

# BEGEGNUNG

Kontextuell-dialogische Studien  
zur Theologie der Kulturen und Religionen

herausgegeben von

Hans Waldenfels

7

# Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht

Dokumentation

des Symposiums des Graduiertenkollegs

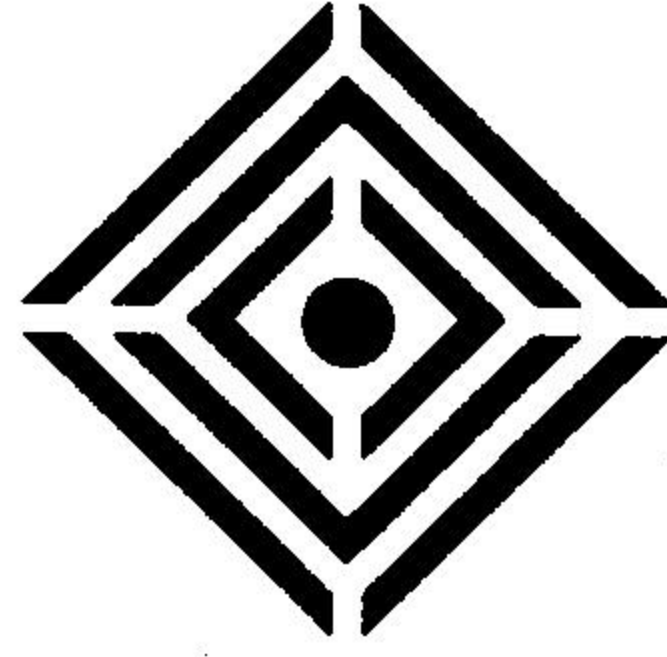
„Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien“

vom 20.-23. 11. 1996

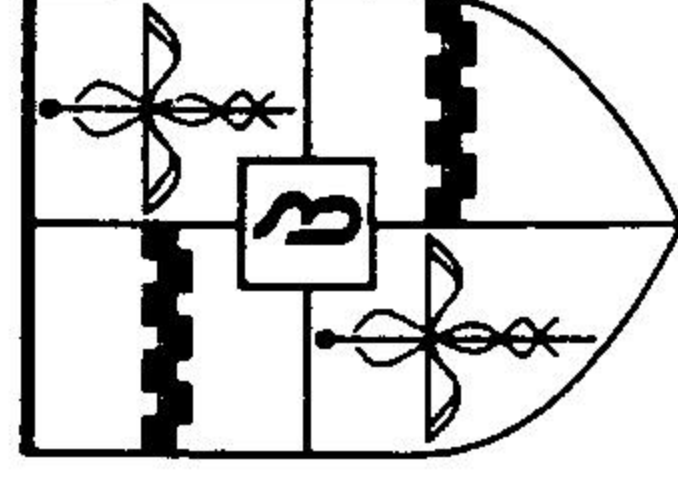
an der Universität Bonn

herausgegeben von

Heinz Robert Schlette



Borengässer · Bonn



Borengässer · Bonn

## “Sie sind wie Vogelscheuchen im Gurkenfeld”. Kritik an den Göttern der Völker und ihren Kulturen - Religionskritik im Alten/Ersten Testament\*

Christian Frevel

### 0. Einleitung und hermeneutische Vorbemerkungen

Zu Recht stellt W.H. Schmidt heraus, daß es eine abstrakte Größe “Religion” auch begrifflich im AT nicht gibt: “Entsprechend hat das Alte Testament keinen Ausdruck, der als solcher zwischen eigener und fremder Religion unterscheidet”<sup>1</sup>. Insofern könnte man versucht sein zu sagen: Es gibt keine Religionskritik im AT. Obwohl die bewußte Außenwahrnehmung entgegen aller landläufigen Erwartung nur geringen Raum einnimmt, hat W.H. Schmidt ebenso recht, wenn er schreibt: “Der Vergleich der Religionen ist keine dem Alten Testament aufgezwungene, ihm dem Wesen nach völlig fremde Fragestellung, sondern ihm wenigstens ansatzweise bereits bekannt”<sup>2</sup>. In der Forschung wird allerdings die Perspektive einer *interreligiösen* Religionskritik weitestgehend ausgeblendet. Meist geht es um die Besonderheit der Religion Israels und um das kritische Potential, das in der Übernahme und Ablehnung fremder Elemente zum Ausdruck kommt. Weder die zweibändige Religionsgeschichte von R. Albertz noch die einschlägigen Theologien von G. von Rad, H.-D. Preuss, A.H.J. Gunneweg, J. Schreiner oder der “Alttestamentliche Glaube” von W.H. Schmidt weisen das Stichwort “Religionskritik” oder “Kritik an Religionen” in ihren Registern aus<sup>3</sup>. Diese Sondage verdeutlicht, daß der Begriff “Religionskritik” als solcher im

\* Die These wurde auf dem Symposium “Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht” in einem Kurzvortrag vorgestellt. Aus Platzgründen muß auf eine Erwähnung der Spezialliteratur zu den einzelnen Texten und auf eigene Übersetzungen verzichtet werden. Der Obertitel gibt die (traditionelle) Übersetzung von  $\text{הַאֱלֹהִים הַכּוֹתֵבִים}$  aus Jer 10,5 in der Fassung der EÜ wieder, wobei der Autor sich der Problematik dieser Übersetzung bewußt ist. Vgl. zur Diskussion zusammenfassend HALAT Sp. 1617f.

<sup>1</sup> Vgl. W.H. Schmidt, Aspekte des Phänomens “Religion” - im Alten Testament, in: S. Kreuzer/K. Lüthi (Hg.), Zur Aktualität des Alten Testaments. FS G. Sauer. Frankfurt/M. u.a. 1992, 85-97; ders., Alttestamentlicher Glaube. Neukirchen-Vluyn <sup>8</sup>1996, 11f.

<sup>2</sup> W.H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube (s. Anm. 1), 12.

<sup>3</sup> Ebd., 4.

<sup>4</sup> Vgl. R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit = ATD Ergänzungsband 8. Göttingen 1992; G. von Rad, Theologie des Alten Testaments. 2 Bde. München <sup>9</sup>1987; H.-D. Preuss, Theologie des AT, 2 Bde. Stuttgart 1991 u. 1992; A.H.J. Gunneweg, Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte. Stuttgart 1993; J. Schreiner, Theo-

*Bereich der alttestamentlichen Wissenschaft* nicht etabliert ist. E. Gerstenberger hat wohl nicht ganz unrecht, wenn er diesbezüglich ein tendenzielles Desinteresse feststellt: “In den christlichen Kirchen und Schulen war lange Zeit die Meinung vorherrschend, eine gründliche Beschäftigung mit den ‘anderen’ Göttheiten erübrige sich oder sei allenfalls Sache der Religionswissenschaft”<sup>5</sup>.

Fixpunkt in der Forschungsgeschichte - neben Aufsätzen zum “Verhältnis des Jahweglaubens zu den außerisraelitischen Religionen”<sup>6</sup> meist aus den 70er Jahren - ist die etwas später entstandene Habilitationsschrift von H.-D. Preuss mit dem Titel “Verspottung fremder Religionen im Alten Testament”<sup>7</sup>. Diese Arbeit ist bis heute ein Standard- und Referenzwerk. Zwar unterscheidet Preuss nicht begrifflich zwischen intra- und interreligiöser Kritik, zeigt jedoch sachlich in einer diachronen Linie diese Unterscheidung an: “Wendet sich der Spott zuerst nach innen, an Israeliten, sich um innerisraelitische Mißbräuche mühend, so bekommt er je länger je mehr auch die Heiden und ihre Götzenbilder in den Blick”<sup>8</sup>. Diese Linie gilt es weiterzuverfolgen.

*Ausgangspunkt* der hier vorgelegten Überlegungen sind zwei Grundunterscheidungen: die im Bereich der atl. Wissenschaft wenig reflektierte zwischen intra- und interreligiöser Religionskritik und die zwischen impliziter und expliziter Religionskritik. Unter impliziter Religionskritik sollen die Belege gefaßt werden, in denen keine direkte Auseinandersetzung mit einem Gegenüber stattfindet, die Abwertung aber impliziert ist. Dazu zählen etwa die Unvergleichlichkeitsaussagen. Wenn z.B. Mose gegenüber dem Pharao äußert: “Du sollst erkennen, daß keiner YHWH, unserem Gott, gleichkommt” (Ex 8,6), dann werden die ägyptischen Götter weder ausdrücklich genannt noch explizit kritisiert. Dennoch ist natürlich eine Kritik impliziert, die auf die Geschichtswirksamkeit anderer Götter im Vergleich zu YHWH zielt. Unter expliziter Kritik sollen die Belege verstanden werden, in denen ein klar umrissenes Gegenüber durch kritische Äußerungen abgewertet wird. So etwa in Jes 46,1a: “In die Knie geht Bel, Nebo krümmt sich” oder Ps 135,15: “Die Götzenbilder der Völker sind nur Silber und Gold, ein Machwerk von Menschenhand”. Dabei ist zu beachten, daß die Unterscheidung zwischen impliziter und expliziter Religionskritik nicht immer randscharf möglich ist. Das gilt noch stärker für die zweite

logie des Alten Testaments. Würzburg 1995; W.H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube (s. Anm. 1).

<sup>5</sup> E.S. Gerstenberger, Andere Sitten - andere Götter, in: I. Kottsieper u.a. (Hg.), Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern? FS O. Kaiser. Göttingen 1994, 127-141, 127.

<sup>6</sup> So der Titel eines Aufsatzes von C. Westermann, in: ders., Forschung am Alten Testament. = ThB 24. München 1964, 189-218; vgl. O. Eißfeldt, Israels Religion und die Religionen seiner Umwelt (1967), in: ders., Kleine Schriften V. Tübingen 1973, 1-20; ders., Gott und Götzen im Alten Testament, in: ders., Kleine Schriften I. Tübingen 1962, 266-273; H.W. Wolff, Jahwe und die Götter in der atl. Prophetie (1969), in: ders., Gesammelte Studien zum AT. = ThB 22. München <sup>2</sup>1973, 418-441; E. Zenger, Jahwe und die Götter, in: ThPh 43 (1968), 338-349.

<sup>7</sup> BWANT 92. Stuttgart u.a. 1971.

<sup>8</sup> H.-D. Preuss, Verspottung (s. Anm. 7), 277f.

Unterscheidung zwischen intra- und interreligiöser Kritik. Nicht nur, daß jede interreligiöse Kritik auch ein nach innen gewandtes kritisches Moment enthält, sondern vielfach ist intrareligiöse Kritik im AT interreligiös gewendet, indem das Eigene zum Fremden stilisiert wird. Das gilt vor allem für den Bereich, der bisher als typisch kanaanaïsch wahrgenommen worden ist. So ist etwa in Ex 34,13 in den Altären, Massen und Ascheren weniger eine Kritik an den Religionen der Vorbevölkerung im Blick, sondern vielmehr das Eigene, das als Fremdes stilisiert und kritisiert wird.<sup>9</sup> Das gilt besonders für die Frühphase der israelitischen Religion, denn in der religionsgeschichtlichen Diskussion um die Pluriformität der Religion Israels in vorexilischer Zeit, hat sich in den letzten Jahren einiges bewegt. Zwei Hauptpunkte seien hervorzuheben:

(1) Es mehren sich die Stimmen, die von einem begrenzten faktischen Polytheismus in der vorexilischen Zeit ausgehen. Literarische, archäologische und ikonographische Indizien stützen die These, daß YHWH in der Königszeit mit einer Partnerin, der Göttin Aschera, verehrt worden ist. Zudem scheinen sowohl im Bereich der privaten Frömmigkeit als auch im regionalen und nationalen Kult andere Götter und Göttinnen in begrenztem Maße verehrt worden zu sein<sup>10</sup>. Dadurch verändert sich die Einschätzung vieler religionskritischer Passagen des Alten Testaments, insofern diese als *ad intra* und nicht wie bisher als *ad extra* gerichtet zu verstehen sind.

(2) Durch eine veränderte Vorstellung von der Landnahme, nach der Israel zu größten Teilen in Kanaan selbst entstanden ist, wird der Basis-Konflikt zwischen Israel und Kanaan entscheidend verändert. Der Konflikt zwischen 'der' israelitischen und 'der' kanaanaïschen Religion kann nicht mehr wie bisher die feststehende Grundkonstante in der Beschreibung der frühen israelitischen Religion bilden. Zwar gilt es nach wie vor daran festzuhalten, daß YHWH als Berggott des Baal-Hadad-Typs *nicht* autochthon ist und von außen in das Land kommt, jedoch führt diese Externalität nicht zu einer Dichotomie zwischen der frühen YHWH-Religion und den "Religionen des Landes". Die israelitische Religion ist *nicht* als total von ihrer Umwelt unterschiedene zu verstehen, sondern ist 'nur' eine Spielart syrisch-kanaanaïscher Religionen des ersten Jahrtausends. Fällt aber 'die' kanaanaïsche Religion als permanente und diametrale Opposition weg, erscheinen auch von daher viele Be-

<sup>9</sup> Die hier aufscheinende Problematik einer randscharfen Unterscheidung zwischen intra- und interreligiöser Kritik wird im folgenden an mehreren Stellen noch verschärft. Die Unterscheidung ist bezogen auf die atl. Belege eine zwar (heuristisch) nützliche, aber zu großen Teilen auch künstliche, was ausdrücklich hervorgehoben sei.

<sup>10</sup> Vgl. zum Stand der Diskussion die Überblicke von R. Albertz, Religionsgeschichte (s. Anm. 4); F. Stolz, Einführung in den biblischen Monotheismus. Darmstadt 1996 sowie die beiden Sammelbände W. Dietrich/M.A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? = OBO 139. Freiburg/Göttingen 1994 und D.V. Edelman (Hg.), The Triumph of Elohim. Kampen 1995. Zur Ikonographie O. Keel/C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. = QD 134. Freiburg<sup>2</sup> 1993 und zur Diskussion um die Göttin neben YHWH C. Frevel, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. = BBB 94/1-2. Weinheim 1995.

lege in einem intrareligiösen Gewand, die bisher in der Forschung für klar interreligiös gehalten wurden.

Nach diesen hermeneutischen Vorüberlegungen soll nun in einem zweiten Schritt versucht werden, das literarische Material in einem *diachronen* Durchgang zu systematisieren. Dabei stelle ich die folgende These voran:

*Die Religionskritik im Alten/Ersten Testament hat sich von einer mehr impliziten zur expliziten und von der intrareligiösen zur interreligiösen Religionskritik entwickelt. Dabei erreicht sie am Ende eine abstrakte, vernunftorientierte, fast philosophisch zu nennende Ebene. Dennoch richtet sie sich nicht nach außen, sondern adressiert soziologisch gesehen immer den Binnenraum Israels bzw. des Judentums. Die biblische interreligiöse Religionskritik ist keine eigenständige Apologie gegenüber den "Heiden", sondern überwiegend ein aus dem exilisch entwickelten Proprium der israelitischen Religion, dem Monotheismus, gewonnenes, vielfältig schillerndes Element zur Identitätsfindung und Identitätssicherung.*

1. Der Jahwist, die frühe Vorschriftprophetie und die Propheten des 8. Jhs.

Beim *Jahwisten*, dem ersten Geschichtsentwurf von der Schöpfung bis zur Landnahme aus dem 8. Jh., läßt sich keine nach außen gewandte Religionskritik erkennen. Weder in der Ur- noch in der Vätergeschichte spielen die Götter anderer Völker eine Rolle. Implizit mag zwar die Schöpfungsgeschichte durch die Suprematie des Schöpfergottes eine Kritik bzw. Abwertung anderer Götter enthalten, doch ist diese weder ausgebaut noch ein erkennbares Erzählziel des Jahwisten. Der Jahwist bewegt sich in polytheistischem Umfeld. Ohne die Existenz und Kompetenz anderer Götter zu bestreiten, wird YHWH den anderen Göttern auf "natürliche" Weise vorgeordnet. In der Exoduserzählung, in der sich YHWH für die in Bedrängnis geratene Großgruppe als rettend erweist, findet sich keine *explizite* Kritik an den ägyptischen Göttern. So schreibt H.D. Preuss mit Recht: "Die Götter Ägyptens sind in den Erzählungen um Auszug und Rettung am Meer für ihn kein Thema"<sup>11</sup>. Doch findet sich im jahwistischen Faden der Plagenerzählung - folgt man der jüngsten Analyse von W.H. Schmidt<sup>12</sup> - in Ex 8,6 eine Unvergleichlichkeitsaussage, die eine kritische Note impliziert. "Damit du erkennst, daß keiner ist wie YHWH, unser Gott" zielt auf die Wirk- und Geschichtsmächtigkeit YHWHs. Auch wenn die Götter Ägyptens hier nicht explizit im Blick sind, impliziert die Unvergleichlichkeit YHWHs eine Suprematie über die Götter anderer Nationen, die YHWH im Geschichtshandeln nicht gewachsen sind.

<sup>11</sup> H.D. Preuss, Theologie (s. Anm. 4), Bd. 1, 127.

<sup>12</sup> Vgl. W.H. Schmidt, Exodus. = BK II/2. Neukirchen-Vluyn 1995, 335ff; ders., Die Intention der beiden Plagenerzählungen (Exodus 7-10) in ihrem Kontext, in: M. Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Exodus. = BEThL 126. Leuven 1996, 225-243.

Für eine Religionskritik des Jahwisten zu diskutieren bleibt ferner Num 25,1-5, ein Text, der traditionell dem jahwistischen Werk zugewiesen wird. Beim Aufenthalt in Schittim treibt Israel mit den Moabiterinnen Unzucht und läßt sich zu Schlachtopfermahlen mit den Göttern der Moabiterinnen verführen, was als Einlassen mit dem Baal-Pegor gedeutet wird und zur Bestrafung Israels führt. Für die "religionskritische" Auswertung entscheidend ist die implizite moralisch-ethische Abwertung der Nachbarreligion Israels, der sexuell kultische Freizügigkeit unterstellt wird. Allerdings kann in Frage gestellt werden, daß dieser Text ins 8. Jh. gehört, auch wenn in ihm deuteronomistische Sprachklischees weitestgehend fehlen<sup>13</sup>.

Für eine Frühdatierung der Baal-Pegor-Episode wird häufig Hos 9,10b ins Feld geführt. Setzt man einen Bezug auf den gleichen Kontext wie in Num 25 voraus, wird auch hier durch die abwertenden Begriffe נָשָׂא "Schande" und שָׁקֵצָה "Scheusale" implizit die moabitische Religion abgewertet. Aber auch hier muß man berechtigterweise fragen, ob der Halbers in unbestritten hoseanischem Kontext noch ins 8. Jh. gehört. Der Terminus "Scheusale", der ein klassischer Spottbegriff in späteren Texten ist, reicht hier vielleicht schon, um mit der "Schande" zusammen den Beleg dem Propheten selbst abzusprechen. Doch auch wenn man bei einer hoseanischen Verfälschung bleibt, muß man für beide Stellen festhalten, daß die fremde Religion hier nicht unmittelbar im Blick ist, sondern sich die Kritik nach innen auf das Verhalten von Israeliten richtet. Eine interreligiöse kritische Note ist nur implizit durch die Nähe von Sexualität und Kult gegeben, wird aber nicht argumentativ entfaltet.

Mit Hos 9,10 ist man schon bei den frühen Schriftpropheten angelangt. Weder bei Hosea und Amos noch bei Jesaja und Micha sind die *Religionen* der Völker ein eigenständiges Thema. Obwohl das Buch *Amos* die anderen Völker in einem Völker-spruchzyklus im Blick hat und YHWHs Macht auch über den Bereich Israels hinaus ausdehnt, findet sich keine einzige religionskritische Aussage<sup>14</sup>. Analoges gilt für den Propheten *Micha*. Bei *Hosea* findet sich zwar massive Kritik, sei es an Masseben, an Götterbildern oder an magisch-mantischen Praktiken, jedoch ist diese intrareligiös gerichtet. Zu diskutieren bleibt Hos 13,4, das von der Mehrheit der Forscher für hoseanisches Urgestein gehalten wird<sup>15</sup> und in der Ausschließlichkeitsaussage einen Vergleich mit Göttern beinhaltet, die nicht helfen. Nun ist gerade das Motiv des Nicht-Helfen-Könnens in der Auseinandersetzung mit der Göttlichkeit der Götter(bil-

<sup>13</sup> Die Schwierigkeit einer quellenkritischen Zuordnung von Num 25 hat zuletzt H. Seebaß in seinem Pentateuchartikel (TRE 26 [1996] 185-209, 195) bestätigt.

<sup>14</sup> Vgl. neben dem Völker-spruchzyklus der Strophen I, II, V und VI auch Am 9,7, wobei dort die Zugehörigkeit zum frühesten Gut umstritten ist. Vgl. zur jüngeren Diskussion J. Jeremias, Der Prophet Amos. = ATD 24,2. Göttingen 1995, 130f.

Am 5,26 ist exilisch(-frühnachexilisch)e Nachdeutung, vgl. J. Jeremias, Amos, 74.81 und A.B. Ernst, Weisheitliche Kultkritik. Zu Theologie und Ethik des Sprüchebuchs und der Prophetie des 8. Jh. = BThSt 23. Neukirchen-Vluyn 1994, 102-105.

<sup>15</sup> Vgl. z.B. W.H. Schmidt, "Monotheismus" und Ausschließlichkeit des Glaubens, in: GILer 11 (1996) 28-37, 31; J. Jeremias, Der Prophet Hosea. = ATD 24,1. Göttingen 1983, 163.

der) im Exil besonders etabliert und die Nähe dieser Stelle zu Jes 43,10f; 45,5,21 schon öfter herausgestellt worden<sup>16</sup>, so daß man auch hier, trotz der singulären sprachlichen Gestalt, von einer hoseanischen Verfälschung eher Abstand nehmen sollte und den Beleg (zumindest die zweite Vershälfte) im Dunstkreis des exilischen Monotheismus ansetzen sollte.

Bei *Jesaja* findet sich in der Frühverkündigung nur nach innen gerichtete Religionskritik<sup>17</sup>. Für die fortgeschrittene Phase der Verkündigung in der assyrischen Krise ist Jes 31,3 zu diskutieren. Die Stelle steht im Kontext der Ablehnung einer Bündnispolitik mit Ägypten, doch vielleicht ist noch mehr gesagt: "Daß in Ägypten der Pharao als Gottheit angesehen wird, ist bekannt. Man kann darum immerhin die Frage stellen, ob nicht beim Sätzchen: 'Die Ägypter sind Menschen und nicht Gott', mitgehört werden muß: Auch der Pharao, den man für ein Gottwesen hält, ist nur ein Mensch"<sup>18</sup>. Wenn diese Vermutung H. Wildbergers richtig ist und sich Jesaja zur Abwehr außenpolitischer Bündnisse auch auf eine Kritik der Göttlichkeit des Pharaos stützt, muß man hier von einer impliziten Religionskritik sprechen, die ungewöhnlich substantiiert argumentiert und sogar - was für die übrige Religionskritik kaum gilt - am gemeinten Gegenüber nicht völlig vorbeigeht. Möglich ist aber genauso die 'profane' Deutung, nach der Jesaja nur eine "Demythisierung der geschichtlichen Mächte", nicht aber die "radikale Deifizierung Gottes" betreibt<sup>19</sup>. Ansonsten macht auch der Prophet Jesaja die *Religionen* der Nachbarvölker nicht zum Thema und erst recht nicht zum Gegenstand einer vergleichenden Kritik. Interreligiöse Religionskritik ist für das 8. Jh. kein Thema.

Das ergibt auch die "Gegenprobe" bei den Vorschriftpropheten. Hier ist vor allem die *Eliaüberlieferung* zu nennen, die am ehesten Angriffsflächen für die Suchbewegung nach interreligiöser Kritik bietet. Die Erzählung von 2Kön 1,2-17\*, entstanden im ausgehenden 8. oder 7. Jh., reklamiert die Zuständigkeit YHWHs für Heil und Heilung in Israel. Der israelitische König Ahasja hat sich verletzt und wird nun von Elija harsch dafür getadelt, daß er über seinen Gesundheitszustand ein Orakel im Ausland einholen will: "Gibt es denn keinen Gott in Israel, daß du Boten aussendest, um Baal Zebub, den Gott von Ekron zu befragen?" (V 6). Abwertende Polemik schlägt in der Verballhornung des Namens durch: Der Fürst Baal זְבוּבַל ist spöttisch zum Herrn der Fliegen זְבוּבַל depotenziert. Jedoch ist äußerst schwierig zu beurteilen, ob diese Verballhornung der Erzählung schon von Beginn an eignete oder erst eine Nachwirkung der breiteren Religionsverspottung der Exilszeit darstellt,

<sup>16</sup> Vgl. zuletzt M. Nissinen, Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. = AOAT 231. Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1991, 164-167.

<sup>17</sup> Vgl. dazu auch L. Ruppert, Die Kritik an den Göttern im Jesajabuch, in: BN 82 (1996) 76-96.

<sup>18</sup> H. Wildberger, Jesaja. = BK X/3. Neukirchen-Vluyn 1982, 1233.

<sup>19</sup> Die beiden zitierten Ausdrücke charakterisieren bei H. Wildberger, Jesaja (s. Anm. 18), 1235 allerdings gleichermaßen die Essenz der Aussage von Jes 31,3.

da zumindest das NT wie der Symmachus neben dem Βεελζεβουβ auch noch den Βεελζεβουα kennen. Wichtiger zu sehen ist, daß eine Kompetenz des ausländischen Gottes in der Orakelbefragung und damit wohl auch seine Heilkünste nicht grundsätzlich bestritten werden, sondern anscheinend vorausgesetzt sind. Die spätere Kritik, daß die Götter der Nachbarvölker gar keine Antwort geben und schon gar nicht helfen können, findet sich hier noch nicht.

Deutlicher in die Nähe solcher Aussagen rückt eine andere wichtige Elija-erzählung, die ebenfalls im späten 8. oder schon im 7. Jh. entstanden sein dürfte, sich allerdings ganz und gar nach *innen* richtet. Es ist die Erzählung vom Götterwettstreit auf dem Karmel (1Kön 18,21-40\*)<sup>20</sup>. Elija verspottet die Baalsanhänger, als deren Anrufung ihres Gottes nicht den gewünschten Erfolg zeigt. Unter Anspielung auf das Mythologem vom schlafenden bzw. verschwundenen Gott wird hier dem Gegenpart Baal Handlungsunfähigkeit und Kulturfähigkeit vorgeworfen. Einen Gott, der sich dem jahreszeitlichen Sterben und Wiederauferstehen unterwirft, der für unbestimmte Zeit abwesend ist, kann man nicht ernstnehmen. Der Erzählung, die an der Schwelle zur Auseinandersetzung um das Gottsein der Götter steht, inhäriert ein religionskritisches Moment, insofern mit dem bloßgestellten Baal alle Baale, auch die "hohen göttlichen Herren" der Nachbarvölker implizit abgewertet werden. Doch ist auch hier der Blick noch ausschließlich auf die Suprematie YHWHs gerichtet. Die Götter der Völker sind noch nicht im Blick<sup>21</sup>.

2. Der Jehowist, das vorexilische Deuteronomium und die Propheten Jeremia und Ezechiel

Zu Beginn des 7. Jhs., als Reaktion auf die assyrische Krise der Religion unter Manasse, entsteht das Jerusalemer Geschichtswerk des Jehowisten. Hier ist insbesondere ein Moment herauszustellen, das dann in der Folgezeit breite Aufnahme findet. Der Jehowist betont die *intolerante* Ausschließlichkeit YHWHs und macht diese - und das ist neu - als Eigenschaft Gottes im Wesen YHWHs fest. Das läßt sich gut an der Einleitung zum Privilegrecht in Ex 34\* zeigen. Nach der Selbstvorstellung YHWHs in der Theophanie formuliert Ex 34 in der Grundschrift (VV 6-7.12\*.14) ein Bündnisverbot und untermauert dieses mit der Ausschließlichkeitsforderung<sup>22</sup>. Wichtig ist, den literarischen Standpunkt des Autors in die Analyse einzubinden. Sein Erzählort ist der Sinai, und der Blick ist auf das Land gerichtet, das hier nicht - wie

<sup>20</sup> Vgl. zu Analyse und Interpretation C. Frevel, Aschera (s. Anm. 10), 27-123.

<sup>21</sup> In Ex 18,11 - traditionell dem Elohisten zugewiesen - fällt die Unvergleichlichkeitsaussage durch die Benutzung des YHWH-Namens, die Segnung in V 10 und die durch Jitro unmittelbar nach dem Bekenntnis dargebrachten Opfer auf. Abgesehen von  $\pi\eta/\pi\eta$ , dessen Parallelen einer Frühdatierung eher widersprechen, sprechen auch die formale Nähe zum *nachexilischen* Bekenntnis Naamans in 2Kön 5,15 oder die sachliche Nähe zu den Aussagen in Ps 135,5 u. 2Chr 2,4 gegen eine vorexilische Datierung.

<sup>22</sup> Vgl. zur Literarkritik die Hinweise bei C. Frevel, Aschera (s. Anm. 10), 215-223.

in späteren dtr Texten - als *tabula rasa*, sondern bewohnt gedacht ist. Ohne diesen Bewohner ethnisch näher einzugrenzen, sieht der Jehowist eine grundsätzliche Gefahr im Bundesschluß, weil ein Bündnis zwischen zwei Partnern von den jeweiligen Göttern firmiert wird. Damit ist im Bundesschluß die Anerkennung und Verehrung eines anderen Gottes gegeben und die Ausschließlichkeit YHWHs tangiert. Die Religionen der Nachbarn, den potentiellen Bündnispartnern, sind *nicht an sich* schlecht, minderwertig oder ethisch-moralisch unzureichend. Dem Jehowisten geht es lediglich um die Konzentration auf YHWH, nicht um die Abwertung oder Kritik der anderen Religionen. Daß allerdings sein Konzept der Eifersucht eine Ausschließlichkeit YHWHs über Israel hinaus impliziert und von der Einheit auf Einzigkeit hin tendiert, dürfte auch klar sein. Durch die Verankerung der Ausschließlichkeitsforderung im Wesen YHWHs ist der Weg nicht nur zur Formulierung des ersten Dekaloggebotes, sondern auch die Denkbewegung hin zum Monotheismus vorgezeichnet. Sicher kann man sagen, daß der Jehowist keine nach außen gerichtete Religionskritik betreibt, aber vielleicht kann man sagen, daß bei ihm die Grundlagen für eine intolerante, abgrenzende interreligiöse Kritik gelegt werden.

Ähnlich im *vorexilischen Deuteronomium*, wo ebenfalls die Kritik ausschließlich nach innen gerichtet ist. Der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs wird vehement vertreten, YHWH ist einer (Dtn 6,4) und der einzig Zuständige für Israel. Im frühdr Bundesschluß (Dtn 5\*: 9f\*; 26,17ff) bindet sich das Volk exklusiv an seinen Gott, der sich durch den Exodus als unvergleichbar geschichtsmächtig erwiesen hat. In den Gesetzen des spätvorexilischen Dtn finden sich daher auch kasuistische Gesetze, die den Abfall von YHWH als Rechtstatbestand zu fassen versuchen (Dtn 13\*<sup>23</sup>). Dabei werden erstmals explizit "fremde Götter" als *ausländische* Größen gefaßt<sup>24</sup>. Man kann sich gut vorstellen, daß Dtn 13,7-12, das hier als Beispiel für das Gesagte dienen soll, zur Zeit des starken neuassyrischen Kulturdrucks im 7. Jh. seine Anhaltspunkte in der Realität hatte. Assyrische Gottheiten werden eine große Anziehungskraft gehabt haben. Sieht man darum einmal von den Zweifeln ab, die gerade gegen eine vorexilische Erwähnung der "fremden Götter" in Dtn 13\* erhoben wurden, ist wichtig festzuhalten, daß hier die Binnenperspektive insofern erweitert wird, als Götter fremder Völker erstmals in den Blick geraten. Dabei sind es zwei Momente, die den entscheidenden Vorteil des Gottes Israels gegenüber den Göttern der Umwelt markieren: die enge personale Bindung YHWHs an sein Volk und, damit verbunden, sein heilsgeschichtliches Engagement im Exodus.

<sup>23</sup> Es ist umstritten, ob der zweite Fall VV 7-13 zur Grundschrift zu rechnen ist. Das braucht hier nicht entschieden zu werden. Wichtig erscheint lediglich, daß er spätvorexilisch gut denkbar ist.

<sup>24</sup> Vgl. Dtn 13,3.7f.14. Nach H.D. Preuss, Deuteronomiu. = EdF 164. Darmstadt 1982, 52f sind gerade dies späteste Zusätze. Allerdings ist m.E. fraglich, ob man die Literarkritik in Dtn 13 so weit treiben darf. Zu Recht stellt G. Braulik, Deuteronomium 1-16,17. = NEB Lfg 15. Würzburg 1986, 105 heraus, daß in der *Endgestalt* die "fremden Götter" eine Entfaltung von 12,29-31 sind.

Auf der gleichen Linie wie der jehowistische Blick vom Sinai auf das Land und das auf Jerusalem und YHWH konzentrierte deuteronomische Gesetz liegt - bei aller literarischen Problematik, auf die hier nicht eingegangen werden kann - die Erzählung vom Bundesschluß in Sichern. Der Geschichtsrückblick beginnt mit einer Gottesrede: "Jenseits des Stroms wohnten eure Väter von Urzeiten an ... und dienten anderen Göttern" (Jos 24,2). Die Verehrung anderer Götter durch die Vorfahren der Erzeltern bleibt zunächst unkritisiert stehen. Es folgt ein Kurzauszug der Heilsgeschichte, der mit der Landgabe endet. Danach fordert Josua das Volk zur Entscheidung auf: Zur Wahl stehen die ungeteilte YHWH-Treue, die fortgesetzte Verehrung der Götter der Vorfahren oder die Annahme der Religion der Landesbevölkerung. In den scheinbar gleichwertigen Wahlmöglichkeiten nimmt der Text einen für das AT außergewöhnlichen Blickwinkel eines Religionspluralismus ein. Die Entscheidung für YHWH fällt aufgrund der beiden Grundpfeiler der Heilsgeschichte des Volkes, der Herausführung aus Ägypten und der Landgabe. An den beiden anderen Religionen wird keine explizite Kritik geübt, doch haben sie nichts dem Einsatz YHWHs Vergleichbares zu bieten. Das Volk scheint objektiv zu wählen, so daß am Ende auch die Aufforderung zur Entfernung der fremden Götter folgerichtig ist (V 23).

Die Existenz anderer Götter, ja anderer Religionen ist im 8./7. Jh. noch kein Problem für den Glauben Israels, auch wenn die eigene Religion den anderen im Rekurs auf die Heilsgeschichte vorgeordnet wird. In nach innen gerichteter Kritik wird hauptsächlich versucht, den Alleinverehrungsanspruch YHWHs durchzusetzen. Interreligiöse Religionskritik findet sich in den bisher untersuchten Texten nicht.

Reicherer Material erwartet man bei den Propheten des 7. und 6. Jhs., entsprechend der Einschätzung von W.H. Schmidt: "Religionskritik wird nicht nur von außen an den Glauben herangetragen, sondern kann aus ihm selbst erwachsen. Sie kommt nicht nur, aber in besonderem Maße in der Prophetie zu Wort"<sup>25</sup>. Doch zeigt das genauere Hinsehen rasch, daß es auch bei Jeremia und Ezechiel vor allem um die Religionskritik nach innen geht, um die Abwehr von Entgleisungen und den Versuch, die Konzentration auf YHWH-allein geschichtstheologisch, innen- und außenpolitisch sowie sozialgeschichtlich zu verankern. Dabei spielt der direkte Vergleich mit den anderen Religionen nur eine untergeordnete, meist sogar gar keine Rolle. Doch zu Recht richtet sich der Blick auf die Propheten unmittelbar vor und im Exil, denn hier beginnt das zu greifen, was sich später als klare Religionskritik entfalten wird. Aus der Erkenntnis der Einheit und Einzigkeit YHWHs erwächst - vor allem bei Ezechiel - die Position eines impliziten Monotheismus, der allerdings noch nicht die Leugnung der anderen Götter zum Ziel hat. Diese ist - zumindest bei Jeremia - wohl erst durch Spätere nachgetragen.

Aus dem Material herausgegriffen seien zunächst zwei Belege aus dem *Jeremiabuch*, die unter anderem die Problematik der Exegese vorexilischer Prophetentexte zeigen, denn beide Stellen unterliegen berechtigten Authentizitätszweifeln.

<sup>25</sup> W.H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube* (s. Anm. 1), 15.

Die Mahnrede Jer 2,10-13 benutzt ein ausgesprochen kräftiges Bild zur Charakterisierung des Abfalls von YHWH, die brüchigen Zisternen, die das überlebensnotwendige Wasser nicht halten. Die von Israel neben YHWH erwählten Götter sind nicht lebensfördernd, ihr Lebensquell versickert ohne Nutzen, sie können Israel nicht am Leben erhalten. Die Kritik ist nach innen gerichtet und spricht anderen Göttern (in V 8 wurde Baal genannt) die Zuständigkeit für Israel und zugleich ihre Kompetenz ab. Auffällig ist neben dieser Binnenkritik die Außenwahrnehmung in dem Motiv des Göttertausches. "Was Israel tat, ist unter dem Niveau der anderen"<sup>26</sup>, denn - so lautet natürlich die Antwort auf die rhetorische Frage von V 10 - ein anderes Volk würde nie seinen Nationalgott durch andere Götter eintauschen. Eilfertig wird untermauert, daß es ja noch nicht einmal Götter sind: Um wieviel mehr Grund hätten also diese Völker, sich einem lebendigen Gott zuzuwenden? Ob nun gerade dieser die Existenz anderer Götter leugnende Nachsatz oder vielleicht sogar der ganze Argumentationsgang nicht auf Jeremia zurückgeht, muß hier nicht entschieden werden. Vieles spricht dafür, doch ist auch davor zu warnen, die scharfe und bildreiche Argumentation dem Propheten vorschnell abzusprechen. Wichtig ist hier der Aspekt, daß die Außenperspektive, andere Völker und ihre Götter wahrzunehmen, völlig in den Dienst der Innenperspektive genommen ist. Weder besteht ein wirkliches Interesse an den Religionen der Kittäer und Kedariter noch an der Eigenart der Nationalgötter dieser Staaten, sondern ausschließlich an der Fehlleistung Israels. Insofern wird man hier auch nur bedingt von einer interreligiösen Kritik sprechen können.

In dem zweiten Beleg, Jer 14,22, kehrt die mangelnde Handlungsfähigkeit der Götter aus Jer 2 wieder. Zum Abschluß der Reden aus Anlaß einer vernichtenden Trockenheit findet sich das Zitat einer an YHWH gerichteten Volksklage (VV 19-22), die in ihrer Motivik über die Not der Dürre weit hinausgeht. Die Dunkelheit und Verlassenheit des Exils spricht aus diesen Worten, die in vielem an die Klagelieder oder an exilische Psalmendichtungen erinnern. So ist wohl mit der Mehrheit der Exegeten auszuschließen, daß sich der Duktus einer vorexilischen Entstehung verdankt. Doch bindet sich der Vers über die Regenspender klar zurück an den Anfang des Kapitels, in dem es um die große Dürre ging. Ist vielleicht doch ein Jeremiawort aus dem Kontext zu isolieren? Die Bitte um das Eingreifen YHWHs wird mit der schöpferischen und erhaltenden Tätigkeit YHWHs begründet. Weder gibt es Regenspender unter den Götzen der Völker, noch lassen die Himmeln von selber regnen. Es ist YHWH, der alles geschaffen hat, der die Erde durch den Regen erhält und tränkt. Da er der einzige Schöpfer ist, ist er auch der einzige, der eingreifen und die Not beenden kann. Die rhetorische Frage nach den Göttern der Völker steht im Dienst der Bitte um die Erhaltung des Bundes. Dabei werden diese durch den Gebrauch des Terminus קָנָל "Dunst, Windhauch" schroff abgewertet. Zwar kommt קָנָל im Jeremiabuch häufiger zur Bezeichnung der Götzen vor (2,5; 8,19; 10,15; 16,19; 51,18), doch ist W. Thiel zuzustimmen, daß קָנָל keineswegs als "spezifisch

<sup>26</sup> S. Herrmann, *Jeremia*. = BK XII,2. Neukirchen-Vluyn 1990, 125.

jeremianisch" bezeichnet werden kann<sup>27</sup>. Die Zweifel an einem älteren aufgenommenen Jeremiawort wachsen durch den Gebrauch dieser abwertenden Terminologie eher. Auch der Rekurs auf die Schöpfertätigkeit YHWHs mehr die Zweifel an einer vorexilischen Entstehung. Die in Jer 14,22 geäußerte Kritik hebt sich allerdings trotzdem von den späteren Belegen etwa aus Deuteronomium ab, da sie auf ein konkretes Ressort Bezug nimmt und für dieses den anderen Göttern die Kompetenz abspricht.

Der kurze Blick auf das Jeremiabuch ergibt keine gesicherte vorexilische interreligiöse Kritik, zeigt aber zum einen, wie eng die Kritik an anderen Religionen mit der Leugnung anderer Götter verbunden ist, und zum anderen, wie stark die Kritik an anderen Religionen im Dienst der Sicherung der eigenen Position, der praktischen Durchsetzung des Ausschließlichkeitsanspruchs steht. Die Religionskritik ist kein Selbstzweck und richtet sich ausschließlich nach innen. Die anderen Völker und ihre Götter werden nur als kontrastierendes Gegenüber wahrgenommen<sup>28</sup>.

Das bestätigt der Blick auf *Ezechiel*, der bereits in die Exilszeit führt: Die große Gerichtsrede in Kap. 20 datiert in die erste Phase des Exils im ersten Jahrzehnt des 6. Jhs. In ihrer Grundschrift geht sie auf den Propheten zurück. Der Geschichtsrückblick beginnt mit der Erwählung in Ägypten und der von YHWH ergangenen Aufforderung, sich von den Götzen loszusagen (Ez 20,7-9a). Ähnlich wie Jos 24 wird diese Stelle von der Überzeugung getragen, daß die YHWH-Verehrung bereits in Ägypten nicht ungeteilt war und die Israeliten weit mehr ägyptische Götter als YHWH verehrt haben. Anders als in Jos 24 wird allerdings hier das erste Gebot schon für den Aufenthalt in Ägypten vorausgesetzt. Der implizite Monotheismus Ezechiels wird durch die beiden fäkalisch konnotierten Spottbegriffe unterstrichen. *עֲלֵי־אֵלִים* "Scheißgötzen", ein Lieblingsswort Ezechiels zur Bezeichnung göttlicher Nicht-Größen, ist wie *עֲלֵי־אֱלֹהִים* "Scheusal" polemisch abwertend und akzeptiert die Existenz anderer Götter im Grunde schon nicht mehr. Dabei wird in die Wahrnehmung der fremden Religion nicht eine ästhetische Kategorie eingetragen, vielmehr steht die priesterliche Unterscheidung von rein und unrein im Hintergrund. Der Kontakt mit diesen Größen verunreinigt (vgl. Ez 23,30; Lev 20,23 u.ö.), er nimmt die Möglichkeit, YHWH unbelastet gegenüberzutreten. Zugleich werden aber die Götter Ägyptens über die Terminologie als unrein, als unfähig zum Kontakt mit der Heiligkeit, ja als unfähig zur Heiligkeit perhorresziert. Heiligkeit, das Ausgesondert-Sein aus der

<sup>27</sup> Vgl. W. Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jer 1-25. = WMANT 41. Neukirchen-Vluyn 1973, 81.

<sup>28</sup> Der sachlich an dieser Stelle zu erwartende Seitenblick auf die Religionspolitik der beiden Könige Hiskija und Joschija und die Frage nach religionskritischen Momenten in deren Kulturreformen trägt im untersuchten Zusammenhang nichts aus. Es steht ohne Zweifel fest, daß die Maßnahmen - sofern ihnen Historizität zukommt - nach innen gerichtet sind und etwa durch die Beseitigung des *עֲלֵי־אֱלֹהִים* 2Kön 18,4 oder auch der Sonnenwagen 2Kön 23,15 keine *substantielle* interreligiöse Kritik an der assyrischen Religion geübt wird. Daß den Maßnahmen dieses Moment wiederum inhärent, ist nicht zu bestreiten.

profanen Welt, ist aber Grundbedingung für Transzendenz und damit für Göttlichkeit. Ezechiel geht es nicht primär um Religionskritik und um die Abwertung der ägyptischen Religion oder anderer Religionsformen. Es geht ihm um den Schuld-aufweis an Israel, der am vordersten Anfang der Geschichte Israels beginnen muß<sup>29</sup>. Ziel der Gerichtsrede ist der Aufweis der Rechtmäßigkeit des Gerichts, das YHWH an Israel durch die Exilierung und den Zusammenbruch des Staates 597/587 v. Chr. vollstreckt hat. Zu fragen bliebe, ob nicht Ez 20 durch den Hinweis auf die Götter Ägyptens neben der Ebene des Geschichtsauftrisses auch auf Zustände im spätvorexilischen Juda zielt, wo - wie Ez 8 zeigt - unter anderem ägyptische Religions-elemente in den Tempelkult Eingang gefunden hatten. Dann würde die Kritik an den Götzen Ägyptens nicht nur auf die Vergangenheit zielen, sondern darüber hinaus ein aktuelles Moment einer nach innen gerichteten Kritik beinhalten. Dafür könnte sprechen, daß die Götzen Ägyptens im weiteren Geschichtsaufriß entsprechend der Weigerung des Volkes, diese wegzuworfen, als "Götzen der Väter" oder als "eure Götzen" mehrfach wieder aufgenommen werden (VV 16.24.30.39). Daß Ezechiel implizit durch die gewählte Terminologie und den Kontext der Unreinheit eine Religionskritik formuliert, die wohl weder die ägyptische noch irgendeine andere Religion wirklich trifft, mag aus heutiger Perspektive festgehalten werden. Im Blick Ezechiels lag eine objektive Behandlung jedenfalls nicht, seine Kritik ist auf die Reinheit der YHWH-Religion hin funktionalisiert.

### 3. Götzenpolemik und Religionskritik in exilisch-frühnachexilischer Zeit

Schon auf den ersten Blick lassen sich für die Periode des Exils und der frühen nachexilischen Zeit Veränderungen feststellen. Die Anzahl der Texte, in denen fremde Religionen in den Blick geraten und kritisiert werden, wächst exponentiell an. Vielfach werden die Götter der Völker zum Thema, was an den radikal veränderten politischen und theologischen Rahmenbedingungen liegt. Durch den Zusammenbruch des Staates, die Zerstörung des ersten Tempels und die Deportation der Oberschicht nach Babylon bzw. die Massenflucht aus den chaotischen innerjüdischen Verhältnissen verändert sich die Basis eines "religiösen Konsenses". Aus der Konzentration auf Jerusalem und YHWH, die vom Deuteronomium gefordert und von Joschija gefördert worden war, wird jetzt die Diaspora, das Zerstreutsein in alle Lande. Damit verbunden ist eine intensiviertere Begegnung mit den Göttern der Völker. Diese haben sich als siegreich im Vergleich zu YHWH erwiesen und sind omnipräsent für die Exulanten. Angesichts der Katastrophe des eigenen Gottes, der sein auserwähltes Volk, sein

<sup>29</sup> Vom gedanklichen Ansatz sehr ähnlich ist die ebenfalls in priesterlicher Tradition stehende Rahmung von Lev 18, die allerdings erst nachexilisch sein dürfte. Argumentiert wird mit der moralisch-ethischen Depravation der Völker zum Schutz der eigenen Solidargemeinschaft (vgl. auch in dtr Tradition 1Kön 14,24). Bei dem Rekurs auf die "Bräuche" *מִצְוֹתָם* der Völker kann man vielleicht - wie in 2Kön 17,26f u.a. - die Religion(en) mit einschließen. Vgl. dazu auch W.H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube (s. Anm. 1), 11.

„Schatzkästlein“ den Feinden preisgegeben hat, ist die Verlockung, den Göttern der Fremdvölker den Vorzug gegenüber YHWH zu geben, besonders groß. Ein theologischer Ausweg scheint nur in einer erneuten absoluten Konzentration auf YHWH möglich, die nicht seine Geschichtsmächtigkeit leugnet, sondern im Gegenteil betont. Dies läßt sich auf mehreren Pfaden erreichen, die alle bereits in vorexilischer Zeit vorgespurt worden sind. Sei es, daß der Gerichtsgedanke der vorexilischen Prophetie aufgegriffen wird und das Exil als Strafe für das Fehlverhalten Israels gedeutet wird oder daß der Bundesgedanke betont und gefestigt wird, so daß die Bundeszusagen von Seiten YHWHs nicht revoziert worden sind, oder sei es, daß in Rückbindung an Exodus und Landgabe mit einer Fortsetzung des heilvollen Handelns YHWHs gerechnet oder daß durch Betonung des Schöpferhandelns YHWHs eine universelle Perspektive entwickelt wird. Die Denkbewegungen des Exils führen - ebenfalls anknüpfend an die vorexilischen Konzepte der Einzig(artig)keit YHWHs - in mehreren Linien zu einem reflexen Monotheismus, sei es in deuteronomistischen Tradentenkreisen, bei Deuterocesaja oder in der Priesterschrift. Dabei geraten die Götter der Völker stärker in den Blick. Das bereits vorexilisch durchgehaltene Charakteristikum der Kultbildlosigkeit YHWHs wird jetzt im betonten Bilderverbot<sup>30</sup> deutlicher als *differentia specifica* gegenüber den Religionen erkannt und führt die Auseinandersetzung mit den Göttern fast notwendig auf das weite Feld der Kultbilder und ihrer Materialität. Die Bestreitung der Geschichtsmächtigkeit der anderen Götter wird bestärkt durch die faktische Entmachtung der babylonischen Götter in der Übernahme der Weltherrschaft durch die Perser in der zweiten Hälfte des 6. Jhs., markant kulminierend im Fall Babylons 538 v. Chr. Damit haben sich die babylonischen Götter als „hilflos“ erwiesen. Durch das Ende des Exils und die Rückkehr der Gola ist YHWHs Geschichtsmächtigkeit und sein Heilshandeln auch faktisch wieder spürbar, was den in der Bedrängnis forcierten universalistischen Tendenzen YHWHs weiteren Auftrieb gibt.

Wie diese komprimierten „Essentials“ der Entwicklungen der Exilszeit zeigen, sind die Umbrüche enorm, und der Niederschlag in der Literatur Israels ist es - wie zu erwarten - auch. Zwei Linien und ihre Ausläufer, die grob als „deuteronomistische“ und „prophetische“ bezeichnet werden sollen, werden näher verfolgt.

Mit einer Anknüpfung an ein bereits vorexilisches Konzept soll begonnen werden. Das Bündnisverbot, das in der Einleitung zum jehowistischen Privilegrecht erstmalig formuliert wurde, um die Ausschließlichkeit YHWHs zu betonen, allerdings dort weder eine moralisch-ethische Abwertung des Gegenübers noch eine wirkliche Kritik an seiner Religion beinhaltet (s.o.), wird in einer Reihe von deuteronomistischen Texten in exilischer Zeit, ja sogar bis in frühnachexilische Zeit hinein ausgebaut (Ex 34,1.13.15f als Erweiterungen des jehowistischen Grundtextes; Dtn 7,1-5.25f; Ri 2,1-5; Ex 23,23-33, vgl. Dtn 12,2-4.29-31; Num 33,5f<sup>31</sup>). Das Bünd-

<sup>30</sup> Vgl. zur Herausbildung des zweiten Gebots C. Dohmen, Bild, biblisch, in: LThK<sup>3</sup> 2, 441f (Lit.).

<sup>31</sup> Vgl. dazu die Analysen bei C. Frevel, (s. Anm. 10), 215-249.

nisverbot wird jetzt so gewendet, daß das Nachbarvolk zum Fremdgötterdienst verführt und so zum Fallstrick für Israel wird. Nur schroffe Abgrenzung kann Israel vor dieser Gefahr beim Einzug in das Land bewahren. Darum wird militantes Vorgehen gegen die Religion der Nachbarvölker geboten. Die Religionskritik wird zum „Religionskampf“. In Dtn 7,1-5 etwa wird das Gegenüber gerade durch seine Religion zur Gefahr, die es auf jeden Fall zu meiden gilt, und sei es durch die Vernichtungswelche, indem der Kult der Vorbewohner durch die Zerstörung der Kultinstallationen unmöglich gemacht wird, ja sogar - wie Dtn 12,3 fordert - sämtliche Erinnerung an Völker und Götter an den verwüsteten Stätten getilgt werden soll. Daß der hier geforderte Religionskampf und Bildersturm eine *literarische Fiktion* ist, die weder literarisch umgesetzt wurde noch nach dem Bild der neueren Landnahmetheorien hätte - historisch gesehen - umgesetzt werden können, sei ausdrücklich betont. Die Militanz ist nur verständlich, wenn man sie zusammen mit dem Theologumenon sieht, daß die Exilskatastrophe eine Strafe YHWHs für die Fremdgötterverehrung ist. Interessant ist, daß das, was in der Königszeit unzweifelhaft zum Eigenen gehörte, nämlich Ascheren, Masseben und Götterbilder, nun zum Fremden stilisiert wird und als Fremdes und Gefährvolles extirpiert werden soll. *Intrareligiöse Kritik wird hier zur interreligiösen Kritik umstilisiert.*

Vergleichbare Texte bringen ethisch-moralische Wertungen in die Kritik ein. So werden in Dtn 12,29-31 „objektive“ menschliche Verfehlungen genannt, die nicht nur YHWH ein Greuel (הַרְעוּלָה) sein dürften. Die Kritik substantiiert sich darin, daß die Religionen der Vorbevölkerung den Schutz des menschlichen Lebens mißachten (vgl. Dtn 18,9f). Auch hier wird intrareligiöse Kritik interreligiös stilisiert. Denn wenn es tatsächlich Kinderopfer in Palästina gab<sup>32</sup>, dann gab es sie auch in Jerusalem (2Kön 16,3; 23,10; Jer 7,31; 32,35 u.ö.), und wenn, dann gehörten sie zum pluralen Erscheinungsbild der vorexilischen (judäischen) Religion. Eine ethnische Zuweisung des Kinderopfers ausschließlich zu den Israel umgebenden Völkern schlägt religiöns-geschichtlich jedenfalls fehl. Die schroffe moralische Trennung zwischen Israel und seinen Nachbarn - wie sie in Dtn 12,31 und anderswo zum Ausdruck kommt - entpuppt sich vielmehr als identitätssichernde literarische Fiktion.

Die Vielfalt der in deuteronomistischen Kreisen entstandenen religionskritischen Passagen der Exilszeit läßt sich beispielhaft an Dtn 4 verfolgen. Das rhetorisch komplexe Kapitel, das wahrscheinlich in mehreren Schüben entstanden ist, wird von einer Bilderverbotsparänese bestimmt. Die VV 5-8 bieten eine Gebotsparänese, in der es um die Unvergleichbarkeit YHWHs und der Tora als Spezifikum Israels geht. Die Besonderheit der Unvergleichlichkeitsaussage (vgl. Dtn 3,24; 1Sam 2,2; 2Sam 7,22-24; 1Kön 8,23; Jer 10,14; Mi 7,18; Ps 18,32; 35,10; 71,19; 77,14; 89,9 u.ö.) ist hier die Zusammenbindung von YHWH und Gesetz einerseits und andererseits das Qualitätskriterium der Nähe Gottes, das Israels Religion von den anderen abhebt. Im Vergleich mit den anderen Göttern wird YHWH als kultisch flexibler gekennzeichnet,

<sup>32</sup> Vgl. zum Diskussionsstand und zur Literatur C. Frevel, Art. Menschenopfer, in: LThK<sup>3</sup> 7 (im Druck).



er ist überall (unabhängig vom Geltungsbereich des Gesetzes) anrufbar, weder an einen Tempel noch an einen bestimmten Ort gebunden. Die Not - der zerstörte Kultort - wird hier zur Tugend gemacht.

In der Bilderverbotsparänese (VV 15-19) geht es um menschen- oder tiergestaltige Götter- und Kultbilder und - wie der Rekurs auf die Schöpfungen am Himmel deutlich zeigt - um die Gestirnverehrung. Die Kultbildlosigkeit wird mit der Theo-‘phanie’ am Horeb begründet und zur *differentia specifica* Israels gegenüber den Völkern. Jeglicher Bilderkult ist damit abgewertet: Israel hat keine Gestalt gesehen, daher kann es kein Abbild irgendeiner Gestalt machen. Schon hier wird deutlich, wie wenig diese Vorstellung altorientalischem Bilderdenken entspricht, wenn zwar für das Wort, nicht aber für das Bild mit einer göttlichen Offenbarung und Inspiration der Handwerker gerechnet wird<sup>33</sup>. Interessant ist der tolerante V 19, der aus monotheistischer Warte die übrigen Völker, die sich noch nicht zu YHWH bekehren können oder wollen, in den Blick nimmt. YHWH hat ihnen die Gestirne am Himmel zur Verehrung zugewiesen, sie aber seinem Eigentumsvolk, dem er sich geöffnet hat, untersagt. Zwar sind die Gestirne gerade keine Götter, sondern Geschöpfe YHWHs, aber für die Völker geradezu pragmatisch als “Ersatzreligion” gedacht. Spätere Konzepte werden das Problem der Verehrung YHWHs durch die Völker durch die Vorstellung von der Völkerwallfahrt und die uneingeschränkte Verehrung YHWHs auf der ganzen Erde zu lösen versuchen<sup>34</sup>.

Die Bilderverbotsparänese endet mit der Androhung der Exilierung als Strafe für einen Verstoß gegen das 2. Gebot. Dabei strotzen V 27f vor charakteristischen Zügen der Religionskritik bzw. Religionspolemik. Zunächst verwundert zwar, daß hier noch von אֱלֹהִים “Göttern” die Rede ist und kein spottender Ersatzbegriff wie הַקְּלִיט “windige Götzen”, אֱלִילִים “Nichtse”, שִׁקְצִים “Scheusale” oder אֱלִילִים “Scheißgötzen” verwendet wird. Dafür findet sich aber אֱדָם קִי נַעֲטָה “Machwerk von Menschenhand”, mit der die fremden Götter auf ihr Geschaffensein reduziert und damit ihrer Göttlichkeit beraubt werden. “Holz und Stein” zielt ebenfalls auf die Materialität der Götterbilder<sup>35</sup>. “Holz und Stein” sind einfache Baumaterialien, die man eben benutzt, die aber in der *religio* nichts nützen. Es ist totes Material. Das greifen die vier negierten Verben am Schluß (V 28) auf, die auf die mangelnde Sinneswahrnehmung der Götterbilder hindeuten. Mit dem totalen Wahrnehmungsausfall, neben dem noch

<sup>33</sup> Vgl. dazu A. Berlejung, *Der Handwerker als Theologe*, in: VT 46 (1996) 145-168 und dies., *Die Theologie der Bilder. Das Kultbild in Mesopotamien und die atl. Bilderpolemik unter besonderer Berücksichtigung der Herstellung und Einweihung der Statuen*. Diss.masch.theol. Heidelberg, WiSe 1996/97.

<sup>34</sup> Vgl. zu den unterschiedlichen Konzeptionen W. Groß, YHWH und die Religion der Nicht-Israeliten, in: ThQ 169 (1989), 34-44.

<sup>35</sup> Zu der Wendung “Holz und Stein verehren”, deren Vorläufer sich in Jer 2,27; 3,9 finden und die in Dtn 28,36.64; 29,16; 2Kön 18,19//Jes 37,19 und Ez 20,32 ebenfalls zur Auseinandersetzung mit den Göttern der fremden Nationen dient, vgl. C. Frevel, *Aschera* (s. Anm. 10), 355-406.

die bekannnten drei Affen besser dastehen, steht Dtn 4,28 fast auf einer Linie mit der Götzenbildpolemik in den nachexilischen Psalmen 115 und 135. Daß nicht nur die Exilierung, sondern auch der dort erzwungene Fremdgötterdienst eine Strafe für den Abfall von YHWH sei, hat Parallelen in Dtn 28,36.64; Jer 5,19; 16,13; Neh 1,8 und vielleicht auch Am 5,26. Hier wird - nicht unbedingt logisch - der Bilderdienst als Strafe für das Anfertigen von Bildern verstanden. Das Motiv spiegelt einen reflexen monotheistischen Hintergrund. Die Verehrung anderer Größen als YHWH ist eine Strafe, insofern diese nichts zugunsten ihrer Verehrer ausrichten können. So wenig wie sie essen, trinken, riechen und schmecken können, so wenig können sie helfen<sup>36</sup>. Und darum scheint es nur dem gesunden Menschenverstand zu entsprechen, sie nicht zu verehren. Einem Vergleich mit dem Gott Israels halten die Götter der Völker nicht stand.

Dtn 4 enthält neben der Religionspolemik auch eine implizite Religionskritik im indirekten Religionsvergleich. Das verbindet die späten der Theologen mit *Deuteroversaja*, der im Exil in eine Situation der tiefen Resignation spricht. Der Verlust von Tempel und Land, Heimat und Halt führt die Exilsgemeinde auf einen Tiefpunkt, an dem sie daran zweifelt, daß YHWH das Gericht noch einmal beenden wird. Die Attraktivität der babylonischen Göttervielfalt ist hingegen hoch: Vielleicht liegt dort die Wende zum Besseren. Im Rekurs auf Schöpfung (Jes 45,18) und Exodus (45,4-6) knüpft Dtn 4 als “Prophet vertrauensbildender Maßnahmen” an Offenbares und Unvergängliches an, um die heilschaffende Präsenz YHWHs auch im Exil plausibel zu machen. YHWH hat sich nicht von seinem Volk abgewendet, sondern wendet sich ihm *jetzt* wieder zu. Die sich abzeichnende politische Wende am Ende des Exils ist YHWHs Werk. Eine Hinwendung an die babylonischen Götter ist zwecklos, ja trügerisch, denn YHWH wird das Gericht *jetzt* an den Göttern vollziehen (Jes 46,1)<sup>37</sup>. Er ist der einzige Gott und einzige Retter (Jes 43,8-13). YHWH tritt in den Vergleich mit den Göttern der Völker ein und fordert diese auf, sich ihm zu stellen. Im sog. Weissagungsbeweis (vgl. Jes 41,21-29; 43,8-15; 45,20-25) erweist er sich als der einzige, da er uneingeschränkt in der Geschichte wirkt. Er hat das bereits Eingetretene seit langem so vorhergesagt, wie es eingetroffen ist. Sein Wort ist wahr und überlegen. Die anderen Götter sind zu dieser Zukunftsaussage nicht fähig (Jes 41,21-29). Die Kritik an den Göttern ist schroff und der Vergleich mit YHWH geradezu überheblich. Angesichts der hochspezialisierten Orakelpraxis in der babylonischen Religion ist der Vorwurf, die babylonischen Götter seien zu einer Zukunftsansage nicht fähig, kaum überzeugend. Allerdings geht es Deuteroversaja um die lange Distanz

<sup>36</sup> Das Motiv der “Hilflosigkeit” der anderen Götter, die nicht rettend eingreifen können, fehlt hier in Dtn 4,28 wohl nur aufgrund des Kontextes. In anderen der beeinflusstesten Texten ist es urchaus belegt, vgl. Ri 10,14; 1Sam 12,21; 2Kön 18,33//Jes 36,19f (in signifikanter Abwandlung, s. dazu u.) und die Parallelen in der Götzenbildpolemik Deuteroversajas, etwa Jes 43,11; 45,21; 46,7.

<sup>37</sup> Vgl. zum Gericht über fremde Götter (zum Teil Jes 46,1 vorausgehend) auch Num 33,4; Jes 19,1; Jer 43,12f; 46,25; 48,35; 51,47.52; Ez 30,13; Zef 2,11.

und die Konstanz der Vorhersage. Die mittels Technik eingeholten Orakel der Götter der Völker sind "Peanuts" gegenüber der Offenbarung YHWHs durch die Propheten. Das erinnert an die Größe von Israels Tora in Dtn 4. Rational gesehen ist der "Erweis" der Einzigkeit YHWHs durch die Qualität seiner Voraussagen natürlich weder unbedingt logisch noch aus heutiger Sicht überzeugend. Aber das will und soll er auch gar nicht sein. Die Kritik an den Göttern ist keine rational reflektierte und überprüfbare Disputation, Deuterjesaja will Vertrauen erwecken. Wie eng dabei die Kritik an den Göttern und an deren Bildern zusammenhängen, zeigt das Resümee Jes 41,29: "*Seht, sie alle sind nichts, ihr Tun ist ein Nichts, windig und wesenlos sind ihre Bilder*".

Der Erweis der Einzigkeit YHWHs in dem alleinigen geschichtlich wirksamen Handeln hat die Nichtigkeit aller anderen Götter zur Folge<sup>38</sup>. Sind die Götter ein Nichts, können ihre Bilder nur unbelebtes Material sein. Doch sind die Bilder offensichtlich präsent, sie werden in Ritualen morgendlich geweckt, gekleidet, gespeist und in Prozessionen umhergetragen. Sie sind sichtbarer Erweis der Existenz der Götter, zumindest im Glauben ihrer Verehrer. Wenn richtig ist, daß die Exulanten in der Gefahr standen, sich diesem sichtbaren Kult zuzuwenden, *mußte* sich Deuterjesaja auch gegen die Götterbilder richten. Durch die totale Identifikation von Gott und Bild, die der Bildertheologie der altorientalischen Religionen keineswegs entsprach, konnte über den Aufweis des unbelebten Geschaffenseins der Götterbilder die Macht- und Existenzlosigkeit der Götter erwiesen werden. *Die Kritik an den Göttern und ihren Bildern sind so gesehen zwei Seiten derselben Medaille*<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Vgl. zur Nichtigkeitsaussage im Horizont des Monotheismus vor allem Ps 96,5; 1Chr 16,25f, beide im Bezug auf die Götter der Völker, vgl. ferner 1Sam 12,21; Jer 10,15; 51,18; 2Kön 17,15.

<sup>39</sup> Seit B. Duhms Jesajakommentar (Das Buch Jesaja . = HK III,1. Göttingen 1892) gibt es Zweifel, daß die Argumentation im Weissagungsbeweis aus den gleichen Händen stammt wie die Polemik gegen die Götterbilder. An mehreren Stellen gewinnt man den Eindruck, daß die Götzenbildpolemik erst nachträglich in die Argumentation eingefügt worden ist. Daher wird von der Mehrheit der Deuterjesajaforschung in Nachfolge Duhms eine "Götzenbilderschicht" angenommen, die die polemischen Texte nachgetragen hat. Vgl. zuletzt R. G. Kratz, Kyros im Deuterjesaja-Buch . = FAT 1. Tübingen 1991, 192-206 (im Anschluß an ihn z.B. L. Ruppert, Kritik [s. Anm. 17], 78-85 und A. Berlejung, Theologie [s. Anm. 33]) und J. van Oorschot, Von Babel zum Zion. = BZAW 206. Berlin/New York 1993, 312-318. Dagegen stehen die Positionen, die Deuterjesaja den stetigen Wechsel zwischen rationalisierender Argumentation und polemischer Auseinandersetzung selbst zutrauen und auf die (dann doch wieder) enge Einbindung und Vernetzung der Passagen in ihren Kontext hinweisen. Als gegen den Stachel der Sekundarität lökender "Standard" kann in dieser Frage wiederum H.D. Preuss, Verspottung (s. Anm. 7), 192-237 genannt werden. Zuletzt etwa K. Holter, Second Isaiah's Idol-Fabrication Passages. = BET 28. Frankfurt 1995.

Auf diese Diskussion sei nur verwiesen, ohne die Frage hier in einer Richtung entscheiden zu müssen. Allerdings scheint mir das Duhmsche Diktum einer "Götzenbilderschicht" in manch jüngerer Stellungnahme etwas zu leichtfertig perpetuiert. Es gibt gute Argumente, die götzenbildpolemischen Texte zum überwiegenden Teil Deuterjesaja *nicht* abzusprechen. Sowohl

In der Götzenbildkritik, die in dem Spottgedicht Jes 44,9-20 und in mehreren kurzen Argumentationen Jes 40,18-20; 41,6-7; 42,17; 45,16.20b; 46,6f; 48,5 auftaucht, wird der Herstellungsprozeß der Bilder unter zwei Aspekten thematisiert. Zum einen wird darauf abgehoben, daß sie von Handwerkern (Schmied oder Schnitzer) hergestellt sind, zum anderen wird polemisch darauf verwiesen, daß das Material herkömmlich ist und sonst für profane Zwecke verwandt wird. Durch den Rekurs auf die profane Materialität der Bilder, der auf die Leblosigkeit der Götterbilder abzielt, kommen die Verehrer von Götterbildern in den Blick, die als verständnis- und vernunftlose Menschen karikiert werden (vgl. Jes 44,16-20). Hersteller und Verehrer werden in eins gesetzt. Das Götzenbild ist so profan, daß es wirklich jeder herstellen kann. Es gibt keinen substantiellen Unterschied zwischen Feuerholz und Götterbildern. Aus dem Kultbild wird eine Karikatur, aus dem Gebet des Verehrers eine polemisch verzerrte Farce. Die eigene Kultbildlosigkeit steht der Karikatur unausgesprochen gegenüber. Die Verehrer werden verspottet, weil sie sie nicht erkennen, daß die Götterbilder leblos sind (Jes 46,7). Sie sind vernunftlos, weil sie auf den geformten Holzklotz, den sie selber gemacht haben, hereinfallen. Die Kultbilder tragen nicht, sondern müssen getragen werden (Jes 46,7), sie geben keinen Halt, sondern ihnen muß mit Stiften auf dem Sockel Halt gegeben werden (Jes 41,7), kurz: Sie können nicht helfen (Jes 46,7). Mit diesem zusammenfassenden und vernichtenden Argument - dem natürlich die konkrete, geschichtlich erfahrene und darum zukünftig auch erwartbare Hilfe YHWHs gegenübersteht - ist ein Kreis geschlossen: Es sind keine Götter. Der Spott steht wie die Götterkritik im Dienst des Erweises der Einzigkeit YHWHs.

Es ist unzweifelhaft, daß sich etwa die Babylonier oder andere bilderverehrende Religionen in dieser Argumentation kaum haben wiederfinden können. Sie werden eingewandt haben, daß sie natürlich von ihren Göttern Hilfe erfahren haben und daher die Götter in den Bildern präsent sind. Doch die Götzenbildpolemik richtet sich nicht nach außen, sie versucht nicht, das Vernunftargument zur Bekehrung des Gegenübers einzusetzen. Die Texte richten sich an die Angehörigen der eigenen Religion und versuchen, diese "bei der Stange zu halten". Dabei kommt ihnen ein Charakteristikum der YHWH-Religion zu Hilfe, nämlich die geschichtlich tradierte und durchgehaltene

sprachliche als auch kontextbezogene Beobachtungen können dafür ins Feld geführt werden. Brüche sind fast ausschließlich inhaltlich begründet und lassen sich für die Götzenbildpolemik oft nur da nachweisen, wo der sekundäre Charakter schon als die "bessere" Möglichkeit vorausgesetzt wird. (Ab)wertende Urteile über die theologische oder literarische Qualität der götzenpolemischen Argumentation sind unzutreffend. Die Skepsis wird durch die in jüngerer Zeit vertretene *nachexilische* Datierung der "Götzenbilderschicht" genährt. Es ist m.E. schwer nachzuvollziehen, daß das Thema "Götzenbilder" unter Darius für die Gola dringlicher gewesen sei, als es in der Exilszeit war. Natürlich ist richtig, daß die Babylonier trotz der "Befreiung" durch die Perser weiter Götzenbilder verehrten (so auch L. Ruppert, Kritik [s. Anm. 17], 83), aber der Konflikt war doch gerade durch die Religionspolitik der Perser deutlich entschärft. Die nachexilische Datierung birgt in sich Probleme, die m.E. schwerer lasten als die Argumente gegen die Integrität der Texte in deuterjesajanischem Duktus.

Kultbildlosigkeit des israelitischen YHWH-Kultes. So ist zumindest im Rekurs auf die Götterbilder der eigene Gott unangreifbar.

Das Spezifikum der Kultbildlosigkeit wurde durch die Götzenbilderpolemik grundsätzlich bestärkt und gefestigt, was sich dann in den Texten der deutlich hellenistischen Zeit zeigt (s.u.). Doch haben die Götzenbilderpolemiken des Djes noch andere Spuren gezogen. Die gleichen Argumente tauchen etwa im großen Kompendium der Götzenbilderkritik in Jer 10,1-16 (vgl. Jer 51,15-19), in Hab 2,18, in den Pss 97,7; 115,4-8; 135,15-18 und sogar noch bei Jesus Sirach auf<sup>40</sup>. Ausgehend von der üblichen Kritik, daß die Götterbilder die ihnen gereichten Speisen nicht goutieren können, wird in Sir 30,18-20 noch zu drastischeren Vergleichen gegriffen. Die Götzen sind so impotent wie ein Eunuch, der im Angesicht des jungen und attraktiven Mädchens seine eigene Unvollkommenheit betrauert. Doch mit diesem beißenden Spott ist der Bereich des hebräischen Kanons verlassen und zugleich die Bühne des hellenistisch beeinflussten Schrifttums betreten, dem sich das letzte Kapitel zuwendet.

#### 4. Die spätnachexilische-frühhellenistische-hellenistische Zeit

Zur Abrundung des Bildes sei noch auf drei Texte eingegangen, die wie Sir 30,18-20 nicht mehr in die hebräische Bibel aufgenommen wurden, doch in der Septuaginta überliefert sind. Sie gehören in eine Linie mit den bisher behandelten götzenpolemischen Texten, heben sich aber auch signifikant davon ab.

Der (wahrscheinlich) frühhellenistische *Brief Jeremias* in Baruch 6 aus dem 3. Jh. richtet sich als fiktives Schreiben des Propheten Jeremia an die babylonische Gola<sup>41</sup>. Angeregt aus Jeremiatexten, bietet der Brief ein Kompendium der Götzenbilderkritik, das sich aus Deuterocesaja, vor allem aber aus Jer 10 und den beiden nachexilischen Psalmen 115 und 135 speist. Durch vielfältige, spöttelnde Vergleiche wird in mehreren Anläufen behauptet, die Götter bzw. ihre Bilder würden weder sündiges Tun ahnden noch Regierungsgeschäfte leiten und erst recht kein soziales Engagement an Witwen und Waisen zeigen. Weder im öffentlichen noch privaten Leben bieten sie wirklichen Schutz. Die Göttlichkeit der Götter und deren Repräsentation in Bildern werden hier noch stärker zusammengesehen. Kehrversartig kommt der Text immer wieder zu der variierten rhetorischen Frage *„Wie kann einer da glauben oder behaupten, sie seien wirklich Götter?“* (Bar 6,39.44.51.56 u.ö.) und zu dem Schluß

<sup>40</sup> Vgl. zu diesen (und weiteren Texten) H.D. Preuss, *Verspottung* (s. Anm. 7), *passim*; W.M.W. Roth, *For Life, He Appeals to Death* (Wis. 13:18). A Study of Old Testament Idol Parodies, in: CBQ 37 (1975) 21-47, sowie besonders zu Jer 10: S. Schroer, *In Israel gab es Bilder*. = OBO 74. Freiburg/Göttingen 1987, 197-210; A.A. da Silva, *Die theologie van Jeremia 10:1-16*, in: OTEs 7 (1994) 396-416.

<sup>41</sup> Vgl. zur Einordnung von Bar 6: O. Kaiser, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments* (Bd. 2). Gütersloh 1994 und für das Folgende leitend: R.G. Kratz, *Die Rezeption von Jeremia 10 und 29 im Pseudepigraphen Brief des Jeremia*, in: JSJ 26 (1995) 2-31.

„Fürchtet sie also nicht!“ (Bar 6,14.22.28.64 u.ö., vgl. Jer 10,5). Der umfassende Spott im Brief Jeremias hebt sich von den übrigen götzenpolemischen Texten nicht nur durch seine Länge, sondern auch qualitativ ab. Während die zuvor besprochenen Texte immer in einen Kontext eingebunden waren, der die Heilsgeschichte, die Schöpfung oder das Gericht thematisierte, ist der Götzenbilderspott hier völlig losgelöst. Handelt es sich doch um ein apologetisches Kompendium für die Auseinandersetzung mit der nichtjüdischen Umwelt? Man wird diese Möglichkeit mit R.G. Kratz nicht völlig ausschließen können, doch scheint sie nicht das primäre Ziel des Briefes zu sein. Darauf weist zumindest der paränetische Briefanfang (Bar 6,3-5), der vor der Angleichung an den Fremden warnt. Wie das immer wiederholte Motiv „fürchtet euch nicht vor ihnen“, so weist auch die Einleitung des Briefes eher auf die Diasporasituation. Durch den Spott über die Götterbilder will sie anhand des Beispiels des babylonischen Kultes deutlich machen, daß die Bildlosigkeit des YHWH-Kultes kein Nachteil, sondern vielmehr ein Vorteil ist.

Ähnlich verhält es sich mit den ironischen Erzählungen von *Bel und dem Drachen*, die im Anhang zum Danielbuch überliefert sind und - folgt man der neuesten Analyse von A. Wysny<sup>42</sup> - in der zweiten Hälfte des 2. Jhs. in der alexandrinischen Diaspora entstanden sind. Daniel weigert sich im ersten Teil der Erzählung, das Standbild des Bel zu verehren, was er mit einem Bekenntnis zu YHWH begründet (Dan 14,5). Der Versuch des Königs, die Lebendigkeit Bels durch den Hinweis auf die tägliche Versorgung des Götterbildes zu begründen, wird von Daniel belacht. Man vereinbart eine Probe, ob die Götterbilder wirklich das verspeisen, was ihnen geboten wird. Da sich am nächsten Morgen Fußspuren im Tempel finden lassen, ist erwiesen, daß die Priester des Bel das Göttermahl nur vortäuschen. Daniel ist gerechtfertigt und darf auf Geheiß des Königs Götterbild und Tempel zerstören. Im zweiten Teil weigert sich Daniel, einen großen Drachen zu verehren, und versteht es auch diesmal mit List, den König davon zu überzeugen, daß er es nicht mit einem Gott zu tun hat. Mit einem explosionsartigen Gemisch läßt er den Drachen explodieren, daß die Fetzen fliegen und somit der Drache schwerlich ein Gott sein kann. Die zutiefst über sein Vorgehen erbosten Babylonier verlangen seine Inhaftierung in der Löwengrube, was jedoch - wie gehabt (vgl. Dan 6) - nur zur Rettung Daniels und zur Anerkennung YHWHs durch den König führt.

Völlig zu Recht stellt A. Wysny in seiner Untersuchung heraus, daß YHWH in der Erzählung als der Gott schlechthin verstanden wird. Untermuert durch den Hinweis auf die Weltschöpfung und die Bildlosigkeit des YHWH-Kultes, wird die Nichtigkeit der Götzen bloßgelegt. Die Erzählung gehe davon aus, daß „es offenkundig und mit normalem Menschenverstand zu erkennen ist, daß nur der Tor einem gefertigtem Gott oder einem göttlichen Tier aufsitzt“<sup>43</sup>. Handelt es sich um eine nach

<sup>42</sup> A. Wysny, *Die Erzählungen von Bel und dem Drachen*. Untersuchungen zu Dan 14. = SBB 33. Stuttgart 1996.

<sup>43</sup> Ebd., 195.

außen gerichtete, interreligiöse, apologetische Kritik oder um eine Lehrerzählung von *Juden für Juden*? Ersteres scheint plausibel, da die Juden im 3./2. Jh. Anfechtungen aufgrund ihres Monotheismus und der Kultbildlosigkeit ausgesetzt waren. Wysny verweist jedoch zu Recht auf die vielen biblischen Einspielungen, die für Außenstehende unverständlich bleiben. „Angesichts der Tatsache, daß die Literatur der damaligen Zeit eher paränetisch nach innen gerichtet ist, kann daraus gefolgert werden, daß Dan 14 nicht an die heidnische Umwelt zu apologetischen, propagandistischen oder missionarischen Zwecken gerichtet ist. Wir können relativ sicher annehmen, daß der Text für Juden der alexandrinischen Diaspora geschrieben worden ist“<sup>44</sup>. Auch hier ist die „Religionskritik“ des Alten/Ersten Testaments paränetisch nach innen gerichtet.

Die schärfste Kritik bieten schließlich die Kap. 11-19 der Weisheit Salomos, die ebenfalls in der griechischen Diaspora, allerdings erst im ausgehenden 1. Jh., entstanden ist. Die sog. zweite Einschaltung in 13,1-15,19, die im Vergleich zum bisher Behandelten die umfangreichste Passage darstellt, kann hier weder in ihrem Argumentationsgang noch in Einzelheiten aufgerollt werden. Neben der gestiegenen Schärfe springt ins Auge, daß die bisher vorgestellten Momente der „Religionskritik“ wieder auftauchen. Die spätägyptische Religion im Blick, wird z.B. in Weish 13,1-3 auf schöpfungstheologischem Hintergrund mit dem „Vernunftargument“ auf die natürliche Gotteserkenntnis rekurriert. Die bekannten Argumentationsmuster des Geschaffenseins der Bilder finden sich bezogen vor allem auf Tierbilder, die als widerlich, häßlich, vernunftlos und armselig disqualifiziert werden (11,15; 12,23-27; 13,10; 15,18f). Die auf die handwerklich bearbeitete „bloße“ Materialität Bezug nehmende Argumentationslinie kehrt ebenfalls in Weish 13,10-19 zugespitzt wieder. Auch die aus dtr und nachdtr Texten bekannte moralisch-ethische Disqualifizierung des „Götzenkultes“ wird hier forciert, wie Weish 12,3-5 und 14,12 zeigen.

Neben den deutlich polemischen Zügen zeigt die Argumentation der Weisheit durch den Rekurs auf die Vernunftbegabung des Menschen sowie die Erschaffung der Welt aus unbelebter Materie durch einen Schöpfer einen nahezu philosophisch zu nennenden Hintergrund, der durch rationale Argumente die Torheit des Bilderdienstes zu erweisen sucht<sup>45</sup>. Eine - wie M. Görg urteilt - fast künstlich zu nennende Konfrontation zu spätägyptischen Gottesvorstellungen wird hier aufgebaut, „die einer kritischen Religionsgeschichte nicht standhält“ und die vor allem „auf eine Distanzierung von ägyptischer Denkweise hinwirken will“<sup>46</sup>. Doch auch in der „Religionskritik“ der Weisheit Salomos geht es nicht um eine nach außen gerichtete

<sup>44</sup> Ebd., 218.

<sup>45</sup> Vgl. zu den vielfältigen Bezügen zur hellenistischen Populärphilosophie H. Hübner, Die Sapiaientia Salomonis und die antike Philosophie, in: ders. (Hg.), Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie. = BThSt 22. Neukirchen-Vluyn 1993, 55-81.

<sup>46</sup> Vgl. M. Görg, Die Religionskritik in Weish 13,1f. Beobachtungen zur Entstehung der Sapiaientia Salomonis im späthellenistischen Alexandria, in: G. Hentschel/E. Zenger (Hg.), Lehrerin der Gerechtigkeit. = EThS 19. Leipzig 1990, 13-25, 25.

Apologie, sondern um eine argumentative Stärkung der alexandrinischen Diaspora, die ihre religiöse Sonderstellung - den bilderlosen Monotheismus - weiterhin trotz der Anfechtung durch das Umfeld gegen die ägyptische Religion und die Mysterienkulte durchhalten soll<sup>47</sup>. Dabei betritt die Argumentation die Ebene der allgemein menschlichen Vernunft und führt so die Linie der späten Texte aus Baruch und Daniel weiter, die auch in der philosophischen Bilder- und Religionskritik ihre Vorläufer bzw. Parallelen hat (Xenophanes, Philo u.a.m.).

## 5. Schluß

Explizite, sich an Argumenten festmachende interreligiöse Kritik ist im Alten/Ersten Testament selten. W.H. Schmidt hat recht, wenn er das Gesamt der Texte überblickend urteilt: „Die Andersartigkeit anderer Wege oder Religionen wird nicht bestritten, vielmehr hingenommen, im Urteilen hier eher Zurückhaltung geübt“<sup>48</sup>. Die Stellen, die den anderen Religionen mit einer erstaunlichen Toleranz begegnen, etwa - um nur ein herausragendes Beispiel zu nennen - Mi 4,5, wurden hier völlig ausgeblendet. Auch die Texte, die in so generalisierender Weise über Religionsausübung reden, daß ihnen in der Abstraktion ein religionskritisches Moment eignet, konnten nicht berücksichtigt werden, da sie nicht die andere Religion als solche in den Blick nehmen. Als Beispiel wäre hier die sog. Religionskritik des Kohelet in 4,17-5,6 zu nennen, die zwar primär binnengerichtet ist, jedoch auf alle Religionen bezogen werden kann und nach dem Urteil N. Lohfinks auch bis heute noch gilt: „*Gott ist im Himmel, du bist auf der Erde, also mach wenig Worte!*“ (Koh 5,1). Gegenüber einer solchen die Transzendenz Gottes bedenkenden Überlegung wurden hier Texte betrachtet, die weit mehr von der anthropomorphen Immanenz Gottes ausgingen. Es wurde eine Reihe von Texten zusammengetragen, die sich zum Teil intolerant, zum Teil polemisch mit anderen Religionen auseinandersetzen.

Die diachrone Entwicklungslinie von der intrareligiösen zur interreligiösen Kritik konnte bestätigt werden. Am Beginn stehen Texte, die zwar eine implizite Kritik an fremden Religionen aufweisen, jedoch von der Intention her eine begründete Kritik an den Religionen gar nicht im Sinn haben. Teilweise ließ sich sogar feststellen, daß intrareligiöse Kritik in ein interreligiöses Gewand gekleidet wurde. Durch die permanente Konfrontation mit anderen Religionen im Exil kommt es zu einer Konzentration der Außenwahrnehmung. Die anderen Religionen geraten als Größe in den Blick, die die eigene Identität und damit die dauerhafte Existenz bedrohen.

<sup>47</sup> Zur Einordnung der Weisheit als Protreptikos und der pädagogischen Absicht der Argumentation vgl. U. Schwenk-Bressler, Sapiaientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslegung. = BEATAJ 32. Frankfurt u.a. 1993, 48ff u.ö.

<sup>48</sup> W.H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube (s. Anm. 1), 11.

<sup>49</sup> N. Lohfink, Kohelet. = NEB Lfg 1. Würzburg 1980, 40. Vgl. zur Auslegung des Abschnitts und der Verbindung zu den antiken Religionskritikern L. Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen gründet das Glück. = HBS 2. Freiburg u.a. 1994, 136-138.

Unter Herausbildung des monotheistischen Bekenntnisses und dem Rekurs auf das Spezifikum der Kultbildlosigkeit kommt es ab dem Exil zu einer massiven Kritik an anderen Religionen, die vor allem über die spottende Auseinandersetzung mit den Bildern geführt wird. Erst in den letzten Jahrhunderten vor der Zeitenwende kommen dabei vernunftbetonte, fast philosophische Argumentationen hinzu. Die interreligiöse Religionskritik dient damit besonders in Zeiten eines externen Kulturdrucks wie im Exil und in der Diaspora der Abgrenzung von den Völkern und zur Konstituierung, Wahrung und Stärkung der *eigenen* Identität. Insofern geht sie letztendlich in vielem konform mit der intrareligiösen Religionskritik. Auch im zusammenfassenden Rückblick bestätigt sich, daß vielfach inter- und intrareligiöse Momente nicht auseinanderzuhalten sind. Unzweifelhaft hat die interreligiöse Religionskritik, vor allem in ihrer späten Betonung der nicht abbildbaren Transzendenz, die in der hohen Abstraktion nahezu universale Geltung erlangt und so parallel zu der frühen philosophischen Religionskritik zu sehen ist, auch intrareligiös zu einer Klärung des eigenen Gottesbildes geführt und etwa für eine *theologia negativa* vorgespürt.

Die Kritik an den anderen Religionen hat im Alten Testament überwiegend keinen Selbstzweck. Sie richtet sich an keiner Stelle in apologetischer oder missionarischer Absicht primär nach außen, sondern ist immer binnengerichtet, sei es mit Blick auf die Exilgemeinde oder mit Blick auf die alexandrinische Diaspora. Der beißende Spott und die bittere Polemik gegen die Frömmigkeitsformen anderer Religionen trifft diese im Alten/Ersten Testament so gut wie nie direkt, da die Texte sich nicht an die Religionen selbst wenden.

Zum überwiegenden Teil trifft die Religionskritik die angegriffenen Religionen nicht. Weder ist die Totalidentifikation von Gott und Bild adäquat noch die moralisch-ethische Disqualifizierung der Fremdreligionen zutreffend. So gesehen ist die Religionskritik in einzelnen Passagen aus heutiger Sicht vielleicht problematisch. Es muß aber gesehen werden, daß nahezu alle Stellen in einen breiteren argumentativen Kontext eingebunden waren, der nicht nur den Glauben Israels spiegelt, sondern ihn auch zu stärken versucht. Löst man die religionskritischen Passagen aus diesem Kontext eines Glaubenszeugnisses und macht sie zu einer objektivierbaren Größe, wird man ihnen nicht gerecht. Dann erscheinen sie als Zeugnis eines intoleranten, verletzenden und zum religiösen Pluralismus unfähigen Monotheismus. Beläßt man sie in ihrem Kontext und versucht sie nicht für eine rationale Auseinandersetzung zwischen den Religionen zu vereinnahmen, dann entwickeln sie in ihrem beißenden Spott zugleich einen gewissen Charme. Denn die religionskritischen Passagen urteilen keineswegs aus einer objektiven Warte, sondern aus der subjektiven Betroffenheit und Überzeugung von der eigenen Religion heraus und in der ausschließlichen Bindung des Volkes an YHWH. Unter diesem Aspekt kann man den verzerrenden und verzeichnenden Passagen wie auch der intoleranten Abgrenzung gegenüber dem Fremden aus heutiger pluralistischer Sicht zwar den Vorwurf der "Wagenburglogik" (E.S. Gerstenberger) machen, sollte jedoch die Religionskritik in ihrem Kontext eher als das belassen, was sie ist und sein will: Werbung für YHWH.