

# BIBEL UND KIRCHE

## Der eine Gott und die Götter

- 77 Zum Thema des Heftes  
78 Jan Assmann  
82 Othmar Keel  
93 Christoph Uehlinger  
103 Silvia Schroer  
108 Helgard Balz-Cochois  
113 Horst Klaus Berg  
116 Biblische Umschau  
118 Biblische Bücherschau

### Monotheismus — Polytheismus

Zur Spannung zwischen Poly- und Monotheismus im Alten Ägypten

Sturmgott — Sonnengott — Einziger  
Ein neuer Versuch, die Entstehung des jüdischen Monotheismus historisch zu verstehen

Die Frau im Efa (Sach 5,5-11). Eine Programmvision von der Abschiebung der Göttin

Zeit für Grenzüberschreitungen. Die göttliche Weisheit im nachexilischen Monotheismus

Magna Mater. Feministische Göttinensuche und Weibliches in einem christlichen Gottesbilde

Das Alte Testament verstehen.  
Zum „Grundkurs Bibel-Altes Testament“

Arbeitsgemeinschaft Mitteleuropäischer  
Bibelwerke

10 Jahre Bibelschule Türkei

7. Grundkurs der Kölner Bibelschule

In Gruppen mit der Bibel Gottesdienst gestalten

Neuerscheinungen

## Monotheismus — Polytheismus

---

Es gibt Themen, mit denen man lange Zeit umgeht, bevor man sich als Redakteur getraut, daraus ein Heft zu machen. Ein solches Thema ist für mich die Spannung zwischen Polytheismus und Monotheismus im Glauben des alten Israel, aber auch in unserem eigenen Glauben.

Nun mag man einwenden, diese Fragestellungen momentan im theologischen Gespräch eine eher untergeordnete Rolle. Dem möchte ich entgegenhalten, daß sie zumindest in zwei Bereichen hochaktuell ist:

Der eine Bereich ist unser Erforschen der Anfänge Israels. Entgegen der biblischen Darstellung scheint sich die Alleinverehrung JHWHs doch langsamer durchgesetzt zu haben, als man zunächst meinte und als auch die Bibel selbst vorgibt. Es gibt heute Exegeten, die überhaupt erst in nachexilischer Zeit mit einem strengen Monotheismus rechnen. Zum selben Themenkreis gehört auch die Frage nach einer „Partnerin“ JHWHs, die in den letzten Jahren auf Grund mehrerer neuer Schriftfunde — oft sehr populistisch — gestellt worden ist. Gab es eine weibliche Gottheit, die ursprünglich neben JHWH verehrt wurde und die im Zuge der Durchsetzung eines strengen Monotheismus eliminiert wurde? Die Beantwortung dieser Frage scheint mir nicht nur in historischer Hinsicht wichtig zu sein, sondern auch im Hinblick auf heutige Fragestellungen und Bemühungen um eine Integration weiblicher Anteile in ein allzu patriarchales Gottesbild.

Der andere Bereich, in dem ich eine Aktualität meiner Fragestellung sehe ist viel profaner: unsere Informationsgesellschaft einerseits und die heutigen Möglichkeiten fremde Länder und Kulturen persönlich kennenzulernen haben zu einem starken Anwachsen unseres Wissens um andere Religionen geführt. Nicht wenige Reisende begegnen staunend dem Monotheismus Echnatons in Ägypten, erleben überrascht die religiöse Toleranz polytheistischer Religionen und fragen sich angesichts der steigenden religiösen Intoleranz unserer monotheistischen Religionen, woher das kommt.

Ein Blick in die Geschichte unseres Glaubens tut meines Erachtens not und ich habe versucht, Fachleute zu finden, die im Rahmen dieses Heftes Erhellendes zu diesen Fragen beitragen können:

*Jan Assmann*, Ägyptologe aus Heidelberg, beschreibt in einem ersten Beitrag die Spannung zwischen Monotheismus und Polytheismus im Alten Ägypten. Er trägt darin zu einer Klärung des Begriffs „Monotheismus“ bei und zeigt, wo sich Verbindungslinien zur Bibel ziehen lassen und wo nicht.

In zwei großen Beiträgen legen die beiden Freiburger Alttestamentler *Othmar Keel* und *Christoph Uehlinger* ihr Modell einer Entwicklung des JHWH-Glaubens aus der Verehrung einer Kampf- und Sonnengottheit in Jerusalem vor.

Die Freiburger Alttestamentlerin *Silvia Schroer* beschreibt in ihrem Beitrag die weitere nachexilische Entwicklung zum Monotheismus und *Helgard Balz-Cochois* fragt abschließend danach, was „dran ist“ an einer feministischen Göttinensuche und den Versuchen einer Integration von Weiblichem in ein christliches Gottesbild.

Ich möchte enden mit einem Wort in eigener Sache:

Nach über zwölf Jahren werde ich mit diesem „Bibel und Kirche“-Heft meine Mitarbeit in der Redaktion einstellen. Die Arbeit hat mir all die Jahre (auch) Freude gemacht und ich möchte mich bei all denen bedanken, die mir immer wieder mit Rat und Tat, vor allem aber auch kritisch zur Seite standen. Zwölf Jahre sind eine lange Zeit, ich bin auch älter geworden und habe gemerkt, wie die Kreativität und die Spannung nachgelassen hat. Ich dachte, es wäre an der Zeit, neuen „Köpfen“ Platz zu machen. Nachdem mich mein Kollege *Rainer Ruß* durch die Übernahme mehrerer Hefte in den letzten Jahren bereits stark entlastet hat, arbeitet sich seit März dieses Jahres meine Kollegin *Bettina Eltrop* in die Redaktion von „Bibel und Kirche“ ein. So wie ich sie bisher kennenlernen durfte, bin ich überzeugt, daß sie viele neue Impulse in die Redaktionsarbeit einbringen kann. Ich möchte ihr wünschen, daß sie genauso viel Freude findet an dieser spannenden Arbeit und daß sie viele Leserechos erhält. Jede Redaktion lebt von diesen Rückmeldungen — positiven wie negativen.

Ihnen als Leserinnen und Lesern wünsche ich noch viele interessante „Bibel und Kirche“-Hefte unter der neuen Redaktion und grüße Sie freundlich

Ihr *Dieter Bauer*

## Zur Spannung zwischen Poly- und Monotheismus im alten Ägypten

Man kann sich den Gang der Religionsgeschichte in drei Schritten vorstellen: Am Anfang stehen die Stammesreligionen mit ihren noch wenig ausgeprägten Gottesvorstellungen; hier dominieren Ahnenkult und die Verehrung erst schwach personalisierter, wenig differenzierter Mächte.<sup>1</sup> Die zweite Stufe bilden die Religionen der alten Hochkulturen mit ihren ausgeprägten polytheistischen Götterwelten, deren Figuren durch Mythos, Funktion und Gestalt klar profiliert und gegeneinander abgegrenzt sind. Der Polytheismus ist also kein überall anzutreffender, gewissermaßen naturwüchsiger Grundzustand von Religion, sondern eine kulturelle Schöpfung, deren Entstehung von bestimmten kulturellen und politischen Bedingungen abhängig ist. Die dritte Stufe schließlich wird durch die monotheistischen Welt- und Offenbarungsreligionen markiert, die sich auf einen Kanon heiliger Schriften stützen. Während sich nun, soweit wir die Dinge verfolgen können, die zweite Stufe ziemlich bruchlos aus der ersten heraus entwickelt, ist die dritte gegenüber der zweiten durch einen scharfen, polemischen Bruch abgegrenzt. Die zweite wird von der dritten als Heidentum und Götzendienst verdammt, verfolgt und perhorresziert. Das gibt den Religionen der dritten Stufe ihre Intoleranz und polemische Schärfe, mit der sie sich nicht nur gegenüber der zweiten Stufe absetzen, sondern auch untereinander bekämpfen.

Der Bruch zwischen der dritten und der zweiten Stufe macht klar, daß es sich hier nicht um ein evolutionistisches Modell handelt. Von der zweiten führt keine notwendige Entwicklung zur dritten Stufe. Der Monotheismus wächst nicht aus dem Polytheismus heraus, als dessen End- und Reifestadium. Nun gibt es aber eine Form von Monotheismus, die sich durchaus im evolutionistischen Sinne als die Spätform eines Polytheismus verstehen läßt. Dieser Typ von Monotheismus verbindet sich nicht mit dem Motiv der Offenbarung und mit heiligen Texten, sondern ganz im Gegenteil mit der Idee des Geheimnisses und der Verborgenheit. Während die

Devise des Offenbarungs-Monotheismus lautet „Es gibt nur Einen Gott“ oder mit der Formel des Islam „es ist kein Gott außer Gott“, sagt der Verborgene Monotheismus: „Alle Götter sind im letzten Grunde Eins“ oder mit der Formel des Hermetismus: *Hen to pan*, Alles ist Eines bzw. Das All-Eine. Der Offenbarungsmonotheismus behauptet die Einzigkeit, der Verborgene Monotheismus die All-Einheit Gottes.

Im Altertum bestanden die beiden Formen von Monotheismus nebeneinander. Der Offenbarungsmonotheismus der Einzigkeit wurde zuerst von den Propheten in Israel und später von Judentum und Christentum vertreten, der Verborgene Monotheismus der All-Einheit von verschiedenen Philosophenschulen des Hellenismus wie Stoizismus, Neoplatonismus, Hermetismus usw.; er bildete im römischen Kaiserreich die allgemeine Überzeugung der gebildeten Schichten. Die beiden Formen von Monotheismus bestanden nicht nur nebeneinander, sie wurden auch nicht voneinander unterschieden. Im Gegenteil: die jüdischen Apologeten gaben sich große Mühe, die Unterschiede zu verwischen und den Gott des jüdischen Monotheismus als den „unbewegten Beweger“ der aristotelischen Philosophie, den Weltgott der stoischen Kosmo-Theologie darzustellen. Man legte großen Wert darauf, denselben Gott zu meinen wie die griechischen Philosophen. Das proprium der jüdischen Religion gegenüber der griechischen Philosophie sah man darin, daß sie diesen Gott so viel früher, vor allem aber: in aller radikalen Offenheit verehrt hatte, während die Philosophen, wie Josephus Flavius (*Contra Apionem* II, 168) schreibt, es „nicht gewagt hatten“, sich zu ihrem Gott zu bekennen und sich deshalb zu Geheimhaltung und Esoterik gezwungen sahen. Erst Celsus hat in aller Schärfe die Grenze zwischen dem jüdisch-christlichen und dem „heidnischen“ Monotheismus gezogen. Trotzdem hat es auch im Kontext des späteren Judentums und Christentums immer wieder häretische Strömungen gegeben, die den Einen und den All-Einen Gott gleichsetzten.

(Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1993, Bericht 2), die dasselbe Thema ausführlicher behandelt und aus der auch einige Abschnitte in den vorliegenden Text übernommen wurden.

Das alte Ägypten konfrontiert uns mit beiden Formen von Monotheismus in ihrer jeweils bei weitem frühesten Bekundung. Der revolutionäre Offenbarungsmonotheismus der Einzigkeit manifestierte sich in aller Schärfe im religiösen Umsturz des Königs Echnaton (1360-40 v. Chr.), also 6-700 Jahre vor den israelitischen Propheten. Der evolutionäre Verborgene Monotheismus der All-Einheit findet seinen frühesten expliziten Ausdruck in Hymnen der Ramessidenzeit (1300-1100 v. Chr.), also gut ein Jahrtausend vor den philosophischen Theologien und Theologen der Antike. Auch die polemischen Spannungen zwischen diesen Religionsformen treten hier in reinsten Ausprägung hervor. Der revolutionäre Monotheismus des Echnaton wendet sich mit ähnlicher Radikalität und Gewalt gegen die traditionelle Religion, wie es z.B. die Bibel im Zusammenhang der Josianischen Kulturreform schildert. Der evolutionäre Monotheismus der Ramessidenzeit will seinerseits mit Echnaton nichts zu tun haben. Zwar hieße es die Dinge überspitzen, wenn man die unerbittliche Verfolgung und Ausmerzung der Amarna-Religion den ramessidischen Theologen zuschriebe; das war vielmehr eine allgemeine Reaktion der wiedererstarkten Tradition auf den Traditionsbruch und nicht die Sache einer schmalen theologischen Elite. Aber es steht doch außer Zweifel, daß in diesem Klima polemischer Verfolgung eine Verwischung der Unterschiede wie in der späteren Antike nicht in Frage kam.

Echnaton und sein religiöser Umsturz sind erst in den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts wiederentdeckt worden. Nicht einmal in Ägypten selbst hat man fünfzig oder hundert Jahre nach Echnatons Tod noch etwas davon gewußt. Sein Name war aus den Königslisten gestrichen, seine Inschriften getilgt, seine Bauten abgerissen worden. Auch von dem berühmten Sonnengesang des Königs und anderen Hymnentexten findet sich nicht die geringste Spur in späteren ägyptischen Sonnhymnen. Die monotheistische Religion ist in Ägypten weder rezipiert noch tradiert, sondern sofort wieder vergessen worden. Zwischen ca. 1340 v. Chr., als die Texte in den Gräbern aufgezeichnet wurden, und ca. 1884 n. Chr., als erstmals ein Ägyptologe sie der Öffentlichkeit wieder zugänglich machte, waren sie nicht

mehr gelesen und von keinen Schriftgelehrten tradiert und ausgelegt worden.

Umso überraschender ist nun, daß diese Texte sofort nach ihrer Wiederentdeckung eine Resonanz fanden, wie sie keinem anderen ägyptischen Text beschieden war. Die Sensation besteht darin, daß sie einen Monotheismus reinsten Prägung vertreten. Der frühe Jahwismus Israels ist demgegenüber ein typischer Henotheismus, der die Existenz der anderen Götter nicht leugnet, sondern nur ihre Verehrung verbietet. Der Monotheismus Echnatons dagegen leugnet nicht nur die Existenz aller anderen Götter, sondern vermeidet sogar das Wort „Gott“ – im Singular und vor allem im Plural. Der Unterschied zwischen Echnaton und Mose, wenn man die Pole einmal vereinfachend so personalisieren darf, liegt auf einer anderen Ebene. Echnatons Monotheismus ist „kosmotheistisch“, er beruht auf der Verehrung einer *kosmischen* Macht, die sich als Sonne und zwar in Licht und Zeit, Strahlung und Bewegung, manifestiert. Seine Offenbarung besteht nicht in moralischen Gesetzen und geschichtlichem Handeln, sondern in der Erkenntnis, daß sich *alles* – die gesamte sichtbare und unsichtbare Wirklichkeit – auf das Wirken von Licht und Zeit, und damit der Sonne, zurückführen läßt. Echnaton glaubte das *eine* Prinzip entdeckt zu haben, aus dem die Welt hervorging und täglich aufs neue hervorgeht. Da er kosmotheistisch dachte, war es für ihn selbstverständlich, daß dieses Prinzip ein Gott sei; und da dieses Prinzip einzig war und als ein einziges alle anderen aus ihm abzuleiten gestattete, war es für ihn weiterhin klar, daß es neben diesem keine anderen Götter geben könne. Das war keine Frage von „Treue“ und „Eifersucht“, wie im frühen biblischen Henotheismus, sondern von Wissen und Wahrheit. Der neue Gott ist die Sonne bzw. ägyptisch „die lebendige Sonne“. Die *lebendige* Sonne ist jene Energie, die durch ihre *Bewegung* die Zeit und durch ihre *Strahlung* das Licht und damit alle sichtbaren Dinge hervorbringt. Mit dieser Erkenntnis stellt sich Echnaton an den Anfang einer Reihe, die erst 700 Jahre später die jonischen Naturphilosophen fortsetzen mit ihrer Frage nach dem einen, alles bedingenden und alles erklärenden Prinzip, eine Reihe, die bei den Weltformeln unserer Tage, bei Einstein und Heisenberg endet.

<sup>1</sup> Ich habe für diesen Beitrag auf Anmerkungen und Literaturangaben verzichtet. Der interessierte Leser findet diese Hinweise in meiner Schrift *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*

Diese neue Weltformel wurde vom König aber als eine *religiöse* Offenbarung erfahren, die er mit äußerster Radikalität in die Wirklichkeit umsetzte. Alle traditionellen Kulte wurden geschlossen, nur noch der neue Gott „Aton“, und auch dieser so gut wie nur noch in Amarna, durften verehrt werden. Mit diesem Schritt stellte sich Echnaton an den Anfang einer ganz anderen Reihe, die nach ihm der eher legendäre Mose sowie später Buddha, Jesus und Mohammed fortsetzten: die Reihe der Religionsstifter. Die Amarna-Religion ist die erste *gestiftete* Religion der Geschichte.

Als Religionsstifter war Echnaton ein Aufklärer und Bilderstürmer. Die umwälzende Stoßkraft der neuen Lehre äußert sich mehr in dem, was sie negiert, verwirft und ausschließt als in dem, was sie positiv darlegt. Diese negierende Stoßkraft äußert sich aber nicht in Worten, sondern in Taten, in Form einer großangelegten Razzia, hinter der die Josianische Kultreform in Israel 700 Jahre später an Radikalität weit zurück bleibt. Polizei und Militär durchstreiften das Land, um in allen Inschriften den Namen des verfeimten Gottes Amun zu tilgen; auch andere Götternamen sowie der Plural des Wortes „Gott“ wurden verfolgt, aber weniger systematisch. Die traditionelle Religion sollte genauso totgeschwiegen und vergessen werden, wie es später mit der neuen Religion geschah. Was an die Stelle einer ungeheuren Fülle traditioneller Tempel und Kulte, Riten und Feste, Mythen, Hymnen, Bilder gesetzt wird, sind eine Handvoll Hymnen, die die neue Lehre entfalten, ein puritanischer Kult ohne Magie und Symbolik und eine massive Präsenz der königlichen Familie. Zweifellos hätte sich das alles noch ausgebaut und angereichert, wenn der neuen Religion wenigstens einige Jahrhunderte der Entfaltung vergönnt gewesen wären. So fassen wir sie in diesen Texten nur in ihrem allerersten Anfangsstadium. Dies aber ist in der Religionsgeschichte ein Unikum. Wo sonst wäre uns eine neue Religion in einem vergleichbaren Anfangsstadium erhalten geblieben? Überall sonst müssen wir diese Anfänge aus den späteren Berichten und Lehrgebäuden rekonstruieren. Hier dagegen gibt es kein Später, keine Tradition, die ja immer auch Verfälschung ist, keine Rezeption, keine Redaktion, keinen Aus- und Um-

bau, keine Interpretation und Adaption. Hier spricht ein Revolutionär und Religionsstifter zu uns in der Morgenfrische der ersten umstürzenden Worte.

Zwar läßt sich für Echnaton die gesamte sichtbare und den Augen verborgene Wirklichkeit auf Licht und Zeit zurückführen. Aber geht das Wesen Gottes, wie es sich in der traditionellen ägyptischen Religion in den vielen Göttern darstellte, nicht weit über die sichtbare und unsichtbare physikalische Wirklichkeit hinaus? Man kann das an zwei religiösen Ideen klarmachen, die für den Ägypter zentral waren und die in Echnatons Hymnus in eklatanter Weise fehlen, d.h. der Zensur seiner negativen Offenbarung zum Opfer gefallen sind: die Ideen der Unsterblichkeit und der Gerechtigkeit. Die traditionelle Vision des Sonnenlaufs ist die „Heilsgeschichte“ der alten Ägypter: jeder hofft, nach dem Tode zu einem Osiris zu werden und in der mitternächtlichen Vereinigung mit der Sonne am kosmischen Leben Anteil zu gewinnen, jeder hofft, als „Ba“ dem Sonnengott auf seiner Bahn zu folgen und einen Platz in der Barke der Millionen einzunehmen. Die diesseitigen Hoffnungen der Ägypter richten sich auf Gerechtigkeit. Wie der Sonnengott das Böse am Himmel bekämpft, so wird er auch auf Erden den Bedrängten beistehen. Davon ist in Echnatons Hymnus keine Rede mehr. Gott ist für ihn nichts als Licht und Zeit; er überwindet weder den Tod noch das Böse, die beide in diesem Weltbild keinen Platz mehr haben. Echnaton war ein Aufklärer und er scheiterte, weil er (wie die Stifter der Vernunftreligion in der Französischen Revolution) Aufklärung als Religionsstiftung ins Werk setzte.

Das polytheistische Weltbild der traditionellen ägyptischen Religion deutet die Welt als göttlich und gestaltet die Göttlichkeit der Welt als das Zusammenwirken vieler, differenzierter Gottheiten. Diese Vielheit ist unhintergebar, aber es gibt immer, von allem Anfang an, die Vorstellung eines einzigen Schöpfers, der diesem differenzierten Pantheon als Höchster vorsteht und eine vertikale Spannung in die Vielheit bringt. Im Laufe der 18. Dynastie wächst der Abstand und damit die Spannung zwischen Gott und Göttern, dem Einen und den Vielen. Eine „Neue Sonnentheologie“ entsteht, die eine radikal andere Vorstellung des „Sonnenlaufs“, der scheinba-

ren Bewegung der Sonne um die Erde ausbildet. Sie wird nun nicht mehr als ein Zusammenwirken der polytheistischen Götterwelt gedeutet, sondern als die alleinige Handlung des Schöpfer- und Sonnengottes, der der von ihm geschaffenen Welt in einsamer Höhe gegenübersteht. Noch gehören die anderen Götter zu dieser Schöpfungswelt dazu. Die Amarna-Religion vollzieht dann die letzte Konsequenz und verbannt die Götter aus der Welt. Aus neugefundenen Hymnentexten geht in aller Klarheit die theologische Arbeit hervor, die hinter diesen religiösen Umwälzungen steht. Das betrifft nicht nur die Entstehung, sondern vor allem auch die spätere Verarbeitung der Amarna-Religion. Man kehrte nämlich nach Echnaton keineswegs einfach zur Tradition zurück. Auch die traditionelle Religion wurde einer durchgreifenden Veränderung unterzogen. Dabei zeichnet sich eine klare Entwicklungslinie ab.

Die Texte der frühen Nachamarnazeit gehen noch aus vom Einen Gott der Neuen Sonnentheologie, der als Schöpfer und Herrscher die Welt in Gang hält. Hier wird die Spannung zwischen Einheit und Vielheit noch in die traditionellen Formen von Schöpfung und Herrschaft gefaßt. Die ramesseidischen Theologen übernehmen dann aber einen Begriff der ägyptischen Anthropologie, um die Spannung zwischen Einheit und Vielheit in völlig neuer Weise auszudrücken. Er heißt ägyptisch „Ba“, was wir mit „Seele“ übersetzen. Der höchste Gott gilt jetzt entweder als der Ba der vielen Götter, oder die vielen Götter gelten als die Ba's des Einen. Der ägyptische Begriff funktioniert nämlich in beiden Richtungen. Ba bezeichnet einmal die unsichtbare Macht in einem sichtbaren Phänomen, daher unsere Übersetzung mit „Seele“. Ba bezeichnet aber auch die sichtbare Manifestation einer unsichtbaren Macht. So wird der höchste Gott jetzt als „Ba“ gedacht, der sich in der Welt verkörpert wie die Seele im Leib, und zugleich werden die vielen Götter, die die Welt in Gang halten, als die Ba's des All-Einen erklärt, in denen er sich innerweltlich manifestiert.

Die häufigste Umschreibung für den All-Einen lautet „Der Eine, der sich zu Millionen macht“. Er wird gar nicht mit Namen angerufen, denn er geht über die namentlich bekannten Götter des traditio-

nellen Polytheismus hinaus. Seine verbreitetste Umschreibung ist „der Geheime Ba“: die verborgene Macht, die sich in und als Welt manifestiert.

Der All-Eine Weltgott ist ein verborgener Gott. Er ist, wie es in einem ramesseidischen Hymnus heißt,

„ferner als der Himmel, tiefer als die Unterwelt. Kein Gott kennt seine wahre Gestalt. Sein Bild wird nicht entfaltet in den Schriftrollen, man lehrt nicht über ihn... Er ist zu geheimnisvoll, um seine Hoheit zu enthüllen, zu stark um ihn zu erkennen.“

Der Gedanke der Verborgenheit vermittelt zwischen Vielheit und Einheit, dem manifesten Polytheismus und dem untergründigen Monotheismus. In seiner Immanenz und Evidenz ist das Göttliche nur polytheistisch vorstellbar, anrufbar und kultisch zugänglich. In seiner untergründigen Einheit dagegen ist es verborgen. Der Ba-Begriff ist eins der Instrumente, um diese Dialektik zu formulieren. Aus der Verborgenheit des Allgottes wird das Geheimnis seiner Theologie.

Die Amarna-Religion und die ramesseidische Amun-Theologie illustrieren die Unterscheidung zwischen einem revolutionären Monotheismus, der mit Offenbarkeit und Offenbarung einhergeht und auf dem Begriff der Einzigkeit basiert, und einem evolutionären Monotheismus, der sich mit Verborgenheit und Geheimnis verbindet und den Begriff der All-Einheit entwickelt. Die Frage nach historischen Verbindungslinien, einerseits von Amarna zum revolutionären Offenbarungsmonotheismus der Bibel, andererseits vom evolutionären All-Einheits-Denken der ramesseidischen Theologen zur stoischen, neoplatonischen und hermetischen Philosophie drängt sich auf. Die Verbindung zwischen Amarna und Bibel ist nach wie vor umstritten. Bekanntlich hatte kein Geringerer als Sigmund Freud in seinem Buch „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ (1939) den biblischen Monotheismus auf die Amarna-Religion zurückgeführt, indem er Moses zu einem ägyptischen Anhänger des Echnaton machte, der nach dem Schei-

tern der Aton-Religion zu den Hebräern übergegangen sei und ihnen die monotheistische Lehre gebracht habe. Zwischen dem biblischen Monotheismus und der Aton-Religion liegen jedoch Welten. Daß aber von der ramessidischen All-Einheits-Theologie Verbindungslinien zum Corpus Hermeticum und zu griechischen Philosophien der Spätantike und von dort bis zu Giordano Bruno und weiter

bis ins 18. Jahrhundert laufen, wo die hermetische Formel „Hen to pan“ noch einmal als zündende Devise die Gemüter bewegen sollte, das tritt durch neuere Forschungen immer klarer hervor.

*Dr. Jan Assmann ist Professor für Ägyptologie an der Universität Heidelberg. Seine Anschrift: Im Neulich 5, 69121 Heidelberg.*

Othmar Keel

## Sturmgott – Sonnengott – Einziger

Ein neuer Versuch, die Entstehung des jüdischen Monotheismus historisch zu verstehen

Wenn wir Sinn und Tragweite eines monotheistischen Bekenntnisses etwas besser zu verstehen versuchen, dürfen wir nicht nur fragen, wo, wann und mit welcher Radikalität ein Gott als der einzige verkündet wurde, sondern ebenso sehr, welcher Art die Gottheit war, der das widerfuhr bzw. die das forderte.

So hat Echnaton, der erste historisch faßbare Religionsstifter<sup>1</sup>, die Sonne als Urheberin von Licht und Zeit zur einzigen Gottheit erklärt, wie Jan Assmanns Beitrag zeigt. Damit hat er um 1340 v. Chr. wie 700 Jahre später die ionischen Naturphilosophen ein Element des Kosmos als Prinzip aller andern bezeichnet.<sup>2</sup> Mit dem israelitischen Monotheismus hat der des Echnaton neben der formalen Einzigkeit des verkündeten Gottes fast nur die polemische Frontstellung gegen alle andern Gottheiten gemein. Im übrigen aber setzt sich der Gott Echnatons weder mit der Geschichte und ihrer Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit, noch mit der Gewalt, dem Bösen oder dem Tod auseinander. „Echnaton war ein Aufklärer, und er scheiterte, weil er (wie die Stifter der Vernunftreligion in der Französischen Revolution) Aufklärung als Religionsstiftung ins Werk setzte.“<sup>3</sup>

Zu Beginn der Regierungszeit des Pharaos Ramses II. (1279–1213 v. Chr.) kam es bei Qadesch in Syrien zu einem militärischen Zusammenstoß zwischen der damaligen afrikanischen Großmacht und ihrer asiatischen Rivalin, dem Hetiterreich. Im folgenden Friedensvertrag zwischen Ramses II. und dem Heti-

terkönig Hattusili III. von 1270 v. Chr., dem ersten Friedensvertrag zwischen zwei Großmächten, und in der Korrespondenz, die dieses Vertragswerk begleitete, werden als Hauptgaranten des Vertrags immer wieder der Wettergott des Hetiterlandes und der Sonnengott Ägyptens genannt.<sup>4</sup> Während in der akkadisch-hetitischen Version die Gottheiten Teschub und Schamasch heißen, heißen sie im Ägyptischen Seth (bzw. Sutech) und Re.<sup>5</sup> Die Namen der beiden Gottheiten wechseln, ihre Rollen (Wettergott und Sturmgott) bleiben die gleichen. Noch in der frühen Eisenzeit waren dies die beiden großen Gottheiten des Vorderen Orients: der aktive, nahe, punktuell eingreifende Wetter-, Sturm- und Kriegsgott Vorderasiens und der beständige, die Welt dauernd erhaltende und erleuchtende, dynastische Sonnengott der Ägypter.<sup>6</sup> In Jahwe sollten sich diese beiden großen Gottheiten der altorientali-

<sup>1</sup> E. Brunner-Traut, *Die Stifter der großen Religionen*, Freiburg i. Br. 1994, 9–27.

<sup>2</sup> O. Keel, *Altägyptische und biblische Weltbilder, die Anfänge der vorsokratischen Philosophie und das 'Αρχη-Problem in späten biblischen Schriften*, in: M. Svilar & S. Kunze, Hg., *Weltbilder*, Bern 1993, 127–150.

<sup>3</sup> J. Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte (SHAW.PH 1993/2)*, Heidelberg 1993, 34.

<sup>4</sup> E. Edel in R. Borger u.a., *Rechts- und Wirtschaftsurkunden (TUAT II)*, Gütersloh 1983, 137 § 2, 138 § 5; E. Edel, *Der Brief des ägyptischen Wesirs Pasijara an den Hethiterkönig Hattusilis und verwandte Keilschriftbriefe (NAWG Nr. 4)*, Göttingen 1978, 149; E. Edel, *Ägyptische Ärzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof (Rheinisch-westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 205)*, Opladen 1976, 70.

<sup>5</sup> K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions II*, Oxford 1979, 227 Z. 5.

schen Welt in der ersten Hälfte des 1. Jts. v. Chr. verbinden. Jahwe gewann so eine Statur, die ihn zu einer sehr bedeutenden Stellung prädestinierte.

### Jahwe, ein Sturm- und Kampfgott

Welcher Art war der Gott, der in Juda zum einzigen erklärt werden sollte?<sup>7</sup> Ehe Jahwe eine Art Wesen hatte, hatte er eine Geschichte.<sup>8</sup>

Die ältesten Texte, soweit sich solche mit einer gewissen Sicherheit eruieren lassen, reden von Jahwe als einem Sturm- und Kampfgott, der der Gruppe, die ihn verehrte, in bedrohlichen Momenten von einem Berg im Süden her zu Hilfe kam (Ri 5; Ps 68).<sup>9</sup> Sein Name bedeutet ursprünglich wohl „Er weht“ bzw. „Er wird wehen“.<sup>10</sup> Verschiedene alttestamentliche Stellen deuten ihn aber nicht von \*hawah „wehen“, sondern von hayah „(wirksam) da sein“ her als „Er ist da“ bzw. „Er wird da sein“ (Ex 3,14; vgl. Hos 1,9).<sup>11</sup>

Der frühe Jahwe wird heute häufig als „Wettergott“ bezeichnet. Dabei muß allerdings bedacht werden, daß der kanaanäische Wettergott Baal, der in erster Linie für Regen und Fruchtbarkeit zuständig war, im 13./12. Jh. v. Chr. in Südpalästina durch

die Verbindung mit Seth, dem gewalttätigen ägyptischen Gott der Fremde, eine Akzentverschiebung in Richtung eines Kämpfers gegen jede Art von Bedrohung erfahren hat. Diese mochte sich als Sommerdürre, als Meer oder als nächtliches Dunkel präsentieren: Immer war Baal-Seth bereit, zum Kampf anzutreten (Abb. 1). Besonders als Kämpfer gegen das Dunkel war er der „Geliebte“ (mry) des Sonnengottes (Amun-)Re, des Himmels- und Ordnungsgottes (Abb. 2–3). Als sich im 11. und 10. Jh. v. Chr. in Cis- und Transjordanien Volksgruppen wie die Moabiter, Ammoniter und Israeliten in territorialen Verbänden organisierten, besaßen ihre

<sup>6</sup> Vgl. O. Keel, *M. Shuvai & Ch. Uehlinger, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel III. Die Frühe Eisenzeit (OBO 100)*, Freiburg Schweiz & Göttingen 1990, 405–410.

<sup>7</sup> *Wem das Folgende etwas holzschnittartig vorkommt, muß bedenken, daß auch der Alte Orient weniger in Begriffen als in Symbolen und Metaphern dachte. Diese wirken zwar oft peinlich konkret, haben aber den Vorteil, daß sie im Gegensatz zu Begriffen nicht nur rationale Definitionen transportieren, die in ihrer Abstraktheit oft sehr vage bleiben, sondern zusätzlich Anschauungen und Emotionen vermitteln.*

<sup>8</sup> Vgl. etwa M.S. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990.

<sup>9</sup> E.A. Knaf, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. (ADPV)*, Wiesbaden 1988, 46–63.

<sup>10</sup> Ebd. 43–46.

<sup>11</sup> W.H. Schmidt, *Exodus I (BK II/1)*, Neukirchen-Vluyn 1988, 173–177.

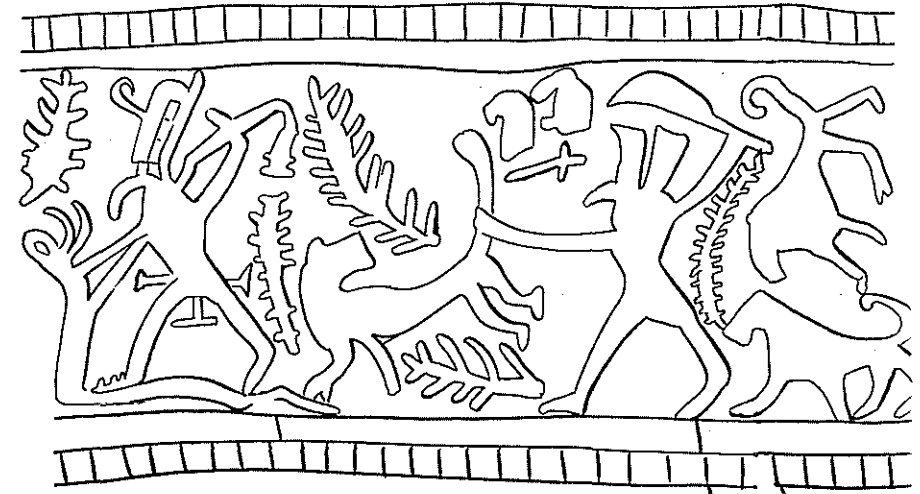


Abb. 1: Der Kampf- und Sturmgott Baal-Seth, hier mit dem Kopf des zoologisch unbestimmbaren Seth-Tieres dargestellt, sticht links eine gehörnte Schlange in den Nacken; sie dürfte das Meer (Jam) repräsentieren (vgl. Jes 27,1 mit Ps 74,13). Rechts packt er einen Löwen am Schwanz, der wahr-

scheinlich die tödliche Sommerdürre (Mot) verkörpert. Die im Feld verstreuten Zweige bedeuten das fruchtbare Land, dessen Baal („Herr, Besitzer“) der Gott ist (Rollsiegel des 13./12. Jhs. v. Chr. vom Tell es-Şafi im westlichen Juda; Schefela Museum Kefar Menachem).



Abb. 2: Baal-Seth ist auch hier (vgl. Abb. 1) mit dem Kopf des Seth-Tieres dargestellt. Er sticht als geflügelter Sturmgott (vgl. die „Flügel des Sturms“ in Ps 104,3) seinen Speer in eine gehörnte Schlange. Diese kann wie auf Abb. 1 das Meer repräsentieren, das das fruchtbare Land gefährdet, oder das nächtliche Dunkel, das den Sonnengott in Gestalt einer Schlange (Apothis) bedroht. In diesem Falle scheint das zweite das wahrscheinlichere zu sein, denn die beiden Hieroglyphen über dem Gott bedeuten „Geliebt vom Sonnengott (Re)“ (*myr n*) (Skarabäus des 13./12. Jhs. v. Chr.; Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles).

Abb. 3: Unter einer sehr schematisch gezeichneten Flügelsonne steht der kämpferische Vordergrundsgott Baal-Seth (links) – hier im Gegensatz zu Abb. 1-2 rein menschengestaltig – vor dem ägyptischen Reichs- und Hintergrundsgott Amun, der oft mit dem Sonnengott Re in enger Verbindung erscheint (Karneolskarabäus des 13. Jhs. v. Chr.; Biblisches Institut der Universität Freiburg Schweiz).

Schutzgottheiten Kemosch, Milkom und auch Jahwe große Ähnlichkeiten mit dem kämpferischen Baal-Seth, nur daß sie ihre kämpferische Potenz weniger gegen kosmische als gegen menschliche Feinde einsetzten (vgl. Ri 11,24).

Seth war ein eingefleischter Junggeselle. Über die Partnerinnen Kemoschs, Milkoms und Jahwes wissen wir wenig. Die Ikonographie des 11./10. Jhs. präsentiert Göttinnen hauptsächlich in Gestalt säugender Muttertiere und sakraler Bäume (Abb. 4-5), die noch im 9. bis 7. Jh. als Segensmanifestationen Jahwes mit den Namen von Göttinnen bezeichnet wurden (vgl. die „Astarten des Kleinviehs“ in Dtn 7,13; 28,4.18.51 und Jahwes „Aschera“ [*ʾšrth*] in Kuntilet (Agrud)).<sup>12</sup>

### Die Sonnengottheit von Jerusalem

Im alten, um 1800 gegründeten Stadtstaat Jerusalem dürfte hingegen ein anderer Kult als der eines nur temporär in Erscheinung tretenden Sturm- und Wettergottes dominiert haben. Wie wir aus der um 1360/50 v. Chr. datierenden Korrespondenz des Jerusalemer Stadtfürsten Abdicheba mit dem ägyptischen König wissen<sup>13</sup>, bestanden zu dieser Zeit

enge Beziehungen zwischen beiden. Indizien weisen darauf hin, daß sich das auch im 13. Jh. nicht geändert hat. In dieser Zeit aber wurde die ägyptische Götterwelt von Amun und Re dominiert, politisch vom Reichsgott Amun, kosmisch vom Sonnengott Re, wobei beide oft in der ‚molekularen‘ Verbindung Amun-Re erscheinen. Jeder einzelne von ihnen und beide zusammen waren eng mit dem Königtum verbunden.

Der Haupttempel von Jerusalem, den Salomo wahrscheinlich nicht von Grund auf neu gebaut, sondern nur renoviert und ausgebaut hat<sup>14</sup>, dürfte zur Hauptsache ein Sonnentempel gewesen sein. Vielleicht wurden da auch noch andere Astralgottheiten verehrt, der Gott des Abendrots und Abendsterns, Schalem, dessen Name in dem der Stadt (Jeruschalem = „Gründung Schalems“) enthalten ist, evtl. auch der Mondgott (vgl. Ps 72,5). Für einen

<sup>12</sup> O. Keel & Ch. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), Freiburg i. Br. 21993, 237-262.

<sup>13</sup> Vgl. O. Keel, *Frühe Jerusalemer Kulttraditionen und ihre Träger und Trägerinnen*, in: F. Hahn u.a., *Hg., Zion – Ort der Begegnung* (BBB 90), Bodenheim 1993, 451-456.

<sup>14</sup> K. Ruprecht, *Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?* (BZAW 144), Berlin 1976.

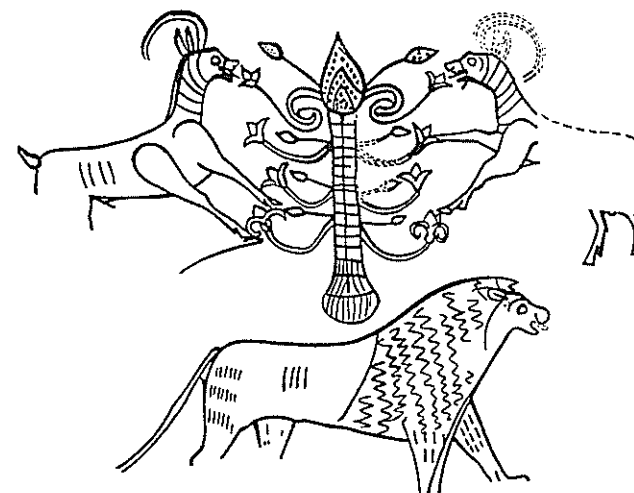
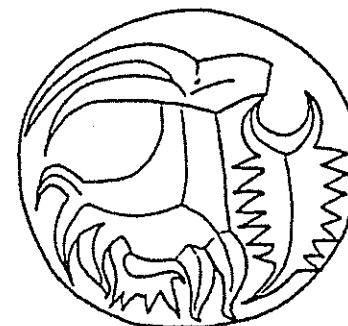


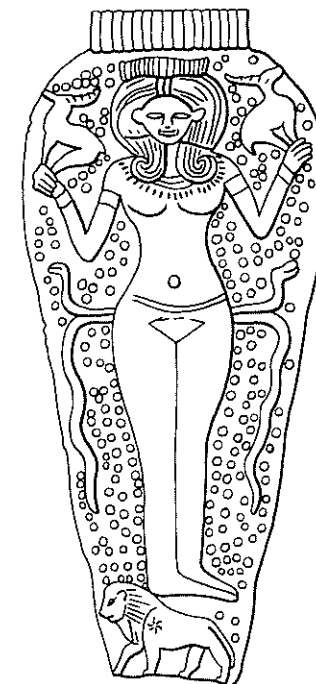
Abb. 5: Der stilisierte Baum über einem Löwen, der von zwei Ziegenböcken flankiert wird, dürfte die Göttin Aschera darstellen (a: Malerei auf einem Vorratskrug aus Kuntilet (Agrud, um 800; bisher Israel Museum, Jerusalem, soll demnächst an das Ägyptische Museum in Kairo übergehen).

Sonnentempel spricht die Ost-West-Ausrichtung des Jerusalemer Tempels und die Tatsache, daß zwei der drei erhaltenen Liedfragmente aus dem altertümlichen, dem 11./10. Jh. angehörenden ‚Buch der Lieder‘<sup>(15)</sup> auf Konflikte Jahwes mit dem Sonnengott von Jerusalem bzw. mit Gestirnsgottheiten im allgemeinen hinzuweisen scheinen.

<sup>15</sup> Jos 10, 12f; 2 Sam 1,18-27; 1 Kön 8,12f griechische Fassung.

<sup>16</sup> Die Steige von Bet-Horon war der Hauptverbindungsweg Jerusalems zur Küstenebene.

Abb. 4: Eine Ziege mit säugendem Jungen, eine „Astarte des Kleinviehs“ (vgl. Dtn 7,13). Der Skorpion vor ihr wird seit dem 3. Jt. häufig mit Szenen kombiniert, die die Fruchtbarkeit bei Mensch und Tier symbolisieren (Kegelsiegel aus Taanach aus dem 12. Jh. v. Chr.; Albright Institute Jerusalem).



Der Anhänger rechts aus dem 14. Jh. zeigt die gleiche Komposition, nur ist die Göttin hier noch menschengestaltig dargestellt, während sie im 12. bis 8. Jh. in Israel häufig ‚entpersonalisiert‘ erscheint (b: Goldanhänger aus Ugarit; Musée du Louvre, Paris).

○ Im Kampf israelitischer Elemente mit dem Stadtstaat von Jerusalem um den Zugang von der Küstenebene her<sup>(16)</sup>, einem Kampf, der sehr an die Scharmützel zwischen Stadtstaaten wie Jerusalem und den Chabiru (Hebräern?) im 14. Jh. erinnert, soll Jahwe, der Sturm- und Kampfgott, der mit Hagelsteinen nach den kanaänischen Jerusalemern warf, dem Sonnen- und dem Mondgott, die offensichtlich auf Seiten der Jerusalemer einzugreifen drohten, befohlen haben zu „verstummen“ (Jos 10,12), so wie die Fürsten Edoms und Moabs „verstummt“ und

tatenlos zusehen mußten, als Israel durch sein Gebiet nach Norden zog (Ex 15,16).<sup>17</sup>

○ Das zweite Zitat aus dem „Buch der Lieder“ findet sich im Rahmen der Tempelweihe Salomos in 1 Kön 8,12f. In der hebräischen Bibel ist die Passage sehr verkürzt. In der griechischen Fassung (dort V. 53), die als die ursprünglichere gelten kann<sup>18</sup>, lautet das Zitat, das als Wort Salomos eingeführt wird: „Die Sonne (bzw. den Sonnengott) hat Jahwe an den Himmel gesetzt. Er hat gesagt, er wolle im Wolkendunkel wohnen. Gebaut, ja gebaut habe ich ein Haus der Herrschaft für dich, eine Stätte für dein Wohnen für immer.“ (Übersetzung von E. Würthwein)

○ M. Noth übersetzt V. 12a „Der Sonne hat ihren Platz angewiesen im Himmel Jahwe“. Problematisch an beiden Übersetzungen ist die Wiedergabe des griechischen Ausdrucks *egnorisen* mit „hat gesetzt“ bzw. „hat einen Platz angewiesen“. Der Ausdruck heißt eigentlich „hat bekannt gemacht“, „hat in Kenntnis gesetzt“.<sup>19</sup> Der Satz besagt also, daß Jahwe der Sonne bzw. der Sonnengottheit am Himmel sozusagen amtlich bekannt gemacht hat, daß fortan er im (Wolken-)Dunkel des Allerheiligsten wohnen will. Warum muß er das der Sonnengottheit kundtun? Wahrscheinlich deshalb, weil der leere Thron, der im Tempel von Jerusalem stand und auf dem Jahwe künftig sitzen wollte, bis anhin als *ihr* Thron galt.<sup>20</sup>



Abb. 6: Ein verstorbener Ägypter paddelt in einem Papyrusboot durch das Land der Seligen. Vor ihm sind zwei Göttersymbole zu sehen, ein leerer Thron, über dem der Sonnengott scheint, und davor das Zeichen des Nefertem, des „Vollkommen Schönen bzw. Angenehmen“, des Gottes der Wohlgerüche (Totenbuch-Papyrus eines Amunpriesters aus Theben, 1050-950 v. Chr.; Ägyptisches Museum, Kairo).

Zeugnisse für leere Throne in Sonnengotkulten finden sich aus dem 11. und 10. Jh. v. Chr. sowohl in Ägypten als auch in Vorderasien. Abb. 6 zeigt ein ägyptisches Beispiel. Besser sind leere Throne für den Sonnengott im nordmesopotamischen und nordsyrischen Raum bezeugt (Abb. 7-8). Zu diesem stand Jerusalem durch seine hurritisch-mittannische Herrschicht in Beziehung, die vom 14. bis ins 10. Jh. v. Chr. belegt ist. Salomo hat den leeren Thron insofern an Jahwe, den Sturmgott, angepaßt, als er ihn von Keruben tragen ließ (1 Kön 6,23-27 und Abb. 9). Sie verkörperten wahrscheinlich das Wolkendunkel (vgl. Ps 18,11), in dem Jahwe nach 1 Kön 8,12 wohnen wollte.

### Jahwe als Sturm- und als Sonnengott

Es gibt nur wenige Hinweise auf einen Tempel und eine richtende Sonnengottheit in Jerusalem zur Zeit Davids (vgl. etwa 2 Sam 12,11f.20; dazu Num 25,4). David hat an den kultischen Verhältnissen in Jerusalem offensichtlich kaum etwas geändert. Weder der Tempel noch die Lade haben den historischen David sonderlich interessiert (vgl. 2 Sam 15,25f). Die Lade ist wohl auf Betreiben Abjatars, des Priesters, der David in seiner Frühzeit begleitete, nach Jerusalem gebracht worden.

In Davids Kabinett sitzen *zwei* Oberpriester (Abjatar und Zadoq) und *zwei* Militärführer (Joab und Benaja; vgl. 2 Sam 8,16-18). Sie repräsentieren einerseits die Leute, die mit ihm nach Jerusalem gekommen sind (Abjatar und Joab), und andererseits die alteingesessene Bevölkerung Jerusalems bzw. solche, die in Jerusalem emporgekommen sind

<sup>17</sup> Zu dieser Interpretation von Jos 10,12 vgl. ausführlich O. Keel & Ch. Uehlinger, *Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem*, in: W. Dietrich & M. Klopfenstein, Hg., *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (erscheint 1994 in der Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis*).

<sup>18</sup> M. Noth, *Könige 1* (BK IX/1), Neukirchen-Vluyn 1968, 172f; E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. 1. Könige 1-16* (ATD 11,1), Göttingen 1977, 85.

<sup>19</sup> An 29 der 42 Stellen, d.h. in 69% der Fälle, in denen griech. *gnorizo* in der Griechischen Bibel ein hebräisches Wort wiedergibt, steht im Hebräischen ein *Hif.* von *yada*.

<sup>20</sup> Jos 10,12 und 1 Kön 8,12f werden auch von J.C. Taylor diskutiert in seinem Buch „*Jahweh and the Sun. Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*“ (JSOTS 111), Sheffield 1993, bes. 111-123. Seine Ausführungen sind aber durch das Vorurteil belastet, in beiden Versen sei mit der Sonnengottheit eigentlich Jahwe gemeint.

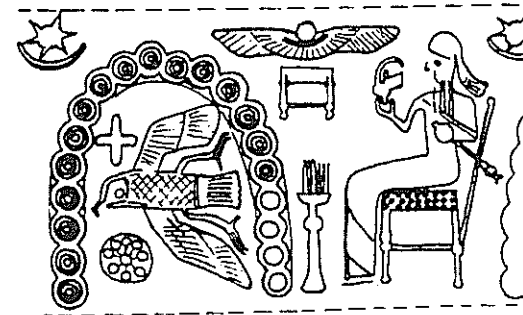


Abb. 8: Eine sehr ähnliche Komposition wie auf Abb. 7 findet sich noch auf einem Basaltrelief des 10./9. Jhs. v. Chr. vom Tell Halaf, dem biblischen Gosan. Hier wird der Stuhl von zwei Stiermenschen getragen, wie noch bei Ezechiel die Himmelsfeste, über der der sonnenähnliche Jahwe thront (vgl. Ez 1,6,27); Basaltrelief, (Metropolitan Museum, New York).

(Zadoq und Benaja). Beim Ableben Davids kommt es zu einer tödlichen Auseinandersetzung zwischen beiden Gruppen. Abjatar und Joab unterstützen Adonija, den ältesten noch lebenden Sohn Davids, der in Hebron geboren ist. Dieser aber kann sich, wie die dramatische und realistische Schilderung in 1 Kön 1-2 zeigt, gegen seinen jüngeren, von der Jerusalemerin Batscha geborenen Halbbruder Salomo, der von Zadoq und Benaja unterstützt wird, nicht durchsetzen. Im Kabinett Salomos sind dann nur noch die Leute der Jerusalemer Partei (1 Kön 4,1-4).<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Vgl. ausführlich Keel, *Kulttraditionen* (Anm. 13) 462-484.

<sup>22</sup> B. Janowski, *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heiligs. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament I: Alter Orient* (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn 1989, 31-55, 84-112.

Abb. 7: Vor einem thronenden Fürsten, der aus einem Tierkopfgesäß trinkt, steht ein Räucheraltar, darüber (dahinter?) ein leerer Thronstuhl und darüber die geflügelte Sonnenscheibe. Die Kombination von Sonnen- und Herrscherthron erweist die Sonnengottheit als Garant der Dynastie (vgl. Ps 72,5,17; mittelassyrische Siegelabrollung, 13. Jh. v. Chr.; Birmingham City Museum).



Abb. 9: Keruben sind Mischwesen aus Löwenleib, großen Vogelflügel und einem Menschenkopf. Im Jerusalemer Tempel bildeten zwei parallel gestellte Kerubenskulpturen einen Thronstuhl, der ähnlich ausgesehen haben dürfte wie dieser Thronstuhl des Ahrom, eines Stadtfürsten aus Byblos (Relief auf dem Sarkophag des Ahrom aus dem 11./10. Jh. v. Chr.; Nationalmuseum, Beirut).

Das bedeutete nicht, daß Jahwe, der Gott Davids, nicht weiter verehrt worden wäre. Im Gegenteil, er wurde zum Dynastiegott und, wie gezeigt, zum Hauptbewohner des Tempels. Aber als solcher übernahm er nicht nur den leeren, etwas modifizierten Thron als Hauptsymbol, sondern auch Funktionen des Sonnengottes. Mit dem zuverlässig jeden Tag erscheinenden, die ganze Welt erhellenden Sonnengott waren Gerechtigkeit (*zedeq*) und Recht (*mišpaṭ* oder *mišor*) engstens verbunden<sup>22</sup>, zwei für einen Dynastiegott sehr wichtige Eigenschaften.

In den zwei von der Bibel überlieferten Namen vorisraelitischer Könige von Jerusalem kommt das Element *zedeq* „Gerechtigkeit“ vor (*Adoni-Zedeq*; *Ios 10,1*; *Malki-Zedeq Ps 110,4* „[Mein] Herr [ist] Gerechtigkeit“, „[Mein] König [ist] Gerechtigkeit“).



Abb. 10 a: Auf dem Siegel des Schubnajaw, eines Ministers des jüdischen Königs Usija (779-738 v. Chr.), ist zweimal die geflügelte Sonnenscheibe zu sehen (zu dieser vgl. Mal 3,20; Musée du Louvre, Paris).  
 b Bekrönte, von Uräen flankierte Sonnenscheibe auf dem Siegel des Eschna, eines Ministers des jüdischen König Ahas (736-721) (Sammlung Edward T. Newell, USA).

c Aus der Zeit des jüdischen Königs Hiskija (721-693) sind weit über tausend Siegelabdrücke auf großen Vorratskrügen bekannt, auf denen entweder die geflügelte Sonnenscheibe oder das ägyptische Sonnensymbol des vierflügeligen Skarabäus zu sehen ist.

Auch der Name des Jerusalemer Oberpriesters Zadoq dürfte mit *zedeq* zusammenhängen. Aber nicht nur in Personennamen, auch in narrativen Überlieferungen aus der Umgebung Jerusalems ist ursprünglich von dem mit Recht und Gerechtigkeit engstens verbundenen Sonnengott die Rede gewesen.

Die beiden Boten, die in Sodom herauszufinden haben, wie sich die Bewohner dieser Stadt zu Recht und Gerechtigkeit verhalten, sind in der ursprünglichen Erzählung sehr wahrscheinlich von einer Sonnengotttheit dahin geschickt worden.<sup>23</sup> Der einzige, der vor den beiden Boten bestehen kann, wird beim Aufsteigen der Morgenröte gedrängt, die Stadt eilends zu verlassen (Gen 19,15). Wie die Sonne bzw. der Sonnengott am Horizont erscheint, wirft er Feuer und Schwefel auf die verbrecherische Stadt (Gen 19,23f). Die alte Sonnengottgeschichte ist zwischen Am 4,11 (ein Gott) und Ez 16,50 (Jahwe) notdürftig auf Jahwe übertragen worden.<sup>24</sup> Die beiden Boten, der Zeitpunkt des Gerichts (Sonnenaufgang; vgl. Ijob 38,12f) und das Mittel des Gerichts (Feuer) weisen aber deutlich auf eine Sonnengotttheit hin.

Auf Siegeln von Beamten der jüdischen Könige Usija und Ahas (Abb. 10a-b) erscheint die Sonnenscheibe. Unter Hiskija schmückt sie gar das Königs-siegel (Abb. 10c). Zur Zeit dieser Könige verkündet Jesaja, daß Jerusalem einst (als Stadt des Sonnen-

gottes) eine Stadt des Rechts und der Gerechtigkeit war (vgl. Jes 1,21.27). Aufgrund ihres Fehlverhaltens ist sie 701 v. Chr. durch den Einbruch des Assyryer-königs Sanheribs wie Sodom (und Gomorra) geworden (Jes 1,7,9). Für Jesaja kann Jahwe immer noch als der alte Sturm- und Kampf-gott erscheinen, wie er bei Gibeon (vgl. Jos 10,1-14) und bei Baal-Perazim („Herr der Durchbrüche“; 2 Sam 5,17-25) gewütet hat (vgl. Jes 28,21). Jesaja kann ihn aber auch wie die glühende Mittagssonne unbeweglich im Zenit schweben sehen, wo er von seinem hohen Standort aus das Weltgeschehen betrachtet (Jes 18,4).

Als Sturm- wie als Sonnengott ist Jahwe eine Gottheit der Höhe. „Höhe“; „Fliehfels“ „Bergfeste“; „aufscheinen“; „erstrahlen“ u. ä. sind geläufige Metaphern, mit denen Jahwe in den Psalmen als Zuflucht und Rettung in der Not gepriesen wird. In der Realität fand man zwar wirkungsvollere Zuflucht im Dunkel von Höhlen (Ri 6,2; 1 Sam 13,6; 1 Kön 18,4.13 u. ö.). Aber der „Schoß der Erde“, Höhlen, die Unterwelt (vgl. Osiris) waren Mächte und Bereiche, die Jahwe sowohl von seiner Sturm-gott-Vergangenheit als auch von seiner in Jerusalem erworbenen Affinität zum richtenden Sonnen- und Himmels-gott fremd geblieben sind.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> O. Keel, *Wer zerstörte Sodom?*, in: *Theologische Zeitschrift* 35 (1979) 10-17.

<sup>24</sup> Vgl. Keel & Uehlinger, *Jahwe und die Sonnengotttheit* (Anm. 17), Abschnitt 5.

### Der einzige Gott

Um eine spezielle Position zu erlangen, genügt die Befähigung für sie allein nicht. Besondere Umstände müssen diese Befähigung ins Licht rücken, und spezielle Faktoren müssen wirksam werden, die diesem Gott die höchste und schlussendlich einzige Position sichern. Man kann diesen Aspekt als „Revolution“ bezeichnen, wobei diese eine vorausgehende „Evolution“ nicht ausschließt, sondern im Gegenteil in der Regel voraussetzen dürfte.<sup>26</sup>

Die ersten Ansätze für einen solch revolutionären Umschwung sind nach der Überlieferung im 9. Jh. v. Chr. im Nordreich Israel bei den Propheten Elija und Elischa zu suchen. Die von ihnen initiierte Bewegung war vorerst eher eine „Jahwe-und-nicht-Baal-Bewegung“ als eine „Jahwe-allein-Bewegung“.<sup>27</sup> Es ging darum, sich gegen Baal und für Jahwe zu entscheiden (vgl. 1 Kön 18f). Andere Gottheiten traten gar nicht ins Blickfeld. Manches in 1 Kön 18f mag deuteronomistisch sein, die Altäre Jahwes, die statt denen Baals das Land überziehen sollten (1 Kön 19,10; 18,30), sind es kaum. Die Auseinandersetzung war soziologisch gesehen eine solche zwischen den Vertretern der Öffnung gegenüber den kanaänisch-phönizischen Stadtstaaten,

die von den Königen Omri und Ahab vor allem in den Zentren (Samaria, Jesreel-Ebene) betrieben wurde, und den Vertretern eines traditionellen Jahwismus, wie er in den peripheren Regionen (Gilead, Gebirge Efraim) von Leuten wie Elija und Jehu verfochten wurde (2 Kön 10,15 und 23; vgl. die Rekabiter in Jer 35). Erst im 8. Jh. gewann Jahwe schärfere Konturen, die ihn sachlich und nicht nur als Rivalen Baals von ihm unterscheiden. Hosea, der die blutige Revolte Jehus gegen die Omriden verurteilt (Hos 1,4), wollte Jahwe nicht als bloßen Garanten der Fruchtbarkeit des Landes verstanden wissen, die durch entsprechende Kulte in Gang zu halten war. Er insistierte auf der langen Geschichte Jahwes mit Israel und auf der Loyalität und Treue, die Jahwe deshalb erwarten durfte.<sup>28</sup> Bei der Zerstörung des Nordreichs durch die Assyryer im Jahre 722 v. Chr. wurden Vorstellungen, wie sie im Hoseabuch greifbar sind, nach Jerusalem gebracht und da u. a. von Jeremia und den Verfassern des Urdeuteronomiums aufgenommen.<sup>29</sup>

Letztere verstärkten die exklusive Bindung Israels an Jahwe, indem sie diese in Anlehnung an die Gattung der Vasallitätsverpflichtung formulierten. Mit Hilfe solcher feierlich übernommener Verpflichtungen („Verträge“, „Bundesschlüssen“) versuchten die assyrischen Großkönige bes. im 7. Jh., Vasallenfürsten an sich zu binden.<sup>30</sup> Durch die Verwendung dieses Formulars erreichten die deuteronomischen Theologen auf geniale Art eine strenge und exklusive Bindung Israels an seinen Gott, allerdings um den Preis, daß Jahwe Züge eines assyrischen Großkönigs annahm, der seinen Sohn und Vasallen durch Androhung schlimmster Strafen im Falle der Untreue an sich band (Dtn 28,15-68).<sup>31</sup>

G. Braulik hat darzustellen versucht, wie die deuteronomische Theologie über nicht weniger als fünf Stufen vom „Jahwe ist einzig“ (Dtn 6,4) des 7. Jhs. zum „Jahwe ist der Gott, keiner sonst außer ihm“ (Dtn 4,35) emporgestiegen ist. Die letzte, eigentlich monotheistische Formel, soll im 6. Jh. im Exil in Babylon entstanden sein, allerdings ganz unabhängig vom sogenannten Deuterjesaja bzw. der Gruppe von Theologen, die in Jes 40-55 zu Worte kommt und der in der Regel die ersten klaren Monotheismus-Formeln zugeschrieben werden.<sup>32</sup>

<sup>25</sup> Sowohl in Ägypten wie in Vorderasien gibt es die Vorstellung vom nächtlichen Besuch der Sonnengotttheit in der Unterwelt, aber aus diesem Vorstellungsbereich, der stärker spekulativ ist als der Lauf der Sonne am Himmel (vgl. Ps 190f; vgl. auch Ps 104), scheinen sich im Alten Testament kaum Spuren erhalten zu haben.

<sup>26</sup> Vgl. J. Assmann im ersten Beitrag in diesem Heft. Dagegen G. Braulik, *Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus*, in: E. Haag, Hg., *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (QD 104), Freiburg i. Br. 1985, 115-159, hier 149 Anm. 121, der den revolutionären Charakter für Israel bestreitet (vgl. nun ders., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* [SBAB 2], Stuttgart 1988, 257-300).

<sup>27</sup> B. Lang, *Die Jahwe-allein-Bewegung*, in: ders., Hg., *Der einzige Gott*. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 47-83.

<sup>28</sup> J. Jeremias, *Der Prophet Hosea* (ATD 24/1), Göttingen 1983, 20f.

<sup>29</sup> M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11* (Anchor Bible 5), New York 1991, 44-57.

<sup>30</sup> R. Borger u.a. (Anm. 4) 155-177.

<sup>31</sup> Das übersieht E. Zenger ein wenig, wenn er die Übertragung der Vasallitätsverpflichtung vom Großkönig auf Jahwe als Anbruch des Reichs der Freiheit feiert (Am Fuß des Sinai. *Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf 1993, 144f). Ist es nicht überhaupt etwas problematisch, einen „Grundimpetus der... Befreiung“ zu postulieren (ebd. 27) und gleichzeitig zu statuieren, daß es einen Grundgedanken, ein Grundprinzip, eine Grundidee des Ersten Testaments, „daß es die ‚Mitte‘ des Ersten Testaments als einheitsstiftendes Prinzip nicht gibt“ (ebd. 55)?

<sup>32</sup> G. Braulik (Anm. 26) 115-159.



### Monotheismusbekenntnis und Argumentation

Deuterocesaja ist um 540 v. Chr. zu situieren, da in Jes 44,28 und 45,1 der Perserkönig Kyros II. (559-529 v. Chr.) genannt wird, der 538 v. Chr. durch ein Edikt den exilierten Judäern und Judäerinnen eine Rückkehr in ihre Heimat erlaubt hat. Nach Deuterocesaja steht diese Wende kurz bevor. Schaut man die Kapitel Jes 40-55 etwas genauer an, fällt auf, daß Jahwe zwar wieder und wieder erklärt, daß außer ihm (*mibbakaday*) kein Gott, kein Retter, ja überhaupt nichts sei<sup>33</sup>, keiner außer ihm (*zulatij*)<sup>34</sup>, beziehungsweise keiner sonst (*en 'odj*)<sup>35</sup>. Israel ist verpflichtet, das zu bezeugen (Jes 43,10; 44,8). Aber so klar, gewaltig und brillant vorgetragen wird, daß Jahwe der einzige Gott ist, so vag und unklar ist die Begründung, die dafür gegeben wird:

„Gedenkt des Früheren von einst;  
denn ich bin Gott und keiner sonst,  
bin Gott und nichts ist wie ich!  
Ich künde von Anfang an das Spätere,  
in der Vorzeit, was noch nicht geschah.  
Ich sage meinen Plan, der eintrifft,  
alles, was ich will, führe ich aus.“

Ähnlich wie hier in Jes 46,9f lautet sie auch an anderen Stellen (vgl. 44,7; 45,21).

Man gewinnt den Eindruck, es werde hier rhetorisch einprägsam etwas neu verkündet, was dem ansichteten Publikum eigentlich längst bekannt und von ihm akzeptiert ist, nämlich daß Jahwe bzw. seine Propheten (Jesaja, Jeremia, Ezechiel?) Ereignisse angekündigt haben bzw. ankündigen (Deuterocesaja), die dann eingetroffen sind bzw. eintreffen werden. Jahwe ist so als Herr der Geschichte erwiesen, insofern seine Propheten wahre Propheten sind (Dtn 18,22). Welche Ereignisse das genau waren, wird nicht gesagt. Das ist auch nicht nötig. Die Formen der rhetorischen Frage und des rhetorischen Imperativs, die Dtjes so gerne benützt, stellen die Sache einfach als evident dar.<sup>36</sup>

Ernsthafter als bei Dtjes wird in Dtn 4 argumentiert. Da werden die Zuhörerinnen und Zuhörer aufgefordert nachzuforschen, ob zwei Manifestationen Jahwes seit Erschaffung der Menschen nicht völlig einzigartig seien: erstens, „ob je ein Volk die Stimme

Gottes aus dem Feuer heraus hat reden hören, wie du es gehört hast und bist am Leben geblieben“, und zweitens, „ob je ein Gott versucht hat, zu kommen, um sich ein Volk aus den andern herauszunehmen, unter Prüfungen, Zeichen und Wundern und unter Kriegen und mit starker Hand und ausgerecktem Arm, und unter großen Schrecknissen, wie das alles Jahwe, euer Gott, in Ägypten an euch vor euren Augen getan hat. Du hast es zu sehen bekommen, damit du erkennst, daß Jahwe der Gott ist, außer dem es keinen gibt (*en 'od milebaddo*)“ (Dtn 4,33-35). Auch hier ist der rhetorische Aufwand nicht gering, wie die Form der rhetorischen Frage, die das Geschilderte als unbestreitbar hinstellt, und die Häufung der wunderbaren Erscheinungen zeigen, die den Exodus begleitet haben. Problematisch ist, daß hier zwei „Ereignisse“ der ältesten Volksgeschichte bemüht werden, wobei die Singularität mindestens des zweiten in Juda selbst nicht unbestritten war (vgl. Am 9,7).

### Ist das jüdische monotheistische Bekenntnis zum ersten Mal zwischen 600 und 587 v. Chr. in Jerusalem formuliert worden?

In weniger ferne und schwer erforschbare Zeiten als Dtn 4 situiert ein Gebet, das dem jüdischen König Hiskija in den Mund gelegt ist, den Beweis für die Einzigkeit Jahwes (Jes 37,16-20 = 2 Kön 19,15-19). Ich denke, daß wir mit diesem Text den Bedingungen, unter denen das jüdische Monotheismusbekenntnis zuerst formuliert worden ist, recht nahe kommen. Da die folgenden Überlegungen keineswegs Allgemeingut sind, muß ich – innerhalb der hier gesetzten Grenzen – relativ weit ausholen.

Das Gebet Hiskijas steht in einer Geschichte, einer Art Legende, die im Jahre 701 v. Chr. spielt, als der jüdische König Hiskija vom Assyrikerkönig Sanherib abgefallen war und von ihm bedrängt wurde.

<sup>33</sup> Jes 43,11; 44,6,8; 45,5,21

<sup>34</sup> Jes 45,5,21.

<sup>35</sup> Jes 45,5,6; 45,14,18,21,22; 46,9.

<sup>36</sup> Vgl. O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob* (FRLANT 121), Göttingen 1978, 29f.

Formuliert wurde die Geschichte ziemlich genau 100 Jahre später, zwischen 600, als das babylonische Heer unter Nebukadnezar beim Versuch, nach Ägypten vorzustoßen, an der ägyptischen Grenze zurückgeschlagen worden war, und 587 v. Chr., als Nebukadnezars Truppen Jerusalem eroberten und den Tempel Jahwes verbrannten. In diesen Jahren wurde in Juda leidenschaftlich darüber gestritten, ob man eine Revoite, diesmal nicht gegen Assur, sondern gegen Babylon (bzw. nicht gegen Sanherib, sondern gegen Nebukadnezar), riskieren könne oder nicht.<sup>37</sup>

Da der historische Sanherib am Anfang seiner Regierung Schwierigkeiten im Süden des Reiches hatte, rebellierte Hiskija zusammen mit den Philisterstädten und im Vertrauen auf ägyptische Hilfe, indem er, wahrscheinlich im Jahr 703 v. Chr., die Tributzahlungen an Assur einstellte. Der historische Prophet Jesaja lehnte diese Rebellion aufs entschiedenste ab und denunzierte die erhoffte ägyptische Hilfe als Fata Morgana (vgl. Jes 29-31 passim). Als Sanherib im Jahre 701 v. Chr. mit einer großen Armee in Südpalästina erschien, schlug er das ägyptische Expeditionskorps, unterwarf die Philisterstädte wieder seiner Herrschaft, eroberte und zerstörte praktisch alle jüdischen Städte bis auf Jerusalem und deportierte große Teile der Bevölkerung. Jerusalem ließ er umzingeln. Hiskija unterwarf sich, zahlte einen ungeheuren Tribut (vgl. 2 Kön 18,13-16), die Assyrer waren überraschenderweise damit zufrieden und zogen ab, ohne den Rebellen in der üblichen Weise bestraft zu haben. Jerusalem feierte den Abzug mit frenetischem Jubel. Jesaja fand diesen total verfehlt (Jes 22), denn Juda war von der Fußsohle bis zum Scheitel eine einzige Wunde (vgl. Jes 1,4-9).

Im Gegensatz zum historischen Jesaja steht der Jesaja der Legende ganz hinter Hiskija (Jes 37,2,5f,21). Der historische Jesaja hatte in Assur ein Werkzeug des Zorns Jahwes gesehen (Jes 5,25b-29). In der Jesaja-Legende wird die Herausforderung

Sanheribs dagegen als „Verhöhnung des lebendigen Gottes“ interpretiert (Jes 37,4,17), wie in der David- und-Goliath-Erzählung Goliath „die Schlachtreihen des lebendigen Gottes verhöhnnte“ (1 Sam 17,26,36; die Wortkombination „verhöhnnte“ und „lebendiger Gott“ kommt nur in diesen beiden Erzählungen vor). Wie der Sieg über Goliath das ganze Land bzw. die ganze Erde erkennen lassen soll, daß es in Israel einen Gott gibt (1 Sam 17,46), so soll der „Sieg“ Jahwes über Sanherib, zu dem die Legende den Abzug der Assyrer hochstilisierte, alle Königreiche der Erde erkennen lassen, daß Jahwe allein Gott ist (*ki 'attah jhwh 'elohim lebaddeka*; Jes 37,20 = 2 Kön 19,19). Dadurch, daß er im Gegensatz zu allen Gottheiten Syriens und Palästinas (vgl. Jes 37,12) seine Stadt aus der Gewalt des Assyrikerkönigs errettet hat, hat Jahwe also nach Meinung der Legende seine Einzigkeit unter Beweis gestellt. Im Gegensatz zu Dtn 4 und Dtjes hat das Monotheismusbekenntnis hier einen ganz konkreten historischen Grund: die Versöhnung Jerusalems bzw. den „Sieg“ Jahwes über Sanherib.

Die antibabylonische Partei, die zwischen 600 und 587 den Aufstand gegen Babylon und Nebukadnezar propagierte, hat in diesem Vorkommnis den Beweis dafür gesehen, daß man im Vertrauen (*batah*) auf Jahwe den Aufstand wagen und gerettet werden kann (*našal*; vgl. Jes 36,4-20 mit Jer 7,1-15). Jeremia und Ezechiel haben dem scharf widersprochen. Aber der Judäerking Zidkija wagte den Aufstand doch. Er endete wie mit der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier und der Zerstörung des Jahwe-Tempels im Jahre 587 v. Chr. Das auf die Ereignisse zur Zeit Hiskijas gegründete Vertrauen (Jes 36f) hatte sich als falsch erwiesen. Die Begründung der Einzigkeit Jahwes mit der Errettung Jerusalems im Jahre 701 war bei der starken Parallelisierung der Ereignisse von damals mit denen von 600-587 in der Jesajalegende nach 587 wohl nicht mehr sehr überzeugend. Das Bekenntnis aber blieb bestehen – und wurde mit neuen Begründungen versehen (vgl. Dtn 4 und Dtjes). Entstanden ist es wahrscheinlich zwischen 600 und 587 v. Chr.

Es gibt natürlich einige Argumente für die bei den Alttestamentlern übliche Datierung von Jes 37,9-20 in exilische oder nachexilische Zeit.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Vgl. Ch. Hardmeier, *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas* (BZAW 187), Berlin 1989; ders., *Die Propheten Micha und Jesaja im Spiegel von Jeremia 26 und 2 Regum XVIII-XX: Supplements to Vetus Testamentum 43*, Leiden 1991, 172-189. Hardmeier versteht allerdings den sog. Bericht B2 (Jes 37,9b-37 = 2 Kön 19,9b-36), der im folgenden eine Rolle spielen wird, als späteren Zusatz (ebd. 133-138,157-159,427-431).

Zwingend scheinen sie mir nicht zu sein. Die meisten Motive und sprachlichen Formulierungen passen besser oder ebenso gut ins frühe 6. Jh. wie in spätere Zeit, so etwa die Praxis, einer Gottheit ein Schriftstück vorzulegen (Jes 37,14)<sup>39</sup>, oder das Bekenntnis zu Jahwe, dem Gott Israels, der gleichzeitig Herr der Geschichte und Schöpfer Himmels und der Erde ist (vgl. Jes 37,16 mit Jer 27,5f).<sup>40</sup> Selbst die Götter aus Stein und Holz in Jes 37,19 haben ihre nächsten Parallelen (in Glossen?, die schwer zu datieren sind) im Hosea- und Jeremiabuch.<sup>41</sup>

Ob die Frühdatierung überzeugt oder nicht, interessant bleibt beim Monotheismusbekenntnis von Jes 37,20 jedenfalls der Bezug auf ein konkretes – wenngleich legendarisch überhöhtes – historisches Ereignis.

Der jüdisch-jüdische Monotheismus ist im Gegensatz zum Lichtmonotheismus Echnatons geschichts-, gesellschafts- und gerechtigkeitsbezogen. Das ist schon in Jahwes Kampf- und Sonnengott-Vergangenheit angelegt. Der Jerusalemer Sonnengott war ja eher ein Richtergott vorderasiatischen Typs als ein Lichtgott im Sinne Echnatons.

Die Konzentration Jahwes auf die Bereiche Gesellschaft, Recht und Politik ist im 3. Jh. v. Chr. bei der Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische noch gewaltig verstärkt worden. 6800mal wurde der Eigenname Jahwe mit Kyrios „Herr“ wiedergegeben. 6800mal ist nun statt von einem nicht näher definierten („begrenzten“, „beschränkten“) Gott von einer klar umschriebenen Rolle die Rede.

Die gesellschaftlich, rechtlich und politisch definierte Rolle „Herr“ ersetzt die für immer neue Erfahrungen offene, individuelle Gottheit.<sup>42</sup> Das mag in der persischen und hellenistischen Zeit ein Fortschritt gewesen sein. Die Konzentration auf einen Gott dieses Typs war jedenfalls von größter Tragweite und welthistorischer Bedeutung. Wie jede Konzentration war sie aber auch mit Verlusten und Opfern verbunden, wie immer deutlicher bewußt wird und wie die folgenden Beiträge von Ch. Uehlinger und S. Schroer zeigen.

Diese Verluste und Opfer können auf die Dauer nicht verdrängt, sondern müssen aufgearbeitet werden. Wer sich der von der feministischen Theologie mit Recht geforderten Anamnese konsequent ver-

weigert, beeinträchtigt eine gesunde Entwicklung und versucht, den immer weitere Bereiche erfassenden Glanz oder besser Anspruch der Wahrheit einzuschränken, was mit großen Verlusten verbunden ist und sich auf Dauer als unmöglich erweist (vgl. Apg 5,38f).<sup>43</sup>

*Dr. Othmar Keel ist Professor für alttestamentliche Exegese und Biblische Umwelt an der Universität Freiburg Schweiz. Seine Anschrift: Biblisches Institut, Universität Miséricorde, CH-1700 Freiburg Schweiz.*

#### Quellennachweis zu den Abbildungen

1 O. Keel & Ch. Uehlinger, GGG (Anm. 12) Abb. 89 2 O. Keel, Das Recht der Bilder gesehen zu werden (OBO 122), Freiburg Schweiz & Göttingen 1992, 247 Abb. 226. 3 Unveröffentlichter Karneol-Skarabäus, 19 x 14,5 x 8,8 mm; als Leihgabe am Biblisches Institut der Universität Freiburg Schweiz, Inventar-Nr. 1993.46 (Zeichnung Hildi Keel-Leu). 4 GGG Abb. 175a. 5 GGG Abb. 219. 6 A. Piankoff & N. Rambova, Mythological Papyri (Bollingen Series 40/3), New York 1957, Text S. 187, Papyrus Nr. 25, 5. Szene (Zeichnung Hildi Keel-Leu). 7 D.M. Matthews, Principles of Composition in Near Eastern Glyptic of the Later Second Millennium B.C. (OBO.SA 8), Freiburg Schweiz & Göttingen 1990, Fig. 479. 8 O. Keel, Kulturtraditionen (Anm. 13) 493 Abb. 29. 9 O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Zürich & Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1984, 150 Abb. 235. 10a GGG Abb. 263b. 10b B. Sass & Ch. Uehlinger, Hg., Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals (OBO 125), Freiburg Schweiz & Göttingen 1993, 202 Fig. 29. 10c GGG Abb. 276a (= BRL<sup>2</sup> Abb. 78:29).

<sup>38</sup> Vgl. etwa Jes 37,18 „Könige von Assur“ mit Neh 9,6.32 und die Monotheismus-Formulierung Jes 37,20 mit Neh 9,6, wobei mir die Abhängigkeit allerdings ziemlich klar bei Neh zu liegen scheint, der Jes 37,20 und Djes kombiniert.

<sup>39</sup> Vgl. dazu O. Kaiser, der ja sonst eine große Vorliebe für Spätdatierungen hat (Der Prophet Jesaja. Kapitel 13–39 [ATD18], Göttingen 1973, 305 und 312, bes. Anm. 99). Die Praxis ist typisch neassyrisch und in persischer Zeit nicht mehr üblich.

<sup>40</sup> Vgl. die davon abhängige Stelle Jer 32,17 und zum Ganzen H. Weippert, Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches (SBS 102), Stuttgart 1981, 65–77.

<sup>41</sup> Hos 8,6; Jer 2,11; 10,3; 16,20; vgl. Dtn 4,28; 27,15.

<sup>42</sup> O. Keel, Wie männlich ist der Gott Israels?, in: Diakonia 24 (1993) 179–186, bes. 180f.

<sup>43</sup> Vgl. dazu S. Schroer & O. Keel, Über die schmerzlichen Beziehungen zwischen Christentum, Judentum und kanaänischer Religion – ein Plädoyer für historische Ehrlichkeit, in: Publik Forum, 28.1.1994, 18–20; O. Keel, Der zu hohe Preis der Identität oder von den schmerzlichen Beziehungen zwischen Christentum, Judentum und kanaänischer Religion, in: M. Dietrich & O. Lorez, Hg., Ugarit, ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient (Akten eines europäischen Kolloquiums in Münster i. W. vom 11.–12. Febr. 1993; erscheint 1994).

## Die Frau im Efa (Sach 5,5–11)

Eine Programmvision von der Abschiebung der Götter

Wo vom Thema „Monotheismus in der Hebräischen Bibel“ die Rede ist, wird in der Regel eine ziemlich feststehende Auswahl von Texten kommentiert<sup>1</sup>: Prophetenerzählungen über Elija und Elischa im Buch der Könige und einzelne Stellen in den Büchern Hosea, Amos, Jesaja werden als frühe „Marksteine“ der Entwicklung der alleinigen Verehrung Jahwes in Israel bzw. Juda vorgestellt, und am Abschluß der Reihe stehen Worte Deuterocesajas<sup>2</sup> als des Kronzeugen, der dem monotheistischen Bekenntnis in der Geschichte der jüdisch-israelitischen Religion zum ersten Mal geradezu spekulativ-definitiven Ausdruck verliehen habe, z. B. in Jes 44,6ff:

„So spricht Jahwe, der König Israels, und sein Erlöser, Jahwe der Heere: Ich bin der erste und ich bin der Letzte, und außer mir gibt es keinen Gott. (. . .) Und ihr seid meine Zeugen (*'ēdāy*), ob ein Gott ist außer mir und ob es einen ‚Felsen‘ gibt. Ich kenne keinen!“

Was sich hier zunächst als reine Behauptung liest (vgl. auch 43,8–13 u.ö.), ist eigentlich eine Deklaration an Israel, das zu seiner Zeugenschaft stehen

soll. Als Zeuge auftreten kann aber nur, wer etwas auszusagen hat und entsprechende Erfahrungen mitzuteilen hat. Daß Israel auf trete und für Jahwe als den Einzigen Gott zeuge, scheint insofern nur plausibel, wenn es entweder an spezifische Erfahrungen oder an ältere Traditionen und Vorstellungen anknüpfen kann.

Hat sich der deuterocesajanische Monotheismus konsequent aus der älteren Tradition vom Anspruch Jahwes auf ausschließliche Verehrung in Israel/Juda entwickelt (vgl. das Deuteronomium<sup>3</sup>) oder gehen ihm Vorstellungen von der Weltherrschaft des Welterschöpfers voraus, wie sie z. B. in Jer 27,5f zum Ausdruck kommen?<sup>4</sup> Oder ist das Denken Deuterocesajas, der im Bereich der religiösen Herrscherlegitimation ja geradezu als Propagandist der aufsteigenden persischen Weltmacht gewirkt hat (Jes 41,2f.25; 45,5), auch in seinem innersten theologischen Kern vom zoroastrisch-persischen Monotheismus beeinflusst worden?<sup>5</sup>

Diese Fragen werden in der Forschung seit langem kontrovers verhandelt. Seltener stellt man die Frage nach der *Akzeptanz* des monotheistischen Bekenntnisses bei den Adressatinnen und Adressaten Deuterocesajas. Welchen Hintergrund an religiösen Vorstellungen müssen wir bei *ihnen* voraussetzen, damit ihnen ein monotheistisches Bekenntnis überhaupt plausibel erscheinen konnte? Wer die polemischen Äußerungen desselben Deuterocesaja bzw. seiner Schüler gegen die Machtlosigkeit der Götzenbilder liest<sup>6</sup>, hegt den Verdacht, die engagierte Verspottung der fremden Götter habe ihren Grund nicht zuletzt in der anhaltend großen Anziehungskraft von Kultbildern auf viele seiner Zeitgenossen.

### Monotheismus zwischen Babylonien und Juda

Deuterocesaja bzw. die Deuterocesaja-Gruppe wirkte — dies ist jedenfalls die Mehrheitsmeinung unter Exegetinnen und Exegeten — in der babylonischen Gola unter exilierten Judäerinnen und Judäern. Seine Götzenpolemik wird denn auch meist als Auseinandersetzung mit babylonischen Götterkulten verstanden. Wie aber sah es mit dem Mono-

<sup>1</sup> Vgl. H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart u.a. 1991, 124–132; in ungefähre umgekehrter Reihenfolge bei ähnlicher Auswahl W.H. Schmidt u.a., *Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik (EdF 281)*, Darmstadt 1993, 39–58.

<sup>2</sup> Bzw. der ‚Deuterocesaja-Gruppe‘; vgl. dazu R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Bd. 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern (GAT = ATD Erg. 8/2)*, Göttingen 1992, 431–446.

<sup>3</sup> Vgl. C. Braulik, *Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus*, in: E. Haag, Hg., *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (CD 104)*, Freiburg — Basel — Wien 1985, 115–159, nun auch in: ders., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB 2)*, Stuttgart 1988, 257–300.

<sup>4</sup> Vgl. H. Weippert, *Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches (SBS 102)*, Stuttgart 1981, 65–71.

<sup>5</sup> So H. Vorländer, *Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils*, in: B. Lang (Hg.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981, 84–114. Kritisch dagegen Albertz, *Religionsgeschichte (Anm. 2)*, 435f.

<sup>6</sup> Bes. 40,18–20; 41,6–7; 44,9–20; 45,20ff; 46,5–7. Redaktionsgeschichtlich orientierte Studien weisen Monotheismus-Aussagen und Götzenbildpolemik nicht der gleichen Schicht innerhalb des Djes-Komplexes zu. Vgl. etwa R.C. Kratz, *Kyros im Deuterocesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55 (FAT 1)*, Tübingen 1991, 192–206 („Götzen-Schicht“); J. van Oorschot, *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung (BZAW 206)*, Berlin 1993, 312–318 („Götzenbilderschicht“). Das Problem verschiebt sich in die Diachronie, bleibt aber bestehen: Wenn Jahwe keinen anderen Gott kennt, warum muß der Prophet dann gegen die Götterbilder polemisieren?

theismus in der jüdischen Heimat aus? Wie hat er dort Fuß gefaßt, wie wurde er propagiert bzw. rezipiert?

Neuere Untersuchungen zur Religionsgeschichte Judas in der exilischen und frühnachexilischen Zeit tendieren dazu, das Juda des ausgehenden 6. und frühen 5. Jhs. als Schauplatz harter Auseinandersetzungen zwischen Rückkehrern (Nachkommen von Exulanten) und Daheimgebliebenen zu verstehen.<sup>7</sup> Dabei ging es um materielle, ökonomische Interessen (u.a. Grundbesitz und Landverteilung; vgl. nur Ez 11, 14-18; 33, 23-28), um die politische Kontrolle Jerusalems und seines Umlandes, aber auch um theologische Fragen von kultureller Relevanz: Wem sollte in Juda kultische Verehrung entgegengebracht werden? Nur einem Gott oder mehreren Gottheiten? Nur Jahwe oder auch einer Göttin neben ihm? Jahwe nur in Jerusalem oder auch anderswo? Und welche Kultpraktiken waren angemessener Ausdruck der Jahwe-Verehrung? Immer mehr Exegetinnen und Exegeten neigen heute zur Vermutung, in der vom Deuteronomium, dem deuteronomistischen Geschichtswerk und verwandten Schriften verfehmten und verunglimpften Religion der „vorräuelitischen Landesbewohner“ spiegelte sich in Wirklichkeit keine fremde („kanaanäische“) Religion, sondern die religiöse Praxis der daheimgebliebenen, nicht exilierten Judäerinnen und Judäer, die von den nun Heimkehrenden, welche sich als „wahres Israel“ und Träger von Verheißungen und rechtem Jahwe-Glauben verstanden, als illegitimer Götzendienst verworfen worden sei.

Waren die Rückkehrer Monotheisten vom Schlage Deuterocesajas? Wie haben sie ihren Monotheismus propagiert, und wie ist es ihnen gelungen, das monotheistische Bekenntnis im nachexilischen Juda Fuß fassen zu lassen? Die folgenden Überlegungen können diese Fragen nicht einfach beantworten. Sie kreisen um einen Text, der im Rahmen der Monotheismus-Diskussion nicht oft zu Wort kommt, der aber genau in den Kontext jener Auseinandersetzungen um die rechte Jahwe-Verehrung im nachexilischen Juda gehört. Für heutige Leserinnen und Leser, die die biblischen Schriften im Horizont feministisch-kritischer Fragestellungen wahrzunehmen

gelernt haben, hat dieser Text ganz besondere Brisanz, geht es in ihm doch um nichts Geringeres als um die Abschiebung einer Göttin, mithin auch um die Abschaffung bzw. Verunmöglichung ihrer Verehrung in Juda.

Sach 5,5-11 ist Teil eines größeren Zyklus von Visionsschilderungen, der von 1,7 bis 6,15 reicht und ursprünglich sieben Visionen umfaßt haben dürfte.<sup>8</sup> Typisch für den Zyklus ist, daß ein Engel dem Propheten jeweils die Bedeutung des Geschauten erklärt.<sup>9</sup> Die sieben Visionen sollen dem Propheten im Verlaufe einer einzigen Nacht am 24. Schebat im 2. Jahr des persischen Königs Darius (I., umgerechnet am 15.2.519 v. Chr.) zuteil geworden sein (1,7). Zwei Monate zuvor war in Jerusalem der Grundstein für den neuen Tempel gelegt worden. Der Prophet Sacharja kündigte an, daß damit definitiv das Ende des Exils gekommen sei (vgl. 1,12 mit Jer 29,10). Die Visionen Sacharjas bringen auf prägnant symbolische Art zum Ausdruck, unter welchen religiösen Vorzeichen die Tempelerneuerer die nun anbrechende, neue Zeit verstanden haben wollten.

### Die Vision

Sacharja berichtet, er sei vom Deuteengel zum genauen Hinsehen aufgefordert worden (5,5). Er habe zunächst nur ein Efa gesehen (V. 6a). Das Efa ist ein Hohlmaß mittlerer Größe für Trockenprodukte, v.a. Getreide; hier meint das Wort ein Gefäß, dessen Inhalt der Maßeinheit entsprach. Für Sach 5 haben wir an einen sackförmigen, vierhenkligen Pithos zu denken (Abb. 1), wie sie im perserzeitlichen Juda gebräuchlich waren. Ihr Fassungsvermögen betrug ca.

<sup>7</sup> Vgl. Albertz, *Religionsgeschichte* (Anm. 2) 377ff, 468ff; P.R. Davies (Hg.), *Second Temple Studies* (JSOT. S 117 + 175), Sheffield 1991 + 1993.

<sup>8</sup> Zum ganzen Zyklus vgl. nebst den Kommentaren v.a. H. Gese, *Anfang und Ende der Apokalypstik, dargestellt am Sacharjabuch: ZThK 70* (1973) 20-49 = ders., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (BEvTh 64), München 1984, 202-230; K. Seybold, *Bilder zum Tempelbau. Die Visionen des Propheten Sacharja* (SBS 70), Stuttgart 1974; Ch. Jeremias, *Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial* (FRLANT 117), Göttingen 1977; H.-G. Schöttler, *Gott inmitten seines Volkes. Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sacharja 1-6* (ThSt 43), Trier 1987 (mit über weite Strecken problematischer Literarkritik).

<sup>9</sup> Außer in der im vorliegenden Text 4. Vision (Kap. 3): Diese und andere formale und inhaltliche Differenzen (keine Einleitung, keine symbolischer Gegenstand usw.) erlauben den Schluß, daß diese Vision nicht zum ursprünglichen Zyklus gehört haben dürfte.

### Der Text: Sach 5,5-11

<sup>5</sup> Da trat der Engel, der mit mir zu reden pflegte, vor und sagte zu mir: „Erhebe deine Augen und schau hin, was da zum Vorschein kommt.“

<sup>6</sup> Und ich sagte: „Was ist es?“ Und er sagte: „Da kommt ein Efa zum Vorschein.“ Und er sagte: „Da ist ihr<sup>b</sup> Anblick(?)<sup>c</sup> im ganzen Land.“

<sup>7</sup> Und siehe, ein bleierner Deckel hob sich, und da saß eine Frau im Innern des Efa. <sup>8</sup> Und er sagte: „Da ist die Gottlosigkeit“, warf sie ins Innere des Efa und warf den Bleistein auf dessen Öffnung.

<sup>9</sup> Da erhob ich meine Augen und schaute hin, und siehe, zwei Frauen kamen zum Vorschein, und Wind war in ihren Flügeln, und sie hatten Flügel wie Storchenflügel. Und sie hoben das Efa zwischen Erde und Himmel empor. 10 Da sagte ich zum Engel, der mit mir redete: „Wo bringen die das Efa hin?“

11 Und er sagte zu mir: „Ihr<sup>e</sup> ein Haus zu bauen im Land Schinear, und wird es gegründet sein, dann wird sie<sup>e</sup> dort an ihrer<sup>e</sup> Stelle<sup>f</sup> bleiben.“

#### Bemerkungen zur Übersetzung:

<sup>a</sup> In V. 6 rechnen die Kommentatoren oft mit Textverderbnis und schlagen entsprechende Umstellungen vor. In der Tat überrascht zunächst die Rückfrage des Visionärs in Verbindung mit der ersten Antwort des Engels: Ein Efa, d.h. einen gewöhnlichen großen Tonkrug, hätte der Prophet doch selbst erkennen müssen. Außerdem ist die Einleitung für den zweiten vom Engel gesprochenen Satz redundant. Die Streichung von <sup>a-2</sup> ergäbe einen glatteren Redeverlauf; sie findet aber in den Versionen ebensowenig Stütze wie noch weiter gehende Konjekturen und Umstellungen (etwa in BHS).

<sup>b</sup> Enklitische Personalpronomen der 3. Pers. mask. Pl. Eine Bezugsgröße dafür (ein maskulines Kollektiv) wird in der Vision selbst nicht genannt, sondern — vermutlich absichtlich — nur impliziert: die Bevölkerung des Landes bzw. der schuldig gewordene Teil davon. In der voranstehenden Vision nach der Bezugsgröße zu suchen und die Diebe und Meineidigen von 5,3f für die gesuchte Bezugsgröße zu halten (so z.B. Schöttler, *Gott* [Anm. 8] 135), empfiehlt sich nicht: Erstens wäre ein derartiger syntaktischer Querbezug zwischen zwei Visionen im ganzen Zyklus singulär, zweitens ist von Dieb und Meineidigem in der vorangehenden Vision immer dezidiert im Sg. die Rede (vgl. bes. 5,4b).

<sup>c</sup> Im hebräischen MT steht *‘enām*, wörtlich „ihr Auge“, hier übertragen zu verstehen; „ihr Aussehen“ (vgl. Ez 14 u.ö.; 10,9; Dan 10,6) gibt keinen Sinn, denn wie sollen „die Diebe und Meineidigen . . . in der in der Efa sitzenden Frau ihre visionär-bildhafte Darstellung haben“ (so Schöttler 134 Anm. 382)? Eher ist an eine Übersetzung „ihr Anblick“ zu denken, womit die Frau als Gegenstand bezeichnet würde, auf den die im Lande schuldig Gewordenen „ihr Auge, ihren Blick“ geworfen haben bzw. der ihren Blick gefangen nimmt. EÜ korrigiert den Text wie die meisten Kommentatoren im Anschluß an G, Syr u.v.a. zu *‘awonām* und übersetzt „ihre Schuld“, doch ist dies zweifellos eine *lectio facilior*, nach der die Erklärung des Engels in V. 8a unnötig redundant erschiene.

<sup>d</sup> Hebr. *bekāl-hā’arāš* ist doppeldeutig und könnte auch als „auf der ganzen Erde“ übersetzt werden.

<sup>e</sup> Sowohl „Efa“ als auch „Frau“ sind im Hebräischen feminin; so ist nicht eindeutig klar, worauf sich die Fem.sg.-Formen in V. 11 beziehen. Die syntaktisch nächstliegende Bezugsgröße wäre „Efa“ (V. 10b), und daran haben sich die antiken Übersetzungen gehalten. Aber was soll ein Haus (bzw. Tempel) für ein Efa? Naheliegender ist die Annahme, das Haus werde für die „Frau“ im Efa (V. 7b) gebaut.

<sup>f</sup> Hebr. *mekōnā* bezeichnet verschiedene Arten von Stellen und Gestellen, u.U. beweglich wie die Kesselwagen im Jerusalemer Tempel (1Kön 7,27ff), u.U. fest wie Fundamente (Esr 3,3), hier vielleicht sogar ein „Postament“.

<sup>g</sup> Das Verbum ist im Hebräischen als Zwitterform (zuerst passiv 3.fem.Sg., dann kausativ 3. mask.Pl.) vokalisiert, so daß man auch übersetzen könnte: „wird man sie (dort) zur Ruhe bringen“, d.h. definitiv installieren.

32 l, und sie dürften, worauf die vier Henkel hinweisen, gefüllt in der Regel von zwei Personen getragen bzw. hochgehoben worden sein.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Gese präzisiert, das Efa sei „das Maß, das, mit Korn oder Mehl usw. gefüllt, jemand ohne allzu große Mühe gerade noch tragen kann, das große Getreidemaß, das an der Tragfähigkeit des Menschen orientiert ist“ (Anfang [Anm. 8] 212). Dieser Deutung widersprechen die große Variation von ca. 40 l in der Königszeit bis zu ca. 22 l in rabbinischer Zeit und die vier Henkel, die zwei Träger voraussetzen. Auf das Gewicht des Efas geht unser Text nicht ein. Man sollte dann auch nicht den zu sehr verallgemeinernden Schluß ziehen, hier werde ein „Urmaß“ menschlicher Schuld vorgestellt und dann hinweggetragen.

Das Efa, fährt der Prophet fort, sei vom Engel mit dem rätselhaften Satz „Das ist ihr ‚Anblick‘ im ganzen Land“ kommentiert worden (V. 6b). Der Satz ist offensichtlich vorausweisend zu verstehen. Er meint nicht, daß man zur Zeit Sacharjas im ganzen Land den Blick auf ein tönernes Vorratsgefäß richtete, sondern erhöht die Aufmerksamkeit des Sehers für das, was ihm nun im Innern des Efa gezeigt werden soll. Dies ist es, worauf im ganzen Land — so der Engel — wie gebannt geblickt werde: eine *Frau* (V.7).

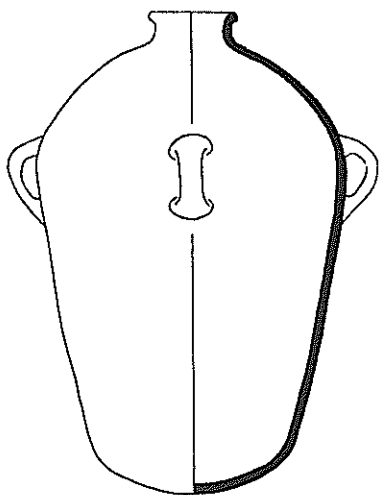


Abb. 1: Vorratskrug der persischen Zeit (5. Jh.) vom Tell en-Nasbeh. Der Krug ist 68 cm hoch; seine Kapazität von etwa 32 l dürfte dem damals gebräuchlichen Efa-Maß entsprechen.

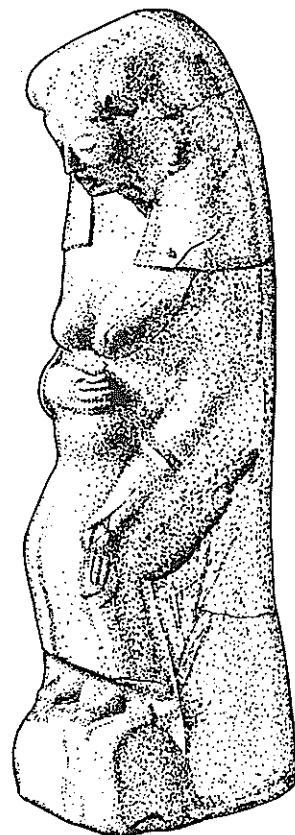


Abb. 2: Phönizische Terrakottastatue der sog. Dea Tyria gravida, einer als schwangere Frau dargestellten Göttin, wie sie im perserzeitlichen Palästina besonders in den Küstengebieten und im Hügelland verbreitet war. Die abgebildete Statuette stammt aus Achziv (heute im Israel Museum, Jerusalem).

kotta abgeleitet werden, die schon seit Jahrhunderten der Göttin keine besonderen Attribute der Göttlichkeit mehr verleihen, sondern sie schlicht als Frau verkörpern. Daß hinter solchen Darstellungen bestimmte Rollenvorstellungen stehen und die Göttin ein mütterliches Frauenbild idealisiert, liegt auf der Hand.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Vgl. aber Anm. 17.

<sup>12</sup> K. Koch, *Die Propheten II. Babylonisch-persische Zeit* (Urban-TB 281), Stuttgart u.a. 1980, 172.

<sup>13</sup> M. Haller, *Das Judentum. Geschichtsschreibung, Prophetie und Gesetzgebung nach dem Exil* (SAT II,3), Göttingen 1914, 95.

<sup>14</sup> Vgl. O. Keel & Ch. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), Freiburg – Basel – Wien 1993 (= fortan GGG), S. 219.

Die Frau wird für den Propheten nur sichtbar, weil sich ein bleierner, d.h. besonders schwerer Deckel, der eigentlich dazu da ist, das Entweichen des Inhalts zu verhindern, wie von selbst gehoben hat. Der sich nun bietende Anblick hat offenbar — hier ahnen wir bereits die zentrale Intention der Vision — etwas Anstößiges und Verbotenes, denn der Deuteengel reagiert ausgesprochen heftig: Ungefragt<sup>15</sup> kommentiert er das Bild, indem er die Frau als den personifizierten Frevel bzw. als „Gottlosigkeit“ (*riš'ā*) abqualifiziert, sogleich — „höchste Alarmstufe“<sup>16</sup> — wirft er sie ins Efa zurück und schlägt den Deckel wieder zu (V. 8).<sup>17</sup> Eben erst begonnen, ist die peep-show schon wieder vorbei — das Odium des Anrühigen, Verbotenen liegt in der Luft!<sup>18</sup> Aber die Vision geht weiter, und der Prophet schaut nun erst recht aufmerksam hin (er tut jetzt genau das, was ihm der Engel in V. 5 geboten hatte). Jetzt kommen *zwei Frauen* zum Vorschein, aber sie

<sup>15</sup> So nur noch 5,3; sonst geht der Deutung immer eine Frage des Sehers voraus: 1,9; 2,24; 4,4.11f; 5,6.10; 6,4.

<sup>16</sup> W. Rudolph, *Haggai – Sacharja 1–8 – Sacharja 9–14 – Maleachi* (KAT XIII 4), Gütersloh 1976, 120.

<sup>17</sup> Daß der Deuteengel selbst im Bild interveniert, ist nicht ganz so ungewöhnlich, wie gelegentlich behauptet wird (vgl. daneben 1,12f; 2,7f); singular ist nur, daß der Engel hier regelrecht handgreiflich wird. Da die Intervention etwas schwerfällig mit doppeltem „und er warf“ geschildert wird und anstelle des „Bleideckels“ von V. 7a in V. 8b von einem „Bleistein“ die Rede ist, könnte hier eine dramatisierende Glosse vorliegen (Schöttler, *Gott* [Anm. 8] 136f), welche die Frau nicht wie V. 7 und 11 als Bild einer sitzenden(!) Göttin, sondern als lebendige Frau verstanden hat.

<sup>18</sup> „Au visionnaire correspond sans doute le ‚yoyeur‘ surtout dans une société qui a banni, peut-être depuis peu, toute iconographie alors même que la communication internationale accrue de la période perse met chacun en présence de la plastique ambiante et de formes nouvelles donc séduisantes. Quelque chose comme l'horreur fascinée des sociétés arabes aujourd'hui suspendues aux images de la télévision occidentale, Dallas inclus“ (F. Smyth, *L'espace d'un chandelier: Zacharie 1,8–6,15*, in: *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* [coll. Patrimoine], Paris 1992, 281–289, hier 282). „Parodistisch heiter und grotesk“ (Seybold, *Bilder* [Anm. 8] 56) scheint es mir hier nicht zuzugehen.

<sup>19</sup> Daß sie „Wind in ihren Flügeln“ haben, könnte bedeuten, daß sie sich nicht nur allein fortbewegen, sondern von der *ruah* geradezu getrieben werden (Rudolph, aaO. [Anm. 16]).

<sup>20</sup> Vgl. O. Keel u.a., *Orte und Landschaften der Bibel. Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde*, Zürich & Göttingen 1984, 160f.

<sup>21</sup> Vgl. Gese, *Anfang* (Anm. 8) 213.

<sup>22</sup> Einschlägige Parallelen zu der vorgestellten Bildkonstellation sind mir nicht bekannt. Nur entfernt verwandt sind perserzeitliche Rollsiegelbilder, auf denen eine (männliche!) Gestalt mit Königskrone in einem Nimbus erscheint, der von geflügelten Mischwesen flankiert (nicht getragen) wird.

<sup>23</sup> Nicht etwa die „Sünde“ oder gar „der Trieb zum Sündigen“ überhaupt, wie z.B. Rudolph meinte (aaO. [Anm. 16] 119f) — es sei denn, man verstehe die Verehrung einer Göttin als paradigmatischen Akt der Sünde. Rudolph spricht von der „Verführungsmacht des Weiblichen“ und assoziiert Gen 3, ja sogar die vielköpfige Hydra!

stellen im Unterschied zur ersten offenbar keine Gefahr dar. Sie werden geflügelt und in Bewegung vorgestellt.<sup>19</sup> Die Präzisierung „wie Storchenflügel“ dürfte zunächst auf die Größe der Flügel zu beziehen sein, doch können im Hintergrund noch andere Konnotationen mitschwingen: Der Name des Storchs (hebr. *ḥasīdā*) bedeutet wörtlich übersetzt „die Treue, Verlässliche“. Dies bezieht man gern auf die Fürsorge des Tieres für seine Jungen — aber die meisten Vögel sorgen genauso treu für ihre Jungen. Die Verlässlichkeit des Storchs wird eher mit seinen sehr geregelten Wanderungszeiten zusammenhängen (vgl. Jer 8,7, wo der Storch an erster Stelle unter den Zugvögeln genannt wird, als der, der seine Zeiten kennt im Gegensatz zu Israel, das Jahwes Rechtsordnung mißachtet).<sup>20</sup> Die storchgeflügelten Frauen, so können wir daraus schließen, werden das Efa mit Sicherheit sehr weit wegbringen — und nicht etwa plötzlich wieder umkehren.<sup>21</sup> Daß das Efa bzw. die Frau dann dort bleibt, wo sie nach Meinung des Verfassers hingehört, wird V. 11 sicherstellen.

Vorerst aber stellt der Seher eine Frage, die bezeichnenderweise nicht nach der Bedeutung der eben geschauten Frauen geht — die sind kein eigenständiges Thema<sup>22</sup> —, sondern auf das Efa fixiert bleibt (V. 10) — als ob der Prophet sich nach der heftigen Reaktion des Engels nicht trauen würde, von der Frau zu sprechen. „Wo bringen die das Efa hin?“ Der Deuteengel weiß, daß Sinn und Ziel der Handlung mit der Frau zusammenhängen, nicht mit dem Efa, das nur ein Transportmittel ist. Der Frau soll im weit entfernten Land Schinear, d.h. Südbabylonien (vgl. Gen 11,2), ein „Haus“ bzw. Tempel gebaut werden, wo sie an der dafür vorgesehenen Stelle installiert werden wird (V. 11). Damit sind alle Zweifel beseitigt: Die Frau ist eine *Göttin* (bzw. ein Götzenbild). Somit ist wohl auch die von ihr verkörperte „Gottlosigkeit“ in erster Linie eine kultische.<sup>23</sup>

Der Sinn der Vision ist ein doppelter: Das geschauten Geschehen bildet ein im metahistorischen Raum numinoser Mächte inszeniertes Programm ab — die Frau wird aus Juda gebannt, in Juda wird sie keinen Platz mehr haben. Die Deutung des Engels enthält einen impliziten Appell: Mag die Frau im Land der Götzendienen als Göttin verehrt werden, in Juda soll man in ihr nur mehr ‚Gottlosigkeit‘ er-

kennen. Verehren soll man sie hier nicht mehr können, ist sie von hier doch definitiv abgeschoben. Wer die Göttin verehren will, muß schon nach Babylonien gehen — und/oder dort bleiben!<sup>24</sup>

### Traditionsgeschichtliches zu einzelnen Motiven

Die in einem Gefäß eingeschlossene „Gottlosigkeit“ hat eine Motivparallele in althetitischen Mythen.<sup>25</sup> So ist etwa im sog. Telipinu-Mythos davon die Rede, daß sich der für die Fruchtbarkeit des Landes verantwortliche Gott Telipinu aus Zorn vom Lande zurückgezogen habe. Mittels verschiedener magischer Praktiken sei es dann aber den anderen Gottheiten gelungen, Telipinus „Zorn, Wut, Befleckung, Groll“ in die Unterwelt zu bannen, wo sie in bronzenen palhi-Gefäßen mit bleiern Deckeln und eisernen Verschlüßspangen eingeschlossen worden seien: „Was immer dort hineingeht, kommt nicht mehr herauf, sondern geht zugrunde.“<sup>26</sup> Dasselbe Motiv begegnet auch in Beschwörungsritualen: Zorn und Bosheit der Totengöttin Lelwani<sup>27</sup> oder der Muttergöttin Hannahanna<sup>28</sup> werden auf diese Weise in die Unterwelt gebannt, ein andermal Aspekte menschlichen Übels wie Blutvergießen, Trauer oder Krankheit — teilweise als Dämonen personifiziert — in verschlossenen Gefäßen im Meer versenkt.<sup>29</sup>

In dieser Tradition steht auch noch die erstmals bei Hesiod um 700 v. Chr. dokumentierte Geschichte von der „Büchse der Pandora“, in der die Neugier der schönen Pandora sie dazu verleitet, einen Pithos, in dem alle Übel der Menschheit sicher verschlossen waren, zu öffnen, so daß die Menschen nun — durch Frauenschuld — von Lastern und Leiden geplagt werden und zuletzt dem Tod verfallen sind.<sup>30</sup> Die letztere Überlieferung steht Sach 5 hinsichtlich Frauenfeindlichkeit kaum nach. Im Unterschied zu Sach 5 ist in ihr aber wie in den hetitischen Texten nicht von der Einschließung einer Gestalt die Rede, die die verschiedenen Aspekte des Unheils repräsentieren und in sich vereinigen würde, und werden diese Unheilstoffe selbst auch nicht dezidiert weiblich vorgestellt.

Die geflügelten Frauen, die das Efa wegtragen, haben ihrerseits eine entfernte Motivparallele in hetitischen, neuassyrischen und biblischen (Lev 14,7,52f) Reinigungsritualen, in denen Unheilstoffe von Vögeln weggetragen werden sollen.<sup>31</sup> Dort geht es jeweils um die Elimination von Unreinheiten, die sich auf die Umgebung schädlich auswirken können. In Sach 5 steht aber nicht die für den Kult typische Opposition „Rein vs. Unrein“ im Vordergrund (vgl. dagegen Sach 3)<sup>32</sup>, das personifizierte Unheil wird vielmehr moralisch abqualifiziert. Das hebräische Wort *rišā*, das wir bisher mit „Gottlosigkeit“ wiedergegeben haben, bedeutet allgemein „Frevel, Laster“ und ist Gegenbegriff zu *šedāqā* „Gemeinschaftstreue, Gerechtigkeit, Pietät“. In der Verbindung von Moral und Kult — als ob die Verehrung der Göttin moralisch verwerflich wäre und die Elimination der Frau zur moralischen Integrität Judas beitrage! — liegt ein Charakteristikum der Visionsdeutung von Sach 5.<sup>33</sup>

<sup>24</sup> K. Galling meinte, die Vision betreffe in erster Linie Rückkehrer aus der babylonischen Gola: „Hinter dem Weib (...) steht u.E. letztlich die Istar von Babylon. Die heimgekehrte Gola (...) wird von aller Unreinheit und allem Götzendienst gereinigt (vgl. Ez 30,25)“ (Die Exilswende in der Sicht des Propheten Sacharja, in: Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter, Tübingen 1964, 120). Die Insistenz von V. 7 auf dem „ganzen Land“ spricht jedoch gegen diese Annahme, und die Opposition Rein vs. Unrein spielt in Sach 5 im Gegensatz zu Ez 30,25 keine Rolle.

<sup>25</sup> Vgl. M. Delcor, *La vision de la femme dans l'épha de Zach.*, S. 5-11 à la lumière de la littérature hittite: RHR 187 (1975) 137-145; V. Haas, *Ein hurritischer Blutritus und die Deponierung der Ritualrückstände nach hetitischen Quellen*, in: B. Janowski, K. Koch & G. Wilhelm (Hg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (OBO 129), Freiburg Schweiz & Göttingen 1993, 67-85, bes. 77ff.

<sup>26</sup> Vgl. H.A. Hoffner, *Hittite Myths* (SBL Writings from the Ancient World Series 2), Atlanta, GA 1990, bes. 17 (§ 27) und 19 (§ 20); Haas, *Blutritus* (Anm. 25) 80f.

<sup>27</sup> Haas, *Blutritus* (Anm. 25) 81f.

<sup>28</sup> Hoffner, *Hittite Myths* (Anm. 26) 28 (§ 2-3).

<sup>29</sup> Haas, *Blutritus* (Anm. 25) 82; I. Wegner, *Eine hetitische Zauberpraktik: MDOG 113 (1981) 111-117*.

<sup>30</sup> Hesiod, *Theogonie* 571-584; *Erga* 70-82. *Die Tradition lebt in Form von Geistern, die in Flaschen eingeschlossen sind, bis in 1001 Nacht weiter*.

<sup>31</sup> Vgl. neben Haas, *Blutritus* (Anm. 25) 82; v. D.P. Wright, *The Disposal of Impurity. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (SBLDS 101), Atlanta, GA 1987, 75-86 (sowie 273 Anm. 150).

<sup>32</sup> Vgl. Anm. 24.

<sup>33</sup> Vgl. 2 Chr 24,7, wo die götzendienerische Königin Atalja als *miršat* „Ausbund an Gottlosigkeit“ bezeichnet wird.

### Der Kontext: der Visionenzyklus Sach 1,7-6,8

Gehen wir diesem Aspekt noch näher nach, indem wir einen Blick auf den literarischen Kontext werfen, in dem die Vision von der Frau im Efa überliefert ist. Es herrscht heute weitgehende Übereinstimmung darüber, daß der ganze Zyklus Sach 1,7-6,8\* einen konzentrisch gestuften Aufbau hat<sup>34</sup>:

IV Leuchter zwischen zwei Bäumen	V Fliegende Schriftrolle
III Mann mit Meßschnur	VI Frau im Efa
II Hörner und Schmiede	VII Wagen
I Reiter	

Die beiden äußeren Visionen (I und VII) lassen beide verschiedenfarbige Pferde auftreten, die die ganze Erde durchziehen. In I (1,8-17) ist die Bewegung zum Zentrum hin orientiert: Die Reiter (vgl. Abb. 3) waren von Jahwe ausgesandt worden, haben die Welt durchzogen und sie vollkommen befriedet gefunden.<sup>35</sup> Ihr Rapport ist für „Jahwe der Heere“ der Anlaß, sein Erbarmen mit Jerusalem zu äußern und den bevorstehenden Tempelneubau anzukündigen. In VII (6,1-8) ist die Bewegung zentrifugal: Vier bespannte Wagen, die vor Jahwe als dem „Herrn der ganzen Erde“ standen, werden aus dem Himmelstor geschickt, um Gottes „Geist“ (*rūah*) in alle Länder zu bringen, inkl. des „Nordlandes“, wo (aus der geographischen Perspektive Judas) die Exulanten sind (vgl. 2,10 und Jer 3,12.18; 16,15; 23,8; 31,8). Der Sinn des Geschehens liegt (traut man dem Anschluß in 6,9-15) darin, daß dieser Geist Judäer der Diaspora zur Rückkehr nach Jerusalem und zur

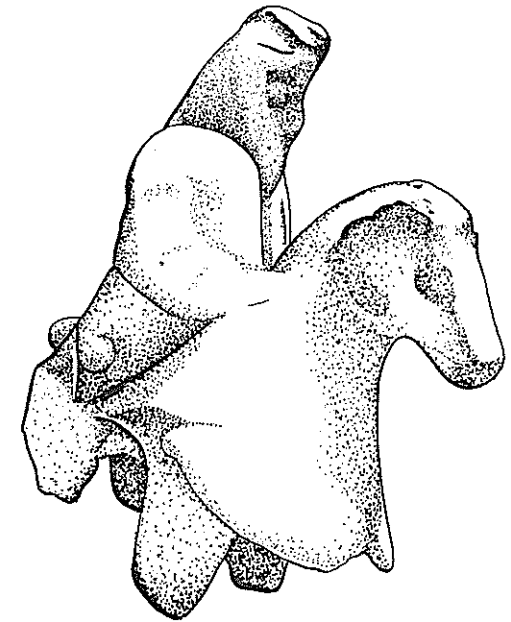


Abb. 3: In Juda assoziierte man Reiterstatuetten aus Terrakotta ursprünglich mit dem „Himmelsheer“ bzw. Jahwes „Truppen“ (*šebā'öt*). In persischer Zeit verstand man darunter dann — in Analogie zur persischen Reichsverwaltung — Verkörperungen der himmlischen Botschaft bzw. von Jahwes „Nachrichtendienst“ (Terrakottastatue eines sog. „persischen Reiters“ vom Tel Erani, 5. Jh.; Israel Antiquities Authority, Jerusalem).

Unterstützung des Tempelneubaus bewegen wird (vgl. Esra 1, 1.5).

Die Visionen II und VI sind beide zweiteilig. In ihnen geht es jeweils um die Israel/Juda entgegengesetzte Außenwelt: Die vier „Hörner“ in II (2,1-4) repräsentieren die feindlichen Reiche, die Juda zerstreut haben, die nun aber ihrerseits von gewalttätigen „Schmieden“ erschreckt werden sollen.<sup>36</sup> Als dämonisierte, quasi-mythische Größen (vgl. Abb. 4) gehören sie fortan an die Peripherie, ja stellen sie für die sich neu konstituierende jüdische Tempelgemeinde eine fortan überwundene Gegenwelt dar. Mesopotamien als Herkunftsland der Assyrer und Babylonier, die Israel/Juda am übelsten geknechtet hatten, wird laut VI (5,5-11) die nunmehr aus Juda abgeschobenen „Gottlosigkeit“ erben und verehren: Auch in kultischer Hinsicht wird also zwischen Zentrum und Rand unterschieden und ein klares Außen (Schinear als Ort des Götzenkults) definiert.

<sup>34</sup> Vgl. etwa die in Anm. 8 genannten Arbeiten von Gese, Seybold und Jeremias, nun auch R. Hanhart, *Sacharja* (BK XIV/7), Neukirchen-Vluyn 1990ff, 51f. Von einem „Stufenschema“ spricht Th. Lescow, *Sacharja 1-8. Verkündigung und Komposition: BN 68 (1993) 75-99, bes. 79ff.* Der Ausdruck soll darauf hinweisen, daß der Zyklus zunächst linear gelesen wird und sich die konzentrische Struktur erst nach und nach erschließt, wobei ein Element auf der „absteigenden“ Treppe jeweils die „Konkretion“ des entsprechenden der aufsteigenden Treppe sein soll. E. Smyth interpretiert sehr suggestiv den ganzen Zyklus als „teppichartige“ Darstellung eines siebenarmigen Leuchters (aaO, [Anm. 18]).

<sup>35</sup> Dies trifft genau die politische Großwetterlage: im Februar 519 sind alle beim Thronwechsel ausgebrochenen Revolten niedergeschlagen, und Darius I. hat das Reich fest in der Hand.

<sup>36</sup> Vgl. Hanhart, *Sacharja* (Anm. 34) 102f.112.

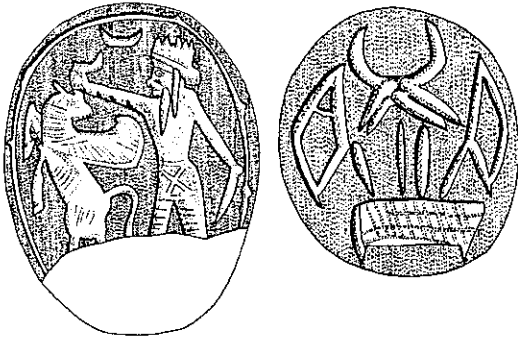


Abb. 4 (links): Mischwesen oder Tiere, die feindliche, den Kosmos bedrängende Mächte repräsentieren, werden in der perserzeitlichen Glyptik gerne mit einem(!) Horn dargestellt. Sie werden von einem Helden gebändigt, der diese Wesen jeweils mit einer Hand am Horn hält (graviierte Basis eines Skarabäus des 6./5. Jhs. vom Tell Kesan; Ecole Biblique et Archéologique Française, Jerusalem).

Abb. 5 (rechts): Gravierte Basis eines Stempelsiegels des 7. Jhs. vom Tell Kesan: Die schematische Darstellung zeigt ein mit zwei Troddeln versehenes Sichelmonddemblem auf einem Podest, das von zwei stilisierten Bäumen flankiert wird (Original heute in der Ecole Biblique et Archéologique Française, Jerusalem).

Mit diesen Visionen sind die des nächsten Kreises jeweils eng verklammert: In III (2,5-9) geht es um Jerusalem, das angesichts der befriedeten Welt und der erschreckten Feindvölker, v.a. aber wegen der neugefundenen Jahwe-Gegenwart fortan keiner Mauer bedürfen wird — auch dies also wie II ein Bild militärischer Sicherheit. Vision V (5,1-4) bietet mit der fliegenden Schriftrolle, die den Fluch über Diebe und Meineidige (Lev 19,11-12) bringen wird, ein Bild moralischer Reinigung bzw. der Ausrottung des Bösen aus dem Land (VI kann hier dann bruchlos anschließen).

Im Zentrum des Zyklus steht die Vision vom Leuchter zwischen den zwei Bäumen (Kap. 4). Ihr dürfte die Bildkonstellation des von zwei Bäumen flankierten Sichelmonddemblems (Abb. 5) zum Vorbild gedient haben.<sup>37</sup> Sie vergegenwärtigt in emblematischer Gestalt Jahwe als leuchtende Mitte des ganzen Kosmos.

Der ganze Zyklus läßt keinen Zweifel daran, daß Sacharja damit als „maßgeblicher Promotor der Tempelbauinitiative“<sup>38</sup> gewirkt hat. Die verschiedenen Bilder begründen, warum der Jerusalemer Tempel jetzt und gerade jetzt gebaut werden soll. Der Zyklus ist „eine Gründungs- und Legitimationschrift für den zweiten Tempel.“<sup>39</sup> Er definiert ein

„symbolisches Universum“<sup>40</sup>, in dessen Zentrum die Präsenz „Jahwes der Heere“ (YHWH *šebā’ôt*) als des einzigen „Herrn der ganzen Erde“ (4,14; 6,5) steht. Diese Neukonstitution kosmischen Ausmaßes bedingt nach der Vorstellung der Tempelpromotoren notwendigerweise auch Ausgrenzungen, nämlich jener Größen, die zu dem Tempelbauprojekt und der damit verbundenen Sammlung Israels in Konkurrenz stehen: Ausgrenzung der Feindvölker in den Außenraum des Dämonischen (II), Ausrottung der Diebe und Meineidigen (V)<sup>41</sup> sowie — im spezifisch kultischen Bereich — Abschiebung der im Lande verehrten Göttin (VI). Für letztere ist neben Jahwe in Juda offenbar kein Platz mehr.

### Ein Korrelat zu Sach 5: Ezechiels Vision von der aus Babylonien zurückkehrenden „Herrlichkeit Jahwes“

Die von Sacharja visionär postulierte Unverträglichkeit von Jahwe (als dem einzigen Gott und „Herrn der ganzen Erde“) und der Göttin (die für den Seher nur „Frau“ ist) gewinnt zusätzliche Konturen, wenn man die Abschiebung der Frau im Efa mit Ezechiels Vision von der Rückkehr der „Herrlichkeit Jahwes“ nach Jerusalem (Ez 43) kontrastiert.<sup>42</sup> Auch sie ist mit dem Projekt eines Tempelneubaus — wenngleich utopischen Ausmaßes — verbunden (vgl. bes. 43,10ff). Ez 43 schildert die äußere Erscheinung der „Herrlichkeit Jahwes“ nicht ausführlich; V. 3 stellt nur fest, es sei dieselbe Erscheinung wie die vom Propheten am Kebarfluß gesehene gewesen, verweist also auf Ez 1 (vgl. Ez 10,15,22). Dort wird

<sup>37</sup> O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (SBS 64/85), Stuttgart 1977, 274-320; vgl. GGG § 177.

<sup>38</sup> Vgl. Lescov, aaO. (Anm. 34) 99.

<sup>39</sup> Seybold, *Bilder* (Anm. 8) 100.

<sup>40</sup> P.D. Hanson, *In Defiance of Death: Zechariah's Symbolic Universe*, in: J.H. Marks & R.M. Good (Hg.), *Love & Death in the Ancient Near East* (FS M.H. Pope), Guilford, CT 1987, 173-179.

<sup>41</sup> Ist damit eine repräsentative Gruppe von Menschen gemeint, die den Dekalog (vgl. zu Diebstahl und Meineid Ex 20,15-17 par Dtn 5,19-21) nicht respektieren, „besonders die die Exulanten um ihr heimatliches Erbe bringen, indem sie ihre Grundstücke in Juda längst in Besitz genommen haben und auch trotz eines Gerichtsverfahrens nicht herausgeben“ (Gese, *Anfang* [Anm. 8] 212; vgl. Jeremias, *Nachtgesichte* 190ff)? Oder geht es am Ende ganz spezifisch um solche, die ihrer Beitragspflicht für das Tempelbauprojekt nicht nachkommen (Steuerhinterzieher, sich selbst bereichernde Handwerker, Vertragsbrüchige usw.)?

<sup>42</sup> Vgl. Jeremias, *Nachtgesichte* (Anm. 8) 198f.

ein gewaltiger numinoser Thronwagen geschildert, der von vierflügeligen Mischwesen bewegt wird und auf dem der Prophet über einer Platte die nur teilweise anthropomorphe Gestalt der „Herrlichkeit Jahwes“ gesehen haben will.<sup>43</sup>

Kontrastiert man diese Konzeption mit Sach 5,5-11, zeigen sich gewisse Analogien: In Ez 10 wie in Sach 5 ist von einem Wegtransport aus Juda/Jerusalem nach Babylonien die Rede, hier wie dort sind es numinose Mischwesen, die den Transport bewerkstelligen. Aber die Differenzen sind augenfällig: Die „Herrlichkeit Jahwes“ zieht in Ez aus eigener Initiative aus Jerusalem aus und kehrt ebenso aus eigener Initiative wieder dahin zurück, und sie ist von einer viel gewaltigeren numinosen Sphäre umgeben als die Göttin von Sach 5, die nur als „Frau“ vorgestellt wird und, da sie die personifizierte „Gottlosigkeit“ darstellt, geradezu als Gefangene das Land verlassen muß. Die Präsenz des als „Herrn der ganzen Erde“ nach Jerusalem zurückgekehrten Jahwe schließt die bleibende Gegenwart einer Göttin im Lande aus.

### Frau im Efa, Aschera und „Himmelskönigin“ — gab es im frühnachexilischen Juda einen ‚Bildersturm‘?

Wer ist mit der Frau im Efa eigentlich gemeint? Nimmt man an, es sei nicht eine ad hoc geschaffene Personifikation, sondern eine damals in Juda verehrte Göttin gemeint, so kommt für eine Identifikation in erster Linie die „Himmelskönigin“ in Frage.<sup>44</sup> Deren vornehmlich in den Familien gepflegter Kult, über den wir in Jer 7,16-20 und 44,15-19,25 hören, zeigt deutliche Einflüsse aus dem Kult der assyrischen Ishtar (Abb. 6), die aber in Juda namentlich mit der Göttin Aschera identifiziert worden sein dürfte. Zu ihrem Kult gehörte u.a. das Backen von Opferkuchen (Jer 7,18), die das Bild der „Himmelskönigin“ zeigten (Jer 44,19; Abb. 7). Nun läßt sich im 7. Jh. in Juda auch ein massiver Anstieg der Produktion von sog. Pfeilerfigurinen feststellen, Darstellungen

<sup>43</sup> Zur Deutung und bildlichen Konkretion vgl. Keel, *Jahwe-Visionen* (Anm. 37) 125-273.

<sup>44</sup> Vgl. Jeremias, *Nachtgesichte* (Anm. 8) 196f.

<sup>45</sup> Vgl. GGG § 197.



Abb. 6: Ein 1992 in Tel Migne, dem philistäischen Ekron, gefundenes Silbermedaillon aus dem 7. Jh. zeigt einen Verehrer vor der assyrischen Göttin Ishtar, die hier mit segnend erhobener Hand auf einem schreitenden Löwen erscheint (vgl. dazu die Göttin bzw. die stilisierte Aschera oben S. \*\*; Abb. 5a-b). Pleiaden, geflügelte Sonnenscheibe und Mondsichel bilden einen astralreligiösen Kontext; die Striche und Kreise hinter dem Rücken der Göttin sind als Andeutungen des Strahlennimbus zu verstehen, welcher Ishtar von Arbailu als „Himmelsherrin“ charakterisiert. Zwischen dem Verehrer und dem Löwen bzw. der Göttin steht ein Räucherständer (Abbildung mit freundlicher Erlaubnis des Tel Migne-Ekron Excavation Project, namentlich S. Gitin, Jerusalem, der die wissenschaftliche Publikation des Medaillons vorbereitet).

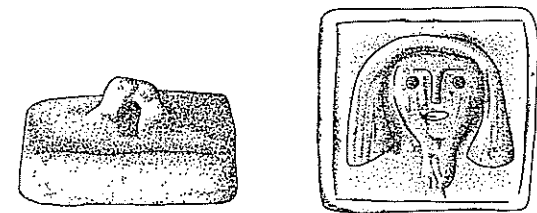


Abb. 7: Tonstempel, der im jüdischen Palast von Ramat Rachel südlich von Jerusalem in einer Schicht des 7. Jhs. gefunden wurde. Der Stempel zeigt ein weibliches Gesicht bzw. das attributlose Gesicht einer Göttin und kann gut als Teigstempel Verwendung gefunden haben. Mit solchen einfachen Stempeln dürften die „Opferkuchen mit dem Bild der Himmelskönigin“ gestempelt worden sein, die Judäerinnen laut Jer 44,19 noch im 6. Jh. für die Göttin zubereiteten (Israel Museum, Jerusalem).

gen einer brüstestützenden, mit einem Rock bekleideten Göttin, die oft als Dea nutrix bezeichnet wird (Abb. 8). Auch sie dürfte mit Aschera zu identifizieren sein. Wie die jüngeren Terrakotten von der

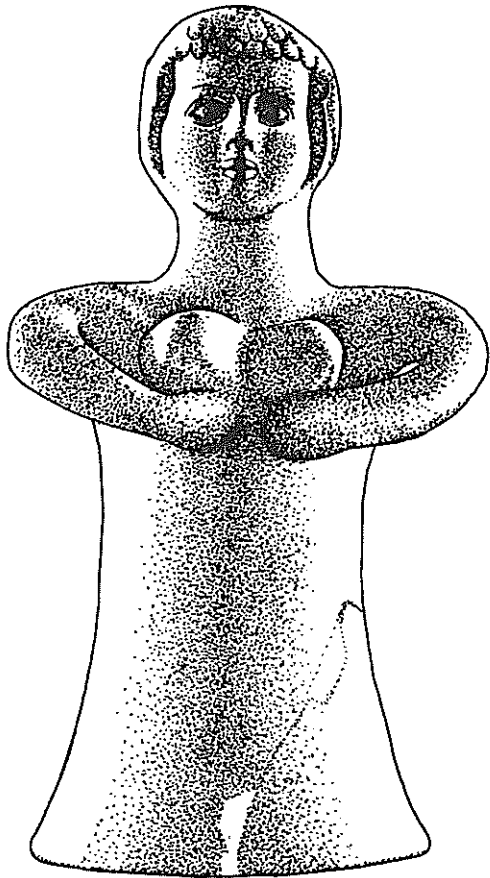


Abb. 8: Pfeilerfigurine einer ihre Brüste präsentierenden Göttin aus Lachisch (7. Jh.; Israel Museum, Jerusalem). Die Abb. 2, 7 und 8, auf denen die Göttin jeweils attributlos ohne besondere Zeichen der Gottheit einfach als Frau erscheint, zeigen, daß die Aschera der Familienfrömmigkeit trotz ihrer Assoziation mit der assyrischen Ishtar und trotz des volltönenden Titels „Himmelskönigin“ weiterhin als eine nahe Gottheit wahrgenommen wurde, die ein großes Identifikationspotential besonders für jüdische Frauen hatte.

Art von Abb. 2 ist die Göttin auch beim älteren Typ als Frau ohne besondere göttliche Attribute dargestellt, als nahe, freundliche, ihre Verehrerinnen und Verehrer einladende Gestalt.

Wahrscheinlich meinen die (Aschera-?)TERRAKOTTEN des 7. Jhs., die „Himmelskönigin“ des 6. Jhs. und die „Frau im Efa“ am Ende des 6. Jhs. letztlich ein und dieselbe Göttin.<sup>45</sup> Trifft diese Hypothese das Richtige, dann läßt sich von daher vielleicht eine Erklärung für einen auffälligen archäologischen Be-

fund finden<sup>46</sup>: Im Gebiet des perserzeitlichen Juda sind bislang im Unterschied zu Negev, Schefela und Küstenebene keine Göttinnendarstellungen (weder von der Art phönizischer Importe wie Abb. 2 noch lokal produzierte Nachfolgerinnen von Abb. 8) gefunden worden. Diachron betrachtet kontrastiert dieser Befund mit der Blüte von Pfeilerfigurinen im Juda des im 7. Jhs., synchron mit dem Vorkommen von perserzeitlichen Göttinnenterrakotten in den Nachbarregionen bis hart an die damaligen Grenzen Judas. Daß für solche Terrakotten in Juda mit einem Mal keine Nachfrage seitens der Bevölkerung bestanden haben sollte, die zur Zeit Jeremias noch die „Himmelskönigin“ verehrt hat, ist schwer zu glauben. Naheliegender ist es anzunehmen, daß Produktion und Vertrieb derartiger Terrakotten im perserzeitlichen Juda von offizieller Seite unterbunden worden sind. Wer aber soll hinter dieser Kontrolle gestanden haben, wenn nicht eben jene neuen Herren von Darius' Gnaden: die rückkehrenden Exulanten, zu denen ja auch Sacharja selbst gehörte (vgl. Neh 12,6) und die nun die Führung der Tempelgemeinde? Im Rahmen ihres Tempelneubauprojekts inszenierten sie in Jerusalem eine Art „monotheistische Revolution von oben“<sup>47</sup>, die, auch wenn es ihr generell um die Durchsetzung des ersten und zweiten Gebots (Ex 20,3-5 par Dtn 5,7-9: Verbot von Fremdgötterverehrung und Herstellung und Verwendung von Kultbildern) gegangen sein mag, ganz besonders gegen die Verehrung der Göttin gerichtet war.

Verbindet man archäologischen und literarischen Befund zu einem Gesamtbild, dann scheint der völlige Ausfall von Göttinnenterrakotten im Juda des 6. und 5. Jhs. nicht nur durch zufällige Fundumstände bedingt zu sein, sondern das Resultat einer gezielt exkludierenden Kultpolitik derjenigen Kreise, die hinter dem Jerusalemer Tempelneubauprojekt standen. Die Vision von Sach 5,5-11 lieferte ihnen für die Elimination der Göttin das göttlich legitimierte Programm. Die Elimination der Göttin

<sup>46</sup> Vgl. GGG § 226f.

<sup>47</sup> Die Religionsgeschichte der nachexilischen Zeit wird häufig durch das Stichwort „Restoration“ charakterisiert. Dieses mag teilweise das Selbstverständnis der sich durchsetzenden Partei treffen, es verdeckt aber die realhistorischen Prozesse, die durchaus nicht als Wiederherstellung vorexilischer Verhältnisse verstanden werden können.

aus der jüdischen Religion stellt offenbar nicht in erster Linie ein Resultat theologischer Spekulation dar — sei es über die Einzigkeit, sei es über die ‚Männlichkeit‘ des Gottes Israels —, sondern hängt direkt mit dem nachexilischen Tempelneubauprojekt zusammen, dessen Promotoren die ausschließliche Bindung aller verfügbaren kultischen Energien und ökonomischen Ressourcen an Jerusalem bzw. dessen neu entstehenden Tempel forderten.

Historisch betrachtet hat die Verdrängung der Göttin aus der israelitisch-jüdischen Religion ihre Wurzeln also im Bereich des Jerusalemer Tempelkults, in dem nach Meinung der nachexilischen Rückkehrer Jahwe als „Herr der ganzen Erde“ ausschließliche Verehrung forderte. Spätere Öffnungen in Richtung eines inkludierenden Monotheismus wurden bezeichnenderweise nur im außer- bzw.

nachkultischen Rahmen der nachexilischen Weisheit formuliert, wie der folgende Beitrag von S. Schroer zeigt — in einem Bereich also, der den des Kultes nicht und damit auch den der Ökonomie weniger tangierte. Hier und nur hier, im nach- bzw. außerkultischen Raum, wurde es in Juda wieder möglich, von Gott positiv in Bildern der Göttin zu reden und zu denken. Diesen Spurenmetaphern der Göttin sollten wir Sorge tragen, von ihnen lernen bzw. sie kreativ, kritisch und erfahrungsbezogen weiterentwickeln.

*Dr. Christoph Uehlinger ist Privatdozent für alttestamentliche Exegese und Theologie an der Universität Freiburg Schweiz. Seine Anschrift: Biblisches Institut, Universität Miséricorde, CH-1700 Freiburg Schweiz.*

Silvia Schroer

## Zeit für Grenzüberschreitungen

Die göttliche Weisheit im nachexilischen Monotheismus

Der Monotheismus des Judentums, des Christentums und des Islam, wie er uns in den je dominierenden Traditionen entgegenkommt, ist exklusiver Monotheismus, wesentlich geprägt durch heftige Abgrenzung vor allem gegen Göttinnenkulte, und wesentlich patriarchal. Die Verdachtsmomente mehren sich (vgl. dazu jetzt auch den Beitrag von O. Keel in diesem Heft), daß dieser Monotheismus von seiner Entstehung her bereits eine von Männern geprägte Siegesgeschichte<sup>1</sup> ist, verbunden mit Kriegereignissen, nationaler Identitätsfindung durch triumphalistische Überheblichkeit gegenüber anderen Völkern, wo historisch gesehen wenig Grund zur Überheblichkeit bestand. Monotheistische

Symbolsysteme mögen beeindruckend, weil sie in einem ungeheuren Prozeß der Konzentration auf Wesentliches und der Klärung durch Abstraktionen zu philosophischen und denkerischen Durchbrüchen gekommen sind. Weniger beeindruckend, eher bedenklich ist hingegen ein anderes Charakteristikum monotheistischer Symbolsysteme, nämlich daß sie es mit sich selbst nicht recht aushalten und daß es die Menschen in der religiösen Praxis mit ihnen nicht aushalten. Kaum ist man zu der Erkenntnis gelangt, daß die Prinzipien von Gut und Böse nicht auf verschiedene Mächte aufgeteilt sein können, sondern in einem einzigen Urgrund liegen, da wird als theologischer Kniff die Gestalt des Satan eingeführt (vgl. 2Sam 24 gegenüber 1Chr 21). Die Vorstellung, der eine Gott sei auch Urheber des Bösen, ist nicht erträglich (vgl. das Ijob-Buch).<sup>2</sup> Kaum ist das Bekenntnis zum einzigen Gott deutlich formuliert, erhält der einzige schon Gesellschaft: den Menschensohn im Danielbuch, die Weisheit in den Weisheitsschriften, wozu sich noch Heerscharen von Engeln und Zwischenwesen ge-

Quellennachweis zu den Abbildungen

1 J.C. Wampler, Tell en-Nasbeh. Vol. II: The Pottery, Berkeley & New Haven 1947, Pl. 14:S 240. 2 GGG (Anm. 14) Abb. 365. 3 O. Keel & M. Küchler, Orte und Landschaften der Bibel, Bd. 2, Zürich & Göttingen 1982, 926 Abb. 625. 4 GGG Abb. 360b. 5 GGG Abb. 298b. 6 Zeichnung I. Haselbach nach Foto der Ausgräber (T. Dothan & S. Gitin; vgl. Biblical Archaeologist 55 [1992]). 7 GGG Abb. 332. 8 GGG Abb. 321a.

sellen.<sup>3</sup> Das Christentum hat mit seiner Lehre vom einen Gott in drei Personen nach Differenzierungen gesucht. Für die Gläubigen reichten diese aber längst nicht aus. Die christliche Religionsgeschichte ist übersät mit Phänomenen (Heiligenverehrung, Marienfrömmigkeit), die im Grunde Systemwidrigkeiten darstellen (und entsprechend viel theologische Akrobatik erforderlich machten), aber für die gelebte Frömmigkeit wichtige ‚Hintertürchen‘ anboten, ohne die der Monotheismus nicht gut auskommt.

Die feministische Theologie hat vor allem die verhängnisvollen Folgen des Patriarchalismus der monotheistischen Traditionen durchleuchtet. Ein Symbol dieses Patriarchalismus sind die herrschenden, immer noch weitgehend ungebrochenen, männlichen Gottesbilder. Zwar wird, solange es ganz allgemein bleibt, zugestanden, daß alles Reden von Gott eine tastende Annäherung an die göttliche Wirklichkeit sei. Aber während beispielsweise der Satz „Gott ist allmächtiger Vater“ für bare Münze genommen wird, weil die kirchliche Tradition ihn ununterbrochen repetiert, werden theologisch gleichwertige Sätze wie „Gott ist Mutter“, „Gott ist die Weisheit“ argwöhnisch überwacht. Aus bestimmten Titeln und Attributen, die einst auch nur tastend vergleichende Bilder waren, sind ontologische Formeln geworden.

### Ist ein nicht patriarchaler, ein weniger exklusiv-polemischer Monotheismus überhaupt vorstellbar?

Es lohnt sich, auch bei Fragen dieser Art, die sehr modern erscheinen, nach geschichtlichen Präzedenzfällen zu suchen. Das geschichtliche Interesse könnte uns bei diesem Thema in die mystischen Traditionen der drei monotheistischen Weltreligionen führen, die tendenziell weniger exklusiv und in ihren Gottesbildern oft weniger männlich dominiert sind als die Haupttraditionen. Aber ich möchte den Blick auf die Zeit nach dem Exil Israels lenken, eine Zeit der Umbrüche und der theologischen Kontroversen.

Nach Jer 7 und 44 wurde zu Beginn des 6. Jhs. v. Chr. in Juda und Jerusalem von Frauen wie Män-

nern noch die „Himmelskönigin“ (Aschera) verehrt. Gegen den Propheten Jeremia halten die Leute daran fest, daß ihnen dieser Kult Brot, Wohlergehen und Glück gebracht habe. Den Grund für die Katastrophe der Zerstörung und ihrer Vertreibung nach Ägypten erkennen sie darin, den Kult für die Göttin abgebrochen zu haben. Seither wurden sie von Krieg, Hunger, Mangel und Unglück heimgesucht. JHWH hat sich für diese JudäerInnen offenbar nicht als siegreiche, rettende Gottheit erwiesen. Jeremia aber dreht den Spieß um: Die Katastrophe wurde erst ausgelöst durch den Göttinnenkult. Jer 44 zeigt deutlich, daß der Prophet für diese Sicht der Dinge eigentlich keine realitätsbezogenen Argumente beibringen kann, sondern vorwiegend Behauptungen und Beschuldigungen. Gegen Ende des 6. Jhs. wird die Göttin dann aber von rückkehrenden Exulanten programmatisch aus Juda abgeschoben (vgl. den Beitrag von Ch. Uehlinger zu Sach 5,5-11). Damit ist ein gewisser Abschluß der Göttinnenfrage und der monotheistischen Systembildung erreicht.

Dennoch war der Monotheismus nach dem Exil noch keineswegs konform.<sup>4</sup> Da gab es auch weniger restaurative, weniger polemisch agierende Gruppen, zum Beispiel die um Deutero- und Tritojesaja oder die Kreise, deren Denken uns in einigen der Weisheitsschriften überliefert ist. Der Monotheismus der nachexilischen Rahmung des Sprüchebuches (Spr 1-9; 31) und viel später, im 1. Jh. v. Chr., auch noch der Monotheismus des Buches der Weisheit, scheinen mir nicht polemisch-exklusiv zu sein (ganz anders aber Jesus Sirach<sup>5</sup>). Darüber hinaus gibt es zumindest Indizien dafür, daß in diesen

<sup>1</sup> Vgl. zu diesem Stichwort bes. den Beitrag von Marie-Theres Wacker, *Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismus-Diskussion*, in: dies. & Erich Zenger, Hg., *Der eine Gott und die Göttin* (CD 135), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1991, bes. 28.

<sup>2</sup> Zu dieser Frage sei das neuere Buch von Walter Gross und Karl-Josef Kuschel empfohlen: „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“: Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992.

<sup>3</sup> Die Gründe für dieses Bedürfnis nach Vielfalt in der Gottheit sind im einzelnen gewiß verschieden. Bei den Engelwesen beispielsweise läßt sich die Kompensation von Gottheiten der polytheistischen Vergangenheit entwicklungsgeschichtlich nachweisen.

<sup>4</sup> Mir ist daran gelegen, daß die folgenden Beispiele nicht im Sinne eines Gesamtbildes des nachexilischen Monotheismus mißverstanden werden. Eher geht es darum, eine Theologie dieser Zeit zur Geltung zu bringen, die im großen Strom der patriarchalen Tradition oft übersehen worden ist. Das Judentum ist in diesen Jahrhunderten und auch nach der Zeitenwende außerordentlich pluralistisch.

Schriften ein theologisches Experiment gewagt wurde. Die VerfasserInnen versuchten, von JHWH, Israels Gott, nicht nur in den traditionellen, männlichen, sondern auch in weiblichen Bildern zu sprechen, die den Göttinnenkulten Ägyptens und des Vorderen Orient entstammten. Auf die Bühne der theologischen Sprache tritt eine neue Gestalt, die personifizierte Weisheit (hebr. *Chokmah*, griech. *Sophia*). Bei ihr handelt es sich, um das vorwegzuschicken, nicht um eine Göttin im eigentlichen Sinn (wie die Isis oder die „Himmelskönigin“), bzw. es handelt sich um eine göttliche Gestalt ohne (eigenen) Kult. Wir befinden uns auf der Ebene der theologischen Bildersprache.

### Die Chokmah in der Rahmung des Sprüchebuches – Frauenbilder im Gottesbild

Die Kapitel 1-9 und 31 des Sprüchebuches sind im 5./4. Jh. v. Chr. redaktionell als Rahmung zum Corpus der Sentenzensammlungen geschaffen worden.<sup>6</sup> In Spr 1-9 tritt die personifizierte Weisheit in verschiedenen Rollen, immer aber im Bild einer Frau auf. Als Personifikation von all dem, was in Israel mit dem Wort „Weisheit“ verbunden wurde, vereint sie vor allem die verschiedenen Lehren der Sentenzen zu einer Lehre. Sie tritt auf die öffentlichen Plätze oder Stadtmauern Israels und predigt Umkehr und Gerechtigkeit, sie baut ihr Haus und lädt zum Festmahl. In ihrer Rede im 8. Kapitel preist die *Chokmah* sich als Garantin gerechter, gottgefälliger Ordnung. Die Wortwurzel *šdq(h)* spielt im Text eine Schlüsselrolle (V. 8.15.16.18.20). Die *Chokmah* tritt mit göttlichem Anspruch auf, den sie mit einer Art „Geburtsurkunde“ in Spr 8,22-31 legitimiert. Sie repräsentiert wie die ägyptische *Maat* zugleich gerechte soziale Ordnung, gerechtes Zusammen-

<sup>5</sup> *Der Monotheismus bei Jesus Sirach ist strikt patriarchal und hierarchisch. In seinem theologischen System ist die Chokmah tatsächlich eine Hypostase, die programmatisch in mehreren Texten dem Gott Israels untergeordnet wird („Alle Weisheit kommt vom Herrn“ in Kap.1). Das unterschiedliche Image der Chokmah in den verschiedenen Schriften unterstützt die Annahme, daß wir es nicht mit einer Göttin im eigentlichen Sinn zu tun haben. Vgl. zur Weisheitstheologie des Jesus Sirach meinen Beitrag „Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus“, in: Wacker & Zenger (Anm. 1) 176ff.*

<sup>6</sup> *Zur Weisheit in der Rahmung des Sprüchebuches vgl. aa O. bes. 151-169.*

leben von Menschen und eine noch grundlegendere kosmische Ordnung.

Das Bild der *Chokmah*, die als Gegenüber JHWHs an der Erschaffung der Welt beteiligt ist, wird zumeist im Sinn einer hierarchischen Ordnung verstanden: oben JHWH, der männlich vorgestellte Gott, ihm untergeordnet die Weisheit als sein Werk, seine Tochter oder als Hypostase, die sich zudem mit ihrem belustigenden Tun in einer für weibliche Rollen im Patriarchat typischen Weise in die Dienste JHWHs stellt. Ich frage mich jedoch, ob diese Deutung des Bildes nicht viel zu sehr von unseren systematisch-theologischen Rastern geprägt ist, in denen der für die semitischen Sprachen und Vorstellungen so überaus wichtige aspektorientierte Zugang zur Wirklichkeit als solcher nicht mehr wahrgenommen werden kann. Wenn wir den Text als Versuch lesen, aspektivisch und narrativ über Gott zu sprechen, ist die *Chokmah*, wie in den übrigen Kapiteln der Einleitung, ein Bild oder eine Erscheinungsweise JHWHs selbst.

Die Rollen der Weisheit im Sprüchebuch stehen im Zusammenhang mit Frauenbildern und Frauenrollen der israelitischen Literatur. Zur Illustration sei hier beispielhaft auf die Parallelen zwischen Spr 1,20ff; 8,1-3 und 2Sam 20,14-22 hingewiesen. Der Typ der weisen Frau, die auf die Stadtmauer tritt, hat der predigenden Weisheit ganz offensichtlich ihr Image geliehen. Hinter der *Chokmah* stehen reale oder literarische Frauenbilder, wobei gerade für die Zeit nach dem Exil das Image der hausbauenden oder hauserhaltenden Frau besonders wichtig gewesen zu sein scheint. Das Kap. 31 stellt eine solche starke Frau dar, die ein Haus besitzt und leitet. Zahlreiche Stichwortbezüge und der Beginn des Kapitels 9, die Weisheit, die ihr Haus (ihren Tempel?) baut, zeigen, wie sehr Frauenweisheit und die in der Familie, im Haus, erfahrene israelitische Identität miteinander verwoben waren.

### Die Sophia im Buch der Weisheit – Symbol interkultureller Theologie

In den letzten drei Jahrzehnten vor der Zeitenwende dürfte das Buch der Weisheit verfaßt worden sein.<sup>7</sup> Die VerfasserInnen greifen vor einem ganz



anderen Hintergrund ebenfalls zur Gestalt der personifizierten Sophia, um über Israels Gott zu sprechen. Die Schrift ist wahrscheinlich in Alexandria unter dem Eindruck der in Ägypten gerade angebrochenen Pax Romana entstanden. Dabei wagten die VerfasserInnen einen erstaunlichen Schritt in die Inkulturation, als sie im Mittelteil der Schrift eine jüdische Antwort auf die Herausforderung des griechischen Isiskultes in Ägypten gaben und mit der Gestalt der Sophia eine Art Inkulturationsprogramm verkündeten. In stark erotisierender Begrifflichkeit wird in Kap. 6-10 die Liebesbeziehung zwischen dem idealen Weisen (Salomo) und der Weisheit beschrieben. Die erotische Sprache wird zudem, und das ist neu, auch auf die Beziehung zwischen Gott und Sophia übertragen, wenn sie in 8,3 als Geliebte und Gefährtin Gottes bezeichnet wird. In seinem Gebet bittet Salomo in 9,4 Gott um die Paredros (Beisitzerin) des göttlichen Thrones. Sowohl dieser Begriff als auch das Bild des thronenden Paares sind religionsgeschichtlich eng mit den polytheistischen Religionen des Orients und Griechenlands verbunden. Dennoch kannten die VerfasserInnen keine Scheu, sich auf solche Bilder einzulassen, um die göttliche Wirklichkeit in ihren verschiedenen Aspekten zu beschreiben. Es ist beachtlich, daß die jüdischen Kreise in Alexandria trotz der angespannten politischen Situation auf die Herausforderung des Isiskultes nicht mit Polemik und Abgrenzung reagierten, sondern mit einer konstruktiven Integration, dem Entwurf einer Weisheitsgestalt, die einen großen Teil des Isis-Images aufnehmen sollte. Als Personifikation vereint die Sophia in dieser Schrift die jüdische mit der griechisch-hellenistischen Weisheitstradition. Das Streben nach Wissen und Bildung wird als tragfähige Gemeinsamkeit der beiden Kulturkreise angesehen, als Grundlage eines interkulturellen Dialogs.

Die Sophia erscheint im Bild der weisen, allwissenden, gerechten und rettenden Frau, deren Autonomie zugleich transparent ist auf Israels Gott und die Göttin Isis. Ihre einheitsstiftende Bedeutung manifestiert sich auch in der theologischen Struktur des Buches. Die Schrift beginnt mit dem programmatischen Appell „Liebt Gerechtigkeit, ihr, die die Erde richtet“ (1,1). Der realen Welt mit ihren unge-

rechten Ordnungen und dem Streben nach Reichtum wird eine gerechte Welt gegenübergestellt, eine Gegenwelt, deren Symbolik den neutestamentlichen Vorstellungen von einem „Reich Gottes“ recht ähnlich ist (vgl. 10,10.14). Die Weisheit ist die für alle zugängliche Lehrerin der Gerechtigkeit. Ohne Gerechtigkeit und ohne die Weisheit, die den Weg zu ihr weist, kann es kein „Reich Gottes“ geben.

### Zeit für Grenzüberschreitungen

Es dürfte kein Zufall sein, daß die größten Anstrengungen zu einer Wiedergewinnung eines Teils des Göttinnenerbes – auf der Ebene der Gottesrede oder reflektiert theologischer Bildersprache – von einigen, nicht allen, Kreisen der Weisheitstradition unternommen wurden. Dieser Tradition war von Haus aus ein gewisser Internationalismus und das Interesse am interkulturellen Dialog eigen. Die Berührungspunkte gegenüber nicht-israelitischen religiösen Traditionen waren hier, wie schon die Bildsprache des Hohen Liedes zeigt, nicht so ausgeprägt wie in der prophetischen oder der kultischen Linie.

Was mögen die treibenden Kräfte, die Motivationen für die größere theologische Offenheit, das weniger exklusive Denken, gewesen sein? Im Spr 1-9; 31 scheint ein verändertes Bewußtsein von Frauenrollen mitgespielt zu haben. Für das Buch der Weisheit lassen sich Zusammenhänge mit Frauenditionen teilweise ebenfalls rekonstruieren.<sup>8</sup> In Alexandria ließen sich Juden und Jüdinnen, bedingt

<sup>7</sup> Zum Buch der Weisheit vgl. Schroer, *Die Gestalt der Sophia im Buch der Weisheit*, in: Walter Dietrich & Martin Klopfenstein, Hg., *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (erscheint 1994 in der Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis*; dies., *Book of Wisdom*, in: Elisabeth Schüssler Fiorenza, Hg., *Searching the Scriptures. A Feminist-Ecumenical Commentary*, New York 1994 oder 1995; dies., *Dokumente interkulturellen Lernens in der Bibel*, in: *Concilium 1994* [im Druck]. *Meine Einschätzung des Buches der Weisheit, wie sie in all diesen Beiträgen ausgeführt wird, hat sich gegenüber den noch sehr summarischen Bemerkungen des in Anm. 5 zitierten Artikels inzwischen geändert.*

<sup>8</sup> *Interessante Aufschlüsse gibt die Schrift „De vita contemplativa“ Philos von Alexandrien, in der über das Leben und die Spiritualität der monastisch lebenden Therapeuten und Therapeutinnen berichtet wird. Zahlreiche Zusammenhänge deuten mindestens auf geistige Verwandtschaft zwischen dieser bei Alexandria situierten jüdischen Gemeinschaft und den VerfasserInnen des Buches der Weisheit hin.*

durch die Diaspora-Situation, auf die Auseinandersetzung mit anderen Kulturen und Religionen ein. Man suchte bewußt nach dem, was die jüdische und die nicht-jüdische Welt verbinden könnte. Das Judentum in Ägypten scheint von allem Anfang an selbstbewußt eigene Wege gegangen zu sein, wenn wir an die stolze Haltung der exilierten JudäerInnen in Jer 44 oder auch den von Jerusalem unabhängigen JHWH-Kult von Elephantine denken.

Sowohl in Spr 1-9 als auch im Buch der Weisheit spielt die rechte kosmische und soziale Ordnung eine große Rolle. Sie setzt den Rahmen für das Sprechen über Gott, ob nun in männlichen oder weiblichen Bildern. Darin scheint mir ein kritischer Impuls für unsere aktuelle Monotheismus-Diskussion zu liegen. Es geht letztlich nicht um Gottesbilder, sondern um ein gerechtes Zusammenleben von Menschen, um den Widerstand gegen die in der damaligen wie heutigen Welt omnipräsenten Mächte des Todes (Spr 8,32-36; Weish 1,12-15) und die Suche nach Überwindungen von lebensfeindlichen oder gar tödlichen Abgrenzungen zwischen Ethnien, Religionen, Rassen, Geschlechtern.

In der biblischen Tradition sind es interessanterweise sehr oft Frauen, die die Grenzen zwischen den Religionen überschreiten. Häufig polemisiert das Erste Testament gegen diese Grenzgängerinnen, die „fremden Frauen“, aber es gibt auch ein positives Image solcher Frauen, beispielsweise das der Moabitin Rut.

In den Evangelien wird der Impuls zu einer über das Judentum hinausgehenden Mission mit mindestens zwei wichtigen Frauenditionen verknüpft.<sup>9</sup> Da ist zum einen die Syrophönizierin (Mk 7,24-30; Mt 15,21-28), die Jesus mit ihrer Schlagfertigkeit die Einsicht abtrotzt, daß es unmöglich ist, Heil für eine Gruppe, eine Religionsgemeinschaft, zu reservieren, wenn ein Mensch der Heilung und Zuwendung

<sup>9</sup> *Die göttliche Weisheit könnte bei der Überwindung des Rein-Unrein-Systems durch die offene Gastmahlpraxis der Jesusbewegung eine Rolle gespielt haben. Vgl. dazu S. Schroer, Jesus Sophia. Erträge der feministischen Forschung zu einer frühchristlichen Deutung der Praxis und des Schicksals Jesu von Nazaret*, in: Doris Strahm & Regula Strobel, Hg., *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg – Luzern 1991, 112-128.

<sup>10</sup> *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*, Luzern 1992.

<sup>11</sup> *Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch*, Stuttgart 1992.

bedarf. Zum anderen erinnert sich die Gemeinde des Johannes an die „Frau am Jakobsbrunnen“, die Samariterin, die nach Joh 4 die Initiative zur Missionierung der SamariterInnen ergriff.

Es scheint, auch im Blick auf die jüdische feministische Theologie (Judith Plaskow)<sup>10</sup> oder die asiatische christlich-feministische Theologie (Hyun Kyung Chung)<sup>11</sup>, daß Frauen durch ihre vielfältige Verbundenheit mit dem konkreten Leben, den Bedürfnissen und Nöten von Menschen gegenüber erstarrten religiösen Symbolsystemen immer kritischer und resistenter werden. Die radikalsten Anfragen an das jüdische Auserwählungsbewußtsein oder den christlichen Absolutheitsanspruch formulieren feministische Theologinnen. Der Synkretismus-Vorwurf, der ihnen entgegenschlägt, ist keine angemessene Reaktion auf die Forderung nach Paradigmenwechseln, sondern ein Ausweichmännchen. Für Grenzüberschreitungen ist es allerhöchste Zeit.

*Dr. Silvia Schroer ist Privatdozentin für alttestamentliche Exegese und biblische Umwelt an der Universität Freiburg Schweiz. Ihre Anschrift: Zwysystr. 2, CH-6006 Luzern.*

## Wie können wir verlangen...

Die Regenwälder der Südhälfte der Erde. Wie können wir von armen Ländern verlangen, sie zu erhalten, wenn wir unsere eigenen Wälder jeden Tag ein bißchen mehr zerstören?

Die Schöpfung bewahren, damit alle leben können

**MISEREOR**  
Postgiro Köln 556-505

„Was schreibste denn da schon wieder?“

Die Mutter, 85, runzelt die Stirn.

„Na weißte, es gibt Frauen, die wollen an Gott, so wie er in der Bibel steht, nicht mehr glauben, weil er angeblich ein Tyrann ist. Sie wollen lieber eine Göttin als gute Mutter und weil ja sowieso die Erde und die ganze Natur viel wirklicher sind als so ein Herrgott oder sein Sohn – sagen sie.“

„Geh doch lieber spazieren und mach dir nicht die Nerven kaputt mit so'm Zeug.“

„Was glaubst Du denn?“

Schweigen. Dann

„Darüber kamma nich reden.“

### Ergebnisse

Am Rande und jenseits der großen Spielwiese biblisch orientierter Theologie, in deren Mitte wie ein Monolith der *eine* Herr und Gott, Geschichte und Schöpfung beherrschend, steht – *monos* im einfältig strengen Sinne von Jerusalem und Mekka her (Allah hat keine Töchter, Jahwe keinen Sohn); *dreifaltig* in weniger strengem Sinne aus christlicher Sicht – da, in mythisch-polytheistischen Gefilden; aber auch im Bereiche philosophischer Ergrübelung des Göttlichen oder mystischer Erfahrung desselben, hat im Verlaufe von kaum zwanzig Jahren feministische Suche nach einer wesenhaft weiblichen Gottheit einen bunten Reigen von Göttinnen ausfindig gemacht; darunter auch *die* Große Mutter: schöpferisch, ewig, allumfassend: Mutter Natur als *Magna Mater*.

Rund um den Stein des Anstoßes eines grammatisch und analogisch männlichen Gottes (Vater, Sohn und Heiliger Geist) kam auf diese Weise manches wieder zum Vorschein, was vor dem Verfall humanistischer Bildung unseren Breiten näher war als der Alte Orient:

der goldenen Aphrodite erotische Allmacht; die jungfräuliche Zeustochter Pallas Athene, als Schirmherrin der attischen Demokratie, der Künste und Wissenschaften eine Mutter des Abendlandes; Hera/Juno, deren Zorn die Gründung Roms verhindern wollte; vor allem aber die Muttergöttinnen von Gaia über Demeter bis zu Isis von Ägypten her, den Horusknaben auf dem Arm, zu Häupten den

Mond: „Ich bin die Herrscherin aller Weltgegenden“. Nicht weniger eindrucksvoll Kybele, die *Mater magna* aus Kleinasien, wie sie in Rom einzog im Jahre 204 v. Chr.: begleitet vom Tanz entmannter Männer offenbarte ein schwarzer Stein die numinose Macht der Großen Mutter. Was aus dem Alten Orient sich anreihet, ist vom merkwürdig zwittherhaftem Gebaren, liebeslustig sowohl als kriegslüstern: Anath von Ugarith und Astarte, deren Typus sich zurückverfolgen läßt über die Ishtar der Assyrer bis zur Großen Göttin der Akkader und Sumerer im 3. Jahrtausend: Inanna, die Hetäre, Kriegerin und Kulturbringerin des Zweistromlandes. Friedlicher und mütterlicher nimmt sich dagegen Aschera aus, in Ugarith Göttermutter und Elgemaclin; im vorexilischen Polytheismus Israels vielleicht zeitweilig Throngenossin Jahwes, im bäuerlichen Höhenkult dagegen kaum mehr als ein gesichtsloses Numen, symbolisiert durch den Kultpfahl, die Aschere, Korn- und Kindersegen spendend. In ihrem Kult, wie in dem der Astarte, durften auch Frauen eine Rolle spielen.

So interessant diese weiblichen Gottheiten im einzelnen sein mögen: für die praktischen Belange feministischer Theologie erbringen sie so gut wie nichts. Der Verdacht, an der Minderberechtigung von Frauen sei ein patriarchaler Monotheismus schuld, ist längst widerlegt: auch Griechen und Römer waren, wenngleich sie Priesterinnen kannten (die Pythia des Apoll etwa), patriarchal verfaßt. Eine Ausnahme macht allenfalls das alte Ägypten. Und, möglicherweise, die Verfallszeit bestimmter Kulturen.

Aber vielleicht war am Anfang alles anders? Läßt sich nicht aus Höhlen der Eiszeit und in den archaischen Agrarkulturen der Mittelmeerwelt eine Muttergottheit erweisen; eine Herrin der Menschen und Tiere, bzw. der Vegetation, friedfertig und auf Gleichheit bedacht, Ehrfurcht vor dem Leben einflößend und vor der Erde als Teil ihrer selbst? Und kann der Anfang nicht auch philosophisch gefaßt werden als Prinzip, als Urgrund, als Kosmos, Ordnung und Entwicklung einbegreifend? Das wäre dann in mythopoetischer Rede „Mutter Natur“, umgeben von pantheistischer Aura, eine ewige Allgottheit.

Als Leitbild für feministisch-ökologische Vernunft wäre sowohl die Muttergottheit der Urzeit als auch die „Mutter Natur“ der Neuzeit schön und gut und brauchbar. Sie könnte wohl die Erde und die Menschheit insgesamt retten vor dem Abgrunde, an welchen sie, nach Meinung mancher Feministinnen, gedrängt worden ist durch die Vergötzung männlicher Wertvorstellungen im Glauben an einen Herrgott. Beide Vorstellungen indes, die archaische wie die pantheistische, sitzen in den Fallen der Ursprungsromantik, bzw. utopischer Idealisierung von „Natur“. Hier beginnen die *Aporien* feministischer Theologie.

### Aporien

Der Urzeitmutter wie der Mutter Natur kann gewißlich Macht über Leben und Tod zugesprochen werden; sind sie doch selbst im Grunde das „zyklische Geheimnis“ bzw. die Evolution. Gern übersehen wird jedoch und immer wieder, daß Mutter Natur lebensfördernd dadurch wirkt, daß sie im Kampf ums Dasein ziemlich eindeutig das Recht des Stärkeren fördert und Schwaches erbarmungslos zugrundegehen läßt. Das stimmt bestens überein mit menschlicher Triebnatur bis hin zu den Auswüchsen der Bestie Mensch („da werden Weiber zu Hyänen...“). Wo „Ganzheit“ gedacht wird, muß das mitbedacht werden. Auch schafft nicht Mutter Natur der Frau Rechte, sondern die Kultur – je nachdem und nicht immer zum Besten der übergeordneten Gemeinschaft, soweit es um deren Überleben geht. – Die Suche nach einer Göttin als Vorbild weiblicher Selbstfindung wirft weiterhin die Frage auf: was ist weiblich, was ist männlich? Wird „weiblich“ mit Natur und Mutterschaft gleichgesetzt, dann ergibt sich eine gut patriarchale Definition vom „Wesen des Weibes“. Wo aber nicht, droht da die „Vermännlichung“ der Frau? Sollte es aber um Vermenschlichung gehen, dann ist eine Göttin als Vorbild schlecht geeignet.

Zurück zur Natur. Sie ist eine nicht zu bezweifelnde Realität. Alle früher sogenannten „Naturreligionen“ haben mit ihr zu tun, ob es sich um Ahnen oder Schamanen oder Mutter Erde handelt: es geht um irdischen Segen: um Nahrung und Nachkom-

enschaft, um Wohlstand und langes Leben. Kann diese Art Heil als „weiblich“ bezeichnet werden, als ascherahaft? – Auf höherer Kulturebene kann daraus Ästhetik und Atheismus werden. Wie, das ließe sich zeigen an Lukrez. Er glaubt an keine Götter mehr. Er glaubt an die Atome und den leeren Raum. Gleichwohl preist er zu Anfang seines großen Lehrgedichts *De rerum natura* hymnisch die huldreiche Venus als Mutter (genetrix) der Römer und alleinige Herrscherin im Reich der Natur. Lukrez weiß, wovon er redet. Die Götter sind nicht einmal Numina mehr; sie sind bloße Namen für bestimmte Atomkombinationen, auch im Menschen und seinen Affekten. Und preist er zu Anfang mythopoetisch „Venus“, so schildert er am Ende die Pest. Beides, Liebeslust als weltbewegende Macht, wie auch das Grauen einer Seuche, das die Menschen entmenscht, gehören zu „Mutter Natur“, fließend zwischen Pantheismus und atheistischem Materialismus.

### Maria, Jesus, Weiblichkeit Jahwes

Nach diesem Schweifen in die Ferne einer immer nahen Mutter Natur, die, wer will, als *Magna Mater* bezeichnen mag, weit über die Bedeutung der alten Kybele hinaus, nun zurück zum biblischen und christlichen Gottesbilde mit der Frage, was darin Weibliches, in welchem Sinne auch immer, zu finden sein könnte.

Es mag verwundern, daß zwar nicht immer, doch auch nicht selten, feministische Theologie *Maria* eher ablehnend gegenübersteht. Gewiß kann ihr Lobgesang, das Magnificat, als befreiend empfunden werden. Gewiß ist sie Vorbild des Glaubens und Symbol der Kirche aus Frauen und Männern und bewahrt, schweigend inmitten des großen Getöses so vieler Worte, das Geheimnis der Dreifaltigkeit. Dem neuen Selbstverständnis vieler Frauen erscheint Maria indes zu passiv und zu demütig, vor allem aber zu unnatürlich: lust- und leibfeindlich. Die reine Magd im Himmel ist die Verneinung jeder Frau auf Erden, die Liebe erotisch genießen und gleichberechtigte Partnerin sein will. So erscheint die jungfräuliche Gottesmutter und Himmelskönigin eher als Erfüllung spezifisch männlicher Sehnsüchte nach dem Weiblichen, das hinanzieht.

Ähnlich schwankend verhält sich feministische Theologie zum *Jesusbild* der Evangelien. Kommt einerseits der Frauenfreundliche Frauen in einzigartig anmutender Weise entgegen, jenseits patriarchaler Bevormundung, so bleibt er andererseits doch der Sohn und ein Symbol der Bevorzugung. Ist *er* es nicht, dessen Vorbildhaftigkeit als Mann Frauen den Priesterdienst verweigert?

Und wie steht es mit dem Gottesbild im Alten Testament? Wie männlich, wie patriarchal ist es? Viel Weibliches ist aus Jahwe heraus- und in ihn hineingeforscht worden von feministischer Theologie. Erweist er sich nicht als Mutter in seiner erbarmenden Liebe? Ist sein Geist als weltbewegende Gottes- und schöpferische Lebenskraft nicht weiblich? Ist weiblich nicht vor allem die Weisheit? Offenbart er sich nicht, in prophetisch-eschatologischer Vision, astartehaft in einer neuen Wüstentheophanie (Hos 2,16) und ascherahaft als immergrüne Zypresse (Hos 14,9), auf diese Weise die weiblichen Gottheiten Kanaans, einst Rivalinnen, sich einvergeistigend als Aspekte seiner selbst?

Alle diese Versuche, Weibliches in oder um Jahwe zu finden, deuten darauf hin, daß es vermißt wird. Liegt es am Numerischen des Monotheismus, daß Weibliches allenfalls als Aspekt oder im Hypostasenkranz des *Einen* erscheinen kann? Könnte das *Monos*, die Einheit des Göttlichen, auch auf andere, weniger einfältig-strenge Art gewahrt bleiben, über eine grammatisch und analogisch männliche *Dreifaltigkeit* hinaus?

### Versuch einer integrativen Aspekt-Theologie

Der Versuch einer *Theologie der Aspekte* möchte in knapper Skizze die herkömmliche Rede von Gott so modifizieren, daß (1) andere Religionen mit einbezogen werden können als Erscheinungsweisen des *einen* Geheimnisses der Wirklichkeit, über Mono- und Polytheismus hinaus und herab bis ins Menschliche, (2) der eigene christliche Glaube im wesentlichen gewahrt bleibt, (3) neben dem Glauben das Wissen zu seinem Recht kommt und (4) das Anliegen feministischer Theologie, Weibliches im Gottesbilde integriert zu sehen, berücksichtigt wird weit als sinnvoll.

Vorbemerkungen. – Die Einheit des Göttlichen wird in den monotheistischen Religionen geglaubt aufgrund prophetischer Offenbarung. Zur gleichen Einheit gelangen aber auch das abstrahierende Denken der Philosophie und manche asketisch-ekstatischen Erkenntniswege. Die Einheit bleibt, auch wenn sie sich entwickelt im Natur- und/oder Geschichtsprozeß und sich entfaltet in vielerlei Formen. Die wahrnehmbare Wirklichkeit ist immer vielgestaltig; polytheistische Religionen können daher bisweilen wirklichkeitsnäher anmuten als ein einziger, für alle Widersprüche der Welt zuständiger Gott oder sein Wort.

Aus der Einheit des Göttlichen ergibt sich, daß in allen Religionen so etwas wie *Aspekte des Einen* zu sehen sein müßten: Ansichten, vielfältig und verschieden aufgrund unterschiedlicher Wahrnehmungsbedingungen kultureller Art, ein und desselben *Einen*, das selber letztlich bild- und begriffsloses Geheimnis bleibt, auch wenn es sich dem Glauben öffnet. Ein jeder dieser Aspekte wäre wahr aus der jeweiligen Perspektive, vor dem jeweiligen Erfahrungs- und Traditionshintergrund.

Um die wichtigsten Aspekte zu ordnen vermittelt einer möglichst einfachen Hilfskonstruktion, sollen hier die Personalpronomina als Leitfaden dienen, aufgereiht in umgekehrter Folge: *es – sie/er – du – ich/wir*. Das hat u. a. den Vorteil, daß eine gewisse Fixiertheit feministischer Theologie auf das grammatische Genus berücksichtigt werden kann.

### Der ES-Aspekt

Pantheistisch-unpersönlich das All umfassend und durchdringend, erweist sich dieser Aspekt dem biblisch-theistischen Schöpfungsmythos nicht konform. Die Natur, mit Gott als Geist „im Grunde“ identisch, wäre mythopoetisch ansprechbar als „Mutter“ oder *Magna Mater* (s. o.) – fruchtbar und furchtbar. Naturschwärmerei, Kosmos- und Erosmythik hätten ein beschränktes Recht. Beschränkt durch Leiden mancherlei; durch Kampf, Gier, Wille zur Macht, Tod und Vergänglichkeit.

Mutter Natur, versehen mit den Attributen Ewigkeit, Unendlichkeit, Notwendigkeit und Freiheit, braut Evolution im Kosmos und Schicksal in der triebgesteuerten Geschichte der Menschheit und

bleibt dabei jenseits von Gut und Böse. Ein winziger Teil ihrer selbst kann wissenschaftlich erforscht und technisch, auch medizinisch, verwertet werden. Am Ende freilich triumphiert doch *sie*: Erde zu Erde.

In die unpersönliche Machtsphäre des *Magna-Mater*-Natur-Aspektes der Gottheit gehören einerseits die Manavorstellungen bestimmter Elementarreligionen; andererseits ragen in diese Sphäre auch die höchsten Götter des Theismus; Jupiter wird eins mit dem Fatum; der biblisch-christliche Gott zieht sich zurück ins Schweigen, ins Unerforschliche, in die Schrecken der Geschichte, keiner Rechtfertigung bedürftig und so gut wie „tot“. Macht als irrational-dämonisch erfahren kann die personhafte Seite Gottes ganz aus dem Blickfeld drängen.

An den Rändern, wo nicht im Jenseits des *Es*-Aspektes, ließe sich die Leere buddhistischer Erleuchtung vermuten.

### Der SIE/ER-Aspekt

Theistisch, d. h. personhaft und mythisch fächert dieser Aspekt sich auf in die Fülle der Göttinnen und Götter des Polytheismus und in die unterschiedlichen Auffassungen der monotheistischen Religionen von Gott, mit fließenden Grenzen zwischen numinoser Macht und personhaftem Willen, wie auch zwischen Gottheit und Menschheit (die griechischen Heroen; das christliche Paradox „wahrer Mensch und wahrer Gott“, und bestimmte Aspekte der Pneumatologie (s. u.).

Der personhaft göttliche Wille gibt Gesetze im sozialen Bereich (Marduk, Jahwe, Allah). Was der jeweiligen Kultur als gut oder schön, schlecht oder böse erscheint, wird göttlich angebunden. Hier kommt das Ethos der Religionen ins Spiel; Kultur im Kampf gegen die Gesetze der Mutter Natur.

Für feministische Theologie wäre an diesem Aspekt interessant die Fülle charaktervoller Göttinnen, die nicht selten auch eingreifen in die Geschichte, von Inanna beim Fall der Stadt Akkade über Athene vor Troja, bis – nun, wenn frau es glauben will, bis zum „Wunder an der Weichsel“, wo Maria als Schutzpatronin Polens 1920 den Vormarsch der Roten Armee aufhielt. „Maria“ könnte hier Stichwort sein für die fließenden Grenzen des Monotheismus, jedenfalls im Volksglauben.

### Der DU-Aspekt

Theistisch-kultisch geht es um *religio* als Rückbindung des Glaubens an Gott oder die Götter durch Anbetung und Rituale bis hin zum Lebenswandel als vernünftigem Gottesdienst.

Hier kommt der Glaube in sein Eigen. Erscheint es mir einerseits statthaft, anzunehmen, daß die *eine* Gottheit sich offenbart bzw. offenbart hat den Griechen im pythischen Apoll, den Afrikanern in den Ahnen, den Israeliten in Jahwe, dem Buddha in der Leere der Erleuchtung, so bin ich als evangelische Christin davon überzeugt, daß sie sich für mich und meine Glaubensgemeinschaft offenbart hat in *Jesus Christus* und weiterhin offenbart durch den Heiligen Geist. Da zu vermuten ist, daß in allen Religionen göttliche Wahrheit sich mit menschlichem Irrtum mischt, kann eine wesenhaft missionarische Religion wie der Buddhismus oder das Christentum nicht gut darauf verzichten, andere von der eigenen Wahrheit überzeugen zu wollen.

Was hat der *Du*-Aspekt mit dem Anliegen feministischer Theologie zu tun? Beginnt hier nicht wieder das „Herr“ – und „Vater“-Sagen? Es ist zunächst einmal vom Genus her „*du*“ weder weiblich noch männlich, sondern rein personal (wenigstens in den europäischen Sprachen). Zum anderen wäre auch *die* Liebe des Vaters, die sich im Sohne offenbart, dem Genus nach weiblich. Für den Vater im Himmel aber, dem das *Du* gilt, mag dankbar sein, wer als Tochter frühzeitig den Vater auf Erden verlor. Der Sohn aber, in dessen Namen ich zum Vater bete, ist für mich wahrer *Mensch*. Das Mann- wie auch das Judesein des historischen Jesus ist für mich, im Akt der Anbetung, akzidentell: unwesentlich. Der Mann, der Jesus war, kann andererseits durch seine Leidensbereitschaft zu weiblicher Passionsmystik führen, die als „masochistisch“ zu verunglimpfen feministischer Theologie nicht wohl ansteht.

### Der Ich-Aspekt

Christlich-pneumatologisch ist dieser Aspekt das durch den Heiligen Geist erschaffene, an Gott in Jesus Christus glaubende Ich, das dem göttlichen *Du* entspricht.

Als Teil der Natur, hervorgebracht von ihrer unpersönlichen Muttermacht, die zwar auch ein

Aspekt der *einen* Gottheit ist, einer jedoch, den ich, wie auch den *Sie/Er*-Aspekt, *nicht an bete*, bin ich (was ich auch nur glaubend weiß) erlösungsbedürftig.

Der Ich-Aspekt Mensch macht den dreieinigen Gott unvollkommen, wenn Vollkommenheit heißt: Macht und Glückseligkeit. Er macht ihn vollkommen im Sinne einer Ganzheit, die das Leiden und die Ohnmacht: das Kreuz einbezieht.

Wird der Heilige Geist weiblich durch den Glauben einer Frau? Mir würde es genügen, wenn ich durch ihn menschlicher würde, gottesebenbildlicher, „christ-licher“.

Ganz und gar nebensächlich wird so etwas wie „Weiblichkeit im Gottesbild“, Mutter oder Vater als Gottessymbol; zur bloßen Spielerei menschlicher Weisheit vor Gott wird eine Aspekt-Theologie, wenn es ernst wird und keine Theologie mehr hilft. Wenn der Glaube zu glauben sich bemüht gegen den Sog des Zweifels, der Verzweiflung und der Angst, da wird es wahrhaftig gleichgültig, ob *der* Geist mich im Glauben erhält oder *die* Geistin. Das *eine*, das not tut, ist: daß *ich* nicht zuschanden werde im Glauben an die Liebe Gottes. Und daß es ein Vorbild des Glaubens gibt; sei es Jesus, der Mann; sei es eine

Frau, eine alte, fromme, einfältige; keine *Magna Mater*; keine große Mutter, nur eine Großmutter, die viel durchgemacht hat im Leben und den „lieben Gott“ nur ein einzigesmal und sehr leise erwähnt, anempfehlend dem Nichtvergessen vor den skeptischen Ohren der Enkeltochter und freilich schon fast auf dem Totenbett.

Auch darüber „kamma nich reden“.

Die Suche nach einer Göttin oder auch nach „Weiblichkeit im Gottesbilde“ ist theologisch durchaus möglich. Ob sie politisch und ökologisch „etwas bringt“, bezweifle ich. Was Frauen wollen: gleiche Rechte, Sein wie die Eliten der Männer; oder aber eine heile Welt im Einklang mit der Natur, das verschafft keine Göttin und keine Weiblichkeit Gottes. Denn ist der „männliche“ Gott ein Götze, dann ist jedwede „weibliche“ Gottheit – ein Gespenst. Ein Gespinst. Ein Hirngespinst.

*Dr. Helgard Balz-Cochois ist Ev. Pfarrerin und war 10 Jahre in Kamerun als Dozentin an einem Pfarrerseminar tätig. Ihre Anschrift: Ostpreußendamm 170e, 12207 Berlin.*

### Das Bibelzentrum auf dem Dresdner Katholikentag von 29.6. – 3.7.94

Auch beim diesjährigen Katholikentag in Dresden wird das Bibelwerk mit einem Bibelzentrum vertreten sein und zwar im Gemeindezentrum St. Josef in Dresden-Pieschen. Dresden-Pieschen liegt sehr zentral nur eine S-Bahn-Station von Dresden-Neustadt entfernt und ist vom Zentrum aus leicht zu erreichen.

In der Kirche St. Josef wird das Musiktheater „Jonathan“ gastieren mit Musicals und Singspielen. Außerdem wird es im Gemeindezentrum neben einer Frauenwerkstatt erstmals auch eine Männerwerkstatt mit Männergeschichten der Bibel geben. In einem Workshop „Die Bibel ins Spiel bringen“ werden biblische Spiele für Kinder präsentiert, außerdem gibt es mehrere erfahrungsbezogene Bibelarbeiten sowie zwei große Foren: eines zum Büchlein Rut und ein anderes unter

dem Titel „Typisch Mann – typisch Frau?“, in dem Männer und Frauen über ihre Rollen(-zuschreibungen) miteinander ins Gespräch kommen können.

Neben den Referentinnen und Referenten des Bibelwerks werden auch Mitarbeiter der Deutschen Bibelgesellschaft (Evangelisches Bibelwerk) und freie Referentinnen und Referenten das Programm mitgestalten.

Außer im Bibelzentrum wird das Katholische Bibelwerk mit den beiden Partnern Deutsche Bibelgesellschaft (Evangelisches Bibelwerk) und dem Reisedienst der Bibelwerke „Biblische Reisen“ in der Kirchenmeile, also dem eigentlichen Zentrum des Katholikentags, mit zwei Zeiten vertreten sein, wo man sich informieren und miteinander ins Gespräch kommen kann. *Dieter Bauer*

## Das Alte Testament verstehen

Zum „Grundkurs Bibel: Altes Testament“

*Grundkurs Bibel. Altes Testament. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen. Herausgegeben vom Katholischen Bibelwerk in Zusammenarbeit mit der Arbeitsstelle für Erwachsenenbildung der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Verlag Katholisches Bibelwerk. Stuttgart 1993. 10 Einzelhefte im Format DIN A4, eingehängt in Ordner, ca. 650 S., DM 128,-.*

„Bibelmüdigkeit“ der Christen ist ein vielgenanntes Stichwort; am deutlichsten ist sie an der Abneigung der Schüler gegenüber der Bibel im schulischen Religionsunterricht zu sehen – aber bei den jungen Leuten zeigt sich augenscheinlich nur die verschärfte Form einer allgemein verbreiteten Lustlosigkeit.

Diese Beobachtungen sind bekannt. Sie haben in den letzten Jahren einige heftige Aktivitäten ausgelöst, um wieder mehr Interesse an der Bibel zu wecken – noch nie wurden so viele Quizspiele, Videos, Comics und andere Materialien angeboten, die man für „motivierend“ hält.

Aber solche Stimulanzien wirken immer nur ganz kurzfristig und fördern eine oberflächliche, gedankenlose Beschäftigung der Bibel.

Viel dringender ist es, nach den Ursachen der „Bibelmüdigkeit“ zu fragen und sie als Ausgangspunkt für neue Wege zu erkennen.

Drei Gründe lassen sich ausmachen:

Da ist zunächst die *Lebensfremdheit und Erfahrungsferne* des gewohnten Umgangs mit der Bibel zu nennen. Viele Menschen erreicht die biblische Überlieferung nicht mehr als Nachricht, die Neues mitteilt, etwas bewirkt und verändert, sondern als Konserve von Vergangenen, das heute noch Geltung beansprucht, obwohl nicht erkennbar wird, was diesen Anspruch legitimiert.

Dann ist von der *Verkopfung* des traditionellen Bibelgebrauchs zu reden: Von der Dynamik des Wortes, das den Menschen mit allen Sinnen anspricht und ihn bewegt, ist oft nicht mehr übriggeblieben als eine Sammlung von Lehrsätzen über Gott und die Welt. Und schließlich ist festzustellen, daß die herkömmliche Bibelarbeit die Adressaten weithin auf die Rolle der *Zuhörer* festlegt; die Kompetenz liegt allein beim theologischen Experten, den anderen Teilnehmern wird ein eigenes Urteil

und eine selbständige aktive Auseinandersetzung in der Regel nicht zugestanden.

Seit einigen Jahren gibt es in der Literatur ein ganzes Ensemble guter Ideen und praktischer Methoden, die genau auf diese Punkte zielen; vor allem Schweizer Bibeltheologen haben sich Verdienste erworben.

Der Grundkurs Bibel hat die besten Ideen aufgegriffen und zu einem schlüssigen Konzept verdichtet. Vor fünf Jahren kam der Neutestamentliche Teil heraus, der sich bisher schon sehr erfolgreich in den Gemeinden bewährt hat.

Nun ist das umfangreiche Werk zum Alten Testament erschienen.

Zunächst einmal verdient die Leistung des Teams Respekt, den riesigen Stoff zu konzentrieren und zu strukturieren, daß ein klar überschaubarer Kurs entstanden ist.

Er gliedert sich in 9 Kursteile:

- Die Anfänge Israels (Vätergeschichten)
- Die Grunderfahrung Israels (Exodus; Ein Volk findet zu seinem Glauben)
- Die Landnahme (Wie gewalttätig ist der Gott der Bibel?)
- Die Könige Israels (Macht und ihre Folgen)
- Die Propheten Israels (Rufer wider den Wind)
- Zwischen Verzweiflung und Hoffnung (Israel im Exil)
- Die Frage nach dem Lebenssinn (Weisheitsliteratur in Israel)
- Zwischen den Testamenten (Judentum und Hellenismus)
- Psalmen (Sein Leben vor Gott zur Sprache bringen).

Die Autoren haben also den Stoff nicht nur nach inhaltlichen Gesichtspunkten durchgegliedert, sondern den einzelnen Teilen jeweils eine leitende Fragestellung zugeordnet (z.B. dem Königtum die Frage nach Glaube und Macht).

Auch die einzelnen Kursteile sind wieder sehr klar gegliedert, in der Regel in 5-8 Einheiten, die jeweils in sich abgeschlossene Teilaspekte der Thematik bearbeiten.

Als Kriterien der Auswahl bzw. Anordnung der Texte aus der Hebräischen Bibel geben die Autoren an (Heft 1,7):

- Exemplarische Texte, die die Verschiedenartigkeit der Gattungen der alttestamentlichen Literatur zeigen;
- „schwierige“ Texte wie beispielsweise die „Opferung Isaaks“ (Gen 22);
- Texte bzw. Vorstellungen, deren Wirkungsgeschichte für das Neue Testament besonders bedeutsam sind (beispielsweise die Bundestheologie); in diesem Zusammenhang warnen die Bearbeiter dringlich vor allen Versuchen, die Hebräische Bibel für die christliche Dogmatik zu vereinnahmen.
- im Blick auf die Anordnung der Texte haben die Autoren versucht, sich an der Entstehungsgeschichte des Alten Testaments zu orientieren; so beginnt der Kurs nicht mit Gen 1 und 2, sondern mit den Vätererzählungen.

Wie geht nun der Kurs auf die eingangs genannten Ursachen der „Bibelmüdigkeit“ ein? Dies läßt sich am besten anhand des methodischen Grundrasters des Kurses zeigen.

Als Grundraster haben die Bearbeiter das von Schweizer Bibeltheologen entwickelte Drei-Phasen-Modell. Es ist auch als „Interaktionale Bibelarbeit“ oder „Erlebnisorientierte Bibelarbeit“ bekannt.

Die drei Phasen:

Die *projektive Phase (Auf den Text zugehen)*: Sie dient der erfahrungsbezogenen Annäherung an einen Text und bringt die persönlichen Einstellungen, Gefühle, Erwartungen und Fragen ins Spiel. — Die *analytische Phase (Vom Text ausgehen)*: In diesem Stadium der Auseinandersetzung geht es um die Erschließung des sachlichen Gehalts eines Textes; es kommen vor allem Methoden der historisch-kritischen Auslegung zum Zug. Hierbei liegt die Initiative aber nicht allein beim theologisch sachkundigen Leiter; die Informationen, Fragen und Arbeitsanregungen sind weithin im Material enthalten, das den Teilnehmern zur Verfügung steht. — Die *Aneignungsphase (Über den Text hinausgehen)*: Die letzte Phase zielt auf die Übersetzung des Erkannten in die eigene Lebenswirklichkeit, insbesondere durch Formen der Meditation und des Feierns.

An diesem Grundraster lassen sich sehr gut die wichtigsten Merkmale des Kurses ablesen:

- *Kritische Aneignung der biblischen Überlieferung*. Die Autoren orientieren sich an den wichtigsten Methoden und Ergebnissen der historisch-kritischen Forschung; augenscheinlich sind sie wenig beeindruckt von dem oft hergesagten Einwand, „der Gemeinde“ könne man derlei nicht zumuten.

Allerdings ist die kritische Sichtweise klug in einen entsprechenden Kontext eingebettet: Zum einen wird Plausibilität gegenüber diesen Methoden aufgebaut. Der Kursteilnehmer erfährt, daß eine kritische Sicht die Texte nicht zerstört oder der Willkür des Exegeten unterwirft; sondern daß sie im Gegenteil die Tiefe und geschichtliche Konkretheit der Überlieferung aufschließt. Weiterhin wird die wissenschaftliche Arbeitsweise nicht als die allein maßgebliche vorgestellt, und schließlich wird die eigene Aktivität der Teilnehmer stark angesprochen. Diese beiden Merkmale sind noch genauer zu charakterisieren;

- *Vielfalt der Erschließungswege*. Durch den Gebrauch des Drei-Phasen-Modells gelingt es, die unfruchtbare Kontroverse „Wissenschaftliche Auslegungsmethoden — erfahrungsbezogene Methoden“ aufzubrechen. Die Teilnehmer erfahren, daß die Annäherung an einen Text nicht nur auf *einem* Weg gelingt, sondern daß jeder Zugang seine eigenen Vorzüge und Grenzen hat.

- Insgesamt ist der Kurs auf eine *ganzheitliche Arbeitsweise* ausgerichtet. „Bei der Texterschließung wechseln entsprechend analytische Methoden und Gesprächsrunden mit mehr kreativen Zugängen und eher spiritueller Aneignung. Der ganze Mensch soll im Spiel sein“ (Heft 1,17). Daß das Stichwort „ganzheitlicher Zugang“ viel mehr meint als einen Vermittlungsprinzip, zeigt sich daran, daß Texte des Alten Testaments durchgehend auch als gottesdienstliche Lesungen in Andachten und Eucharistiefiern vorgetragen werden. Hier kommt es zu einer anderen Blickrichtung auf die Überlieferung, die ihre Unverfügbarkeit bewußt macht.

- Der Kurs spricht deutlich die *aktive, eigenverantwortliche Arbeit* der Teilnehmer an. Die Mündigkeit der Beteiligten beginnt damit, daß sie die angewendeten Methoden durchschauen und

selbst anwenden können. Damit sind sie nicht länger Objekt der Gelehrsamkeit des Leiters, sondern Subjekte des Verstehens. Dafür gibt ihnen das Kursmaterial die geeigneten Instrumente in die Hand. Überhaupt ist das Ziel des Kurses nicht die Vermittlung von möglichst viel Sachwissen über die Hebräische Bibel, sondern die Befähigung zum selbständigen Umgang mit biblischer Tradition.

- Schließlich ist die *kommunikative Gestaltung* des Kurses hervorzuheben. Dieser Ansatz basiert auf der Erkenntnis, daß die Bibel selbst ein dialogisches Verstehen fordert; denn sie ist ja immer Wort an die Gemeinde. Die Gruppe der Teilnehmer versteht sich als Versammlung von Menschen, die zum gemeinsamen lebensbezogenen Verstehen der Bibel zusammenkommen; sie ist Hörgemeinschaft, Gesprächsgemeinschaft und Erfahrungsgemeinschaft, ja, auch als gottesdienstliche Gemeinde.

Zwei Anfragen an den Kurs stellen sich aus meiner Sicht:

*Einmal*: Die Autoren gehen so vor, daß sie alttestamentliche Texte in der Regel im Kontext ihrer Entstehungszeit bearbeiten, vor allem Abschnitte aus dem Pentateuch; also: jahwistische Texte im Zusammenhang der frühen Königszeit, priesterschriftliche Texte im Rahmen des Exils usw. Sie schöpfen aber die damit eröffneten Verstehensmöglichkeiten nicht voll aus: Wenn beispielsweise der jahwistische Schöpfungstext Gen 2,4 ff im geschichtlichen Zusammenhang der David-Salomo-Zeit ausgelegt wird, legt es sich nahe, ihn als „Antworttext“ auf den Konflikt zwischen Glaube und (militärischer) Macht zu verstehen; dann wäre die Botschaft für seine Zeit: Jahwe hat die Erde als Schalom-Garten entworfen und nicht als Schlachtfeld; und: auch der König, der sich oft gottähnliche Qualitäten anmaßt, ist, wie alle anderen Menschen, „aus Erde gemacht“ — ein Stoppzeichen vor allen Allmachtsphantasien. Auf diese Weise gewinnen Texte noch mehr Profil.

Die *zweite Anfrage*: Im Ensemble der Arbeitsweisen erhalten gelegentlich die ganzheitlich-kreativen-meditativen Methoden ein so großes Gewicht, daß sie andere Sichtweisen verdecken kön-

nen; so läßt beispielsweise die Einheit „Schöpfung er-leben — schöpferisch sein“ die Frage nach der Verantwortung nur noch am Rande und wenig konkret aufkommen.

Diese kritischen Anfragen sollen aber den Gesamteindruck des Bibelkurses nicht dämpfen: Er bietet ganz ausgezeichnete Möglichkeiten, Zugänge zum Alten Testament zu finden und gemeinsam zu gehen.

Wie kann er eingesetzt werden?

Er ist als durchgehender Kurs für die gemeindliche bzw. übergemeindliche Erwachsenenbildung konzipiert. Es ist daran gedacht, daß er an acht Wochenenden durchgeführt wird.

Bei dieser Verwendung kommen seine Vorzüge sicher optimal zur Geltung.

Im Hinblick auf mein Arbeitsfeld der Aus- und Fortbildung von Religionslehrern kann ich mir drei Möglichkeiten denken, den Kurs zu verwenden:

- Im Rahmen der regionalen Lehrerfortbildung könnte sich eine Arbeitsgruppe bilden, die den Kurs in eigener Regie durchführt. Dabei wäre es sinnvoll, zu den einzelnen Einheiten jeweils Aspekte der unterrichtlichen Konkrektion zu erarbeiten.
- Auch der einzelne Religionslehrer kann den Kurs sehr gut zur persönlichen Information und Fortbildung benutzen; dabei kann vielleicht gerade die Methodenvielfalt die eigene Kreativität stimulieren.
- Schließlich ist daran zu denken, daß einzelne Elemente auch unmittelbar im Unterricht eingesetzt werden können.

Das Katholische Bibelwerk verdient Dank für die Initiierung und Förderung dieses wichtigen und schönen Vorhabens. Schade nur, daß es nicht von vornherein als gemeinsame ökumenische Aufgabe aufgefaßt wurde. Aber natürlich können auch evangelische Christen genauso gut mit dem Kurs arbeiten — ein Hinweis darauf, daß die Bibel selbst sich jeder konfessionellen Kleinstaaterei und Borniertheit energisch und erfolgreich widersetzt.

*Dr. Horst Klaus Berg ist Professor für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Weingarten.*



**Jahrbuch für Biblische Theologie 7**

(Neukirchener Verlag) Neukirchen-Vluyn 1992, 436 S., Pb., DM 72,—.

Dieser neue Band des inzwischen renommierten Jahrbuchs steht unter dem Thema „Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft“. Die biblisch-exegetischen Beiträge werden eröffnet durch einen Aufsatz des Amerikaners *P. D. Hanson*: *War das Alte Israel einmalig?* (3-20). Das frühe Israel „entstand aus dem, was heutige Sozialanthropologen als *dimorphe Gesellschaft* bezeichnen“ — mit Wechselwirkungen und gegenseitiger ökonomischer Abhängigkeit von Stadt- und Dorfkultur (8): eine Sicht der Frühgeschichte Israels, die sehr einseitig ist und gewiß nicht allen Zeugnissen und Phänomenen gerecht wird. Auf der Basis einer sehr konservativen Behandlung der Exodustexte stellt H. fest: „Der Göttliche Krieger, traditioneller Schutzherr und Verteidiger von *Königen*, erscheint nun als *Kämpfer für Sklaven*, die königlicher Autorität trotzen“ (14). Er kommt zu dem Ergebnis, daß das im Bundesbuch zu beobachtende Experiment, „eine Wertedefinition aus einem epischen Bericht über die Befreiung von Sklaven aus den bedrückenden Strukturen eines hierarchisch geordneten Gesellschaftssystem herzuleiten“, einmalig sei (17). — *F.-L. Hossfeld* und *E. Zenger* stellen eine Untersuchung vor: „*Selig, wer auf die Armen achtet*“ (*Ps 41,2*). *Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters* (21-50). Als Resümee ist festzuhalten: „*Ps 9-10* ist mit Blick auf seinen literarischen Kontext, in dem er nun steht, verfaßt und gezielt neben *Ps 8* als Zentrum der in der Exilzeit entstandenen und in der frühen Nachexilzeit (5. und 4. Jahrhundert) redaktionell erweiterten Psalmenkomposition *Ps 3-7.8.11-14* gestellt worden — als neuer sozialgeschichtlich notwendiger und theologisch aktualisierender Interpretationsschlüssel für den gesamten Davidpsalter *Ps 3-41*“ (49). Dabei artikulieren *Ps 9-10* (in der Septuaginta zu einem Psalm zusammengefaßt) die „Armentheologie“ der hellenistischen Epoche des 3. Jhs. (48). — *O. H. Steck*, *Gottesvolk und Gottesknecht in Jes 40-66* (51-75), gelangt aufgrund einer detaillierten Analyse der Texte, die aber weithin nicht zu überzeugen vermag, zu dem Urteil: „Werden die Gottesknechtlieder... im Rahmen einer anwachsenden Prophetenschrift auch als „Texte im Buch“ gesehen, dann kommen für ihre innerjesajanische Rezeption im Blick auf Gottesvolk-Aussagen... vor allem fünf Hauptstufen in Betracht, die von Deuteronesaja selbst bis in die Ptolemäerzeit Israels reichen“ (55). Für die Schlußredaktion sind die Nachkommenschaft des Gottesknechtes Israel als Heilsempfänger und Jahwes Beauftragte „nunmehr aber nicht

mehr alle Glieder dieses Volkes, sondern eingeschränkt allein das um Zion gescharte, im Anfangsstadium schon gegebene wachsende, wahre Gottesvolk aus Israel und Völkern, das als solche Nachkommenschaft des Gottesknechtes fortan immerwährend Bestand hat (66,22)“ (73). — Der Italiener *P. Sacchi* handelt über *Das Problem des „wahren Israel“ im Lichte der universalistischen Auffassungen des Alten Orients* (77-100). Er sieht — sehr eigenwillig — im „Gottesknecht“ Deuteronesajas den Serubbabel, datiert somit Dtsjes sehr spät in die Jahre vor 515 v. Chr. (87). Sach 12,2,7-10 ist ihm — wiederum sehr eigenwillig — Zeugnis für einen Bürgerkrieg zwischen Jerusalem und Juda, dessen Opfer Serubbabel ist (88f). Nach S. geht die Bewegung von einer ethnozentrischen zu einer universalistischen Sicht der Geschichte, allerdings in Verbindung mit diskriminierenden Elementen, die jeweils der Abgrenzung des „wahren Israel“ gelten (98f). — Sehr interessant ist der Beitrag von *G. Theißen*: *Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu* (101-124). Er weist auf Indizien dafür hin, daß Jesus die auf eine einzelne Gestalt gerichteten messianischen Erwartungen auf die von ihm begonnene soziale Bewegung übertrug (111). Jesus „teilt sein messianisches Charisma mit anderen. Seine Bewegung ist Ausdruck eines Gruppenmessianismus.“ Im Unterschied zur präsentischen Theokratie der jüdischen Aristokraten vertrat Jesus „eine utopische theokratische Erwartung: Gottes Herrschaft ist im Kommen begriffen und nicht in den gegenwärtigen Institutionen schon realisiert. Sie wird vielmehr von Menschen repräsentiert, die in der gegenwärtigen Gesellschaft Außenseiter sind“ (118). In diesem „Gruppenmessianismus“ ist der Ursprung der Kirche und des Kirchengedankens zu suchen. „Die Krise der Kreuzigung Jesu konnte überwunden werden, weil Jesus die Gottes-herrschaft nicht mit seiner Person verbunden hatte, sondern von Anfang an mit einem messianischen Kollektiv“ (122). — *W. Klaißer*, Bischof der Evangelisch-Methodistischen Kirche, legt eine Studie vor: *Proexistenz und Kontrastverhalten. Beobachtungen zu einer Grundstruktur neutestamentlicher Ekklesiologie* (125-144). Vor dem Hintergrund paulinischer Theologie betont er, daß Kirche gerade darin „Kontrastgesellschaft“ ist, daß sie „Lebensraum der Gnade“ ist und bleibt (137). Gegenüber einer einseitigen Akzentuierung des Kontrastverhaltens werden „Strategien konformer Ethik“ im NT hervorgehoben. „Die radikale Minderheitssituation, in der sich die christliche Gemeinde nicht nur statistisch, sondern vor allem wegen ihres religiösen Nonkonformismus vorfindet, zwang sie auf bestimmten gesellschaftlichen Feldern zu

verstärkter Konformität“ — mit der Gefahr, daß in Christus überwundene Strukturen nun wieder als sakrosankt erklärt werden (140f). — Einen bedeutenden Beitrag liefert *J. Hainz*: *Vom „Volk Gottes“ zum „Leib Christi“*. *Biblisch-theologische Perspektiven paulinischer Ekklesiologie* (145-164). Für ihn liegt der entscheidende Unterschied zwischen Paulus und den Deuteropaulinen darin, daß diese mit „Leib Christi“ an die Gesamtkirche denken, während Paulus nur konkret von der Ortsgemeinde als „Leib Christi“ spricht. Auch hebt Paulus nicht auf Christus als „Haupt“ des „Leibes“ ab, sondern auf die im Herrenmahl entstehende Einheit und Gemeinschaft aller Glieder mit dem Gekreuzigten und Erhöhten (150.155). Bei der Deutung der Gemeinde als „Leib Christi“ handelt es sich um ein paulinisches Interpretament der Herrenmahltradition (157). Wichtig ist die Beobachtung, daß der Begriff ekklesia bei Paulus überwiegend die Einzelgemeinde bezeichnet (158-160). Für Paulus ist nicht die Einbettung der ekklesiai (Plural!) in das Volk Gottes das Anliegen, sondern deren Lebendigkeit als Konkretion und Verleiblichung des Christus (162). — *M. Fander* bietet eine sehr informative Untersuchung über *Frauen im Urchristentum am Beispiel Palästinas* (165-185). Sie weist darauf hin, daß der Streit um die Jüngerinnen Jesu häufig nur die Zugehörigkeit zu den Wandercharismatikern im Blick zu haben scheint. Diese Fixierung verstellt den Blick dafür, daß zumindest in Palästina die Gemeindegründungstraditionen mit den seßhaften Sympathisantinnen und Sympathisanten verbunden sind (178). Im Unterschied zum patriarchalischen Modell der Pastoralbriefe zeigen Texte wie Mk 3,21.31-35; 10,29f; Mt 23,9 ein ekklesiologisches Ideal, das auffallend nichtpatriarchalisch ist (179f).

Es folgen kirchen- und theologiegeschichtliche Beiträge, beginnend mit *E. Dassmann*, *Weltflucht oder Weltverantwortung. Zum Selbstverständnis frühchristlicher Gemeinden und zu ihrer Stellung in der spätantiken Gesellschaft* (189-208). D. betont, daß die frühchristliche Entscheidung für die Rationalität des Glaubens einen ähnlichen Rang besitzt wie die Entscheidung für die gesetzfreie Heidenmission (200), und hebt die innovatorischen Wirkungen des Christentums in der spätantiken Gesellschaft, beispielsweise auf dem Gebiet der Familienethik und der Karitas, hervor (202-208). — *H. Chr. Brennecke*, *Ecclesia est in re publica, id est in imperio Romano (Optatus III 3)*. *Das Christentum in der Gesellschaft an der Wende zum „Konstantinischen Zeitalter“* (209-239) urteilt, daß die Auslegung des „Missionsbefehls“ Mt 28,19 in der vorkonstantinischen Kirche den auffälligen und im Widerspruch zur christlichen Botschaft stehenden Be-

fund des Christentums als einer prinzipiell auf das römische Reich beschränkten Religion bestätigt, die trotz ihrer ungeheuren Expansion innerhalb des Reiches nur an wenigen Stellen und mehr oder weniger zufällig über die Grenzen dieses Reiches und seiner griechisch-römischen Kultur hinausgekommen ist. Imperium Romanum und christliche Kirche sind für die Theologen des 3. und 4. Jhs. weit- hin theologisch aufeinander bezogen (225). — *B. Hamm*, *Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft* (241-279) kommt aufgrund reichlichen Quellenmaterial zu dem Ergebnis: „Charakteristisch für diese Entwicklung einer sich steigern den normativen Zentrierung vom 15. bis zum 17. Jahrhundert ist die zunehmende Intensität, mit der Kirche, Staat und Gesellschaft, Glaube, Bekenntnis und Politik miteinander verwoben sind und sich nach außen territorial und konfessionspolitisch abgrenzen“ (279).

Die systematischen und praktischen theologischen Beiträge werden eröffnet durch *Chr. Link*, *Die Kirche in der Krise der Moderne* (283-303). In Auseinandersetzung mit E. Troeltsch und T. Rendtorff wird die These vertreten, daß die Kirche die Geschichte der Neuzeit und ihre eigene Geschichte aufeinander beziehen muß, „und zwar so, daß die Kirche, obwohl in der Moderne lebend, der Perspektive ihres Ursprungs treu bleibt, also in bewußter Distanz zu den Selbstverständlichkeiten ihrer Epoche... existiert“. Die Kirche „kann, wenn sie die *Moderne* als ihren gegenwärtigen ‚historischen‘ Ort anerkennt, ihren Auftrag nicht mit der dogmatischen Festschreibung ihrer Lebensform von gestern verwechseln... Auf der anderen Seite kann sie sich die ihr neu gestellte Aufgabe einer zeitgemäßen Gestalt und Verfassung nicht von der Gesellschaft abnehmen lassen, ohne mit ihrer eigenen Herkunftsgeschichte auch ihre *Identität* zu verleugnen“ (302f). — *E. Klinger* handelt über *Das Volk Gottes auf dem Zweiten Vatikanum. Die Revolution in der Kirche* (305-319). Ihm ist das Projekt Kirche als Volk Gottes „eine Revolution. Es verändert den Begriff von Kirche. Es stellt die Autorität des Volkes Gottes wieder her und macht seine Mitglieder zu neuen Menschen, zu Geburtshelfern einer neuen Welt“ (319). — *O. Fuchs*, *Volk Gottes im Horizont der Freiheit* (321-342), hebt mit Recht hervor, daß in den biblischen Offenbarungstexten „die Wahrheit nicht anders denn in der Pluralität der Wahrhaftigkeiten derer, die von ihren Begegnungen mit Gott bzw. Jesus Christus und daher von ihren Gemeinschaftsbildungen und Lebensgestaltungen erzählen“, begegnet (328). Er postuliert: „Was in der Aufklärung hinsichtlich der Vernunft geschehen ist, ist endlich auch hinsichtlich des Glaubens zu verwirklichen:



sich des eigenen Glaubens zu bedienen und von ihm Gebrauch zu machen" (329). — Es folgen zwei Untersuchungen: *R. Weth, Diakonie in der Krise des Sozialstaats* (343-368), für den die biblisch-theologische Option für die Armen entscheidend ist (366), und *D. Reiher, Kirche und Gesellschaft am Beispiel der Kontroverse „Religionsunterricht — Christenlehre“ in den evangelischen Kirchen in Ostdeutschland* (369-384).

Unter Bericht und Rezensionen findet sich zunächst eine Besprechung von *N. Lohfink: Ein Wolkenspalt. Neue Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte Israels* (387-398). Es handelt sich um *H. Niehr, Der höchste Gott*, BZAW 90, Berlin-New York 1990, *J. C. de Moor, The Rise of Yahwism*, EBThL 91, Löwen 1990, *M. S. Smith, The Early History of God*, San Francisco 1990, *T. N. D. Mettinger, In Search of God*, Philadelphia 1988, und *M. L. A. Korpel, A Rift in the Clouds*, Münster 1990. Einige mir wichtig erscheinende Urteile Lohfinks seien zitiert: „Mir scheint, die Vertreter der augenblicklichen Spätdatierungstendenz müßten sich häufiger einigen kritischen Fragen stellen“ (396). „Ein typisches Ergebnis insgeheim zirkulärer Argumentation scheint mir das riesenhafte Ausmaß der Texte zu sein, die inzwischen als ‚deuteronomistisch‘ gelten“ (397). Und schließlich eine bedeutsame Korrektur bisher vorherrschender Auffassungen: Wenn der Gott El schon in die Anfänge der Religionsgeschichte Israels gehört, muß die „Schöpfungstheologie“ das Ursprüngliche und Umfassende sein, innerhalb dessen sich heilsgeschichtliches Denken erst entfalten sollte (398). — Es folgen *H. Hübner, Zur gegenwärtigen Diskussion um die Theologie des Paulus* (399-413) — mit kritischen Ausführungen zu *H. Merkley, Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen 1987, *E. P. Sanders, Paul (Past Masters)*, Oxford-New York 1991, *J. Chr. Becker, Der Sieg Gottes. Eine Untersuchung zur Struktur des paulinischen Denkens*, SBS 132, Stuttgart 1989, *J. Becker, Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989 — und *W. Kraus, Rezension zu A. Meinhold/R. Lux* (Hg.), *Gottesvolk. Beiträge zu einem Thema Biblischer Theologie*, Berlin 1990 (414-420).

Franz Josef Stendebach

#### Christoph Dohmen/Manfred Oeming Biblicher Kanon warum und wozu?

(QD 137), Freiburg-Basel-Wien 1992, 132 S., DM 36,—.

Die vorliegende Studie, die auf die Bonner Probevorlesungen im Habilitationsverfahren der beiden Autoren zurückgeht, vermittelt wichtige Einsichten hinsichtlich einer Theologie des Kanons. Mit Recht wird — einen An-

satz K. Rahners weiterführend — festgestellt, daß die mit der Kanonfrage eng verbundene Schriftinspiration eingebettet ist „in den Kontext einer konkreten Gemeinschaft (Israel/Kirche), die ihren Ursprung im Willen Gottes hat, so daß Schriftinspiration ein Moment der Gemeindegründung (Erwählung Israels/Kirchenstiftung) ist“ (48). Gegenüber der älteren Forschung, die fast ausschließlich an der Geschichte der definitiven Festschreibung des biblischen Kanons interessiert war, wird mit Nachdruck auf den diese Festschreibung erst ermöglichenden kanonischen Prozeß abgehoben: „Die Konzentration auf die Frage, wann denn nun der Kanon als nicht mehr zu ändernde Sammlung heiliger Bücher . . . tatsächlich feststand, ist gewiß von hohem historischen Interesse. Sie verstellt aber leicht den Blick darauf, daß sich schon viele Jahrhunderte vor der Kanonisierung im Sinne der Endtextfixierung im Alten Testament selbst ein ‚kanonischer Prozeß‘ vollzog, der die unerläßliche Basis für die spätere Fixierung bildete und diese weiterhin als eine logische Konsequenz aus inneren Bewegungen erscheinen läßt“ (92). In der Urkirche setzt sich dieser Prozeß fort, indem die neue Erfahrung des gekreuzigten und von Gott auferweckten Jesus Christus mit Hilfe alttestamentlicher Vorgaben ausgesagt und gedeutet wird. Dieses Ineinander von jeweils neuer Erfahrung und Bindung an die Überlieferung ist für alle Theologie bestimmend: Die „Durchdringung von Freiheit neuer religiöser Erfahrung und schriftgelehrter Rückbindung an Vorstellungen und Sprache der bewährten Tradition ist ein Fundamentalprinzip der Theologie des Neuen Testaments. Geprägte Fortschreibung erweist sich sogar als Fundamentalprinzip von Theologie überhaupt“ (106f). Man kann dieser bedeutsamen Untersuchung nur weite Verbreitung und offene Aufnahme wünschen.

Franz Josef Stendebach

#### Rolf Rendtorff Kanon und Theologie

Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, (Neukirchener) Neukirchen-Vluyn 1991, 198 S., DM 49,80.

Das vorliegende Buch vereinigt eine Reihe wichtiger Aufsätze und Vorträge des bekannten Heidelberger Alttestamentlers. Der Titel macht schon deutlich, daß es dem Verf. um die kanonische Endgestalt der hl. Schriften Israels als Basis einer Theologie des AT geht, näherhin „um die Endgestalt als literarisch-theologisches Phänomen, d. h. als Endstadium eines redaktions- oder kompositionsgeschichtlichen Prozesses, wobei der ‚diachrone‘ Aspekt der früheren Textstadien und -gestalten ständig

mit im Blick zu halten ist“ (10). So verwundert es nicht, daß R. — im Anschluß an den Amerikaner B. S. Childs — für den „canonical approach“ bei der Interpretation des Alten Testaments eintritt (27). Er formuliert: „Die Aufgabe der wissenschaftlich-theologischen Exegese besteht nicht darin, den uns vorliegenden Text zu analysieren und dann die dabei herausgearbeiteten Vorstadien des Textes auszuwerten, sondern darin, den Text selbst in seiner vorliegenden Endgestalt auszulegen“ (38). Dieser Position gegenüber möchte ich erhebliche Bedenken anmelden. Kann man etwa die Pentateuchschichten J und P nur als Vorstadien des heutigen Textes betrachten und nicht als eigenständige theologische Leistungen, denen eine eigene Interpretation gebührt? R. hält es für höchst unwahrscheinlich, daß beispielsweise die „priesterlichen“ Kapitel in der biblischen Urgeschichte Gen 1-11 „je außerhalb des jetzigen Kontextes existiert haben; vielmehr wurden sie formuliert, um dort zu stehen, wo sie heute sind“ (126). In diesem Punkt bin ich der genau gegenteiligen Auffassung. Wenn R. behauptet, es gebe keinen Sinn, eine „nicht-priesterliche“ Urgeschichte zu „rekonstruieren“ (126), möchte ich energisch dagegenhalten: Es gibt einen Sinn!

Bedeutsam und beherzigenswert sind die Ausführungen des Verf. zu den Beziehungen zwischen christlicher und jüdischer Theologie. So fordert er mit Recht, daß die rabbinische Exegese von christlichen, historisch-kritisch orientierten Bibelwissenschaftlern berücksichtigt wird (15-22). Den christlichen Alttestamentlern muß die zentrale Bedeutung des gegenwärtigen Judentums für jede theologische Interpretation der Hebräischen Bibel bewußt werden (52). Das Selbstverständnis des AT in seiner kanonischen Form ist ganz ernst zu nehmen und zugleich die historische Tatsache, daß es eine doppelte Wirkungsgeschichte hat, eine jüdische und eine christliche, theologisch anzuerkennen (62). „Wir müssen die Eigenständigkeit und Dignität des nachbiblischen und gegenwärtigen Judentums auch theologisch und uneingeschränkt anerkennen.“ Wir dürfen „die Legitimität der jüdischen Auslegungs- und Nachgeschichte nicht in Zweifel ziehen“ (93). Es muß eine neue christliche Theologie entwickelt werden, „in der das traditionelle antithetische Verhältnis zum Judentum durch ein neues ersetzt wird, in dem die Unterschiede, die Spannungen und auch die Widersprüche zwischen den beiden Religionen nicht ignoriert oder verdeckt, sondern herausgearbeitet und dann in ein neues theologisches Konzept eingearbeitet werden“ (194f). Mit diesen Aussagen des Verf. zum christlich-jüdischen Verhältnis kann ich mich voll solidarisieren.

Franz Josef Stendebach



#### Horst Dietrich Preuß Theologie des Alten Testaments

Band 2. Israels Weg mit JHWH, (Kohlhammer) Stuttgart-Berlin-Köln 1992, 361 S., DM 74,—.

Vorerst sei verwiesen auf die Besprechung des 1. Bandes in BiKi 48, 1993, 56f. An dieser Stelle sollen ergänzend nur einige mir besonders wichtig erscheinenden Aussagen vorgestellt werden. Grundlegend für eine jede biblische Theologie ist die Feststellung: „Ein Gotteswort jenseits oder vor jeder menschlichen Reflexion und Gestaltung ist nicht ausgrenzbar“ (86). Ebenso grundlegend für eine biblische Ethik ist das Urteil, daß es beim Reden von Gerechtigkeit nicht um absolute Normen gehe, „sondern um das Leben in einem personalen Verhältnis zu dem Gott, der sich zur Gemeinschaft erschlossen hat. Es geht zwischen Menschen Israels um wechselseitige Treue, um sich gegenseitig zu erweisendes Heil“ (197).

Einige weitere Aussagen zur Ethik des Alten Testaments seien zustimmend erwähnt: Die ethischen Weisungen des AT entstammen einer uns fern liegenden Zeit und oft fremden Gesellschaftsform (199). — „In den atl. Rechts corpora wie in den ethischen Forderungen der Propheten wird . . . nirgends eindeutig von irgendeiner Art Naturrechtsdenken her argumentiert“ (206). — Der Wille Gottes „war trotz der Grundsatzforderungen der Dekaloge . . . keine absolute und objektive Norm, sondern es ging jeweils um das Recht tun, das Gerechthein gegenüber einem konkreten Anspruch und in konkreter Situation und gegenüber dem konkreten Anspruch eines oder mehrerer anderer“ (209). — „Ethos und Gesetz sind daher in bestimmten Bereichen des atl. Israel neben Grundkonstanten, die auch ins Anthropologische reichen, variabel“ (209). — Die Weisungen des AT sind „Modellfälle dafür, wie man damals in historisch, sozial und politisch anderer Umgebung und durch damalige Glaubensüberzeugungen geprägt, versucht hat, den Glauben an JHWH als gelebten Glauben zu konkretisieren und zu üben“ (225).

Kritisch wäre anzumerken, daß auch in diesem Band auf weite Strecken Einleitungswissenschaft oder auch lediglich Sachinformation geboten wird (z. B. 106ff. 143ff). Beherzigenswert ist jedoch die Feststellung: „Es erschließt sich in der Tat einiges des ‚hebräischen Denkens‘; damit auch besonders der Anthropologie, wenn man auf Eigenarten der hebräischen Sprache achtet. Wenn der Theologe folglich Interpret zu sein hat, . . . ist es notwendig, daß er gewisse Eigenheiten hebräischer Sprache und damit auch hebräischen Denkens kennt, um biblische Texte angemessen umsetzen zu können, nicht aber sie nur zu rezitieren oder zu wiederholen“ (148).



Eine der zusammenfassenden Schlußaussagen des Buches kann man nur unterstreichen: „Seine bleibende Bedeutung erweist das AT... vor allem darin, daß in ihm Grundstrukturen des Glaubens, Grundstrukturen göttlichen Handelns und der menschlichen Betroffenheit und glaubenden Antwort einer Gemeinschaft wie von zu ihr gehörenden einzelnen erkennbar sind“ (327).

*Franz Josef Stendebach*

### Harald Schweizer

#### Joseph

Urfassung der alttestamentlichen Erzählung. Mit Photocollagen von Jonas Balena, (Klöpper & Meyer) Tübingen 1993, 149 S., geb., DM 36,—.

Seit Jahren beschäftigt sich der Tübinger Alttestamentler und computerlinguistisch orientierte Textwissenschaftler Harald Schweizer mit der Analyse biblischer Texte. Es handelt sich dabei um eine Spielart von Literarkritik, die erst durch die Linguistik ermöglicht wurde. Diese erhob ihrerzeit den Anspruch, eine Grundlagenwissenschaft für die Geisteswissenschaften zu sein. Sie leitet ihn aus der Exaktheit ihrer von den Naturwissenschaften entlehnten Beschreibungsmethoden ab. Eine spürbare Genauigkeit und Verfeinerung erfuhr die linguistische Arbeit am Text dann durch die Anwendung des Computers. H. Schweizer darf man als einen Avantgardisten auf diesem Feld bezeichnen. Er wendete als einer der ersten die gewonnenen Kriterien auf die Bibel an. Die Josephsgeschichte in ihrer zielstrebigen Komposition diente ihm als Exempel. In jahrelanger Kleinarbeit bemühte er sich mit einem kleinen Team um die Herstellung der Urfassung des Textes. Mit diesem Buch verläßt er seine wissenschaftliche Werkstatt und präsentiert das Ergebnis der Öffentlichkeit. Natürlich bemüht man sich, solange es die historisch-kritische Methode gibt, darum, durch Quellenscheidungen und Rekonstruktionen möglichst nahe an das Original heranzukommen. Die von Schweizer vorgeschlagene Fassung hat den Vorteil, daß sie den Text noch genauer auf das wirklich sichere Material reduzieren und alle Unsicherheiten ausschließen kann. Allerdings um den Preis, daß er 60% des biblischen Textes aufgibt, den Text in 258 Teiltexthe zerlegt und die einzelnen Teile unter Weglassung aller vermeintlichen Störungen und Bruchstücke wieder zusammenfügt. Genau dies aber ist der heikle und von manchen Bibelwissenschaftlern angezweifelte Punkt. Denn es wird nicht überzeugend klar, welche Kriterien Schweizer für die gewonnenen „Äußerungseinheiten“ hat und woher er sie bezieht.

Die mühsame Arbeit, die der Autor im 1. Teil des Buches, der „Hinführung“, beschreibt, geschieht mit der Ab-

sicht, jede Manipulation und „verheerende Kreativität“, die bis dahin ohne die strengen linguistischen Maßstäbe in der Textkritik obwalteten, auszuschließen. Entstanden ist auf jeden Fall ein überzeugender Text, schlüssig und störungsfrei. Verstärkt wird dieser Eindruck durch die Übersetzung, die sich in Wortwahl, Wortstellung, Satzrhythmus so eng wie möglich dem hebräischen Sprachbild anpaßt (ein Beispiel: Und es war/als Joseph zu seinen Brüdern kam/da ließen sie/ausziehen seinen Rock/den Leibrock/der an ihm war./Und sie nahmen ihn/und sie warfen ihn in den Brunnen/ — leer war der Brunnen./Keinerlei Wasser war in ihm. Gen 37,23f). So ist ein holzschnittartiger und gleichzeitig sehr sensibler Text entstanden, der den Leser schon atmosphärisch in den Orient trägt.

Freilich ist Schweizer selbst so unvoreingenommen, wie seine Methode es erfordert, nicht. Nichts gegen den 3. Teil seines Buches, die „kurzgefaßte Erläuterung und Interpretation“. Da gehört der Transport des orientalischen Gedankenguts zum modernen Leser hin. Da ist es notwendig, etwa den Erzählduktus, den psychologischen Spannungsbogen, die innere Entwicklung, eine eindruckliche Wortwahl, das Vorkommen und die Unterscheidung von „Jahwe“ und „Gott“ und anderes mehr zu erläutern. Da ist es hilfreich, moderne Beobachtungen (Ägypten als „Land des Lebens“, Kanaan als „Land des Todes“) zu benennen und die altorientalischen Erfahrungen von unseren Erfahrungen abzusetzen sowie auf einen erlaubten psychologischen und individuellen Umgang mit dem Text hinzuweisen. Aber manchmal hat man doch den Verdacht, Schweizer hätte den Text gern anders. Gewiß ist mit Wiederholungen vorsichtig umzugehen. Und der Autor hat Gründe, den 2. Traum des Pharaos zu eliminieren. Kein Grund aber ist, daß er, Schweizer, etwas anderes erwartet hätte (14). Oder wenn er zwar dem biblischen Schriftsteller zugesteht, die Erzählebenen zu wechseln, dann aber doch fordert, „er sollte es aber so tun, daß... der Leser den stilistischen Sinn des Wechsels versteh(t)“ (16). Gerade was wir nicht verstehen, könnte, wie man bei anderer antiker Literatur sieht, ein Zeichen von Echtheit sein. Und warum unterstellt Schweizer dem Autor der Josephsnovelle (religiöse) Ideologie (143)? Der Anspruch Schweizers liegt sehr hoch. Unbestreitbar ist sein Hauptinteresse, nämlich die Lust zu lesen zu wecken (9), erfüllt: Es ist ein schönes, interessantes, ja kostbares Buch geworden. Dies verdankt sich nicht nur der sprachlichen Sensibilität des Autors, sondern auch der künstlerischen Gestaltung. Der Bildhauer und Photograph Balena hat mit Fotocollagen symbolische Bildkraft hinzugefügt, die zum Verweilen einlädt.

*Katharina Elliger*