

Norbert Lohfink

Ein Wolkenpalt

Neue Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte Israels

Biblische Theologie ist keine Religionsgeschichte Israels. Die beiden Wissenschaften haben verschiedene Formalobjekte. Doch braucht die Biblische Theologie die Religionsgeschichte. Denn diese trägt durch historische Zuordnung und Beleuchtung zum Verständnis der Texte bei. Deshalb ist das Jahr 1990 auch für die Biblische Theologie beachtenswert. In diesem Jahr sind vier gewichtige und höchst unterschiedliche Monographien zur Geschichte der Gottesvorstellung in Israel erschienen¹.

Herbert Niehr kämpft in seiner Würzburger Habilitationsschrift (Der höchste Gott) vor allem an zwei Fronten. Einmal lehnt er die in der deutschen Exegese lange Zeit dominante Theorie von einer (ursprünglich jehusitischen) »Jerusalemener Kultradition« ab, durch die der Gott El und mit ihm alle »kanaanäischen« Motivkomplexe erst in einen ursprünglich ganz andersartigen Jahweglauben Israels hineingekommen wären. Andererseits schiebt er bei der Erarbeitung der Religionsgeschichte Israels die ugaritischen Texte des zweiten Jahrtausends beiseite. Sie werden häufig für eine frühe Ansetzung der El-Verehrung in Israel herangezogen. Sie lägen zu fern. Zwischen dem El der ugaritischen Texte und Jahwe gebe es deshalb keinen Zusammenhang.

1 *J.C. de Moor*, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism* (BETHL 91) Löwen: University Press / Peeters 1990, XII.320 S.; *M.C.A. Korpel*, *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Münster: UGARIT-Verlag 1990, XII.721 S. (mir liegt der außer in der Titelei mit der Buchausgabe identische, 1990 als Dissertation bei der Theologischen Akademie der Johannes Calvijnstichting, Kampen, eingereichte Band vor); *H. Niehr*, *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v.Chr.* (BZAW 190) Berlin / New York: de Gruyter 1990, X.268 S.; *M.S. Smith*, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco: Harper & Row 1990, XXXIV.197 S. Ich nehme noch eine etwas ältere Veröffentlichung hinzu: *T.N.D. Mettinger*, *In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names*, Philadelphia: Fortress Press 1988 XIV.251 S. Das Buch wird nach brieflicher Mitteilung des Autors demnächst voraussichtlich in überarbeiteter Form auch in deutscher Sprache erscheinen.

Niehr lenkt die Aufmerksamkeit auf die (hauptsächlich inschriftlichen) Zeugnisse der syrisch-kanaanäischen Religion des ersten Jahrtausends. Zusammenhänge dieser religiösen Welt mit der Israels ergeben sich durch die gemeinsame Vorstellung von einem »höchsten Gott« – daher der Titel des Buches. Ein Gott kann dann als »höchster Gott« gelten, wenn er am Anfang von Götterlisten oder an der Spitze eines Pantheons steht – während der Gottesname Eljon (»der Allerhöchste«), wo er außerhalb Israels auftritt, einen untergeordneten Gott bezeichnet. Der »höchste Gott«, wie er sich im ersten Jahrtausend konkretisierte, war zugleich »ferner« und »naher« Gott. In Ugarit stand El an der Spitze des Pantheons, an anderen Orten andere Gottheiten. Im ersten Jahrtausend rückte im phönizischen und aramäischen Bereich der »Himmelsbaal« (»Herr des Himmels«) in diese Position ein, in Israel dagegen Jahwe. Beide waren ursprünglich Wettergötter und wurden nun zu »höchsten Göttern« im oben definierten Sinn.

In nachexilischer Zeit beginnt ein interreligiöser Austausch. Auch Jahwe wird jetzt »Herr des Himmels« genannt. Er kann dem Baalschamen schließlich so ähneln, daß die Altgläubigen ihn nicht mehr als ihren Gott, sondern als שִׁמְמַת שָׁמַיִם, »Greuel der Verwüstung«, identifizieren. Doch das ist ein Extremfall. Im Herzen der Orthodoxie gibt es für Jahwe als »höchsten Gott« sogar die hier ihrem Sinn entsprechende Bezeichnung עֵלִיִן, der »Allerhöchste«. Auch sie sei nur nachexilisch.

Zur Vorstellung vom »höchsten Gott« gehören, außerhalb Israels wie in Israel selbst, mehrere mythische Motivkomplexe: himmlischer Thronrat, Gottesberg als Sitz des »höchsten Gottes«, Schöpfung und Chaoskampf, Solarisierung. Diese Motivkomplexe sind vom Exil an in Israel voll da. Vor dem Exil sind sie im einzelnen früher oder später nachweisbar, meist erst kurz zuvor. Wenn ich Niehr recht verstanden habe, ist Jahwe in Israel gegen Ende der Königszeit aus einer polytheistischen Ausgangssituation, die der in den phönizischen und aramäischen Staaten gleich war, ähnlich in die Position des »höchsten Gottes« hineingewachsen wie dort Baalschamen. Deshalb konnte es nachexilisch zur Übernahme der Bezeichnung »Gott des Himmels« sowie zur verstärkten Anreicherung mit von außen stammenden mythischen Motiven kommen.

Der Frage, wieso, anders als bei der Religion des »Himmelsbaals«, um das Exil herum in Israel der Monotheismus entstand, geht Niehr nicht ausdrücklich nach. Doch betrachtet er den Monotheismus auch nach dem Exil nur als Sache einer Elite. Die Frage einer dem Monotheismus vorauslaufenden Jahwe-Monolatrie macht er nicht zum Thema. Niehr scheint das, was zum Beispiel Bernhard Lang in der nicht ganz ein Jahrzehnt zurückliegenden, vor allem deutschen Monotheismuskonversation vertrat, als gesichert vorauszusetzen.

Er schließt mit interessanten Ausführungen zum Mächtigwerden des Mythologischen gerade in der Literatur der Spätzeit. Er lehnt Archaisierungstendenzen als Erklärung ab. Vielmehr könne Monotheismus

sich gar nicht ohne Rückgriff auf Mythologie ausdrücken («Rache des Mythos»). Sei er einmal etabliert, könne er sich in »literarischem Paganismus« auch spielerisch des fremden Mythos bedienen, ohne sich dabei selbst in Frage zu stellen. Das Buch hat keine Register außer einem sehr knappen »Stellenverzeichnis in Auswahl«. Das ist nicht gerade hilfreich.

Auch bei *Johannes C. de Moor* (*The Rise of Yahwism*) erscheint das Emporwachsen eines höchsten Gottes an die Spitze der Götterwelt und seine Verwandlung in einen zugleich fernen und nahen Gott, vor dem alle anderen Götter sekundär werden, als der zentrale religionsgeschichtliche Vorgang. De Moor spricht nicht vom »höchsten Gott«, sondern vom »Königtum« eines Gottes. Er setzt den Vorgang für Israel jedoch in die zweite Hälfte des zweiten Jahrtausends, und der Horizont ist großräumiger.

Vor allem Ägypten, aber auch Mesopotamien gehören hinein. Denn die prototypischen Ereignisse liefen in Ägypten ab. Dort wurde, dialektisch zum kurzlebigen Amarna-Monotheismus, Amun-Re zu einem universalen und zugleich dem einzelnen nahen Götterkönig an der Spitze der Götterwelt. Analoges geschah in Mesopotamien mit Marduk. Am stärksten war von dieser internationalen Krise des alten Polytheismus die kanaanäisch-syrische Welt betroffen. In den Schriften des ugaritischen Oberpriesters Ilmilku spiegelt sich einerseits der Kampf zwischen El und Baal um die erste Position. Er sollte schon in Ugarit selbst zugunsten Baals ausgehen. Andererseits offenbaren diese Dichtungen eine bis zum Zynismus reichende Desillusionierung bezüglich alles Göttlichen und Religiösen.

Die Krise endete damit, daß im phönizisch-nordkananäischen Bereich Baal an die Spitze trat, im südkanaanäischen dagegen ein nun Baal-Züge in sich aufnehmender El, der in bestimmten Verehrergruppen auch Jahwe-El hieß. In Abhebung von der schwach und lächerlich gewordenen El-Gestalt der konkurrierenden Baal-Religion setzte sich dort schließlich der Name Jahwe durch. Im zweiten Jahrtausend gab es in Israel noch wesentlich mehr El-haltige Personennamen als nach dem Beginn des ersten Jahrtausends. Die Anhänger Jahwes verbeugten sich schon früh vor keinem anderen Gott. Soweit die Großskizze.

In sie zeichnet de Moor nun geradezu fantastisch genaue Einzelhypothesen ein. Seine Ausführungen laufen praktisch auf den Entwurf einer Geschichte Israels bis David hinaus. Oft stützt er sich auch auf Artikelliteratur anderer Autoren aus den letzten Jahren. Das ganze trägt aber seine Handschrift. Den hypothetischen Charakter vieler Ausführungen unterstreicht er durchaus.

Der Name Jahwe ist ursprünglich der »göttliche Name« eines nach seinem Tod vergöttlicht in El aufgegangenen »Königs« vorisraelitischer Gruppen gewesen. Nach der zugrundeliegenden Vorstellung war er damit zu einem Namen Els selbst geworden. Dies ist eine neue Theorie,

die auf G. del Olmo Letes jüngsten Untersuchungen zum königlichen Ahnenkult und zum dorthin gehörenden zweiten, »göttlichen« Namen der Könige von Ugarit aufbaut. Ps 68,2–25 beschreibt die Situation von um 1220 im Baschan lebenden, mit Jahwe von Teman dorthin gezogenen Frühisraeliten. Der Grundbestand von Hab 3 ist etwa ein Jahrzehnt jünger. Noch werden erste Seevölker besiegt. Für Mose übernimmt de Moor die Identifizierung mit der grauen Eminenz der auslaufenden 19. Dynastie Ägyptens, dem Westsemiten Beya, die E.A. Knauf vorgeschlagen hat. Dann wäre der Exodus 1190 anzusetzen, wo Beya im Zusammenhang mit dem Untergang seiner Gönnerin, der Pharaonin Tausret, in Ägypten von der Bildfläche verschwindet. Mose führte die mit ihm flüchtende Gruppe zu den Israeliten des Ostjordanlands. Der Grundbestand der Bileamorakel deutet die Ankunft der Moseschar. Bileam begrüßt Mose als den kommenden Herrn des ganzen ostjordanischen Landes und den Retter vor den Seevölkern. Doch auch Israel unterlag den Seevölkern, und Mose mußte es in die südliche Wüste retten. Dtn 32,1–43, einiges aus Dtn 33 sowie Ex 19,3–6 (hier die erste Erwähnung des Exodus) stammen aus der dann von Mose initiierten religiösen Reform. Ein halbes Jahrhundert später sind die Israeliten ins Ostjordanland zurückgekehrt und breiten sich im Westjordanland aus, wo auch schon vorher Gruppen von ihnen gesiedelt hatten, vor allem in der Gegend von Sichem. Jos 24 enthält Traditionen von einem Bundesschluß in Sichem, der weitere kanaanäische Gruppen, die im Lande wohnten, integrierte und die Ausschließlichkeit der Jahweverehrung verschärfte. Die Jotamfabel war ursprünglich ein polytheistischer Protest gegen die Königsherrschaft des Dornbuschgottes Jahwe über die anderen Götter. Noch das Deboralied (etwa aus dem Jahre 1110) spiegelt die Kontroversen zwischen Jahweallein-Verehrern und eher polytheistisch eingestellten Israeliten. Bei Gideon gewinnt das Königtum Jahwes noch deutlicher intolerante Züge gegenüber anderen Göttern, und irdisches Königtum ist angesichts des Königtums Jahwes nicht denkbar. Später muß das davidische Königtum überdenken, daß der Herrschaftsanspruch auf das Land historisch bei Ägypten liegt. Deshalb baut es die bisher nicht so zentrale Exoduserinnerung zum religiösen Basismythos aus. Im Siegeslied Moses aus Ex 15 wird zudem die neue Stellung Jerusalems und damit das irdische Königtum in Israel begründet.

Das Buch ist oft geradezu spannend geschrieben und durch 5 Indices gut aufgeschlüsselt. Es enthält auch bisher kaum bekannte Mitteilungen, etwa über Parallelen zur Eifersucht Jahwes in außerbiblichen polytheistischen Texten oder über vertragsartige Verhältnisse zwischen Menschen und Göttern in Ugarit.

Demgegenüber ist das Buch von *Mark S. Smith* (*The Early History of God*) eher eine Art Handbuch, das mit großer Kompetenz und auf hohem Niveau die religionsgeschichtliche Forschung für eine gebildete

englischsprachige Leserwelt auf neuestem Stand zusammenfassen will. Ich schließe dies daraus, daß auch wissenschaftliche Selbstverständlichkeiten, etwa Determinative vor Namen, wie etwas Unbekanntes erklärt werden. Ferner daraus, daß in den Anmerkungen, ja sogar im Haupttext, oft auch über divergierende Meinungen ohne jedes Zeichen der Entscheidung oder Distanzierung informiert wird. Schließlich aus der Tatsache, daß die sehr zahlreichen Literaturverweise bewußt möglichst aus der englischsprachigen Literatur ausgewählt zu sein scheinen. Dabei begegnet einem allerdings vieles, was Niehr nicht zu kennen scheint (während der Holländer de Moor sich in beiden Sprachbereichen gleich souverän bewegt). Ich denke etwa an die Arbeiten von J.H. Tigay, die sowohl Smith als auch de Moor häufig anführen und diskutieren. Umgekehrt fragt man sich allerdings auch, ob Smith nicht vielleicht manches aus der deutschsprachigen Literatur gar nicht gekannt hat. Namen wie K. Koch oder H. Spieckermann fehlen ganz. Smith steht unverkennbar in der Tradition von W.F. Albright und F. M. Cross, auch wenn er sich oft von ihnen absetzt. Sein Buch ist auch aus einem anderen Grund eine gute Ergänzung zu denen von Niehr und de Moor. Das Hauptaugenmerk richtet sich nämlich, nach einem einleitenden Kapitel über die »Richterzeit«, auf die staatliche Periode, die in den beiden anderen Büchern nur von der Seite beleuchtet wurde, da sich das Interesse dort entweder auf die Zeit danach oder auf die Zeit davor konzentrierte.

Smith fragt vor allem nach dem Verhältnis Jahwes zu anderen Göttern und Göttinnen. Selbst wenn Israel in vorstaatlicher Zeit noch polytheistisch gewesen zu sein scheint, unterschied es sich schon deutlich von seinen Nachbarn. Diese verehrten nämlich mehr Götter und Göttinnen als Israel. Der Gott Israels hieß ursprünglich El. Jahwe wurde zunächst neben ihm verehrt. Erst im 10. Jahrhundert wurden beide identifiziert. *עליון* ist ein alter El-Name, und viele mythologische Motive, die El umgeben, gehörten zum ursprünglichen Erbe Israels. Ob es vor dem 9. Jahrhundert selbstverständlichen Baalskult gab oder ob auch da, wo das Wort *בעל* fällt, schon Jahwe gemeint war, der Züge Baals aufgesogen hatte, läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Doch war das Wort *בעל* bis in die staatliche Zeit kein Reizwort für Rechtgläubige. Die Konfrontation entstand, als Ahab im Nordreich Religionspolitik trieb, indem er den Kult des tyrischen Himmelsbaals förderte. Jahwe selbst übernimmt in dieser Zeit weitere Züge des Wetter- und Sturmgottes. In der frühen Richterzeit könnte es noch einen eigenständigen Kult Ascheras, der Gemahlin Els, gegeben haben. Doch er ging früh ein, ohne daß Jahwe deshalb Aschera-Züge in sich aufgenommen hätte. Dafür, daß Aschera zu seiner Gemahlin geworden wäre, gibt es keinerlei Beweis. Der Name »Aschera« überlebte die Göttin als Name eines Kultobjekts aus Holz. Kult Anats oder des Sonnengottes gab es in der Frühzeit nicht. Später erscheint Jahwe mit den Attributen der kriegerischen Anat und des für das Recht verantwort-

lichen Sonnengottes – letzteres wohl im Zusammenhang mit der Legitimierung des Königtums. Dafür war die Sonnensymbolik im ganzen alten Orient traditionell. Ein Astartekult ist erst in der späten Königszeit greifbar, ebenso Astralkult. Die »Himmelskönigin« des Jeremia-buches könnte Astarte gewesen sein. Gegen Ende der Königszeit wird es Kultimporte gegeben haben. Deren Abwehr führte auch zum Abbau vorher legitimer Kultformen Jahwes.

Zum Monotheismus kam es in vier Stufen. In der Richterzeit nahm Jahwe, von Anfang an »Gott Israels«, andere Gottheiten in sich auf und wuchs so an Mächtigkeit (I). Mit dem Staat wurde Jahwe zum Dynastie- und Nationalgott, dessen Macht sich auch über fremde Völker ausdehnte. Die wachsende Zentralisation der Institutionen in Jerusalem ebenso wie die zunehmende Bedeutung der Schriftlichkeit für die Bewußtseinsbildung förderten die Jahwe-Monolatrie (II). In der späten staatlichen Zeit, als neue Kulte von außen eindrängten, warben sowohl die Propheten als auch die Verfasser von Rechtsliteratur militant für Jahwe allein (III). Im Exil schließlich kam es, nun ganz auf schriftlicher Ebene, zum vollen Monotheismus (IV).

Das Buch enthält viele informative Einzelausführungen. Zwei seien genannt: ein Überblick über den neuesten Ausgrabungsstand bezüglich der phönizischen Praxis von Kinderopfern und ein interessanter Exkurs über die Verwendung von jeweils dem anderen Geschlecht zuzuordnender Metaphorik bei Göttern und Göttinnen in den Religionen des Alten Orients. Durch die gesammelten Beobachtungen könnten einige Fragen geklärt werden, die jüngst im Zusammenhang mit feministischer Beurteilung des Alten Testaments aufgekommen sind.

Das Buch endet mit drei sehr guten Indices. Doch fehlt ein Literaturverzeichnis. Das ist nicht gerade benutzerfreundlich. Denn zugleich werden die Titel bei zweiter oder noch weiterer Zitation abgekürzt zitiert. Man braucht oft sehr lange, bis man auf dem Weg über das Autorenverzeichnis schließlich zum vollen Titel findet. Außerdem stehen die Anmerkungen nicht auf den Seiten selbst, sondern in kaum lesbarem Kleindruck am Ende der einzelnen Kapitel. Dem Verlag war an fachlich interessierten Lesern offenbar nichts gelegen. Vielleicht war dieses Layout der Preis, den der Autor zahlen mußte, damit das Werk als wohlpropagiertes Buch erscheinen konnte.

Noch deutlicher auf ein breiteres Publikum hin geschrieben, jedoch nicht mit solchen Mängeln behaftet ist das Buch von *Tryggve N.D. Mettinger* (In Search of God), dessen hier zu besprechende englische Ausgabe schon eine Übersetzung der schwedischen Originalfassung ist. Der englische Titel ist verfehlt. Der schwedische Titel lautete nach dem Impressum der englischen Ausgabe: »Gottesbezeichnungen und Gottesbild im Alten Testament«. Er kennzeichnet das Buch besser. Mettinger spricht zunächst über die Rolle, die Namen in der Welt der Bibel zukamen. Dann behandelt er nacheinander den Gottesnamen Jah-

we, die Bezeichnung »Gott der Väter« (in diesem Zusammenhang auch El Schaddaj), den »lebendigen Gott«, Gott als König (hier auch das Motiv des »Tages Jahwes«), den Titel »Jahwe Zebaoth« (hier auch die »Heiligkeit« Gottes), dann die Titel »Erlöser«, »Retter« und »Schöpfer«. Er schließt mit Beobachtungen zum Gottesbild im Ijobbuch und zum Verhältnis von Gottesaussagen zu männlichem und weiblichem Geschlecht.

Er gibt knappe, aber zuverlässige historische Information – wenn diese auch infolge des Erscheinungsdatums nicht mehr ganz dem jetzigen Stand entspricht. Hier soll bald die geplante Überarbeitung nachhelfen². Dann versucht er aber auch, den religiösen Aussagesinn der einzelnen Namen und Bilder zu erschließen, und das so weit, daß wirklich Theologie erreicht wird, ja sogar das, was man »Erbauung« des Lesers nennen könnte. In dieser Hinsicht unterscheidet sich das Buch, das auf einer ganzen Reihe rein fachwissenschaftlicher Veröffentlichungen des Autors aufruht, von allen anderen hier besprochenen Büchern. Es ist auch bis ins Graphische hinein didaktisch angelegt und am Ende durch mehrere Verzeichnisse aufgeschlüsselt. Die wenigen Anmerkungen befinden sich am Ende des Buches beieinander, was aber in diesem Fall kaum stört.

Ist Mettingers Buch trotz der an Themen orientierten Disposition im Ansatz durchaus auch diachron interessiert, so handelt es sich bei der Kampener, von de Moor betreuten Dissertation von *Marjo C.A. Korpel* (*A Rift in the Clouds*) um eine thematisch geordnete Arbeit, die religionswissenschaftlich gemeint ist, aber nicht Religionsgeschichte rekonstruieren will, sondern zwei religiöse Gesamtwelten, die alttestamentliche und die ugaritische, synchron vergleicht. Der auf die ugaritische Erzählung von Baals Palastbau anspielende »Wolkenspalt« des Titels will wohl bildhaft ausdrücken, daß wir das Licht des Göttlichen nur durch den schmalen Spalt der Metapher und des Vergleichs wahrnehmen können.

Am Anfang steht ein Überblick über die Theorien des metaphorischen Charakters aller menschlichen Gottesaussagen von Thomas von Aquin bis zu den heutigen Feministinnen. Dann entwickelt die Autorin vor allem in Anlehnung an moderne linguistische Auffassungen eine eigene Theorie von Metapher und Vergleich. Dies ist die Basis für den Hauptteil des Buches. Dort werden systematisch einerseits aus dem ugaritischen Textkorpus, andererseits aus dem hebräischen Alten Testament alle anthropomorphen Kennzeichnungen des Göttlichen aufgelistet und analysiert. Die Stichworte sind diese: Körper, Geschlecht,

² Zur Richtung der Überarbeitung vgl. inzwischen *T.N.D. Mettinger*, *The Elusive Essence. YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith*, in: *E. Blum / Ch. Machholz / E.W. Stegemann* (Hg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 1990, 393–417.

Sinneswahrnehmung, geistige Betätigung, Gefühle, Bewegung und Arbeit, Ruhe, Liebe und Ehe, Familie, Freundschaft, Gewaltenteilung, Wohlergehen, Unglück, Krankheit, Tod, Bekleidung, Wohnung, Ausstattung der Wohnung, Ernährung, Kosmetik, Ackerbau, Jagen und Fischen, Künste und Wissenschaft, Haushalt, Wirtschaft, Krieg. Kürzer folgen noch Beschreibungen des Göttlichen, die auf die Tier- und Pflanzenwelt oder auf die Natur zurückgreifen. Leitend ist der ugaritische Befund. Es werden also keine biblischen Aussagen behandelt, für die es in Ugarit keine Entsprechung gibt (was ja Zufall sein könnte, so daß die Gefahr eines unerlaubten *argumentum e silentio* bestünde). Unter jedem Stichwort wird das Material sehr sorgfältig philologisch und statistisch ausgebreitet, inhaltlich interpretiert und verglichen. Die Anmerkungen (am Fuß der Seite) enthalten Quellen- und Literaturangaben.

Das Buch schließt mit einer Zusammenfassung, die man nach der Lektüre der einleitenden Kapitel vielleicht zunächst lesen sollte, ehe man sich der vollen Materialausbreitung im Zentralteil des Buches zuwendet. Frau Korpel handelt hier zunächst von Fragen der Theorie und Methode, dann zählt sie die entscheidenden Ergebnisse ihrer Arbeit auf. Die Religion Israels muß auf jeden Fall aus der kanaänischen Religion herausgewachsen sein. Doch wird die dortige, in einem gewissen Sinne reichere Gottesmetaphorik in Israel eingeschränkt. Alles fehlt, was die Gottheit mit Schwäche, Demütigung oder Gier verbinden könnte. Der Akzent liegt auf Stärke, Freiheit und Größe. Falsch wäre eine Reduktion des Unterschieds auf den Gegensatz Materie/Geist. Die Unterschiede finden sich schon in den ältesten Texten Israels. Sie müssen auf frühes Einsetzen der Jahwe-Monolatrie zurückgeführt werden. Ebenfalls wäre es falsch, den Unterschied der beiden Sichten des Göttlichen auf den Unterschied von Naturreligion und Geschichts-/Gesellschaftsreligion zurückzuführen. Beide Religionen waren sich darüber im klaren, daß sie metaphorisch sprachen. Beide waren jedoch der Auffassung, daß die Metaphorik nicht etwa durch abstraktere Aussagen ersetzt werden könnte. Die letzte Wurzel aller Unterschiede ist die Entscheidung Israels für einen einzigen Gott – wofür das Wort »Monotheismus« jedoch eine sehr ungenaue Bezeichnung ist.

Das Buch wird durch über 80 Seiten Tabellen und Indices erschlossen. Trotzdem ist weder eine Literaturliste noch ein Autorenverzeichnis vorhanden. Ohne darauf Rücksicht zu nehmen, wird in dem für das Buch wesentlichen Anmerkungsapparat nach der ersten Nennung eines Titels abgekürzt zitiert. Will man von einer abgekürzten Zitation aus den vollen Titel finden, muß man sich in dem gesamten vorauslaufenden Teil des Buches auf Spurensuche begeben. Das ist ebenso eine Zumutung an den Leser wie die Tatsache, daß die Indices nicht mit Seitenangaben, sondern mit der im Buch benutzten Dezimalklassifikation arbeiten. Denn diese Angaben verweisen dann unter Um-

ständen auf einen Text von vielen Seiten. Hoffentlich schadet diese ärgerliche Technik dem Buch nicht. Denn es ist eine reiche und so bisher noch nicht vorhandene Materialaufschlüsselung. Es könnte sein, daß wir viel länger darauf angewiesen sein werden als auf alle anderen hier besprochenen Bücher, die doch eher jeweils eine Momentaufnahme auf der sich ständig wandelnden Wetterkarte der Hypothesenbildungen darstellen.

Die dabei zutage tretenden Hypothesen unterscheiden sich, wie deutlich wurde, außerordentlich. Einigkeit herrscht in den besprochenen Büchern (möglicherweise nicht ebenso in der gesamten augenblicklichen Literatur) zwar darin, daß Israels Religion aus der »kanaanäischen« herausgewachsen ist und ihr nicht etwa zunächst als etwas ganz anderes gegenüberstand. Hierhin gehört auch die Ablehnung der Theorie von einer »Jerusalem Kulttradition«. Sie wird überhaupt nur noch bei Niehr zu einem Problem. Aber dann laufen die Hypothesen auseinander. Die stärkste Divergenz zeigen sie bei der zeitlichen Ansetzung des Beginns einer Sonderstellung Jahwes. Verbunden ist damit die Frage nach der Relevanz des ugaritischen Textkorpus und die weitere, ob und wie Jahwe schon in den Anfängen mit El identisch war.

Jeder der drei Autoren Niehr, de Moor und Smith hat hier eine völlig andere Position. Und doch interpretieren sie dieselben Quellen und arbeiten in der Hauptsache mit derselben Sekundärliteratur. Nur de Moor bringt neues Material ein. Wie mit einem mächtigen Paukenschlag eröffnet er sein Buch mit einer Aufarbeitung aller in der Bibel erwähnten israelitischen Personennamen aus der Zeit vor dem 9. Jahrhundert. Er setzt dabei die Personennamenanalysen für die staatliche Zeit vom 9. Jahrhundert an voraus, die Jeffrey Tigay und Jeaneane Fowler durchgeführt haben. Dabei ergeben sich aufregende Differenzen zwischen den beiden zeitlich hintereinanderliegenden Namenskorpora. Aus den Unterschieden folgt zunächst einmal, daß die biblischen Angaben historische Substanz enthalten müssen. Dann zeigen sie aber vor allem, daß erstens El und Jahwe schon in der vorstaatlichen Zeit identisch gewesen sein müssen und zweitens der Name El in dieser Frühzeit statistisch häufiger gebraucht wurde als später. Im ganzen zeichnet sich eine Entwicklung von einer El-Jahwe-Religion zu einer reinen Jahwereligion ab. Für die Annahme, daß »Jahwe« von Anfang an nur ein anderer Name Els gewesen sei, kann de Moor an späterer Stelle, wie oben schon angedeutet, aus neuen Erkenntnissen über den königlichen Ahnenkult in Ugarit und den in seinem Zusammenhang vorkommenden zweiten, »göttlichen« Namen jedes Königs eine neue Hypothese entwickeln. Sie stößt in den Bereich von bisher noch nie Gedachtem vor. Insofern ist die Versuchung groß, sie als exotisch zu betrachten und rasch beiseitezuschieben. Doch sie wird gründlich erörtert werden müssen, genauso wie das, was die immer

schon möglich gewesene, aber so noch nie gemachte Personennamenanalyse de Moors für die Frühzeit ergeben hat.

Etwas anderes scheint zugunsten der Sicht de Moors hinzuzukommen. Er kann für die von ihm angenommenen religionsgeschichtlichen Entwicklungen gewissermaßen eine internationale atmosphärische Stimmungslage im Lebensgefühl der ausgehenden Bronzezeit rekonstruieren. Etwas Vergleichbares hat Niehr für die Ansetzung des Hochkommens Jahwes als »höchster Gott« in der zweiten Hälfte der Königszeit eigentlich nicht anzubieten, es sei denn die Attraktivität einer bei den Nachbarn Israels schon eingetretenen neuen Entwicklung. Das eigentliche Argument für seinen Zeitansatz ist, daß er für die Zeit vor der zweiten Hälfte der Königszeit keine Belege sieht. Das bleibt ein *argumentum e silentio*.

Damit berühre ich die Frage, wie man es sich denn erklären kann, daß es zu so verschiedenen Hypothesen kommt. Entscheidend scheinen mir die Unterschiede in der Datierung biblischen Textmaterials zu sein. Seit einiger Zeit werden, vor allem in Europa, immer mehr biblische Texte von immer mehr Alttestamentlern immer später datiert. Es ist, als gebe es eine argumentative Spirale, die sich, einmal in Bewegung gesetzt, fast automatisch immer weiter hochschraubt. Niehr vertraut sich dieser Tendenz an, de Moor ist ihr gegenüber skeptisch. Deshalb verfügt Niehr in der Tat kaum noch über irgendwelche Zeugnisse aus der Frühzeit, ja aus der frühen staatlichen Zeit. Da er keine Quellen hat, sind *argumenta e silentio* natürlich gewagt.

De Moor mit seiner gegenläufigen Tendenz steht weniger in der Nachfolge der ehemaligen mitteleuropäischen kult- und traditionsgeschichtlichen Schule, die hinter jeder Gattung und jedem Text sofort ein aus frühen Zeiten stammendes Ritual mit an ihm haftenden traditionellen Inhalten vermutete, sondern eher in der Albright's und seiner Schüler, die vor allem einzelne poetische Texte aufgrund ihrer sprachlichen Gestalt als früh nachweisen wollten. Er setzt jedoch eigene Analysen der in Frage kommenden Texte voraus und kommt auch zu einer etwas anderen Auswahl dessen, was als alt zu betrachten sei. Doch führt er diese amerikanische Sicht weiter, während der sonst viel mehr dieser Tradition verpflichtete Mark Smith die Theorie früher poetischer Zeugnisse eher in den Hintergrund treten läßt.

Es geht aber im ganzen nicht nur um die spezielle Frage in späteren Texten eingelagerter älterer poetischer Stücke. Es geht um die Methoden der Datierung von Texten überhaupt. Mir scheint, die Vertreter der augenblicklichen Spätdatierungstendenz müßten sich häufiger einige kritische Fragen stellen. Die erste ist die, ob bei ihnen nicht zuviel mit dem *argumentum e silentio* gearbeitet wird. Die zweite hängt damit zusammen, daß sie oft von Lexemverteilungen ausgehen. Hierzu wirft de Moor in einer methodologischen Anmerkung mit Recht die Frage auf, ob in vielen Fällen auch nur die einfachsten Spielregeln moderner linguistischer Statistik beachtet werden. Schließlich muß, da

viele Autoren sich gegenseitig zitieren, gefragt werden, ob nicht unerkannt längst Zirkelschlüsse ablaufen. Ein typisches Ergebnis insgeheim zirkulärer Argumentation scheint mir das riesenhafte Ausmaß der Texte zu sein, die inzwischen als »deuteronomistisch« gelten. Auch die Frage, ob das heute für die Rekonstruktion der Vorgeschichte biblischer Texte bevorzugte »Fortschreibungs«-Modell überall wirklich die angemessensten Erklärungen liefert, müßte einmal reflex aufgeworfen werden.

Daraus folgt nun nicht, daß man de Moor, der sich den herrschenden Strömungen gegenüber eine erfreuliche Unabhängigkeit wahrt, in allem jubeln könnte. Seine meiner Meinung nach richtige Annahme, man müsse in unseren biblischen Schriften mit alten Nachrichten, ja mit erhaltenen alten Textstücken rechnen, wird dadurch kompromittiert, daß er dann unglaublich hypothesenfreudig wird und den Texten Informationen entnimmt, die sicher nicht jeder in ihnen lesen wird, der sie mit ihm für alt hält. Dazu wird man in einigen Fällen auch über das Alter von Texten streiten können – ich denke etwa an Ex 19,3–6 oder Num 27,16f.20. Hier muß die Diskussion also weitergehen. De Moor selbst scheint dafür durchaus offen zu sein. Jedenfalls unterstreicht er klar, daß er Hypothesen entwirft.

Bei Smith wird weniger deutlich sichtbar, wo er in diesen methodologischen Grundentscheidungen nun eigentlich steht. Er spricht – ganz in der Tradition Albrights – viel stärker von einzelnen Sachfragen und einzelnen Belegtexten her. Man muß vielleicht fragen, ob bei ihm die oft durchaus verschiedenen hintergründigen Gesamtentwürfe und Methodologien seiner Gesprächspartner immer genügend in ihren Spannungen reflektiert werden. Das ist der Preis für die Text- und Problemnähe, die das Buch auszeichnet. Man muß es wohl im Wissen um diese Grenze benutzen.

Wegen der offenen Situation im Bereich von Vorfragen sollte man sich als Biblischer Theologe zur Zeit vielleicht davor hüten, sich ganz einer bestimmten Richtung anzuvertrauen. Es kommt hinzu, daß noch keine dieser Arbeiten wirklich auf einen neuen Quellenbereich eingegangen ist, der zur Zeit vor allem durch Othmar Keel und seine Schüler erschlossen wird: die religiösen Darstellungen auf den zahlreichen Zeugnissen der altorientalischen Kleinkunst³.

Doch lassen sich auch jetzt Dinge benennen, die Gemeingut der religionsgeschichtlichen Theoriebildung bezüglich der Religion Israels sein dürften. Vor allem ist es die Ablehnung der früher gängigen Auffas-

3 Wie mir O. Keel freundlicherweise brieflich mitgeteilt hat, dürfte, wenn diese Bücherbesprechung erscheint, folgendes Buch schon im Handel sein: O. Keel / Ch. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels auf grund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg/Basel/Wien 1992. Es ist strikt diachron ausgerichtet, basiert ausschließlich auf Material aus Palästina und behandelt die Zeit zwischen 1750 und 450 v.Chr.

sung, daß die Jahwereligion zuerst eine eigene Größe gewesen und dann in einer zweiten Phase gewissermaßen von außen in eine Beziehung der Attraktion und Gegnerschaft zugleich zur kanaanäischen Religion getreten sei. Das bedeutet zunächst einmal, daß man gewissermaßen die polytheistische Grundingredienz des biblischen Monotheismus stärker beachten müßte. Auch die Beobachtungen Niehrs zum Phänomen der »Paganisierung« in den späten Schriften führen zu dieser Forderung. Hier ist, vor allem wegen unserer Prägung durch eine griechische und neuzeitliche Materie-Geist-Entgegensetzung, wahrscheinlich vieles neu zu bedenken.

Damit verbindet sich, falls El doch schon in die Anfänge gehört, daß das, was man heute oft »Schöpfungstheologie« nennt, nicht etwas theologisch sekundär zu den Urwahrnehmungen Israels Hinzugetretenes, sondern eher das Ursprüngliche und Umfassende ist, innerhalb dessen sich heilsgeschichtliches Denken erst entfalten sollte. Das könnte nicht nur eine historische, sondern auch eine systematisch richtige Aussage sein. Wenn der Biblischen Theologie allein dies durch die hier besprochenen religionsgeschichtlichen Arbeiten neu bewußt wird, muß sie denselben außerordentlich dankbar sein.