

MANFRED WEIPPERT

Jahwe
und die anderen
Götter

*Forschungen
zum Alten Testament
18*

Mohr Siebeck

Forschungen zum Alten Testament

herausgegeben von
Bernd Janowski und Hermann Spieckermann

18



Manfred Weippert

Jahwe und die anderen Götter

Studien zur Religionsgeschichte
des antiken Israel in ihrem
syrisch-palästinischen Kontext

Mohr Siebeck

Manfred Weippert, geb. 1937, Professor für Altes Testament an der Universität Heidelberg.
Forschungsschwerpunkte: Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel und Juda im Rahmen der Geschichte des Mittelmeerraums; westsemitische Sprachen; altorientalische Prophetie.

Wichtige Publikationen: Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion: Ein kritischer Bericht, FRLANT 92, Göttingen 1967 (englisch: London/Naperville, IL, 1971); Menahem von Israel und seine Zeitgenossen in einer Steleninschrift des assyrischen Königs Tiglathpilsar III. aus dem Iran, ZDPV 89 (1973), 26–53; Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals, in F.M. FALES (Hrsg.), Assyrian Royal Inscriptions: New horizons in literary, ideological, and historical analysis, OAC 17, Rom 1981 (erschienen 1982), 71–115; The Relations of the States East of the Jordan with the Mesopotamian Powers during the First Millennium BC, Studies in the History and Archaeology of Jordan 3 (1987), 97–105; Die Petition eines Erntearbeiters aus *Məṣad Ḥāṣavyāhū* und die Syntax althebräischer erzählender Prosa, in: E. BLUM/CHR. MACHOLZ/E.W. STEGEMANN (Hrsg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990, 449–466; Geschichte Israels am Scheideweg, ThR 58 (1993), 71–103; Israélites, Araméens et Assyriens dans la Transjordanie septentrionale, ZDPV 113 (1997), 19–38.

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Weippert, Manfred:

Jahwe und die anderen Götter : Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext / Manfred Weippert. - Tübingen : Mohr Siebeck, 1997

(Forschungen zum Alten Testament ; 18)

ISBN 3-16-146592-X

978-3-16-157790-1 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© 1997 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Times Antiqua gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Weissenstein in Pforzheim gedruckt und von Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0940-4155

aan de nagedachtenis van Berend Maarsingh

aan Tine Maarsingh-Kooistra

Vorwort

«*Nous ne cherchons jamais les choses,
mais la recherche des choses.*»

BLAISE PASCAL,
Pensées, frag. 135 Brunschvicg

Die Idee zu dieser Auswahl von Aufsätzen aus dreißig Jahren geht auf die Herren Herausgeber der Reihe *Forschungen zum Alten Testament* zurück, mit denen ich auch diskutiert habe, was in die Sammlung aufgenommen werden sollte. Es handelt sich dabei im wesentlichen um Arbeiten, in denen Gottheiten behandelt werden oder eine wichtige Rolle spielen. Ursprünglich sollte auch eine Anzahl von Aufsätzen zur altisraelitischen und altorientalischen Prophetie aufgenommen werden. Dieser Plan wurde jedoch fallengelassen, da der Band dann zu umfangreich geworden wäre. Die beiden Artikel über die „Bileam“-Inscription von *Tell Dēr ‘Allā* mögen dieses Genre auf ihre Weise vertreten.

Der älteste Aufsatz, der – auf ausdrücklichen Wunsch der Herausgeber – in der Sammlung enthalten ist, ist im Jahr 1961 erschienen; die anderen verteilen sich über die Zwischenzeit bis zum Jahr 1991. Es ist legitim, zu fragen, ob man solche Texte, die z.T. in einer von der heutigen ganz verschiedenen Wissenschaftssituation entstanden sind, im Jahr 1997 noch einmal weithin unverändert abdrucken darf. Ich habe mich dafür entschieden¹, weil das Zeitkolorit wesentlich zu solchen Artikeln hinzugehört; außerdem kann man so die Entwicklung mancher Themen über einen gewissen Zeitraum hin verfolgen. Mit dem Versuch, die Aufsätze durch Nachträge zu modernisieren, bin ich an der Literaturflut unserer Tage gescheitert; die Ergänzungen wären allzu ungleichmäßig ausgefallen. So habe ich – von wenigen Ausnahmen² abgesehen – darauf verzichtet und muß die Leser(innen) dieses Bandes bitten, sich über die neuere und neueste Diskussion durch die zur Verfügung stehenden bibliographischen Hilfsmittel zu informieren.

Die Aufsätze wurden formal, so weit dies möglich war, vereinheitlicht. Insbesondere wurden die Literaturangaben, von bekannteren Textausgaben und Nachschlagewerken abgesehen, nach dem sog. Harvard-System umgestaltet, wie es in neueren Publikationen zunehmend gebräuchlich ist, und die genauen Titelangaben in einer Gesamtbibliographie zusammengefaßt. Dies mag zu-

¹ Einige kleinere Retouches waren unvermeidlich. Zur Dokumentation s.u.

² Sie sind in der Regel durch eckige Klammern eingefaßt.

nächst einige Unannehmlichkeiten mit sich bringen; aufs ganze gesehen dürfte diese Zitationsweise jedoch auch arbeitsökonomische Vorteile gewähren – insbesondere fällt das lästige Suchen nach der Stelle, an der ein Titel zum ersten Mal zitiert wurde, weg (oder die ebenso lästigen Rückverweise auf jene Stellen, die den Anmerkungsapparat meist ungebührlich anschwellen lassen). Die erwähnten Textausgaben (z.B. KUB) und Nachschlagewerke (z.B. AHW) werden jedoch weiterhin mit den eingeführten (und auf S. 195–197 erklärten) Siglen angegeben.

Die altorientalischen Schriften werden außerhalb von Zitaten sämtlich lateinschriftlich transkribiert, auch dort, wo in der Originalfassung eines Aufsatzes etwa hebräische oder arabische Schrift verwendet worden war. Zugrundegelegt ist die Umschriftpraxis der *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, in der für alle semitischen Sprachen – in Anlehnung an das Transkriptionsschema der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für die verschiedenen Ausprägungen der arabischen Schrift – gleichartige Prinzipien gelten³. Die Wiedergabe des Sumerischen und der altanatolischen Sprachen wurden diesem System unter Berücksichtigung des Üblichen möglichst angepaßt.

Natürlich wurden auch zahlreiche Fehler in Stellen- und Literaturangaben beseitigt. Wieviel neue sich bei der Bearbeitung in die Texte eingeschlichen haben, wird erst die Zukunft zeigen.

Die umfangreichen Arbeiten zur Vorbereitung des Neudrucks der Aufsätze wären ohne tatkräftige Hilfe nicht möglich gewesen, für die ich allen Beteiligten sehr dankbar bin. Die steinige Aufgabe, die Gesamtbibliographie herzustellen, ist von Thomas Meyer (Tübingen) übernommen worden. Sein Text wurde von Jobst Bösenacker (Rostock) gründlich überarbeitet und ergänzt. Beide haben im Verein mit Angelika Berlejung (Heidelberg) und Frank Zeidler (Heidelberg) zahlreiche Einzelheiten verifiziert oder herausgefunden, was wirklich gemeint war. Für alle Fehler, die dennoch stehengeblieben sind, liegt die Verantwortung aber selbstverständlich bei mir. Die zeitraubende Schlußrevision der bibliographischen Angaben wäre ohne den Einsatz meiner Frau, Dr. Helga Weippert, nicht möglich gewesen. Ihr ist darüber hinaus aber auch für mehr als fünfundzwanzig Jahre intensiver wissenschaftlicher Zusammenarbeit zu danken, die weiter geht, als die Texte erkennen lassen. Hélène Eichrodt (Heidelberg) schließlich hat einen wesentlichen Beitrag zur Herstellung der Register erbracht.

Dank gebührt auch den ursprünglichen Verlegern⁴ der hier wieder vorgelegten Aufsätze, die für den Neudruck ihr *nihil obstat* gegeben haben. Schließlich danke ich den Herausgebern der Reihe *Forschungen zum Alten Testament*, Bernd Janowski und Hermann Spieckermann, für ihre Initiative und die Bereitschaft, den Band zu veröffentlichen, und Herrn Georg Siebeck und den Mitarbeitern des Verlags J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen für ihre Bemühungen und deren Ergebnis.

³ Siehe *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 119 (1994), 106f.

⁴ Sie sind auf S. 193f. genannt.

Last but not least: Dit boek is opgedragen aan Tine en dr. Berend Maarsingh als een bescheiden teken van dank voor hun vriendschap tijdens de ruim zes jaren die wij, mijn echtgenote en mij, in Nederland doorgebracht hebben – een vriendschap die ook door ons vertrek naar Heidelberg niet minder is geworden. Tot onze grote verdriet is Berend Maarsingh op 16 november 1995 overleden. Wie hem kende zal zich steeds herinneren aan een beminnelijke man, een zorgzame vader en grootvader, een getrouwe dienaar des Woords en een diepzinnige en enthousiaste exegeet van het Oude Testament.

Villeperdrix (Drôme), 4. August 1996

Manfred Weippert

Inhalt

Vorwort	VII
Verzeichnis der Abbildungen im Text	XIII
Verzeichnis der Tafelabbildungen	XIV
1. Synkretismus und Monotheismus: Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel	1
2. Über den asiatischen Hintergrund der Göttin „Asiti“	25
3. Jahwe	35
4. Gott und Stier: Bemerkungen zu einer Terrakotte aus <i>Yāfā</i>	45
5. „Heiliger Krieg“ in Israel und Assyrien: Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des „Heiligen Kriegeres im alten Israel“ ..	71
6. <i>Ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel</i> : Zur Erklärung von Psalm 121,4	99
7. Elemente phönikischer und kilikischer Religion in den Inschriften des Karatepe	109
8. Die „Bileam“-Inschrift von <i>Tell Dēr ‘Allā</i> [mit H. WEIPPERT]	131
9. Der „Bileam“-Text von <i>Tell Dēr ‘Allā</i> und das Alte Testament	163
Bibliographie und Beschreibung der abgedruckten Aufsätze	193
Siglen	195
Bibliographie	199
Register	
1. Namen	249
2. Sachen und Begriffe	255
3. Wörter	260
4. Stellen	269

Verzeichnis der Abbildungen im Text

Abb. 1. Stierfigur der Sammlung Ustinow, Katalog Nr. 1 (H. VINCENT 1907, 169 Abb. 115)	46
Abb. 2. Karte der Verbreitung von Gottheiten in hieroglyphenluwischen Inschriften des 2. und 1. Jahrtausends v.Chr. (M. WEIPPERT) ...	130
Abb. 3. Die „Bileam“-Inchrift von <i>Tell Dēr ‘Allā</i> , Kombination I: Rekonstruktion der ursprünglichen Position der Fragmente zueinander (H. WEIPPERT)	134

Verzeichnis der Tafelabbildungen

1:1	Apis (Oslo), Kat. Nr. 1, Frontalansicht	189
1:2	Apis (Oslo), Kat. Nr. 1, Seitenansicht	189
2:1	Apis (Frankfurt), Kat. Nr. 8	190
2:2	Apis (Frankfurt), Kat. Nr. 10	190
2:3	Apis (Frankfurt), Kat. Nr. 9, Frontalansicht	190
2:4	Apis (Frankfurt), Kat. Nr. 9, Seitenansicht	190
3:1	Apis (Groningen), Kat. Nr. 20, Frontalansicht	191
3:2	Apis (Groningen), Kat. Nr. 20, Rückansicht	191
3:3	Apis (Hildesheim), Kat. Nr. 21, Frontalansicht	191
3:4	Apis (Hildesheim), Kat. Nr. 21, Schrägansicht	191
4:1	Apis (Hildesheim), Kat. Nr. 22	192
4:2	Apis (Hildesheim), Kat. Nr. 23	192
4:3	Apis (Oxford), Kat. Nr. 28	192
4:4	Apis (Oxford), Kat. Nr. 29	192

1. Synkretismus und Monotheismus

Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel

(1990)

I. Kanoninterne Vielstimmigkeit: Oppositionsliteratur im Alten Testament

Das Alte Testament will in seiner Letztgestalt, als Sammlung der heiligen Schriften des Judentums und als erster Teil des christlichen Kanons, ohne Zweifel als Zeugnis von dem einen und einzigen Gott gelesen werden, der die Welt geschaffen hat und erhält und sie ihrer endzeitlichen Bestimmung entgegenführt. Das Judentum hat bereits in der Antike die Aussagen seiner Bibel nicht anders als in diesem Sinne verstanden und etwa das *Šmā' Yiśrā'ēl*, das ursprünglich wohl eher Vorstellungen von verschiedenen lokalen Ausprägungen des Gottes Israels abwehren sollte, wie selbstverständlich monotheistisch interpretiert. Dazu bedurfte es keiner exegetischen Akrobatik; denn die Formel von Dtn. 6,4 ist in ihrem hebräischen Wortlaut mehrdeutig¹. Mochte sie anfangs bedeutet haben: „Höre, Israel: Unser Gott Jahwe ist *ein* Jahwe!“, also hier nicht ein anderer als dort², so konnte sie, von der Grammatik ohne weiteres gedeckt, auch so gelesen werden: „Höre, Israel: Unser Gott Jahwe – Jahwe ist einzig!“ Für dieses *'ehād*, „Einer!“, sind die Märtyrer der Seleukidenzeit gestorben, die sich weigerten, den Göttern der Mächtigen zu opfern und der Thora untreu zu werden (2. Makk. 6 f., insbes. 7,37 [legendarisch]), mit diesem *'ehād* auf den Lippen ging auch Rabbi Akiba in den Tod, als die Römer ihm sein Festhalten am öffentlichen Studium des Gesetzes mit grausamer Tortur vergalt (bSanh. 61 b³). In der Welt, die sie umgab, in der man vielerlei Götter verehrte, war ihnen die Einzigkeit ihres Gottes, des Gottes, dem Israel diene,

Die reichhaltige Literatur zum Thema findet sich in Auswahl in den Bibliographien von KEEL 1980; LANG 1981a und 1983; HAAG 1985. Da ich mich im folgenden im wesentlichen auf die Darstellung meines Standpunkts beschränke, wird Sekundärliteratur in der Regel nur als Beleg herangezogen.

¹ ROSE 1975, 134 f.

² DONNER 1973.

³ Dies ist die in der Tradition bezeugte Begründung für das Martyrium Rabbi Akibas. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß er wegen seiner Unterstützung Bar Kosebas (vgl. jTaan. 68 d) hingerichtet wurde.

das Wesentliche. Die Frage nach der Einheit des Göttlichen hinter all seinen Gestalten, die die griechischen Philosophen seit den Vorsokratikern bewegte, wäre ihnen nicht in den Sinn gekommen. Auch das frühe Christentum hat das Alte Testament in der ihm vertrauten zeitgenössischen jüdischen Deutung zu seiner Bibel gemacht. Dies hatte zur Folge, daß die Einheit | und Einzigkeit Gottes in der Kirche nie ernsthaft in Frage gestellt wurde. Gruppen, die hier einen anderen Weg gehen wollten, wurden rasch als häretisch ausgeschieden, die Bildung einer göttlichen Trias, die in der spätantiken Welt durchaus im Bereich des Möglichen gelegen hätte, durch das allmählich entstehende trinitarische Dogma definitiv verhindert. Schließlich dürfte für Muḥammad in der Krise der altarabischen Religion im 7. Jahrhundert n. Chr. die Überzeugung seiner jüdischen Gewährsleute, daß die Bibel den einen und einzigen Gott verkünde, einer der Anstöße zur Ausbildung seines konsequent monotheistischen Glaubens gewesen sein; erinnert sei an die Rolle Ibrāhīms als eines der ersten Rechtgläubigen (*ḥunafāʾ*), d.h. Monotheisten und Muslims, bei Muḥammad, die sich wesentlich aus der jüdischen Abraham-Legende erklärt (Qurʾān 3,60/67; 26,69–82; 29,15–17.23–26/16–18.24–27⁴).

Nun ist aber – und damit laufe ich offene Türen ein – die Art und Weise, wie das Alte Testament über Gott und die Götter denkt und von ihnen spricht, bei historischer Betrachtung längst nicht so monolithisch, wie es nach meiner flüchtigen Skizze seiner Bedeutung für die Gotteslehre der drei großen monotheistischen Religionen unseres Kulturkreises den Anschein haben mag. Gewirkt haben hier Gedanken, die erst verhältnismäßig spät im 1. Jahrtausend v. Chr. aufgetreten sind⁵. Das Alte Testament hingegen ist ein Sammelwerk, das in Hunderten von Jahren zu seiner Endgestalt herangewachsen ist. So ist es nicht verwunderlich, eher schon natürlich, daß in ihm unterschiedliche Stimmen zu Wort kommen, deren Aussagen, auch die über Gott, sich historisch gesehen nicht immer ohne weiteres auf einen Nenner bringen lassen. So findet sich unter ihnen selbstverständlich eine kleine Schar radikaler Monotheisten, für die Jahwe Gott ist und kein anderer (z.B. Dtn. 4,35.39; 32,39; 2. Sam. 7,22 = 1. Chr. 17,20; 2. Sam. 22,32 = Ps. 18,32; Jes. 43,10 f.; 44,6.8; 45,5–7.18.21 f.; 49,9; Jer. 16,19 f.; Ps. 86,10⁶). Daneben steht die große Gruppe de-

⁴ Vgl. damit BIN GORION 1935, 192–208.

⁵ Es ist umstritten, wo im Alten Testament sich der früheste Beleg für den Glauben an die Alleinigkeit Jahwes findet; vgl. BRAULIK 1985, 138–154 = 1988, 280–295. Braulik nennt das Deuteronomium (2. H. 7. Jh. v. Chr.). Gewöhnlich denkt man an Deuterjesaja (2. H. 6. Jh. v. Chr.); vgl. dazu WILDBERGER 1977. Die Stellen, die Braulik aus dem Deuteronomium anführt, sind m.E. jünger als Deuterjesaja; die Frage, ob und, gegebenenfalls, in welchem Maße sie von Deuterjesaja abhängig sind, kann hier auf sich beruhen. Eher wäre Jeremia zu nennen; vgl. Jer. 2,11, eine Stelle, die in der Regel dem Propheten nicht abgesprochen wird (anders freilich DUHM 1901, 17 vgl. 20).

⁶ In Ps. 86,8AB steht allerdings die traditionelle Unvergleichlichkeitsaussage („Keiner ist wie du unter den Göttern, Herr“), die die Existenz anderer Gottheiten voraussetzt. Das läßt vermuten, daß man zumindest „hymnische“ Aussagen wie die von V. 10 nicht auf die Goldwaage legen darf.

rer, die man Monolatristen nennen könnte. Sie gestehen wohl zu, daß es viele Götter gibt, die für die anderen Völker auch ihre Bedeutungen haben mögen, fordern aber, daß für Israel ausschließlich Jahwe Gegenstand der Liebe und Verehrung zu sein habe⁷. Schließlich kann man in Resten oder Reflexen auch noch rein polytheistische Aussagen ausmachen, etwa solche, die Jahwe als Mitglied eines Pantheions zeigen (vgl. Dtn. 32,8 f.; Ps. 82; 89,6–8). Da Monolatrie | Polytheismus voraussetzt, kann man sogar sagen, daß das Alte Testament über weite Strecken hin ein polytheistisches Buch ist.

In einem aber ist sich dieser polyphone, manchmal gar dissonante Chor einig: daß Jahwe Israels Gott, Israel das Volk Jahwes ist, und daß dieses besondere Verhältnis zwischen Gott und Volk einen konkreten, in der Geschichte auszumachenden Anfang hat. Man kann daher eine summarische Beschreibung der Vorstellungen geben, die das Alte Testament sich von diesem Verhältnis macht, ohne auf die spezifische Ausrichtung der jeweiligen Quellentexte allzu viel Rücksicht nehmen zu müssen. Jahwe ist in jedem Fall der Nationalgott Israels; diese Stellung nimmt er ein, unabhängig von der eventuellen polytheistischen, monolatrischen oder monotheistischen Überzeugung seiner Verehrer.

Wenn wir die Sachverhalte stark vereinfachen, wird das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel im Alten Testament auf zweifache Weise⁸ interpretiert. Das früher belegbare Deutungsmuster ist das der *Ehe* zwischen Jahwe und dem Land bzw. dem Volk Israel (oder Israel und Juda), bei dem manchmal die Israeliten als die Kinder dieser Verbindung erscheinen. Dieses Modell taucht literarisch zuerst in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr. bei dem Propheten Hosea in Israel auf (Hos. 2,4 f. 7 C. 10 A.11–15; 3,1–4⁹) und dann, traditions- geschichtlich von ihm abhängig, am Ende des 7./Anfang des 6. Jahrhunderts bei den jüdischen Propheten Jeremia (2,1–3; 3,1–5.6–10 vgl. 11–13; 13,20–

⁷ Hier einzelne Stellen anzuführen, wäre müßig; vgl. aber so deutliche Formulierungen des Prinzips wie Mi. 4,5 und Dtn. 4,19 f. Letztere Stelle sieht aus wie eine Adaption von Dtn. 32,8 f. aus beträchtlich jüngerer Zeit.

⁸ Die Quellenlage bringt es mit sich, daß in dieser Skizze die im engeren Sinn polytheistische Fraktion kaum zu Wort kommt. Es ist unwahrscheinlich, daß sie in allen Punkten mit den übrigen Gruppen einer Meinung gewesen ist; das gilt vor allem für die im Rahmen unseres Themas wichtige Frage des „Abfalls“ von Jahwe. Aber wir wissen darüber nichts, und so wäre es wenig sinnvoll, langwierige Spekulationen über den Standpunkt dieser Gruppe anzustellen.

⁹ Die ständige Rede Hoseas vom „Huren“ (ZNI) bzw. von der „Hurerei“ (zənūnīm) ist vor diesem Hintergrund zu sehen; sie beschreibt die unterstellte Hinwendung Israels von Jahwe weg zu anderen Göttern, die innerhalb des „Ehe“-Bildes als Ehebruch erscheinen muß. Mit den in der wissenschaftlichen Literatur in diesem Zusammenhang immer wieder bemühten „kanaanäischen Sexual/(Fruchtbarkeits-)riten“, deren Existenz im 8. Jahrhundert v. Chr. mir mehr als fraglich ist, hat dieser Sprachgebrauch nichts zu tun. Vgl. dazu VENGASSARY 1985, 11–41, wo der Sachverhalt allerdings nicht deutlich genug angesprochen wird. Siehe noch Anm. 15. – In den Ergänzungen zum Hosea-Buch erscheint das Motiv von Verlobung/Ehe für das Verhältnis Jahwes zu Israel im Anschluß an die authentische hoseanische Überlieferung in 2,16 f.18 f.21 f.

27; wohl auch 30,12–15¹⁰) und Ezechiel (16; 23)¹¹. In jüngeren Texten tritt an die Stelle der Ehe, die vielleicht mit dem späteren Gottesbild nicht mehr ohne weiteres vereinbar war, in der Regel der *Vertrag*, in der Sprache der Theologen „Bund“ genannt, hebräisch *bərīt*¹². Die Vorstellung von der *bərīt* zwischen Gott und Volk geht wahrscheinlich auf das Vorbild der Vasallenverträge zwischen einer politisch-militärischen Großmacht und den von ihr abhängigen Mittel- und Kleinstaaten zurück, die man in Juda zur Zeit des Neuassyrischen und des Neubabylonischen Reiches kennenlernte¹³.

Die gegenseitige Beziehung *dieses* Gottes und *dieses* Volkes beruht nach der Mehrzahl der Quellen auf göttlicher Wahl oder, in theologischer Terminologie, auf der Erwählung Israels durch Jahwe. Die Erwählung wird in der Regel an den Patriarchen, insbesondere an Abraham, festgemacht und von hier aus auf ihre | Nachkommen übertragen. Abweichende Vorstellungen fallen demgegenüber kaum ins Gewicht. Vielleicht liegt eine solche Abweichung in der vereinzelt Aussage des „Moseliads“ in Dtn. 32,10 vor, daß Jahwe Israel „in der Wüste gefunden“ habe¹⁴. Wegen ihres fragmentarischen Charakters läßt sie sich aber nicht in einen größeren Zusammenhang einordnen. In demselben Gedicht, das sich der Analyse als ein frühestens in die Exilszeit zu datierendes Mosaik unterschiedlicher Überlieferungsstücke darstellt, lesen wir jedoch auch eine deutlich vom Üblichen abweichende Version des Geschehens, das Jahwe und Israel zusammenführte; es heißt dort in V. 8 f.:

¹⁰ Angesichts der ungelösten Probleme der Entstehung und Schichtung des Jeremia-Buches ist auf eine Klassifikation der Jeremia-Stellen nach solchen aus authentischer jeremianischer Überlieferung und Ergänzungen verzichtet. Vgl. zu den literarischen Problemen THIEL 1973 und 1981; H. WEIPPERT 1973; STULMAN 1987.

¹¹ Vgl. ferner aus dem deuterocesajanischen Corpus Jes. 50,1; 54,1–10, und Dtn. 32,(15.)18 f.

¹² S. dazu PERLITT 1969; KUTSCH 1973. Ich bleibe trotz Kutsch bei der deutschen Wiedergabe von *bərīt* mit „Vertrag“ oder „Bund“, weil m.E. auch die „Verpflichtung“ (sei es die der eigenen Person oder die eines/einer anderen) in der Regel Vertragscharakter hat. Zur einseitigen Stilisierung der verschiedenen Exemplare gegenseitiger Verträge im Alten Orient vgl. M. NOTH 1961, insbesondere 138–145 = 1971, 161–210, insbesondere 179–185 (wenn die Identifikation des Bir-Ga'ya der Inschriften von *Sefire* mit dem assyrischen Turan Šamši-ilu bei LEMAIRE-DURAND 1984 richtig ist, müßte Noths These freilich neu überdacht werden). Vgl. auch Dtn. 26,17–19, wo der Ausdruck *bərīt* aber nicht fällt.

¹³ Vgl. FRANKENA 1965, 152 f.

¹⁴ Vgl. auch Ez. 16,6. Ähnlich klingt auch Hos. 9,10AB:

Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel,
wie eine Frühfeige (Glosse: seine erste!) an einem Feigenbaum
erblickte ich eure Väter.

Doch ist „in der Wüste“ Näherbestimmung zu „wie Trauben“, wodurch die Ungewöhnlichkeit des Vorgangs unterstrichen wird. Die Stelle ist also von der Tradition „Finden in der Wüste“ zu trennen, da man andernfalls auch eine Tradition „Erblicken am Feigenbaum“ zu postulieren hätte, was absurd wäre. Vgl. allgemein S. WAGNER 1984, 1059, der aber über Hos. 9,10A anders denkt.

Als der Höchste die Völker als Erbbesitz gab¹⁵,
 als er die Menschen verteilte,
 setzte er die Gebiete der Völker fest
 nach der Zahl der Götter¹⁶.
 Da wurde¹⁷ Jahwes Anteil sein Volk,
 Jakob der ihm zugemessene Erbbesitz.

Dieser Text ist trotz seiner Kürze äußerst interessant. Ein Jude der nachexilischen Zeit – wohl auch schon der Kompilator des Psalms – hätte nicht umhin gekonnt, den „Höchsten“ (hebr. *‘Elyōn*; zu ergänzen ist sinngemäß „Gott“) von V. 8 mit dem in V. 9 auftretenden Jahwe zu identifizieren, wie es zeitgenössischem Sprachgebrauch entsprach¹⁸. Für die vorexilische Zeit, auf die dieses Fragment zweifellos zurückgeht, ist das nicht ohne weiteres anzunehmen, zumal das Stück unübersehbar polytheistische Züge aufweist. M.E. verbirgt sich hinter dem hier wie ein Gottesname verwendeten Epitheton *‘Elyōn* der Gott El¹⁹, der, wie in der kanaanäischen Theologie der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr., als Schöpfergott und Oberhaupt des Pantheions fungiert. Der Text schildert die Festsetzung der Zahl der Völker und ihrer Territorien durch El in Übereinstimmung mit der Zahl der Götter. Dieses auf den ersten Blick etwas merkwürdig anmutende Prinzip der Ethnogenese läßt sich jedoch aufgrund von V. 9 leicht erklären. Es handelt sich darum, daß jedem Mitglied des Pantheions – El selbst wohl ausgenommen – ein bestimmtes Volk und sein Gebiet zugewiesen wird. Die betreffende Gottheit wird damit zur Nationalgottheit des jeweiligen Volkes und zum eigentlichen Herrscher des dazugehörigen Landes. So entsteht ein Pantheon von Nationalgöttern unter der Ägide des gleichsam | „neutralen“ Gottes El, eine in der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. – der Periode der vorderorientalischen Nationalstaaten – durchaus verständliche Abwandlung des klassischen nordwestsemitischen Götterkollegiums mit seinen „internationalen“ Gottheiten. In V. 9 findet sich die Anwendung auf Israel: Auf diese Weise wurde Jahwe von El zum Nationalgott Israels ernannt. Hier haben wir, wenn auch nur als kleinen Rest, neben der biblischen Urgeschichte (Gen. 1–11) einen weiteren in Israel entstandenen

¹⁵ Im Lichte des folgenden *bəhaprīdō bənē ’ādām* muß man **bəhanhīl* (so zu lesen statt *bəhanhēl* des Masoretischen Textes) *‘Elyōn gōyīm* wohl so auffassen; zu נַחַל H mit Akkusativ der Sache und unterdrücktem Akkusativ der Person siehe Jes. 49,8E.

¹⁶ Masoretischer Text „nach der Zahl der Israeliten“, Septuaginta „nach der Zahl der Engel Gottes“. Ich folge (Septuaginta und) 4QDtn.⁸ und lese *lāmīspar bənē ’ēl[ōhīm]*. Literatur zur Stelle: SCHARBERT 1985, 190 f.

¹⁷ Anstelle von *kī hēleq* des Masoretischen Textes scheint mir Septuaginta mit καὶ ἐγενήθη μερίς πτλ. = **wayhī hēleq* den älteren Text zu bieten. Die Fassung des Masoretischen Textes geht auf eine „Korrektur“ zurück, die es dem Hörer oder Leser aus „dogmatischen“ Gründen erschweren soll, V. 9 im Lichte von V. 8 zu verstehen (der zudem selbst einer „dogmatischen Korrektur“ unterzogen wurde; siehe Anm. 16).

¹⁸ Vgl. ZOBEL 1989, 150 f.

¹⁹ Zu *‘elyōn* als Epiklese Els siehe RENDTORFF 1966, 280–282 = 1975, 175–177; ZOBEL 1989, 143–145 (Literatur Sp. 131–133 passim).

protagonischen Mythos, der wie die Urgeschichte in die Protohistorie oder Historie Israels übergeht. Nur wird das Verhältnis Jahwes zu Israel hier nicht, wie im Pentateuch, „heilsgeschichtlich“, also durch einen historischen Mythos, begründet; es geht vielmehr auf eine Setzung des Schöpfergottes zurück, ist also Teil der Schöpfungsordnung.

Wenden wir uns nach dieser Abschweifung wieder der Hauptlinie des alttestamentlichen Verständnisses der Beziehung zwischen Jahwe und Israel zu! Seine begriffliche Fassung unter den Kategorien von „Ehe“ und „Bund“ (im Sinne eines Vasallenvertrags) impliziert für Israel als dem „weiblichen“ bzw. schwächeren Partner, daß Jahwe einen Anspruch auf Ausschließlichkeit besitzt, der für Israel die Verehrung anderer Götter neben ihm verbietet; hingegen beruht Jahwes Bezogenheit auf Israel – und nicht auf andere Völker – auf seiner freiwilligen Selbstbindung. In der Praxis läßt das Machtgefälle zwischen der Gottheit Jahwe und dem Volk das Verhältnis freilich oft als ein einseitiges erscheinen – der Gott, der befiehlt, das Volk, das zu gehorchen hat; aber der Eindruck täuscht. Man kann das gut am 1. Gebot des Dekalogs zeigen, in dem, vielleicht in spätvorexilischer Zeit²⁰, die reziproke Ausschließlichkeit der Partner ihren klassischen Ausdruck gefunden hat:

Ich bin Jahwe,
dein Gott,
der dich aus dem Land Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat.
Nicht sollst du andere Götter über mich hinaus²¹ haben!

(Ex. 20,2 f.; Dtn. 6,5 f.)

Hier enthält der zweite Satz des Textes, das eigentliche „1. Gebot“, Jahwes Anspruch auf alleinige Verehrung: „Nicht sollst du andere Götter über mich hinaus haben!“ Das ist kein monotheistischer Satz: Daß es andere Götter gibt, die man verehren kann, wird nicht geleugnet; aber im Rahmen des zwischen den Partnern bestehenden Verhältnisses gehen sie Israel nichts an, ist ihre Verehrung Israels untersagt. Der erste Satz gehört nicht speziell zum 1. Gebot, sondern ist die Einleitung des gesamten Dekalogs, die also bei allen Geboten mitzubedenken ist. Hier stellt sich die die Gebote gebende Gottheit vor: „Ich bin Jahwe.“ Wer Jahwe ist, wird durch zwei Attribute erläutert, die beide auf sein Verhältnis zu Israel Bezug nehmen. Durch die Apposition „dein Gott“ wird auf den Status hingewiesen, den Jahwe Israel gegenüber besitzt. Der Attributsatz „der dich aus dem Land Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat“ zitiert die große Rettungstat der Vergangenheit, durch die Jahwe seine Bindung an das Volk Israels erstmals manifest gemacht hat, und aufgrund derer er nun Treue gegen Treue erwarten darf. So wird angedeutet, daß die Zehn Ge-

²⁰ HOSSFELD 1982, 264–267.

²¹ *‘al-pānāy* „über mich hinaus“: Die Präposition *‘al* drückt häufig die Überschreitung einer gegebenen Norm(al)zahl bzw. -menge durch Hinzufügung aus; vgl. GENESIUS-BUHL 1917, 587a s.v. *‘al* B1by. Zu *pānīm* i.S. v. „Person“ siehe ebd., 647a s.v. **pānē* 2.

bote nicht das einseitige Diktat eines autoritären Gottes sind, sondern aus der Gegenseitigkeit der Beziehung zwischen Jahwe und Israel entspringen.

Nun dürfte aber jedem aufmerksamen Hörer oder Leser alttestamentlicher Texte klar sein, daß das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel nur selten ungetrübt gewesen ist. Dies ist jedenfalls die Meinung der Mehrzahl der Autoren, die sich in der hebräischen Bibel zu Wort melden. Sie erklären, daß zwar Jahwe alles oder sogar noch mehr als das getan hat, wozu er als Ehemann oder Vertragspartner Israels verpflichtet war, daß sich aber Israel bei jeder sich bietenden Gelegenheit *seinen* Verpflichtungen gegenüber Jahwe entzogen hat. Der Hauptvorwurf ist der der Hinwendung Israels zu anderen Göttern, sei es, daß es sie „über Jahwe hinaus“, sei es, daß es sie ausschließlich verehrte. In der Sprache des „Ehe“-Modells bedeutet das Ehebruch, „Hurerei“²², in der des *barūt*-Modells Vertragsbruch. Unter modernen Theologen spricht man in diesem Zusammenhang verallgemeinernd vom Abfall Israels von Jahwe. Einig sind sich alle alttestamentlichen Kritiker des religiösen Verhaltens Israels darin, daß der Abfall von Jahwe ein Phänomen ihrer Gegenwart ist, daß er aber bereits mehr oder minder weit in die Vergangenheit zurückreicht. In der Regel geht man von einer idealen Frühzeit aus, in der das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel intakt und harmonisch gewesen sei (Hos. 9,10; Jer. 2,1–3); wann aber der Bruch eintrat, darüber gibt es verschiedene Theorien. Die einen meinen, dies sei schon auf dem Ex|odus während des Wüstenzugs geschehen (Ex. 32; Dtn. 9,8–21; Hos. 11,1 f.; 13,5 f.; Am. 5,26 [Zusatz]), als das Volk, frustriert von den Schwierigkeiten des Marsches, an den Führungsqualitäten Jahwes und Moses zu zweifeln anfang. Andere denken an den Augenblick, als die Wanderer zum ersten Mal mit den Bewohnern des Kulturlands, ihren Göttern und ihren Heiligtümern in engeren Kontakt traten (Num. 25; Hos. 9,10). Wieder andere geben den Tod der Exodusgeneration, die noch „die großen Taten Jahwes, die er für Israel getan hatte, gesehen“ hat, als den Zeitpunkt an, an dem Israel den Versuchungen des kanaänischen Kults erlag (Ri. 2,7–10), noch andere schließlich die Niederlassung im Land Kanaan selbst, durch die sich die Kontakte mit den Einheimischen vervielfachten (Ri. 3,5 f.; 1. Kön. 14,23 f.; 2. Kön. 17,7–12; Hos. 13,1). Ganz große Pessimisten, wie der Prophet Ezechiel, sahen die Israeliten bereits in Ägypten und dann durchgängig bis auf ihre Zeit anderen Göttern dienen (Ez. 20; 23,3).

Es ist eine bemerkenswerte Erscheinung, wenn sich fast die gesamte Literatur eines antiken Volkes, die uns überliefert ist, kritisch mit dessen religiöser, politischer und ethischer Haltung auseinandersetzt und sie verurteilt. Der Gedanke liegt nahe, daß sich darin der Genius Israels ausdrückt, daß dies ein Zeichen für seine Andersartigkeit, ja Analogielosigkeit in der Welt des Alten Orients – und darüber hinaus – ist. Ohne die Leistung der alttestamentlichen

²² Das ist der Grund für den Gebrauch von Derivaten der Wurzel *ZNI* „huren“ bei Hosea (siehe schon Anm. 9), Jeremia, Ezechiel, im Deuteronomistischen Geschichtswerk usw. als *termini technici* für die unterstellte Hinwendung Israels zu anderen Göttern Jahwe.

Schriftsteller, um die es hier geht, schmälern zu wollen, denke ich doch, daß man die Dinge nüchterner betrachten muß. Um das beschriebene Phänomen zu verstehen, muß man sich vor Augen halten, daß die einschlägigen Texte sämtlich tendenziös sind. Sie sind nicht *sine ira et studio* verfaßt. Sie haben eine Botschaft, die sie ihrem Publikum vermitteln wollen in der Absicht, es zu überzeugen und zur Änderung seines bisherigen Verhaltens zu veranlassen. Das ist unmittelbar einsichtig bei der offenen Polemik, die sich in fast allen alttestamentlichen Prophetenschriften findet, die sich nicht ausschließlich mit fremden Völkern beschäftigen. Die Kritik richtet sich hier an die politisch und religiös relevanten Bevölkerungsteile der Staaten Israel und Juda, insbesondere an die Könige und ihre Minister sowie an die Priester und Propheten der Staatsheligtümer. Sie versucht die Angesprochenen zu einer Änderung ihres Tuns und Lassens zu bewegen, das nach Meinung dieser Propheten nicht mit dem übereinstimmt, was Jahwe als Ehe- oder Bundespartner verlangen kann, und so | Sanktionen seitens des hintergangenen Ehemanns bzw. der durch den Vertragsbruch geschädigten Partei²³ nach sich zieht, die sich in Katastrophen wie Hungersnöten, Seuchen und Kriegen auswirken. Bei eintretender oder auch nach eingetretener Katastrophe handelt es sich darum zu erklären, weshalb es so weit kommen konnte. Bei erzählenden Werken, etwa dem sogenannten Deuteronomistischen Geschichtswerk, liegt die Polemik weniger offen zutage. Denn hier ist es Kritik aus der Rückschau, die im Gewand der Geschichtsschreibung auftritt. M.E. stellt das Sub-Deuteronomistische Geschichtswerk in seiner von Genesis bis 2. Könige reichenden Letztgestalt²⁴ eine doppelte Ätiologie dar: Es beschreibt, wie Israel in den Besitz seines Landes gekommen ist, und es erklärt, wie und weshalb es sein Land wieder verloren hat²⁵. Als Grund für den Verlust des Landes in den militärisch-politischen Katastrophen von 722/20 (Untergang Israels) und 586 (Untergang Judas) geben die Autoren und Redaktoren des Werks den Abfall Israels – oder Israels und Judas – von Jahwe an. Allerdings wird der Abfall angesichts der verschiedenartigen Materialien, die in die Geschichtsdarstellung integriert worden sind, und der mehrfachen Redaktion des Werks unterschiedlich definiert: als Verehrung anderer Götter und als illegitimer Jahwekult (s. u.a. 2. Kön. 17,7–23; 23,26 f.).

Ich denke, es ist deutlich, daß es sich bei den meisten alttestamentlichen Schriften um Äußerungen der Opposition handelt, die den vorhandenen Institutionen, Überzeugungen und Praktiken kritisch, oft völlig ablehnend gegenübersteht²⁶. Man darf ihre Werke nicht mit *der* altisraelitischen Literatur ver-

²³ Die Sache ist in Wirklichkeit noch komplizierter, da Jahwe nicht allein Partner, sondern zugleich der göttliche Garant der *bərīt* ist. Er hat also doppelten Anlaß, im Falle des Vertragsbruchs zu Sanktionen zu schreiten.

²⁴ M. WEIPPERT 1973a, 433 f.

²⁵ Ebd., 427–442.

²⁶ Daß sich die etablierten Gewalten im Alten Orient häufig oppositionellen Bewegungen gegenüberstehen, ist in der Wissenschaft, wie es scheint, erst in neuerer Zeit thematisiert worden; vgl. FINET o.J. Sicher in diesen Zusammenhang gehören die Auseinandersetzungen

wechseln; diese umfaßte sicher sehr viel mehr²⁷. Nur sind die Texte der den Status quo der vorexilischen Zeit vertretenden Autoren nach den Katastrophen von 722/20 und 586, die der Opposition Recht gaben, für nicht mehr überlieferungswürdig erachtet und der Vergessenheit anheim gegeben worden.

2. Religionsinterner Pluralismus: Familien-, Lokal- und Staatsreligion im vorexilischen Israel

Wenn es stimmt, daß große Teile des Alten Testaments die literarische Hinterlassenschaft der vorexilischen politisch-religiösen Opposition in Israel und Juda und die ihrer jüdischen Erben enthal|ten, hat das schwerwiegende Konsequenzen: Man darf dann das Minderheitsvotum der im Alten Testament bezeugten Religion nicht mit der historischen Religion Israels in vorexilischer Zeit identifizieren. Man muß vielmehr auf eine strenge Trennung beider bedacht sein, wenn man den religionsgeschichtlichen Prozeß verstehen will, der die Theologie des Alten Testaments und die nachexilische jüdische Religion hervorgebracht hat, deren Urkunde die hebräische Bibel ist. Wie aber kann man sich einer versunkenen antiken Religion des Vorderen Orients wissenschaftlich annähern, von der uns direkte Zeugnisse nur in verhältnismäßig geringen Resten vorliegen – einige zeitgenössische Inschriften, eine kleine Anzahl von Texten oder Textfragmenten im Alten Testament, die dem großen Autodafé nach dem Zusammenbruch der sozialen und staatlichen Ordnungen, in denen sie ihre ursprüngliche Funktion hatten, entgangen sind, ein paar Kultinstallationen und eine Reihe von Kultgeräten, die bei Ausgrabungen in Palästina zutage gekommen sind? Hierauf gibt es in diesem Fall glücklicherweise eine einfache Antwort: Man muß sich an die Aussagen der Gegner halten, diese allerdings vom Kopf auf die Füße stellen. D.h., wir müssen das Schema „Anfängliche ausschließliche Jahweverehrung Israels – Abfall zu fremden Göttern“ kritisch unter die Lupe nehmen. Daß dies so historisch nicht zutrifft, ergibt sich bereits aus einfachen Beobachtungen im Alten Testament. So lassen etwa die Nachrichten über die Gottesverehrung der Patriarchen – wie immer man sie deuten mag – selbst nach ihrer Übermalung im Sinne der propagierten Monolatrie Jahwes noch durchschimmern, daß am Anfang nicht die Allein-

zwischen Propheten in Juda im 7./6. Jahrhundert v. Chr., die man historisch nicht auf die Formel „wahre und falsche Propheten“ reduzieren darf, da man so nur Überbauphänomene, nicht aber den Kern der Sache in den Blick bekommt. Auch die Studien von M. SMITH 1971, insbesondere Kapitel II (in deutscher Übersetzung bei LANG 1981a, 9–46) und LANG 1981b (überarbeitet in LANG 1983, 13–56) zur sogenannten „Jahwe-allein-Bewegung“ sind hier zu nennen.

²⁷ Das Alte Testament zitiert selbst eine Anzahl anderer Schriften, die uns nicht mehr vorliegen; die in den Büchern der Chronik als Quellen angeführten Prophetenschriften sind allerdings fiktiv.

verehrung Jahwes stand²⁸. Was also die kritischen Autoren des Alten Testaments, die Propheten, Deuteronomiker und Deuteronomisten, als Abfall von Jahwe und Hinwendung Israels zur Religion Kanaans bekämpften, *war m.E. die traditionelle israelitische Religion der vorexilischen Zeit*.

Diese Religion war polytheistisch. Das Alte Testament ist voll von kritischen und polemischen Äußerungen des Inhalts, daß die Israeliten eine Mehrzahl von Gottheiten verehrten. Wenn ich auch nicht für alle Einzelheiten dieser Mitteilungen meine Hand ins Feuer legen möchte, sehe ich doch keinen Anlaß, an ihrer grundsätzlichen Richtigkeit zu zweifeln. Verehrt wurde selbstverständlich auch Jahwe, der als Nationalgott Israels sogar eine hervorgehobene Stellung einnahm, auch wenn er in der Hierarchie des Pantheions ursprünglich keineswegs den ersten Platz beanspruchen konnte. So erscheint er in dem bereits besprochenen Text Dtn. 32,8 f. als eines der Mitglieder des Pantheions (der *bənē ʿēlōhīm*) unter der Autorität des „höchsten“ Gottes, m.E. Els. Derselben Situation begegnen wir in Ps. 82²⁹, dessen Verfasser den Götterkollegen Jahwes allerdings mit deutlicher Distanz gegenübersteht. Hier hält Jahwe „in der Ratsversammlung Els ... inmitten der Götter“ den anderen Gottheiten, wahrscheinlich wie in Dtn. 32,8 f. den Nationalgöttern der fremden Völker, eine Philippika, in der er sie der Förderung der Ungerechtigkeit unter den Menschen beschuldigt und ihnen ihren Untergang ankündigt. Der Psalmist kann daraufhin am Ende des Gebets Jahwe auffordern, den Völkern Recht zu sprechen, und ihm die Herrschaft über alle Nationen zuschreiben³⁰. Hier ist Jahwe auf dem Weg, der ihn schließlich an die Spitze des Pantheions führen wird. In dem spätvorexilischen Ps. 89 ist er dann wohl bereits Oberhaupt der Götter, wie die Verse 6–8 zeigen:

Preisen möge der Himmel deine Wundertaten, Jahwe,
ja, deine Beständigkeit die Versammlung³¹ der Heiligen.
Ja, wer im Gewölk ist Jahwe gleich,
gleicht Jahwe unter den Göttern?
Gott ist furchterweckend in der Ratsversammlung der Heiligen,
größer und furchtbarer als alle, die ihn umgeben.

Die „Versammlung“ oder „Ratsversammlung der Heiligen“ ist hier nicht, wie in jüngeren Texten³², die judäische oder jüdische Jahwe-Gemeinde, sondern, wie in Dtn. 32 und Ps. 82, der Götterrat, der sein Haupt Jahwe umgibt.

Ich habe diese drei Psalmentexte an den Anfang dieses Kapitels gesetzt, weil sie demonstrieren, daß selbst die „offizielle“ Theologie des Jerusalemer Tem-

²⁸ ALT 1929 = 1953, 1–78 *passim*.

²⁹ Literatur zu Ps. 82: SCHARBERT 1985, 191 f.

³⁰ Der Text von V. 8C ist schwierig; m.E. ist er aufzufassen als „denn du hast Erbesitz (*tinhal*) in Gestalt (*bə-*) aller Völker“.

³¹ Ich lese **qəhal* statt *biqhal*; vgl. *šamayim* V. 6A. Die Lesart des heutigen Textes ist wohl entstanden, als man die *qədōšīm* von V. 6B.8A nicht mehr als die Götter, sondern als die jüdische Gemeinde verstehen wollte.

³² M. NOTH 1955 = 1957a, 274–290; HANHART 1967.

pels bis in die spätvorexilische Zeit hinein weder monolatrisch noch gar monotheistisch, sondern einfach polytheistisch war. Nun ist aber noch lange nicht ausgemacht, daß der von Salomo erbaute Tempel in Jerusalem als repräsentativ für „die“ israelitische Religion der vorexilischen Zeit gelten kann; im Gegenteil – man hat allen Grund, daran zu zweifeln. Der Tempel war Staatsheiligtum, erst das Groß-Israels unter Salomon, dann, nach dem Zerfall der davidisch-salomonischen Doppelmonarchie um 925 v. Chr., das ihres südlichen Nachfolgestaats Juda, und als solches auf das engste mit dem Königtum und seiner Ideologie verbunden. Man darf annehmen, daß die dort gepflegte Theologie für das Leben des „einfachen“ Israeliten oder Judäers keine große Bedeutung hatte. Darüber hinaus war Jerusalem bis auf David (und wohl auch noch später) eine „kanaanäische“ Stadt mit eigenen politischen und religiösen Traditionen, die sicher nicht ohne Einfluß auf den Tempel geblieben sind. Schließlich stand der Tempel selbst mit seiner architektonischen Anlage in mittel- und spätbronzezeitlich-kanaanäischer Tradition³³. Man wird also Jerusalemer Theologumena nicht unbesehen für das Land Juda oder gar für Israel voraussetzen können.

Dies ist eine Einschränkung, die uns auf einen wichtigen Sachverhalt aufmerksam macht. Es wäre sicher eine unzulässige Vereinfachung, generell von „der“ vorexilischen israelitischen Religion zu sprechen. Bei näherem Zusehen zeigt sich in der Tat, daß sich das religiöse Leben im alten Israel auf drei Ebenen abspielte, die in der Praxis und z.T. auch in den damit verbundenen Vorstellungen deutlich voneinander geschieden waren. Diese drei Ebenen waren die Familie, der Wohnort oder die Region und der Staat³⁴.

Die Familienreligion läßt sich aus alttestamentlichen Texten erschließen, die von Familiengeschichte handeln oder Seitenblicke auf das häusliche Leben erlauben, in erster Linie aus den Patriarchenerzählungen der Genesis³⁵. Gegenstand der Verehrung auf dieser Ebene ist der Familiengott, wohl der persönliche Gott des *pater familias*, der in der Regel bereits der eines früheren Oberhauptes oder des Ahnherrn der Familie gewesen sein wird. Er hat die Funktion eines Schutzgottes, der in allen Situationen des täglichen Lebens für die Familie als ganze sorgt, ihren Fortbestand sichert und sich auch um ihre einzelnen

³³ H. WEIPPERT 1988a, 464 mit Anm. 20.

³⁴ Vgl. dazu allgemein ALBERTZ 1978, der allerdings nur die Familienreligion und die offizielle Religion unterscheidet.

³⁵ Es ist für die Zwecke dieser Skizze nicht notwendig, auf die in der Literatur kontrovers diskutierte Frage einzugehen, ob diese Geschichten die Gottesverehrung der „Patriarchen“, d.h. der „nomadischen“ Vorfahren der Israeliten, historisch genau widerspiegeln oder ob ihre Angaben über die Religion der „Väter“ nach dem Vorbild der Familienreligion ihrer seßhaften Nachkommen gestaltet sind. M.E. handelt es sich dabei um ein Scheinproblem, da der Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse der Israeliten durch die Ansiedlung zunächst nicht so tiefgreifend gewesen sein dürfte, daß er sich auf den Charakter der Familienreligion ausgewirkt hätte. Ob und in welchem Maße sie im Laufe der Zeit Wandlungen unterworfen war, bleibt zu untersuchen. Insgesamt ist aber eher Kontinuität als Bruch mit der Vergangenheit zu postulieren.

Mitglieder kümmert³⁶. Das enge persönliche Verhältnis, das zwischen ihm und seinen Verehrern besteht, drückt sich in der Weise aus, wie man von ihm spricht. Der Familiengott erscheint in unseren Quellen meist nicht unter seinem Eigennamen, sondern unter einer deskriptiven Bezeichnung, die auf seinen ersten oder heutigen Verehrer Bezug nimmt. So reden die Patriarchenerzählungen vom „Gott Abrahams“, vom „Gott Nahors“, vom „Schrecken Isaaks“ oder vom „Starken Jakobs“, und man kann auch einfach „mein/dein Gott“ oder „der Gott meines/deines Vaters“ sagen³⁷. Deshalb läßt sich nicht mehr feststellen, wer diese Götter ursprünglich waren. In der alttestamentlichen Fassung der Patriarchenerzählungen sind sie fast alle – mit Ausnahme etwa des „Gottes Nahors“ – mit Jahwe | identifiziert; doch das ist spätere Gleichsetzungstheologie. Auffällig ist, daß das Alte Testament Opfer, die man den Familiengöttern dargebracht hat, nicht ausdrücklich erwähnt. Es gibt dafür jedoch archäologische Indizien³⁸. So sind seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert v. Chr. in israelitischen Wohnhäusern kleine Altäre aus Kalkstein belegt, die angesichts ihrer geringen Ausmaße nur für Räucheropfer gebraucht worden sein können. Demselben Zweck dienten wohl Keramikständer mit lose eingesetzter Schale und tassenförmige Tongefäße mit perforierten Wänden³⁹. In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts kamen noch Libationsgefäße hinzu, wenn wir die sogenannten „Handschalen“ in diesem Sinne deuten dürfen⁴⁰. Ob man den Familiengottheiten auch blutige Opfer dargebracht hat, läßt sich aus den Ausgrabungsbefunden nicht sicher ermitteln. Ausgeschlossen ist es nicht⁴¹; insbesondere könnte man an verschiedene *rites de passage* denken⁴². Vielleicht gehörte das Passa, das ja deutlich ein Familienfest ist, selbst wenn es, wie zur Zeit des nachexilischen Jerusalemer Tempels und bei den Samaritanern, an einem zentralen Heiligtum begangen wird, einmal in diesen Zusammenhang. Die Fundstellen der Kultgeräte zeigen, daß der Familienkult seinen Platz im Haus hatte; reiche Bauern wie der Ephraimit Micha von Ri. 17 f. konnten sich dafür auch eine eigene „Hauskapelle“ mit Gottesbild, Priester und Orakelgeräten leisten⁴³.

³⁶ Wie man zu einem persönlichen Gott kommen konnte, zeigt Gen. 28,20 f., wo auch einige seiner Funktionen genannt werden.

³⁷ Das Verdienst, diesen Religionstypus in das Bewußtsein der Wissenschaft gehoben zu haben, gebührt noch immer A. Alt (ALT 1929 = 1953, 1–78), auch wenn seine These vom „nomadischen“ Ursprung der „Väterreligion“ der Kritik (LEWY 1934; DIEBNER 1975; VORLÄNDER 1975; ALBERTZ 1978, 49–95) nicht standgehalten hat.

³⁸ H. WEIPPERT 1988a, 409.447 f.

³⁹ Ebd., 448.628 f.

⁴⁰ Ebd., 629.664 f.

⁴¹ Vgl. ebd., 409.

⁴² Man vergleiche die „Opfer“ der arabischen Bevölkerung Palästinas bei verschiedenen Wendepunkten (Geburt, Beschneidung, Hausbau etc.) im Leben der Familie; CANAAN 1962. Familienopfer an einem regionalen Heiligtum: 1. Sam. 1.

⁴³ Zur Familienreligion gehören auch die Theraphim (*tarāpīm*) (Gen. 31,19B.30C.32A; Ri. 17,5B; 1. Sam. 19,13.16BC), die gelegentlich „Götter“ (*ʿēlōhīm*) genannt werden (Gen. 31,30C.32A) und von denen man, wie es scheint, Orakel erlangen konnte (Ez. 21,26; Sach.

Die Familienreligion war in keiner Weise exklusiv, so daß sich die Familien, ohne mit ihrem Gott in Konflikt zu geraten, am Kult der lokalen oder regionalen Heiligtümer beteiligen konnten (vgl. 1. Sam. 1). Diese Heiligtümer sind für die vorexilische israelitische Religion typisch. Sie befanden sich in der Nähe der Ortschaften oder an hervorgehobenen Punkten einer Landschaft, nach der – hinsichtlich der Quantität wohl etwas übertreibenden – Beschreibung durch ihre deuteronomistischen Gegner „auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum“ (Dtn. 12,2; 1. Kön. 14,23; 2. Kön. 16,4 = 2. Ch. 28,4; 2. Kön. 17,10⁴⁴). Über ihren Charakter läßt sich zunächst negativ sagen, daß sie in den Texten niemals *bayit* oder *hēkāl*, „Tempel“, genannt werden. Das bedeutet wohl, daß sie ein Gebäude, in dem die Gottheit, vertreten durch ihr Kultbild oder Symbol, wohnend gedacht war, nicht besaßen. Ihre übliche Bezeichnung ist *bāmā* (Plural *bāmōt*), ein in seiner Bedeutung bisher leider nicht geklärter Begriff, den wir im Deutschen mehr | schlecht als recht mit „Höhe“, „Kulthöhe“ oder „Höhenheiligtum“ wiedergeben. Positiv lassen sich die *bāmōt* als Kultstätten unter freiem Himmel beschreiben. Ihr einfaches Inventar⁴⁵ bestand aus einem Altar oder Altären für die Opfer und Steinpfeilern (Masseben, hebr. *maššabōt*) und Holzpfählen oder heiligen Bäumen (Ascheren, hebr. *ʾāšērīm*), die männliche bzw. weibliche Gottheiten repräsentierten. Die Gottheiten konnten jedoch auch durch Statuetten oder, in jüngerer Zeit unter nordsyrisch-mesopotamischem Einfluß, durch ihre Embleme in Standartenform⁴⁶ vertreten werden. Im Laufe der Zeit sind dann einzelne *bāmōt* auch mit Kultgebäuden ausgestattet worden, wie die Erwähnung von *bēt/bātē bāmōt*, wörtlich „Höhenhäusern“, im Alten Testament (1. Kön. 12,31; 13,32; 2. Kön. 17,29.32; 23,19) und die archäologisch nachgewiesene Baugeschichte des Heiligtums auf dem *Tell ʿArād* im Süden Judas zeigen. Doch ist das höchstwahrscheinlich auf Eingriffe des Staates in die lokalen Kulte zurückzuführen (vgl. 1. Kön. 12,31; 2. Kön. 23,19).

Die *bāmōt* waren für den Alltag der Umwohnenden unentbehrlich, da ursprünglich jede Schlachtung als Opfer galt und am Heiligtum ausgeführt werden mußte. Für den täglichen Kult, der im wesentlichen wohl aus Räucheropfern samt dem sie begleitenden Ritual bestand, waren Priester angestellt, die man, wie es scheint, *lēwī* („Levit“) oder *kōhēn* („Priester“) nannte. An den Hei-

10,2A). Nach ROUILLARD-TROPPER 1987 handelte es sich um Symbole oder Figuren von vergöttlichten Ahnen. Ob ihre Funktion in Ri. 18,14B.(17C sekundär.)18B.20B; 2. Kön. 23,24; Ez. 21,26, wo sie als Objekte des offiziellen Kults erscheinen, noch richtig verstanden wurde, steht dahin.

⁴⁴ Vgl. noch Jes. 57,5; 65,7; Jer. 2,20; 3,6.13; 13,27; 17,1–3; Ez. 6,13; 18,6.11.15; 22,9; Hos. 4,17; 2. Ch. 21,11.

⁴⁵ Vgl. u.a. Dtn. 12,3; 1. Kön. 14,23; 2. Kön. 17,19; Ez. 6,3 und zur archäologischen Seite H. WEIPPERT 1988a, 407–409.447 f.627 f. (die Verhältnisse in der Eisenzeit IIC, ebd., 621–628, sind komplex; vgl. dazu aber die sogleich zu besprechenden Erwähnungen von *bēt/bātē bāmōt* im Alten Testament). Zu mittel- und spätbronzezeitlichen Vorläufern siehe ebd., 233–236.281–284.

⁴⁶ H. WEIPPERT 1988a, 627 f.

ligtümern wurden auch die großen Kultfeste des landwirtschaftlichen Jahres gefeiert, die die Orts- und Landschaftsgenossen bei den Opfermahlzeiten vereinten.

Der Kult an den *bāmōt* galt in der israelitisch-judäischen Königszeit ohne Zweifel Jahwe, in der Regel wohl in Gesellschaft einiger anderer Götter. Lokal unterschiedliche Epitheta Jahwes wie *ʿĒl ʿŌlām* in Beerseba (Gen. 21,33), *ʿĒl Rōʿī* in Beerlahairoi im Negeb (Gen. 16,13⁴⁷) und wohl auch *ʿĒl Bēt-ʿĒl* in Bethel (Gen. 35,7), die ihm im Alten Testament beigelegt werden, lassen jedoch erkennen, daß Jahwe an einer Reihe von Orten die Nachfolge anderer Götter, in den genannten Fällen die lokaler Manifestationen Els, angetreten hat. Ob auch mit dem *ʿēlohē Dān*, dem „Gott Dans“, in Dan (Am. 8,14) oder mit **Dōd* in Beerseba (Am. 8,14⁴⁸) und dem östlich des Toten Meeres gelegenen Ataroth (KAI 181,12) Jahwe gemeint ist, läßt sich aus den Belegstellen nicht erkennen⁴⁹. Neben diesen Göttern werden im Alten Testament häufig noch Baal, Aschera und Astarte erwähnt. |

Interessant ist die Götterwelt der sogenannten Bileam-Inschrift⁵⁰ aus dem Heiligtum des transjordanischen *Tell Dēr ʿAllā* aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts⁵¹. Hier heißen die zur Ratsversammlung zusammentretenden Gottheiten generell *ʾlhn* oder *šdyn*. Aus ihrem Kreis werden im einzelnen genannt der Gott El und die Göttinnen ʿAštar, Šagar und eventuell Šamš⁵². Die Gesamtbezeichnung *šdyn*, „die zu Šadday Gehörigen“, weist vielleicht darauf hin, daß El dort unter dem Kultnamen (*ʿIl*) *Šadday* verehrt wurde. Die Inschrift wurde in dem Heiligtum angebracht, als der *Tell Dēr ʿAllā* höchstwahrscheinlich zum Territorium des Reiches Israel gehörte.

Kein wirkliches Pantheon bilden die Götter, die in den Inschriften der Kult-räume von *Kuntilet ʿAğrūd*, einer – wohl von der judäischen Armee gesicherten – Straßenstation an einem eisenzeitlichen Vorläufer des *Darb el-Ğazze* weit südlich der Südgrenze Judas, erwähnt werden⁵³. Hier sind El, Baal, Jahwe und Aschera belegt, wobei Jahwe auch in zwei lokalen Manifestationen als „Jahwe von Samaria“ (YHWH *šmrn*) und „Jahwe von Theman“ (YHWH (*h*)*tmn*) auftritt,

⁴⁷ Nach KNAUF 1985a, 48 f., ist *ʿĒl Rōʿī* literarische Erfindung.

⁴⁸ Der masoretische Text bietet *dērek*, das aber nach Analogie von *ʿēlohēkā* wahrscheinlich **dōdākā* „dein Dōd“ zu lesen ist.

⁴⁹ Eine griechisch-aramäische Weihinschrift an „den Gott in Dan“ (*θεῶ τῷ ἐν Δάνοις*, ohne genaues aramäisches Äquivalent), die auf dem *Tell el-Qādī*, dem Ruinenhügel der Stadt Dan, gefunden worden ist (BIRAN-TZAFERIS 1977), zeigt die Kontinuität der Gottesbezeichnung **ēlohē Dān* bis in hellenistische Zeit (ca. 2. Jh. v. Chr.). Das läßt vermuten, daß der am Heiligtum verehrte (Haupt-)Gott nicht Jahwe war. Bei der Einrichtung des israelitischen Staatsheiligtums in Dan könnte Jahwe sein Paredros geworden (E. A. KNAUF, persönliche Mitteilung) oder aber zeitweilig mit dem „Gott von Dan“ identifiziert worden sein (die Tünche fiel dann wohl ab, als Dan [wann?] Israel verlorenging).

⁵⁰ HOFTIJZER-VAN DER KOOIJ 1967.

⁵¹ H. WEIPPERT-M. WEIPPERT 1982 [= unten S. 131–161].

⁵² In Kombination I Z. 6 ist vielleicht *š[mš]* statt *š[gr]* zu ergänzen; vgl. die Diskussion bei HACKETT 1984a, 41 f. [und s. unten S. 179f.].

⁵³ MESHEL 1978; WEINFELD 1982b; 1984. Bibliographie: SCHARBERT 1985, 192.

und Aschera mit Jahwe zusammengehört. Dabei dürfte es sich um Götter von Reisenden unterschiedlicher Herkunft handeln, die in der Festung von *Kuntilet* 'Ağrūd Station gemacht und ihre Inschriften hinterlassen haben. Doch ist die Vielgestaltigkeit der Götterwelt der vorexilischen israelitisch-judäischen Religion auch so deutlich zu erkennen.

Jahwe, der Nationalgott Israels (bzw. Israels und Judas), stand in vorexilischer Zeit nicht allein, wie wir es von der Zeit des nachexilischen Judentums an gewöhnt sind, sondern hatte eine Göttin neben sich. Diese war nicht immer dieselbe. Der ältere Zustand wird paradoxerweise durch die jüngeren Texte repräsentiert, nämlich die aramäischen Briefe und Rechtsurkunden „jüdischer“⁵⁴ Truppenteile der persischen Armee, die im 6./5. Jahrhundert im oberägyptischen Elephantine (nahe dem heutigen Assuan) stationiert waren und dort einen Jahwetempel besaßen. In diesen Texten erscheint neben Jaho (Jahwe) die Göttin 'Anāt-Yahō (COWLEY 1923, Nr. 44,3⁵⁵), d.h. „die Anath des Jaho“. Einmal kommt auch 'Anāt-Bēr'il (COWLEY 1923, Nr. 22,125⁵⁶), „die Anath des Bethel“ vor; doch halte ich es für ziemlich sicher, daß Bethel ein anderer Name für Jaho ist. Daß hier der ältere Zustand reflektiert ist, ergibt sich daraus, daß die Göttin Anath, um es zunächst abstrakt und negativ zu sagen, nach den Texten der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. nicht die Gefährtin des höchsten Gottes gewesen ist. Wir haben schon gesehen, daß Jahwe erst allmählich in die Stellung des Hauptes des Pantheions hineingewachsen ist; doch war dies zur Zeit der Entstehung der Elephantine-Texte eine Tatsache. Wir müssen also annehmen, daß die Religion dieser persischen Soldaten „jüdischer“ Herkunft fern ihrer ursprünglichen Heimat ältere Züge bewahrt hat. Der jüngere Zustand findet sich im Alten Testament. Hier steht neben Jahwe die Göttin Aschera. Aschera – im 2. Jahrtausend 'Aḫirat – ist von Hause aus die Gemahlin Els, des höchsten Gottes des älteren nordwestsemitischen Pantheions. Möglich wurde die Zuordnung Ascheras zu Jahwe dadurch, daß letzterer, wie bereits angedeutet, im Laufe der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends zum

⁵⁴ Die Verfasser der Texte nennen sich selbst „Judäer“ (*Yhwdy*). Der Gottesname Jaho (geschrieben *Yhw* und *Yhh*, M. WEIPPERT 1976–80b, 24 [= unten S. 39] ist aber nicht jüdisch (bislang auch in Inschriften immer *Yhwh*), und die Verwendung von *Bēr'il* als Wechselname für Jaho läßt vielleicht auf Beziehungen zu dem (ehemals) israelitischen Heiligtum in Bethel schließen (nicht zwingend). Zur Entscheidung von kultischen Fragen wenden sie sich zudem in „ausgewogener“ Weise sowohl an die Autoritäten in Samaria als auch an die in Jerusalem (COWLEY 1923, Nr. 30–32). Eine gewagte Vermutung: Handelt es sich vielleicht um Nachkommen israelitischer Berufssoldaten im assyrischen (dazu M. WEIPPERT 1976–80a, 203 f.; DALLEY 1985), ägyptischen und persischen Heer, die wegen ihres Einsatzes fern der alten Heimat eine ältere Form der israelitischen (ephraimitischen?) Religion bewahrt haben?

⁵⁵ In einem Eid neben „dem Gott Jaho“ (*Y[hw 'lh]*) und dem vergöttlichten Tempel (*Msḡd'*) an dritter Stelle.

⁵⁶ In einer Tempelsteuerliste des Jaho-Heiligtums von Elephantine, in der in ZZ. 120–125 das eingegangene Geld auf Jaho selbst (126 Sekel), 'šmbyr'l (70 Sekel) und 'Anāt-Bēr'il (120 Sekel) verteilt wird. – Als weitere Gottheit erscheint noch *Hrmbyr'l* in COWLEY 1923, Nr. 7,7.