum dienlich sein. Daß seitens der skizzierten gegenwärtigen Hyperkritik (vgl. 1.2) für einen großen Teil dieser Art von Hypothesenbildung eine fiktionale Qualität konstatiert wird, überrascht nicht, auch wenn die vorgeschlagenen Alternativen kaum als Verbesserung angesehen werden können.<sup>95</sup> Eher sollte man, befreit von dem wissenschaftlichen Anspruch solcher Hypothesen, zu einer neuen Wahrnehmung der Texte selbst kommen können und damit verbunden auch zu einem neuen Fragen nach der darin beschriebenen historischen Aussage gelangen.<sup>96</sup>

Für die Fragestellung „Gott und die Götter“ erscheint für die Patriarchengeschichten auffällig, daß der Gott, der Abraham berufen hat, als nicht verschieden von dem Gott angesehen wird, dem der König der kanaanäischen Stadt Salem als Priester dient. Melchisedek dient El Eljon, der Himmel und Erde geschaffen hat (Gen 14,19). Auch wenn El im kanaanäische Pantheon als höchster Gott verehrt wurde, ist der Gebrauch des Namens El-Eljon in der Genesis doch wie im übrigen Alten Testament attributive Bestimmung zu El, dem allgemeine Begriff für Gott anzusehen und als höchster Gott, nicht als Eigennamen verstanden. Was Melchisedek von Gott glaubte, ist außer den biblischen Angaben ohne externe Quellen nicht zugänglich. Es ist jedoch davon auszugehen, daß Melchisedek nicht der einzige Anbeter dieses Gottes war, daß es vielmehr in der kanaanäischen Bevölkerung auch andere gab, die ihm ihre Opfer brachten. Der Gott der Abraham be ruft, ist damit nicht verschieden von dem Gott dargestellt, den andere innerhalb der kanaanäischen Bevölkerung des Landes anrufen.<sup>97</sup>

Weder die Sünde der nōachitischen Generation noch die Sünde Sodoms und Gommoras wird als falsche Religion beschrieben. Sünde, Bosheit wird vielmehr verdeutlicht an ethischen Kategorien. Auch Joseph kämpft in Ägypten um ethische Reinheit, von einer Götzendienstproblematik ist nicht die Rede. Es ist wahrscheinlich, daß die Zugehörigkeit zu einer ägyptischen Priesterfamilie, mög-

94 Vgl. B.J. Diebner, „'Es ist nicht bewiesen, Tatsache aber ist': Sprachfigur statt Methode in der kritischen Erforschung des Alten Testaments“, *DBAT* 18 (1984) 138-146.

95 Vgl. Herbert H. Klement, „Textrecycling assyrisch und biblisch: Zur fälligen Revision der Literarkritik“, *JETH* 9 (1995) 7-20.

96 Vgl. u.a. Kenneth A. Kitchen, „The Patriarchal Age: Myth or History?“, *BAR* 21 (1995) 48-57.88-95; Rolf Rendtorff, „Welche Folgerungen hat der Wandel in der Pentateuchforschung für unsere Sicht der Geschichte Israels?“, *Israel in Geschichte und Gegenwart*, hg. G. Maier, Wuppertal: TVG-Brockhaus 1996, 43-59; H.H. Klement, „Die neueren literaturwissenschaftlichen Methoden und die Historizität des AT“, *Israel in Geschichte und Gegenwart*, hg. G. Maier, Wuppertal: TVG-Brockhaus 1996, 81-101; M.J. Selman, „Social Environment of the Patriarchs“, *TynB* 27 (1976) 114-136.

97 Missionstheologisch ausgewertet ist dies in: Don Richardson, *Ewigkeit in ihren Herzen*. Bad Liebenzell: VLM <sup>1</sup>1992 [übersetzt aus *Eternity in their Hearts*. Regal Books 1981]; vgl. Ders. *Friedenskind*, Bad Liebenzell: VLM 1979 (mehrere Auflagen).

cherweise von Rang, ihn dazu befähigte, auch hohe Ämter im Land wahrzunehmen. Wie eine Praxis im Gebrauch des Orakelbechers vorzustellen ist, wird nicht entfaltet (Gen 44,5). Während der Hungersnot werden die Tempel des Landes, die alle den ägyptischen Göttern geweiht waren, geschont. Wenn dies auch verständlich ist, so fällt doch unter der hier verhandelten Fragestellung nach Leben in Nachbarschaft mit religiöser Praxis auf, daß dies in den Texten nicht thematisiert wird.<sup>98</sup> Daß in dem Geschehen die Geschichtssouveränität JHWHs eindrucksvoll bezeugt ist, der das, was Menschen böse zu tun gedachten, zum Heil wandelt, ist deutlich. JHWH schützt nicht nur die Familie Israels, sondern segnet auch Ägypten (Gen 47,10).

Auch bei dem Auszug aus Ägypten fehlt ein direkter Hinweis auf eine positive oder negative Haltung zu den Göttern Ägyptens. Mose genießt eine Erziehung am ägyptischen Hof, bekommt danach durch Heirat Familienanschluß bei dem midianitischen Priester Jethro. Als auffällig erscheint, daß Jethro anläßlich seines Besuchs nach dem Durchzug durchs Schilfmeer bei den gottesdienstlichen Handlungen als Hoherpriester fungiert (Ex 18,12), Mose, Aaron und die Ältesten des Volkes nehmen an dem Opfermal teil. Die Problematik eines unstatthaften Gottesdienstes durch den midianitischen Priester ist nicht im Blick<sup>99</sup>.

#### 2.4 Bundesvolk und Heiligkeit JHWHs

Dies ändert sich mit der Gesetzgebung beim Bundesschluß am Sinai. Dabei tritt Gott mit diesem Volk in ein spezifisches Bundesverhältnis, der in Ex 19,4-6 so zusammengefaßt ist:

Ihr habt gesehen, was ich mit den Ägyptern getan habe  
und wie ich euch getragen habe auf Adlerflügeln und euch zu mir gebracht.  
Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr  
*mein Eigentum* sein vor allen Völkern; denn die *ganze Erde ist mein*.  
Und ihr sollt mir ein Königreich von *Priestern* und ein *heiliges Volk* sein.

Die erwartete Heiligkeit impliziert auch einen Eigentumsanspruch Gottes an sein Volk. Zur ethischen Dimension der Heiligkeit wie sie etwa im Heiligkeitsgesetz Lev 19 u. 25 entfaltet ist,<sup>100</sup> und die kultische Dimension der Heiligkeit, die in dem Gottesdienst verbunden mit der Lade und der Stiftshütte und der aaronitischen Priesterschaft besteht, gehören zusammen. Die hier gegebenen Gesetze verpflichten Israel als Bundespartner auf die alleinige Anbetung des Gottes, der

98 Im Unterschied zur ähnlichen Situation in Babylon im Buch Daniel, in dem JHWH-Treue ein zentrales Thema darstellt.

99 J. Gordon McConville, „Yahweh and the Gods in the Old Testament“, *EuroJTh* 2/2 (1993) 107-117.

100 Vgl. dazu Christopher J.H. Wright, *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament*. Exeter: Paternoster 1990 [= PhD-Diss 1977]; ders. *Living as the People of God: The Relevance of OT ethics*. Leicester: IVP 1990 [=1983].

es aus Ägypten geführt hat. Der Abfall von JHWH, dem Befreier Israels, gilt als schwerste Schuld.

Nun kennt das AT keine philosophisch-abstrakte Argumentation über ein letztes Sein oder höchstes Wesen, es überwiegen Geschichten von dem Erleben und Glauben von Einzelpersonen in narrativer Form. In diesen Texten gibt es eine Fülle von Passagen, in denen Israel der Verehrung anderer Götter als JHWH begegnet. Hier sieht es so aus, als praktizierten die handelnden Personen eher eine Art Henotheismus oder Monolatrie als einen philosophisch reinen Monotheismus. Solche verfeinerte Terminologie hilft zur Klärung der damit verbundenen theologischen und historischen Fragen nur bedingt.<sup>101</sup> Die Gotteserfahrung Israels ist aufs engste verbunden mit dem Gebot des Dekalogs, das es dem Bundesvolk untersagt, irgendeiner Macht neben JHWH göttliche Reverenz zuteil werden zu lassen:

Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus herausgeführt habe. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir. Du sollst dir kein Götterbild machen, auch keinerlei Abbild dessen, was oben im Himmel oder was unten auf der Erde oder was in den Wassern unter der Erde ist. Bete sie nicht an und diene ihnen nicht! Denn ich, JHWH, dein Gott, bin ein eifernder Gott ... (Ex 20,3ff)

Mit diesem Eingangssatz des Dekalogs, der über die Tafeln in der Bundeslade im Zentrum des Kultgeschehens anzusetzen ist, ist die Verehrung einer Gottheit neben JHWH der Bundesbruch schlechthin.

Das Bekenntnis Israels **שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד** „Höre Israel, JHWH ist dein Gott, einzig JHWH“ wird zurecht bis heute als Zusammenfassung dieses Glaubens (Dtn 6,4) verstanden. Die Anerkennung einer göttlichen Instanz neben JHWH gilt in allen biblischen Büchern, vor allem im Deuteronomium (Dtn 4,15-19.25.28), den Geschichtsbüchern und bei den Propheten als Abfall von JHWH und damit als Ende der besonderen Bundesbeziehung Gottes zu seinem Volk.<sup>102</sup>

Durch Übertretung dieses Gebotes gibt sich Israel wie bei keinem anderen Vergehen schutzlos seinen Feinden preis. Die Reichsteilung unter Rehabeam wird im Buch Könige auf die Duldung fremder Kulte in Israel durch Salomo zurückgeführt (1Kön 9,6-9;11,9), der Untergang des Nordreichs (2Kön 17,9-18) wie die Zerstörung Jerusalems wird ursächlich auf die Verehrung fremder Götter - am ausgeprägtesten unter dem König Manasse (2Kön 21.10-15) zurückgeführt.

101 J. Gordon McConville, *Grace in the End: A Study in Deuteronomistic Theology*. Grand Rapids, MI: Zondervan 1993: „The discussion whether Deuteronomy is monotheistic in the strict sense is arid. The book always thinks of God's oneness in relational terms, that is, in the context of his relation with Israel. It is this God, Yahweh, and not another, who is supreme in the affairs of Israel and of the nations - a point made in dialogue, explicitly and implicitly, with the polytheism of polytheism of Canaan.“ (124).

102 Vgl. J. Gordon McConville 1993: „The God of Deuteronomy is first of all the only God, the one who alone is worthy of his people's allegiance (Dt 6:4)“ (124).



Selbst die Reformation eines Josia (2Kön 23,4-20) konnte das Verhängnis nicht mehr abwenden (2Kön 22,17). Die Duldung fremder Kulte und die pluralistische Verehrung verschiedener Gottheiten im Volk JHWHs wird in allen Texten als vorrangiger Anlaß für ein Gerichtshandeln Gottes an Israel beschrieben.

### 2.5 Sprachliche Parallelen zu den Mythen der Umwelt

Gelegentlich finden sich begriffliche Anklänge an die Vorstellungswelt der Religionen der Umwelt Israels. Dies dürfte nicht verwundern, wenn man von einem gemeinsamen semitischen Kulturraum mit sprachlicher Verwandtschaft ausgeht.<sup>103</sup> Nicht bei jedem semantischen Hinweis kann dabei auf Übernahme von vielleicht damit in Zusammenhang stehenden religiösen Konzepten geschlossen werden. So sicher wie das deutsche Wort Freitag etymologisch nicht mit dem Beginn eines freien Wochenendes, sondern mit der altgermanischen Liebesgöttin Frija (vgl. freien als Ausdruck für Liebeswerben) zusammenhängt<sup>104</sup>, so wenig hat die Feier des Karfreitags bei Christen trotz Namensgleichheit auch nur den Anflug eines synkretistischen Geschehens, bei der der Göttin auch nur entfernt gedacht würde. So hat auch der Gründonnerstag weder etwas zu tun mit einer grün-ökologischen-Bewegung, noch mit einer Reverenz an den altgermanischen Donnergott Donar, der mit Jupiter gleichgesetzt wurde. Für den semantischen Sinn des Wortes Gründonnerstag o. Karfreitag ist der religiöse Herkunftsbezug vollständig entleert, die Bedeutung ist ausschließlich durch den Gebrauch im neuen Kontext der christlichen Überlieferung bzw. der jeweiligen Texte zu erschließen, trotz der etymologisch unstrittigen Bezüge zu den Gottheiten Frija und Donar. Wenn im alttestamentlichen Hebräisch in ähnlicher Weise Begriffe und Wendungen gebraucht werden, die in anderen altorientalischen Kontexten religiöse Implikationen haben, kann daraus ebenfalls nicht automatisch auf die Kenntnis oder Übernahme dieser Vorstellungen in Israel oder durch die Schreiber der Texte gefolgert werden.

Eine zutreffende Beschreibung der religiösen Vorstellungswelt erweist sich für jemanden, der nicht zu dieser Gruppe gehört, als nicht leicht möglich. Eine Rekonstruktion und Interpretation etwa der magisch-religiösen Phänomene in einer sozial eingegrenzten Gruppe wie z.B. die sibirischen Schamanen ist trotz einer vorher nie gekannten Informationsfülle schwierig, es ist es jedoch aussichtslos, sie aufgrund von Auswertung des Datenmaterials von Nachbarkulturen wie der

103 Vgl. J. Gordon McConville, „Yahweh and the Gods in the Old Testament“, *EuroJTh* 2:2 (1993) 108: „At a certain level it is entirely uncontentious to say that Israel shared ideas with her neighbors. Culturally they occupied the same world. Hebrew is a Semitic language closely akin to that of the Canaanites who lived alongside Israel. Israel's rootedness in its world is unescapable, even as it proclaims the religion of Yahweh which, in important ways, sets it apart from its neighbours“.

104 *Herkunftswörterbuch: Die Etymologie der deutschen Sprache*. Der Grosse Duden 7. Mannheim: Dudenverlag<sup>4</sup>1963.

chinesischen, arabischen oder westeuropäischen Umweltvölker her zu erschließen. Wenn selbst heutige Forschungen solcher und anderer religiöser Vorgänge in einem hohen Maße nur abhängig von der subjektiven Deutung und den weltanschaulichen Vorverständnissen des jeweiligen Forschers möglich sind und Objektivität als kaum möglich erscheint, so ist eine Beschreibung des Glaubens Israels mit seiner unvergleichlichen universalen Wirkungsgeschichte aufgrund der religionsgeschichtlich erhobenen Vorstellungen der Umweltvölker als nicht weniger abenteuerlich einzuschätzen. Arbeiten, bei denen Israel fast selbstverständlich die weitgehende Übernahme solchen Denkens unterstellt wird, müssen sich deshalb auf paradigmatische Befangenheit hinterfragen lassen, auch wenn sie im Pathos der Wissenschaftlichkeit vorgetragen werden. Als Hauptproblematik stellt sich einem solchen Ansatz in den Weg, daß die vorrangige Quelle über den Glauben Israels, die in der Bibel überlieferten Texte, von einer expliziten religiösen Eigenständigkeit und - trotz Anfechtungen und Zeiten der Vergleichen-gültigung - bewußt durchgehaltenen Andersartigkeit des Glaubens Israels zeugen. Ein Nachvollzug dieses Glaubens an den Gott Israels erscheint für sein Verständnis und eine Beschreibung als essentielle Kondition. Die Quellen zur Rekonstruktion der altorientalischen religiösen Vorstellungen der Umwelt Israels liegen ihrerseits lediglich fragmentarisch vor. Inwiefern und, wenn ja, für welche ethnischen oder sozialen Gruppen das, was davon überhaupt verschriftlicht wurde bzw. was davon erhalten und uns zugänglich ist, als repräsentativ angesehen werden kann, läßt sich für sich genommen nur vorsichtig hypothetisch aussagen. Gilt dies für Texte, dann in kaum geringerem Maße für die Interpretationen anderer archäologischer Funde. Dies sollte bei forsch vorgetragenen Übertragungen auf die Glaubenswelt Israels und deren Wertung als einem Ergebnis religionsgeschichtlich-synkretistischer Prozesse zur grundsätzlicher Skepsis Anlaß genug sein.<sup>105</sup>

Nun begegnen vor allem in poetischen Texten Vorstellungen, die Parallelen in mythischen Texten haben.<sup>106</sup> Gemeinsamkeit der Sprache und Begrifflichkeit muß jedoch nicht auf Identität der Götter schließen lassen. Wenn z.B. die Größe und Macht Gottes in Form eines Sturmgesehens ausgedrückt wird mit Blitzen und Donner, dann entsprechen solche Konzepte und Begriffe dem Vorstellungs- und Erfahrungsrahmen der sprechenden und angesprochenen Menschen. Daß

---

105 Als Beispiel für einen m.E. rein in der Phantasie der Forscher stattfindenden Religionsmix vgl. u.a. die Ausführungen von Othmar Keel u. Christoph Uehlinger, „Yahweh und die Sionengottheit von Jerusalem“, *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, hg. W. Dietrich u. M.A. Klopfenstein. Freiburg CH: Universitätsverlag u. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 269-306, populärwissenschaftlich verbreitet u.a. von Michael Zick, „Der Mythos vom Heiligen Land“, *Bild der Wissenschaft* 12/1996, 63-77.

106 Vgl. u.a. Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge, MA: HUP 1973; John Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*. Cambridge: CUP 1985.

Israel mit solchen Naturbildern der Urgewalt wie Erdbeben, Meerestosen, Gewittergetöse, Sturmfluten etc. metaphorisch das transzendente Handeln und Eingreifen seines Gottes zugunsten seines Volkes in derselben Sprache und denselben Metaphern ausdrückt, in der auch die Kraft der kanaänischen Baalim oder des Sturmgottes Hadad beschrieben wird, muß keine synkretistischen Prozesse anzeigen. Solche Erfahrungen sind universale Metaphern für die menschliche Möglichkeiten übersteigende göttliche Allmacht, auch in der Rede Israels von jenseitigem Handeln Gottes. Man könnte sie als konkrete Bildsprache für philosophisch abstrakte All-Eigenschaften ansehen, wobei die Sachgemäßheit solcher Rede von Gott jeweils ihre eigene Problematik enthält.

Als ein Beispiel sei auf die Theophaniebeschreibung 2Sam 22,5-20 in dem großen Dankgebet Davids am Schluß des Samuelbuches verwiesen.<sup>107</sup> Der Psalm besingt die große Not des Beters und die erfahrene Hilfe als Eingreifen JHWHs in naturhaften Metaphern der Urgewalt:

22,5-7	A	Wasserfluten, Totenreich, -stricke, Schreien, Enge, JHWH-Antwort
22,8	B	Erde bebt, Feste des Himmels wankt
22,9	C	Rauch, Feuer, Flammen
22,10	D	JHWH öffnet den Himmel, kommt, Dunkel unter Füßen
22,11a	E	JHWH fährt auf dem Cherub
22,11	E'	JHWH auf den Flügeln des Windes
22,12	D'	Dunkel ist sein Zelt, schwarze Wolken
22,13-15	C'	Feuer, Donner (Stimme) Elyons, Pfeile/Blitze Jahwes
22,16	B'	Meeresboden entblößt wegen des Odems (Wind) Jahwes
22,17-20	A'	Jahwe zog mich aus den Wassern, Weiter Raum: errettet von Feinden

Die Schilderung der Theophanie folgt in der Begrifflichkeit und den Bildmotiven weitverbreiteten altorientalischen Konventionen. Die Mächte, die den Beter mit dem Tod bedrohen, sind Brandungswellen (משברי), Ströme (נהלי) (V 5) und Meeresfluten (מים רבים) (V 17). Es geht um den Sieg Jahwes über die Wassergewalt des Meeres,<sup>108</sup> deren Boden entblößt wird (V 16). Mit den Waffen Donner und Blitz gerüstet stürmt Gott auf Cherub und Wind in dunklen Wolken verborgen zur Hilfe heran.<sup>109</sup> Wie Gott am Anfang des Samuelbuches in Hannas Psalm

107 Vgl. Herbert H. Klement, *2Samuel 21-24: Structure, Context and Meaning in the Samuel Conclusion*. PhD-Diss. Coventry University/ Wycliffe Hall Oxford 1995, 184ff.

108 Vgl. J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*. Cambridge: CUP 1985.

109 Vgl. F.M. Cross 1973, 91ff "The Divine Warrior" und 147ff "Yahweh and Baal". Begriffliche Parallelen zu ugaritischen und anderen altorientalischen Texten (akkadisch, ägyptische) lassen sich für fast alle Teile des Psalms zeigen. Vgl. Millard C. Lind, *Yahweh is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel*. Scottsdale, PE: Herald 1980.

als Erschaffer beschrieben war, der den Erdkreis auf Säulen (מַצְקֵי אֲרָץ) gründete, und aus dem Staub (מִעָפָר) jemanden aufhebt, um ihn auf den Thron zu setzen (1Sam 2,8), so wird hier mit Ausdrücken der gleichen Motivwelt von Jahweh als dem göttlichen Kämpfer gegen die fesselnden Fluten des Todes gesprochen. Die in ähnlichen Konzepten beschriebene Macht Jahwes über das Schilfmeer beim Exodus<sup>110</sup> und bei der Eroberung Kanaans verbunden mit den Texten zur Sinai-Epiphanie Jahwes bilden die theologische Parallele der hier beschriebenen Erfahrung von Rettung.<sup>111</sup> Die Hilfe zugunsten Davids wird so in Parallele zu den Magnalia Jahwes der Frühzeit Israels beschrieben, insbesondere des Exodus.

Durch den chiasmatischen Aufbau werden die in metaphorischer Sprache genannten bedrohlichen Todeswellen im binär entsprechenden Text (22,17-20) als übermächtige Feinde bezeichnet, aus deren todesbedrohlicher Umfesselung (22,6) der Beter herausgerissen wird. Die vormalige Enge des Abgrunds (שְׂאוֹל) wird kontrastiert mit einer neuen Weite, in die Jahwe David hineinführt (22,20).

In seiner Dissertation zu dem Psalm wertet R.B. Chisholm<sup>112</sup> die Aufnahme der Bilder, die vielfach in der kanaanäischen Mythologie ähnlich Verwendung finden, als Polemik: "As in other texts, a direct polemic against Baal is apparent." Und: "Many of the accomplishments and attributes of Baal were transferred to Yahweh to demonstrate the latter's superiority and kingship. Yahweh, not Baal, had defeated his enemies and was reigning as eternal king from the mountain of his inheritance (Ex 15). Yahweh had revealed himself as a victorious warrior at Sinai, asserting his kingship and demonstrating his control of the elements of the storm. Yahweh was the true 'rider of the clouds' (Dt 33,26; Judg 5,4; Ps 68,5,34), who employed the storm as a weapon against his enemies (1Sa 2,10; 7,10) and brought his people military success and agricultural prosperity (Dt 33,27-29). His

110 Robert Bruce Chisholm, *An Exegetical and Theological Study of Psalm 18/2 Samuel 22*. [ThD-Diss. Dallas-1983], Ann Arbor, MI: UMI 1986, 61 erkennt Merkmale einer strukturellen Parallele zw. Ex 15,1-18 und 2Sam 22:

Ex 15,1-2	Opening Praise	2Sam 22,2-3
Ex 15,3-10.12	Deliverance	2Sam 22,4-20
-,-		(2Sam 22,21-30)
Ex 15,11	Praise/Incomparability	2Sam 22,31-32
Ex 15,13-17	Conquest	2Sam 22,33-46
Ex 15,18	Praise	2Sam 22,47-51

111 Jean-Luc Vesco, „Le Psaume 18, Lecture Davidique“, *RB* 94 (1987) 5-62 verweist zu dem "aus dem Wasser ziehen" 22,17 auf das einzige Parallelvorkommen von מִשֶׁה (Hifil) für die Namensetymologie Moses in Ex 2,10: "Il est difficile de ne pas lire dans le verset du psaume une allusion à Ex 2,10 faite dans le dessein de mettre en parallèle les figures Moïse et David". (36f). Vesco hält eine intendierte Paralleleisierung zu Mose für denkbar aufgrund der Ähnlichkeit der poetischen Stücke in 2Sam 22/23,1-7 und Dtn 32/33. "Comme Moïse il [David] a été, lui aussi, tiré des eaux par Dieu. L'expérience des deux grandes figures des l'histoire d'Israël a bien été la même" (36).

112 R.B. Chisholm 1986, 329.

controll of the storm and its elements was proof of his kingship (1Sa 12; Ps 29)" (330f).<sup>113</sup>

Die hier im Psalm beschriebene Epiphanie hat ihre Entsprechung in den narrativen Texten des Samuelbuches, wenn Jahwe in 1Sam 7,10 durch einen Donner einen Gottesschrecken auslöst, der die Kampfkraft bei den Philistern lähmt oder sich 1Sam 12,18 seinem Volk mit Donnerstimme als der wahre Regenspender offenbart. Jahwe schlägt 2Sam 5,24 das Heer der Philister beim Rauschen der Bakabäume und beteiligt 2Sam 18,8 den Wald am Kampf gegen Absaloms Aufstand zugunsten Davids.<sup>114</sup>

## 2.6 JHWH, der oberste der Götter?

Entsprechendes muß auch für solche Texten angenommen werden, in denen JHWH als oberster der Götter (יְהוָה וּמַלְאָךְ נְדוּל עַל-כָּל-אֱלֹהִים; Ps 95,3) beschrieben wird, wie in der Sprache der Psalmen:

Ps 95,3: JHWH ist König über alle Götter.

Ps 96,4f: JHWH ist groß ... und mehr zu fürchten als alle Götter. Denn die Götter der Völker sind Götzen; aber der Herr hat den Himmel gemacht.

Ps 97,7: Schämen müssen sich alle, die den Bildern dienen und sich der Götzen rühmen. Betet ihn an, alle Götter.

Ps 29,1: Gebt JHWH, ihr Gottessöhne, gebt JHWH Herrlichkeit und Kraft.

Ob mit diesen Formulierungen auf eine entsprechende Vorstellung einer Götterversammlung geschlossen werden kann, wie sie in der kanaänäischer Mythologie bekannt ist, bei der El einen Rat der Götter präsidiert? Ps 82,1 „Gott steht in der Gottesversammlung, inmitten der Götter richtet er“ könnte darauf hindeuten, auch Ps 89,7: „Denn wer in den Wolken ist mit JHWH vergleichbar? Wer ist JHWH gleich unter den Göttersöhnen (בְּנֵי אֱלֹהִים)? Gott ist gefürchtet im Rat der Heiligen (בְּסוּד־קְדָשִׁים)“.

Die Vorstellung, daß Jahwe als Gott von Israel anderen Völkern die Verehrung anderer Göttern zuweist, scheint Dtn 32,8 anzudeuten: „Als der Höchste den Völkern Land zuteilte und der Menschen Söhne voneinander schied, da setzte er die Grenzen der Völker nach der Zahl der Söhne Israels. Textkritisch sind nach

113 Zu dem Phänomen, manche Äußerungen mit Übernahme von Sprachformen aus der religiösen Umwelt eine polemischer Tendenz aufweisen, siehe auch G.J. Wenham, *Genesis 1-15*. Waco, TC: Word 1987, xlviif. Ähnlich J. Gordon McConville, „Yahweh and the Gods in the Old Testament“, *EuroJTh* 2:2 (1993) 1o8.

114 H.J. Stoebe 1994, 404 bemerkt zu dem *mitkämpfenden Wald* 2Sam 18,8 eine Analogie zu den Berichten der sakralen Kriege, "in denen Jahwe für das Bestehen seines Volks mit nichtmenschlichen Mitteln eintritt...". Vgl. Sa-Moon Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*. Berlin: de Gruyter 1989.

Q/LXX statt **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** eher **בְּנֵי הָאֱלֹהִים** - Göttersöhne zu lesen.<sup>115</sup> Die Zahl der Völker ist nach der Völkertafel in Gen 10 siebenzig, die gleich Zahl wie die der männlichen Israeliten, die mit Jakob nach Ägypten zogen. Die Lesart „Gottessöhne“ bzw. „Göttersöhne“ erscheint primär, weil theologisch schwieriger. Mit ihr wäre die Vorstellung eines himmlischen Rates JHWHs verknüpft, analog dem Rat der siebenzig Ältesten in Israel.<sup>116</sup> In einer solchen Götterversammlung residiert in der kanaänischen Mythologie El, hier JHWH als höchster Gott. Auch Dtn 4,19 scheint interpretierbar als, daß von JHWH den Göttern jeweils Territorien bzw. Völker überlassen wurden: „... daß du deine Augen nicht zum Himmel erhebst und, wenn du die Sonne und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels siehst, dich verleiten läßt und dich vor ihnen niederwirfst und ihnen dienst, die doch JHWH, dein Gott, allen Völker unter dem ganzen Himmel zugeteilt hat“. Daß die Götter ihre Herrschaft unter den Völkern haben, begegnet auch in Ps 58,2: „Redet ihr wirklich Gerechtigkeit, Götter? Richtet (שפט) ihr in Geradheit die Menschenkinder?“ Diese Vorstellung korrespondiert auch mit der Versammlung der Gottessöhne in Hi 1,6: „Und es geschah an dem Tag, da kamen die Gottessöhne (**בְּנֵי הָאֱלֹהִים**) zu JHWH“, unter denen auch der Feind (**הַשָּׂטָן**) ist. Daß geistige Wesenheiten mit spezifischen Ländern verbunden sind, begegnet im Danielbuch. Die bisher als **בְּנֵי הָאֱלֹהִים** angesprochen sind, werden bei Daniel Engelfürsten<sup>117</sup> der verschiedenen Länder genannt: Fürst von Persien (Dan 10,13), von Griechenland (10,20); euer Engelfürst Michael (10,21; 12,1); Volk eines Fürsten (Dan 9,29).<sup>118</sup> Ps 86,8f spricht von der Anbetung JHWHs durch die Völker: „Keiner ist wie du, Herr, unter den Göttern, und nichts gleicht deinen Werken. Alle Nationen, die du gemacht hast, werden kommen und vor dir anbeten Herr.“

Auffällig ist bei diesem Befund, daß die Aussagen über JHWH als oberstem der Götter vorwiegend in poetischen Texten vorkommen, und hier nur in gelegentlichen Wendungen. Wie diese zu interpretieren sind und wie das Verhältnis solcher Aussagen in Israel zu anderen in der kanaänischen Umwelt zu bestimmen

115 Vgl. J. Gordon McConville, „Yahweh and the Gods in the Old Testament“, *EuroJTh* 2:2 (1993) 113f.

116 Targum Jonathan ergänzt hier die Zahl 70.

117 vgl. Klaus Koch, „Monotheismus und Angelologie“, *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, hg Walter Dietrich u. Martin A. Klopfenstein. OBO 139. Freiburg CH: Universitätsverlag u. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 565-581.

118 Vgl. Gerhard Maier, *Der Prophet Daniel*. Wuppertal: Brockhaus 1982, 366, der zu Dan 10,13 K. Hartenstein, *Der Prophet Daniel*. Stuttgart 1940, 123 zustimmend zitiert: „Wir erfahren hier das seltsam tiefe Geheimnis, daß hinter dem Völkergeschehen, das in unseren Geschichtsbüchern steht, ein unsichtbares Geschehen, einen Geister- und Engelkampf gebe, und daß dieses Ringen der Geister und Engel gegen die Mächte der Finsternis die entscheidenden Dinge in der Geschichte seien, so daß die Engelgestalten aufs engste mit der Politik zusammenhängen“.

ist, läßt sich angesichts der wenigen und verstreuten Andeutungen und fehlender weiterer Quellen kaum abschließend bestimmen.<sup>119</sup>

## 2.7. Die toten Götzen und der lebendige Gott

Am Anfang des Samuelbuches liegt der Druck der Philister schwer auf Israel. Sie kontrollieren das Land durch Militärposten auf den Paßhöhen der wichtigen Straßen. Zwischen den beiden Eben-Ezer-Kriegsgeschehnissen in 1Sam 4 und 7 wird als Höhepunkt der Unterdrückung der Verlust der Lade und damit sinnbildlich die "Verschleppung Jahwes" ins Philisterland<sup>120</sup> berichtet. Die Lade JHWHs wird als Siegestrophäe im Tempel des Gottes Dagon aufgestellt. Dies erweist sich jedoch Voraussetzung für den im folgenden berichteten Neuanfang Gottes mit Israel, indem Jahwe nämlich dort als erste Maßnahme den Gott Dagon in seinem eigenen Tempel entmachtet. Das Umstürzen seines Standbildes, vor allem das Abschlagen des Hauptes und beider Arme muß als machtvolle Überwindung des philistäischen Hauptgottes gewertet werden.<sup>121</sup> Nachdem Dagon so zerstört ist, kann Jahwe die Rückkehr der Lade in sein Land betreiben. Seine ehrfurchtgebietende Heiligkeit und Macht werden dabei unterstrichen durch die Verbreitung von Pest unter den Philistern und Tod unter den nicht ehrfürchtigen Israeliten (5,19f).

In der Vorstellungswelt des alten Orients waren die Götter nicht direkt mit den Bildern identisch, aber was man den Bildern tat, tat man den Göttern. Den kultischen Handlungen in den Tempeln entsprach eine analog vorgestellte kosmische Dimension in der Welt der Götter.<sup>122</sup> Für die hier von Jahwe selbst auf kultbildli-

119 Ob Jak 2,19: „du glaubst, daß nur einer Gott ist? Du tust wohl daran, die Teufel glauben's auch und zittern“ von Ps 89,7f abhängig ist: Denn wer in den Wolken könnte JHWH gleichen und JHWH gleich sein unter den Himmlischen? Gott ist gefürchtet in der Versammlung der Heiligen, groß und furchtbar über alle, die um ihn sind?.

120 Die Namensgebung *Ikabod* in 4,21-22 spricht angesichts des Verlustes der Lade von einem Verwaistsein des Landes durch Jahwe. Damit ist theologisch keine Identität von Gottheit und Lade ausgesagt, aber doch die Vorstellung einer engen Entsprechung. Vgl. Jörg Jeremias, "Lade und Zion: Zur Entstehung der Zionstradition", in: *Das Königtum Gottes in den Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 1987, 167-182; Nennt als Haupteigenschaft der Lade für die ausgehende Richterzeit: "Die Lade verbürgt wie kein anderer Kultgegenstand die Gegenwart Jahwes" (172).

121 Vgl. Wolfgang Zwickel, "Dagons abgeschlagener Kopf (1 Samuel V 3-4)", VT 44 (1994) 239-249. Der abgeschlagene Kopf und die abgeschlagene Rechte sprechen beide von einem völligen Besiegen. Dieses wird vollzogen durch David in 2Sam 5 im Einsammeln der philistäischen Göttersymbole.

122 Zur Spannung von kultbildlicher und kosmisch-transzendent vorgestellter Gegenwärtigkeit der Gottheit vgl. Jan Assmann, *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart: Kohlhammer<sup>2</sup>1991, 25-100; die für die ägyptische Vorstellungswelt beschriebene Verflechtung von kultischer, kosmischer und irdischer Realisation der Gottesnähe

cher Ebene (Lade, Dagonbildnis) bewerkstelligten Taten, müssen im Verständnis der Menschen analoge Geschehnisse in kosmisch-transzendentaler Dimension der Götterwelt angenommen werden. Deren Auswirkungen werden dann durch die im Laufe des Samuelbuches geschilderten Ereignisse von dem von Jahwe beauftragten König im irdischen Bereich nachvollzogen. Mit seinem Kultbild ist auch der Gott der Philister besiegt und infolgedessen werden die Philister auch in der Schlacht besiegt. Der Erstlingsieg Davids mit der Überwindung Goliats und dem Abschlagen seines Hauptes stellt dazu die konkrete Parallele dar. Wenn diese drei Vorstellungsebenen für die Samuelgeschichten als zutreffend angesehen werden können, dann wäre in den Geschichten von der Lade 1Sam 5-6 kultbildlich von Jahwes Sieg über die Philister die Rede. Zusammen mit der durch Manifestationen göttlicher Kraft<sup>123</sup> begleiteten Rückkehr Jahwes in sein Land<sup>124</sup> wäre darin bereits die künftige Überwindung der Philister durch David und Jahwes endliches Wohnungnehmen in seiner Stadt Jerusalem (2Sam 5-6) einleitend antizipiert.

Während hier die Entmachtung des Philistergottes durch den Sturz des Kultbildes beschrieben ist und Dagon hilflos der Macht JHWHs ausgeliefert erscheint, findet sich in anderen Texten, besonders angesichts der Erfahrung der Übermacht der assyrischen und babylonischen Großmächte direkter Spott über die Götter.<sup>125</sup> Sie sind הַבַּל - Windhauch, Nichtse (Jer 10,3ff; Jes 41,29;44,9). Der Schrecken, den sie verbreiten, ist eine ungedeckte Drohgebärde. Das läßt sich schon daran erkennen, wo ihre Götter herkommen. Sie sind ein Stück Holz aus dem Busch, das man sonst als Brennholz nutzt, um ein Stück Fleisch zu braten oder sich zu wärmen (Ri 6,26; Mi 1,7; 2Kön 19,18; Jes 44,15f), was eigentlich auch das richtige für die hölzernen Bilder selbst wäre (1Chr 14,12). Mit dem Beil werden sie hergestellt, Werk von Menschenhänden - eine höchst verächtliche Entblößung der Götter Assyriens und Babylons. Selbstredend sind die Handwerker als ihre Schöpfer offensichtlich geschickter als ihre Machwerke (Ri 17,4; 18,14; 8,25-27; Jes 2,8; Jer 1,16; 2,27; Hos 8,4-6; 11,4; 13,2; Mi 5,12). Den Bildern und den da-

---

wird hier auf analoge Verhältnisse bei den Vorstellungen der Philister und ihrer Umwelt übertragen und für den Zusammenhang mit der Lade ausgewertet.

123 In der erzwungenen Führung der säugenden Kühe weg von ihren Kälbern und dem Sterben in 6,19f. Der Tod Usahs in 2Sam 6,7ff unterstreicht die Parallelisierung.

124 Zur Exodus-Symbolik von Fremdlingenschaft, Götterbezwingung (Ex 12,12), Plagen, dramatische Rückkehr in 2Sam 4-6 vgl. David Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*. Westport, CN: Greenwood 1963. Vgl. die Aussagen zum Exodus im Munde der Philister selbst: 1Sam 4,8 "Wehe uns, wer will uns erretten aus der Hand dieser mächtigen Götter? Das sind die Götter, die Ägypten schlugen mit allerlei Plage in der Wüste" und 6,6 "Warum verstockt ihr euer Herz, wie die Ägypter und der Pharao ihr Herz verstockten? Ist's nicht so: als Jahwe seine Macht an ihnen erwies, ließen sie sie ziehen, so daß sie gehen konnten?", vgl. P. Miscall 1985, 44ff: "The analogy between Samuel and Moses" und 51ff: "The analogy between the Ark's wandering and the Exodus".

125 Vgl. H.D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im AT*. Stuttgart 1971.



durch repräsentierten Göttern wird ihr Glanz vollständig genommen. Die Götter besitzen keine Herrlichkeit in sich selbst, vielmehr muß der Baumstumpf erst schön gemacht werden (Jer 10,4-5). Hämmer und Nägel sind nötig, damit der so aufgeputzte Holzklötz nicht wackelt (Jes 40,19f;41,7). Das fertige Ding wirkt wie eine Vogelscheuche im Gurkenfeld (Jer 10, 5). Man kann so respektlos mit ihnen umgehen, denn sie sind ja keine Götter. Sie können weder helfen noch schaden. Sie sind stumm, selbst dann, wenn man ihnen eine Zunge schnitzt (Jes 41,26; Hab 2,18; EpJer 7), die Götzen schweigen stets. Natürlich können sie auch nicht gehen, sondern ihre Verehrer müssen sie tragen (Jer 2,28.f;48,7;49,3). Sie können nicht einmal sich selber helfen, geschweige denn denen, die sie anbeten (Jer 2,8.11;7,8;16,19;11,12; Ri 6,31). Mit unendlicher Mühe werden sie mit edlen Materialien wie Gold und Purpur ausgestattet, alles materielle Sachen, die nichts sind im Vergleich mit dem lebendigen Gott Israels (Jer 10,10).

Wer die Torheit besitzt, sich von JHWH abzuwenden, wird sich an dem Brennholz verbrennen (Jer 10,8: Doppelsinn von בער brennen, töricht sein; Jes 44,20). Während die Götzenmacher ihre Götzen tragen müssen (Jes 46,7) trägt JHWH sein Volk. Er ist nicht stumm, sondern redet durch seine Propheten (Jes 44,7f).<sup>126</sup> Israel soll sich nicht auf Holz und Stein verlassen, die weder sehen noch hören noch essen noch riechen können (Dtn 4,28). Vielmehr sollen sie „wissen und zu Herzen nehmen, daß JHWH Gott ist oben im Himmel und unten auf Erden und sonst keiner“ (Dtn 4,39). Er ist ein barmherziger Gott, der sich sein Volk Israel durch große Machttaten befreit hat (Dtn 4,32ff): „Sehet nun, daß ichs allein bin und ist kein Gott neben mir! Ich kann töten und lebendig machen“ (Dtn 32,39).

Als Gott, der eingreift und handelt, wird er bezeugt (1Kön 18,36-39). David schreitet ein, weil der Philister das Heer des lebendigen Gottes höhnt und besiegelt Goliats Schicksal (1Sam 17,36). Als Lebendiger nimmt Gott Anteil an dem Leiden und Tun seines Volkes. Im Buch Daniel wird mit den Geschichten von Daniel und seinen Freunden die Verbindlichkeit der alleinigen Verehrung Jahwes veranschaulicht. Daniel überlebt die Löwengrube und wird von Darius angesprochen mit „du Knecht des lebendigen Gottes“ (Dan 6,21). Der Perser erkennt, daß der Gott Israels zugunsten dessen eingreift, der ihm sogar unter Gefährdung der Existenz das Vertrauen durchhält. Sein Befehl, einen Gott, der das kann, im ganzen Königreich zu respektieren und zu verehren, ist folgerichtig:

Das ist mein Befehl, daß man in meinem ganzen Königreich den Gott Daniels fürchten und sich vor ihm scheuen soll. Denn er ist der lebendige Gott, der ewig bleibt, und sein Reich ist unvergänglich, und seine Herrschaft hat kein Ende. (Dan 6,27)

126 Die Analyse von Lothar Ruppert, „Die Kritik an den Göttern im Jesajabuch“, *BN* 82 (1996) 76-96 leidet an einer Schichtenanalyse, die nur schulintern nachvollziehbar erscheint.

Der Aussage der Schöpfung durch einen Gott entspricht die Universalität dieses einen Gottes. Sonne und Mond werden in den großen Kulturen des vorderen Orients als höchste Götter gefeiert, die Sterne mit den Göttern identifiziert.<sup>127</sup> Grandiose religiöse Zeremonien sind auf sie ausgerichtet, die mächtigen Tempelbauten dienen zu ihrer Ehre. Im Alten Testament finden sich völlig andere Aussagen. Was sonst als Hochgott verehrt wird, ist hier sehr profan als von Jahwe gemacht beschrieben. Es sind zweckbezogenen Sachen, beschreiben als Lichter, Uhren und Kalenderteiler (Gen 1,14), die auch ästhetisch anzusehen sind und zum Lobpreis des Schöpfers Anlaß geben, aber sie sind keine göttlichen Wesenheiten<sup>128</sup>.

Wenn ich sehe die Himmel, deiner Finger Werke,  
den Mond und die Sterne, die du bereitest hast,  
was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst ... (Ps 8,3)

Nicht das, was in den großen Kulturen der Umwelt Israels, Babylon und Ägypten, als mächtigste Götter Verehrung fand, erregt das nachdenkende Staunen des Beters, sondern daß sein Gott, der universale Schöpfer, sich der Menschen annimmt und sich um sie kümmert. Die universale Weite und Größe Gottes und seine personhafte Nähe werden nicht als Widerspruch, sondern als Anlaß zur Anbetung zusammen gerühmt. Anders als die schweigenden Götzen ist der z.B. in den Gebeten des Psalters angerufene den Menschen nah.<sup>129</sup> Die dichte Gottesbeziehung ermöglicht es, daß Israel nicht nur in einem Bundesverhältnis mit JHWH steht, sondern ihm auch aus der Tiefe der Personmitte vertraut. Das Gebot der Liebe zu Gott kann sicher als Ausdruck einer Bundesbeziehung ein juristischen Abhängigkeitsverhältnis beschreiben, und doch ist es auch in diesem Gebrauch nicht frei von einer die Person ganzheitlich bestimmenden positiven Grundeinstellung:

וְאַהַבְתָּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לִבְבְּךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ וּבְכָל־מְאֹדֶךָ  
Und du sollst JHWH, deinen Gott, lieben mit deinem ganzem Herzen,  
mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft. (Dtn 6,5)

Es gibt dem Ausdruck, daß der Gott des Alten Testaments nicht aufgeht in einen philosophischen -ismus, noch darf er verwechselt werden mit den Göttern, die doch keine sind. Daß dieses Gebot seine zentrale Stellung sowohl im Neuen Testament (Mt 22,37par) wie in der jüdischen Gemeinschaft einnimmt, unter-

127 Vgl. den Stern als verbreitetes Keilschriftzeichen für „Gott“.

128 Gordon J. Wenham, „Genesis 1-11 and the Ancient Near East“, *Genesis 1- 15*. WBC 1. Waco, TX: Word 1987, xlv-l: „Genesis 1 affirms the unity of God over against the polytheisms current everywhere else in the ancient Near East. In particular it insists that the sun, moon, stars, and sea monsters - powerful deities according to pagan mythology - are merely creatures.“ (xlix)

129 Vgl. J. Gordon McConville, „The Psalms: Introduction and Theology“, *Evangel 11* (1993), 43-54.

streicht, daß darin wohl der tiefste Kern der Botschaft von Gott und den Göttern des Alten Testaments zusammengefaßt ist.<sup>130</sup>

Dabei wird die Aussage der Universalität des biblischen Gottes im Schöpfungszeugnis wie die seiner Geschichtsmächtigkeit nicht als Hindernis für eine persönliche Nähe des Menschen zu Gott empfunden. Die Frömmigkeit der Psalmen kann die Größe und Universalität Gottes, die das All übergreift, rühmen und tief-sinnig darüber Staunen, daß Gott sich um Menschen kümmert. Und gleichzeitig kann der Mensch, der Gottes Hilfe erlebt hat, sein Vertrauen mit emotionaler Anteilnahme und metaphorischem Bilderreichtum ausdrücken wie Ps 18,2f: „Herzlich lieb (רחם) habe ich dich, JHWH, meine Stärke! JHWH, mein Fels, meine Burg, mein Erretter; mein Gott, mein Hort, auf den ich traue, mein Schild und Berg meines Heiles und mein Schutz!“ Das Nachdenken über Gott im Alten Testament muß auch diese Dimension aufnehmen, die zeitlos und paradigmatisch den Glauben und das Beten und die Beziehung zu dem Gott Israels, dem Gott aller Menschen, geprägt hat.<sup>131</sup> Die Dankbarkeit für Gottes Hilfe ist die Grundlage für die Begegnung mit Angehörigen anderer Religionen, die für Christen nur in Zusammenhang mit der Fortsetzung und Erfüllung der alttestamentlichen Offenbarung in Jesus Christus geschehen kann.

---

130 J. Gordon McConville, *Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology*. Grand Rapids, MI: Zondervan 1993: „For it is to Deuteronomy, I believe, that we should look in the first instance for the fullest exposition of the ‘revolutionary’ ideas that mark Israel off from their neighbors, and in which their idea of history plays a crucial role... it implies the possibility of a personal relationship between Yahweh (one and omnipotent) and the human race, within which each is a responsible agent making free choices“ (130).

131 Vgl. Deryck Sheriffs, *The Friendship of the Lord: An Old Testament Spirituality*. Carlisle: Paternoster 1996.