

Das Alte Testament auf dem Weg zu seiner Theologie¹

von

CHRISTOPH LEVIN

I

»Die Berufungsinstanz ›Altes Testament‹ hat in der neueren Forschung ein tief verwandeltes Gesicht. [...] In der vorherrschenden theologischen Weltauslegung von *heute* ist die Schriftauslegung von *gestern* virulent oder gar dominant – mit der nun doch auch für die Einheit der Theologie nicht belanglosen Folge, daß solche systematische Theologie (schon) schwankenden exegetischen Grund und die neuere exegetische Theologie (noch) keine systematische Einbettung hat!«

So lautete die Bilanz, die Lothar Peritt im Jahre 1979 auf dem Theologenkongress in Göttingen gezogen hat². In den drei Jahrzehnten seither ist das Problem nicht kleiner geworden. Der Exegese ist die historische Einzigartigkeit der Religion Israels, auf deren Ursprung gesehen, abhanden gekommen. Die Feststellung Wolfhart Pannenberg: »Die Erkenntnis, daß Israel innerhalb der Religionsgeschichte einen singulären Ort einnimmt durch sein geschichtliches Bewußtsein, ist Gemeingut der Forschung«³, hat sich in ihr Gegenteil gekehrt: Gemeingut der Forschung ist oder ist im Begriff zu werden, dass das vorexilische Israel innerhalb der Religionsgeschichte des Alten Vorderen Orients keinen singulären Ort eingenommen hat. Auf diese Einsicht muss die theologische Hermeneutik eine Antwort finden, wenn sie begründen will, weshalb die Verkündigung der Kirche sich nach wie vor auf das biblische Zeugnis bezieht.

Seit langem ist die Singularität der Religionsgeschichte Israels in Frage gestellt, spätestens aber, seit im 19. und frühen 20. Jahrhundert die Quellen der benachbarten Kulturen und Religionen ans Licht kamen und parallel dazu, aber unabhängig davon die Analyse des biblischen Textes die historische Ableitbarkeit und den fiktiven Charakter des überlieferten Bildes der Geschichte Israels erwies. In jüngerer Zeit hat die Archäologie Palästinas für weitere Korrekturen gesorgt. Sie hat gezeigt, dass eine Unterscheidung zwischen »kanaanäischer«

¹ Vorgetragen am 1. Februar 2008 in München auf der öffentlichen Herausgeberratsung der »Zeitschrift für Theologie und Kirche« zum Thema »Biblische Hermeneutik«.

² L. PERITT, *Auslegung der Schrift – Auslegung der Welt* (1980; in: DERS., *Allein mit dem Wort. Theologische Studien*, 1995, 146–188), 166.

³ W. PANNENBERG, *Heilsgeschehen und Geschichte* (1959; in: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie*, 1971², 22–78), 23.

und »israelitischer« Bevölkerung die kulturelle Entwicklung in der Spätbronze- und Eisenzeit nicht erklärt.

»Given the present state of textual and artifactual evidence, nothing definitive can be said about the ethnicity of premonarchic Israel.«⁴ »Eine einfache Unterscheidung in Kanaanäer (spätbronzezeitliche Stadtbewohner) und Israeliten (früheisenzeitliche Dorfbewohner) kann der geschichtlichen Realität nicht gerecht werden.«⁵

Die Landnahme der Israeliten, sei es als Eroberung, wie die Bibel sie schildert, sei es im Zuge des Weidewechsels, wie man vermutet hat⁶, ist unwahrscheinlich geworden. Wenn solche Vorgänge in geringem Maße stattgefunden haben, hatten sie keine nennenswerten kulturgeschichtlichen Folgen. Die Bewohner Israels und Judas sind der kanaanäischen Kultur nicht »begegnet« und haben sich mit ihr nicht »auseinandersetzen« müssen, wie man vielfach in der Exegese noch annimmt, sondern waren von vornherein ein Teil von ihr. Kleinfunde und Inschriften belegen eine religiöse Praxis, die sich nicht nennenswert von dem Befund in anderen Teilen der Levante unterscheidet⁷.

Der Glaube hat noch nie auf Geschichtstatsachen als solchen beruht; aber er gesteht es sich ungern ein. Das betrifft auch die Heilige Schrift, sofern sie uns als Geschichtstatsache begegnet. Die alttestamentliche Exegese hat sich gewehrt, die Folgen ihrer eigenen Arbeit zur Kenntnis zu nehmen, oder hat nach Ersatz-Konstruktionen gesucht, um die Verluste auszugleichen, die die historische Kritik dem überlieferten Bild zufügen musste. Im deutschen Sprachraum stehen dafür an erster Stelle Albrecht Alt und seine Schüler. Das von ihnen entwickelte, höchst eindrucksvolle Geschichtsbild hat das Fach Altes Testament für Jahrzehnte geradezu beherrscht. Grundlegend ist der ethnische und religiöse Antagonismus zwischen Israel und der übrigen Bevölkerung Palästinas⁸. Mit großem Scharfsinn zog man historische Analogien heran, etwa die Verehrung der Sippengötter bei den Nabatäern⁹ oder die Kult-

⁴ D. EDELMAN, *Ethnicity and Early Israel* (in: M. G. BRETT [Hg.], *Ethnicity and the Bible* [Bibl. Interpr. S 19], Leiden 1996, 25–55), 25.

⁵ J. KAMLAH, *Der Zeraqōn-Survey 1989–1994* (ADPV 27,1), 2000, 175.

⁶ Vgl. A. ALT, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina* (1925; in: DERS., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Bd. I, 1968⁴, 89–125).

⁷ Vgl. bes. O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), 2001⁵.

⁸ Er findet sich bereits in A. ALT, *Israels Gaue unter Salomo* (1913; in: DERS., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Bd. II, 1964³, 76–89). Das darin angelegte System wurde bis in die 1950er Jahre immer weiter ausgebaut.

⁹ Vgl. A. ALT, *Der Gott der Väter* (1929; in: DERS., *Kleine Schriften I* [s. Anm. 6], 1–78) und dagegen M. KÖCKERT, *Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben* (FRLANT 142), 1988.

gemeinschaften der Griechen¹⁰. Paradoxerweise sollten die Vergleiche die Unvergleichlichkeit Israels erweisen. Dasselbe Ziel bestimmte die Lektüre der altorientalischen Literaturen. Martin Noth schrieb 1950 in der Einleitung zu seiner Geschichte Israels:

»Und doch erscheint gerade angesichts dieser Zusammenhänge und Vergleichsmöglichkeiten ›Israel‹ als ein Fremdling in dieser seiner Welt, der zwar deren Gewand trug und sich auf die in ihr übliche Weise gebärdete, in seinem Wesen jedoch von ihr geschieden war; und das nicht nur so, wie jede geschichtliche Größe ihre individuelle Sonderart hat und daher niemals anderen geschichtlichen Größen wirklich gleich ist, sondern vielmehr so, daß im Zentrum der Geschichte ›Israels‹ Erscheinungen begegnen, für die es keine Vergleichsmöglichkeiten mehr gibt, und zwar nicht deswegen, weil dazu bislang noch kein Vergleichsmaterial zur Verfügung steht, sondern weil nach allem, was wir wissen, dergleichen Dinge in der sonstigen Völkergeschichte überhaupt nicht begegnen.«¹¹

Wir finden uns an die Christologie des Philipper-Hymnus erinnert. Israel gilt als exklusiver Offenbarungsträger, seine Geschichte als *historia sacra*¹².

Das so entwickelte Geschichtsbild passte in den theologischen Zeitgeist, und zwar auf allen Seiten. Es bestätigte eine Theologie, die das Volkstum als gottgegebene Schöpfungsordnung verstand¹³, ebenso wie den Glauben an die Unableitbarkeit des Wortes Gottes. Es half während des Kirchenkampfes, die institutionelle Integrität zu bewahren, und in demselben Sinne wirkte es während vierzig Jahren sozialistischer Diktatur. Es unterstrich das Verständnis der Kirche als Heilsinstitution, als die römisch-katholische Kirche sich mit der Enzyklika »Divino afflante spiritu« Pius' XII. von 1943 der historischen Exegese öffnete und die Bibel als Glaubensurkunde neu entdeckte. Es wurde von den Vertretern des dogmatischen Programms »Offenbarung als Geschichte« mit Emphase übernommen¹⁴. Dieses Geschichtsbild eignete sich als Folie für die Sozialromantik, die in den 1960er und 70er Jahren auch in Kirche und Theolo-

¹⁰ Vgl. M. NOTH, Das System der zwölf Stämme Israels (BWANT IV/1), 1930 und dagegen u. a. CH. LEVIN, Das System der zwölf Stämme Israels (1995; in: DERS., Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament [BZAW 316], 2003, 111–123). Forschungsgeschichtlicher Überblick: A. G. AULD, Art. Amphictyony, Question of (in: B. T. ARNOLD / H. G. M. WILLIAMSON [Hg.], Dictionary of the Old Testament: Historical Books, Downers Grove/IL 2005, 26–32).

¹¹ M. NOTH, Geschichte Israels, 1986¹⁰, 11.

¹² Vgl. die Kritik, die G. EBELING, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (1949; in: DERS., Wort und Glaube, 1967³, 1–49), 16f an diesem Offenbarungsverständnis geübt hat.

¹³ Vgl. den Überblick bei K. SCHOLDER, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. I: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, 1977, 124–133. 140–142, der sich besonders auf Paul Althaus und Emanuel Hirsch bezieht.

¹⁴ Vgl. W. PANNENBERG (Hg.), Offenbarung als Geschichte (KuD.B 1), 1963²; DERS., Heilsgeschehen (s. Anm. 3).

gie um sich griff und bis heute in der alttestamentlichen Exegese ihre Blüten treibt. Es bildete die Voraussetzung, als sich ausgehend von der »Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen« beim Deutschen Evangelischen Kirchentag eine Form heilsgeschichtlicher Theologie von neuem verbreitete, die zu Lehrbeschlüssen vieler Synoden geführt hat. Nur mit der historischen Wirklichkeit hat es nichts zu tun.

Die Selbstimmunisierung war von großer Zähigkeit. Umso größer war die Irritation, als das Lehrgebäude sich in den letzten vier Jahrzehnten unter dem Zugriff vor allem der Redaktionskritik in einen – nach wie vor imponierenden – Trümmerhaufen verwandelte. Inzwischen setzt sich für die Literaturgeschichte des Alten Testaments ein neues Koordinatensystem durch, dessen Schwerpunkt in persischer und hellenistischer Zeit liegt. Das Alte Testament erweist sich von seiner Wurzel her als das Buch des nachexilischen Judentums. Die meisten seiner Aussagen wollen vor diesem Hintergrund verstanden werden. Sie sind nicht an eine Gesellschaft gerichtet, sondern an eine Religionsgemeinschaft unter von ihr getrennter staatlicher Oberhoheit.

Es soll nicht bestritten sein, dass Israel und Juda wie jedes historische Phänomen in mancher Hinsicht einzigartig gewesen sind. Bestreiten muss man, dass dieser Prägung theologische Bedeutung zukommt. Den Historiker mag faszinieren, wenn er wie Noth feststellt, »daß im Zentrum der Geschichte ›Israels‹ Erscheinungen begegnen, für die es keine Vergleichsmöglichkeiten mehr gibt«. Ganz anders der Theologe! Ihm muss an der Vergleichlichkeit gelegen sein. Sie ist eine notwendige Bedingung religiöser Wahrheit, jedenfalls unter christlichem Aspekt. Für den christlichen Glauben ist Israel nicht wegen seiner Einzigartigkeit, sondern als Paradigma von Belang: So wie Gott hier gehandelt hat, handelt er am Menschen schlechthin. Israels bleibende Bedeutung für die christliche Theologie kann nur darin bestehen, dass Allgemeingültigkeit besitzt, was im Rahmen dieser Geschichte geschehen ist und im Alten Testament seine Deutung gefunden hat.

Die Lage ist nicht so dramatisch, wie sie bisweilen gesehen wird. Was auch immer wir über den religionsgeschichtlichen Hintergrund der Bibel feststellen, kann nicht ungeschehen machen, was sich in der eigenen Lektüre und in der auf die Schrift gestützten Verkündigung Tag für Tag ereignet: dass das Wort dieses Buches Glauben weckt. Die Theologie muss die Kraft, die die Bibel besitzt und die sie weitergibt, so wenig begründen, wie die historische Relativierung sie zu gefährden vermag. So mächtig ist unsere Exegese nicht. Die biblische Hermeneutik kann der Wirkung der Schrift nur nachdenken.

Darin liegt eine Entlastung, die leicht übersehen wird – auffallenderweise weniger von der Exegese als von der systematischen Theologie. Während Gerhard von Rad beobachtete: »Es ist einfach eine Tatsache, daß sich der christliche Glaube auch in Alttestamentlichem aussprechen, ja sich erklären

kann«¹⁵, stellte Wolfhart Pannenberg die »Krise des Schriftprinzips« fest, weil »die hermeneutische Differenz zwischen unserer Gegenwart und den biblischen Texten die Tiefe einer manchmal unüberbrückbar scheinenden Kluft erreicht hat«¹⁶. Für Trutz Rendtorff wird »die Theologie im Ganzen von kaum einer Frage stärker betroffen [...] als von der, welche Bedeutung der historischen Bibelwissenschaft [...] zukommt«¹⁷. Anders Gerhard Ebeling: »Nicht die historische, sondern die systematische Theologie macht die Krisis offenbar, in der sich die protestantische Theologie befindet.«¹⁸

Es schmeichelt dem Exegeten, wenn ihm die Schlüsselstellung in der Theologie zugesprochen wird; aber es überschätzt ihn weit. Exegeten sind eher naiv. Bei der innertheologischen Arbeitsteilung dürfen sie das zu einem gewissen Grade sein; vorausgesetzt, dass sie sich ihrer Grenzen bewusst sind. Daran fehlt es bisweilen. Georg Fohrer, langjähriger Herausgeber der »Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft«, mag für die Zukunft geradestehen:

»Wir sind dessen gewiß, daß wir [...] Gott in der Bibel nicht nur suchen, sondern auch finden. Und daß wir ihn nur dort finden, nicht aber in Natur und Geschichte oder in einer kirchlichen, wissenschaftlichen oder sonstigen Tradition. Darum müssen wir gegenüber derartigen Traditionen [...] auf die Bibel zurückgreifen. [...] Wenn ich ›auf die Bibel zurückgreifen‹ sage, dann ist damit natürlich kein biblizistisches, sondern ein kritisches Verstehen der Bibel, in diesem Falle des Alten Testaments, gemeint.«¹⁹

Hier wird die historische Exegese zur Lehrinstanz. Die Folge ist ein Neo-Biblizismus, der zugleich die Grundlage der Verkündigung dem Streit der Hypothesen ausliefert – und sich damit selbst ad absurdum führt. Rendtorff hat dem entgegengehalten: »Die eigentümliche Bedeutung der historischen Schriftforschung im neuzeitlichen Christentum wird [...] mißverstanden, wo sie in die Position der alten Bibelautorität direkt einrückt.«²⁰

Ausgangspunkt der Erwägungen zur theologischen Bedeutung der Schrift kann nicht die Exegese, sondern nur die Erfahrung des Wortes selbst sein: dass es die Kraft hat, die Welt *sub specie Evangelii* zu erschließen. Das überlieferte Wort beginnt einen Dialog, in welchem es neues Wort stiftet, nämlich Antwort

¹⁵ G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, 1984⁸, 410.

¹⁶ W. PANNENBERG, *Die Krise des Schriftprinzips* (1962; in: DERS., *Grundfragen* [s. Anm. 3], 11–21), 18.

¹⁷ T. RENDTORFF, *Historische Bibelwissenschaft und Theologie. Ihr Verhältnis im Zusammenhang des neuzeitlichen Christentums* (in: H.-J. BIRKNER / D. RÖSSLER [Hg.], *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums*, 1968, 72–90), 72.

¹⁸ EBELING, *Bedeutung* (s. Anm. 12), 47.

¹⁹ G. FOHRER, *Altes Testament – »Amphiktyonie« und »Bund«?* (1966; in: DERS., *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte* [BZAW 115], 1969, 84–119), 84.

²⁰ RENDTORFF, *Bibelwissenschaft* (s. Anm. 17), 75.

hervorruft und das Dasein im Lichte des Evangeliums sehen und verstehen lehrt. Das geschichtliche Erbe, das auf solche Weise wort-schöpferisch zu uns spricht, bedarf keiner Setzung, die die biblischen Schriften im Sinne einer Offenbarungsnorm aus der übrigen geschichtlichen Wirklichkeit ausgrenzen würde. Eine solche Verabsolutierung könnte es in seiner Wirkung nur beschränken. Die gegenwärtig vertretene »kanonische« Exegese ist keine Lösung, sondern ein Symptom. Das Insistieren auf der Normativität einer »Endgestalt« (die überlieferungsgeschichtlich nicht einmal genau definierbar ist) ist nur eine Verlegenheit²¹. Die Heilige Schrift erweist sich gerade darin als maßstäblich, dass sie die zufälligen Grenzen des Kanons überschreitet. Die Bibel will kein religiöser Fetisch sein, sondern Teil unserer Selbst- und Welterfahrung. Gerade so bringt sie die Gotteserfahrung zur Sprache.

Gotteserfahrung und Welterfahrung kann man nur dann richtig aufeinander beziehen, wenn man Gott und Welt unterscheidet. Dem geschichtlichen Umstand, dass das Evangelium von Jesus Christus im Rahmen des antiken Judentums seine Erstgestalt erfahren hat, kommt lediglich kontingente Bedeutung zu. Das Judentum, das sich als das erwählte Gottesvolk verstand, ist nicht als Vorläufer des Evangeliums zu deuten. Sein Gottesbild und seine Geschichte, wie sie im Wort des Alten Testaments überliefert sind, stehen innerhalb der christlichen Bibel stellvertretend für die Religionen der Welt und können an sich selbst keine höhere Wahrheit geltend machen als diese²². Daraus folgt nicht, dass ihnen keine Wahrheit zukäme; im Gegenteil: Die Christenheit hat anfangs nichts als das Alte Testament zur Heiligen Schrift gehabt. Sie hat in den Überlieferungen einer Religion, die eine Offenbarung in Jesus Christus nicht kennt, das Zeugnis des Evangeliums gefunden. Diese Übernahme war unverzichtbar. Erst durch sie erhielt das Evangelium seine Sprache. Das geschah so authentisch, dass wir bisweilen auch ohne Verweis auf das Neue Testament über das Alte Testament predigen können.

Anders als in den Formen der religiösen Überlieferung hätte das Heil in Christus sich nicht benennen lassen. Es hätte keine Gestalt angenommen. Es kommt in der Sprache des Alten Testaments zur Welt. Aber es erschöpft sich darin nicht. Es kommt wirklich zur Welt. Das Evangelium lässt die gegebenen religiösen Vorstellungen nicht unberührt, sondern stellt sie in sein Licht. Dabei zeigen sich auch die Schatten. Das Schriftprinzip besagt, dass der Dialog zwischen Evangelium und religiöser Überlieferung, bestätigend ebenso wie kritisch, für den Glauben unverzichtbar ist. Das »sola scriptura« ist nicht statisch

²¹ E. BLUM, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), 1990, 380: »Pointiert formuliert: »Die Endredaktion« gibt es nicht.«

²² Nach D. LANGE, Glaubenslehre, Bd. I, 2001, 96 »kann das Alte Testament exemplarisch für das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen stehen.«

und exklusiv, sondern dynamisch und inklusiv zu verstehen. Dass das so bleibt, darüber hat die historische Exegese zu wachen.

II

Aller Kontingenz zum Trotz gibt diese dialogische Hermeneutik dem Alten Testament eine besondere Stellung. Es ist im christologischen Rückblick nicht gleichgültig, auf welche religiöse Vorstellungswelt das Evangelium sich bezieht und woher seine Sprachmuster kommen, auch wenn es »allem Volk widerfahren wird«.

Der Grund dafür ist, dass das Alte Testament an sich selbst bereits jenen hermeneutischen Dialog verkörpert, den es mit ihm zu führen gilt. Seine Gottesvorstellung ist nicht einfach gegeben, sondern hat sich über eine lange, wechselhafte Geschichte hin im laufenden Disput herausgebildet, wobei es stets nur zu Teil-Antworten kam, niemals zu einer Aussage, die Gott als ihren Gegenstand ganz erfasst – und damit erübrigt – hätte. Das spiegelt sich in der literarischen Form ebenso wie in der Literaturgeschichte. Die Gattung des Alten Testaments als ganzen ist religiöse Überlieferungsliteratur: ein über mehrere Jahrhunderte hin geführtes, schriftgewordenes Gespräch über Gott. Der weit überwiegende Teil des heutigen Textes ist aus diesem Gespräch hervorgegangen in einem literarisch-überlieferungsgeschichtlichen Prozess. Das Gespräch läuft auch jenseits der mehr oder minder zufälligen Grenzen des Kanons weiter. Es hat nie aufgehört und darf auch nicht aufhören.

Ich kann hier nur einige Stationen dieses Weges zur Theologie berühren. Dabei soll jener religionsgeschichtliche Umbruch im Mittelpunkt stehen, der das nachexilische Judentum vom vorexilischen Israel und Juda unterscheidet, aber nicht trennt. Diesen Umbruch, nämlich die Entstehung des Judentums, zu verstehen, ist die wichtigste Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft. Durch ihn kam das Alte Testament zu sich selbst.

Die Anfänge liegen tief in der allgemeinen Religionsgeschichte des Alten Vorderen Orients. Was darüber gesagt werden kann, hängt von den zur Verfügung stehenden Quellen ab. Erste Voraussetzung ist die Schriftlichkeit. Nur was niedergeschrieben wurde und überdauert hat, ist für uns vorhanden. Schriftlichkeit ist in der orientalischen Antike nicht denkbar ohne institutionellen Rahmen. Schreiben konnten nur wenige. Schreiber mussten bezahlt werden. Schreibmaterial war kostbar. Texte auf Papyri und Lederrollen blieben nur erhalten, wenn sie in ein Archiv gelangten, dessen Bestände regelmäßig kopiert wurden, um sie vor Verderbnis zu bewahren. Bewahrt wurde nur, was als bewahrenswert galt; es musste einen nach wie vor aktuellen Bezug haben. Aus diesen Bedingungen folgt, dass der Grundbestand des Alten Testaments, soweit

er auf die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems zurückgeht, ausschließlich aus den Schreibstuben an den Höfen in Samaria und Jerusalem stammt. Er repräsentiert nicht das Ganze des damaligen Israel und Juda, sondern die kulturelle wie religiöse Ebene des Königtums. Der Vorstellung, das Alte Testament enthalte Überlieferung aus oppositionellen Kreisen prophetischer oder levitischer Herkunft, die die vorstaatlichen Traditionen gegen den König und die Oberschicht ins Feld geführt hätten, fehlt jede Wahrscheinlichkeit.

Das spiegelt sich im Inhalt. Die Jahwe-Religion, wie die ältesten Texte sie überliefern, ist höfische Religion gewesen und stimmt überein mit dem, was wir aus Israels Umgebung kennen. Eine der wichtigsten exegetischen Entdeckungen der jüngeren Zeit gelang Timo Veijola. Er bemerkte, dass das nach der Zerstörung Jerusalems geschriebene »deuteronomistische« Geschichtswerk die Wiederkehr des Königtums der Davididen mit Nachdruck betreibt, weil nur unter dieser Voraussetzung seinerzeit der Wiederaufbau des Tempels und ein religiös wie sozial geordnetes Leben denkbar waren²³. Die Auffassung, Israel habe sich lediglich unter dem Druck äußerer Not unter das Königtum gebeugt, das dem Gottesvolk wesenhaft fremd geblieben sei²⁴, ist seither widerlegt. Israel ist vielmehr aus dem eisenzeitlichen Königtum hervorgegangen und konnte sich ohne das Königtum lange Zeit gar nicht denken.

Auch die Verehrung des Gottes Jahwe geht auf das Königtum zurück. Sie stand nicht am Anfang. Der Name »Israel«, zum ersten Mal auf der Siegestele des Pharaos Merenptah um 1225 v. Chr. belegt, ist nicht auf Jahwe, sondern auf den Gott El bezogen. Zwar findet sich mit Jonathan unter Sauls Söhnen der Träger eines Jahwe-Namens (1Sam 13ff), aber neben ihm stehen Eschbaal (2Sam 2,8ff)²⁵ und Meribbaal (2Sam 21,8), und auch Jonathans Sohn hieß Meribbaal (2Sam 4,4)²⁶. Auch Bascha, der dritte König des Nordreichs, trug einen Baal-Namen. Erst seit die Omriden Mitte des 9. Jahrhunderts an die Macht kamen, konzentrierte der Hofkult sich erkennbar auf den Gott

²³ Vgl. T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (STAT 193), Helsinki 1975; DERS., Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie (STAT 198), Helsinki 1977. Vgl. auch R. MÜLLER, Königtum und Gottesherrschaft. Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik (FAT II/3), 2004.

²⁴ Vgl. A. ALT, Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina (1930; in: DERS., Kleine Schriften II [s. Anm. 8], 1–65). NOTH, Geschichte Israels (s. Anm. 11), 153 hält es für eine »geschichtliche Tatsache, daß in Israel erst [...] spät und offenbar widerstrebend der Gedanke an ein Königtum wirksam werden konnte«.

²⁵ Der Name wird durchgehend zu Isch-Boschet verballhornt, vgl. aber 1Chr 8,33; 9,39.

²⁶ Der Name wird durchgehend zu Mefi-Boschet verballhornt, vgl. aber 1Chr 8,34; 9,40.

Jahwe²⁷. Das lässt sich aus dem Onomastikon ablesen – im Widerspruch zur biblischen Darstellung, die Ahab der Einführung des Baal-Kults zeihet. Mit Ahabs Söhnen setzen unter den Königen Israels die mit Jahwe gebildeten Eigennamen ein (1Kön 22,52; 2Kön 3,1) und werden von da an zur Regel. Dasselbe gilt seit König Joschafat, der als Zeitgenosse Ahabs den Omriden Heeresfolge leistete, für Juda (1Kön 22,41).

In der Konzentration auf die regionale Ausprägung des syrischen Wettergotts²⁸ kam das erstarkende Selbstbewusstsein des eisenzeitlichen Königtums zum Ausdruck, das wir an den assyrischen Inschriften und an den archäologischen Hinterlassenschaften ablesen können. Denselben Vorgang beobachtet man bei den Nachbarreichen. Die starke Stellung des Königs, die sich in der Religion ihr Gegenstück schuf, führte zur Depotenzierung des übrigen kanaanäischen Pantheons. Zunehmend beginnen die überlieferten Eigennamen, sich auf den Gott Jahwe zu konzentrieren, bis sie im 7. Jahrhundert in Juda weit überwiegen²⁹. Man kann für die höfische Religion in Israel und Juda vereinfachend von *faktischer Monolatrie* sprechen. Das schließt nicht aus, dass andere Götter im Spiel blieben, zum Beispiel die Jagd- und Kriegsgöttin Anat, die in den ugaritischen Epen den Wettergott in seinem Kampf unterstützt³⁰. Sie ist noch im 5. Jahrhundert in der jüdischen Kolonie Elephantine in Oberägypten

²⁷ Es stimmt nicht, »daß vom Beginn der Königszeit an *Yhwh* als theophores Namentelement die israelitische Namengebung vollkommen beherrscht« (M. NOTH, Die israelitischen Personennamen [BWANT 46], 1928, 112f). Stattdessen gilt: »Mit Jahwe komponierte Namen finden sich in alter Zeit wenige, einige Beispiele sind zweifelhaft [...]. Seit Elia und Jonadab mehren sie sich; als Königsnamen sind sie vor Josaphat von Juda und Ahazia von Israel nicht in Gebrauch, seitdem aber fast ausschließlich. Sie nationalisieren die Religion; an Johanan kann man den Israeliten, an Hannibal den Phönizier, an Henadad den Damascener erkennen« (J. WELHAUSEN, Israelitische und jüdische Geschichte, 1914⁷, 101, Anm.).

²⁸ Der Vorstellung, der Gott Jahwe habe seinen Haftpunkt in der südlichen Wüste, fehlt die Quellengrundlage, vgl. H. PFEIFFER, Jahwes Kommen von Süden (FRLANT 211), 2005. Es ist nicht belegbar, dass der »Wüstengott Jahwe samt den mit ihm verbundenen heilsgeschichtlichen Traditionen« erst sekundär »Heimat in den kanaanäischen Tempeln des Kulturlandes [...] gefunden« hat (so noch H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen [FRLANT 148], 1989, 292).

²⁹ Vgl. J. RENZ, Der Beitrag der althebräischen Epigraphik zur Exegese des Alten Testaments und zur Profan- und Religionsgeschichte Palästinas (in: CH. HARDMEIER [Hg.], Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen [Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5], 2001, 123–159), 146–154.

³⁰ Vgl. P. L. DAY, Art. Anat, DDD, 1999², 36–43.

als Anatjahu und Anatbethel bezeugt³¹, auch wenn sie im Alten Testament fast keine Spuren hinterlassen hat³².

Die harten Gegensätze der Jahreszeiten legten in Syrien-Palästina nicht von vornherein nahe, das Göttliche als ein einziges aufzufassen. Der lebenserhaltende Wettergott zeigte seine Macht nur während der Vegetationsperiode. Daraus erwuchs die Vorstellung eines periodischen Kampfes der Götter um die Macht. Der wichtigste Gegner war der Meerese Gott, in dem die Winterstürme an der levantinischen Küste mythische Gestalt gewannen. Er verkörperte das lebensbedrohende Chaos. Im Inland war dieser weit verbreitete Mythos Import. Die Könige nutzten ihn, um ihre Stellung gegen potentielle Widersacher religiös zu legitimieren.

Auch nachdem der Gott Jahwe seine Vorherrschaft errungen hatte, blieb die Vorstellung vom Götterkampf vital. Er lebte im Mythos fort sowie im Kult, der den Mythos inszenierte. Die Psalmen bezeugen es (Ps 18,8–16*; 29; 77,17–20; 93)³³. Zum Jahresbeginn im Herbst wurde die Theophanie begangen. Jahwe erschien im Gewitter, nicht anders als der wolkenreitende Baal, besiegte den Meerese Gott und bewies in der Wiederkehr des Vegetationszyklus seine von neuem erwachte Segenskraft. Im kultischen Nachvollzug verband die Theophanie sich mit der Thronbesteigung: »Jahwe ist König geworden!« (Ps 93,1; 97,1), und zwar König für immer (Ps 29,10). Für das mythische Denken ist kein Widerspruch, wenn Jahwe, der seit jeher König ist (Ps 93,2), gleichwohl alle Jahre von neuem sein Königtum erringt, und dies wiederum für alle Zeit. Der periodische Sieg folgte einerseits aus dem Jahreskreis und machte andererseits Jahwes dauerhafte Macht erst nachvollziehbar.

Die Liturgie imitierte das Königsritual. Mit der Thronbesteigung des Gottes beging der König die eigene Macht. Er stellte sich dar als der »Knecht Jahwes«, der von der Gottheit berufen war, in seinem Herrschaftsbereich die Weltordnung zu bewahren. Die erhaltenen Inthronisationshymnen (Ps 21; 72) besingen ihn als den von Jahwe eingesetzten Garanten von »Recht und Gerechtigkeit«³⁴.

³¹ PORTEN / YARDENI B7.3 (= APFC 44), Zeile 3; PORTEN / YARDENI C3.15 (= APFC 22), Zeile 125.

³² Es gibt nur den Ortsnamen *Bet Anat* Jos 19,38; Ri 1,33 und den Herkunftsnamen *ben Anat* Ri 3,31, der auch auf drei bronzenen Pfeilspitzen belegt ist, die wahrscheinlich aus dem südlichen Libanon stammen und ins 11. Jahrhundert datiert werden (R. DEUTSCH / M. HELTZER, *New Epigraphic Evidence from the Biblical Period*, 1995, 24–26, Nr. V, XI, XXXI). Als Kruginschrift findet sich der Name *ben Anat* im 7. Jahrhundert in Ekron, vgl. S. GITIN / T. DOTAN / J. NAVEH, *A Royal Dedicatory Inscription from Ekron* (IEJ 47, 1997, 1–16), 13f.

³³ Vgl. künftig die Gesamtdarstellung durch R. MÜLLER, *Jahwe als Wettergott* (BZAW 387), 2008.

³⁴ Vgl. M. ARNETH, »Sonne der Gerechtigkeit«. Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72 (BZAR 1), 2000.

Die jüdische Tradition lässt seit dem letzten Drittel des 8. Jahrhunderts neben dem phönizischen einen deutlichen assyrischen Einfluss erkennen (auch wenn man sich das Gefälle innerhalb der gemeinorientalischen Kultur nicht zu einseitig vorstellen darf). Genau zu der Zeit, als Juda nach dem Untergang des Nordreichs aus dem Schatten trat und ein eigenes Gewicht gewann, war der König Vasall der Assyrer und stand unter dem Eindruck der Weltmacht. Das prägte den jüdischen Hofstil.

Das Verhältnis des Königs zu dem Dynastiegott wurde als Vasallität gedacht. Alttestamentliche Aussagen, die zur Treue gegenüber Jahwe verpflichten, haben in assyrischen Vasallenverträgen nahe Parallelen. Dasselbe Muster galt zwischen dem jüdischen König und seinen Ministerialen und Militärs. Wir können vermuten, dass die Beziehungsformel »Ich will dein Herr sein, und du sollst mein Knecht sein« bei der Bestallung rezitiert wurde. Sie ist gelegentlich für den König auch als Adoptionsformel im Munde Jahwes belegt: »Ich will dein Vater sein, und du sollst mein Sohn sein« (vgl. 2Sam 7,14; Ps 2,7; 89,27f). Den kultischen Vollzug des Gottesverhältnisses können wir in der Abfolge von Klagelied, Heilsorakel, Vertrauenslied und Dank nachvollziehen. Diese Gattungen bedienen sich gemeinorientalischer Muster, die vor allem in Assyrien mit vielen Beispielen belegt sind³⁵ und noch im heutigen Gottesdienst kraftvoll nachwirken.

Man kann annehmen, dass wir die älteste Rechtssammlung des Alten Testaments, den Kern des sogenannten Bundesbuchs (Ex 21,1–22,16*), dem Umstand verdanken, dass der König von Juda dem Beispiel der mesopotamischen Großkönige nacheiferte, das fallbezogene Gewohnheitsrecht, mit dessen praktischer Durchführung er gar nicht befasst war, in beispielhafter Sammlung publizieren zu lassen, um sich als der Hüter von »Recht und Gerechtigkeit« darzustellen. Ebenso geht die Novellierung, die diese Sammlung im letzten Drittel des 7. Jahrhunderts im Ur-Deuteronomium (Dtn 12–26*) erfahren hat, am ehesten auf königliche Veranlassung zurück. Im Mittelpunkt der Neubearbeitung steht die Beschränkung des offiziellen Jahwe-Kults auf den Tempel in Jerusalem. Wenn 2Kön 22–23 diese Maßnahme mit dem König Josia verbindet, trifft das insoweit das Wahrscheinliche.

³⁵ Darauf hat M. WEIPPERT, *Assyrische Propheten der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals* (in: F. M. FALES [Hg.], *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in literary, ideological, and historical Analysis* [Orientis Antiqui Collectio 17], Rom 1981, 71–111) als einer der ersten aufmerksam gemacht.

III

Schon der Normaltypus höfischer Religion setzt theologische Reflexion voraus. Allerdings, was in den Hochkulturen Mesopotamiens mit ihren von langer Hand gewachsenen Traditionen und ihren gebildeten Theologen und Schreibern weit deutlicher zu fassen ist, war in dem kleinen Juda nur ein unorigineller Abklatsch. Belangreich wird die jüdische Gottesauffassung mit den Krisen, die seit dem 8. Jahrhundert hereinbrachen. Sie zwangen Schritt für Schritt zu einer folgenreichen Veränderung.

Juda und Israel hatten gegenüber den Nachbarkulturen eine Besonderheit: Seit den Anfängen des königlichen Jahwe-Kults im 9. Jahrhundert wurde der Gott Jahwe in zwei benachbarten Königreichen zugleich verehrt. Das gewann Brisanz, als das Einvernehmen, das zwischen der Daviddynastie und der Omridynastie bestanden hatte, durch den Sturz der Omriden dahinfiel. Sobald Israel und Juda politisch und militärisch aneinander gerieten, stand Jahwe, der Gott Israels, gegen Jahwe, den Gott Judas. So konnte es geschehen, dass der jüdische Hofprophet Jesaja, als Israel und Aram sich in den Jahren 734–33 anschickten, Juda anzugreifen, ihnen im Namen Jahwes den Untergang durch die Hand Assurs ansagte (Jes 8,1–4). Das Hoseabuch pflichtet dieser Voraussage bei³⁶. Unter Verweis auf das Blutbad, das Jehu unter den Davididen angerichtet hat (vgl. 2Kön 9,27; 10,12–14), schleudert Jahwe dem »Haus Israel« entgegen: »Ihr seid nicht mein Volk, und ich bin nicht euer Gott« (Hos 1,9 [Txt.em.]). Die Beziehungsformel wird gebraucht, um das Gottesverhältnis des Nordreichs zu widerrufen³⁷. Der Judäer Amos, der wahrscheinlich zur selben Zeit aufgetreten ist³⁸, gibt gar Jahwes Erklärung weiter: »Das Ende ist gekommen für mein Volk Israel« (Am 8,2).

Als das Ende Israels eintrat, zeigt die Siedlungsarchäologie, dass eine nicht unbeträchtliche Bevölkerung sich vor der assyrischen Deportation nach Juda rettete. Die im Alten Testament erhaltenen Texte belegen, dass auch Teile des königlichen Archivs in Sicherheit gebracht werden konnten. Die Flüchtlinge lebten in Juda als Fremdlinge. Möglicherweise spiegeln die Vätergeschichten des Buches Genesis, deren älteste Ebene überwiegend im Bereich des ehemaligen Nordreichs spielt, ihre Lage. Die Väter, wie sie dort geschildert werden,

³⁶ Zur Übereinstimmung zwischen Jes 8,1–4 und Hos 1,2–9 vgl. CH. LEVIN, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137), 1985, 236f; S. RUDNIG-ZELT, Hoseastudien. Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches (FRLANT 213), 2006, 90.

³⁷ Vgl. R. SMEND, Die Bundesformel (1963; in: DERS., Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze, 2002, 1–29), 21f.

³⁸ Zur Datierung vgl. CH. LEVIN, Amos und Jerobeam I. (1995; in: DERS., Fortschreibungen [s. Anm. 10], 256–264).

sind nicht sesshaft. Sie leben in Familien, nicht in Ortsgemeinschaften, und kennen kein Königtum. Von der Bevölkerung halten sie sich getrennt, wozu sie sich über große Entfernungen verschwägern.

Im letzten Drittel des 7. Jahrhunderts begann das assyrische Großreich zu wanken. Der politische Druck wich. Juda gewann die Möglichkeit, sich territorial zu konsolidieren. Der König schickte sich an, nach Norden in das Gebiet der Provinz Samarina auszugreifen. Nach dem Beispiel der Personalunion unter David im 10. Jahrhundert beanspruchte Juda, »Israel« zu sein, und eignete sich dessen Überlieferung an. Der deutlichste Beleg ist das in die Bücher der Könige eingegangene verbundene Exzerpt aus den Annalen der Könige von Israel und Juda, das die Geschichte der beiden Königtümer aus jüdischer Perspektive als Zwei-Einheit zu verstehen gibt³⁹. Dass der Jahwe-Kult seit jeher Norden und Süden gemeinsam war, bot die willkommene religiöse Grundlage: »Jahwe ist unser Gott, Jahwe als ein einziger!« (Dtn 6,4). Das Zahlwort *ʾeḥād* »einer« hebt hervor, dass der »Jahwe von Samaria« und der »Jahwe von Jerusalem« ein und derselbe Jahwe ist⁴⁰. Der *programmatische Monojehwismus* sollte das Neben- und Gegeneinander von Nord und Süd überwinden. Der Einzigkeit des Gottes entsprach die Einzigkeit der Kultstätte. Im Deuteronomium wurde über den offiziellen Jahwekult außerhalb Jerusalems das Verbot verhängt.

IV

Der programmatische Monojehwismus war eine der Voraussetzungen, die es der Jahwe-Religion im 6. Jahrhundert erlaubten, das Ende der David-Dynastie und die Zerstörung des Tempels durch die Babylonier zu überleben. Aber der religionsgeschichtliche Wandel griff sehr viel tiefer.

Der erste Wunsch war, die früheren Zustände zurückzuerhalten. Als größte Not erlebte man den Verlust des Landfriedens (Jer 8,15; 14,19; 30,5 u.ö.). Die David-Dynastie musste so schnell wie möglich wieder eingesetzt werden und für »Recht und Gerechtigkeit« sorgen. Der König aber sollte den offiziellen Jahwe-Kult wieder aufnehmen und den Tempel wieder errichten. Literarische Gestalt fand diese Sehnsucht in dem »deuteronomistischen« Geschichtswerk, das auf der Grundlage des erhaltenen Archivmaterials eine Geschichte des israelitischen und jüdischen Königtums entwarf und dabei zugleich die Maßstäbe für die Zukunft setzte: ein einiges Israel aus Nord und Süd unter dem

³⁹ Vgl. CH. LEVIN, Die Frömmigkeit der Könige von Israel und Juda (in: J. PAKKALA / M. NISSINEN [Hg.], *Houses Full of All Good Things. Essays in Memory of Timo Veijola* [Publications of the Finnish Exegetical Society 95], Helsinki 2008, 129–168), 131–138.

⁴⁰ Vgl. E. AURELIUS, Der Ursprung des Ersten Gebots (ZThK 100, 2003, 1–21), 6f.

König aus der David-Dynastie, Treue zu dem *einen* Jahwe und dem Tempel in Jerusalem als seinem Kultort.

Dem Königtum wird eine fiktive vorkönigliche Geschichte vorausgeschickt. In der zyklischen Wiederkehr von Niederlagen und Rettungen, die dem Richterbuch den Rhythmus gibt, bündeln sich die Erfahrungen des achten bis sechsten Jahrhunderts, als Israel und Juda immer wieder in schwere außenpolitische Bedrängnis geraten waren. Aus jeder Unterdrückung, die die Israeliten erfahren müssen, werden sie durch den von Jahwe erweckten Retter befreit, bis schließlich auf dem Tiefpunkt der Philisternot das Königtum eingesetzt wird⁴¹. Wenn Jahwe in der Vergangenheit regelmäßig den Retter erstehen ließ, würde er es auch in der Gegenwart tun. Bemerkenswert ist, wie in diesem Entwurf die frühe Geschichte zum Abbild für das erhoffte Handeln Gottes wird. Die »Erinnerung an die Zukunft« wird von nun an zum Kennzeichen des Alten Testaments. Sie gibt der Geschichte selbst eine prophetische Kraft. Die Einzelheiten werden nicht von der tatsächlichen Erinnerung bestimmt, sondern von den Verlust-erfahrungen und Hoffnungen der Gegenwart. Die Zukunft ist zunächst nichts anderes als die Wiederherstellung der Vergangenheit.

Die Hoffnung trog. Zwar geriet das babylonische Weltreich überraschend schnell in die Krise; doch an die Stelle traten die Perser, die ein Provinzsystem einrichteten, das mehr als eine begrenzte regionale Souveränität nicht zuließ. Fortan musste die Jahwe-Religion ohne die Mittlerrolle auskommen, die der König für das Gottesverhältnis einnahm. Die Perser ermöglichten zu einer Zeit, die wir nicht kennen, lediglich den Wiederaufbau des Tempels⁴².

Vor der Hand bewies die Ruine die Ohnmacht des Gottes, der zugleich seine politisch-religiöse Funktion verloren hatte. Nichts lag näher, als die Jahwe-Religion aufzugeben. Dass es dennoch zu einem Neuanfang kam, dazu trugen die Propheten das meiste bei, nämlich die Sammlungen der Prophetensprüche. Sie wurden auf neue Weise beredt. Seit Juda den Anspruch erhob, »Israel« zu sein, konnte es selbst als das Opfer jener Botschaft verstanden werden, die Jesaja, Hosea und Amos im 8. Jahrhundert von Juda aus gegen das feindliche Israel gerichtet hatten. Unter dem Eindruck der Eroberung Jerusalems wurde aus der jüdischen Hofprophetie rückblickend die alttestamentliche Gerichtsprophe- tie. Von nun an galt: Der Gott Jahwe hatte sich gegen sein *eigenes* Volk gewandt und ihm das Ende angesagt. Die so verstandene Botschaft geht weit über jene gelegentlichen Aussagen hinaus, dass ein Gott seinem Land oder seiner Dynas- tie zürnt, die man bei den Nachbarn Israels findet. Sie bestreitet das Gottesver-

⁴¹ Dazu vgl. VEIJOLA, Königtum (s. Anm. 23).

⁴² Das traditionelle, durch die Bücher Haggai und Sacharja vermittelte Datum ist neuerdings durch D. EDELMAN, *The Origins of the ›Second‹ Temple. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*, London 2005 mit guten Gründen in Frage gestellt worden.

hältnis selbst: »Ihr seid nicht mein Volk!« So verstanden wurde die Katastrophe beredt: Der Untergang von Dynastie und Tempel hatte in Jahwe selbst den Urheber. Er war sein Strafgericht. Wir können diese Deutung in der szenischen Rahmung der Worte des Jeremia am Text nachvollziehen. Dort wurde die Vision des Amos: »Das Ende ist gekommen für mein Volk Israel« mit dem Ende Judas zusammengebracht (Jer 1,11–14)⁴³. So eingeleitet lasen sich nachträglich auch die Klagegedichte, mit denen Jeremia den Untergang Jerusalems durch den Feind aus dem Norden beweint hat (Jer 4–6*; 8–10*), als Gerichtsprophetie⁴⁴.

Die Strafe rief die Frage nach der Schuld hervor:

»Was ist unsere Schuld und was ist unsere Sünde, womit wir gegen Jahwe, unseren Gott, gesündigt haben?« – »Weil eure Väter mich verlassen haben, spricht Jahwe, und andern Göttern nachgelaufen sind, ihnen gedient und sie angebetet haben« (Jer 16,10.11).

Jahwe hatte sein Verhältnis zu Israel und Juda gekündigt und sie gestraft, weil sie ihm abtrünnig geworden waren. Dieser Vorwurf bewegt sich in den gegebenen Kategorien der Vasallität, kennzeichnet aber gleichwohl den grundlegenden Wandel, der sich damals vollzog. Denn er ist religionsgeschichtlich unsinnig⁴⁵: Die Judäer hatten keinen Anlass, ihrem Gott den Rücken zu kehren. In der äußersten Notlage wirft man nicht seine religiöse Identität über Bord. Erst als der Tempel in Trümmern lag, wurden »andere Götter« zur Alternative.

Für den Neuanfang wurde nach dem definitiven Ende des Königtums das Volk selbst zum Gegenüber der Gottheit. Die Verpflichtung zur Treue betraf fortan jedermann. Das »Du«, das dem König als dem Garanten der göttlichen Ordnung gegolten hatte, verschob sich auf die Judäer und in der weiteren Folge auf jeden Einzelnen: »Du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft« (Dtn 6,5). Die Verehrung anderer Götter, die bisher unverfänglich gewesen war, wenn sie sich nicht einfach von selbst verboten hatte, wurde nachdrücklich untersagt: »Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich aus dem Land Ägypten geführt habe, aus dem Sklavenhaus. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir« (Ex 20,2f; Dtn 5,6f).

Im Gegenzug wurde die Verehrung Jahwes zur Sache bewusster Entscheidung. Dargestellt ist das in der fiktiven Szene vom Landtag zu Sichem, den Josua zum Ende der Landnahme einberuft, um das Volk vor die Wahl zwischen Jahwe und »anderen Göttern« zu stellen. In dem Wahlakt, der nach dem Vorbild der

⁴³ Vgl. W. BEYERLIN, *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch* (OBO 93), 1989, 47–57; zuvor LEVIN, *Verheißung* (s. Anm. 36), 149–153.

⁴⁴ Vgl. CH. LEVIN, *Das Wort Jahwes an Jeremia. Zur ältesten Redaktion der jeremianischen Sammlung* (ZThK 101, 2004, 257–280), 261–263.

⁴⁵ Das belegt schlagend der epigraphische Befund, in dem bis zuletzt der Bezug auf Jahwe vorherrscht, vgl. J. H. TIGAY, *You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (HSS 31), Atlanta/GA 1986.

Königswahl inszeniert ist, gehen die Israeliten eine Verpflichtung ein, bei der sie hinfort zu behaften sind:

»Es liegt uns fern, Jahwe zu verlassen und anderen Göttern zu dienen. Auch wir wollen *Jahwe* dienen; denn er *ist unser Gott*. Da sprach Josua zum Volk: Ihr seid Zeugen gegen euch selbst, dass ihr euch Jahwe erwählt habt, ihm zu dienen. Sie sprachen: Wir sind Zeugen« (Jos 24,16.18b.22)⁴⁶.

Die Israeliten zitieren bei dieser Gelegenheit das Bekenntnis: »Jahwe ist unser Gott« (Dtn 6,4), das jetzt einen neuen Sinn erhält: Der programmatische Monojehwismus wandelt sich zur *exklusiven Monolatrie*. Diese entschiedene Form der Gottesbeziehung bestimmt seither weite Teile der prophetischen Überlieferung, der Geschichtsdarstellung sowie der Tora. Hinfort verstand die Religion Israels sich nicht mehr von selbst, sondern vollzog sich im Gehorsam.

Der Gehorsam sah sich als Antwort auf die rettende Zuwendung, die mit den Worten des alten Bekenntnisses in Erinnerung gerufen wird: »Jahwe hat Israel aus Ägypten geführt.« Die Vorstellung, Israel als Volk stehe mit dem Gott Jahwe in einem Bundesverhältnis, ergriff Besitz von der Überlieferung. So geriet der Bund an den Sinai und nach Sichem, später in Gestalt des Noah- und des Abrahambundes an den Anfang aller Geschichte. Das Königtum aber galt der Theokratie gegenüber als sekundär. In einem verwegenen Anachronismus, den als solchen zu erkennen eine Hauptaufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft war und ist, wurden die Daseinsbedingungen des nachexilischen Judentums in die Frühzeit verlegt. Die Idealvorstellungen und die Hoffnungen erhielten dort ihren Ort. So geriet die Tora, in der das Bundesverhältnis seine Norm erhielt, an den Sinai. An erster Stelle steht der Dekalog⁴⁷. Er ist das »Bundesbuch« schlechthin (Ex 24,7a)⁴⁸, in dessen Urgestalt die Treueverpflichtung gegen Jahwe sich in den ethischen Forderungen der Propheten (vgl. Hos 4,2; Jer 7,9) konkretisiert. Der unauflösliche Zusammenhang von Religion und Ethik, der den jüdischen und später den christlichen Glauben bestimmt, ist hier grundgelegt.

Nachdem der Tempel wieder aufgebaut war, sehen wir im Buch Deuteroseja Israel als den königlichen »Knecht Jahwes« angesprochen⁴⁹. Das Volk tritt

⁴⁶ Zur Ausgrenzung der ursprünglichen Szene vgl. LEVIN, Verheißung (s. Anm. 36), 114–116; E. AURELIUS, Zur Entstehung von Jos 23–24 (in: PAKKALA / NISSINEN [s. Anm. 39], 95–114), 102.

⁴⁷ Vgl. T. VEIJOLA, Das 5. Buch Mose. Deuteronomium Kapitel 1,1–16,17 (ATD 8,1), 2004, 147–173; M. KÖCKERT, Die zehn Gebote, 2007.

⁴⁸ Der Name »Bundesbuch« (Ex 24,7) ist erst nachträglich auf die Gesetzessammlung Ex 20,22–23,33 bezogen worden. Zum traditionsgeschichtlichen Vorrang des Dekalogs Ex 20,2–17 vor dem sogenannten Bundesbuch vgl. CH. LEVIN, Der Dekalog am Sinai (1985; in: DERS., Fortschreibungen [s. Anm. 10], 60–80), 71–73.

⁴⁹ Die Sammlung Jes 40–55 steht den Gattungen und der Sprache der Psalmen so nahe, dass sie nur im Umkreis des Tempelgottesdienstes entstanden sein kann. Seit sich herausgestellt hat, dass die Erwähnung des Kyros (Jes 44,28; 45,1), die bisher als chrono-

anstelle des Königs in das liturgische Rollenspiel ein. Jetzt ist es Israel selbst, dem die Aufgabe zukommt, als Vasall des Gottes die Weltordnung zu bewahren. Es steht als der Mittler zwischen Jahwe, der die Rolle des Weltengotts einnimmt, und den Völkern der Welt:

»Siehe, mein Knecht, ich halte ihn, mein Erwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat. Recht wird er zu den Völkern hinausbringen, und auf seine Weisung harren die Inseln« (Jes 42,1a.bβ.4b).

Jahwe aber nimmt in diesem Spiel die Rolle des Weltengotts ein:

»Wer misst mit den Händen das Meer und gibt dem Himmel mit der Spanne das Maß und wiegt mit der Waage die Berge und die Hügel mit Waagschalen?« – »Ich bin Jahwe, der erste, und bei den Letzten: ich derselbe« (Jes 40,12; 41,4).

Der Griff ins Weltumspannende spiegelt die Machtlosigkeit einer Kultgemeinde, die in einem Winkel des persischen Weltreiches mit ihrer Rolle rang.

V

Eine andere Theologie entwickelte sich unter den Judäern, die es nach den Eroberungen durch die Babylonier in die Fremde verschlagen hatte. Dort ist wahrscheinlich die älteste Grundlage des Pentateuchs entstanden: jene Quelle, die von der Exegese »Jahwist« genannt wird. Das Indiz ist die Auswahl des erzählten Stoffs. Ein großer Teil der Erzählungen hat seinen Schauplatz außerhalb Israels. Die Vätergeschichte des Buches Genesis schildert die Patriarchen mit Nachdruck als Fremdlinge, und in den weiteren Büchern des Pentateuchs bleibt das Volk vor den Toren des verheißenen Landes. Die Botschaft, um die der Redaktor seine Vorlagen ergänzt hat, richtet sich an die Judäer in der Zerstreuung⁵⁰.

Im Mittelpunkt steht die wirksame Allgegenwart des Gottes Jahwe. Er begleitet seine Anhänger, wohin immer es sie im Raum zwischen Ägypten und Mesopotamien verschlägt. Voraussetzung ist auch hier, dass der Gott Israels und Judas die Züge des Weltengotts angenommen hat. Er gilt als »Gott des Himmels« (Gen 24,3.7), ein Titel, der im Alten Testament ausschließlich in persischer und hellenistischer Zeit belegt ist, darüber hinaus in den Elephantine-Papyri. Als Himmelsgott nimmt Jahwe das Göttliche in jeder Gestalt in sich auf. Die Schöpfung des Menschen, die vormals von Elohim erzählt wurde, wird

logischer Fixpunkt galt, erst nachträglich hinzugekommen ist, fehlt der üblichen Datierung in das babylonische Exil die Grundlage. Vgl. R. KRATZ, Kyros im Deuteriojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55 (FAT 1), 1991.

⁵⁰ Vgl. CH. LEVIN, Der Jahwist (FRLANT 157), 1993, 414–435.

Jahwe zugeschrieben⁵¹. Der Götterrat, mit dem die Sintflut in den mesopotamischen Epen einsetzt und schließt, wird zum Monolog Jahwes (Gen 6,5a.6b–7a; 8,21aα.b–22). Die drei Gestalten, die bei Abraham als Gäste erscheinen (Gen 18,2), später Lot retten und Sodom zerstören, werden mit Jahwe gleichgesetzt (V. 10ff). Als Jakob in Bethel von den Boten Elohim träumt, die die Ziqqurat hinauf- und herabsteigen, offenbart das Numen: »Ich bin Jahwe« (Gen 28,13). Der Unhold, der mit Jakob am Jabbok ringt, legt ihm den Namen »Israel« bei (Gen 32,29). Das kann nur Jahwe. Elohim, der dem Mose aus dem brennenden Dornbusch erscheint (Ex 3,4b), ist Jahwe, der ihm die Herausführung aus Ägypten verheißt (V. 7ff). Jahwe ist es, der auf den Berg Elohim in der Wüste Sinai herabsteigt (Ex 19,3a; 34,5). Der Seher Bileam, »der die Gesichte Schaddajs schaut« (Num 24,4), segnet Israel im Namen Jahwes (Num 24,1). Die Götter der Nachbarvölker wie auch die mächtigen Götter der Großmächte werden mit keiner Silbe erwähnt. Jahwe hat sie alle absorbiert. Er ist der Schöpfer auch der Nichtisraeliten; nur dass Jahwe sich mit Abraham und seinen Nachkommen in ausschließender Weise verbindet und jenen, die ihnen feindlich sind, droht. »Ich will segnen, die dich segnen, wer dich aber schmäht, den will ich verfluchen« (Gen 12,3).

Mit diesem *integrativen Monotheismus* geht die zunehmende Transzendenz des nunmehr universalen Gottes Jahwe einher. Kain, Noah, Abraham, Isaak, Jakob und Mose vernehmen nur mehr seine Stimme. Allenfalls der Bote als Erscheinungsform verkörpert die Anwesenheit Jahwes. Wenn Jahwe sich offenbart, verbirgt er sich. In der Wolke, der traditionellen Aura des Wettergotts, führt er das Volk durch die Wüste, kämpft gegen die Ägypter oder steigt auf den Gottesberg herab. Meist ist sein Wirken nur zu verspüren: im Untergang bedrohlicher Feinde, in glücklichen Fügungen, in der Schwangerschaft der Stammütter, in Reichtum an Vieh und Gesinde, in sichtbarem Glück und Erfolg.

Der integrative Monotheismus ist im Jahwistischen Werk noch nicht zur Höhe theologischer Reflexion gediehen. Er bleibt der Situation verhaftet. Er ist in seinen Folgen weder für das Gottesbild noch für die Welt und den Menschen durchdacht. Der Widerspruch zu der exklusiven Monolatrie, die die anderen Götter nicht in das eigene Gottesbild integriert, sondern vehement abwehrt und ihre Verehrung unter Strafe stellt, wird nicht wahrgenommen.

Die Priesterschrift, der jüngere Geschichtsentwurf innerhalb des Penta-teuchs, bringt den integrativen Monotheismus in eine eher systematische Gestalt. Maßgebend war der inzwischen wieder aufgebaute Tempel. Die Konzentration auf das zentrale Heiligtum machte die Vielfalt des Göttlichen als Offen-

⁵¹ Die Doppelbezeichnung *Jahwe-Elohim* in Gen 2,4b–3,23 (sonst nur Ex 9,30; Jon 4,6) ist so aufzulösen, dass die Quelle von *Elohim* »Gott« sprach und die jahwistische Redaktion diesen Gott mit *Jahwe* gleichsetzte; vgl. aaO 82f.

barungsgestalt des einzigen Gottes undenkbar. An die Stelle tritt eine Geschichte der gestuften Offenbarung, die auf den Bau des Heiligtums zuläuft. In der Urgeschichte ist es *Elohim*, der die Welt erschafft. Den Vätern offenbart Jahwe sich als *El schaddaj* (Gen 17,1). Dem Mose schließlich tut Jahwe sich mit seinem Namen *Jahwe* kund (Ex 6,2–3), unter dem er hinfort angerufen werden will, und verbindet dies mit dem Wunsch, ihm ein Heiligtum zu bauen, damit er unter seinem Volk wohne (Ex 25,1–2a.8; 29,44a.45f)⁵². Der Tempel ist der kultische Mittelpunkt der weltweit zerstreuten Judenheit.

Der integrative Monotheismus, wie er von der Priesterschrift vertreten wird, spiegelt die Konzentration auf die *eine* Kultstätte, die nunmehr nicht allein jüdische, sondern weltweite Bedeutung erhält: als das wandernde Heiligtum in der Wüste, das das stationäre Heiligtum auf dem Zion präfiguriert. Der Gott Jahwe vereint daraufhin alles Göttliche in sich. Die Entstehung der Welt wird umstandslos und uneingeschränkt auf eine einzige Ursache zurückführt. Einen Götterkampf gibt es nicht mehr. Noch stärker rückt der *eine* Gott in die Transzendenz. Der Creator ist von der Creatura schlechthin geschieden. Die Erscheinung seiner Schreckensgloriole, des *kābôd*, wird zum Ausdruck seiner Unnahbarkeit und Verborgenheit. Die Aura des Begegnungszelts und die Notwendigkeit eines priesterlichen Mittlers in der Gestalt des Mose verkörpern nicht nur den Behauptungswillen der diese Literatur tragenden Geistlichkeit; sie sind in der Gottesvorstellung begründet. Statt der Vielheit konkurrierender Götter steht neben dem einen Gott nur noch der Mensch. Er wird als *Gattungswesen* zum Abbild des einen Gottes und übt als sein Vasall die Herrschaft über die Welt aus (Gen 1,27f). Die universale Menschenwürde darf man als den unmittelbaren Reflex des Monotheismus verstehen.

Der Monotheismus ist nicht nur die vollkommenste Gestalt, die der Gottesgedanke gefunden hat, sondern auch seine größte Herausforderung. Der Einheit des Menschengeschlechts, die der Einheit Gottes folgerichtig entspricht, steht die Erwählung des Gottesvolkes Israel als des Knechtes Jahwes ebenso entgegen wie die Forderung der exklusiven Monolatrie, die sich mit dem integrativen Monotheismus nicht einfach verbinden lässt. Universalismus und Partikularismus geraten in einen Widerspruch, der sich innerhalb des Alten Testaments nicht auflöst und auch die beiden anderen monotheistischen Religionen bis heute begleitet.

Hinzu kommt, dass die Einheit des Gottesgedankens, verbunden mit der von nun an notwendigen Observanz, die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes in einem Maße verschärft, wie es bis dahin nicht gekannt war. Als Ausweg blieb

⁵² Die Priesterschrift greift damit genau die drei beim Jahwisten genannten Gottesnamen auf und bringt sie untereinander in ein Verhältnis: *Elohim* (Gen 2–3; 4,25; 21,6; 27,28; 28,12.17; 32,2–3; Ex 3,4; 19,3; Num 22,12.22); *Schaddaj* (Num 24,4) und *Jahwe* (passim); vgl. aaO 396–398.

schließlich nur, die Erfahrungswelt zu überschreiten und ein Endgericht jenseits der Geschichte zu erwarten. Die Überzeugung von der absoluten Gerechtigkeit Gottes war sogar imstande, die Erwählung zu relativieren. Am Rande des Alten Testaments öffneten sich die Grenzen des Gottesvolkes für die Gerechten aus den Völkern, womit allerdings die Gnaden-Theologie ins Hintertreffen geriet.

VI

Für das theologische Verständnis des Alten Testaments ist die Einsicht, dass die religiöse Eigenart Israels – das heißt nunmehr: des nachexilischen Judentums – nicht vorgegeben, sondern Ergebnis einer bedeutungsvollen Entwicklung gewesen ist, genau besehen kein Verlust. Mit dem Verzicht auf die Gewissheiten der Geschichte verbindet sich vielmehr ein Gewinn an Realität. Es gilt einzusehen, dass wir uns gemeinsam mit dem Alten Testament in einer Suchbewegung befinden, in der Erfahrung und Hoffnung in immer neuen Fragen hineinführen. Das Alte Testament lädt auf eindringliche Weise ein, sich dieser Suche anzuschließen, und wurde in der Geschichte seiner Wirkung auch stets so verstanden.

Der Weg zur Theologie kommt innerhalb der Grenzen des Alten Testaments nicht an sein Ziel. Das Alte Testament vermochte kein einheitliches theologisches System zu entwickeln. Die Diskussion um die »Mitte des Alten Testaments« zeigt es. Entweder wird diese Mitte im Sinne einer dynamischen Relation verstanden: »Jahwe der Gott Israels, Israel das Volk Jahwes« (mit allem, was das historisch wie theologisch umfasst)⁵³, oder es gilt: »Die Mitte ist außen«⁵⁴ – was letztlich dasselbe ist.

Es wäre ein Kurzschluss, diese außen liegende Mitte einfach mit dem Neuen Testament gleichzusetzen. Gewiss hat dort das Problem von Partikularität und Universalität, von Gerechtigkeit und Gnade eine überraschende und schlechthin befreiende Lösung gefunden, von der ausgehend auch das Alte Testament sich in neuer Weise erschließt und zu sprechen beginnt. Aber eine Evidenz fehlt dort wie hier. Von Erfüllung der Verheißungen kann nur sprechen, wer die Er-

⁵³ Vgl. R. SMEND, Die Mitte des Alten Testaments (1970; in: DERS., Mitte [s. Anm. 37], 30–74).

⁵⁴ Vgl. I. U. DALFERTH, Die Mitte ist außen. Anmerkungen zum Wirklichkeitsbezug evangelischer Schriftauslegung (in: CH. LANDMESSER u. a. [Hg.], Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, FS O. Hofius [BZNW 86], 1997, 173–198).

fahrung ausblendet⁵⁵. Das Gespräch geht weiter. Die innere Vielfalt des Neuen Testaments und die wiederum offenen Grenzen des Kanons zeigen es.

Das ist kein Grund zur Resignation, als gäbe es in diesem Gottesgespräch keine Antworten. Wer sich an der Relativität stört, die all diesen Antworten anhaftet, hat noch wenig von der Inkarnation verstanden. Überdies sollten wir, entgegen herrschender Mode, den Gedanken nicht scheuen, dass es in der Religionsgeschichte so etwas wie einen Fortschritt des Verstehens gibt. Das Judentum hat, zweifellos unfreiwillig unter der Last seines Schicksals, aber deswegen nicht weniger eindeutig, einen solchen Schritt getan. Ohne das Erbe, das es uns im Alten Testament überlassen hat, wäre die religiöse Sprache nicht nur unendlich ärmer, sondern der Christologie hätten entscheidende Voraussetzungen gefehlt.

Das Alte Testament ist wirklich auf dem Weg zur Theologie. Das kann ein jeder spüren, der sich auf die Einladung einlässt, diesen Weg an seinem Teil mitzugehen. Er wird finden, dass diese Sammlung religiöser Schriften eines der größten Geschenke ist, das der Menschheit je gemacht worden ist. Das hätte nicht sein müssen, und ist doch! Es entspricht dem Wesen des Alten Testaments wie dem Wesen des Evangeliums, dass der Weg zur Theologie nicht in die Notwendigkeit führt, sondern in die Freiheit.

Summary

In recent exegesis, ancient Israel has lost its special position in the history of religion. This has had consequences for biblical hermeneutics. We must realize that the binding nature of the Old Testament does not depend on its incomparability, but on its significance as a religious paradigm. Literary history shows that the Old Testament is a continuing discussion about God which has been committed to writing. At the beginning, we find what was practically speaking the monolatry of the Israelite and Judean court cult, which was influenced decisively by the Ancient Near East. When there was an attempt to overcome the antithesis between Israel and Judah in the 7th century, this was achieved with the help of a programmatic mono-Yahwism. The loss of the monarchy and the destruction of the temple resulted in the demand for an exclusive monolatry. The conditions of life in exile and the diaspora were reflected in an integrative monotheism. In the end, the path to theology overstepped the bounds of the biblical canon. Each day and age is invited to pick up the threads of the discussion about God and to continue this.

⁵⁵ Vgl. CH. LEVIN, Verheißung und Rechtfertigung (in: CH. BULTMANN u. a. [Hg.], *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, 2002, 327–344), 336–338.